

chudoba

# SALVE

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

C. V. Pospíšil OFM - Mystika chudoby sv. Františka

Armando Bandera OP - Rozhodnutí pro chudobu

S. Tugwell OP - Blahoslavení chudí v duchu

A.-P. Rethmann - Jsou v Čechách chudí?

Rozhovor s Ceciliem de Lorou SM

Jan Heller - Pokora



3'03



# OBSAH

Editorial ...3

Albert-Peter Rethmann  
Jsou v Čechách chudí? ...5

Simon Tugwell OP  
Blahoslavení chudí v duchu,  
neboť jejich je nebeské království ...14

Jan Heller  
Pokora ...24

Mýlí se pouze ti, kteří přemýšlejí  
rozhovor s Ceciliem de Lorou SM  
o Latinské Americe a teologii osvobození ...33

Ctirad Václav Pospíšil OFM  
Mystika evangelní chudoby Františka z Assisi  
Nástin teologie evangelní chudoby ...44

Armando Bandera OP  
Cena a plody jednoho rozhodnutí pro chudobu ...55

Recenze ...81

English Summary ...91

## Editorial

Vážení čtenáři,

s chronickým pokulháváním vám přichází do rukou třetí číslo 13. ročníku revue *Salve* s podtitulem *Chudoba*. V době, kdy téměř všechny instituce v zemi, církevní či řeholní nevyjímaje, usilovně studují pokyny k vyplňování žádostí o granty z Evropské unie, naše redakce se rozhodla věnovat toto číslo tématu chudoby. Jako bychom si byli vědomi toho, že se na nás z toho velkého žoku peněz stejně nic nedostane. A tak věrní heslu *Chudoba cti netratí* dáme alespoň všem potřebnou lekci. Jako mendikanti, čtenáři knihy otce Yvese Congara OP, *Za Církev sloužící a chudou*, odsoudíme tu hrabivou českou společnost, která téměř zcela propadla svodům moderního neokapitalismu. Je tradicí v naší kotlině, že o chudobě káží často lidé, které však jejich okolí za chudé nepovažuje, počínaje Mistrem Janem Husem a konče mnohými mravokárci našich dnů.

Nyní ale vážně – naše zamyšlení nad chudobou nás přivádí ke stránkám Starého zákona. Dali jsme slovo tomu nejpovolanějšímu, Prof. Janu Hellerovi. Všimněme si, že vlastně nehovoří o chudobě, ale o pokoře. Jak často slyšíme od listopadu 1989 slovo *pokora*! Nyní můžeme prověřit, zda tomuto pojmu, této výzvě také opravdu rozumíme. Na tento článek navazuje Simon Tugwell OP s výkladem prvního blahoslavenství. Dostáváme se tím k jádru poselství Ježíšova, který sám sebe nazývá *tichým a pokorným srdcem*. Nemohou chybět články mendikantů Ctírada Václava Pospíšila OFM a Armando Bandery OP, kteří jako by připomněli výzvu, již adresoval sv. František z Assisi společnosti a církvi 13. století a která strhla i sv. Dominika a zdá se nám živá i dnes.

Avšak dnešní čtenář potřebuje jasný signál o tom, že chudoba není totožná s bídou a nouzí, a rovněž, že volba chudoby není diktatura, ale spočívá ve svobodném rozhodnutí. Je výzvou statečným sestrám a bratřím, kteří milují dobrodružství. O tom vypráví *Kvítky sv. Františka* či *Životy bratří* prvních dominikánů. Ono napětí se mi vybavuje ve vzpomínce na generální kapitulu otců dominikánů v Oaklandu v USA v červenci 1989, kdy jsem strávil celý den v bouřlivé diskusi s provinciálem brazilských dominikánů. Nejprve jsme se přeli o dopise kardinála Arnse Fidelu Castrovi. Kardinál v něm přirovnal socialistický pokus na Kubě k úsilí o nastolení Božího království na zemi. Nazval jsem tu myšlenku rouháním a poukázal na otrockou práci kubánských dělníků, kteří byli mými spolupracovníky v plzeňské Škodovce. Vyvinula se z toho celodenní diskuse o postavení dělníka v továrnách socialistického tábora i v Brazílii. Do diskuse zasahovali účastníci ze všech kontinentů, ze zemí vyspělého světa, jakož i z rozvojových zemí, z východního i západního bloku. Tváří v tvář skutečnosti té bídy a útlaku

jsem se cítil bezbranný. Začal jsem ztrácet jistotu, zda bych v případě, že bych žil v Brazílii či v jiné chudé zemi, nepřešel pod prapor levice. Ne, nakonec jsem nekonvertoval a nevrátil jsem se domů jako kandidát hnutí *Pacem in terris*, za jehož kritiku a odsouzení jsem byl i vězněn. Naše celodenní oaklandské klání skončilo podáním ruky s vědomím, že nouzi a bídě, kterou způsobují zlovolní lidé, kteří se domnívají, že druhý člověk je pro ně pouhým nástrojem k ukojení jejich nenasytné touhy po bohatství, je zapotřebí říci rozhodné NE. K tomuto tématu jako by se vracel rozhovor s Cecilie de Lorou SM. Chudoba či nouze není však pouze otázkou ekonomického rozvoje, ale také etickým problémem společnosti. Tento pohled nám ukazuje Prof. Albert-Peter Rethmann.

Od generální kapituly v Oaklandu v roce 1989 proteklo Labem i Vltavou už mnoho vody. Má prosba, aby spolubratři napsali žádost o udělení Nobelovy ceny míru pro budoucího prezidenta Václava Havla, se splnila jen zčásti. Podobně ani otázku chudoby nemůže třetí číslo letošního ročníku naší revue *Salve* vyřešit beze zbytku. Ale pokud otevře naše srdce pro porozumění a chápání druhých, kteří jsou vytlačováni na okraj společnosti, splní naše očekávání.

✂ fra Dominik Duka OP

## Albert-Peter Rethmann

### Jsou v Čechách chudí?

„Pane profesore, Vy sice mluvíte o chudobě ve společnosti velmi angažovaně, ale přece víte, že jsme zde v Česku; a tady přece ve skutečnosti žádná chudoba není.“

Jedna docela normální hodina přednášek o metodách a obsahu sociální etiky na docela normální teologické fakultě. Takovou námitku ze strany studentů jsem ovšem nečekal. Natolik mě šokovala, že jsem nejprve nenašel žádná slova. Nemohl jsem uvěřit, že může někdo, ještě k tomu teolog, celou oblast společenské reality vypustit a imunizovat se vůči ní. Čím více ale o tom přemýšlím, tím více se ptám sám sebe. – Mohou opravdu lidé vnímat skutečnost tak rozdílně jako citovaný student a já? U něho nevidím žádnou zlou vůli, on se chce přitom ještě angažovat v církvi, dokonce jako kněz. Mohou ale křesťané posuzovat své okolí tak odlišně? A jestliže už vidíme tak rozdílně skutečnost, jak máme pak dosáhnout společné řeči?

O chudobě mluvíme jako o formě duchovního života. Chudoba je jednou ze tří evangelních rad. Ale pozváním k duchovnímu životu je chudoba teprve v druhé řadě; neboť ona je radou, která vybízí k vnímání skutečně chudých a k solidaritě s nimi. Tato zcela reálná chudoba je to, nač evangelní rada odkazuje. A také v Čechách je tato chudoba každodenní skutečností lidí v našem nejbližším okolí. V žádném případě nebyla zvolena svobodně. Sám se s ní setkávám během týdne na mnoha místech, aniž bych ji nějak zvláště vyhledával:

Setkal jsem se s ní u jednoho velmi sympatického staršího manželského páru v našem domě. On byl odborný asistent na univerzitě, vysoce vzdělaný, hovoří plynule německy, rusky a francouzsky a může mi ještě jako osmdesátiletý vysvětlit historii stavby olomoucké katedrály. Tento manželský pár musí (pře)žít z jednoho tak žalostného důchodu, že si nemohou finančně dovolit ani bezpečnostní zámek u dveří, ačkoli mají strach z vloupání, ani koupelnu ve vlastním bytě. Musí pravidelně do sociálního zařízení městské čtvrti.

S chudobou a bezmocí se setkávám u jednoho zaměstnance jednoho velkého obchodního stavebního řetězce. Stavební obchod upírá svým zaměstnancům jejich základní práva, která podle zákona mají. Ani jeden ze zaměstnanců není členem odborů a nemůže tak prostřednictvím odborů zastupovat své zájmy, neboť hrozba je jasná: kdo bude členem odborů, může si hledat novou práci. Dodržování zákonné pracovní doby zde nemůže nikdo prosadit.

Jeden známý mi o den později vyprávěl o balírně, ve které jsou zaměstnancům přesně na minutu stanoveny přestávky. Smějí jít na toaletu jen v těchto přísně regulovaných dobách. A kdo nechce? Venku na pracovní příležitost čekají další tisíce lidí.

Chudoba byla krátce nato pochopitelnější při rozhovoru s přáteli z komunity St. Egidio. Vyprávěli mi, jak v Praze náhle zemřela jedna asi padesátiletá bezdomovkyně proto, že měla infekci a první sanitka, která byla přivolána, nebyla ochotna ji odvézt do nemocnice. Pavla žila právě na ulici a také ještě nepříjemně zapáchala. Když mnohem, mnohem později přijela sanitka pro pacienty s infekcí, bylo už pro tuto ženu příliš pozdě. Byla už mrtvá. Zemřela v Praze na ulici.

Čtyři setkání v jednom týdnu, aniž bych je vyhledával.

A potom zazní slova koncilní konstituce *Gaudium et spes* náhle jako existenciální výzva: „Radost a naděje, smutek a strach lidí dnešní doby, zvláště chudých a utlačovaných všeho druhu, jsou také radostí a nadějí, smutkem a strachem Kristových učedníků.“ (Čl. 1) Jestliže se ptáme sami sebe, co máme v naší nepřehledné pluralitní společnosti, ve které z velké části církev nemá žádný vliv, jako křesťané dělat, kde je naše místo, pak nacházíme jednoznačnou odpověď v evangeliu. – U Božích milovaných synů a dcer, u chudých.

Chudé nepotřebujeme hledat dlouho, jsou také zde, v Česku, v jedné z patnácti nejbohatších zemí světa. Chudoba je přítomná jako materiální nedostatek. Je ale také přítomna jako chudoba vztahů, jako sociální izolace, jako zkušenost nezaměstnanosti a jako otázka po smyslu života, jestliže člověk zakouší, že je nepotřebný.

Matka Tereza, která byla nedávno blahověstena, objasnila povolání křesťanů z jiné, překvapivé stránky. Ve výkladu scény o soudu v 25. kapitole *Matoušova evangelia* to formulovala asi takto. – My věřící se snažíme setkat s Ježíšem Kristem v Eucharistii, vzýváme ho v monstanci. On sám však označil ještě jiné místo, kde ho nalezneme stejně tak: v těch nejmenších z jeho bratrů a sester. *Neboť co jste učinili nejmenšímu z mých sester a bratrů, to jste učinili mně.* On nazývá tuto přítomnost téměř sakramentálně.

Je-li tomu tak, potom vznešeným úkolem křesťanů je, aby se dívali pozorněji, kde vládne chudoba a co vůbec znamená. Ale tady už také narážíme na první problém.

## Chudoba – sporné definice

Kde chudoba začíná a kde končí, není možné určit tak jednoznačně, jak se to na první pohled zdá. Pojem „chudoba“ není jednoznačně definovatelný a tato nejednoznačnost mnohdy věcně vyrovnávání se se sociální skutečností ztěžuje.

V celosvětovém srovnání je v bohatších společnostech považováno za chudobu to, co se ve většině dalších společnostech označuje dokonce jako blahobyť. Kdo nemá

v rozvojové zemi žádný dům a žije v chudinské čtvrti, bude život v chudých poměrech průmyslové země vnímat jako pokrok a blahobyt. Objektivní hranice chudoby, které platí nezávisle na průměrných ekonomických a sociálních poměrech dané společnosti, nelze patrně jednoduše stanovit.

Z tohoto důvodu bylo navrženo, aby se rozlišovalo mezi chudobou „relativní“ a „absolutní“. Přitom pojem „absolutní“ chudoby znamená takové životní poměry, ve kterých je ohrožena fyzická existence člověka, ve kterých tedy vládne nedostatek prostředků pro uspokojení základních potřeb. Takové situace najdeme ve velkých částech rozvojových zemí. Oproti tomu hodnotí pojem „relativní“ chudoba sociální životní situaci osoby ve srovnání s průměrným životním standardem obyvatelstva. Chudobou se potom myslí takové životní poměry, v nichž člověk sice může fyzicky přežít, které mu ale neumožňují, aby se účastnil průměrného sociálního a kulturního života. Je odkázán na pozici na okraji společnosti, protože nemůže uspokojovat sociální a kulturní „existenční minimum“. Vytyčení hranic chudoby tak zůstává vždy určitým kompromisním rozhodnutím, protože nejde o matematicky měřitelné, nýbrž o sociální poměry.

Na pozadí společnosti jako je ta naše, ve které účast na společenském životě velmi závisí na finančních prostředcích, jsou k stanovení smysluplné hranice chudoby, která je pak také sociálněpoliticky prosaditelná, zřejmě nejvhodnější ty koncepty chudoby, které se zaměřují na příjem. Nebezpečí takových definic spočívá ale v tom, že svádějí k omezování se na finanční aspekty sociálního života. Všechny potřeby se však nedají uspokojit prostřednictvím peněz (např. potřeba lásky, jistoty atd.). Chudoba měřená vyšší příjmu je jen jednou formou sociálního znevýhodnění, společenské marginalizace a vyloučení z kulturního života, popř. z každodenní kultury společnosti.

Viděno historicky, můžeme v Evropě konstatovat, že se ve srovnání s 19. stoletím a s 1. pol. 20. století setkáváme s novými formami chudoby. Absolutní chudoba jako masový fenomén mohla být potlačena, což ale neznamená, že už ve společnosti blahobytu žádná chudoba neexistuje. Kvantitativní (masový) fenomén chudoby se stává kvalitativním, z chudoby nouze se stává chudoba blahobytu. Ta je sice co do své příčiny stejně tak jako chudoba nouze ekonomickým problémem, ale ve své formě je problémem sociálním. Rozdíly v příjmech mohou dnes vysvětlit jen jednu část znevýhodnění. Kromě toho se vyskytují také jiné formy chudoby: nemoci, život bez sociálních vztahů, pozice na okraji společnosti. Kdo zná situaci v mnoha dětských domovech a domovech důchodců, ten ví, že pouhé dostatečné finanční zabezpečení ještě nezajišťuje lidsky důstojnou existenci.

Proto se v sociologii zkouší zohlednit vícero faktorů, které utvářejí život jednotlivce. Tento pokus se označuje pojmem „přístup orientovaný na životní situace“. Přitom se rozlišují různé oblasti života, které jsou v konkrétní životní situaci relevantní,



a zkoumají se vzhledem ke konkrétní potřebě. Takové okruhy potřeb představují například oblasti práce, vzdělání, bydlení a zabezpečení sociálních a zdravotnických služeb. Kumulace nedostatečného zabezpečení v různých oblastech může potom být výrazem deprivované životní situace, tedy indikátorem chudoby. Z těchto krátkých poznámek k přístupu zkoumání, který se orientuje na životní situaci, je už patrné, jak komplexní mohou situace chudoby být a s jakými obtížemi je přání objektivního výzkumu chudoby spojeno.

### Příčiny a následky chudoby

U příčin chudoby se musí rozlišovat mezi strukturálními a individuálními příčinami. Strukturální chudobou se označuje výsledek spolupůsobení různých institucionálních podmínek, které vedou k tomu, že jsou lidé vyloučeni z blahobytu a sociální jistoty. Jde přitom o situaci na trhu práce, ale také o sociální politiku, strukturu příjmu, regionální hospodářský růst atd.

Jestliže však chceme vysvětlit, proč se určitá jednotlivá osoba nebo rodina dostala do situace chudoby, pak se musíme ptát také na faktory individuální. Takové faktory jsou: úroveň vzdělání dotyčných osob, jejich individuální zdravotní situace, rozpad rodiny zapříčiněný smrtí nebo rozvodem a na to navazující neúplnost rodiny (buď matka, nebo otec vychovávají děti sami) a mnohé další. Svou roli hraje také věk a etnická příslušnost. Následky chudoby jsou rozličné. Chudoba může vést k rezignaci, apatii a beznaději, ale také ke zvýšené agresivitě a především k sociální izolaci; neboť kdo musí vyjít s jasně podprůměrným příjmem, ten už si nemůže dovolit členství ve spolcích a organizacích a nemůže si pořídit žádné auto, popř. žádné jízdenky, aby se s ostatními dostal do kulturních zařízení, aby využil vzdělávacích nabídek, aby se účastnil společenských událostí nebo pravidelných setkání.

I když příjmová chudoba nezahrnuje všechny formy chudoby naší společnosti, přesto rozdělování příjmů signalizuje široké oblasti, ve kterých jsou lidé vytlačováni na okraj společnosti. Rozdělení příjmu proto náleží při zkoumání chudoby zvláštní pozornost zejména také proto, že další údaje prakticky nejsou dostupné.

### Vývoj chudoby a bohatství

V posledních letech přibyla v České republice podle údajů Českého statistického úřadu jak část obyvatel, která žije v relativní příjmové chudobě, tak podíl bohatých, kteří disponují příjmem, který vysoce překračuje průměr.<sup>1</sup> Vývoj mezd se zde – jako i v dalších evropských zemích – zjevně rozvíjí tak, že malá skupina bohatých stále více bohat-

ne, ale stále větší část obyvatelstva má na hospodářském pokroku jen částečný podíl, nebo je z něj zcela vyloučena. Tak vydělávají už nyní dvě třetiny českých zaměstnanců méně než je průměrná mzda. Průzkumy Českého statistického úřadu ukazují: „Nejnižší mzdy nalezneme u pomocných a nekvalifikovaných pracovníků. Nízké mzdy však mají také kvalifikovaní dělníci v zemědělství a provozní pracovníci ve službách a obchodě.“<sup>2</sup>

Přitom se nesmí zapomínat, že kromě těchto skupin s nízkými mzdami se to týká především důchodců. I přes regulaci nájemného nemálo z nich žije na pokraji existenčního minima. Věková chudoba je velmi skrytou chudobou, protože tyto lidé se nezviditelňují a už vůbec nejsou organizováni, popř. zastoupeni prostřednictvím nějaké organizace či zájmového svazu. Zvláštní pozornost zasluží etnické menšiny žijící v České republice.<sup>3</sup> Jejich průměrná úroveň vzdělání se od ostatního obyvatelstva liší stejně jako stupeň zaměstnanosti. Jsou často jako první postiženi nezaměstnaností a tím (další) společenskou izolovaností.<sup>4</sup>

### Angažovanost křesťanů ve prospěch chudých

Česká biskupská konference ve své sociální encyklice z roku 2000 právem poukázala na to, že k nejvladnějším úkolům křesťanů a církvi patří pozvednout hlas tam, kde se lidé octli v chudobě: „Mezi prvořadé úkoly církvi patří povinnost pozvednout prorocký hlas na ochranu těch, kdo jsou slabí, kdo nedokáží své oprávněné nároky hájit a často ani vyslovit. Hořícím ohněm Hospodinovým a nadějí chudých má být sociální učení církvi.“ A dále: „Církve se musejí – vhod i nevhod – stavět proti všem nespravedlnostem dnešního světa, jejichž následkem je hlad, chudoba, rasová diskriminace, strach, teror, zločinnost a zabíjení, ničení přírodního prostředí apod. To jim ukládá věrnost biblickému poselství a jeho prorocké tradici.“<sup>5</sup>

Integrální součástí úkolu přinášet spásu, který byl církvi svěřen Kristem, je žitá solidarita s chudými, která podporuje jejich práva a spravedlnost. Tato solidarita roste z duchovní zkušenosti: „Slavení Eucharistie, lámání chleba, který je nutný k životu, nabádá k tomu, aby se nesouhlasilo s životními podmínkami lidí, kteří jsou zbaveni chleba, spravedlnosti a míru. Toto nasazení je nutné zejména, vyskytují-li se uvnitř církve sociální, národní nebo rasová rozdělení.“<sup>6</sup>

Církev se cítí povinna pojmenovat situace, ve kterých je pošlapávána důstojnost člověka a porušovány jeho legitimní práva. V tomto duchu cituje Jan Pavel II. církevního otce Jana Zlatoustého († 407): „Chceš prokázat úctu Tělu Kristovu? Nezanedbávej ho, když je nahý. Neuctívej ho zde v chrámě hedvábnou látkou, abys jej pak tam venku, kde trpí chladem a nahotou, nenechal bez povšimnutí.“<sup>7</sup> Přednostní opce pro chudé je

třeba chápat ve světle tohoto duchovního závazku, přičemž se myslí nejen materiální nedostatek, nýbrž i všechny druhy utrpení, právě tak jako omezování lidských práv.

Priority evangelia vyzývají k tomu, abychom stranili těm lidem jako Ježíš z Nazareta. „U Ježíše existovali lidé veskrze privilegovaní, totiž ti jinak nepriviligovaní.“<sup>8</sup> Tuto preferenční opci chudých vidí papež Jan Pavel II. „dosvědčenu celou tradicí církve“.<sup>9</sup> Stala se centrálním pojmem sebepochopení církve.<sup>10</sup> Církev proto jako svůj úkol uznává to, aby pozvedala hlas tam, kde existuje otevřená či skrytá chudoba, kde lidé trpí bezprávím, kde společenské struktury některé lidi opomíjejí a jiným oproti tomu dopřávají privilegia.<sup>11</sup> Přitom nesmí čekat, až jí bude nouze a chudoba představena. Musí za chudobou jít a odhalovat ji.

Opce pro chudé je výsledkem teologické reflexe a směřuje ke konkrétnímu pastoračnímu a politickému jednání. Chudí přitom nesmí zůstat objekty církevní péče, nýbrž mají být zahrnuti do teologicko-etické reflexe a osvobozujícího jednání jako subjekty. Za žádnou cenu se nesmí církev zříkat toho, aby byla stálou obhájkyňou lidské důstojnosti a lidských práv a aby hájila chudé.

Stále více musí ale být chudým v církvi jako subjektům umožněna rovnoprávná participace a musí v ní tímto způsobem najít domov. Od křesťanů a křesťanských obcí se proto požaduje zásadní proces obrácení, radikální změna perspektiv ve srovnání s velkou částí společnosti. Jde o církev, která je zakořeněna ve světě chudých.

Opce pro chudé artikulují křesťané svou nadějí na příchod Božího království. Zde se rozhoduje věrohodnost křesťanství. Sociolog F.-X. Kaufmann zdůrazňuje: „Nemůžeme očekávat, že křesťané a církev vyřeší všechny sociální problémy světa, ani že by měly být vědecké názory a praktické zkušenosti pro řešení mnoha problémů přednostně vhodnější než křesťanská angažovanost. Ne všechny názory a zkušenosti se však převádějí do praxe, především tam, kde to jde proti majetku, zvyklostem a vlastním zájmům. Věřohodnosti je dnes také možno dosáhnout tam, kde se poskytne nějaká příkladná pomoc.“<sup>12</sup>

### Sociální rozdíly jako otázka spravedlnosti

Ze sociálněfilozofického pohledu je možné se právem ptát, zda kvůli blahu nemohou v celku společnosti existovat také rozdíly vzhledem k příjmu a majetku, ba zda dokonce existovat nemusí. Představa systému, ve kterém všichni žijí ve stejné hospodářské a sociální situaci, je utopická a pro růst hospodářství kontraproduktivní, jestliže například neexistují žádné (finanční) pobídky pro výkon.

V dějinách myšlení existovaly z pohledu teorie spravedlnosti různé přístupy, jak zacházet s problémem nerovnosti. Americký sociální filozof John Rawls (1921–2002)

předložil svou teorii spravedlnosti za pomoci konstrukce hypotetického pra-stavu (original position), podle kterého mohou být testu spravedlnosti podrobena všechna politická rozhodnutí a uspořádání. Za „závojem nevědomosti“<sup>13</sup> o vlastních zavedených předpokladech (duševní a tělesné schopnosti, skupinová příslušnost atd.), ze kterých mohou jedinci vznikat výhody a nevýhody, mají být v rámci moudré volby (rational prudential choice) rozhodovány otázky politického řádu. Tyto rozumným způsobem chtěné principy jsou pak za stejného stavu informací pro Rawlse zásadami spravedlnosti. O (distributivní) spravedlnosti se může potom mluvit tehdy, když pravidla rozdělování v obci odpovídají těmto zásadám.<sup>14</sup> Ty uvádějí: 1. Každý člověk má mít stejné právo na nejrozsáhlejší systém stejných základních svobod, který je srovnatelný se stejným systémem pro všechny ostatní. 2. Je třeba sociální a hospodářskou nerovnost utvářet tak, že (a) je možno rozumným způsobem očekávat, že přinese prospěch každému, a (b) je spojena s pozicemi a úřady, které jsou otevřené pro každého a nebudou podle toho obsazeny například na základě osobních vztahů.

První princip požaduje stejná základní práva pro všechny. Druhá zásada k tomu doplnkově připouští sociální a ekonomickou nerovnost, pokud je prospěšná také nejslabším členům společnosti. Právě v tom ale také spočívají hranice toho, co může být na nerovnostech oprávněného: musí sloužit k prospěchu každého člena společnosti, nejen „největšímu štěstí největšího počtu“ podle principu britského filozofa a právníka Jeremy Bentham (1748–1832). A z tohoto důvodu musí mít v principu každý člen společnosti možnost se na nich rozumným způsobem podílet.

Jestliže ale vede chudoba k takovým životním poměrům, že už není přiměřená účast na společenském životě možná, a na druhé straně se stále zvětšuje bohatství úzké vrstvy společnosti, musí se politicky zodpovědní ptát, zda je takový hospodářský systém, popř. systém sociálního zabezpečení ještě z hlediska spravedlnosti přijatelný. Takový politický nebo hospodářský systém, který jednostranně nebo tendenčně upřednostňuje určitou skupinu nebo společenskou vrstvu, ale další členy marginalizuje či drží na okraji, je nespravedlivý.

### Politická opatření

Kromě přezkoumání komplexních státních nástrojů řízení (především ve formě daňové a sociální politiky) je smysluplné a ve smyslu pravidelného politického poradenství užitečné, aby se podávání zpráv o chudobě institucionalizovalo. Je samozřejmě důležité, že nevládní organizace a církve (včetně sociálních svazů Charity a Diakonie) stále znovu ve své zemi poukazují na mezery ve spravedlnosti. Ovšem tato vyjádření nemohou stát vyvážat z jeho odpovědnosti. Je proto smysluplné vypracovávat na úrovni ná-

rovní a na úrovni kraje pravidelnou zprávu o chudobě, která se sestavuje nejlépe ve spolupráci s nevládními organizacemi jako je Charita a Diakonie, které pracují přímo s těmi, kterých se to týká. Vhodný rytmus pro takovou odbornou zprávu by mohl být tříletý. V návaznosti na veřejnou prezentaci této zprávy by pak byli politici vyzváni k tomu, aby učinili opatření k nápravě špatného stavu.

### Individuální a církevní angažmá

Vždy budou existovat lidé, i kdyby se stát snažil sebevíce, kteří skrze sociální síť do chudoby propadnou. Na nich je patrné, že stát sice nesmí být ze své odpovědnosti vyvázán, že ale z opačné strany také jednotliví občané a křesťan nesmí svou odpovědnost delegovat na stát. Právě tam, kde žijí lidé v chudobě, je pak také místo pro církevní odpovědnost. Charita a Diakonie nejsou žádná vedlejší církevní jeviště. Zde dosahuje církevní život vedle hlásání slova a slavení svátostí svého vrcholného bodu; neboť o tom mluví Bible ve Starém a Novém zákoně jasně. – Nejmilejšími dětmi Božími jsou chudí.

### Poznámky:

- 1 Srov. ČSÚ, Diferenciace mezd zaměstnanců, 6. 10. 2003, [http://www.czso.cz/csu/redakce.nsf/diferenciace\\_mezd\\_zamestnancu](http://www.czso.cz/csu/redakce.nsf/diferenciace_mezd_zamestnancu) (20. 10. 2003).
- 2 Ibid.
- 3 Srov. Tatjana ŠÍŠKOVÁ (ed.), *Menšiny a migranti v České republice*, Praha 2001; Kateřina BŘEZINOVÁ, *Mezinárodní migrace a Česká republika*, Rukopis multikulturního centra Praha, Praha 2002, s. 14–16; Pavel NAVRÁTIL a kol., *Romové v české společnosti*, Praha 2003.
- 4 *Salve* plánuje vlastní číslo k tématu Integrace etnických menšin v České republice na začátku roku 2004.
- 5 *Pokoj a dobro*. List k sociálním otázkám v České republice k veřejné diskusi, č. 61.
- 6 Heinz SCHÜTTE, *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Paderborn – Frankfurt/M. 1991, s. 75n.
- 7 Encyklika Jana Pavla II., *Evangelium Vitae* (1995), č. 87.
- 8 Johann Baptist METZ, Messianische oder bürgerliche Religion?, In: Týž., *Jenseits bürgerliche Religion. Reden über die Zukunft des Christentum*, München – Mainz 1980, s. 9–28, zde s. 13.
- 9 Encyklika Jana Pavla II., *Sollicitudo rei socialis* (1987), č. 42.
- 10 Peter ROTTLÄNDER, Eigeninteresse und Moral. Zur ethischen Begründung von Entwicklungszusammenarbeit, In: *HK* 48 (1994), s. 458–463, zde s. 463.
- 11 *Socialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe* (1990), č. 125.

- 12 Franz-Xaver KAUFMANN, Johann Baptist METZ, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg/Br. – Basel – Sien 1987, s. 88.
- 13 John RAWLS, *Teorie spravedlnosti*, Praha 1995 (angl. originál 1971), s. 21–24.
- 14 Obsahové zjištění se tím ještě neuskutečnilo. Jedná se o pravidla přezkušování, která by se měla – podobně jako Kantův kategorický imperativ – používat u politického řádu.

Prof. Dr. **Albert-Peter Rethmann** (\* 1960), morální teolog, je proděkanem a vedoucím katedry systematické teologie na KTF UK. Vede též nově založené *Centrum pro studium migrace* při KTF UK. Je odborným poradcem Německé a České biskupské konference. Prof. Rethmann napsal knihy *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland* (1996), *Selbstbestimmung - Fremdbestimmung – Menschenwürde* (2001) pojednávající o aktuálních etických problémech současnosti a též mnoho odborných článků publikovaných v několika evropských zemích. Česky vyšly např. studie *Církev jako politicko-morální činitel v pluralitní společnosti* (*Universum* 9/41- 2001), *Xenofobie – výzva k zaujetí postoje* (*Salve* 1'02).

**Simon Tugwell OP**

## **Blahoslavení chudí v duchu, neboť jejich je nebeské království**

Evangelista Matouš a evangelista Lukáš představují blahoslavenství chudých v poněkud rozdílné formě. Lukášovo je syrovější a snad původnější: *Blahoslavení, vy chudí, neboť vaše je Boží království*. Je uvedeno spolu s odpovídajícím běda: *Ale běda vám, boháči*. (Lk 6,20.24)

Je zde přítomen jistý druh materiální drsnosti, kterou nemáme přehlédnout. Jedná se o totéž poselství, které nacházíme zpracované v podobenství o Lazarovi a boháči (Lk 16,19): daří-li se vám dobře na tomto světě, budete za to pykat v budoucím, a naopak. Zdá-li se nám to vhodné, můžeme z toho vyvozovat morální ponaučení. Avšak text sám nám pro to mnoho důvodů nedává. Možná se měl boháč v podobenství chovat k chudákovi u své brány přívětivěji. Nic takového mu však Abrahám nevyčítá. Hlavní myšlenkou tohoto příběhu v podobě, v jaké je vyprávěn, není, že Lazar byl dobrý a boháč zlý, nýbrž jednoduše to, že jeden byl chudý a druhý bohatý, a že v budoucím životě se jejich role obrátí. To je všechno. Ale běda vám, boháči.

Nepřítomnost skrytého významu je zde spíše zarážející, avšak existují paralely v židovské literatuře. O rabbi Judovi se říká, že prostě učil, že kdo si užívá potěšení tohoto světa, tomu budou odepřena potěšení světa, který přijde. Kdo jich neužívá, tomu budou dána potěšení světa, který přijde. Je to zjevně mezi židy běžné přísloví, že nikomu se nedostává privilegia „jíst u obou stolů“.

Známe bezpočet anekdot, které tento princip ilustrují, jako třeba příklad rabbi Haniny, který byl velmi chudý a jeho žena ho jednoho dne vytrvale obtěžovala s tím, aby se pomodlil o nějakou pomoc. Náhle se zjevila ruka a podala mu zlatou nohu od stolu. Načež rabbi ve snu uviděl, že zbožný bude jednou u zlatého stolku se třemi nohami, avšak jeho stůl tam bude mít pouze dvě.

To vše je samozřejmě v ostrém kontrastu s vírou přinejmenším nejstarších částí Starého zákona. Tam jde ruku v ruce se zbožností blahobyť. Hmotné odměny jsou očekávány jako důsledek zachovávání Božího zákona (např. Dt 6,3; 11,13).

Problém je ve vyostřené podobě představen v knize *Job*. Týká se otázky, zda je tento starší pohled schopen se vyrovnat s realitou života na tomto světě. Job je představován jako muž, který je v nejvyšší možné míře dobrý. Přesto ho sráží jedna katastrofa za druhou. Jeho „přátelé“ trvají na tom, že určitě zhrěšil, jinak by se jeho situace nedala

pochopit. Job ale rovněž trvá na svém, což je podstatné pro autorův záměr, abychom mu uvěřili, že Job nezhrěšil. To nás však přivádí k situaci, o které se domníváme, že je ne-smyslná a neudržitelná, protože tu všemi možnými ztrátami a těžkostmi trpí nevinný muž. Na konci příběhu se Jobovi světský blahobyt vrací, avšak mezitím se musela roztržít jeho představa Boha, aby byla nahrazena pojmem Boha mnohem hlubším a širším.

Teprve v době přechodu mezi Starým a Novým Zákonem se začalo v židovství opravdu rozvíjet cítění, že hmotný blahobyt není nutně spojen se zbožností a že je dokonce typické, když se člověk oddaný Božím zákonu nachází mezi chudými a utlačovanými tohoto světa.

Bezpochyby se zpočátku jednalo o prosté pozorování skutečnosti. Avšak časem z toho vznikla pozitivní nauka, že spravedlivý člověk nesmí očekávat blahobyt v tomto světě. Byla spojována s rostoucím pocitem, že přítomná doba je dobou nadvlády Satana. Židovská zbožnost v tomto období začala pracovat s ostrou dichotomií mezi přítomným věkem a věkem, který přijde. Bylo to snad vlivem iránských nauk, se kterými se židé setkali během svého exilu. Nastávající věk je věkem Božím, kdy budou jeho služebníci odměněni.

Raně křesťanské myšlení tuto představu převzalo. Je široce doložena víra, že tento svět, jak ho známe nyní, je podřízen *vládci tohoto světa* (Jan 14,30). S tím je spojena myšlenka, že právě s ohledem na vládce tohoto světa může být blahobyt na tomto světě reálným nebezpečím.

Tento názor nám sděluje děsivá vize ve *Zjevení* o tom, co má nastat před koncem našeho světa. Podle jeho obrazů se v této době budou moci zabývat obchodem a podnikáním jen ti, kdo nosí znamení šelmy (13,17). Celý ekonomický systém je kontrolován nepřítelem Božím. Proto tedy musí jedním z důsledků věrnosti Bohu být radikální rozchod s celým finančním řádem světa.

V *Zjevení* je tento stav věcí představen ještě jako záležitost budoucnosti. Ale v *Pas-týři Hermově* je totéž varování určeno i pro přítomnost:

*Víte, že vy, služebníci Boží, přebýváte v cizině; vaše obec je daleko od obce této. Znáte-li tedy tu svou obec, v níž máte přebývat, proč si zde obstaráváte pole a luxusní zařízení, budovy a marnivé přibytky? Ten, kdo si v tomto městě obstarává takové věci, nepomýšlí na návrat do vlastní obce. Nerozumný, váhavý a ubohý člověče, nevíš, že všechny tyto věci jsou cizí a pod mocí jiného? Pán tohoto města ti totiž řekne: Nechci, abys přebýval v mé obci, ale vyjdi z této obce, neboť neužíváš mých zákonů. A ty, který máš pole a přibytky a mnohá jiná zařízení, co učiníš se svým polem a domem a s tím ostatním, co sis opatřil, až tě vyvrhne? Právem ti říká pán této země: Buď užívej mých zákonů, nebo se vystěhuj z mé země. Co tedy učiníš, když máš zákon obce své? Pro své*



*pole a ostatní majetek zcela popřeš svůj zákon a budeš chodit v zákoně této obce?* (VARCL, Ladislav – DRÁPAL, Dan – SOKOL, Jan, *Spisy apoštolských otců*, Praha: Kalich, 1985.)

Z Hermova pohledu se jedná o jedno z největších nebezpečí, kterým je křesťan vystaven. Největší katastrofou ze všech hříchů je popření Boží smlouvy a odvržení věrnosti. A to je přesně ono, k čemu světské vlastnictví nejspíše vede, protože vždy a snadno vyvolává konflikt věrnosti.

Podobný obraz je použit i v *Tomášově evangeliu*:

*Maria řekla Ježíšovi: Komu jsou podobni tvoji učedníci? Řekl: Jsou podobni malým dětem, které se usadily na poli, které jim nepatří. Když přijdou majitelé toho pole, řeknou: Dejte nám zpět naše pole. Ty děti se před nimi svléknou, aby jim je vrátily, aby jim daly jejich pole.* (POKORNÝ, Petr – DUS, Jan, *Neznámá evangelia, Novozákonní apokryfy I*. Praha: Vyšehrad 2001.)

Mytické příkrasy v těchto textech nás nesmějí svádět k tomu, abychom ignorovali závažnost nauky. Pro nás všechny je velmi reálnou otázkou, do jaké míry vůbec očekáváme, že dosáhneme jakéhokoli světského úspěchu, aniž bychom dělali kompromisy ve věrnosti Bohu. Existuje jen jemné a obtížné rozlišení mezi používáním nespravedlivého mamonu pro získávání přátel, kteří nás budou doprovázet do věčného života (Lk 16,9), a pokušením sloužit Bohu i mamonu (Mt 6,24).

Není zde místo pro puritánství ani přehnanou náročnost. Jak nám připomíná Barnabáš, není možné, abychom měli v tomto světě úplně „čisté ruce“. „Hřivna“, se kterou máme obchodovat, bude vždy do jisté míry poskvněna. Neexistuje jiná měna než „nespravedlivý mamon“. Když pak opravdu dojde na lámání chleba, je výsledkem buď odpadlictví, nebo mučednictví. Toho si církev byla vždy vědoma. Avšak prozatím se musíme smířit s tím, že nad vším podnikáním na tomto světě visí otazník. Ať už jsme do společnosti zapojeni jakkoli, budeme riskovat službu mamonu. To platí stejně i pro zdánlivě dobré skutky, jako vzdělávání, a samozřejmě hlavně pro světské podnikání, jehož cílem je vydělat peníze. Kdykoli v tomto světě o něco usilujeme, nevyhnutelně zjistíme, že jsme do určité míry ovlivňováni pravidly světa.

Je zřejmé, že církev nikdy nebyla schopna z toho systematicky vyvodit radikální a rigorózní závěry a trvat na úplném odcizení všech svých členů od společnosti. Vždy existoval prostor pro bohaté a úspěšné věřící. Avšak ti musí mít na paměti varování, že jejich spása závisí na jejich štědrosti vůči opravdově chudým. Modlitba chudých získává bohatým spásu, jak praví Hermas. Něco podobného musíme mutatis mutandis říci o nás všech, kteří jsme se každý svým způsobem uplatnili ve světské společnosti. Naše spása závisí na tom, jak účinně projevujeme bratrství vůči lidem ze společnosti vyvrženým, ať už je toto bratrství vyjádřeno jakkoli.

Ačkoli je důležité, abychom se tohoto principu nezbavovali jeho spiritualizací, je nicméně rovněž důležité neupadnout do čistě světských představ a neztotožnit se s nějakou zvláštní sociální, politickou nebo ekonomickou skupinou. Rozdělení na bohaté a chudé z pohledu Božího království nemůže být jednoduše přeloženo do světských kategorií. Každý z nás má do jisté míry světské úspěchy a každý z nás je do jisté míry světsky zavržen. Už jen proto, že svět nemá pro přijetí či zavržení všeobecně uznávaná kritéria.

Podstatné je, abychom neztratili ze zřetele varování, že je téměř nemožné, abychom jedli u obou stolů. Je to princip, který má uplatnění velmi široké. Můžeme to vidět například na tom, jak ho náš Pán používá v případech lidí, kteří ukazují svou zbožnost s velkou okázalostí, tak aby udělali na své okolí dojem. Pán to komentuje velmi jednoduše: *Ti už svou odplatu dostali. (Mt 5,2.5)*

Z tohoto úhlu pohledu není příliš velký rozdíl v tom, jaký druh krátkodobého cíle si zvolíme. Můžeme se pokusit spáchat vraždu, nebo se snažit zreformovat britské hospodářství. Jednou už jsme ale svého cíle dosáhli, máme už svou odplatu. Lidé se pravděpodobně spíš pokusí reformovat hospodářství, než se pokusí o vraždu, avšak vzato striktně z pohledu blahoslavenství, obojí je cílem nedostatečným, a tím je schopno nás i strhnout z naší cesty do Božího království. Je tu stále otazník. – Když dojde na lámání chleba, na čem nám bude více záležet? Na Bohu, nebo na úspěchu při reformách hospodářství?

Úplná či relativní neslučitelnost úspěchu (jakéhokoli druhu) na tomto světě a blaha ve světě, který přijde, je jistě bezprostředním kontextem pro naše blahoslavenství. Avšak to pro nás význam blahoslavenství chudých nevyčerpává o nic více než pro sv. Matouše.

Na jiném místě v promluvě na hoře náš Pán mluví o pozemském vlastnictví realisticky: *Neshromažďujte si poklady na zemi. (Mt 6,19)* Připomíná nám, že kromě morálního hlediska věci si navíc shromažďovat poklady na zemi ani příliš úspěšně nelze. Prostě to nefunguje. I když se nám podaří uchovat zboží před zhoubou molů, rzi a lupičů, nemůžeme ho uchovat na příliš dlouhou dobu pro sebe samé. Jednoduše proto, že nejsme schopni uchovat ani sami sebe, abychom se z něho těšili. V jiném příběhu, který Pán vypráví, zesměšňuje muže, který si vystavěl ohromnou stodolu, aby v ní skladovat úrodu, a téže noci zemřel: *Blázne, ještě této noci budeš muset odevzdat svou duši a cí bude to, co jsi nashromáždil? (Lk 12,20).*

Na tomto světě nemůžeme opravdově vlastnit nic, protože věci nejsou dostatečně jisté, stejně jako nejsme dostatečně jistí ani my. Žijeme v čase, žijeme ve světě, který systematicky plyne. O Hérakleitovi se traduje známý výrok (i když ho pravděpodobně nepronesl): *Nemůžeš vstoupit dvakrát do téže řeky.* V okamžiku, kdy do ní vstupujete po

druhé, už to není tatáž řeka a vy nejste toutěž osobou. Toto paradigma platí pro všechno. Abych citoval další Héракleitův postřeh, který pravděpodobně nepronesl: *Všechno plyne.*

A tak pokus uchopit věci a lpět na nich, říci: „Je to moje. Mám to.“ je v podstatě nepochopením. *Neboť tento viditelný svět pomíjí (1 Kor 7,31).* Když nás sv. Pavel vybízí, abychom *užívali tohoto světa, jako bychom ho neužívali*, je prostě realista. Když jste mladí a zdraví a když svítí slunce, není snad na této filozofii nic tak hrozného. „Trhejte poupata, dokud můžete“, jak vybízí Herrick mladé, pěkně vyhlížející dámy. Když poupata odkvetou, co potom? A co když nás dostihne „okřídlený vůz času“ a my už jsme slabí a unavení a nemůžeme poupata trhat?

Pokud nám evangelium neříká nic víc, než že máme sušit seno, dokud svítí slunce, naše duše zahořkne, když slunce svítit přestane. A říká-li nám pouze, abychom trpělivě čekali na slunce, až zazáří na nebi, a nabízí nám za odměnu koláč v nebi na oplátku za bídu zde dole, je to poselství přinejlepším pochybné. Asi to bylo třeba poněkud objasnit, takže blahoslavenství bylo rozšířeno do znění: *Blahoslavení chudí v duchu.* V sázce není pouze náš vztah k hmotnému vlastnictví, nýbrž i celá otázka našeho postoje, našeho ducha. Přesměrování naší pozornosti od pozemských pokladnic k nebeským nelze provést, aniž by naše představa o významu vlastnictví zůstala nezměněna.

V souvislosti s tím je poučné pozorně se podívat na příběh o pádu člověka. Had pokouší Evu slibem, že když sní plod ze stromu poznání, *otevrou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré i zlé (Gn 3,5).* Hloubka tohoto výroku je zvýrazněna, zřejmě záměrně, v pozdějším příběhu o stvoření, který připojil tzv. kněžský pramen. Tam se tvrdí, že Bůh učinil člověka, muže a ženu, *aby byl jeho obrazem (Gn 1,27).* Tím se říká, že touha být jako Bůh není jednoduše pokušením. Člověk je totiž určen k tomu být jako Bůh. Je k tomu však určen díky tomu, že Bůh ho tak stvořil, a ne proto, že si to člověk nějakým svým úkonem přivlastnil. To, co had nabízí, není samo o sobě špatné. Spíše se jedná o pokřivení způsobu vlastnictví toho, co už je tady a co je dobré. Had usiluje vštípit člověku nové pojetí vlastnění.

Podobnost s Bohem byla něčím, co Bůh člověku daroval. Avšak původně neexistovalo nic, čím by si to člověk mohl přivlastnit, prohlásit to za své vlastní. Co vlastně mohl udělat? Jak si mohl zabezpečit vlastnictví něčeho, co vždy už bylo Božím darem? Proč se musel člověk zabezpečit takovýmto způsobem? Proč si měl přát, aby své vlastnictví Boží podoby učinil předmětem své pozornosti, svým vlastním právem?

Právě Satan je ponouká, že by pro to, aby byli jako Bůh, měli něco učinit, že by měli vzít podobu s Bohem do svých vlastních rukou. Gesto uchopení a snědení plodu je zřejmým symbolem člověka, který něco bere do svých vlastních rukou a pak to uchovává bezpečně uvnitř sebe. Je to symbol zabezpečeného vlastnictví, které se stalo pro padlého člověka posedlostí.

Na další nebezpečí, nebezpečí poněkud jiného druhu, můžeme narazit, když budeme trvat na kontrastu mezi vlastněním a ne-vlastněním. Chceme dokázat nakreslit mezi mít a nemít dělicí čáru. Farizeus v evangelním podobenství podpírá své vlastní chápání toho, co má, tím, že se staví do kontrastu k těm, kteří to, co má on, sami nemají.

Takovéto věci tvoří naši představu vlastnictví. A jak zhoubná je to představa! Opravdu, jak často zakoušíme její jalovost a jak obtížné je se poučit. Jak mnoho přátelství a manželství bylo zničeno chamtivostí a výlučností. Bezpečným způsobem jak zničit přátelství, ať už v rodině nebo s kýmkoli jiným, je pokus lpět na něm příliš pevně. Může být vlastněno jen do té míry, pokud je stále přijímáno jako stále nový dar. Vlastnit v pravém slova smyslu je něco radikálně nejistého, avšak to by nemělo být považováno za nedostatek. Je to jedna z opravdových krás Božího řádu věcí. Avšak padlý člověk pro tento druh nejistoty ztratil pochopení. Má rád věci, na kterých může lpět – lépe řečeno, o kterých si myslí, že na nich může lpět, neboť jak jsme viděli, ve skutečnosti je to samozřejmě planá naděje.

Jen člověk chudý v duchu může mít všechno, protože právě on ví, jak přijímat dary. Pro něho je darem všechno.

Pán vypráví o této věci, či o věci velmi podobné jiné podobenství. Je to příběh o muži, který odešel a svým služebníkům zanechal jistý obnos peněz. Jeden ze služebníků peníze velmi pečlivě zabalil a zakopal. Chtěl si být jistý, že je neztratí (*Mt 25, 4–46*). Je to typický představitel padlého člověka. Nechce podstoupit žádné riziko. Ale právě kvůli tomu ztrácí i ten jediný talent, který mu byl svěřen. Pán chtěl po svých služebnících, aby riskovali. Chtěl, aby své peníze dávali v sázku.

Pán nás volá k chudobě, ve které máme být vždy připraveni opustit všechno, co nám bylo dáno, tak aby se nám to vrátilo zhodnocené a rozmnožené. Pokud nejsme připraveni hrát tuto hru s časem a riskovat ztrátu všeho, dříve či později přijdeme i o to, o čem jsme si mysleli, že to máme. Pokusit se „vlastnit“ takovýmto způsobem znamená ve skutečnosti nemít nic.

*Blahoslavení chudí v duchu, neboť jejich je nebeské království.* Důvodem, proč je pro nás tak důležité odnaučit se způsobu vlastnění, kterému nás naučil d'ábel, je v posledku to, že jediná věc, která stojí za to, abychom ji vlastnili, se nachází absolutně za vším vlastněním. Traherne ve svých *Centuries* zesměšňuje nečestnost, pro kterou se omezujeme na to málo majetku, který můžeme považovat za svůj vlastní a nepatřící nikomu jinému. Nám má však patřit všechno, jak říká sv. Pavel (*I Kor 3,22*). A v takovéto úplnosti vlastnění mohou být naše práva zmnožena je těmi, která náležejí komukoli dalšímu. Je to úplně jiná koncepce vlastnění... Tváří v tvář té hojnosti, která může být naše, platí za hloupost cokoli, co představuje méně.

Myslíme si snad, že je možné, aby se člověk jako motýl těšil z nicotností a zanedbával nebesa? Kdybychom to denně neviděli, asi bychom tomu nevěřili. Oni mají větší radost z kousku zlata než ze slunce. Získávají několik malých blyštících se kaménků a nazývají je šperky. Obdivují je, protože se třpytí jako hvězdy, jsou průhledné jako vzduch a průzračné jako moře. Avšak hvězdami samými, které jsou tisíckrát užitečnější, větší a slavnější, těmi pohrdají.

Kdyby všechno tvé bohatství bylo zde na jednom malém místě, všechna ostatní místa by byla prázdná. Je proto nezbytné pro tvou spokojenost, pro tvé opravdové zadosťuchání, aby tvé bohatství bylo rozptýleno všude. Co je tedy příjemnějšího? Mít své malé bohatství na jednom místě a všechna ostatní místa mít prázdná, nebo mít naplněna všechna místa svými opravdovými poklady? (...) Mít malé bohatství v těsných hranicích, abychom království pokládali za plné, pak by bylo naše potěšení omezené a nekonečný prostor by zůstal tmavý a prázdný a my bychom v něm bloudili bez uspokojení. A tak Bůh musí nutně uspokojit svou lásku a z ní nám dávat nekonečné poklady. A my máme nutně hledat své bohatství všude.

Mistr Eckhart ukazuje jasně totéž, i když odlišným stylem, když říká, že Bůh nám nemůže dávat trošky. Může dávat buď všechno, anebo vůbec nic.

Dokud hrajeme ďábelskou hru vlastnění, nemůžeme se nikdy dostat za to či ono, za ty trošky, které Bůh dát nemůže. Nikdy bychom nemohli obsáhnout nebeské království tak, že bychom ho „vlastnili“. Pouze tehdy, když provedeme znovuzhodnocení všeho ve smyslu nejistoty daru, pak se staneme schopnými přijmout od Boha opravdový a celý dar.

A co znamená pro nebeské království, že je naše? Je to evidentně něco, co nemůžeme pojmut žádnou definicí, co však jistě označuje stav věcí, ve kterém jsou naše životy zaměřeny na Boha a mají strukturu utvářenou podle jeho způsobu bytí a konání.

A zde dosahujeme konečné hloubky blahoslavenství chudých v duchu.

Boží bytí spočívá ve vylévání sebe sama navenek. Nejsme s to pochopit celé Boží tajemství, to je zřejmé, avšak to, co poznat můžeme, je charakterizováno tímto úplným vydáním sebe sama. Otec zahrnuje Syna plností božství. Podle tradičního křesťanského učení neexistuje nic, co charakterizuje Boží bytí, aby si to Otec vyhradil pro sebe. A Syn nepovažuje rovnost Bohu Otci za něco, čeho se má chopit, co má pevně držet (*Flp 2,6*). Také on vylévá sebe sama navenek. To, co známe naprosto bezprostředně, je jeho sebevylití pro nás ve vtělení. Avšak to se správně chápe jako zjevení jeho věčného božského bytí pro Otce, a to v čase a v lidské přirozenosti. Jeho konečné sebeobětování za nás na kříži je vyjádřeno jako odevzdání sebe sama do rukou svého Otce (*Lk 23,46*).

Pokud se nám to tak líbí, můžeme mluvit o Otci a Synu, jak vlastní své společné božství, ale bylo by to přinejmenším stejně tak pravdivé jako tvrdit, že se vzdávají

vlastnictví božství ve prospěch toho druhého. A tento dar je zdrojem vycházení Daru, Duchu svatého.

Je-li zákonem každé stvoření bytosti, že všechno plyne, že přísně vzato nic nemůže být drženo ve vlastnictví, je to proto, že všechno plyne i podle zákona bytosti nestvořené. Pro božský život sám se ustálil opis jeho života jako *perichoreze*, a i když se tato metafora v žargonu teologů stala mrtvou, pořád v sobě nese obraz krouživého *pohybu*. Bůh vlastní sám sebe pouze ve stálé výměně dějící se mezi třemi osobami.

Není to tedy pouze lék proti hříchu, když se nám vštěpuje, že pokud my, kteří jsme stvořeni k obrazu Božímu, zachováme své životy, své duše, musíme je ztratit (*Mt 10,39*). Je zakotveno v samé naší přirozenosti, že můžeme sami sebe jako Bůh vlastnit pouze tehdy, jestliže sebe samé vydáme.

Podle jedné z exegetických tradic je v obrazu Božím obsažen právě „mužský a ženský“ prvek. Muž bez své ženy není obrazem Božím. Jistě je v tom kousek pravdy. Neznamená to nutně, že pouze spojení muže a ženy konstituuje obraz Boží v nás, nýbrž jde o jistý druh vydání sebe sama, který je zahrnut v jejich vztahu. Právě v jednotě věřících v Krista se odráží jednota Boha (*Jan 17,11*). Jak říká sv. Basileios, člověk není „mnišský živočich“. *Není dobré, aby byl člověk sám.* (*Gn 2,18*)

Avšak kvůli hříchu se zákon sebevydání stal zákonem smrti. Protože se člověk pokusil vlastnit to, co vlastnit nelze, musí se bolestně naučit tomu, jak být vlastnictví zbaven. Už mu nepřipadá příjemné ztratit vlastní život, proto aby žil.

A neměli bychom se příliš zdráhat přijmout za svůj i jiný možný překlad oné řecké věty: musíme být připraveni ztratit i své *duše*. Jestliže se příliš zabýváme dokonce i svou věčnou spásou, je tu nebezpečí, že toto samotné snažení zvítězí nad svým cílem. Jestliže jsme příliš zaměstnaní tím, abychom shromáždili duchovní poklady pro sebe, stáváme se tím neschopní přijmout dar Božího království. Čím to bude pravdivější, když se budeme příliš zaobírat svým citovým a intelektuálním stavem? Budeme-li žít opravdicky, musíme být připraveni, že přijdeme o vlastnictví všeho toho, co chápeme jako život.

Důvodem této skutečnosti není jistě to, že by požadavek citového, intelektuálního a fyzického blaha byl chamtivý nebo sobecký. Pravý důvod je ve skutečnosti většinou přesně opačný. Má co do činění se smutně zanedbávanou ctností velkodušnosti, širokého srdce. Trvat na svém blahu je spíš něco malicherného a křečovitého. Není opravdu třeba mnoho pozorování, abychom zjistili, že tomu tak je. Jeden z nejjistějších způsobů, jak se vyhnout tomu, abychom byli šťastní, je trvat na tom, že budeme šťastní za každou cenu. Náboženství šťastné a veselé myslí, jak nám připomíná Otec Brown, je „kruté náboženství“. A snad nejlepší způsob, jak nezešílet, je nedělat si příliš z toho, že právě jsme na cestě k šílenství. Jistý prvek hazardu je obsažen téměř ve všem, co za něco stojí. Chceš-li prozkoumat život na druhé straně cesty, musíš se vzdát bezpečí, které

máš na chodníku, odvážit se riskovat a dostat se na druhou stranu. A čím více to stojí za to, tím větší je riziko s tím spojené.

Jako odpověď na spíše skrovné požadavky, které často máme, náš Pán prohlašuje: *Váš Otec rozhodl, že vám dá království. (Lk 12,32)* Naše očekávání se musí rozšířit, aby byla přinejmenším přiměřená Božímu záměru s námi. Není dobré říkat: „Nechci nic jiného než skývu chleba.“ Je to ďábelská pokora, která se nás zmocní v době, kdy je pravděpodobně mnohem škodlivější než velká pýcha. Váš Otec rozhodl, že vám dá království. Očekávání všeho méně významného, naše očekávání citového, intelektuálního, fyzického, ba dokonce i duchovního blaha musí být obětována ne proto, že jsou příliš náročná, nýbrž že jsou příliš skromná. Křesťanství není pouze dokonale promyšlený program psychologického sebezlepšení. Je zde v sázce věčný život. A právě proto musíme uvolnit své bojácně sevřené prsty. Chceme-li získat opravdové požehnání, musíme se odnaučit všemu nezřízenému sebevlastnění. Musíme se odcizit sobě samým a svému lpění na sobě samých. Běžným způsobem takového odcizení je být vystaven duševním, citovým a duchovním deprivacím. Spiritualita západního křesťanství mluví o tomto procesu užívajíc obrazu „temné noci“ smyslů a ducha. To je někdy v kontrastu s méně ponurou spiritualitou, jež se připisuje křesťanskému Východu. Avšak východní spiritualita, ať už se její terminologie liší jakkoli, se úplně stejně zabývá tím, jak eliminovat nezřízenost, která podkopává stabilitu a ničí integritu našich životů. Pokud se nám někteří východní křesťanští spisovatelé zdají svým způsobem vyjadřování méně brutální, je to jen proto, že jsou ve srovnání se svými západními protějšky méně pesimističtí ohledně lidské spolupráce na procesu odcizování. Čím více člověk vzdoruje, tím víc ho to bude bolet. A západní křesťané se asi stali mnohem odolnějšími, a tak vytvořili spiritualitu drsnější. Avšak cíl cvičení je všude stejný.

A nakonec se musíme odcizit i Bohu. Mistr Eckhart říká: „Modlil jsem se k Bohu, aby mě zbavil Boha.“ V tom vidí konečnou chudobu. A v tom také můžeme spatřovat vrcholné napodobování Boha: *Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil? (Mt 27,46)*. Musíme Boha ztratit, abychom Boha našli. Modloslužba je hříchem, který je zřejmě ze všech hříchů nejzákeřnější a který lze nejobtížněji vykořenit. To, co řekl sv. Pavel o Athéňanech, může být použito ať už tím či oním způsobem pro padlé lidstvo jako celek: *Jak pozoruji, jste po každé straně lidé velmi zbožní. (Sk 17,22)*. Všechny lidské instinkty se hříchem pokřivily, avšak nezmysly, a to zahrnuje i instinkt náboženský. Člověk nemůže Boha ze svého života vyloučit, ať už se o to snaží sebeusilovněji. Nějakého boha potřebuje. Avšak dokud je pevně zakotven v programu tvořeného touhou vlastnit, který představil na počátku všech našich běd had, může přijmout jen nějakého boha, kterého může vlastnit jako předmět.

Avšak Bůh předmětem není.

Bože zbav mě Boha. Jakýkoli Bůh, se kterým mohu zacházet jako s předmětem, jakýkoli Bůh, který se stává mým vlastnictvím, je bůh falešný. Bůh je Bohem nade vším stvořením. Je pojmenován tak, abychom ho odlišili od ostatních bytostí, avšak takového, jaký skutečně je, ho nelze přesně uchopit. V důsledku toho duše nemůže být spokojena s nějakým „Bohem“. Jak říká Mistr Eckhart: *Nejvyšším a nejnižším odříkáním, které může člověk praktikovat, je to, že se kvůli Bohu zřekne Boha.*

I sv. Pavel se zřekl Boha kvůli Bohu. Zřekl se všeho, co od Boha dostal a co mu měl Bůh dát. A tím, že se toho všeho zřekl, se zříkal Boha kvůli Bohu. To, co mu zůstalo, byl Bůh tak, jak je Bůh podstatně v sobě, ne Bůh získaný či přijatý, nýbrž Bůh v té podstatě, kterou je Bohem v sobě. Nic Bohu nedal a vůbec nic od Boha nepřijal. Je to Jednota a čisté Sjednocení.

Nekonečnost Boží reality nemůžeme zachytit svým vlastněním, stejně jako nemohu polapit do lovecké sítě hurikán.

Blahoslavení chudí v duchu, ti, kteří umožnili sami sobě svléci starého ducha, ducha chamtivosti a takzvaného bezpečí, neboť jejich je nebeské království, protože už se nesnaží vlastnit, nýbrž stávají se vlastnictvím někoho jiného. Ztrácejí sami sebe a vše, co jim patří. Ztrácejí vše v extázi, která spočívá jednoduše v přijímání a opětovném rozdávání, či přesněji v tom, že se nic nepřijímá ani nedává, v prostém bytí, které je v nás autentickým obrazem, v té božské extázi bytí, jež je živý Bůh.

Z anglického originálu

TUGWELL, Simon, *Beatitudes: Soundings in Christian Tradition*  
Springfield: Templegate Publishers 1980, s. 16–28  
přeložil Aleš Vandrovec OSB.

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



Jan Heller

## Pokora

1. V tomto článku se chceme zamyslet nad pokorou a zvláště nad biblickou náplní tohoto důležitého pojmu. Obecně platí: jakmile se začneme zabývat některým závažným výrazem a pojmem, a to nejen v teologii, ale i obecně, vzniká vždy nebezpečí, že si do něho začneme, třeba i neuvědoměle, promítat své představy. Staré úsloví varuje před přáním, které je otcem myšlenky. Tomuto nebezpečí je třeba čelit, a to především kritickým rozborem pojmů, ovšem nejen toho, co kdy znamenaly, ale také toho, jak se během času proměňovaly a posouvaly, jak na nich každá doba pracovala a jak se snažila uzpůsobit si je po svém.

2. Výraz „pokora“ má v různých jazycích různý původ a různé významové odstíny. Pokusíme se si je zde připomenout a utřídit. Ale abychom se neztratili v příliš širokých úvahách, omezíme se na tři klasické jazyky, tedy hebrejštinu, řečtinu a latinu, a jen něco maličko se porozhlédneme po řečech moderních, jmenovitě po češtině.

2. 1. Začneme s *hebrejštinou*. Pro první orientaci můžeme nahlédnout do velké třídílné konkordance, která zpracovává hebrejské i řecké ekvivalenty českých slov.<sup>1</sup> Zjistíme rychle, že český výraz „pokora“ není alespoň v *Kralické bibli*, z níž konkordance vychází, příliš častý. Ve Starém zákoně je jen jednou (*Př* 22,4), v Novém šestkrát. Jsou tu ovšem další příbuzná slova: sloveso „pokořiti se“ (v *Kralické bibli* celkem 8×), adjektivum „pokorný“ (29×) a adverbium „pokorně“ (14×, ale většinou bez řeckého podkladu). To jen orientačně, pro přesné údaje musíme samozřejmě do hebrejského znění.

V něm se jako zvláště názorné místo ukazuje *Př* 22,4. Tam se říká: *Pokoru doprovází bázeň (před) Hospodinem, bohatství, sláva a život* (ČEP). Kraličtí (text z r. 1613) čtou: *Pokory (a) bázně Hospodinovy odplata jest bohatství a sláva i život*. Oba překlady jsou poněkud volné, doslovný překlad by zněl: „Důsledkem (‘*eqeb*) pokory (‘*anává*) (jest) bázeň Hospodina (*jir ‘at jvhv*), bohatství (‘*ošer*) a sláva (*vekábód*) i život (*vechaj-jím*).“ Jako by se tu chtělo říci: „Pokora je základem všeho dobrého.“

Hebrejský výraz ‘*anává*<sup>2</sup> je v celém Starém zákoně jen čtyřikrát. Můžeme si místa projít: *Sof* 2,3 *Hleďte spravedlnost, hleďte pokoru, snad se skryjete v den Hospodina hněvu*. – *Př* 15,33 *Bázeň (před) Hospodinem napomíná k moudrosti, slávu před-*

*chází pokora.* – Př 18,12 *Srdce člověka bývá před pádem zpupné, kdežto slávu předchází pokora.* – Poslední místo Př 22,4 jsme probrali v minulém odstavci.

O hebrejském výrazu *'anává* – „pokora“ je dosti bohatá odborná literatura.<sup>3</sup> Nicméně v hebrejštině platí, že při důkladnějším rozboru je vždy třeba zkoumat lexém, tedy základní slovní kořen, i se všemi jeho odvozeninami. I k tomu je po ruce literatura.<sup>4</sup>

Velký teologický slovník ke Starému zákonu citovaný v minulém poznámce má poměrně rozsáhlou stat', kde rozebírá lexém *'ána* ze všech stran. Vykládá, že základní význam kořene v aktivním smyslu je „potlačit, podrobit“ , v reflexivu „podrobit se“, v pasívu „být podroben“, potom i „být poníženy, bídný, ubohý“, a to především v sociálním, ale pak i osobně existenciálním smyslu, tedy být ohrožen smrtí. Lexém je ve Starém zákoně poměrně běžný, slovesné tvary mají 79 výskytů, odvozená apelatíva 45 a adjektiva 96 výskytů.<sup>5</sup>

O významu slovesa už zmínka padla. Z apelatíva je nejběžnější výraz *'oní* – „bída“, a to taková, která je ztělesněním bezpráví a volá k nebi, takže je zároveň bytostnou prosbou o Boží vysvoboditelský zásah. Typický je častý obrat „Hospodin viděl jejich bídu“. Modelová je tu samozřejmě situace před vysvobozením z Egypta, srov. *Ex* 3,7; 4,31 atd.

Další jmenná odvozenina je už zmíněné apelatívu *'anává* – „pokora“. To sice vychází z téhož základního jevu pokoření a ponížení, ale poněkud posunuje obsah, a to od objektivních nesází k osobnímu postoji, kdy člověk, na kterého dolehla bída a ponížení, je nese tak, že je zároveň přemáhá. Když člověk přijímá těžké věci jako Boží soud či zkoušku a necítí se ukřivděn, pak ho ani jeho bída nevzdaluje od Boha, nýbrž naopak k Bohu přibližuje. To je smysl výroku, že bázeň Boží – nebo novočesky: zřetel na Boha – vede k moudrosti. A podobně pokora, přijímání nesází a vlastní bídy bez vzdoru vede ke slávě, totiž takové, kterou dává Bůh (srov. *Př* 15,33; 18,12; 22,4). Měli bychom si tu všimnout toho, že Písmo nepopisuje pokoru jako statický pojem, jeho obsah a strukturu, nýbrž líčí děj častý v lidském životě, jak na člověka doléhá lidská bída a jak je s ní třeba zápasit. V tomto zápase pak má pokora závažné místo.

Také další jmenná odvozenina *ta'anít* se vyskytuje jen jednou, a to v *Ezd* 9,5. Vykládá se jako kárání či ponížení. Zde ji zmiňují jen pro úplnost. Závažnější jsou odvozeniny adjektivní. Dvě z nich jsou četné a zvláště závažné. Je to *'aní* – „bídný“ a *'ánáv* – „poníženy“. O jejich přesný význam se mezi odborníky vede dlouholetý spor, proto je jejich překlad jen předběžný. Velké slovníky<sup>6</sup> i biblicko-teologické encyklopedie<sup>7</sup> referují o zmíněném sporu poměrně obsáhle. Jeho podstatou je, zdali je mezi těmito výrazy

vůbec nějaký významový rozdíl, popřípadě jaký. Mám za to, že je. Pravidlo obecné lingvistiky říká, že jazyk nesnáší natrvalo úplná synonyma, a proto je časem rozliší či alespoň odstíní jejich význam. Ponechme zde proto stranou spornou a složitou otázku, jak to bylo v nejstarší vrstvě, a pokusme se vyslechnout z nynější, konečné podoby hebrejského znění, jak je to v textu teď. Ukazuje se, že ve výrazu *'ání* převládá aspekt sociální. – Jde o nuzáka a ubožáka bez vlastní půdy, který je proto odkázán na jiné, často nemilosrdné lidi.<sup>8</sup> Tato bída ovšem přerůstá do nouze před Bohem, a tím se i tento výraz blíží na některých místech druhému výrazu *'ánáv*. V něm podle odborníků převládá aspekt osobně existenciální. *'Anáv* je tedy „pokořený až pokorný“, „ponižený až skromný“, tedy někdo, kdo byl nejen uvržen do bídy, nýbrž i ten, kdo se s tímto svým stavem vnitřně vyrovnává.<sup>9</sup>

Jedno však mají všechny odvozeniny lexému *'ána* společné. Už to bylo zmíněno. Nepopisují trvalé stavy a vlastnosti, nýbrž dění, tedy akce: ponižovat, či být ponižován. Líčí, jak se člověk dostává do ponižení a jak je z něho vysvobozován. Člověk se z různých, často nepřehledně složitých důvodů dostává do neblahé situace a pak s ní zápasí. Hledá spravedlnost, přijímá soud, a tím svou situaci přemáhá zevnitř, když ji bere od Boha, a právě tím překračuje svody hněvu a vzdoru. Proto ho jeho bída nevzdaluje od Boha a nevrhá do posledního zoufalství. Když by však někdo chtěl z různých starozákonních zmínek o pokoře utkat jakousi nauku o tom, jak má zbožný člověk chodit s trvale nalomenou šíjí a všechny zápasy předem vzdát, půjde mu to jen velice těžko a řadu míst, na která se bude odvolávat, bude musit vykládat po svém.

Snad by bylo možno souhrnně říci, že v odvozeninách lexému *'ána* nejde především o lidskou vlastnost, nýbrž o směrnici pro cestu, tedy o způsob, jak přijímat nesnáze a trápení, aby nám napomáhaly k dobrému: Hospodin pozdvihuje pokorné (Žl 147,6), dává jim milost (Př 3,33), ozdobuje je spasením (Žl 149,4).

Rozhlédněme se ještě alespoň letmo po slovním poli „pokory“ či spíše lexému *'ána*. Patří sem několik hebrejských výrazů a vazeb, které se navzájem vysvětlují. Seřazeno podle hebrejské abecedy je to především (hebr. – řec. – lat.): *'ebjón – penés – egenus* – „chudý“, dále *dal – debilis* – „slabý“, potom *chasar – hystereó – deficere* – „strádající“, konečně *ráš* – od hebr. slova *ríš – pauper* – „nuzný“, a jako poslední, nicméně asi nejzávažnější je tu třeba zmínit výraz *šafal – tapeinos – humilis* – „nízký“. Může jít o to, že něco má nízkou cenu, ba je téměř bezcenné (srov. 2 Sam 6,22; Žl 136,6; Mal 2,9; Job 5,11). Je doložen i ve smyslu „pokorný“ (Žl 138,6), a to zvláště ve vazbě *šefal rúach*, doslova „nízkého ducha“ (srov. Př 29,23; Iz 57,15).

Poslední vazba „nízkého ducha“ je zvláště důležitá. Odcitujeme si místa, kde se vyskytuje. Je to Př 29,23: *Člověka poníží jeho povýšenost, kdežto kdo je poníženýho*

*ducha, dojde slávy. Iz 57,15: Přebývám ve vyvýšenosti a svatosti, ale i s tím, jenž je zdeptaný a poníženého ducha, abych oživil ducha ponížených, abych oživil srdce zdeptaných.* – Tato dvě místa jsou podle některých vykladačů pozadím prvního blahoslavenství – *Mt 5,3: Blahoslavení chudí co do ducha.* – To je asi nejdoslovnější překlad řeckého *ptóchoi tó pneumati*. ČEP se to snažil naznačit překladem „chudí v duchu“, kdežto „chudí duchem“, obsažený v *Kralické bibli*, žel vyvolává dnes zcela nesprávné asociace, že jde o lidi chabého ducha. To je výklad jistě nesprávný.<sup>10</sup> Samozřejmě jsou i jiné rekonstrukce hebrejského znění blahoslavenství<sup>11</sup>, ale přesto považují antitetickou strukturu obou citovaných starozákonních míst za zvláště významnou – všechna matoušovská blahoslavenství jsou postavena právě na antitetické struktuře.

2. 2. Po rozboru hebrejské vrstvy se nyní podívejme na vrstvu *řeckou*, jak ji nacházíme v Septuagintě (LXX) a v Novém zákoně (NZ). Jako byl v SZ klíčový lexém *’aná*, je v řečtině Septuaginty i Nového zákona rozhodující skupina slov, odvozených od lexému *tapein-*. V základní podobě jej najdeme v běžném adjektivu *tapeinos* – „nízký“, pak i „ponížený, skromný, pokorný“. Jeho význam se zajímavě rozdělil. V profánní řečtině má v přeneseném významu příchut’ převážně negativní, tedy někdo nízké povahy, podlézavý, servilní. V biblické řečtině však po tom nenajdeme ani stopu – označuje v ní někoho, kdo své ponížení přijímá z Boží ruky a zároveň je vnitřně přemáhá. Tak se jeho postoj stává protikladem zpupnosti a vzdoru, známé řecké *hybris*. Biblická pokora roste z vědomí hříchu, a proto v sobě nese zároveň prosbu o odpuštění a smíření.<sup>12</sup>

Od tohoto základu je v LXX i v NZ doložena celá řada odvozenin. Můžeme si je roztřídit do dvou skupin: V první jsou odvozeniny od samotného *tapeinos*, v druhé pak výrazy složené. Do první patří sloveso *tapeinoó* – „ponížit, pokořit“, (LXX 166×, NZ 11×), substantiva *tapeinotés* – „nízkost, ponížení“ (LXX 1×, NZ nedoloženo), *tapeinósis* – „ponížení, snížení“ (LXX 40×, NZ 4×) a konečně připomeňme i frekvenci výchozího *tapeinos* – „nízký“: (LXX 68×, NZ 8×). – Do druhé skupiny slov složených patří několik výrazů, které k základnímu *tapeinos* připojují odvozeniny lexému *frón-* „mysl, smýšlení, pochopení“. Tím od popisu vnější situace, tedy ponižování, či poníženosti, posunují význam do nitra, tedy na ponížené smýšlení, a tím způsobem i k tomu, čemu jsme i my zvyklí říkat „pokora“. Na rozdíl od předchozí skupiny mají tyto výrazy nižší frekvenci, ale velkou, možná i větší teologickou závažnost. Výchozí je tu adjektivum *tapeinofrón*, které je v LXX jen jednou, a to na místě už citovaném, v *Př 29,23*, kde má jako svůj hebrejský podklad vazbu *šefal rúach*. Je to tedy ten, kdo je „nízké mysli“. V NZ je také jen jednou v *1 Petr 3,8: Buďte všichni jedné mysli, soucitní, plní bratrské lásky, milosrdní a pokorní*. Odvozené sloveso je jen v LXX a to pouze

v Žl 131,2: „chovám se klidně a tiše.“ Tento žalm je asi nejvýstižnější a nejstručnější starozákonní výpověď o pokoře, takže se k němu v tomto článku ještě vrátíme. Nejzávažnější ze všech spřízněných slov je výraz *tapeinofrosyné*, doslova „nízké smýšlení“ nebo „nízká mysl“, které se zřejmě nejvíce blíží výrazu „pokora“. Žel není v LXX doložen, v NZ je 7×.<sup>13</sup> U tohoto slůvka se chvíli zastavme.

Slovníky<sup>14</sup> připomínají, že klasická řečtina výraz *tapeinofrosyné* nezná. Sledujeme-li jeho výskyty v NZ, lze je snadno rozdělit do dvou skupin. V první skupině má výraz zřetelně pozitivní význam – *Sk 20,19: Sloužil jsem Pánu s velkou pokorou, v slzách a zkouškách*. Podobně *Ef 4,2* (ČEP je zde příliš volný, překládám doslova řecké znění): *Napomínám vás (...) abyste chodili podle povolání, jímž jste byli povoláni, se vší pokorou a tichostí i snášenlivostí, přijímajíc se navzájem v lásce*. Ve stejném tónu píše apoštol i ve *Flp 2,3: (...) v pokoře pokládejte jeden druhého za přednějšího než sebe*. *Kol 3,12: Oblecte milosrdný soucit, dobrotu, skromnost, pokoru a trpělivost*. A konečně poslední místo této skupiny citátů je *1 Petr 5,5: Všichni se oblecte v pokoru jeden vůči druhému, neboť Bůh se staví proti pyšným, ale pokorným dává milost*. To je i jakýsi souhrn novozákonních výroků o pokoře.

Nicméně se zdá, že už v apoštolské době si někteří na pokorné jen hráli, aby se tím sami prosadili. Už v NZ samém máme dva výroky proti takové předváděné pokoře. *Kol 2,18: Ať vám neupírá podíl na vykoupení nikdo, kdo si libuje v poníženosti* (doslova „chtějící v pokoře“) *a uctívání andělů, jak to v marné pyši své myslí viděl při zaslavcování*. To je důležitá lekce. Ukazuje, že pokora sama o sobě není jev jednoznačný. Záleží na tom, odkud roste, je-li pravá, nebo jen hraná, předváděná. Nicméně, pravá pokora je důležitý rys křesťanského postoje. K tomu se ještě vrátíme ve stati o NZ.

2. 3. U vrstvy *latinské* se zastavíme jen krátce. Vše tu krouží kolem adjektiva *humilis* – „nízký“, které různými odstíny svého významu odpovídá řeckému *tapeinos*. Také znamená nejdříve rozměrově „nízký“, pak i „nízký“ povahou a posléze i „ponížený a pokorný“. Má průzračnou etymologii. Je odvozeno od substantiva *humus* – „prst, půda, hlína, země“. Takže *humilis* je vlastně to, co je při zemi. Od adjektiva *humilis* je odvozeno jednak sloveso *humiliare* – „ponížit“, tedy totéž, co řecké *tapeinoó*; běžné je ovšem až v pozdější latině. A od zmíněného adjektiva pak pochází i substantivum *humilitas*. Jeho význam jest zajímavě rozrůzněn. Ve staré latině je to nejdříve „nízkost, malá výška“, pak je přeneseně „nízkost rodu, stavu či charakteru“ a posléze „slabost a nepatrnost“. Význam se posunul teprve v pozdější době, asi už pod vlivem křesťanství. Ve středověké latině je to terminus technicus pro pokoru. Ekvivalenty odpovídají. V NZ odpovídá *tapeinos* bez výjimky *humilis*, podobně *tapeinoó* odpovídá bez výjimky *humiliare* a *tapeinosis* výrazu *humilitas*. Latinské výrazy tu zřejmě prostoupil význam

jejich řeckých ekvivalentů. To nebylo jen zde. Značná část latinské terminologie církevních otců je odvozena z řecké předlohy.

2. 4. Stručný pohled do moderních řečí říká, že francouzština (humilité) i angličtina (humility) převzala výraz latinský. Němčina užívá slova germánského původu – „Demut“, původně prý „Gesinnung eines Dienenden – aus Die + muot“<sup>15</sup> tedy mysl, ale i postoj a způsob jednání toho, kdo slouží, a to v opaku k tomu, kdo velí. Zdá se, že se v tomto slovu zrcadlí starogermánská představa práva, které bylo později fixováno v lenním zřízení. I v dnešním hovorovém povědomí je „Demut“ opakem „Hochmut“ – povýšenosti, pýchy až vzdoru.

Jak je tomu v češtině, nás poučí etymologický slovník Václava Machka<sup>16</sup> – výraz „pokora“ souvisí se slovy „kořiti, pokořiti (se), příkoří, úkor, kárati“. Kořen je všeslovanský, staroslovanské „kořiti“ prý bylo původně kauzativum ve smyslu „působit někomu újmu (úkor), ponížít někoho“. Z toho vyplývá, že pokora je vlastnost či postoj toho, kdo se pokořil, kdo přijal, že se něco stalo nebo děje jemu na úkor. To vše není překvapující, naopak odpovídá předchozímu rozboru. Musíme zde ovšem započítat i to, jak se do výrazu „pokora“ promítla staletí křesťanské tradice.

3. 1. Nicméně doplníme si tento terminologický rozbor ještě několika poznámkami exegetickými, a to nejdříve ze Starého a potom z Nového zákona. Když jsem hledal v SZ, kde je tam o pokoře nějaká výrazná stať, vyvstal mi před očima Žl 131. Je krátký, poměrně známý. Z pozoruhodných pohledů, které otvírá, leccos naznačí už i jen jeho doslovný překlad:

- 1 *Píseň (těch) vystupování (stupňů, poutní), davidovská.*
- 2 *Hospodine, nevyšlo se mé srdce  
a nepovýšily se mé oči  
a nevydal jsem se za velikými (věcmi)  
a (ni) za divy, (které jsou) nade mne.*
- 3 *Což jsem se neuklidnil a neztišil svou duši  
jako nakořený v (náručí) své matky?  
Jako nakořený (– tak byla) ve mně má duše.*
- 4 *Očekávej, Izraeli, na Hospodina  
od nynějška až na věky.*

Shrňme si jen krátce poselství tohoto žalmu. Je to píseň pokorného. Jeho pokora se vyznačuje čtyřmi znaky: 1. Nemá domýšlivé srdce, nemá tedy za to, že mu vše patří, ale

je hotov přijímat vše od Boha. – 2. Nezdvihá oči, kam by neměl – nehledí ani vyzývavě do tváře Bohu ani nepřehlíží bližního, nežije svou pýchou. – 3. Nerozběhl se za velkými věcmi, nedere se vpřed, nevyhledává slávu ani bohatství. – 4. Nechce se zmocnit toho, co je nad něj, tedy co ho přesahuje, a třeba všetečně pronikat do Božích tajemství. Zná svou mez.

V protikladu k tomu, do čeho se nepouští, spočívá upokožený a utišený v Boží náručí, v níž spočívá jako dítě, nakojené mlékem mateřské lásky. O nic se netrápí a nestraňuje, ale vše čeká od Hospodina. V tom je příkladem pro Izraele, jehož nakonec žal-mista vyzývá: *Očekávej, Izraeli, na Hospodina od nynějška a až na věky.*

Je to jasné. Je třeba vzdát se nemoudrých tužeb a nepřiměřených přání a odevzdat se Bohu zklidněný a ztišený, jako dítě v objetí mateřské lásky.

3. 2. Podívejme se ještě i do Nového zákona. Zde je nepochybně klíčovým výrokiem Ježíšovo slovo z Mt 11,29: *Veźmĕte na sebe mé jho a učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorného srdce (prays eimi kai tapeinos té kardiá) a naleznete odpočinutí svým duším.* Tato Kristova pokora prostupuje mocí Ducha svatého do všech, kdo mu patří. On pro ně přišel, takže se teď i ponížený bratr může chlubit ve svém vyvýšení darovaném mu v Kristu (*Jak 1,9*). Platí obecně, že *Bůh se staví proti pyšným, ale pokorným dává milost (Jak 4,6; 1 Petr 5,5)*. V království Božím se hodnoty obracejí, všecko je jakoby vzhůru nohama: *Vladaře svrhl z trůnu a ponížené povýšil, hladové nasýtil dobrými věcmi a bohaté poslal pryč s prázdnou. (Lk 1,52–53)*. Všichni pokorní, ba všichni, kdo jsou v trápení, se mají na co těšit. Pokorný Kristus je už zde.

4. Pokusme se nakonec vše shrnout. Pokorný je ten, kdo byl nejen ponížen, ale kdo své ponížení přijal. Tedy především Kristus a ti, kdo jsou jeho, či podle apoštola Pavla „v něm“. Takový pokorný nehledá své právo, sám se neospravedlňuje, nežízní po sebe-potvrzení a odevzdává se Bohu bez výhrad a podmínek. Samozřejmě, že to my sami neumíme, ale koná to v nás svým duchem Kristus.

Nicméně tu může zaznít závažná námitka. – Znamená to, že takovýto pokorný člověk je člověk pasivní, kterému nakonec na ničem kolem už nezáleží? Jistě ne. Znamená to jen, že je vnitřně ve střehu, aby iniciativa ke všemu, co koná, přicházela od Boha, a nikoli z lidí ani z něho samého. To jest – je veden Duchem svatým.

Jak už jsme si řekli, my v tom stále znovu selháváme a stále se to od Krista znovu učíme. A to zvláště tehdy, když nás, v skrytu ještě všelijak namyšlené, učí své pokoře na cestě kříže, když nás bere s sebou do ponížení a příkoří, bolesti a trápení. Není to nic nového. Vykládali nám o tom velcí myslitelé a představitelé křesťanské spirituality,

možná, že zvláště zřetelně Tomáš Kempenský. Jeho *Následování Krista* je učebnicí pokory. Zvláštním ztělesněním křesťanské pokory byl sv. František z Assisi. Je to Kristova pokora v mém srdci, která mi otvírá srdce bratra. Až tato pokora začne mezi námi nově proudit, zmizí spory a napětí mezi lidmi i mezi různými křesťanskými skupinami, a začneme si pozorněji naslouchat ve skromnosti a lásce. A království Boží se přiblíží.

#### Poznámky:

- 1 *Biblická konkordance*, Praha: Kalich 1963, díl 2., s. 1415.
- 2 L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 3. vydání, svazek 3, Brill-Leiden 1983, s. 809 (dále jen KB).
- 3 Nejdůkladnější odbornou práci na toto téma napsal Ernst KUTSCH: *'Anává (Demut). Ein Beitrag zum Thema „Gott und Mensch im AT“*, Habilitationsschrift, Mainz, 1960. V knize je uvedena další bohatá literatura.
- 4 *Theol. Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. BOTTERWECK – RINGGREN, Stuttgart: Kohlhammer 1989, svazek VI, sloupec 247–270 (dále jen TW).
- 5 TW, sl. 250.
- 6 KB, s. 809–810.
- 7 TW, sl. 259–265.
- 8 KB, s. 810.
- 9 TW, sl. 259: Besteht ein Bedeutungsunterschied zwischen 'ani und 'anaw? (...) Möglicherweise ist eine bewusste Entwicklung auf 'anijjím = Arme; 'anávím = Demütige, Fromme hin festzustellen.
- 10 *Nový zákon s výkladovými poznámkami*, Český ekumenický překlad, Česká bibl. spol. 1991, s. 20: Chudým v duchu: jednak pokorným. Chudé nutno chápat ve SZ významu *anávím*. To jsou ti, kteří nemají majetek, a proto se jimi pohrdá a jsou utlačováni; to je však vede k tomu, že spoléhají jen na Boha (Iz 29,19). V pojmu je obsaženo také zbožní, pokorní, „v duchu“ je přidáno, vylučuje pouhé materiální chápání chudoby. „Chudí v duchu“ jsou ti, kteří mají duši chudého. Nejde tedy o lidi intelektuálně méněcenné. Albert BENDEL, *Gnomon Novi Testamenti*, Stuttgartiae 1915, s. 37: *Pauper est, qui non habet dicere „hoc meum est“*.
- 11 Franz DELITZSCH, *Ha-berit ha-chedášá*, London 1937, s. 7 (jde o hebrejský překlad Nového zákona): Obrat „chudí duchem“ rekonstruuje Delitzsch jako 'anijjé ruah, ale vzhledem k Př 29,23 přeci jen považují hebrejskou vazbu *šefal ruah* za pravděpodobnější hebrejskou předlohu Mt 5,2 než-li rekonstrukci Delitzschovu.
- 12 Hermann CREMER, *Biblich-theologisches Wörterbuch*, 5. Aufl., Gotha 1888, s. 788: „Es ist eine Gesinnung dessen, der vor Gott und Menschen sich selbst gering schätzt, vgl. *tapeinún heauton*, eine Vorstellung, die der Prof. Grazitat fremd ist.“



- 13 Frekvence hebrejské vrstvy byla spočítána podle KB, frekvence řecké vrstvy pro LXX podle *A Concordance to the Septuagint*, ed. E. HATCH and H. A. REDPATH, I. vyd., Oxford 1897, fotomech. přetisk Graz 1954, Vol. 2, s. 1334–1336. Frekvence NZ byla převzatá z knihy A. SCHMOLLER: *Handkonkordanz zum griechischen NT*, 7. Aufl., Stuttgart, nevročeno, s. 479.
- 14 H. MENGE: *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*, Berlin 1906, s. 559.
- 15 *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), 3. Aufl., svazek 2, Tübingen 1958, heslo „Demut“, sloupec 76–82, zde zvl. sl. 80.
- 16 Václav MACHEK: *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1971, str. 279, heslo „kořiti“.

**Jan Heller** (\* 1925) učí od r. 1950 na Evangelické teologické fakultě Starý zákon a religionistiku. Od r. 2002 vyučuje Starý zákon též na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.

# Mýlí se pouze ti, kteří přemýšlejí

## rozhovor s Cecilie de Lorou SM o Latinské Americe a teologii osvobození

### I. úvod – historický přehled teologie osvobození

Historické pozadí teologie osvobození tvoří společenská a ekonomická situace v Latinské Americe a reflexe tohoto vývoje křesťanskými teology. Ti mohli navázat na pro-rockou tradici misionářů z koloniálních dob, jako např. Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, Antonio Vieira, kteří připravovali cestu pro evangelizační úsilí církve mezi domorodým obyvatelstvem, mesticí, otroky a mezi chudým venkovským obyvatelstvem obecně.

V 50. a 60. letech minulého století se chopili moci v mnoha zemích Latinské Ameriky populistické režimy, jako např. Perónův v Argentině, Vargasův v Brazílii, či Cárdenasův v Mexiku. V tomto období dochází k rozvoji průmyslu a modernizaci převážně zemědělského hospodářství za pomoci tzv. rozvojových programů podporovaných vyspělými státy Evropy a Severní Ameriky. Z průmyslového rozvoje sice těžila především střední vrstva a část městského dělnictva, avšak velká část venkovského obyvatelstva se propadala do hlubší a hlubší bída a byla stále více odsouvána na okraj. Tento vývoj dává vzniknout silným lidovým hnutím, která usilují o hluboké změny v socio-ekonomické struktuře svých zemí. Reakcí na tato hnutí byl nástup vojenských diktatur v zájmu „národní bezpečnosti“, již dosahovaly represemi vůči politické opozici a všem veřejným demonstracím. Výjimkou byla socialistická revoluce na Kubě.

Sociální situaci v Latinské Americe analyzovaly v 60. letech také alternativní sociologické studie a ukázaly, že Latinská Amerika netrpí nedostatečným rozvojem (underdevelopment), nýbrž útlakem. Jádrem problému tkví podle nich v nespravedlivém systému – jednak v jednotlivých zemích (nedemokratické režimy), jednak ve vztazích mezi celou oblastí a „rozvinutým světem“. Těživá realita latinskoamerické společnosti a její analýza a systematizace vyžadovaly pastorační a teologickou odpověď také od církve.

Teologické myšlení této doby, tj. 60. let, je charakterizováno nadšením a tvůrčí silou, jež byly inspirovány II. vatikánským koncilem. Mohlo navázat na teologické bádání rozvíjející se těsně před koncilem jako např. sociální rozměr dogmatu Henri de Lubaca, teologie laikátu Yvese Congara nebo dílo M.-D. Chenua. Mezníkem vývoje latinskoamerické církve se stává druhá generální konference latinskoamerických biskupů, která se konala v roce 1968 v Medellínu. Již přípravné práce na tuto konferenci

signalizovaly odborný potenciál, který se rodil na setkáních a v práci latinskoamerických teologů koncilní doby (Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Lucio Gera, a na protestantské straně Emilio Castro, Julio de Santa Ana, Rubem Alves, José Míguez Bonino). Latinskoamerická církev, doposud v pastorační a teologické reflexi závislá na Evropě a postrádající doposud vlastní významnější teologickou produkci, začíná rozpracovávat svá témata teologického zkoumání a stanovovat priority své pastorace. Ústřední témata konference v Medellínu lze shrnout do tří bodů: 1. chudí a spravedlnost; 2. způsob žití lásky k bližnímu a budování míru ve společnosti institucionalizovaného násilí a nespravedlnosti; 3. jedinečné a božské poslání člověka a lidských dějin, politický rozměr v těchto dějinách. V celocírkevním měřítku vyvolalo závěrečné prohlášení této konference rozporuplné reakce, neboť vstoupilo do oblasti teologii a církevní praxi doposud zapovězené nebo přinejmenším zanedbané: „...na mnoha místech Jižní Ameriky existuje nespravedlnost, na kterou je třeba pohlížet jako na institucionalizované násilí, protože stávající systém porušuje základní lidská práva. Tato situace volá po dalekosáhlých, odvážných, naléhavých a hlubokých změnách...“

Teologický vývoj v Latinské Americe 60. let získává tvar v přelomovém díle, které bylo uveřejněno v Limě v prosinci 1971: Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*. V tomto díle autor rozvíjí svou dřívější definici teologie jako kritické reflexe o praxi. Podniká zde několik zásadních kroků, v nichž vypracovává vlastní termíny teologie osvobození: chudí, osvobození, utopie apod. či zdůraznění časnosti teologie osvobození i teologické reflexe vůbec, tj. že mají svůj historický význam potud, pokud převládají společenské a církevní problémy, potřeby a specifika, jež stály u jejich zrodu. K výše zmíněné skupině teologů se v 70. letech přidávají další spolupracovníci (Hugo Echeagaray, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Raúl Vidales, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, Jon Sobrino a další) a rozvíjejí mnohá další teologická témata. Zatímco teologie osvobození byla v první fázi prezentována jako „fundamentální teologie“, která otevírá nové obzory a perspektivy a tím poskytuje nový pohled na celou teologii, je druhá fáze charakterizována úsilím dát konceptu osvobození doktrinální obsah. Nejvíce pozornosti se v této souvislosti věnuje spirituální teologii, christologii a ekleziologii. S pokročilým procesem teologické reflexe vzniká a začíná se ustalovat metodologický a formální aparát teologie osvobození a tím může tento teologický směr nejen komunikovat v rámci celé teologie, nýbrž i reagovat na pastorační podněty a nové skutečnosti politického a společenského vývoje.

Uchopení a prohloubení záměrů načrtnutých v „budovatelské“ fázi umožnily následující události: 1. kongres, který se konal v El Escorialu, Španělsko, v červenci 1972 pod heslem „Křesťanská víra a transformace latinskoamerické společnosti“; 2. první kongres latinskoamerických teologů, konaný v Mexico City v srpnu 1975; 3. setkání

teologů obou Amerik konané v Detroitu v srpnu 1975; 4. založení *Ekumenické asociace teologů třetího světa* na setkání v Dar es Salaamu v roce 1976; 5. třetí generální konference latinskoamerických biskupů, konaná v roce 1979 v Pueble, Mexico, zdůrazňuje ve svém závěrečném dokumentu osvobození a přednostní opci pro chudé.

Církevní magisterium sledovalo jako obvykle vývoj nových teologických směrů s velkou pozorností, avšak zasahovalo zřídka, a pokud se tak stalo, pak s největší opatrností a diskrétností. Některé myšlenky teologie osvobození se odráží v církevních dokumentech, jako např. *Iustitia in mundo* (1971) a především v apoštolské exhortaci Pavla VI. *Evangelii Nuntiandi* (čl. 25–39). Kongregace pro nauku víry vydala *Instrukci o některých aspektech teologie osvobození* (6. 8. 1984). Tento dokument představuje legitimizování jazyka a cíle teologie osvobození, zároveň však upozorňuje na nebezpečí nekritického přejímání marxistické metody a kritizuje některé její degenerované formy.

Aleš Vandrovec OSB

## II. rozhovor s Ceciliem de Lorou SM

*Narodil jste se a studoval jste v Evropě. Jaké jsou nejvýznamnější charakteristické rysy společenského, kulturního a politického prostředí v Latinské Americe, které musí Evropan poznat, aby vůbec pochopil postavení latinskoamerické církve?*

Přechod z Evropy do Latinské Ameriky znamená (alespoň pro mě znamenal) skutečnou změnu mentality – *metanoia*. Změnu, se kterou se, alespoň zpočátku, není snadné vypořádat, zvláště pokud člověk mluví (nebo se domnívá, že mluví) stejným jazykem, tedy španělsky. Parametry sociální analýzy – úroveň hospodářského rozvoje, kulturní projevy, politické chování, atd. – jsou velice vzdálené a odlišné.

Cítil jsem se dezorientován ihned po příjezdu. Brzy jsem pochopil, že nepůjde o to někoho vyučovat, nýbrž učit se sám, že to není otázka nějakého opakování, ale znovu-vytvoření. Není to snadné. Intelektuální výzva vyžaduje změnu myšlení a pokud možno i duchovního naladění. Je třeba se znovu narodit a ztratit falešné jistoty. Funkcionalistická schémata (mezi mými profesory na Kolumbijské univerzitě byl i Robert K. Merton), která jsem použil ve své disertaci, stejně jako první analýzy mi mnoho neposloužily. Uvedené teze jsem musel přepracovat.

Latinská Amerika byla po skončení 2. světové války (1945) pojímána pomocí rozvojových schémat (vlastních organizací CEPAL) jako oblast poznamenaná zaostáváním (underdevelopment, subdesarrollo). Řešení této zaostalosti se spatřovalo v rozvoji, čímž se přirozeně rozumělo napodobování vítězů. Perspektivy byly čistě ekonomické

a jediné, čeho se podařilo dosáhnout, byl růst tohoto tzv. zaostávání. Nebudu se zabývat podrobnostmi tohoto neúspěchu, zahraničním dluhem jako nutným dopadem téhož ani dalšími maličkostmi.

Později, v 50. letech, získával ekonomický důraz více sociální rozměry. Mluví se o marginalizaci a integraci, avšak ani tato dobře myšlená, ale v mnohých aspektech nejasná schémata nedosáhla významných změn v realitě Latinské Ameriky.

Když jsem v roce 1965 přijel do Kolumbie, právě zde vrcholilo uvědomění, které spojovalo zhoršení situace v Latinské Americe s bolestnou závislostí ve všech oblastech a které vyúsťovalo v touhu po *osvobození*. Osvobozenecké proudy prostupovaly vším od ekonomie (mezi jinými Celso Furtado), přes oblast politickou, která dospěla až ke vzniku guerill (v Kolumbii se Camilo Torres zapojil do rodící se Armády národního osvobození – ELN<sup>1</sup>), až po teologii (zrodila se teologie osvobození hlásaná Gustavo Gutiérrzem). Neměli bychom zapomínat ani na to, že se jedná o období, ve kterém působili John F. Kennedy a Jan XXIII, Beatles, o období revolty na univerzitách v Paříži nebo Berkeley, o období II. vatikánského koncilu a biskupské konference v Medellínu. Ve vzduchu bylo cítit nadšení a naděje. V církevních kruzích byla slyšet církev osvobozující, která se vyznačovala upřednostněním chudých, pastorační vizí základních církevních společenství a novým chápáním služby laiků. CELAM<sup>2</sup> povzbuzovaný skupinou pastýřů, kteří měli ducha skutečně prorockého (Manuel Larraín, Avelar Brandao, Lorscheiderové, Helder Cãmara, Cándido Padim, Juan Landázuri, Pepe Dammert, Partelli, Leonidas Proaño, Gerardo Valencia, Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz, Eduardo Pironio, abych uvedl alespoň ty nejnámější) byl zárukou a nadějí, že se rodí něco nového a evangelního.

Avšak brzy se začaly projevovat zárodky perzekuce a zklamání. Velice jsem tím trpěl. Musel jsem se znovu obrátit a učit se z nových lekcí dějin, přepracovat svá schémata, znovu projít očistným obrácením a přijmout „Jobovu spiritualitu“, která posiluje naději v období zoufalství. Tudy jsme se ubírali v těchto historických momentech, poznamenaných rostoucí chudobou, zhoršenými politickými výhledy a nedostatkem prorocké odvahy uvnitř samotné církve. Kdokoli by dnes přišel z Evropy, musí vědět, že vstoupil do časů exilu. Období velmi odlišného od exodu, který jsme prožívali v polovině šedesátých let, avšak stejně cenného při budování království Božího, třebaže způsoby byly odlišné.

*Pracoval jste mnoho let s církevním vedením v Latinské Americe v rámci CELAM. Tato práce vám poskytla příležitost setkat se s mnoha známými teology a církevními představiteli jako např. Gustavo Gutiérrz, Camilo Torres Restrepo, Helder Camara. Můžete se s našimi čtenáři podělit o své osobní dojmy ze setkávání s těmito osobnostmi?*

Žádáte mne o to, abych se podělil o své dojmy ze setkání s některými osobnostmi, které ovlivnily cestu církve a lidu Božího v Latinské Americe ve druhé polovině minulého století. Tato setkání pro mě znamenala opravdovou Boží milost. Těchto osobností je mnoho, stejně jako setkání, která se však nedají popsat v tomto omezeném prostoru našeho rozhovoru. Proto se zmíním jen o některých, které jsou poznamenány osobními pocity.

*Camila Torrese*<sup>3</sup> jsem poznal v roce 1964 v Belgii, když jsem se na cestu do Kolumbie připravoval. Nabídl se, že mi pomůže, až přijedu. Spolu s ostatními kněžími a laiky, teology, ekonomy a sociology jsme žili v jeho blízkosti a sdíleli s ním jeho období hledání až do doby, kdy odešel do hor a 15. února 1966 položil svůj život. Vždy jsem obdivoval jeho čestnost. To, že si zvolil guerillu, je diskutabilní. Domnívám se, že odešel zemřít, nikoli zabít, položit svůj život za ideály spravedlnosti a solidarity, které byly a stále jsou v Kolumbii tolik pošlapávány. Myslím si, že nikdo nemůže soudit hloubku jeho svědomí, pouze Bůh. Camilo mi pomohl přehodnotit mé postoje a chování. Když jsem byl právě pro své sblížení s Camilem obviněn církevními soudy já sám, dost mě to znechutilo. Byl to začátek...

*Doma Helder*<sup>4</sup> jsem poznal v roce 1967 na jednání CELAM v Mar del Plata. Vedení biskupské konference mě požádalo o přednášku pojednávající o úloze vzdělání v rozvoji země. Byl to můj křest ohněm. Mezi posluchači v prvních řadách, což byli téměř sami biskupové, seděl Dom Helder. Cítil jsem se poněkud nesvůj, bál jsem se, abych nepůsobil před takovým obecnstvím směšně. Později na chodbě mě on vzal za ruku a řekl mi, že „musíme být pokorní, protože nikdy nevíme, kdy může prostřednictvím našich slov promlouvat Bůh...“ Znejistěl jsem ještě více, ale byl jsem mu za to vděčný. Od té doby jsem se s ním setkal ještě několikrát na různých setkáních a konferencích v Latinské Americe (v Medellínu a Pueble), i na jiných místech. Vždy jsem jeho slova hltal a uchovával si je ve svém srdci stejně jako jeho gesta, která často byla, zvláště když mluvil cizími jazyky, výmluvnější než slova a která byla plná Ducha svatého. On mě naučil rozpoznat to, co přichází od Boha. Byl tak jasný a přesvědčivý!

Asi před třemi týdny jsem se v Ekvádoru opět setkal s *Gustavem Gutiérrzem*<sup>5</sup> na setkání dominikánů kongregace, do které nyní patří. Dlouze a dojemně jsme se objali a já jsem ho vřele oslovil: „Otče Gustavo...“ Potutelně se pousmál. Pojí nás téměř čtyřicetileté přátelství. Jako lidé, kteří se ocitají na prahu třetího věku, jsme si připomněli anekdoty z posledních padesáti let dějin církve v Latinské Americe – k všeobecnému pobavení spolustolovníků, mezi nimiž byl i ekvádorský biskup, který byl na IPLA v Quito žákem nás obou. Rozmlouvat s Gustavem znamená ponořit se do proudu teologické vitality a pastýřského soucítění s chudými, o nichž především pojednává ve svém díle, na kterém v současné době pracuje. Toto dílo by mohlo být vyvrcholením jeho

teologického uvažování o chudých (těm se ostatně věnoval od počátku), sahajícího od pramenů biblických až po duchovní. Není čas na povrchní komentáře, vše má hloubku. Jeho osobnost a dílo mi pomohly oživit mé teologické kořeny, které jsme oba zapustili na půdě dominikánů, on v Lyonu, já ve Fribourgu. Je obtížné hovořit v úplnosti o blízkém člověku, který ještě žije. Chybí jakýsi odstup a historický nadhled. Rozhodně ale mohu s klidným srdcem prohlásit, že mám pocit, že jsem se setkal s výjimečnou postavou teologie, která ovlivňuje velice silně její směr, a to nejenom v Latinské Americe. Můj život pozitivně ovlivnilo souznění jeho myšlení a života.

*Většina věřících bývalého sovětského bloku má takřka vrozenou nedůvěru k marxismu a potažmo k levicovým myšlenkám. Je třeba pečlivě rozlišovat mezi politickou teologií a teologií osvobození. Můžete vysvětlit, jaký je mezi nimi podstatný rozdíl a jakou roli zde hrála či hraje marxistická filozofie?*

Ve skutečnosti existuje mezi *politickou teologií* a *teologií osvobození* významný rozdíl. Ta první se zrodila v Evropě a má v některých teologických kruzích Latinské Ameriky své dopady a následovnyky. Ta druhá se samozřejmě zrodila v Latinské Americe – v Medellínu – a dnes se můžeme s jejím původním a autentickým vyjádřením setkat v samotné Evropě, Africe i Asii. Domnívám se, že formální předmět *politické teologie* tkví v křesťanské úvaze o práci v *res publica* s nezbytnými důsledky pro vztah k chudým. Formální předmět *teologie osvobození* má svůj výchozí bod v chudých a v utrpení Boha Ježíše Krista za ně, což přináší nesporné důsledky i pro politické dění. Zdá se mi, že narozdíl od polemik, které mohou degenerovat k neužitečným byzantismům, se představuje porovnání a doplnění těchto dvou úvah jako něco obohacujícího.

A pokud jde o přítomnost marxismu, chci se zaměřit pouze na teologii osvobození. Rozlišit v teorii Karla Marxe *materialismus historický* od *materialismu dialektického* je zásadní věc. Studoval jsem je u Bocheňského ve Fribourgu a u Wettera v Římě. Zjednodušeně řečeno, dialektický materialismus se týká filozofických prvků marxismu a historický zase nástrojů sociální analýzy. Akademický problém spočívá ve vztahu mezi oběma, v tom zda ze sebe nutně vyplývají (v tom smyslu, že by použití analytických nástrojů nevyhnutelně vyžadovalo převzetí filozofických podnětů). Anebo mezi nimi neexistuje žádná nutná spojitost, jak hlásají slavní marxologové, mezi jinými i Althusser? Pavel VI. ve svém listě *Octogesima adveniens* mluví o čtyřech dimenzích marxismu. Tři z nich je nutno odsoudit: ateismus, násilí a potlačování svobody. U čtvrté – využití metody historické analýzy – se poukazuje na jistá nebezpečí, ale odmítnuta není.

Clodovis Boff napsal v tomto ohledu významné dílo nazvané *La théologie du politique*, ve kterém se zmiňuje o epistemologických základech pro vypracování teologie

osvobození. V této disertační práci – jedné z nejlepších mezi těmi, které byly v Lovani za poslední čtvrtstoletí vypracovány – se dotýká výkladových prostředků, které opodstatňují teologickou reflexi, když přejímají prvky společenských věd, jakési nové *ancilla theologiae*, stejně jako byla ve středověku filozofie. Nebudu se pouštět do detailů, o kterých se tam jasně zmiňuje, když mluví o užití nástrojů sociální analýzy, která může být do jisté míry blízká způsobům historického materialismu. Označit teologii osvobození za marxistickou je buď nevědomost, nebo zlý úmysl.

*Gustavo Gutiérrez nedávno prohlásil na setkání teologů, které se konalo poslední červencový týden tohoto roku v Sao Paulo: „Je teologie osvobození mrtvá? Pokud ano, tak mě nikdo nepozval na její pohřeb. Myslím, že mám právo se ho zúčastnit.“ Přes nedůvěru některých kuriálních úřadů se teologie osvobození neustále rozvíjí a přitahuje mladé teology. Jaké byly podle vašeho názoru její slabiny a naopak jaké výzvy může zpracovávat pro budoucnost?*

Co se týče vztahu *teologie osvobození* k současnosti a budoucnosti opakují to, co říká v tomto směru i Gustavo Gutiérrez. Jeho neznepokojuje situace tohoto teologického proudu, nýbrž to, „kde dnes v noci bude ten chudák spát“ (srov. Ex 22,26). Je nutno připomenout, že II. vatikánský koncil nikdy teologii osvobození výslovně neodsoudil. Poukázal pouze na některá její nebezpečí a kritizoval konečkonců její deformované podoby. Ale existují i vyjádření a dokumenty pocházející od samotného Jana Pavla II. (první je z března 1979 po návratu z Puebly), které se zmiňují o hodnotě a významu tohoto teologického myšlení.

Je možné, že v průběhu 35 let, kdy byla tato teorie vypracovávána, došlo k chybám, které jsou nyní těžko rozpoznatelné. Ale je dobré mít na paměti, že se mýlí pouze ti, kteří přemýšlejí. Takže pokud člověk nechce upadnout, je lepší, aby zůstal sedět. Je snazší kritizovat než tvořit. Nic nemůže znehodnotit solidnost a bohatost teologie osvobození v Latinské Americe, i přes nedorozumění na jedné straně a zlý úmysl na straně druhé.

Na teologii osvobození je něco podstatného, co zajistí její přežití, totiž bolestná přítomnost chudých, nebo přesněji řečeno zchudlých (díky vládnoucímu systému) v našich dějinách. Teologie osvobození a upřednostňování chudých jsou vnitřně a podstatně spojeny. Chudí lidé jsou historickým voláním, které oznamuje, že Boží plán není plněn. Nevybíráme si chudého proto, že je dobrý, nýbrž proto, že Bůh je dobrý (podle vyjádření Gustava Gutiérreze). Být svědky vzkříšení znamená snažit se překonat chudobu, která znamená smrt a krutou skutečnost protivící se vůli Boží.

Hledíme-li na chudého vždy jako na základní a spásnou prosbu, která nám umožňuje přiblížit se Bohu Ježíšovu, Bohu, který se odlišuje od povrchní lásky, vyplývá ze zmiňu-



né perspektivy, že teologie osvobození se otevírá novým horizontům. Jedním z nich, a to velmi významným je ekologie: teologie matky Země (jakožto krásky), kterou výstižně a do hloubky rozvíjí Leonardo Boff. Zhoršení stavu životního prostředí, které postupuje velice rychle, není pouze izolovaný problém, nýbrž velmi hluboce se dotýká chudých na této zemi.

*Jaká názorová atmosféra panuje v latinskoamerické církvi ohledně ekonomické globalizace a vlivu nadnárodních institucí a obřích korporací. Nejen Praha zažila mohutné protesty při zasedání IMF<sup>6</sup> a WB<sup>7</sup>. Myslím si, že česká společnost příliš nevnímá negativní dopady globalizace. Jakou roli by zde měla hrát církev? Nenabízí se zde prostor přímo k prorockým vizím?*

Rovněž Gustavo Gutierrez poukázal nedávno na to, že stavět se proti globalizaci jako nesporné realitě není možné. Důležité je však diskutovat a znovu definovat způsob, jakým se uskutečňuje.

Nejenom v Praze nebo ve Florencii došlo k masovým a bouřlivým protestům proti IMF, Světové bance a jejich monetární politice, nýbrž rovněž v Latinské Americe – v Quitu a Sao Paolu, abych uvedl alespoň ty nedávné. V Latinské Americe je téma globalizace zostřováno a konkretizováno projektem ALCA<sup>8</sup> (Asociace volného obchodu pro Ameriku), který je řízen ze Spojených států. Je to jako jakési rozšíření Dohody o volném obchodu, která existuje mezi USA, Kanadou a Mexikem, a do které se postupně začleňují další státy, posledně např. Chile. Proti dohodě ALCA, která je chápána jako chobotnice, která se snaží kontrolovat a ovládnout hospodářství Latinské Ameriky, geopoliticky stavěné proti Evropské unii, už někteří vedoucí představitelé kontinentu, jako např. brazilský prezident Lula Da Silva, otevřeně vystoupili. Všeobecně lze říci, že převládá pocit bezmocnosti, fatalismu. Nerovnováha mezi mocí Severu a zaostalostí Jihu, stejně jako neschopnost zkorumpovaných latinskoamerických vlád, které se klaní politice vnucované IMF, jsou do budoucnosti jen malou nadějí. Této situaci se snaží čelit některé osvícené vlády vytvářením ekonomických uskupení, jako je např. MERCOSUR<sup>9</sup>. Na druhé straně se snaží pozvednout hlas i občanské skupiny, které jsou tvrdě umlčovány masmédií a násilnou represí. Uprostřed této zoufalé situace bylo možné slabě zaslechnout prorocká volání z církevních kruhů, včetně pastýřů (např. kanadských biskupů, kteří odsuzovali hrozící nespravedlnost projektu).

Globalizace nejenže ohrožuje dnes chudé země, ale zároveň začne zítra ohrožovat ty bohaté. To by si měly jasně uvědomit všechny evropské národy, aby hledaly alternativy k ekonomicky již vyčerpanému systému, který – slovy Jana Pavla II. na biskupské

konferenci v Pueble (1979) – činí z bohatých národů ještě bohatší na úkor těch chudých, kteří jsou stále chudší a chudší. Tato předpověď se stala smutnou realitou.

*Vraťme se k životu církve. V Latinské Americe vznikla nejen teologie osvobození, ale i jiná hnutí jako Legionarii Christi, též zde úspěšně působí osobní prelatura Opus Dei. Máme se domnívat, že je sama církev příliš polarizovaná a plná napětí? V čem vidíte v tomto vývoji naději pro budoucnost? Kde se podle vás projevuje „vanutí Ducha“?*

Tato otázka souvisí s tím, že jsou v Latinské Americe přítomny skupiny nebo hnutí, o kterých se hodně mluví. Taková je skutečnost. Domnívám se, že by bylo třeba analyzovat jejich přítomnost uvnitř sociálního a církevního rámce, v němž dnes žijeme. Ekonomie je formovaná divokým neoliberalismem (jak ho přezdívá Jan Pavel II.), kultura zase postmoderními proudy, které nás vzdalují od horizontů utopií, včetně té o Božím království. Náboženský svět, nejenom katolický, je poznamenán neokonzervativismem (např. analýza Harveye Coxe). Za těchto okolností si lidé žádají okamžité odpovědi, protože se bojí, aby nebyli konfrontováni s hlubokými a stále platnými otázkami.

A proto mají úspěch hnutí, která nabízejí jednoduché odpovědi a zapomínají na to, že Ježíš vždy začínal zavazujícími otázkami. První Ježíšova slova určená jeho učedníkům v Janově evangeliu jsou *Co hledáte? Co říkáte, kdo jsem já?* – To je klíčová otázka pro ty, kteří jej chtějí následovat. Právě tyto otázky visí ve vzduchu i dnes, kdykoli nám jde o opravdové křesťanství. Odpověď není snadná, a proto je mnoho těch, kteří se obrací na esoterické nebo fundamentalistické cesty. Církev prožívá období nejistoty, je poznamenána *vyhnanstvím*, o kterém se dříve zmiňovala. V těchto chvílích máme doufat a (dej Bůh) i být vděční Ježíšovi, který nás provází na naší cestě tak jako učedníky na cestě do Emauz. Domnívám se, že v těchto okamžicích krize a rozvažování vane Duch odtud. Myslím si, že jakákoliv rychlá a unáhlená odpověď by byla povrchní.

*Děkuji za rozhovor.*

Rozhovor připravil Aleš Vandrovec OSB s pomocí Lawrence Čady SM.  
Přeložili Blanka Vacková a Martin Betinec.

## Poznámky redakce:

- 1 ELN (Ejército de Liberación Nacional) marxistická povstalecká skupina založená kolumbijskými levicovými intelektuály v roce 1965, kteří se inspirovali Fidelem Castrem a Che Guevarou. Působí ve venkovských a horských oblastech Kolumbie při hranici s Venezuelou. Současný počet ozbrojených příslušníků je odhadován na 3000 až 5000 mužů. V roce 1999 započala vyjednávání s centrální vládou v Bogotě, nepřinesla však doposud větších úspěchů. ELN organizuje únosy jak cizinců, tak občanů Kolumbie a přepadávání místních obcí.
- 2 CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), Biskupská rada pro Latinskou Ameriku, byla schválena papežem Piem XII. v roce 1955 na žádost generálního shromáždění latinskoamerických biskupů. Její současná statuta byla potvrzena v roce 1974 a pozměněna v roce 1979. Jejím cílem je komunikace a vzájemná reflexe problémů a úkolů, které se týkají celé Latinské Ameriky jako například chudoba a inkulturace. Její orgány (generální sekretariát, komise) připravují generální shromáždění latinskoamerického episkopátu (doposud Medellín, 1968; Puebla, 1979; Sto. Domingo, 1992).
- 3 *Torres Restrepo, Jorge Camilo* (\* 3. 2. 1979, † 15. 2. 1966) po studiu politikologie a sociologie v Lovani působil jako duchovní správce v Bogotě. Věnoval se analýze sociálních problémů a podílel se na vypracování principů pozemkové reformy. 26. 6. 1965 byl vyvázán z kněžské služby, přidal se k oddílům ELN. Zastřelen vládními vojsky.
- 4 *Camara Helder* (\* 7. 2. 1909, † 27. 8. 1999), pomocný biskup v Rio de Janeiru, arcibiskup v Olinda a Recife v letech 1964–1985. Území jeho diecéze se nachází v severovýchodní Brazílii, v jedné z nejnchudších oblastí země. V době po vojenském převratu v roce 1964 se aktivně zasazoval o práva utlačovaných a nejnchudších. Byl jedním z církevních hierarchů, kteří přivítali vznik teologie osvobození.
- 5 *Gutiérrez, Gustavo* (\* 1928 v Limě) zanechal studia medicíny, aby mohl vstoupit do semináře. Studoval psychologii a filozofii v Lovani (1951–1995), poté teologii v Lyonu (1955–1959). Byl jmenován profesorem teologie na Katolické univerzitě v Limě. Jeho *Teologie osvobození*, vydaná v roce 1971, je považována za jedno ze základních děl tohoto teologického proudu.
- 6 IMF (International Monetary Fund) – Mezinárodní měnový fond, založen v roce 1945, jeho sídlo se nachází ve Washingtonu D.C. Je součástí brentwoodských institucí založených ve snaze zajistit stabilnější uspořádání světových financí.
- 7 WB – Světová banka, založena v roce 1947 jako zvláštní organizace OSN, má podporovat hospodářských růst členských zemí. Po 2. světové válce poskytovala prostředky pro obnovu západní Evropy, počátkem devadesátých let 20. stol. se podílela na reformách ve střední a východní Evropě. Významnou součástí její činnosti jsou programy pomoci zemím třetího světa. Koncepce těchto programů je stále cílem ostré kritiky.
- 8 ALCA, angl. FTAÁ (Área de Libre Comercio de las Americas) – Prostor volného obchodu Jižní a Severní Ameriky. Odsouhlasen 34 státy amerického kontinentu v roce 1994 v Miami jako protivaha evropského společného trhu. Na úrovni vlád a pracovních skupin se projednává postupné odbourávání obchodních bariér a zároveň otázky ochrany životního prostředí.

- 9 MERCOSUR (Mercado Común del Cono Sur) – Společný trh v jižní Latinské Americe, založen v roce 1991. Cílem je prosazování volného pohybu zboží a služeb mezi zúčastněnými státy za pomoci odbourávání cel a jiných obchodních bariér.

**Cecilio de Lora SM** se narodil roku 1929 ve Španělsku. V roce 1945 vstoupil do kongregace marianistů a v roce 1957 byl vysvěcen na kněze. Vystudoval filozofii v Madridu ve Španělsku, teologii ve švýcarském Fribourgu, sociologii výchovy na Kolumbijské univerzitě v New Yorku a společenské vědy na Gregoriánské univerzitě v Římě (Ph.D.). Své působení jako marianista započal v roce 1967 v Bogotě (Kolumbie), kde vstoupil do služeb Odboru školství Biskupské konference Latinské Ameriky (CELAM). V roce 1967 začal vykonávat funkci zástupce generálního tajemníka CELAM, nejprve s Mons. Marcosem McGrathem z Panamy a později s Mons. Eduardem Pironiem z Argentiny. Aktivně se podílel na přípravách II. generální konference latinskoamerických biskupů, která se konala v Medellínu v Kolumbii v polovině roku 1968. Tam působil jako jeden z tajemníků konference. Až do roku 1973 zastával v CELAM různé funkce, ale s příchodem Mons. Alfonse Lópeze Trujilla se tato organizace začala vyvíjet jiným směrem, a proto v roce 1974 začal pracovat v organizaci CLAR. V průběhu osmi let se podílel na Seminářích pro obnovu duchovního života Latinské Ameriky. Později se věnoval službě marianistů v Kolumbii a od ledna 2002 v Ekvádoru. 11. dubna 2003 mu byla udělena Státní univerzitou v Navaře mezinárodní cena Jaime Brunet za obranu lidských práv. Kromě toho napsal několik knih a článků zaměřených převážně na sociální tematiku a perspektivy křesťanství, působil jako docent na několika univerzitách (Javerianě v Bogotě, katolických univerzitách v Daytonu, Lovani, Ekvádoru...) a ve vzdělávacích centrech (Lumen Vitae, instituty při CELAM atd.)

**Ctirad Václav Pospíšil OFM**

## **Mystika evangelní chudoby Františka z Assisi**

### **Nástin teologie evangelní chudoby**

Pokud se zeptáme běžného katolického křesťana, co mu vytane na mysli, když uslyší jméno Františka z Assisi (1181–1226), s velkou mírou pravděpodobnosti se dočkáme odpovědi „evangelní chudoba“. Někdo možná ještě připojí zmínku o stigmatěch a o tom, že František byl zejména ve středověku intenzivně vnímán jako *alter Christus*. Italové dokonce Františka označují jakoby druhým jménem *Poverello*, což je zdvořilá od „Chudý“. České „Chudáček“ ale nevystihuje pravou vypovídací hodnotu uvedeného označení, protože zdvořilina nenaráží na Františkovu „ubohost“, nýbrž na láskyhodnost toho, kdo se stal mystikem evangelní chudoby.

Pojednávat o Františkově pojetí chudoby je velmi obtížné, protože to představuje základní tajemství jeho duchovního života. Lze říci, že chudoba je jakousi nadpřirozenou existenciální Františkovy osobní duchovnosti,<sup>1</sup> a proto se vymyká jednoznačnému vymezení a plně vystihující definici. Jako u ostatních existenciálií platí, že můžeme pouze hledat její základní charakteristiky, ovšem bez nároku na to, že uvedené tajemství dokážeme plně obsáhnout a vyčerpávajícím způsobem popsat.

V první řadě si musíme vyjasnit co nejstručněji a nejpřehledněji pojem „evangelní chudoba“. Když svatý Ambrož komentuje *Lk 6,20*, kde jsou za blahoslavené prohlášováni chudí, velmi výstižně tvrdí: *Ne všichni chudí jsou blahoslavení, protože chudoba je sama o sobě čímsi nelišným. Můžeme se totiž setkat s dobrými i zkaženými chudými.*<sup>2</sup> Nedostatek je pouze jakýmsi „tělem“ evangelní chudoby, její „duší“ je svobodné přijetí životního stylu a úmysl toho, kdo se zmíněnou cestou vydává. *Ani chudoba ani bohatství samy o sobě nepředstavují určité dobro, protože všechno závisí na našem úmyslu.*<sup>3</sup> Mělo by tedy být zřejmé, že jednoznačnou prioritu má duchovní chudoba, bez níž materiální nedostatek nemá smysl a je čímsi negativním stejně jako ne zcela duchovně zpracované utrpení. Na druhé straně je ale třeba podtrhnout, že „nevtělená“ chudoba je anomálií. Taková „chudoba“ je totiž bez výrazu a může se snadno stát falešným sebeklamem, jímž křesťan klamně ospravedlňuje svůj nezdravý a nesvobodný poměr k materiálním dobrům.

Co Františka k svobodnému přijetí evangelní chudoby přivedlo? Odpověď je na první pohled velmi prostá. – Bylo to uchvácení Ježíšem Kristem. *Já, docela malý bratr František, chci následovat život a chudobu našeho nejvyššího Pána Ježíše Krista a jeho*

*přesvaté Matky a setrvat v ní až do konce.*<sup>4</sup> Zásadní christologická motivace volby chudoby se objevuje také v *Potvrzené řeholi*<sup>5</sup> i ve starší *Nepotvrzené řeholi*.<sup>6</sup> Vzhledem k uvedeným faktům by bylo omylem pojímat tuto chudobu jako nějaké asketické cvičení, které je prostředkem k dosažení osobní dokonalosti.<sup>7</sup> Vztah k osobě, vztah lásky rozhodně nepatří mezi prostředky, ale do kategorie cílových hodnot. František se stává chudým proto, že se chce co nejvíce podobat Milovanému, chce být naplněn jeho duchem, jeho smýšlením (srov. *Flp* 2,5–8). Prvním synonymem chudoby je tedy identifikace s Kristem, mystické sjednocení, které je zpečetěno v posledních letech Františkova pozemského putování stigmaty. Na tomto základě tedy můžeme zcela oprávněně hovořit o mystice evangelní chudoby.

Právě zmíněnou cílovou charakteristiku chudoby ve Františkově pojetí potvrzuje následující výpověď: *Napiš, že všem svým bratřím žehnám, ...a poněvadž pro svou slabost nemohu mnoho mluvit, chci nynějším i budoucím bratřím objasnit, co mám na mysli a co si přejí, krátce ve třech větách, totiž: ...aby vždy zachovávali věrnost naší Paní Chudobě a milovali ji;...*<sup>8</sup> Chudoba není představována jako neživá kategorie, jako věc, nýbrž jako osoba, kterou je třeba milovat a k níž je záhodno přilnout. Toto přilnutí k chudobě jako osobě nemůže tudíž být čímsi přechodným a prostředčným.

Uvážíme-li, že tou nejzásadnější věcí v duchovním životě je poměr k Bohu, pak chudoba znamená trvalou otevřenost rozumem a svobodou obdařeného tvora vůči Stvořiteli a Spasiteli, jeho „svatému působení“ ve vlastním nitru.<sup>9</sup> Chudý je totiž otevřený pro obdarování. Chudý neulpívá na stvořeném daru, ale vděčně vystupuje od pomíjícího znamení k nepomíjící nestvořené Lásce, která je pomíjícím darem jakoby svátostně znázorňována. Není tento výstup opět mystickou záležitostí spjatou s eucharistickou mentalitou ustavičného díkůvzdání? Chudý touží na Boží sebedarování odpovídat nikoli darováním něčeho, ale totálním darováním sebe samého.<sup>10</sup> Touží nejen děkovat, touží po tom, aby se díkyvzdáním po Kristově vzoru také stal. Nebude toto díkyvzdání umožněné chudobou charakterizovat věčnou bohoslužbu definitivně spasných? Není snad Syn, jenž vše dostává od Otce, jenž je prvním Štědrým, také prvním Vděčným? Není snad Syn v lůně Trojice Díkyvzdáním, věčnou Eucharistií?<sup>11</sup> Vždyť Bůh je totálním úkonem bytí, sebedarování, štědrosti a vděčnosti zároveň. Trinitární a christologický aspekt chudoby se tak prolínají.

Ukazuje se, že „Paní Chudoba“ je opravdu cílovou hodnotou, která nás bude v jistém slova smyslu charakterizovat i na věčnosti. V tomto smyslu je tedy třeba rozumět následujícím slovům z *Potvrzené řehole*: *V tom je vznešenost svrchované chudoby, že vás, mé nejmilejší bratry, učinila dědici a vládcí nebeského království; o věci vás ochudila, zato ctími obohatila. To ať je váš úděl, který uvádí do země živých. K ní, nejmilejší bratři, přilněte celou svou duší...*<sup>12</sup> Úděl vykoupených na věčnosti je vskutku ne-

čekaný a podivuhodný, protože chudoba jako štědrost, vděčnost a láska bude naším spodobením s Trojjediným.

Je-li Paní Chudoba čímsi cílovým, pak by mělo v jistém slova smyslu platit, že sám Nejvyšší je chudý. Jak to vysvětlit? Uvážíme-li, že Bůh nic pouze nemá, že nemá vlastnosti jako případy, ale že všechny vlastnosti Boží jsou v zásadě identické s jeho podstatou, že On je čirá podstata,<sup>13</sup> pak plnost tohoto bytí je vrcholem blažené a štědrě oblažující chudoby. A právě zde také leží poslední kořen protikladu mezi „mít“ a „být“. Čím více člověk „má“, tím méně „je“, tím více se drolí do „případečnosti“ a „složenosti“, tím méně je svobodný. Evangelní chudoba je cestou k pravému bohatství bytí jako podílu na blažené plnosti Toho, jenž pouze a plně Jest. Není tedy divu, že fenomén dobrovolně zvolené chudoby se objevuje i mimo křesťanství jako znamení hlubšího duchovního bytí člověka. Z křesťanského hlediska nezbyvá než říci, že tyto formy dobrovolné oprostěnosti a chudoby představují zcela evidentně semena Slova a jsou velmi blízkou přípravou na evangelium.

Již jsme se zmínili o tom, že v pozadí evangelní chudoby stojí logika Kristova kříže. Platí-li, že kříž stojí nad kulturami,<sup>14</sup> neboť přijetí kříže je stejným pohoršením pro Žida jako pro Řeka, Inda, Číňana nebo Čecha, pak lze říci, že i evangelní chudoba je významným překračujícím svou pohoršlivostí a provokativností všechny lidské kultury. Je to navíc znamení, které přinejmenším potenciálně zasahuje do všech kultur (srov. *Jan* 12,8), jak o tom svědčí téměř všudypřítomná semena blažené chudoby Slova – Moudrosti.

Na tomto místě je třeba ještě dodat, že chudoba je radikální svobodou, která se nenechá zotročovat tvory, hladem po majetku, po moci, sebeláskou... tedy vším, co by rádo zaujalo v lidském srdci místo „boha“. Bez evangelní chudoby ducha je tudíž nemožné stavět Boha ve svém životě skutečně na první místo (srov. *Dt* 6,4–6). Tato požadovaná svoboda od světa a tvorů má svůj nejhlubší důvod ve vztahu Boha ke světu. Boží svoboda-chudoba se kryje s Boží svobodou-transcendencí vůči světu. Evangelní chudoba-svoboda nás tedy uvádí do mystéria, které nás jako tvory přesahuje. Mystická forma této evangelní chudoby vyžaduje především svobodu od toho, co ve stvoření milujeme „nade vše“, tedy své vlastní „Já“. Pak je duše opravdu připravena k tajemnému uchvácení.

Naše úvahy o tom, že evangelní chudoba má svůj pravzor v totálním sebedarování Otce Synovi a v totálním úkonu vděčnosti Syna Otci, že tato evangelní chudoba má svůj pravzor i v tom, který nic pouze nemá, ale totálně Jest, v jeho transcendenci-svobodě vůči světu, nacházejí oporu v díle *Úmluva svatého Františka s Paní Chudobou*,<sup>15</sup> které lze vnímat jako jeden z prvních pokusů o alegorické zpracování jakési „teologie“ františkánské chudoby. Setkáváme se zde totiž s identifikací personifikované Paní Chu-

doby se samotnou věčnou Boží Moudrostí. To se děje na základě *Př 8,30*.<sup>16</sup> Boží Moudrost je ale přece Bůh sám, a proto stojíme před určitou formou nalezení pravzoru evangelní chudoby v Nejvyšším. V dané souvislosti není rozhodně bez významu, že prvního člověka stvořeného k obrazu Božímu (srov. *Gn 1,26*) charakterizovala podle téhož textu právě Paní Chudoba.

Chudoba jako svoboda se nevztahuje pouze na tvory, na vlastní já, ale také na strpené bezpráví a zlo. Chudoba je synonymem radikálního vyvázání se z tenat zla, synonymem odpuštění.<sup>17</sup> Odpouštějící vskutku prospívá v první řadě sobě samému. Ten, kdo odpouští, se podobá Bohu, jenž je vůči zlu absolutně svobodný, protože je Odpuštění samo.<sup>18</sup>

Na tomto místě by mělo být patrné, proč je evangelní chudoba opravdu blahoslavenstvím. Nespodobuje nás totiž jen s „jakousi historicky nahodilou“ Ježíšovou praxí, nýbrž skrze vtěleného Božího Syna nás přivádí k Bohu a do Božího království (srov. *Mt 5,3*). Rozhodně není nezajímavé, že chudoba je blahoslavenství, o němž se hovoří v přítomném čase. Chudým totiž již nyní patří Boží království. Oni totiž mají moc otevírat jeho brány a nechávat ho vstupovat do času.

Nerespektování uvedených christologických, teologických, trinitologických a v jistém slova smyslu i ontologických charakteristik Františkova pojetí evangelní chudoby vedlo k tomu, že se v následujících staletích mezi františkány vedly nekonečné právní a moralistické spory o materiální chudobu, které mnohdy působily nejen tragikomicky, ale dokonce také pohoršlivě. Pojednávání o zmíněných historických záležitostech má sice nemalý význam z hlediska dějin františkánství,<sup>19</sup> je to ale také bohužel určitý balvan, který je třeba odvalit, aby Františkova evangelní chudoba mohla jakoby vzkříšena vstoupit opět do našeho světa.<sup>20</sup> Vynikající mistr a znalec františkánské spirituality K. Esser často opakoval velmi moudré napomenutí: „Františkánství prodělalo celou řadu reforem ve jménu chudoby, ale ani jednu ve jménu bratrského společenství.“

Vraťme se ale k základním pohnutkám, které Františka vedly k mystice chudoby. Vedle uchvácení Kristem a Trojjediným se tu totiž vyskytují další možné motivace a jakési přirozené predispozice. Milost přece předpokládá a rozvíjí přirozenost.

V první řadě musíme zmínit Františkův poměr k jeho otci, movitému velkoobchodníkovi Pietro Bernardonemu. To, co čteme ve IV.–VI. kapitole *Vita prima* od Tomáše z Celana,<sup>21</sup> která je z hlediska historické věrohodnosti velmi ceněna, lze první Františkovy kroky na cestě evangelní chudoby vnímat také jako určitou vzpouru proti praktickému materialismu a ryze světským ambicím vlastního otce. Je to vzpoura proti životním „ideálům“ zbohatlého měšťanstva vrcholného středověku, které se chtělo bohatstvím emancipovat vůči šlechtě a nabytím vzdělanosti vůči duchovnímu stavu.<sup>22</sup> V pozadí je zřetelně vnímatelná touha po moci. Nedivme se tedy, že jedním ze základ-



ních forem Františkovy chudoby je totální zřeknutí se moci, což je spjato se zařazením se mezi ty bezvýznamné a bezmocné, mezi ty, kdo byli v tehdejší italské společnosti označováni jako „*minores*“. Františkánské hnutí se tedy v názvu neohledbá svou chudobou, ale staví se ve společnosti mezi ty odstrčené, opomíjené, poslední – *Ordo fratrum minorum*.<sup>23</sup> V oblasti spirituality se hovoří o „minoritě“ jako o základní charakteristice františkánské spirituality. Tato oproštěnost od moci prostřednictvím evangelní chudoby se stává totálním sebedarováním a „martyriem dokonalé poslušnosti“<sup>24</sup> po způsobu Kristovy vydanosti do rukou nebeského Otce (srov. *Flp* 2,8). Dlužno však připomenout, že pravomoc představeného končí tam, kde by se jednalo o znásilňování svědomí podřízeného.<sup>25</sup> Zmíněný křesťanský princip priority svědomí nebyl ve středověkém zákonodárství řeholního života samozřejmostí.

Františkova vzpoura proti běžné mentalitě honby za vlastněním a mocí končí do jisté míry tragicky. Vnímavější návštěvník Assisi je zasažen skutečností, že Poverello se nakonec stal tím největším „kšeftem“ kupců a kupčičků svého rodného města, jak o tom svědčí nespočet krámků s nejrůznějšími více či méně kýčovitými soškami a obrazy Františka z Assisi. Starý Bernardone v tomto světě nakonec triumfuje, ale jenom v tomhle světě, a doba jeho triumfu je přesně vymezena.

To však není jediná vzpoura. Obdobná mentalita byla ve Františkově době silně patrná i v církvi spravované nejmocnějším papežem středověku, nesporně úctyhodným Innocentem III. I zde musela dobrovolně zvolená bezmocnost, zaujetí místa na okraji, „minorita“ spojená s chudobou působit jako velmi odvážné vykročení proti proudu.<sup>26</sup> Chudoba jako znovuodkrytí Ježíšova lidství a „minorita“ jako znovuzpřítomnění praxe nazaretského Mistra se stávají programem obnovy Kristovy církve,<sup>27</sup> o jejíž vlastní povaze ještě poněkud pohovoříme. Velikost Innocenta III. spočívá v tom, že dokázal tuto prorockou provokaci nejen rozpoznat, ale také akceptovat, i když to pro něj práv- ně<sup>28</sup> ani lidsky<sup>29</sup> bezesporu nebylo snadnou záležitostí.

Je to právě radikální „minorita“, která odlišuje Františkovu mystiku evangelní chudoby od řady pauperistických hnutí jeho doby, která končila často v rozporech s oficiálními církevními autoritami.<sup>30</sup> Materiální chudoba pojmáná jako vlastnictví, jako prostředek nabytí vlivu na ostatní, jako nadřazenost a jako určitá forma sebestředné moci je evidentně v rozporu s mystikou evangelní chudoby Františka z Assisi.<sup>31</sup> „Minoritská nadutost“, která ohrožovala existenci františkánství v dalších staletích, o tom vydává výmluvné svědectví. Z tohoto hlediska je pochopitelné, že Bonaventura zejména v nových Františkových životopisech, tedy v *Legendě větší* a pochopitelně také v *Legendě menší* posouvá důraz z pojmu „materiální chudoba“ na pojem „pokora“. Podle mého mínění to plně odpovídá duchu Františka z Assisi. Evangelně chudý se tedy musí paradoxně osvobodit i od vlastnění své chudoby a od chudoby jako „standardy“ sebezpy-

šování.<sup>32</sup> Jedině za tohoto předpokladu je evangelní chudoba schopna upevňovat společenství a církev. V dané souvislosti není bez významu, že František často propojuje téma chudoby a bratrství.<sup>33</sup>

Přirozená predispozice k tomuto rysu evangelní chudoby je patrná už na mladém Františkovi, který byl člověkem velmi otevřeným, přátelským, velkorysým a společenským.<sup>34</sup> Jak ale uchopit zmíněnou dimenzi evangelní chudoby, jak porozumět vazbě mezi chudobou a bratrstvím?

Viděli jsme, že chudoba znamená osvobození se od moci nad věcmi, osobami, ba dokonce sám nad sebou – to je chudoba od vlastní vůle, chudoba projevující se coby poslušnost. Tato vnitřní svoboda pak působí, že kolem chudého se objevuje prostor právě evangelní svobody. Osoby a tvorové se nemusejí obávat toho, že budou zotročováni.<sup>35</sup> To je prostor svobody, prostor pro průnik Božího království do tohoto světa.<sup>36</sup> Ježíš Kristus jako vykupitel-osvoboditel musel být svobodný v nejvyšší míře, tedy také evangelně chudý a oproštěný.

Odrěknutí se moci a chudoba vyhlížejí jako sestup. U Františka se to projevuje jako společenský sestup z třídy těch větších (*maiores – maggiori*) do třídy těch bezvýznamných (*minores – minori*). To napodobuje sestup Slova a kenotickou mentalitu Ježíše Krista (srov. *Flp* 2,6–8). Nezapomínejme na to, že Pavel v *Listu Filipánům* připomíná věřícím Ježíšovu kenotickou mentalitu proto, aby na jejím základě dokázali překlenout rozmlísky a všechno to, co jim brání žít jako vykoupené společenství. Toto sestoupení a ponížení evokuje obraz údolí, v němž má šanci projevit se tajemná gravitace Boží lásky, která nás sjednocuje. Proč asi Kristus v nejhlubším ponížení kříže přitahuje všechny k sobě (srov. *Jan* 12,32)?<sup>37</sup> Dlužno podotknout, že nejhlubší bod ponížení je také počátkem Kristova povýšení a oslavení (srov. *Jan* 3,14). Koneckonců zakoušíme dennodenně, jak bohatství a moc vedou k tomu, že dotýčný se od druhých odděluje a uzavírá se před nimi. Bohatý se druhých bojí, protože by mohl přijít o svou moc a výsadnost. Chudý je naproti tomu přístupný všem, kdo se k němu tak říkajíc „skloní“. Je tedy patrné, že existuje evidentní vazba mezi chudobou-minoritou na jedné straně a bratrstvím-společenstvím na straně druhé.

Chudoba utváří společenství rovněž tak, že představuje přímou přístupovou cestu k tajemství osoby. Chudý nemiluje druhého kvůli nějaké kvalitě nebo schopnosti, ale jaksi bezdůvodně, pro něj samého. Na druhé straně také platí, že chudý se stává „milovatelný“ jako osoba. Nehrozí totiž, že bude jako osoba „pochován“ pod příkrovem moci, majetku a slávy. Bohatí trpí samotou také proto, že se kolem nich srocují ti, které přitahuje jejich majetek a výsadnost. Kdo ale miluje bohatého jako osobu? Láska tedy vyžadovala, aby vtělený Boží Syn byl v tomto světě opravdu chudý, aby se jaksi vysvětlil z hávu své nekonečné moci a fascinující absolutní nádhery. Tím před námi otevřel

prostor svobody, která sice umožňuje odmítnutí Božího Syna, ale také dává šanci, aby Boží Syn byl „milovatelný“ jako osoba. Jistě není náhodou, že Trojjediný, když se nám zjevuje právě ve svém osobním tajemství, dává se nám prostřednictvím chudoby.<sup>38</sup>

Chudoba je paradoxním obdarováním. Pavlovu výroku o tom, že Kristus nás obohatil svou chudobou (srov. 2 Kor 8,9), můžeme rozumět i tak, že svou chudobou nám dal šanci, abychom ho nejen mohli milovat jako osobu, ale abychom také pro něj mohli cosi vykonat (srov. Mt 25,40). Jak velkým je obdarováním, když někdo potřebuje naši službu a naši práci, to velmi dobře vědí nezaměstnaní. Po Kristově příkladu obohacují svět i ti, kdo zvolili evangelní chudobu, jak o tom svědčí následující Františkova slova: *...také dárcům dávají příležitost, aby si získali zásluhy, neboť všechno, co lidé na tomto světě zanechají, zanikne* (srov. Mt 16,19), *avšak za lásku a za almužnu, které udělili, dostanou odměnu od Pána* (srov. Lk 16,1–9).<sup>39</sup>

Uvedené obdarování má ještě jeden rozměr. Ten, kdo se nachází v nedostatku, kdo si připadá neúspěšný, kdo svůj život pokládá za promarněný, může díky svědectví evangelní chudoby zaujmout ke své situaci radikálně nový postoj. Kristův kříž, jehož tajemná logika za tajemstvím evangelní chudoby stojí, představuje nejen vykoupenou smrt, ale také vykoupenou neúspěšnost, bezmocnost, vykoupený „krach“. V tajemství přijetí dané situace jako „těla“ evangelního blahoslavenství, které člověku dovoluje stát se zpřítomněním nesmírné důstojnosti Kristova kříže, se skrývá podivuhodná proměna.<sup>40</sup>

Evangelní chudoba je také velkolepým prorockým a eschatologickým znamením. Kdo se postaví do pozice chudého a menšího, nestojí při posledním soudu (srov. Mt 25,31–46) po pravici ani po levici Krista soudce, protože je spolu s ním jaksí uprostřed. Evangelní chudí jsou těmi nepatrnými Kristovými bratřími, kteří spolu s ním paradoxně zpřítomňují soud nad tímto světem (srov. Jan 3,19). Vysvětlení je velmi prosté. Ten, kdo zvolí evangelní chudobu, existenciálně zpřítomňuje Krista. Proto platí, že jak se chovají lidé teď a nyní k chudému a menšímu, tak by se chovali ke Kristu, kdyby znovu přišel na svět. Postoj menšího směřuje ovšem primárně k výroku o záchraně a spáse. Zmíněná identifikace s Kristem pochopitelně nesmí vést k nadutosti. Chudý musí být svobodný nejen od věcí, od moci, ale především sám od sebe.

Chudoba od sebe samého se projevuje v tom, že člověk nebere sám sebe příliš vážně. Díky tomu není nesnesitelný pro sebe ani pro druhé. Chudoba jako svoboda od sebe samého je určitou formou pokory a projevuje se zdravým smyslem pro humor a sebeironii.<sup>41</sup>

Nesmíme zapomínat, že evangelní chudoba není bezstarostné romantické zahálení na účet druhých. Podle Františka platí, že chudý musí pracovat. Poverello si přál, aby bratři pracovali. O almužnu smějí prosit až tehdy, když za práci nedostanou to, co potřebují k životu. *A já jsem pracoval vlastníma rukama a budu pracovat; a rozhodně chci, aby se*

všichni ostatní bratři zaměstnávali počestnou prací. Kdo neumí pracovat, ať se naučí, a to ne z touhy po mzdě za práci, ale pro příklad a pro potlačení zahálky. A když za práci nedostaneme mzdu, obrátíme se k stolu Páně a budeme prosit o almužnu dům od domu.<sup>42</sup> V dané souvislosti není nezajímavé, že František nepojímal práci jako trest, nýbrž jako dar a milost,<sup>43</sup> což v teologickém myšlení 13. století nebylo zdaleka samozřejmé.

Vraťme se ale k mystickým charakteristikám evangelní chudoby. Viděli jsme, že logika zřeknutí se moci, logika dobrovolného zaujetí okrajového místa ve společnosti, logika sebezmaření cestou poslušnosti a vydanosti do rukou Boha i lidí, logika svobody od zla jako odpuštění, logika upevňování společenství, že to vše odpovídá tajuplné logice kříže, jak to skvostně stvrzuje zázrak Františkovy stigmatizace. Bonaventura pak interpretuje různé stupně evangelní chudoby<sup>44</sup> ve svém díle *Apologia pauperum* jako různé úrovně následování nebo zpřítomňování *nahoty kříže*.<sup>45</sup> Základem je chudoba ducha: *Nahota srdce je dána tím, že duch se oprostí od jakékoli nespořádané náklonnosti ve smyslu lakoty a dychtivosti*.<sup>46</sup> Kompletní evangelní chudoba s konkrétním „tělesným výrazem“ má tři stupně. První spočívá v odřeknutí se nadbytečného. Druhý v odřeknutí se vlastnictví a ve zřeknutí se vlastní vůle. Třetí stupeň nadto dobrovolně podstupuje nedostatek materiálních prostředků, což by mělo charakterizovat apoštoly a ty, kdo chtějí jít v jejich šlépějích.<sup>47</sup> Platí tedy, že chudoba je natolik dokonalá, nakolik vyjadřuje a objímá nahotu Ukřižovaného.<sup>48</sup>

Bohatství evangelní chudoby je jak vidno nesmírné, a proniká do široké škály teologických témat: christologie, soteriologie, teologie kříže, ekleziologie, teologie společenství, trinitologie, eucharistie, kontemplace, prorocké dimenze křesťanského života, teologie smíření, teologie stvoření, eschatologie, v jistém slova smyslu i do mariologie... Jedno je však zcela jisté. – Bohatství tohoto prvního evangelního blahoslavenství jsme svými úvahami pouze naznačili a potenciálně nesmírně štědrouti teologii chudoby jen velmi nedokonale naskicovali.

#### Poznámky:

- 1 Chudoba je pro Františka „formou života, životním stylem“ – stov. G. MELANI (ed.), *Poverà*, Assisi 1967, s. 94.
- 2 AMBROŽ, *Expositio evangelii secundum Lucam.*, V; In: M. G. MARA (ed.), *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1991, s. 196–197.
- 3 JAN ZLATOÚSTÝ, *Hom. Phil.*, 3, 5.
- 4 FRANTIŠEK Z ASSISI, Odkaz adresovaný Kláře z Assisi, In: *Františkánské prameny I*, (FP I) Olomouc 1999, č. 140. s. 37.
- 5 Srov. FP I, č. 90. s. 28.

- 6 Srov. FP I, č. 29, s. 14.
- 7 „Františkova chudoba není primárně určitým typem asketického cvičení. Je to naopak důsledek sjednocení s Kristem, jež má svůj nehlubší kořen ve křtu.“ L. HARDICK, „Povertà“, In: È. CAROLI (ed.). *Dizionario Francescano*, 2. vydání, Padova 1995, s. 1551–1588, zde 1557.
- 8 FRANTIŠEK Z ASSISI, Malý odkaz, In: FP I, č. 132. 134, s. 35.
- 9 (...) *spíše ať se snaží o to, po čem mají toužit nade všechno, totiž aby měli Ducha Páně a ten aby v nich svatě působil...* FRANTIŠEK Z ASSISI, Potvrzená řehole, X, In: FP I, č. 104, s. 30.
- 10 *Nic ze sebe si proto neponechávejte pro sebe, aby vás celé přijal, když se vám dává celý.* FRANTIŠEK Z ASSISI, List generální kapitule, 2, In: FP I, č. 221, s. 62. Překlad mírně upraven podle originálního znění: FRANCESCO D'ASSISI, Epistula toti ordini, In: K. ESSER (ed.), *Gli scritti di San Francesco d'Assisi*, Padova 1982, s. 308–313, zde 311.
- 11 Srov. C. V. POSPÍŠIL, Trojice a Eucharistie, In: KOLEKTIV AUTORŮ, *Eucharistie – mysterium fidei*. Svitavy 2002, s. 41–63.
- 12 FRANTIŠEK Z ASSISI, Potvrzená řehole, VI, In: FP I, č. 90, s. 28.
- 13 „Bůh je příliš, než aby měl.“ CH. LARCHER – H. PAISSAC – J. ISAAC, Úvod do teologie – Bůh a jeho stvoření, Olomouc 1993, s. 44.
- 14 Srov. JAN PAVEL II., *Fides et ratio*, 23, encyklika ze dne 14. 9. 1998, český překlad Praha 1999, s. 28–29. Srov. C. V. POSPÍŠIL, Bonaventurovské motivy ve *Fides et ratio*, *Studia Theologica* 6, 2001, vol. III, 4, s. 16–27.
- 15 Srov. FP I, č. 1959–2028, s. 787–809. Dílo bylo sepsáno necelý rok po Františkově smrti – v červenci 1227.
- 16 Srov. FP I, č. 1984, s. 794.
- 17 *Ať se všichni bratři, jak ministři a služebníci, tak ostatní, chrání rozčilovat se nebo hněvat pro hřích nebo špatný příklad druhého, neboť ďábel chce hříchem jednotlivce zkazit mnohé.* FRANTIŠEK Z ASSISI, Potvrzená řehole, V, In: FP I, č. 18, s. 12.
- 18 Srov. C. V. POSPÍŠIL, Boží milosrdenství jako měřítko spravedlnosti. *Teologické texty* 1997, 8, s. 201–202.
- 19 Na tomto místě si dovolueme upozornit na přehledné zpracování dané tematiky v L. HARDICK, „Povertà“, In: È. CAROLI (ed.). *Dizionario Francescano*, 2. vydání, Padova 1995, s. 1551–1588, zde 1567–1588.
- 20 Kajetán Esser jasně říká: „Pro první bratry svatého Františka se život podle evangelia konkretizoval v životě v naprosté chudobě. Ať je všem zcela jasné, že tento život v naprosté chudobě nesmíme identifikovat s pojmem žebravého řádu, který se objevuje až následně. Musíme františkánské chudobě vrátit její prapůvodní hlubokou inspiraci, již František načerpal přímo z evangelia.“ K. ESSER, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Milano 1975, s. 242.
- 21 Srov. FP I, č. 332–345, s. 110–113.
- 22 Odtud pramení Františkova nevole ke studiu zaměřenému na získání moci. To ale nevylučuje studium jako službu a studium hluboce prostoupené duchem chudoby. Což chudoba není evangelní moudrostí, či dokonce Moudrostí? František se nikdy nevyjadřoval odmítavě nebo hanlivě o teologii a teologích. V *Odkazu* (1226) říká: *A máme si vážit a prokazovat čest teologům a těm, kdo nám slouží nej-*

- světějšími slovy Božími, protože nám dávají ducha a život.* FP I, č. 150, s. 32. František v *Listu bratru Antonínovi* říká: *Bratru Antonínovi, mému biskupovi, přeji spásu já, bratr František. Souhlasím, abys přednášel bratřím posvátou teologii, jen když při této činnosti nepoilačíš ducha svatě modlitby a zbožnosti, jak to stojí v řeholi. Bud' zdrav.* FP I, č. 251–252, s. 69. Chudoba tedy rozhodně není radikálním antiintelektualismem! Je to však odmítání instrumentalizace vědění a studia jako prostředku k získání moci nad druhými. Srov. V. CH. BIGI, *La cura del sapere nelle Fonti francescane*, Assisi 1994.
- 23 Srov. Potvrzená řehole, 1, FP I, č. 74, s. 26.
- 24 *Všechno, co má, opouští, a svůj život ztrácí ten člověk, který sebe sama zcela vydá k poslušnosti do rukou představeného.* FRANTIŠEK Z ASSISI, *Napomenutí*, 3, In: FP I, č. 148, s. 39.
- 25 Srov. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Napomenutí*, 3, In: FP I, č. 150, s. 39.
- 26 Obtíže, které František měl v Římě, když žádal o schválení nového způsobu života podle evangelia, popisuje poněkud otevřeněji až Bonaventura. V té době totiž již nežili ti, jichž by se zmíněné svědectví mohlo dotknout. Srov. BONAVENTURA, *Legenda větších*, 3, 9–10, In: FP I, č. 1062–1064, s. 373–375. Bonaventura se zde zmiňuje poměrně otevřeně i o projevu nerudnosti ze strany Innocenta III. při prvním setkání s Františkem.
- 27 Srov. BONAVENTURA, *Legenda větších*, 2, 1, In: FP I, č. 1038, s. 366.
- 28 Nezapomínejme, že v roce 1179 došlo na III. lateránském koncilu k odsouzení Petra Valdese a jeho druhů, kteří usilovali o radikální evangelní chudobu pod heslem: „Nudus nudum Christum sequi“, které se – jak uvidíme níže – mimochodem stalo také součástí františkánského slovníku. Srov. G. ALBERIGO (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, s. 196.
- 29 Ke schválení první verze Františkovy řehole došlo v roce 1209, nebo 1210. V roce 1215 se pod vedením Innocenta III. otcové shromáždění na IV. lateránském koncilu usnesli, že do budoucna nesmějí být zakládány nové řehole. Srov. *Constitutiones*, č. 13, In: G. ALBERIGO (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, s. 242.
- 30 Lze jmenovat: Kristoví chudí Roberta z Arbissel, kataři, humiliáti, valdenští, chudí katolíci, chudí rekonciliáti. Srov. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2. vydání, Hildesheim 1961.
- 31 Srov. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Napomenutí*, 14, In: FP I, č. 163, s. 42.
- 32 V tomto ohledu se chudoba podobá pokoře. Kdo se za pokorného považuje a svou pokoru dává příliš na odív, zcela evidentně o tajemství této evangelní ctnosti přichází. Pokorný je jedině ten, kdo si pokoru nepřivlastňuje. Chudý je jedině ten, kdo svou chudobu „nevlastní“. Pokora a chudoba jsou ctnosti naprosto „antiideologické“.
- 33 V tom je vznešenost svrchované chudoby (...) K ní, nejmilejší bratři, přilněte celou svou duši a pro jméno našeho Pána Ježíše Krista na věky nechtějte mít nic jiného na tomto světě. A kdekoli bratři jsou nebo se setkávají, ať se k sobě chovají jako v rodině. (...) FRANTIŠEK Z ASSISI, *Potvrzená řehole*, VI, In: FP I, č. 90, s. 28. Srov. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Malý odkaz*, In: FP I, č. 133–134, s. 35.
- 34 Celano sice projevy těchto Františkových povahových rysů v době před obrácením posuzuje značně škarohlídsky, ale vydává o nich jasné svědectví. Srov. TOMÁŠ Z CELANA, *Vita prima*, I, 1, 2, In: FP I,

- č. 320, s. 107. Poněkud pozitivněji tyto přirozené predispozice hodnotil Bonaventura, který jako teolog aplikoval interpretační pravidlo týkající se milosti předpokládající a rozvíjející přirozenost. Srov. BONAVENTURA, *Legenda většší*, 1, In: FP I, č. 1027–1037, s. 363–366.
- 35 Již jsme viděli vazbu mezi evangelní chudobou a Boží transcendencí. Právě Boží svoboda vůči světu je garancí toho, že my jako Boží obraz jsme schopni svobody vůči světu, že jsme „schopni Božího království“.
- 36 Srov. K. ESSER, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Milano 1975, s. 242.
- 37 Není náhodou, že církev se zrodila na kříži Ježíše Krista. Srov. *Katechismus katolické církve*, Praha 1995, č. 766.
- 38 Srov. C. V. POSPÍŠIL, Bůh Otec a kenóze Syna, *Theologická revue*, 2000, vol. 71, s. 92–101.
- 39 FRANTIŠEK Z ASSISI, Nepotvrzená řehole, IX, In: FP I, č. 31, s. 15.
- 40 Srov. C. V. POSPÍŠIL, Teologie kříže a tajemství trpícího člověka, In: T. MACHULA (ed.), *Theologické studie*, České Budějovice 2000, s. 45–51.
- 41 Příkladem Františkova smyslu pro humor by se v legendách o jeho životě našlo poměrně dost. Srov. J. G. BOUGEROL, „Umorismo“, In: E. CAROLI (ed.), *Dizionario Francescano*, 2. vydání, Padova 1995, s. 2121–2124.
- 42 FRANTIŠEK Z ASSISI, Odkaz, 5, In: FP I, č. 119–120, s. 33.
- 43 Srov. FRANTIŠEK Z ASSISI, Potvrzená řehole, 5, In: FP I, č. 88, s. 28.
- 44 Tématem chudoby v díle Serafického doktora se zabývá monografie: H. F. SCHALÜCÜ, *Armut und Heil. Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras*. München – Paderborn – Wien 1971.
- 45 Východiskem je následující, dnes poněkud pitoreskně a klerikálně ideologicky působící výrok svatého Jeronýma: *Ten, kdo žije z desátků a z almužen oltáře, následuje jako nahý nahotu kříže*. JERONÝM, *Epistolae* 52, 5.
- 46 BONAVENTURA, *Apologia pauperum*, VII, 21, In: *Opera Omnia* VIII, s. 279b.
- 47 Srov. BONAVENTURA, *Apologia pauperum*, VII, 22, In: *Opera Omnia* VIII, s. 279b–280a.
- 48 Srov. BONAVENTURA, *Apologia pauperum*, VII, 23, In: *Opera Omnia* VIII, s. 280a.

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

## Armando Bandera OP

### Cena a plody jednoho rozhodnutí pro chudobu

Chudoba je lidská tragédie. Chudoba je křesťanské blahoslavenství. Mezi těmito dvěma krajnostmi by bylo možné ukázat množství situací, které celý svět více či méně zná. Ale u žádné z těchto prostředních situací není mým úmyslem se zastavit. Také nemíním mluvit o tragédii. Přece však myslím, že ji vnímám. A pak lituji, že ji nemohu uzdravit.

Abych nezůstal ochromen nářky, kterými se nic nevyřeší, zaměřím se na ono jedinečné blahoslavenství, kterým je křesťanská chudoba. Je určitě jedinečná. Ne proto, že by přinášela rozladění, ale pije-li z pramene a žije-li z pramene, otvírá ducha k rozjímání o velikosti, které dovoluje zpívat, které zavazuje zpívat, a to v jakémkoli lidském neštěstí, i když může být z lidského hlediska velmi hrozné.

Jestliže i jediná myšlenka má větší hodnotu než vesmír, pak by ani nejmenší Boží dar nenašel dostatečný počet vesmírů, s kterými by se mohl srovnávat. Když opustíme teoretizování o našem omezeném jazyku, je skutečností, že Bůh nám udělil nejvyšší dar. Přesněji řečeno, je stále udělován celému lidstvu, protože Kristovy Velikonoce nikdy nepominou a jsou zpečetěny krví, která zaručuje věčnou smlouvu o odpuštění mezi Bohem a všemi lidmi. A jak Velikonoce slavit? – Zpěvem.

Blahoslavenství chudoby je jedním z nespočetných darů obsažených ve Velikonocích. Je třeba ho hledat, zdravit, přijmout zpěvem. Jedině zpěvem můžeme vejít v souzvuk s tím, který, ač bohatý, stal se chudým a přišel na tento svět, aby v našem vyhnanství začal hymnus, který se v nebeských přibytcích zpívá ustavičně.<sup>1</sup>

#### 1. O historii jednoho povolání

Když se narodil Tomáš Akvinský, měl dominikánský řád pouze několik let života. Chtěl bych říci několik věcí o jeho příběhu a o jeho ideálu povolání. Myslím, že nebyly řečeny, a zdá se mi, že říci je bude přínosné.

Všichni víme, že Tomáše Akvinského je třeba citovat, ať už kvůli tomu, aby byl obdivován, či kvůli tomu, aby byl kritizován, a to jak v komplikovaných otázkách metafyziky, tak v pokládání základů systémům či při požadování řádu tam, kde by možná byly vhodnější širší cesty tvořivosti... To vše se stává, na to vše jsme zvyklí. Co nám však může unikat, je to, co se vztahuje na Tomáše Akvinského křesťanského, kontemplativního, zamilovaného do chudoby, kterou žil a bránil jako ideál úplné chudoby – žebravé chudoby – s cílem připodobnit se chudému Kristu.



Vzhledem k tomu, že toto téma není z těch, která zaujímají pozornost následovníků nebo odpůrců Tomáše Akvinského, dává jeho prostudování mnohostranný materiál. Mým úmyslem je říci pouze něco a očekávat, že se někdo chopí příležitosti, aby toto téma prostudoval více do hloubky. Jakékoliv slovo v tomto ohledu, včetně korigujícího, mně bude proto milé. Tomáš Akvinský na konci jednoho ze svých spisů, ve kterém se někdy objevují silnější výrazy, než na které jsme běžně zvyklí, říká: „Jestliže někdo chce namítat, bude mi to velmi příjemné (mihi acceptissimum erit)“<sup>42</sup>. To je příklad, to je dobrý podnět k následování ze strany každého, kdo k Tomáši Akvinskému vzhlíží s láskou.

### 1. 1. Dvě události ohledně povolání

V životě Tomáše Akvinského se nacházejí dvě události s jasným znamením povolání. Je to pobyt v opatství Montecassino a „únos“, který ho přivedl do „vězení“ na celý rok.<sup>3</sup> Jsou to tak výrazné události, že o nich mluví všichni. Ale nemýlím-li se, jejich výklad ještě čeká na slova, která je umístí do celku života, poslání a působení skutečného touto konkrétní osobou. Pokládám za samozřejmé, že zmíněné události se týkají celku a že právě proto, aby byly správně pochopeny, vyžadují být do tohoto celku začleněny.

Obecně – nebo alespoň dlouhou dobu – se má za to, že pobyt sv. Tomáše na Montecassinu měl zřejmě velký význam. Dítě, které vstoupilo do opatství, se s velkým zájmem ptalo, kdo je Bůh. Nejednou museli mniši naslouchat této otázce, jež jim v ústech dítěte, které k nim přišlo teprve nedávno, zněla podivně. Není mým úmyslem snížit hodnotu tohoto údaje, naopak věřím, že si zaslouží velkou pozornost, protože má souvislost s Tomášovým pozdějším životem a umožňuje vidět rozvoj jeho touhy po sjednocení s Bohem, které během jeho pozemského života dosáhne svého nejvyššího stupně dne 6. prosince 1273.

Tato jedinečná mystická zkušenost získaná během slavení Eucharistie ho tak těsně přiblížila k Bohu, že již nemohl napsat ani řádek. A ve světle této zkušenosti řekl větu, která je pro nás jen těžko pochopitelná. Bratr Reginald, jeho věrný a milovaný sekretář, ho vytrvale prosil, aby pokračoval v psaní započatých děl. Sv. Tomáš mlčel. Až jednoho dne odpověděl: „Po tom, co jsem viděl, mi připadá vše, co jsem napsal, jako sláma.“ Už staletí dějin se zabývají spisy, ve kterých jejich samotný autor vidí jen slámu. Jsou to zkušenosti, které, zdá se, se příliš neopakují. Náš obdiv, byť sebevětší, zůstane vždy nedostatečný.

Událost, rozjímaná ve světle svého završení, převyšuje veškeré své ocenění. Ale tato událost, ona naléhavá a znepokojivá otázka, není údajem osamoceným. Začleňuje se do celku, ve kterém se objevují i další hlediska, jež budou mít podobný vývoj v pozdějším životě toho, kdo vstoupil do opatství jako dítě.

Pro dominikánské historiky byl pobyt sv. Tomáše v Montecassinu skutečností, která pro ně vyznívala, pokud ne trýznivě, tak alespoň nepříjemně. Myslím, že v současnosti tato „citlivost“ již vymizela. Nelituji toho. Lituji naopak, že vše, co se v této době dělo, zůstává omezeno na historické vyprávění zaujaté poznáváním toho, jaký způsob vzdělání se poskytoval dětem patřícím k „oblátům“ (pueri oblati) v době, kdy chlapec Tomáš do opatství vstoupil, jak dlouho tam pobyl a kolik měl let, když odtamtud odešel. A dějiny pokračují dále tím, že Tomáš opustil opatství, když už nebyl dítětem. Zachytit dějiny je základem pro jakoukoliv další úvahu, která však usiluje překročit pouhý dějinný rámec, i když ho respektuje.

Má úvaha bere za základ život v benediktinském opatství. Montecassino, kromě toho, že je místem, je také symbolem. Slavení liturgie je tam delší, vážné, slavnostní... Ohledně toho nemáme v životě Tomáše Akvinského žádný konkrétní údaj. Ale není pochyb, že kontemplativní duch, o němž vydává po celý svůj život tolik důkazů, spočíval na solidním základu právě díky formaci, kterou přijal tam, a díky životu, který tam praktikoval.

Jestliže ony roky přeskóčíme, můžeme číst jeho komentář k žalmům, dílo, které Tomáš zanechal nedokončené jako tolik jiných. Stačí číst úvod, abychom viděli Montecassino zblízka. Aniž by zamýšlel dát definici, podává sv. Tomáš jasný pojem církve jako liturgického společenství, které prostřednictvím žalmů prožívá celé spásné dílo formou modlitby a chvály (per modum orationis et laudis). Sv. Tomáš byl mužem kontemplativního ducha (vir miro modo contemplativus).

Další událostí je „únos“ a pozdější „uvěznění“. Tato situace trvala nejméně po dobu jednoho roku. Dlouhý čas, ve kterém se přihodilo mnoho věcí. I tato událost zůstala podstatně ochuzena. Tím, že se zdůraznil jeden bod, který je jistě důležitý, zůstal zbytek ve stínu a takřka zapomenutý. Matka bezpochyby zasáhla ve více než v jednom bodě. Ale nemá na svědomí vše. Podle mého soudu toto spojení událostí, sjednocených trváním a místem, předpokládá rozhodnutí bratra Tomáše pro jeho povolání. Je zapotřebí zastavit se u nich, i když jen pro to, aby se poukázalo na základní údaje.

### 1. 1. 1. Historické postavy

Především je potřebné si všimnout sv. Tomáše. Je sám. A sám musí vydržet tvrdý a dlouhý boj proti celé rodině. Matka má velký doprovod. Bude přemožena. Ale její syn Tomáš je sám a ona to ví.

Bratra Tomáše dostihují dva bratři. Šel ve společnosti generálního magistra řádu, známého běžně jako Jan Teutonský, kterého však moderní historikové raději označují jeho rodinným jménem a nazývají ho Jan z Wildeshausenu. Generální magistr poznal, že tento neapolský mladík je vybaven vynikajícími vlastnostmi, a jeho přáním bylo dát

mu vhodnou formaci. Vzal ho sebou. Jeho plán byl však zmařen násilným způsobem. Stačil jeden úder a bratr Tomáš mu byl vyrván. A nebyla možnost získat ho zpět. Později bude mít tento generální magistr radost, když se dozví, že bratr Tomáš po dlouhém boji složil sliby v dominikánském řádu. Avšak nyní je bratr Tomáš v moci několika rodných bratří, kteří mu brzy ukážou, jak až dalece se cítí uražení jeho volbou povolání.

### 1. 1. 2. Jedna noc v Montesangiovanni

Když se bratři bratra Tomáše zmocnili, neodvedli ho na hrad Roccasecca, kde byla matka, nýbrž do Montesangiovanni. A když nadešla noc, zařídili, aby tam přišla jedna nevěstka a bratra Tomáše svedla. Ale nevěstka byla s veškerou rozhodností a nezvratně odmítnuta. Hořící poleno ji dohnalo k útěku tak, že už neměla chuť se vrátit.

Je jisté, že matka takový nátlak nevymyslela. To bratři, zvyklí na vojenský život, neměli v záležitostech tohoto druhu žádné skrupule. Bratr Tomáš osvědčil svou odvahu a schopnost hrdinně bojovat. Tento čin, kterým nepochybně posvětil své panictví, přitahoval po dlouhou dobu veškerou pozornost. Stalo se tak to, co je v těchto případech nevyhnutelné. Tím, že se připomínal pouze tento čin a nedbalo se všeho ostatního, došlo ke ztrátě kontextu, jehož byl součástí a který dával jeho hrdinství nejhlubší důvod. Bratr Tomáš byl určitě rozhodnut složit sliby, v jejichž síle se zřikal manželství. Ale toto zřeknutí se bylo motivováno zřeknutím jiným, na které se tolik nepamatuje, když se rozjímá pouze o bratru Tomáši, který s hořícím polenem v ruce přinutí k útěku nevěstku. Je krásné mluvit o andělech, kteří ho přepásávají cingulem. Ale mě se zdá lepší připojit obraz tohoto bojovníka, který, i když byl sám, vyhrává naráz nečekaným vítězstvím, jímž rozbíjí a sráží do prachu plány únosců.

V Montesangiovanni jen jedna noc. Již nemělo smysl, aby tam setrval. Únosci ho odvedli do Roccasecca, kde byla matka.

### 1. 1. 3. Matka a sestry

Matka je pravděpodobně zodpovědná za samotný čin únosu a jeho dlouhé trvání. Lze předpokládat, že nejednou přišla se svým synem rozmlouvat, aby ho přiměla ke změně rozhodnutí. Informace o ní se shodují v tom, že ji představují jako energickou osobu, často poněkud dominantní, v každém případě jako osobu, která nesnášela odpor vůči svým plánům. Byla přesvědčena, že dobře ví, co je potřeba učinit, a byla pevně rozhodnuta dotáhnout to do konce.

Byla to pravděpodobně také matka, která zařídila intervenci Tomášových sester. Je jisté, že s ním rozmlouvaly a že se pokusily mu jeho plán povolání rozmluvit. Rozmluvy

dosáhly výsledku, který matka neočekávala. Jedna z jejích dcer, pohnuta rozmluvou s Tomášem, se rozhodla stát se řeholnicí. Tomáš, který byl v boji sám, byl nejenom nepřemožen, ale dokonce v bitvě triumfoval. Matka se tak musela přesvědčit, že její požadavky jsou neuskutečnitelné a synovou pevnou vůlí odražené. Bylo zbytečné čas uvěznění prodlužovat. Tomáš se dostal na svobodu a mohl naplnit svůj „vlastní program“. Cesta začlenění do dominikánského řádu byla volná. Vše se bez prodlení uskutěnilo.

#### 1. 1. 4. Důvod odporu

Jednalo se o odpor celé rodiny. To předpokládá, že rozhodnutí se zakládalo na něčem, co celá rodina odmítala. Je zde již velmi stará myšlenka, která míří správným směrem, ale jež nikdy nebyla rozumově odůvodněna. Rodina, říká se, by snadno přijala, kdyby se Tomáš stal benediktinským mnichem. Léta, která prožil na Montecassinu, na tuto možnost všechny připravila.

Tomáš však nezamýšlel vrátit se na Montecassino, ani nechtěl zaklepat na dveře nějakého jiného opatství. Jeho volba pro dominikánský řád byla pro celou rodinu nepřijemným překvapením. Po dlouhý čas se toto udávalo jako jediné vysvětlení odporu rodiny. Dnes se již uvažuje o tom, že odpor rodiny měl nějaký vztah k žebravé chudobě, ke které se Tomáš chtěl v dominikánském řádu zavázat. Odmítnutí se nezaměřilo k řádu jako takovému. To, co rodina nemínila strpět, byl život v žebravé chudobě.

Stačilo se v životě církve vrátit o několik málo let zpět, aby se potvrdilo, že způsob chudoby, o němž Tomáš maximálně usiloval, se dříve neprotikoval. To vše již bylo řečeno. Nevím však, zda byly připojeny důkazy. Po přečtení značného počtu stran napsaných bratrem Tomášem na obranu jeho řádu si myslím, že se nenacházím v situaci pouhého dohadování, ale že mohu udat důvody.

*Bratr Tomáš, čistý od nesmiřitelného nepřátelství.* Bratr Tomáš již nějaký čas vyučoval teologii na univerzitě v Paříži, když svěští mistři této univerzity vyvolali proti žebravým řeholníkům – františkánům a dominikánům – ostrý spor, který v různých formách trval mnoho let. Bratr Tomáš musel bránit svůj vlastní řád, na který mířily nejostřejší útoky. Byla mu vyhlášena válka na život a na smrt. Byl to velmi obtížný okamžik. Pro řád šlo o otázku bytí či nebytí. Spor vytvořil velmi obtížnou situaci. K dovršení všeho narostly obtíže kvůli skutečnosti, na které pařížští mistři neměli žádný podíl. Generální magistr řádu Jan Teutonský, čili Jan z Wildeshausenu, v roce 1254 zemřel a neměl nástupce až do roku 1256, kdy nastoupil Humbert z Romans. Byly to roky, v nichž

spor propukl s vrcholnou agresivitou. Bratr Tomáš se připravil k obraně a uskutečnil ji s takovou jistotou, že bojoval bez bázně a s plným přesvědčením o tom, že argumenty odpůrců, které prošly jeho rukama, byly nejenom popřeny, ale přímo roztrhány na kusy.

Jazyk sv. Tomáše ve spisech této polemiky má takovou jistotu, takovou pevnost a – řekněme – takovou tvrdost, jakou by nikdo nečekal. Bratr Tomáš byl vzorem mírnosti a měl zalíbení v pokojném jazyku. Když však byl postaven do zápasu, hleděl na tolik pošetilostí a musel odstranit podvody plné špatných úmyslů, použil jazyk, jehož tvrdost může poněkud vylekat. Kdo si myslí, že přeháním, necht' si prosím vezme do rukou knihy sv. Tomáše napsané při této příležitosti, čte je a pak soudí sám.

Tím již máme o polemice základní představu. Naším tématem však nebyla přímo polemika, ale hledání důvodů, které by vysvětlily odpor rodiny proti Tomášově volbě povolání. Toto je naše téma, ale cestou k jeho uchopení je tato polemika, protože hodnotu, kterou sv. Tomáš připisuje chudobě při uskutečnění vlastního cíle řádu, který si zvolil, poznáváme právě v polemických spisech.

*Volba povolání a chudoba.* Spisy polemické či spjaté s polemikou věnují chudobě mnohem větší prostor než kterémukoliv jinému bodu. Jestliže všichni nemají po ruce vlastní polemická opuscula – navzdory svému rozsahu figurují v této kategorii – myslím si, že nebude obtížné podívat se do *Summa contra gentiles*. Toto dílo v třetí knize, v kapitolách 130–138, pojednává o tom, co dnes nazýváme řeholním životem. Pojem „zasvěcený život“ tak, jak se dnes užívá, byl v době sv. Tomáše neznámý.

*Vnější ukazatel: velký prostor.* V uvedených kapitolách zabírá samotná chudoba víc místa než celý zbytek. Udáme-li rozsah podle stránek, budeme o tom mít lepší představu. Ve vydání, které užívám, sahá náš text od s. 192 až po s. 210. Samotná chudoba zabírá s. 193–206. A poznamenejme, že chudoba, o které sv. Tomáš pojednává, je chudoba žebravá. Tu odpůrci nesnášeli a snažili se s veškerým úsilím dokázat, že řeholníci jsou povinni pracovat vlastníma rukama, aby si vydělali na živobytí. To, co je ale skutečně zajímavé, bylo odsunutí řeholníků z univerzitních kateder, aby neměli konkurenty. Těmito polemickými body však není potřebné se nyní zabývat.

*Plamen, který hořel v srdci.* Sv. Tomáš nehovořil o plameni živé lásky, jak to činil sv. Jan od Kříže. Ale v jeho srdci plameny byly. – Šlehající plameny! Nepřestávaly hořet. Hořely a dávaly nádherné světlo. Chudoba zapálila světlo, které ozařovalo vstupní bránu. Tomáš vstoupil. Našel velký sál. V srdci mu zářilo první světlo, které ho, můžeme-li použít tohoto slova, svedlo. Žebravá chudoba měla přednost, která se projevila

v hodině volby a projektování životního programu. Stačí číst patnáctou kapitolu z *Contra doctrinam retrahentium a religione*, z které vybírám některé ukázky. Když shrnuje dlouhou řadu argumentů, které byly proti žebravým řádům – a hlavně proti jeho řádu – předloženy, zahajuje sv. Tomáš kapitolu takto: „Zavilí popírači chudoby se stavějí v nemalé míře proti Kristovu učení a jeho vlastnímu chování, protože on ve všem svým slovem a příkladem ukázal, že se má žít v chudobě.“<sup>4</sup>

Když nejprve ukázal na princip, prochází pak celým Kristovým životem: „Když začínáme od začátku, od jeho příchodu na svět, vidíme, že si vyvolil chudičkou matku... Musel by si jistě vybrat matku, která by měla velký majetek, a narodit se ve vlastním domě, kdyby postrádání pozemského majetku a nevlastnění domu nemělo v řádu dokonalosti křesťanského života žádnou hodnotu. Styďte se tedy, pomlouváči chudoby, jejíž sláva úchvatně září v samé Kristově kolébce!“

V křesťanském životě – říká sv. Tomáš – „zaslouží zvláštní úvahu příklad Ježíše na kříži. Proto sám Pán řekl: „Jestliže někdo chce jít a následovat mě...“ Mezi charakteristickými znaky tohoto kříže je úplný nedostatek jmění, který dosáhl až tělesné nahoty... Nikde se nečeťe o tom, že by Pán měl majetek. A tak tedy postrádat jmění pro lásku ke Kristu není překážkou pro dosažení blaženosti [nebe], ale přispívá k jeho růstu.“

Sv. Tomáš následně vykládá učení o chudobě, předané Ježíšem apoštolům, o chudobě samotných apoštolů, o chudobě církve, kterou ona v průběhu věků předkládala a žila, aby následovala Ježíše po cestách, které jí ukázal. Sv. Tomáš ukončuje kapitolu slovy: „Vysvětlili jsme se vši zřejmostí, že nemá žádný základ, nýbrž je naopak zhoubné a odporující křesťanskému náboženství, učení těch lidí, kteří tvrdí, že postrádat společný majetek pro lásku ke Kristu nemá nic společného s dokonalostí... Styďte se tedy, zločinci, kteří se vysmíváte těm, již zanechali vše, a kteří svým výsměchem působí, že se slabí stydí za Kristovo jméno.“

Vybral jsem tuto kapitolu, která je předposlední, protože v ní sv. Tomáš vysvětluje své myšlení argumentačním způsobem. Začátek knihy říká přesně totéž v střídmém básnickém jazyku inspirovaném sv. Augustinem. Kdybychom chtěli projít další knihy, závěr by byl vždy stejný. – Sv. Tomáš přijal celý řeholní život nejen bez výhrad, nýbrž s jasnou vizí. Není potřebné uvádět důkazy. Je však zřejmé, že ho přijal pro chudobu a s vizí následovat chudého Krista.

Povolání sv. Tomáše, povolání, které si velmi živě uvědomoval, u chudého Krista nekončilo. Přivádělo ho ke Kristu, hlasateli evangelia. Sv. Tomáš chce a přijímá závazek zpřítomnit Krista, hlasatele evangelia, ale hlasatele vycházejícího z chudoby. Toto téma se znovu objeví níže v souvislosti s dominikánským charismatem.

## 1. 2. Učení bez metafory

Sv. Tomáš nejednou říká, že objektivní jazyk, když je možné ho užívat, vyjadřuje pravdu s menším leskem, ale s větší přesností. Jelikož zde jednáme o významném bodu, myslím si, že bude kvůli sv. Tomášovi i kvůli čtenářům vhodné ho objasnit.

Když se sv. Tomáš obrací přímo na své odpůrce, ostře je kritizuje. Nárokují si uložit řeholníkům povinnost, kterou sami nemají, totiž ruční práci. A „nespokojeni s tímto, odpůrci pravdy chtějí vytrhnout základ všech řeholí, který byl pevně položen Pánem, totiž chudobu...“<sup>45</sup>

Hovořit o základu či podkladu položeném Kristem, spolu s hlásáním božského původu nauky o řeholní chudobě, by mohlo také znamenat, že chudoba je hlavním obsahem řeholního života, neboli že mezi evangelními radami, o kterých sv. Tomáš mluví mnohokrát, je chudoba tou nejdůležitější. Aby této interpretaci zabránil, sám sv. Tomáš říká, že nejdůležitější radou, která další rady virtuálně obsahuje, je rada poslušnosti. Protože zde nevykládáme toto téma, nýbrž pouze poznamenáváme myšlenku, vhodnou k udržení rovnováhy, stačí odkázat na *Summa theologiae* II–II, q. 186, a. 8.

Zdá se mi tudíž, že volba povolání Tomáše Akvinského byla subjektivně motivována ideálem žebravé chudoby. Od počátku byl ideál hodnocen christologicky. To, co sv. Tomáš tehdy miloval a vždy chtěl, bylo následování Krista cestou evangelních rad, tak jak jsou v evangeliu dané. Avšak tento ideál do jeho ducha pronikl přitažlivostí chudoby.

## 1. 3. Život podle evangelních rad je pro církev ustavující

Omezím se na to, že učiním toto vyhlášení. Nedělám si nároky vysvětlit nauku sv. Tomáše o řeholním životě. Můj základní úmysl se týká jedné dějinné události. Protože nemáme svědectví, která by určité vysvětlení zaručovala, je potřebné obrátit se ke knihám a k myšlenkám.

## 1. 4. Chudoba a blahoslavenství chudých

Je zde ještě jiný důležitý bod, který zajišťuje správnou četbu sv. Tomáše. I když mluví s nadšením o chudobě, nedává jí nikdy objektivní prvenství, což my někdy přijímáme poněkud obtížně. Ale ať bude náš postoj jakýkoliv, myšlení sv. Tomáše je jasně vyjádřeno v jeho knihách a on nepochybně ví, co mluví.

K blahoslavenství chudých činí sv. Tomáš důležitou připomínku. – Chudoba, která činí osobu blahoslavenou, nespočívá přímo v nedostatku majetku, ale ve vnitřní odpou-

tanosti od něho, i kdyby ho byla ve vlastnictví velká hojnost. A pro potvrzení této naukové připomínky jeden příklad: opravdově to „dokazují Abrahám a Ludvík, král francouzský.“<sup>6</sup> Je to možná první knižní svědectví o svatosti tohoto francouzského krále, ke kterému poutalo sv. Tomáše přátelství.

Sv. Tomáš chudobu vášnivě miloval a žil, ale vždy byl vzdálen od jakékoliv formy pauperismu, k němuž tíhli někteří teologové, které znal. Vzhledem k těmto teologům a s jasnou odlišností od nich sv. Tomáš vždy učil, že chudoba sama o sobě nedává dokonalost. Je sice ve službě dokonalosti, usnadňuje její dosažení, ale nedává ji.

Jakkoli velká je dokonalost dosažená životem v chudobě – jedná se vždy o chudobu žebravou –, dokonalost biskupského stavu je vyšší, a to i tehdy, když biskup spravuje časný majetek. Pro sv. Tomáše je toto zcela neodvolatelným bodem. Aby své myšlení objasnil, uvádí extrémní příklad. – Řeholník, i kdyby se jednalo o Eliáše nebo kohokoliv jiného (etiam si des Eliam vel quemcumque), má vztah k biskupovi jako učedník k mistru.<sup>7</sup>

## 2. Jak na cvičišti, tak na bojišti

Když jsme se dostali k tomuto bodu, myslím, že je již možné na dílo uskutečněné sv. Tomášem zaměřit celkový pohled a umístit do něho tvrdé časy únosu a uvěznění. V této situaci se mladý Tomáš ukázal být neohroženým bojovníkem schopným naráz odrazit nestoudné provokace, jaké by nikdo neočekával. Byl to boj na život a na smrt za udržení zvoleného povolání. Byl rozhodnut stát se žebravým řeholníkem žebravého řádu a pádným způsobem ukázal, že žádná lidská moc nebyla schopna ho v tomto rozhodnutí zvíkat.

Když to všechno nazíráme ve světle toho, co se stalo později, a toho mála, co známe o cestách prozřetelnosti, je snadné pochopit, že mladistvý boj nebyl příběhem izolovaným. Dnes již máme o kvalitě této osobnosti alespoň přibližnou ideu. Onen mladistvý boj na obranu osobní volby žebravého řeholního života, který se uskutečnil v okamžiku určeném Bohem, odhaluje své vnitřní bohatství.

Osobně si myslím, že toto všechno byl výcvik na velký boj, který měl bratr Tomáš vést na obranu řeholního života, jenž byl skrze život žebravé chudoby zasvěcen hlásání evangelia v kterékoli části světa a proti němuž zamířily tvrdé útoky, z nichž ty nejvytvalější a nejtvrďší hleděly podřýt sám základ chudoby.

Samotná obrana brzy umožnila pochopit, že v pozadí argumentů, které chtěly řeholníky „neutralizovat“, se nacházel celý systém, který byl skutečně drtivý, protože rozkládal v církevním tkanivu vše a dosahoval extrémů, na které by nikdo nepomyslel, kdyby je neviděl černé na bílém. Střely namířené proti řeholníkům zasahovaly i bisku-



py, včetně papeže. Sv. Tomáš se měl utkat s tímto problémem v jeho celistvosti. Mladistvý boj ho připravil na jiný velký boj, kterým poskytl církvi neocenitelné služby.

Tento boj se dovršil vítězstvím zcela výjimečného druhu, jakých je, myslím, v celých dějinách církve jen málo. Domnívám se, že myšlenka *Knihy Moudrosti*, aplikovaná na tento případ, nám dovoluje spatřit sv. Tomáše ponořeného do velkého boje, který mu připravil sám Bůh a jímž si po vítězném dovršení zasloužil korunu, kterou mu Bůh udělil (srov. *Mdr.* 10,12).

### 3. Dominikánské charisma a christologie

Sv. Tomáš mluví o díle zakladatelů – o tom, co my nazýváme charismatem založení – v kontextu chudoby, kterou je chudoba žebravá. Všechna argumentace protivníků měla jediný cíl – ukázat, že Kristus nezaložil nějakou společnost nebo skupinu učedníků, kterým by přikázal, aby žili bez společného majetku a z pouhých almužen. Sv. Tomáš shrnuje toto myšlení odpůrců, když klade do jejich úst následující slova: „Pán nezaložil řád těch, kteří by neměli majetek, nýbrž založil řád prelátů [biskupů], kteří majetek mají.“

#### 3. 1. Nabídka následování Krista

Sv. Tomáš má svou odpověď. Než ji předložíme, je třeba říci něco o tom, co předpokládá. Jedná se zde o něco, co bylo v celé kontroverzi už od počátku klíčem, ale co odpůrci nechťeli přijmout. Pro sv. Tomáše je neoddiskutovatelné, že zjevení se nachází nejen ve slovech, ale také a hlavně ve skutcích, především když se tyto skutky týkají samotného Ježíšova života. Je to postup, který sv. Tomášovi slouží jak k tomu, aby vysvětlil vlastní nauku, tak i k tomu, aby odpověděl odpůrcům. Používá ho také v tomto případě. Ale toto měřítko není vymyšleno jen pro tento případ. Je v něm vyjádřen princip četby zjeveného textu, zvláště Nového zákona: nositelem zjevení jsou skutky a těmito skutky jsou především tajemství Ježíše Krista, včetně jeho běžného způsobu života.

Po vysvětlení této otázky sv. Tomáš objasňuje také další. Tím odhaluje úmysl, kterým se řídili odpůrci. Během druhé etapy polemiky se často opakovalo, že řeholní řády nepatří do základní ústavy církve, protože za svou existenci vděčí svatým zakladatelům, kteří příslušné založení uskutečnili, když už církve měla za sebou určitý čas své existence. Proto prý, jestliže byla doba, v níž církve existovala bez řeholních řádů, může bez nich existovat také v budoucnosti. Koneckonců řeholní řády mají původ dějinný, za svou existenci vděčí lidským rozhodnutím, do základní struktury církve

patřit nemohou... Závěr toho všeho byl tento: Řeholní řády nikoho nezačleňují do stavu dokonalosti. Tuto dokonalost je třeba hledat a nalézat v biskupech, farářích a dalších klericích.

Argumentace odpůrců toto všechno předpokládá. Sv. Tomáš odpovídá a jde do hloubky otázky. Ježíš skutečně založil „řád prelátů“, tj. biskupů. Ale jestliže se připojuje, že do božského ustanovení patří také to, že tito preláti mají majetek, upadá se „do zjevné lži... Kristus v nich toto [mít majetek] neustanovil; ustanovil je naopak v úplné chudobě.“ Téma úplné chudoby, ve které Ježíš formoval apoštoly se u sv. Tomáše objevuje vícekrát. Zde se jen předpokládá a odkazuje se na ně všeobecným výrazem „jak již bylo vysvětleno“.<sup>8</sup>

Sv. Tomáš také ví, že na začátku církve „nebyli určití řeholníci“,<sup>9</sup> tj. neexistovaly řeholní řády. Současně však sv. Tomáš mnohokrát říká, že řeholní život, je-li uvažován ve svém srdci, tj. jako zasvěcení se Bohu v praxi a skrze praxi evangelních rad, pochází od samotného Ježíše Krista, který také udílí zvláštní povolání, aby toto zasvěcení bylo uskutečněno v existenci konkrétních povolaných osob.<sup>10</sup>

Zakladatel tak koná něco, co na počátku církve neexistovalo. A přece se církev zrodila s řeholním životem. Bylo však zapotřebí počkat, než přišel čas, kdy bylo možné spatřit uvnitř církve „určité řeholníky“. Tím jsme naznačili řešení problému, jak poznat to, co konají zakladatelé, a jak má být jejich založení hodnoceno z hlediska církevní perspektivy.

Z uvedených předpokladů se rozumí, že dílo zakladatele, které je svázáno s jeho osobou, nemůže mít velký význam. Způsob, jakým se sv. Tomáš vyjadřuje, tento názor plně potvrzuje. Překládám jeho slova: „Ti, kteří následují svatě zakladatele řádu, nehlídají na ně, nýbrž na Krista, jehož učení hlásají, protože ani oni [zakladatelé] nehlásali sami sebe, nýbrž, jak to učinil Apoštol, Ježíše Krista, jehož učení dávají poznat.“

Zakladatel hledá pro Krista následovníky, kteří hledí na Krista, kteří budou Kristovým odleskem. Ale ještě je zapotřebí se zeptat, jak se při tom, když si někdo zvolí povolání, začlení se do nějakého řeholního řádu a stane se „určitým řeholníkem“, utváří spojení s tím, co učinil Kristus. Na tuto otázku dává sv. Tomáš přesnou odpověď. Pán dal apoštolům poučení, aby žili v úplné chudobě, a „těm, kteří pro jeho jméno opustí pole a domy, slibuje odměnu nejenom v budoucnosti, ale také v přítomnosti, tj. těm, kteří podobně jako apoštolové budou žít ve světě, aniž by něco měli, a současně budou mít všechno. Je tudíž zcela jasné, že ti, kteří se tím budou řídit, následují Kristovo ustanovení (institutionem Christi sequuntur).“<sup>11</sup>

Z této perspektivy je řeholník definován jako někdo, kdo rozhodnutím pro konkrétní řád přijímá úplnou chudobu, aby následoval chudého Krista. Odpůrci sv. Tomáše nemohli strpět, že by život v úplné chudobě byl skutečně kvalifikovaným způsobem

následování chudého Ježíše Krista. Z učení sv. Tomáše však vyplývalo uznání skutečnosti, že úplná chudoba je schválena evangeliem, tedy samotným Ježíšem Kristem, který do této formy chudoby zasadil svůj život. Z toho vyplývá cosi, co sv. Tomáš nosil hluboce vryté v srdci, totiž skutečnost, že rozhodnutí pro úplnou chudobu se inspiruje Ježíšem Kristem, i když je potom každá osoba uskutečňuje uvnitř určitého řádu.

### 3. 2. V christologickém dynamismu chudoby

Kristus žil chudě a apoštoly formoval v chudobě, která byla připodobněna chudobě jeho. Ale Ježíšova chudoba, a proto i chudoba apoštolů, neměla důvod v sobě samé. Když čteme Nový zákon, je jasné, že Ježíš přišel jako Otcem poslaný a pomazaný darem Ducha svatého, aby zvěstoval a uskutečnil Otcův plán. Ježíšova chudoba má sloužit tomuto cíli.

Po Ježíšovi pak přichází doba napodobování a následování. Všichni, počínaje apoštoly, přijímají chudobu inspirovanou následováním Ježíše a mají žít její závazek kvůli šfření evangelia. Praktická uskutečnění tohoto cíle budou nejrůznější. To však nejen neruší zmiňovaný princip, nýbrž naopak na základě existenčních forem, do kterých se chudoba vtěluje, lépe ukazuje jeho dynamismus.

Ježíšovo tajemství má svůj vnitřní dynamismus. Podívejme se nyní, jak sv. Tomáš rozumí jeho aplikaci na chudobu. Pro to, co nás nyní zajímá, je zapotřebí, abychom pozorně sledovali slovník. Nezapomínejme, že se jedná o vysvětlení dominikánského charismatu. Začneme chronologickým upřesněním. Christologie je probírána v třetí části *Summy*. Tehdy již byly napsány poslední quaestiones druhé části, které se věnují výkladu řeholního života uvnitř tajemství církve. Časová vzdálenost mezi oběma skupinami otázek je tedy minimální. Všechny připadají na konec života sv. Tomáše, kdy jeho myšlení bylo již plně vyzrálé. Problém možných změn učení se tu ani nevyskytuje. Podívejme se tedy, co sv. Tomáš říká ohledně chudoby Krista a dynamismu, který jí Pán svým jednáním vtiskl.

Quaestio 40 třetí části *Summy* nese nadpis *De modo conversationis Christi*, který bychom s jistou dávkou volnosti mohli přeložit „Styl života, který si Kristus pro sebe vyvolil“. Obecná odpověď je, že Kristus přijal obvyklý způsob života, aby nebylo pro nikoho obtížné se mu přiblížit v tom, co je lidské; přišel pro všechny, a tak musel vést způsob života, který by pro nikoho nebyl obtížný. V této quaestio, s odkazem na vysvětlení v „*secunda secundae*“ *Summy*, sv. Tomáš říká následující slova: „Jak bylo vysvětleno v druhé části, kontemplativní život je sám o sobě lepší než život aktivní, který se zabývá tělesnými činy; nicméně aktivní život, v němž někdo kázáním a vyučováním sděluje druhým plody kontemplace, je dokonalejší než život toho, kdo pouze

kontempluje, protože onen život předpokládá hojnost kontemplace.“ Jestliže bych zde nyní přerušil tento text a zeptal se vás, o kom to sv. Tomáš mluví, jistě byste mi řekli, že sv. Tomáš hovoří o svém vlastním řádu. Avšak bratr Tomáš uzavírá odstavec slovy „Proto si Kristus vyvolil takový život (Et ideo Christus talem vitam elegit).“<sup>12</sup>

O něco níže říká s opětvnou naléhavostí: „Není nic nevhodného na tom, že se Kristus po postu a době strávené na poušti vrátil do běžného života. To odpovídá životu toho, kdo druhým sděluje plody kontemplace, a Kristus, jak bylo řečeno, si pro sebe takový život vyvolil; nejdříve je nutno věnovat se kontemplaci a potom jednat veřejně a žít spolu s druhými.“<sup>13</sup>

Sv. Tomáš pokračuje ve výkladu a ptá se, zda-li Kristus život chudoby vést musel. Odpověď je kladná a jako vysvětlení čteme stejná slova, jako byla ta, když se projednávala dominikánská témata. Život v chudobě „je přizpůsoben službě kázání, o níž Kristus říká, že kvůli ní přišel na svět... [cituje *Mk 1,38*]. Je nutné, aby kazatelé Božího slova byli úplně odpoutáni od zabývání se světskými záležitostmi, a tak se zcela věnovali kázání. To je nemožné pro ty, kteří vlastní bohatství... Kdyby měli bohatství, jejich kázání by bylo přepisováno chamtivosti.“<sup>14</sup>

Je tedy dostatečně jasné, jak sv. Tomáš rozumí Kristově chudobě, jež je ideálem jeho vlastní volby chudoby, kterou uskutečňuje v dominikánském řádu. Sv. Dominik Guzmán, zakladatel řádu, nevynalezl nový typ chudoby. Prostě hledal následovníky Kristovy chudoby, kteří by se mohli po celý čas a bez překážek věnovat kázání evangelia zvěstovaného kazatelem Kristem.

### 3. 3. Typ kázání vlastní dominikánům

Abychom postupovali zdárně, je potřebné vysvětlit několik bodů. Kristus je nejvyšším hlasatelem evangelia a nikdo se mu nemůže rovnat. Kristus vyvolil mezi svými učedníky malou skupinu. A jim, apoštolům, odevzdal pokračování svého poslání: *Jako Otec poslal mne, tak já posílám vás. (Jan 20,21)* Apoštolové mají své nástupce, kterými jsou biskupové. Sv. Tomáš o tom nespočetněkrát mluví. Znal to dokonale. Věděl také, že kázání s apoštolskou autoritou ve vlastním slova smyslu je povinností biskupů a že kněží k legitimnímu kázání potřebují být biskupem zmocněni, přijmout jeho povolení a delegaci.

#### 3. 3. 1. Vyvolit si vlastní bez vyloučení ostatního

Všichni víme, že jsou různé způsoby hlásání evangelia. Který je mezi nimi vlastní dominikánům? Který způsob kázání navrhl náš Otec sv. Dominik jako cestu následování kazatele Ježíše Krista?

## „Vtělít“ jazyk

Úplný výklad odpovědi dané sv. Tomášem a samotná otázka by vyžadovaly značný počet stran. Omezím se na krátký souhrn. Jako předpoklad každé četby, ať krátké či dlouhé, je však potřebné nejdříve vyjasnit jazyk sv. Tomáše. Často se stává, že výrazy v množném čísle, z literárního hlediska otevřené pro mnohé a různé možnosti, se čtou, jako by sv. Tomáš hovořil teoreticky o *řeholnících* či *řeholích* – jako by těmito slovy vyjadřoval to, co my nazýváme řeholními řády nebo prostě řády.

Jeden příklad nám umožní pochopit, co chci říci. Vezměme si do ruky první opusculum, kterým se sv. Tomáš zapojuje do polemiky, jež nese titul *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* a které, třebaže bývá uvedeno v této kategorii krátkých děl, je poměrně rozsáhlou knihou. Na závěr úvodu sv. Tomáš říká, že odpůrci „soustředí vřechen svůj záměr proti řeholníkům“. On sám si předsevzal ukázat, že „argumenty, kterými chtějí řeholníky rozdrtit, nemají vůbec žádný základ (frivola esse et nulla)“, a že jejich tvrzení „diskreditující řeholníky vycházejí ze zvráceného úmyslu (nequiter proponunt)“.<sup>15</sup>

Sv. Tomáš užívá vždy množné číslo „řeholníci“. Je to plurál čistě redakční, přinejmenším ve většině případů. Těmito řeholníky jsou dominikáni, kteří se stali pro světské mistry nesnesitelnými. Nejvíce nenáviděným dominikánem byl sv. Tomáš sám, jehož univerzitní úspěchy nemohli jeho kolegové unést. Jestliže nemáme na mysli tento způsob vyjadřování, je nemožné do obsahu plně proniknout.

Proč je však nutné číst v jednotném čísle to, co je napsáno v množném? Odpovím krátce. Vše bude dokonale jasné pro toho, kdo se jen trochu pokusí o srovnání dominikánských konstitucí, na které sv. Tomáš skládal sliby, s osnovou knihy, jak ji on sám předkládá na konci první kapitoly. Uvedu pouze začátek a konec této osnovy: „Je řeholníkovi dovoleno vyučovat? (...) Je mu dovoleno žít z almužen a hlavně z žebrání?“<sup>16</sup> Když pak čteme dále, ihned zaregistrujeme, že jsou zde probírány záležitosti vlastního řádu.

Další důkaz můžeme získat velmi podobným způsobem, když čteme poslední quaestiones, „secunda secundae“ *Summy*, které jsou přístupné mnohem snadněji.

## Kázat a zpovídat

U sv. Tomáše se obě tato slova i činnosti jimi označované nacházejí velmi často pohromadě. Už to dostatečně jasně říká, že dominikánské kázání je uskutečňováno tím, kdo může také zpovídat. Pověření, čili povolení dané biskupem, opravňovalo k oběma činnostem. Sv. Tomáš při různých příležitostech výslovně objasňuje, že kázání a zpovědní

služba jsou zaměřeny a uspořádány ke slavení Eucharistie, v níž se zpřítomňuje plnost spásy.

Sv. Tomáš pro vyjádření svých myšlenek užívá pozoruhodnou různost formulí, které se vždy soustředí na totéž. Uvedu jen některé. Je nevýznamné, zda je uvedu vždy doslova, protože to, co je důležité, je obsah, čili vyjádřená skutečnost. Kázání, o kterém mluví sv. Tomáš, je stejné hodnoty a na stejné úrovni jako to, které uskutečňují diecézní kněží. Přece však jsou zde některé zvláštnosti. Řeholníci (dominikáni) se zasvěcují kázání a vykonávají ho kdekoli na světě, když jdou z jednoho místa do druhého (putovní kázání). Předpokladem je vždy pověření, ať od místního biskupa pro jeho diecézi, nebo od papeže pro celou církev. Služba kázání se také uskutečňuje po veškerý čas. Jedná se tedy o život plně zasvěcený kázání. Diecézní kněží jsou oproti tomu limitováni jedním místem, na kterém mají obvykle množství úkolů, které ve skutečnosti znemožňují nebo alespoň zkracují čas na kázání, takže samotné kázání zůstává neplodné.

K uvedeným omezením se připojují další. Sv. Tomáš působivými výrazy popisuje nedostatečnou přípravu diecézního kléru a příslušnou odpovědnost, kterou mají ti, kdo přijímají tuto službu, a biskupové, kteří jim ji svěřují. V této souvislosti sv. Tomáš mluví o programu teologických studií nařízeném IV. lateránským koncilem pro přípravu kleriků před přijetím kněžství. Od tohoto koncilu uplynulo víc než čtyřicet let. V mnoha metropolitních chrámech – říká sv. Tomáš – se však jeho nařízení neplní. Mezi řeholníky se naopak plní v míře vyšší, než koncil vyžadoval.

Zde se úvaha sv. Tomáše prohlubuje, a tím konkretizuje. V době, kdy psal, byli řeholníky věnujícími se studiu, kteří měli studium jako povinnost svého řeholního života a jako podmínku pro přípravu na kazatelskou službu, pouze řeholníci z jeho vlastního řádu. Sv. Tomáš je tak nejen svým osobním životem, ale také historickou informací, kterou předává, kvalifikovaným svědkem důležitosti, kterou má od počátku v řádu studium. Jedná se vždy o studium, které je v souladu s nařízením IV. lateránského koncilu, neboli o to, které se vyžaduje k plodnému vykonávání pastorační služby, zvláště kvůli službě kázání.

Světští mistři vyvíjeli neuvěřitelné snahy, aby dokázali, že biskupové nemají moc přikázat, aby řeholník byl připuštěn do „gremia“ univerzitních mistrů. Je to myšlenka, kterou opakují při různých příležitostech a která se týká i římského biskupa. – Ani on nemůže toto připuštění nařídit. Obecná představa, kterou světští mistři o hierarchické struktuře církve podávají, představuje biskupy, včetně biskupa římského, jako bezmocné před rozhodnutím faráře, s kterým je nutno při rozhodování o jakékoliv záležitosti týkající se farnosti počítat.

Když toto vše poněkud pomine, světští mistři najednou mění tvář a projevují se jako velmi horliví obhájci prestiže a dobrého jména biskupů. Je to proto, že s pomocí bisku-

pů je možné zahájit útok proti řeholníkům. Podívejme se jak. Myslím, že stojí za to tyto skutečnosti poznat ani ne tak kvůli uvedení dalšího případu nepřátelství proti řeholníkům, ale kvůli poskytnutí historických údajů o teologické formaci biskupů. Nikdo nezaznamenal čísla. Ale samotná skutečnost, že se toto téma uvádí jako argumentace proti řeholníkům, předpokládá, že se to zřejmě netýkalo jen jednoho biskupa.

Kultura řeholníků, říkali svěští mistři, se může stát urážkou biskupů. „Když někteří řeholníci výmluvně a elegantně káží, zavdávají příčinu k tomu, aby biskupové upadli před lidmi do opovržení, protože nedovedou kázat takovým způsobem. Vidíme tudíž, že kázání některých řeholníků je pro Boží církve nebezpečné...“

Sv. Tomáš na tuto námitku odpovídá: „Dobrym se nemůže zabránit, aby konali dobro, kvůli skutečnosti, že jiní ve srovnání s nimi budou poníženi. Výtka musí padnout na ty, kteří sebe samé činí hodnými opovržení. A tak jako se řeholníkům nemohou zakázat skutky dokonalosti proto, že jiní vedou nevázaný život, tak také nelze odmítnout eleganci a nádheru kázání řeholníků, i když si nedbalost některých prelátů zaslouží opovržení.“<sup>17</sup>

### Spolupracovníci biskupů

Když chceme na kázání upřesnit to charakteristické, co vyplývá z dominikánského povolání a čemu se zasvěcuje ten, kdo toto povolání přijímá, máme zde jednu skutečnost, která zasluhuje zvláštní pozornost. Sv. Tomáš upozorňuje, že má před sebou dvě fakta, která se mají doplňovat. Z jedné strany se dominikán, který složil slib, zasvěcuje kázání a z druhé strany potřebuje přijmout od místního nebo římského biskupa k výkonu této služby pověření či povolení, neboť to vyžadují jeho sliby.

Sv. Tomáš podává syntézu na základě jednoho principu, který sám formuluje: „Kněží [on v tomto případě používá slovo *sacerdotes*] jsou dáni biskupům jako spolupracovníci.“ Důvod je ten, že biskupové „sami neunesou břímě lidu“.<sup>18</sup> Pro přiměřené rozvinutí této myšlenky by bylo zapotřebí mnoho stran, což zde nepřipadá v úvahu. Je tedy nutné spokojit se jen s tím základním. Naštěstí je v tomto případě to základní zároveň podstatné – to, co se vždy předpokládá a na co vše ostatní navazuje.

Ono základní-podstatné je pak toto: Dominikán je spolupracovník biskupa v plnění povinnosti, které božské právo biskupovi ukládá, ale kterou on sám nemůže plnit cele. Žádný biskup se nemůže sám od sebe náležitě věnovat množství úkolů, které se od něho vyžadují. Zde by pro vyjasnění věcí bylo nutné vysvětlit vztah existující mezi kněžstvem kněze a kněžstvím biskupa. Je to však úkol na tomto místě nemožný. Bylo by nutné začít obtížným a nepřijemným krokem rozebírání obecných teorií o nauce sv. Tomáše o svátosti kněžství a zvláště biskupství.

Je pochopitelné, že zde nic z toho možné není. Stačí mít jasno v tom základním-podstatném. Dominikán je povolán spolupracovat s biskupem v plnění úkolu, který biskupovi přísluší božským právem. Protože však on sám na to nestačí, totéž právo ho uschopňuje, aby dal pověření knězi. Kněz je pak v síle tohoto pověření oprávněn vykonávat funkce, pro které ho uschopňuje svátost kněžství v kněžském stupni.

Myslím, že toto pojetí sv. Tomáše je velmi blízké myšlence sv. Dominika jako zakladatele řádu, který chtěl nabídnout biskupům spolupracovníky, kteří by jim umožnili věnovat se službě, jež přesahovala a přesahuje konkrétní možnosti každého z nich. Mimoto vstupovalo významným způsobem do hry téma putovního kázání a z něho vyplývající univerzální jednoty, které zavazovalo řeholníky k tomu, aby žádali pověření od papeže, a jeho na druhé straně vedlo k tomu, aby této univerzální jednotě věnoval pozornost. Kněžské svěcení bylo nezbytným požadavkem. Sv. Dominik tak dal základní a rozhodný příspěvek k pochopení univerzálního zaměření služebního kněžství.

Pro sv. Dominika byl svět polem, kde se rozsávalo slovo. Sám Ježíš to říká jasně (srov. *Mt* 13,37–38). Toto slovo rozseté po světě musí ve světě znít. Je to slovo, které svou vlastní silou vyžaduje posly. Ježíš zde světil odpovědnost apoštolům, ze kterých přešla na jejich nástupce, jimiž jsou biskupové. Ale již víme, že biskupové sami nestačí, aby nesli celé břímě služby lidu, a proto dostali jako spolupracovníky kněze.

Tito konkrétní kněží, kteří jsou řeholníky dominikánského řádu, byli rozseti *po světě* a narození *ve světě* – nejsou připoutáni k jednomu místu. Tímto narozením mají zvláštní spřízněnost se zodpovědnou službou zaměřenou k tomu, aby ve světě znělo slovo Rozséváče, protože on je do světa rozesel.

Rozvíjíme-li dále obraz rozséváče a rozsetého zrna, musíme věnovat pozornost dalšímu hledisku, které doposud nebylo uvedeno. Slovem je rozséváč sám. Když tento rozséváč užívá symbolu zrna, říká, že k tomu, aby přineslo užitek, musí odumřít. Rozseté slovo dosahuje své plnosti, když jej rozséváč nechá zaznít ze dřeva kříže, na kterém umírá.

Toto tajemství, ve kterém se vyjadřuje typický dynamismus evangelního slova, má moc přetvářet každého, kdo se ujímá úkolu nechat je zaznít. Slovo rozseté po světě ve světě zní, když posel, který ho hlásá, přijímá za vlastní postoj původního rozséváče. – Když kráčí cestou odříkání až tam, kam odříkání může dospět. Tak se dotýkáme jednoho z nejhlubších přání sv. Dominika, když byl ještě v Osmě. Zpráva blahoslaveného Jordána je v tomto směru úplně jasná: sv. Dominik při různých příležitostech projevoval svou touhu po mučednictví.

Slovo evangelia, jak ho rozsával Ježíš, a závazek kázání, jaký převzal sv. Dominik, má obětí charakter, chceme-li užít tohoto výrazu. Necháme-li stranou slovní nuance, kazatel musí v každém případě žít v aktivním odříkání, které jde tak daleko, jak chce



Bůh. Když jdeme ke kořeni všeho toho, myslím si, že je potřebné přezkoumat naši christologickou mentalitu. Mezi Ježíšovými charakteristikami se může dělat rozdíl, není však dovoleno je oddělovat.

Ježíš je učitel, Ježíš je kněz. Ježíš je Učitel, který mluví a vyučuje, není rozdílný od Kněze, který mluvením a vyučováním kráčí až k svému obětování na kříži, kde mlčky nechá zaznít nejvyššímu slovu ze všech slov, kterými nás řídil a nepřestává řídit. Christologie nedovoluje oddělování. Kristus je jeden. Bude-li se rozdělovat, bude jen věcí, a nikdy to již nebude on.

Tento dynamismus kázaného slova nachází uvnitř dominikánského povolání své posílení v řeholních slibech evangelních rad. Sv. Tomáš již od počátku jasně říká, že řeholními sliby člověk sebe samého zcela zasvěcuje Bohu, do jehož rukou se úplně odevzdává, aby se plně obětoval k jeho cti na způsob celopalů, což mu nedovoluje ponechat si něco pro sebe. Při celopalu se obětovalo jedinému Bohu vše, aby to přispělo k slávě, kterou si zasluhuje pouze on. Složením slibů tří evangelních rad „se obětuje Bohu nejenom obětí, ale také celopal, který je mu nejmilejší“.<sup>19</sup>

Je vhodné zdůraznit, že veškerý tento dynamismus vychází původně z chudoby a přivádí k chudobě nejvyšší. Pro Krista je vrchol chudoby na kříži, kde je jeho nejzazší ponížení doprovázeno úplným nedostatkem věcí, takže nemá ani šaty, kterými by přikryl svou tělesnou nahotu. V tom, kdo slibuje žebravou chudobu, se uskutečňuje obdobný dynamismus, i když její viditelné výrazy nemají konkrétní formy, jaké měly u Ježíše.

Složení slibu úplné chudoby směřuje ke stále hlubšímu vyvlastnění toho, kdo ho složil. V chudobě ducha nejsou hranice. Ale je třeba si uvědomovat, že toto složení slibu směřuje ustavičně dál. Odmítat toto zaměření, nebo se mu pouze nepřizpůsobit by již bylo určitou formou nevěrnosti. Sv. Tomáš říká, že „Kristovy činy jsou pravidlem a příkladným vzorem toho, co se má v Novém zákoně konat“.<sup>20</sup> Jak se rozumí, tato příkladnost se zvláštním způsobem týká toho, kdo složením slibů evangelních rad na sebe bere před církví závazek zpřítomnit způsob života, který žil Ježíš a jímž uskutečnil dílo vykoupění, svěšené mu Otcem, na jehož plán se tolikrát odvolával.

K lepší budoucnosti?

Dnes, když nedostatek vysvěcených kněží je tak zřejmý, když se objevují vážné problémy, které z toho vyplývají, a když dynamismus, o němž hovoříme, postrádá hlas, který by ho zvěstoval, nechybějí přísliby dominikánské obnovy a růstu, které se však zakládají na odsunutí a případně přímo opuštění kněžství a následně obětího charakteru, vycházejícího z jeho původu a z poslání, jež má plnit.

Tento návrh je nejednou doprovázen odůvodněním. Říká se, že sv. Dominik založil Řád kazatelů a že se dnes pro kázání kněžství nepotřebuje. Nechci se pouštět do diskuze, rád bych však věděl, zda se sv. Dominik skutečně omezil na založení kazatelů v dnešním slova smyslu, protože problémy se nevyřeší jazykovou analýzou. Rád bych také věděl, zda se kázání vysvěceného kněze v něčem liší od toho, kdo žije v laickém stavu, či nikoliv. Dějiny nám říkají jednu věc, která by nás mohla zajímat. – Při poznávání hierarchického uspořádání církve to bylo předsednictví při kázání, které otevřelo dveře k dosažení předsednictví v tom, co je svátostné.

Můj osobní názor je, že všechny tyto projekty opěvují znamenitost bezvýhodné cesty. Bezvýhodnou cestou se však nikam nedojde. Projekty, které nikam nevedou, jsou možná úžasné, ale mě nenadchnou. Jsou tací, kteří s nadšením myslí na smrt, „charismatickou“ smrt, kvůli pokroku laikátu. Ať roste, ať prospívá, ať je oslavován laikát. Já však nechci zemřít.

### 3. 3. 2. Dominikánské poslání osvětlené chudobou

Quaestio 187 „secunda secundae“ *Summy* klade otázku, se kterou se sv. Tomáš setkával na každém kroku, neboť mu ji nepřestávali klást jeho protivníci. Snad mysleli, že se jim jednoho dne podaří svého odpůrce chytit do pasti. Mysleli na to, avšak nikdy toho nedosáhli.

Sv. Tomáš se v tomto bodu cítí tak jistý, že když chce vysvětlit různá poslání, která jsou vlastní jeho rozhodnutí pro dominikány, sám se opírá o žebravou chudobu. Činí tak ve čtvrtém articulu zmiňované quaestio 187. Problém je tu nastíněn obecným způsobem. Sv. Tomáš se ptá, zda je *řeholníkům* dovoleno žít z almužen. Když však articulus čteme, je patrné, že jeho obsah platí jen a pouze pro dominikánský řád. Chceme-li pochopit vyjadřování sv. Tomáše, musíme ho umístit do jeho doby a nemůžeme si představovat, že měl před sebou tutéž církevní situaci jako my.

Vstupme tedy do textu sv. Tomáše. Odpověď na otázku je kladná. Členové Řádu kazatelů<sup>21</sup> z almužen žít mohou. Je zde nejprve obecný důvod. – Ten, kdo dává svůj čas a svou práci do služby společenství, ať je jakékoliv, má právo z majetku tohoto společenství žít; může žádat, aby byl tímto společenstvím vydržován.

Při aplikaci tohoto obecného důvodu se již jasně ukazuje, že řeholníky, o nichž se zde jedná, jsou dominikáni. Společenstvím, v jehož službě jsou, je pak všeobecná církev. Jaké služby dominikáni církvi poskytují? Sv. Tomáš uvádí na prvním místě službu, která jistým způsobem zahrnuje všechny. Je to služba „kázání pod autoritou prelátů“ neboli biskupů. Množným číslem „prelátů“ označuje sv. Tomáš celek biskupů, kteří přijetím biskupského svěcení „převzali pastýřskou péči celé církve a jsou za po-

slání celé církve zodpovědní“.<sup>22</sup> Jak už bylo řečeno, toto kázání je doplňováno službou zpovědní.<sup>23</sup>

Druhou službou, která se v teologii sv. Tomáše tolikrát objevuje, je služba řeholníků [dominikánů] jakožto „služebníků oltáře... Oltářní svátost, ať je slavena kdekoliv, náleží celému věfícímu lidu.“ Jedná se zde evidentně o službu, která je vlastní vysvěceným kněžím. Bez kněžství je služba, o které se tu hovoří, nemožná. Sv. Tomáš to věděl a řekl, že slavení Eucharistie dává jemu a jeho spolubratřím právo žít z almužen, právo praktikovat žebravou chudobu.

Třetí poslání, které dovoluje žít z almužen, je „zasvěcení se studiu Písma sv. pro obecný užitek celé církve“. Je zde silně zdůrazněna myšlenka univerzální jednoty. Shrnutím všech těchto služeb, posláním, v němž je všechno virtuálně obsaženo, je kázání. Řád kazatelů se zrodil pro světové kázání, které se uskutečňuje putováním z jednoho místa na druhé. Je to putovní kázání, o kterém nemohli uvažovat diecézní kněží, obtěžkaní úkoly ve vlastním ohraničeném prostoru. Teď chápeme, proč bylo v raných spisech uváděno putování s takovým důrazem. Byla to velká inovace.

Uvažujeme-li každé ze tří zmiňovaných posláním jednotlivě, nejvýznamnější je služba oltáře, neboli slavení Eucharistie. Tuto přednost, kromě toho že je evidentní sama o sobě, je možno velmi rozsáhle dokumentovat tím, co sv. Tomáš říká v *quaestiones* o svátostech. Naznačuji téma jednoduše, abych poukázal na to, jak se různé části doplňují, což pomáhá lépe pochopit celek.

### 3. 3. 3. Žebravá chudoba, měřítko dominikánství

*Quaestio* 187 „*secunda secundae*“ *Summy* pochází ze závěru života sv. Tomáše. Tato okolnost by mohla dát záminku k tomu, aby se myslelo, že sv. Tomáš hodnotil dominikánské poslání ve světle chudoby teprve ke konci života. Nikoliv, Sv. Tomáš tak smýšlel vždycky.

Při svém vysvětlování jsem si posloužil touto *quaestio*, protože je snadno přístupná těm, kdo se zajímají o text samotného sv. Tomáše. Avšak toto všechno bylo řečeno značně rozsáhleji již v prvním ze spisů, které sv. Tomáš napsal jako odpověď na útoky, jejichž cílem byl řád a on sám osobně. Je to *Contra impugnantes*... Ten, kdo čte jeho pátou a šestou kapitolu, se o tom, co říkám, může přesvědčit.

Téma almužen jako pramene, který zajišťoval prostý způsob života a zároveň zprošťoval manuální práce, bylo cílem zuřivých útoků, které probíhaly různými způsoby po celou dobu polemiky. Právě na počátku byly argumenty proti němu předloženy s větší jízlivostí, protože se věřilo v jejich účinnost. Sv. Tomáš se proto již od počátku musel velmi důkladně věnovat tomuto tématu, aby dokázal odrazit útoky a ukázat neúčinnost

argumentů. Nezapomínejme na to, že spis, ačkoliv mluví o „řeholnicích“ obecně, pojednává ve skutečnosti o dominikánech.

Nyní připojím jeden důležitý detail. Sv. Tomáš říká a opakuje, že jedním ze základních dominikánských posláních je studium Písma sv. ve službě celé církvi čili pro obecný užitek celého věřícího lidu. Toto studium užívalo lidských prostředků vhodných pro lepší pochopení a kázání Božího slova. To bylo přesně ono, co odpůrci nemohli vystát.

Kvůli tomu, aby studium a kázání zdiskreditovali, uváděli argument, že používání lidské moudrosti určitým způsobem znehodnocuje víno evangelia, neboli že místo kázání evangelia dochází k jeho neuctivému ředění. Sv. Tomáš odpovídá, že k „ředění“ dochází tehdy, když se do vína přidá voda, aby se s ním smísila. Avšak kazatel [dominikán] nemíchá, nýbrž koná něco mnohem důležitějšího. Když užívá lidské prostředky, klade je plně do služeb evangelia. Tak působí, že se může nejvyšší kvalita vína evangelia lépe ocenit. Tato kvalita se ukazuje v tom, že takto prezentované evangelium přeměňuje vodu ve víno.<sup>24</sup>

Kazatel tedy ve věřících probouzí pevné a osvětlené přilnutí k Božímu slovu. Věřící ho díky kazatelovu vysvětlení lépe pochopí. Kazatel od nich naproti tomu vyžaduje víru nikoli v sebe a ve svá slova, ale v samotného Boha, který nám uděluje spásonosnou víru a dary potřebné k tomu, aby byla předkládána přesvědčivě, takže jak věřící, kteří naslouchají, tak i kazatel, který hlásá, prokazují Bohu poslušnost víry, již on vyžaduje a již jsme mu všichni povinni. Ať jsou prostředky kazatele jakkoliv mocné, nikdy se nevyrovnají plnosti služby, kterou si Boží slovo zasluhuje.

Při probírání tohoto tématu i témat příbuzných cituje sv. Tomáš sv. Jeronýma, známého svou elegantní latinou. Jestliže tedy – pokračuje ve svém uvažování sv. Tomáš – sv. Jeroným dal do služeb Božímu slovu své vysoké literární kvality, není důvod bát se učinit v jakémkoliv jiném řádu věcí něco podobného. To, co je důležité, je dát lidství do služby božskému a nehledat lidskou slávu, protože to působí zastření slova, kterým k nám mluví Bůh.

#### 4. Obdiv k jednomu nevyslovenému jménu

Sv. Tomáš prokázal, že je v dominikánském povolání zakořeněn tak, že by bylo obtížné najít v celých dějinách řádu další případ, ve kterém by bylo možné kontemplantovat jeho skutečnost s takovou zřejmostí. Nicméně ani jednou nezmiňuje jméno sv. Dominika. Přitom věděl, že františkánští teologové jméno svého zakladatele hojně citovali a vždy mu vzdávali náležitou chválu. Sv. Tomáš zachovává mlčení.

V této linii, která se zdá z lidského hlediska neuctivou, připojuje sv. Tomáš ještě něco dalšího. Když má pojednávat o díle zakladatelů, připsuje jim jen malý význam,

protože ví, že se mezi nimi nachází také zakladatel jeho vlastního řádu. Tyto skutečnosti ani jakékoliv jiné, které bychom mohli připojit, však nedovolují negativní soud. Sv. Tomáš byl mlčenlivý. Sv. Tomáš mlčí, protože byl zvyklý na ticho, protože rád mlčel, protože mlčet uměl.

V tomto případě má mlčení sv. Tomáše zvláštní vlastnosti: Nemlčí kvůli zapomnění či lhostejnosti. Zachovává obdivné mlčení, a neprojevuje obdiv nápadně navenek, ale je jím přiváděn do nejvyšší hloubky. Sv. Tomáš má nesrovnatelné učení o dominikánském charismatu. Důkazem toho je, že ho definoval tak, jak ho nikdo definovat nedokázal. Kdo někdy definoval dominikánské charisma v tak přesných christologických termínech, jaké užil sv. Tomáš? Kristus se po pobytu na poušti vrátil ke styku s lidmi, aby jim sděloval to, co tam kontemploval. Člověk, který není nepozorný, si může brzy myslet, že ten, kdo toto říká, hovoří o službě sv. Dominika.

Převedeme-li to do našeho jazyka, říká nám sv. Tomáš více či méně toto: sv. Dominik byl tak proměněn v Krista, že stačí zkoumat tajemství Kristovo, dílo, které uskutečnil Kristus, a setkáme se se sv. Dominikem, tj. s tím, kdo posílá následovníky Kristu, a on skrze ně pokračuje v konání toho, co konal sám, když byl na tomto světě.

Jaké jméno dát tomuto dodavateli následovníků, který má starost jen o to, aby zazníval jediný hlas schopný všem zvěstovat a sdělovat pokoj? Dominik Guzmán? Ne. Tedy jaké? *Kazatel jména Ježíše Krista, pastýře a spasitele celého lidstva.*

## 5. Nástupci apoštolů. Následovníci apoštolů

Nástupci apoštolů jsou biskupové. Následovníky apoštolů jsou řeholníci. Již však víme, že sv. Tomáš, mluví-li o řeholnicích v množném čísle, hovoří o svých spolubratřích.

U apoštolů máme obě formy povolání dohromady. U obou je původcem Kristus, který je skrze ně čili jejich prostřednictvím předává tělu církve. Když je nazíráme jako povolání již ustálená v církvi, jsou oddělitelná. Není nevyhnutelné, aby nástupci apoštolů brali na sebe i závazek evangelních rad.

V této skutečnosti, jejíž naplnění v církvi je evidentní, spočívá hermeneutický princip, který dnes není vždy respektován, i když se dotýká významné záležitosti. V dílech exegetů můžeme často číst, že Ježíšovo učení o chudobě se vztahuje na apoštoly, *a pro to* se jeho aplikace týká v čase církve nástupců apoštolů a nedává žádný podklad k tomu, aby se uvažovalo o nějaké rozdílné skupině věřících.

Sv. Tomáš tento výklad nepřijímá, ačkoli mu byl již známý. Mnohem méně přijímá rovněž rigorózní dedukci, s kterou se chce přejít od principu, který jistě ustanovil Ježíš, ke skupině, jež má jeho učení vtělovat. Sv. Tomáš uvádí příklad biskupů, kteří byli velkými světcí a kteří nežili v rámci chudoby požadované Ježíšem. „V církvi bylo

mnoho biskupů, o jejichž svatosti není možné pochybovat, kteří chudobu nenaplnili, jako je Athanasios, Hilarius a přemnoho dalších... Tentýž Duch mluví v Písmech a vede svaté, aby jednali svým způsobem... Proto se nemá myslet, že to, co svatí řádným způsobem konali, je proti Božímu přikázání.“<sup>25</sup> Tak tedy obě povolání, která jdou v církvi ve stopách apoštolů, jsou oddělitelná. Ale obě se vždy na apoštoly odvolávají.

Dominikánské povolání nabízí, jak již bylo řečeno, nástupcům apoštolů, biskupům, spolupracovníkům, kteří jim pomáhají nést „břímě lidu“, jež by sami unést nemohli. Je to spolupráce kněžstva s biskupem.

Z toho pro přesnější chápání dominikánského charismatu a jeho začlenění do tajemství církve plyne, že bychom měli mít na paměti další bod. Povolání jsou oddělitelná a v církvi skutečně jejich oddělenou existenci zakoušíme. Avšak tím, že to bylo pouze řečeno a připuštěno, se neřeklo všechno to, co bylo nutné připustit.

Původně byly služebná či nadslužebná moc a evangelní rady pohromadě. Tak to spatřujeme u Ježíše a apoštolů. Tato skutečnost mezi radami a službou a naopak mezi službou a radami nutně vytváří určitou příbuznost, protože se týká počátků. Příbuznost se stává hlubší, když se jedná o vykonávání služby v tak univerzálním horizontu, jakým je horizont apoštolů, a když zároveň rady jsou přijímány s výhledem putovního kázání po celém světě. To je přesně to, co učinil sv. Dominik.

Sv. Dominik Ježíšovi hledal a nabízel následovníky, kteří mají v podřízeném stupni účast na apoštolské službě, ale zároveň poslání, aby pod vedením biskupů hlásali evangelium po celém světě: Evangelními radami se zřikají starostí o světské záležitosti, aby se zcela a na celý život zasvětili putovnímu kázání soustředěnému na zvěstování jména Ježíše Krista všem lidem.

V dominikánském charismatu jsou lidské zásahy možné jen minimálně. Myslím si, že všechno či téměř všechno se redukuje na spolupráci služby a rad – dvou skutečností božského původu, které byly od počátku oddělitelné a skutečně také mají oddělenou existenci. Když se obě dají dohromady, každá z nich tu druhou posiluje. Myslím si, že když připustíme všechno, co se týká jejich oddělení, musíme také připustit, že jejich původ jim vtiskuje sílu vzájemné přitažlivosti. Nestačí, abychom měli služebné kněze a řeholníky. Je třeba mít kněžské řeholníky a řeholní kněze.

Dominikánské charisma je situováno v tomto spojení a slouží tomuto spojení jako jeho historické potvrzení. Novost byla nanejvýš nápadná. Obnovil se čas apoštolů: „apostolica vivendi forma“. Když čteme *Contra impugnantes...*, dovídáme se nejenom o jedné polemice, ale také o budování nové formy života, zcela zasvěceného zvěstování evangelia. Historici řádu by odtud mohli získat materiál optimální kvality, který je tam „pohřben“. Doufejme, že se to jednou uskuteční.

Návrat k onomu apoštolskému charismatu způsobil, že se řád jevil velmi novátor-sky. Množství inovací bylo takové, jaké se obvykle dostavuje teprve v průběhu několika staletí. Byl zde dojem, či se mi alespoň zdá, že zde byl, že najednou povstalo něco nového, co dějiny, jež předtím zůstávaly zakotveny, nebo alespoň zpomaleny, postrčilo v jediné chvíli o celá staletí.

Reakce byla hrozná. Nový řád byl neúprosně bit, a to ve všech svých členech. Avšak materiál byl autentický a tyto úderý posloužily pouze k růstu jeho solidnosti. Především sv. Tomáš ukázal, že dominikánské charisma, tak jak bylo myšleno sv. Dominikem, je hluboce zakořeněno v tajemství církve. Nebezpečí, že zmizí, nehrozí, ať jsou naše odchýlení jakkoliv četná a velká. Myslím si, že jednou z velkých, ba velmi velkých chyb je připisovat vznik řádu pouhým historickým okolnostem, které nepřestávají být pouhým „úderem“, jehož „hrot“ uvedl do pohybu to, co nemohlo zůstat stát.

Ze španělského originálu  
Precio y fruto de una opción por la pobreza,  
In: *Ciencia Tomista* 1999, t. 126, n. 410, s. 415–442,  
přeložili František Makovec a Štěpán M. Filip OP.

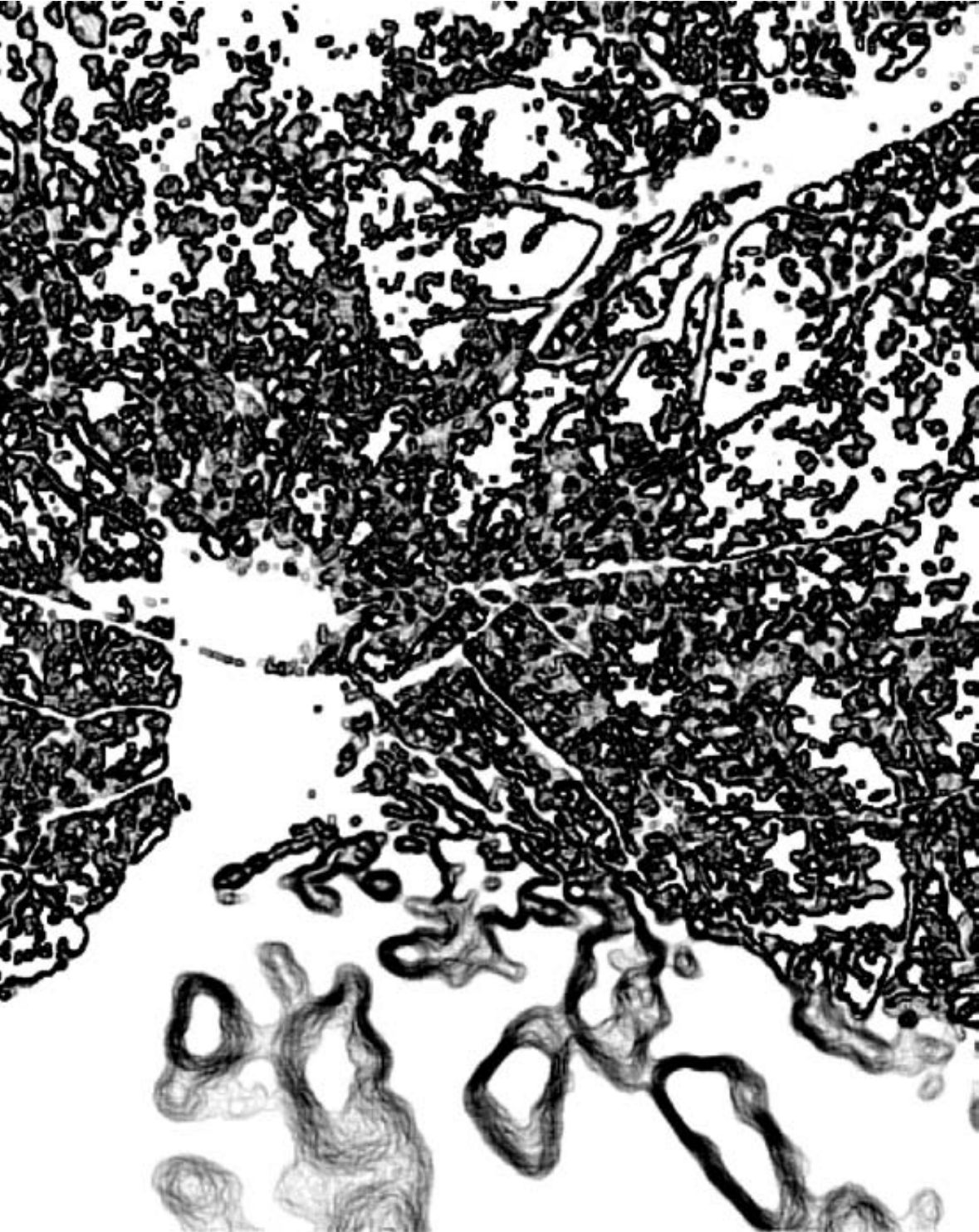
#### Poznámky:

- 1 Jestliže si někdo myslí, že píše s velkou obrazotvorností, může si přečíst 2 Kor 8,9–10, a *Sacrosanctum concilium*, č. 83.
- 2 *De perfectione spiritualis vitae*, závěrečná slova: ed. Leonina, t. 41, s. B111.
- 3 Abych nerozmnožoval odkazy, uvádím zde jedenkrát, že historické údaje čerpám od J.A. WEISHEIPLA, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*. Paris 1993.
- 4 *Contra doctrinam...*, c. 15, s. C68.
- 5 *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 6, s. A96 (začátek kapitoly).
- 6 *In Psalmum 48*, n. 1, ed. PARMA, t. 14 (1863), s. 335.
- 7 *Super evang. Matth. 19,26*: n. 1594.
- 8 *Contra doctrinam retrahentium...*, c. 16, s. C73.
- 9 *Quodlibet* 7, a. 17, ad 4, in contrarium.
- 10 Toto téma je široce rozvinuto v 9. kapitole *Contra doctrinam retrahentium...*, s. C54–58.
- 11 *Ibid.*, c. 16, s. C73.
- 12 *Summa theologiae* III, q. 40, a. 1, ad 2. V následující odpovědi myšlenku upřesňuje: „Pán se několikrát vzdálil od zástupu s cílem, aby svým příkladem ukázal kazatelům, že ne vždy je vhodné angažovat se na veřejnosti. Učinil tak ze tří motivů ...“ (*Ibid.*, ad 3).
- 13 *Ibid.*, a. 2, ad 3.

- 14 *Ibid.*, a. 3.
- 15 *Contra impugnantes...*, s. A53, (konec úvodu).
- 16 *Ibid.*, c. 1, s. A55 (na konci).
- 17 *Ibid.*, c. 12, s. A135 a A137.
- 18 *Ibid.*, c. 4, s. A74.
- 19 *Contra impugnantes...*, c. 1, s. A54.
- 20 *Super evang. Ioannis* 12, 14: lect. 3, n. 1626.
- 21 Je to sv. Tomáš sám, který při jiné příležitosti užívá výraz „Ordo Fratrum Praedicatorum“ (*Summa theologiae* II-II, q. 186, a. 9, ad 1).
- 22 *De perfectione spiritualis vitae*, c. 19, s. B90.
- 23 V *Summa theologiae* II-II, q. 188, a. 4, to sv. Tomáš říká výslovně.
- 24 *Contra impugnantes...*, c. 12, s. A137.
- 25 *De perfectione spiritualis vitae*, c. 21, s. B94.

**Armando Bandera González OP** se narodil 3. 5. 1920 v obci Palazuelo de Torío (v provincii León) ve Španělsku. V roce 1937 vstoupil do dominikánského řádu, v němž v roce 1941 složil slavné sliby a ve kterém byl po filozoficko-teologických studiích ve slavném konventu sv. Štěpána (*San Esteban*) v Salamance v roce 1943 vysvěcen na kněze. Po postgraduálních studiích na Papežské univerzitě v Salamance a na Complutenské univerzitě v Madridu věnoval většinu svého života vyučování v konventu *San Esteban* v Salamance, kde předtím sám studoval. Můžeme o něm říci, že byl posledním představitelem velké tomistické teologické tradice, která v tomto konventu vzkvétala zvláště v první polovině 20. století v návaznosti na významnou Salamanskou teologickou školu 16. a první poloviny 17. století. Jeho profesorská činnost byla zaměřena na oblast dogmatické a spirituální teologie, a to zvláště na christologii, ekleziologii (v níž věnoval mimořádnou pozornost nauce II. vatikánského koncilu) a teologii řeholního života. Totéž platí o jeho úctyhodné publikační činnosti (více než 43 knih a nesčetné články a příspěvky do sborníků), jíž se řadí mezi nejplodnější a nejvýznamnější současné španělské teology. Byl také šéfredaktorem časopisu pro duchovní život *La Vida Sobrenatural (Nadpřirozený život)*, založeného služebníkem Božím Juanem G. Arinterem OP, na přípravě jehož beatifikace měl velký podíl. Ke konci života byl prezidentem španělské sekce Mezinárodní společnosti Tomáše Akvinského (SITA) a v Jubilejním roce 2000 působil jako papežský zpovědník v bazilice Santa Maria Maggiore v Římě. Otec Bandera, který byl velkým teologem, ale i vzorným a upřímně zbožným řeholníkem a knězem, zemřel 31. 3. 2002 v konventu *San Esteban* v Salamance.





# Recenze

## **Donald B. Cozzens, Měnící se tvář kněžství Reflexe nad krizí kněžské duše**

předmluva k českému vydání Lawrence Čada SM

překlad Marcela Koupilová

Praha: Benediktinské arcipopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2003

Pražští benediktini svým překladem knihy amerického katolického kněze, bývalého rektora diecézního semináře státu Cleveland a současného profesora na jezuitské John Carroll University, znatelně obohatili počet i tematický záběr u nás vydaných publikací, které se zabývají reflexí problému pro církve tak citlivého, jako je současné chápání, prožívání a někdy i hledání „tváře“ diecézního kněze. Připomeňme, že vedle knihy J. Dolisty, *O postatě kněžské služby* a sborníku úvah různých autorů *Kněz strážce majáku* u nás vcelku nic zajímavého nevyšlo. Kdo se chtěl, ať již z osobních, či studijních důvodů, hlouběji a odvážněji ponořit do současného kritického zpracování dané problematiky, musel sáhnout například po německém či anglickém vydání kontroverzního opusu E. Drewermanna, *Kleriker, Psychogramm eines Ideals*. Neříká třeba Drewermanna demonizovat. Dosud si myslím, že je dobré a užitečné jeho knihu číst, a to i přes veškeré výhrady, že jde o dílo jednostranné a vyhocené. Nicméně Cozzensova *Měnící se tvář kněžství* je knihou laskavější, pro mnohé jistě citlivější a především svým rozsahem praktičtější. V knize o 130 stranách, rozdělené do čtyř částí a devíti kapitol, se lze bez diplomatických okolků či naopak hyperkritického přetřetí textu rychle a přitom do hloubky přiblížit podstatným otázkám. Cozzens píše s pochopením a vcítěním, z kterých jasně prosvítá dlouholetá osobní zkušenost a profesní angažovanost.

Jak sám autor ve svém úvodu připomíná, nejde o objektivní výpověď, ale o osobní systematizovanou reflexi důležitých problémových okruhů. A to ze dvou jednoduchých důvodů: a) Cozzensovi záleží na člověku a jeho problémech, na osobním svědectví a inspiraci, a ne na nové teorii; b) pro mnohá témata dosud chybí solidnější sociologické průzkumy (homosexualita kněží, zneužívání dětí, přátelství k ženám...). Autor začíná svou studii popisem změny postavení diecézního kněze po II. vatikánském koncilu. Svá pozorování shrnuje do výmluvných hesel: od piedestalu k účastenství, od klasického kazatele k současnému mystagogovi, od stylu osamělého strážce pořádku k službě a spolupráci, od spirituality mnišské k spiritualitě sekulární, od záchrany duší k osvobození lidí. V první části se věnuje měnící se identitě a ohrožené integritě diecézního kněze. Kněz se stejně jako každý emocionálně i intelektuálně zralý člověk nevyhne dvojímu rozměru lidské touhy, již Cozzens označuje jako touhu po důvěrném vztahu a transcenci. Navazuje úvahou o úskalích i užitečnosti přátelských láskyplných vztahů mezi knězem a ženou, které dokresluje příklady vztahu Jordána Saského OP s Dianou d'Andalò OP a Thomase Mertona se zdravotní sestrou M. Po úvahách o psychologických problémech kněží, z nichž přemítání nad oidipovským

komplexem považují za nejméně přesvědčivou kapitolu knihy, a studii o knězi jako služebníku slova se Cozzens ve třetí části, nadepsané Obavy, pouští i do dvou na církevní půdě třaskavých témat: homosexualita (Je kněžství gay profesí?) a zneužívání dětí (V čem se liší pachatelé z řad kněží oproti jiným profesím? Jde o nový fenomén?). Jako východisko z této „temné noci kněžství“ navrhuje Cozzens vedle množství postřehů dle svého názoru jediný možný evangelní postoj. – K současným kritickým problémům je nutné se postavit přímo.

Předností knihy otce Cozzense je i to, že není určena jen kněžím. Možná že i nemálo čtenářů *Salve* z řad laiků někdy zažilo pár setkání s duchovními, při kterých si podobně jako několikrát i já na jisté teologické fakultě a jinde pomysleli: „Tak tomuhle bych přes všechno jeho svěcení své děti nikdy nesvětil.“ *Měnicí se tvář kněžství* vedle možnosti reflexe našich negativních zkušeností nabízí i konstruktivní otázky a pozitivní inspirace, které nám mohou pomoci jak lépe chápat, komunikovat a spolupracovat s konkrétním knězem naší farnosti.

České vydání připravované pod vedením odpovědného redaktora Aleše Vandrovce OSB a Českoameričana Lawrence Čady SM, který české vydání doprovodil předmluvou, vyniká opět, jako všechny dosud vydané benediktinské publikace, pečlivostí překladu (Marcela Koupilová) a technického, grafického i typografického zpracování (Ondřej Koupil, Anselm Skřivánek OSB, Lacerta).

Překlad knihy Donalda B. Cozzense *Měnicí se tvář kněžství* splní svou úlohu, když bude čten a chápán také jako zrcadlo a osnova přemýšlení o české a moravské farnosti a jejím knězi. Jde o osnovu a zahraniční inspiraci velice kvalitní, a proto je dobré, že nám všem, nejen kněžím, benediktini toto americké zrcadlo nastavili.

Norbert Schmidt

### **Otto F. A. Meinardus, Two Thousand Years of Coptic Christianity Cairo – New York: The American University in Cairo Press 2002**

Bohužel až po uzavěrci *Salve* o křesťanství na Nilu se na stůl redakce dostala nejnovější publikace nej přednějšího současného znalce koptského křesťanství, jehož cestopis z Wádí Raján otevíral poslední číslo. Touto recenzí bych chtěl dodatečně doplnit odkazy na důležitou literaturu týkající se tématu.

Knih *Dva tisíce let koptského křesťanství* má původ ve dvou starších autorových publikacích (*Christian Egypt, Ancient and Modern*, AUC Press 1965 a *Christian Faith and Life*, AUC Press 1977), které spojil, zrevidoval a aktualizoval do nového definitivního díla shrnujícího dějiny a spiritualitu jedné z nejstarších místních církví světa.

Meinardus nám dává nahlédnout do nikdy nepřerušeno proudou křesťanského života v Egyptě od dob apoštola Marka, přes vrcholné období alexandrijské teologie, počátky monasticismu, teologické rozepravy po Efeském a Chalcedonském koncilu, obtížné doby úpadku za dlouhých staletí nadvlády arabských dobyvatel, až do současného dynamického rozkvětu koptské církve, který trvá od šedesátých let. Počátky

tohoto rozkvětu autor nachází v tzv. hnutí nedělních škol a na ně navazujícím obnovení monastické tradice ve Skétské poušti a klášterech sv. Pavla a sv. Antónia. Nejenže se za posledních dvou koptských papežů změnila struktura různých aktivit koptské církve a přibýlo rozsáhlých ekumenických kontaktů, ale například také za posledních třicet let vzrostl počet mimoegyptských koptských církví v diaspoře ze sedmi na sto třicet. Fakt, že panorama třetího největšího egyptského města Assuánu od roku 2000 neovládá mešita, ale ohromná moderní koptská katedrála, dokresluje skutečnost, že právě teď jsme u této církve svědky fascinující renesance.

Meinardova kniha je knihou přehledovou, a proto se na některých místech nutně objevují zhuštěné a neproblematizující informace. V těchto případech lze však odkázat na autorovy další texty: *The Holy Family in Egypt*, AUC Press 1965 a 1977, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, AUC Press 1989, *Coptic Saints and Pilgrimages*, AUC Press 2002. Dále také na velikou a na kvalitní obrazový doprovod bohatou publikaci *Christian Egypt, Coptic Art and Monuments Through Two Millennia*, AUC Press 2002, jejíž je Meinardus vedle svých kolegů M. Capuaniho, M.-H. Rutschowské a G. Gabry také spoluautorem.

Kniha *Dva tisíce let koptského křesťanství* je výborným, obsáhlým a souhrnným dílem lákajícím vpravdit se do Egypta nejen za poněkud mrtvými mumiiemi, pyramidami a vypelichanými velbloudy.

Norbert Schmidt

## **Zdeněk Vyhlídal, Obrozenecký spisovatel Matěj Josef Sychra (Život a dílo)**

Tišnov: Sursum 2002

„Jakási matička měla slepici, která jí den jak den vejce nesla. ‚Oč se vsadím,‘ řekla babička k sousedce, ‚že dám-li slípce dvojnásobný obrok, že denně aspoň dvě vejce snese?‘ – Házela jí tedy plnou hrstí ovsa i ječmene; ale nastojte! Slepice ztučněla a vejce nésti přestala.

Povídá se, že mnozí páni tento babiččin příběh sobě na výstrahu vzali, a proto prý učitelům školním i též z částky duchovním skrovný plat na vyživení vykazují, aby při dobrém obroku neztloustli a pro dobré bydlo chuti k práci nepotratili.“ – předchozí bajka není textem reagujícím na situaci v současném českém školství (případně v církvi); pochází totiž z pera autora druhé obrozenecké generace (zvané též generace jungmannovská), spisovatele, pedagoga a katolického kněze Matěje Josefa Sychry.

Ten se narodil v roce 1776 v Ústí nad Orlicí, na kněze byl vysvěcen v roce 1801. „Když M. J. Sychra nastoupil kněžský úřad, ovládal němčinu, zřejmě i franštinu a také oba klasické jazyky – latinu a řečtinu. Základní předpoklad úspěšné pastorační práce mu však chyběl, schopnost komunikovat se svými farníky v mateřštině.“ – Soustavným úsilím se Sychra v češtině záhy zdokonalil natolik, že platil za čelného lidovýchovného spisovatele a vzorného (tj. ostatním za vzor sloužícího) kazatele své doby. Mezi Sychrova

nejvýznamnější kněžská působiště patří Německá Bělá, Jimramov (kde se stává předchůdcem dnešních ekumenických snah – jeho stopu můžeme zachytit např. v Karafiátových Pamětech..., za jichž redice se tímto u svých spolubratří evangelíků přimlouváme) a Zámek Žďár – dnešní Žďár nad Sázavou II (zde se podílí na záchraně zelenohorského poutního chrámu). Tady také – se zdravím podlomeným usilovnou a obětavou (od slova obětovati se) prací – umírá 19. 3. 1830.

Dokážeme-li dnes zbavit mýtů a legend (zhusta původu umělého, literárního) dobu barokní, bude zapotřebí tolikéž napřítí pozornost do časů národního obrození: naučiti se vnímat je jako dobu heroickou (nikoli idylickou), plnou zápasů (tedy také boje duchovního), plnou osobností, u nichž třeba učit se nikoliv o nich, ale z nich. Zbavit svůj pohled brýlí ideologie a nahradit papouškování před-pojatých frází kritickým zájmem.

Myslím, že o něco podobného se pokouší Vyhlídalova čtenářsky orientovaná monografie *Matěj Josef Sychra (Život a dílo)*, vydaná před rokem v tišnovském nakladatelství Sursum: Stručně a věcně, bez emblémů a se znalostí materiálu, nepředpojatě, ne však nekriticky, mapuje Sychrův život, osudy díla po autorově smrti, rozebírá po jednotlivých žánrech Sychrova tvorbu literární (stručně též hudební) a zamýšlí se nad ideologickými deformacemi navrstvenými nad odkazem této osobnosti.

Musíme sice upozornit na emotivně působivý, nicméně věcně nekorektní název jedné z kapitol: Sychrův podíl na záchraně českého jazyka. Povšimneme si též, že spisovatel Ehrenberger se jednou jmenuje František a jednou Josef. Víme také, že napoleonské války neskončily před rokem 1811 (viz s. 40). Balbínovu *Obranu* (výraz barokního vlastenectví) bychom beze všeho nekladli po bok raně obrozenecké, osvícenské *Obrany* Thámovy. No, a Turinského knižní drama se jmenuje *Angelina* (nikoliv Angelika). Inspirativnost Vyhlídalovy práce nicméně tyto drobné nedostatky převáží.

Právím-li inspirativnost, povím také hned v čem: Nad kvalitami a žánrovým rozpětím (případně také nad intencí) Sychrova díla – a nejen jeho – mne napadá, nakolik se zde podepsal negativní vztah ke kultuře barokní. Proměny od barokního k obrozeneckému kněžství můžeme doložit na proměnách žánru homilie. (Škoda, že nezbylo prostoru na publikování Sychrových kázání.) A také na proměně náhledu na to, kým a čím má kněz pro českou společnost být. Žel, o tomto se z knihy dozvídáme spíše kradf, například přše-li se v ní o Sychrově značně rezervovaném poměru k myšlenkám osvícenským. Anebo dozvídáme-li se, že „autor... uplatňuje jak bohatou životní zkušenost venkovského kněze, tak racionální složku své osobnosti.“

Mnohem více zvíme o žánrech obrozenecké literatury, o vnímání funkcí literatury v této době (o vztahu k literatuře světové), o vnímání osobnosti kněze jako spisovatele.

Podnes inspirativní je Sychrovo spojování literatury pro děti a mládež se školní praxí – Sychra se usiluje vytvořit jakýsi model mimoškolní četby.

Důležité místo v obrozenecké populárně naučné literatuře zaujímá – teprve sedmáct let po autorově smrti vydaný; a žel také nedokončený – Sychrův *Veleslavin*.

Nad jedním z důležitých Vyhlídalových materiálových zdrojů, *Předními křesiteli národa českého* Antonína Rybičky-Skutečského sluší se pronést, že také tato kniha zasluhuje by novodobé reedice.

Ke čtenářské orientaci Vyhlídalovy monografie patří také to, že její druhou část tvoří probírka Sychrovými literárními texty (u nichž mělo být uvedeno alespoň, odkud pocházejí a zda a jak jsou edičně upraveny). – Čím jsou kratší, tím jsou lepší. Epigramy, průpovědky i anekdoty vypadají velmi svěže a rozhodně nejsou cítit zatuchlinou. Ačkoliv následující sentenci vyjadřoval Matěj Josef Sychra především ambivalentní vztah jungmannovské generace k folklóru (tento vztah prochází podstatnou proměnou až v preromantismu a romantismu), přesto bychom tento kabát mohli navléci i dnešku (aktuálně jsme začali, aktuálně tedy i skončeme): „Ať se k čarodějníkům a hospodářčickům utíká, kdo Boha a pracovitost nezná.“

Ivo Harák

### **Karl Suso Frank, Dějiny křesťanského mnišství**

překlad Zdeněk Lochovský

Praha: Benediktinské arcioptství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2003

Německý historik, profesor starých církevních dějin, Karl Suso Frank (\* 1933), zabývající se již po léta dějinami mnišství, vydal tuto svou práci s názvem *Dějiny křesťanského mnišství* poprvé v r. 1975 v němčině. Dílo se stalo bestsellerem a vznikla potřeba četných dotisků. Páté německé vydání se uskutečnilo v r. 1993. V témž roce byla kniha přeložena do angličtiny a v r. 2002 následoval překlad japonský. Nyní se tento spis dostává v překladu i k nám. Navíc se české vydání liší od všech ostatních také tím, že sám autor mu dal na cestu krátký Doslov, který byl napsán v červenci tohoto roku.

V Úvodu autor píše, že cílem knihy je „seznámit čtenáře s dějinami křesťanského mnišství“. Říká dále, že mnišství nepojímá ve smyslu *Kodexu církevního práva* (CIC), nýbrž mnohem širěji, a sice „jako křesťanský řeholní život vůbec; jeho dějiny proto zahrnují uskutečnění mnišské myšlenky až do dneška, od mnichů egyptských pouští až po členy sekulárních institutů uprostřed moderního světa“. Tento leitmotiv se vine celou jeho prací a na mnoha místech je velmi sporný.

Autor se snaží za každou cenu dokázat, že veškerý zasvěcený život, od řeholních řádů počínaje a sekulárními instituty konče, vyrůstá z prvotního impulsu raného mnišství a z jeho forem. Srovnává pozdější druhy řeholního a zasvěceného života s mnišskou organizační strukturou a hledá zde paralely. Pokud se něco takového napíše o středověkých mendikantských řádech, pak je ještě K. S. Frank své myšlenky práv, neboť středověké žebavé mnišství vyrostlo z monastické tradice a ve svých ženských řádech ji dokonce kreativním způsobem rozvinulo a ona přetrvala až dodnes. Jestliže však stejnou metodou vidíme autora postupovat např. v případě založení jezuitského řádu, či dalších novověkých řádů až po sekulární instituty, a když autor tvrdí, že díky jejich duchovní struktuře a organizovanosti je „lze proto plně považovat za pokračování tradičního řádového života“, nezbyvá než nesouhlasit. Autor jde ještě dál a praví, že „členové sekulárních institutů se právem počítají k řeholníkům“, což nelze přijmout už vůbec!

Především proto ne, že badatel zcela pomíjí vnější znaky jako např. povinnost nošení hábitu, zvl. u žen řeholnic, dále závazek společné chórové modlitby, atd. V případě řeholníka či řeholnice hraje vztah k jejich legitimnímu představenému zcela odlišnou roli, než je tomu u členů sekulárních institutů. U řeholníků/řeholnic je tato vazba velmi úzká, neboť představený je v komunitě denně přítomen, zatímco u sekulárních institutů je toto pouto podstatně volnější, poněvadž jejich posláním je od řeholníků odlišuje. Dále řeholníci mají povinnost vést společný život v jednom domě, a pokud někteří členové bydlí mimo něj, pak se jedná nikoliv o běžný jev, ale o výjimky za zákona. Takových diferencí bych mohla uvést ještě nespočet. Proto nelze s uvedenými tezemi německého autora souhlasit. Domnívám se, že autor hledá podobnost násilně. Je jisté, že myšlenka mnišství hrála – a stále hraje – v dějinách řeholního života velkou a základní úlohu. K. S. Frank však vůbec nezmiňuje klíčový pojem tohoto oboru církevních dějin a *Kodexu církevního práva*, a to je „zasvěcený život“. To, co spojuje novodobé celibátinky, řeholníky, mnichy, zasvěcené panny, poustevníky.... je právě pojem „zasvěcený život“, neboť všichni svým osobitým způsobem skrze veřejné sliby chudoby, čistoty a poslušnosti vyjadřují úzký vztah k Trojjedinému Bohu, jsou mu zasvěceni v úzkém slova smyslu. Zřikají se založení vlastní rodiny, vlastnění majetku a své vůle. A to vše pro Boží království. Jsou eschatologickým znamením toho, co bude na věčnosti, *kde se lidé nebudou ani ženit ani vdávat*. Toto objasnění však v autorově publikaci úplně chybí. Dále tu zcela schází hlubší rozvedení ženského mnišství. Ženy jsou zde brány téměř jako „přivažek“ mužských řádů. Důkladné vysvětlení fenoménu ženského mnišství v knize *Dějiny křesťanského mnišství* nenalzáme. Avšak ono svou specifičnost nesporně mělo a má.

Jinak lze však autorovu knihu hodnotit vysoce pozitivně, protože i přes zmíněné výhrady poskytuje velmi dobrý a zajímavý přehled o dějinách „zasvěceného života“ v celku. Krom toho jsou některé výklady tohoto německého historika, ať již o středověkém mnišství, či novověkých řádech a kongregacích zejména v 19. stol. nebo novodobých komunit po II. vatikánském koncilu velice přínosné a pozoruhodné. Autor však ve svém Doslovu pro českého čtenáře končí svou knihu dosti pesimisticky. Ukazuje totiž, že kláštery a řády se rozvíjely jen, když byl jejich přínos oceňován církví i společností. Ovšem toto uznání dnes zvláště u posledně jmenované chybí. Uvádí i číselnou statistiku stále klesajícího trendu počtu členů. K. S. Frank se dále pokouší o rozbor této krize a zahrnuje i země po pádu komunismu v r. 1989, ale český čtenář zde vidí, že jeho pokus selhává, neboť se mu nedostává solidních informací. Přesto však autor zakončuje své dílo notickou, že „zda dokážou heroicky žít i bez takového přijetí a přátelského zajištění, může prokázat jen budoucnost“. Tato poznámka nutí vskutku k zamyšlení, jelikož krize zasvěceného života, manželství a rodiny – což jsou spojitě nádobý – je víc než badatelná. I tak však lze dodat, že Ten, který dává dar zasvěceného života, se jistě postará o jeho znovuoživení zvláště v jeho kvalitě.

Kniha je graficky velmi hezky upravena, jak je již u benediktinského nakladatelství dobrým zvykem. I překladatel se zhostil svého úkolu velice dobře, výsledkem je tudíž velmi napínavé a sugestivní čtení. Nezbyvá než českému čtenáři popřát právě tento nevšední zážitek z její četby.

Edita Mendelová OP

## Jonathan Luxmoore – Jolanta Babiuchová, Vatikán a rudý prapor (Boj o duši východní Evropy)

Praha: Volvox Globator 2003

Autory zmíněné publikace jsou anglikánský duchovní a dcera jednoho z posledních premiérů komunistického Polska, která se účastnila společného zasedání Evropské biskupské konference a Unie vyšších řeholních představených Evropy v Praze začátkem devadesátých let. Kniha vychází v roce 25. výročí zvolení krakovského kardinála Karola Wojtyły papežem, který přijal jméno Jan Pavel II. a který je také hlavním protagonistou této knihy. Ta patří do řady studií, které se snaží mapovat postavení a význam katolické církve v zemích bývalého socialistického bloku, ovládaného Sovětským svazem. Hlavním přínosem knihy je zařazení pontifikátu Jana Pavla II. do kontextu historického vývoje. Autoři si všímají postavení katolické církve při formování nové Evropy po skončení 1. světové války. Snaží se o spravedlivé hodnocení pontifikátu papeže Pia XII. narodil od současného pamfletu *Hitlerův papež*. Oba autoři se pokusili o vyvážené hodnocení působení církve během 2. světové války, kdy byla hlava katolické církve v plném obklíčení a područí Mussoliniho a Hitlerových vojsk. Pochtivě se snaží zachytit postoj Pia XII. k nastupující komunistické diktatuře a snaží se mapovat situaci v jednotlivých komunistických zemích. V případě kardinála Berana dochází k dezinformaci o jeho odstoupení a informace o internaci pražského arcibiskupa v letech 1950–1965 schází. Narodil od memoárů kardinála Casaroliho však není zamlčeno napětí mezi polským katolicismem a vatikánskou politikou v době pontifikátu Pavla VI., kdy se Polsko stává barikádou zápasu katolické církve s komunismem. Nastoupení Jana Pavla II. na Petrův stolec je vyvrcholením konfrontace mezi komunismem a katolickou církví. Papež postupuje taktikou „běhu na dlouhou míli“. Jeho postup postrádá ideologická zjednodušení. Sociální problematika, jakož i společenská nerovnost, útlak a vykořisťování chudých, nenechávají papeže v klidu. Především návštěvy v řadě zemí třetího světa ukazují jeho opravdovou starost o sociální otázky a postavení člověka. Otázka lidských práv není separována od sociálního problému. Polská Solidarita je jasným svědectvím o způsobu, jakým papež zápas s komunismem a jeho formou reálného socialismu vede. Pád berlínské zdi by bez pontifikátu tohoto papeže nebyl možný.

U Jana Pavla II. však nelze hovořit o zjednodušeném antikomunistickém postoji. Víme, že rozhovory vedené v 90. letech s redaktorem deníku *La Stampa*, J. Gawrońským, synovcem bl. Pier Giorgia Frassatiho OP, ukazují na emocionální sílu sociálního citění papeže. Tento postoj je inspirován krakovským světcem, akad. malířem bratrem Albertem, který založil v 19. stol. charitativní kongregaci. – „Vše, več může doufat, je, jak si bratr Albert uvědomoval: „selhání, které se promění v kříž. Zajetí, které se stane svobodou v Kristu“ a naděje, že tajemství víry bude vždy schopno vzdorovat i těm nejtěžším podmínkám.“

Jak léta běží, považuji opravdu za vhodné, aby se s touto knihou podrobně seznámila především mladá generace. Jinak by mohlo vzniknout přesvědčení, že komunismus byla doba, kdy se pouze nesmělo cestovat do zahraničí, nebyl mobil a samospasitelný internet.

Dominik Duka OP



## Carlos Fuentes, *Pohřbené zrcadlo*

Praha: Mladá fronta 2003

Na první pohled se může zdát, že tato kniha nemá s revue pro teologii a duchovní život nic společného. Autor je mexický spisovatel a filmový scénárista, který se narodil v roce 1928 v Panamě v rodině mexického diplomata. Později sám pracoval v diplomatických službách a nyní žije střídavě v Londýně a Mexico-City. Kniha vydaná v edici Kolumbus má čtenáře uvést do dějin velkého společenství národů a kultury „ibero-americana“. Je to svět v našem prostředí díky alianci osvícenství s protestantismem, jak píše sám autor, většinou neznámý, svět opomíjený a odsuzovaný. Kolik i našich intelektuálů má porozumění pro soudruhy Lenina, Stalina, Gottwalda, ale Franco, Salazar, či diktátory latinskoamerických států, jako například A. Pinochet, jsou ztělesněním absolutního zla. Románské země, tj. inkvizice, kulturní a ekonomická zaostalost, jsou jediné a vlastní známky katolicismu.

Kniha je napsána nádherným jazykem a musím vyzdvihnout, že překlad paní Anny Tkáčové se opravdu povedl, až na několik chronických chyb, které se objevují ve většině českých publikací v církevních termínech, které jsou v demokratických společnostech běžné, v naší zemi však dosud nenašly své místo.

Chcete-li pochopit *corridó* a její symbiózu se španělským katolicismem, vezměte a čtěte (*tolle et lege*). Ibero-americana, to je původní kultura obyvatel Iberského poloostrova, kultura Foiničanů, Řeků i Římanů, Židů i Maurů, Vizigótů, to je kultura španělských hidalgů. Staré pověsti a legendy nejsou terčem výsměchu ani nejsou odvrženy jako nepotřebné haraburdí temného středověku nebo exaltovaného baroka, ale jsou nutné k porozumění španělské kultury a civilizace. Četl jsem tyto kapitoly se zatajeným dechem, v paměti mi vystupovaly pasáže o španělské literatuře autora *Pláče koruny české* a spoluzakladatele Charty 77 Prof. Václava Černého. Cesta do Compostely je cestou porozumění a pochopení nejenom španělské kultury, ale také toho, co nazýváme křesťanskými kořeny evropské kultury. Právě tato neznalost působí faktické neporozumění při přípravě evropské ústavy, jakož i nepochopení vlastních dějin a kultury v naší zemi.

Španělsko není však pouze Iberský poloostrov, ale je to „Nová Indie“ – „Amerika“, „Nový svět“. Na rozdíl od mnoha černobílých postojů, Carlos Fuentes ukazuje na vznik nové kultury a civilizace, která se zrodila v Latinské Americe. Hovoří v básnické metafoře o bolesti znásilnění a porodu, ale též o zrození nového života. Mnohé těžkosti a problémy dnešní Latinské Ameriky jsou odrazem zmíněné historie, ale latinskoamerická kultura se stala již v druhé generaci v celé šíři rovnocenným partnerem Iberského poloostrova. Nelze vždy souhlasit s autorem, který nezapře určitý postoj části latinskoamerické inteligence vůči křesťanské víře. Zjevení Panny Marie Guadalupské však rozumí lépe než mnohý „zbožný katolík“, natož pak evropský intelektuál zrozený ze shora zmíněné aliance.

Tato kniha je o to důležitější, protože španělsky mluvících obyvatel světa přibývá a není jich méně než počet obyvatel anglofonních. Pokud ovšem nepodlehne běžné fikci, že budeme celý svět britského impéria považovat za anglicky mluvící a píšící. Z miliardy obyvatel Indie nebude anglicky mluvících více

než 10%. V současném procesu globalizace a našeho vstupu do Evropské unie považují tuto knihu za jedinečnou nabídku, která mi pomáhá porozumět jak evropskému Španělsku, tak iberoamerické kultuře v Latinské Americe, kde žije polovina našich souvěrců – římských katolíků. Teologie, tak jak ji známe v moderní době, se zrodila ve španělské Salamance a Valladolidu, ale rovněž tak z onoho setkání starého a nového světa. Objevení Ameriky nemělo dopad pouze na změnu geografických představ, ale mělo také neoddiskutovatelný dopad v oblasti teologického bádání.

Dominik Duka OP

### **Pavel Preiss, František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách** Praha – Litomyšl: Paseka 2003

Nejvýznačnější znalec života a díla hraběte Šporka Pavel Preiss vydal 600 stránkovou monografii bohatě doplněnou ilustracemi, a to jak rytinami, tak fotografiemi. Rozsáhlý poznámkový aparát následuje bibliografický seznam. Nechybí dobře zpracovaný rejstřík. Jedná se o přepracování knihy *Boje s dvouhlavou saní* uvedeného autora.

Vedle životopisu hraběte Šporka, význačné postavy barokních dějin naší země, stává se středem pozornosti východočeský Kuks. Magické místo, kterého se snaží zmocnit ne jeden obdivovatel tajemných kultů či vyznavač nových náboženství, která však s podstatou náboženství nemají vůbec nic společného. Jsou to spíše postmoderní koláže nápadů, či kulturních a ideologických odpadů.

Hraběti Šporkovi děkujeme za objev Matyáše Brauna a celou jeho školu. V tomto prostoru se rodí české baroko a katolicismus dostává svou výtvarnou a kulturní formu. Touto cestou se naplňuje teologická výpověď o víře, která je formou života. V sektářském pojetí může víra dát tvar životu jednotlivce, možná jeho rodině, vesnici, či etniku. České baroko však svědčí o tom, že katolická víra se v této zemi stala životní formou. Architektura, výtvarné umění, hudba, literatura i vnější vzhled krajiny jsou toho svědectvím. Folklor, jakož i lidová zbožnost se staly kánonem pojetí umění a krásy. Tento model nebyl dosud překonán. Chtě nechtě o něm svědčí i současný kýč. České baroko není ani nacionalistické, ani šovinistické, stává se součástí evropské a světové kultury. Barokními autory nejsou jen čeští jezuité, ale tyto stopy najdeme i u Jana Amose Komenského.

Kuks, to je živá teologie, která se nezrodila v naší době, ale teologie, která žije, která vypovídá, která oslovuje a strhuje. Není to pouze zapomenutá školská příručka. Porozumět Kuksu, to znamená porozumět tomu velkému pokladu, kterým je nauka víry. Kuks, to je také výzva ke správnému pochopení křesťanské etiky. Kuks, to je místo setkání a naslouchání velkému proudu dějin křesťanské kultury a civilizace. Jako by na tomto místě došlo k zajímavému paradoxu – umění není pouze pramenem teologického poznání, ale jako středověká katedrála se stává živou teologií, naukou o živém Bohu. Byla to živá víra, která na sebe vzala podobu architektury, kamenných artefaktů, obrazů a zformovala celou krajinu.

Nevím, zda jsem více doporučil návštěvu Kuksu, či knihu Pavla Preisse. Nemohu se zbavit dojmu, že k pochopení zmíněného fenoménu je zapotřebí obojí. Číst knihu a navštívit Kuks. Nestačí uspěchaná turistická prohlídka. Myslím však, že kdyby se v knize objevily umělecké fotografie Miroslava Podhrázkého, současného fotografa zdejšího regionu, kniha by na výmluvnosti získala ještě více.

Dominik Duka OP

# English Summary 3'03

## Poverty

### **Albert-Peter Rethmann** **Are There Poor People in Bohemia?**

Poverty is a phenomenon not only of the developing countries of Africa and Asia but also of the rich nations of Europe. This article by Albert-Peter Rethmann, professor of Christian ethics at the Catholic Theological Faculty of Charles University, analyzes diverse forms of poverty in affluent societies (Wohls tandgesellschaften). It follows from the theory of justice of John Rawls that the struggle against poverty is a commandment of justice and that the structure of society loses its moral legitimacy when the society resigns itself to the poverty of definite groups of its citizens. The message of the gospel invites Christians and churches to recognize the multifarious hidden forms of poverty in order to commit themselves to the cause of the poor and in order to provide an open place among themselves for the poor.

### **Simon Tugwell OP** **Blessed Are the Poor in Spirit, For Theirs Is the Kingdom of Heaven**

Simon Tugwell, the well-known English Dominican, points out a kind of material crudeness present in this beatitude and presents parallel ideas from the parables of Jesus and Jewish tradition, such as the parable of the rich man and Lazarus (Luke 16, 19-31). "The text itself does not give us many reasons to moralize. Maybe the rich man in the parable could have been nicer to the poor man at his gate, but that is not Abraham's objection against him. The point of the story as it is told is not that Lazarus was a good man and the rich man bad, but simply that the one was rich and the other poor, and that in the next world their roles are reversed. And that is all." Tugwell elaborates parallels of this parable found in Hebrew Scriptures and makes reference to the tradition of the Fathers and medieval mystics. He always concentrates on the radicalism of this beatitude.

### **Jan Heller** **Humility**

Professor Heller, a leader in Czech Evangelical biblical studies, analyzes Hebrew expressions in the Jewish Scriptures that correspond to our notions of poverty and humility. He presents a large number of texts from the whole of Hebrew Scriptures, which he supplements with parallels from the New Testament. At the same time, he takes note of the influence of Greek translations on the concept as a whole.

**When People Undertake New Things, They Make Mistakes  
An Interview with Cecilio de Lora SM  
About Latin America and Liberation Theology**

Those who do nothing make no mistakes. This is one comment of Cecilio de Lora about the way Liberation Theology arose in the Church of Latin America. He was born in Spain and studied philosophy and theology in Europe. Since then he has worked in Latin America. Besides carrying out responsibilities in his religious congregation, he served in various organizations of the Latin American bishops. On the basis of personal experiences with the Church and society in Latin America, he explains the emergence of Liberation Theology and its meaning in contemporary practice. He also traces the connections between Liberation Theology and Marxism, globalization, and polarization within the Church. Aleš Vandrovec OSB introduces the interview with a short historical overview of Liberation Theology.

**Ctirad Václav Pospíšil OFM  
The Mysticism of Evangelical Poverty of Francis of Assisi  
A Sketch of the Theology of Evangelical Poverty**

Ctirad Pospíšil is professor of dogmatic theology at the Theological Faculty of Cyril and Methodius in Olomouc and at the Catholic Theological Faculty of Charles University in Prague. The starting point of his reflections is the basic structure of evangelical poverty, which is given both as the free decision of a person to follow Christ and as a definite exterior form of expression. Poverty is the central point of the spirituality of Francis. For that reason, it is necessary to evaluate it as a specific reality that cannot be defined simply. All we can do is describe the basic dimensions of evangelical poverty as it is lived. The author locates the prototype of poverty for Francis in the Triune God. The other fundamental characteristic of this poverty is its orientation to the formation of fraternal community.

**Armando Bandera OP  
The Price and the Fruit of One Option for Poverty**

In this article, the late Armando Bandera, one of the greatest contemporary Spanish Dominican theologians, provides an in-depth commentary on two events in the life of St. Thomas Aquinas – his stay at Monte Cassino and his kidnapping by his family after he joined the Dominicans. The youthful stay of Thomas at the Benedictine Abbey of Monte Cassino is important for the contemplative dimension of his life. His kidnapping and imprisonment by his family after he entered the Dominican Order was motivated by the mendicant poverty of the Order. The victory of Thomas over this ordeal prepared him for the very important victorious defense of the poverty of the mendicant orders against the secular masters of the Paris University. Thomas' vision of poverty is distinctly Christological and aimed at the Dominican mission of preaching in cooperation with bishops and in support of their ministry.

# SOUVISLOSTI

REVUE PRO LITERATURU A KULTURU



VYCHÁZÍ OD ROKU 1990.

NOVÁ I STARŠÍ JSOU K DOSTÁNÍ U VYBRANÝCH KNIHKUPCŮ  
NEBO NA ADRESE REDAKCE: SOUVISLOSTI, POD STROJÍRNAMI 10,  
PRAHA 9 190 00; E-MAIL: SOUVISLOSTI@SEZNAM.CZ; TEL.: 283 892 318.  
NA INTERNETOVÉ ADRESE WWW.SOUVISLOSTI.CZ JE K DISPOZICI  
PŘEHLED VŠECH DOSUD VYDANÝCH ČÍSEL A ÚPLNÁ BIBLIOGRAFIE ČASOPISU.

WWW.SOUVISLOSTI.CZ

# PUBLIKACE BENEDIKTINSKÉHO ARCIOPATSTVÍ SVATÉHO VOJTĚCHA & SVATÉ MARKÉTY

Markétská 28/1, 169 01 Praha 6-Břevnov

tel. 220 406 111, klaster@brevnov.cz, www.brevnov.cz/publikace.html

- ✦ *Regula Benedicti. Řehole Benediktova.* 1998, LXX a 242 s. [česko-latinská bilingva] 190 Kč
- ✦ Royt, Jan. *Břevnovský klášter: historie kláštera, průvodce, benediktinský život.* 2002, 48 s. [průvodce po klášteře, historie, život dnešních benediktinů; mnoho barevných fotografií] 80 Kč
- ✦ Cozzens, Donald B. *Měnící se tvář kněžství.* 2003, 136 s. [aktuální otázky kněžské formace a života kněží podávané předním znalcem této problematiky v USA] 200 Kč
- ✦ *Nástěnný Benediktinský kalendář 2004.* 6 listů s barevnými reprodukcemi obrazů J. P. Molitora na nekyselém papíře přírodního vzhledu. 2003. 65 Kč

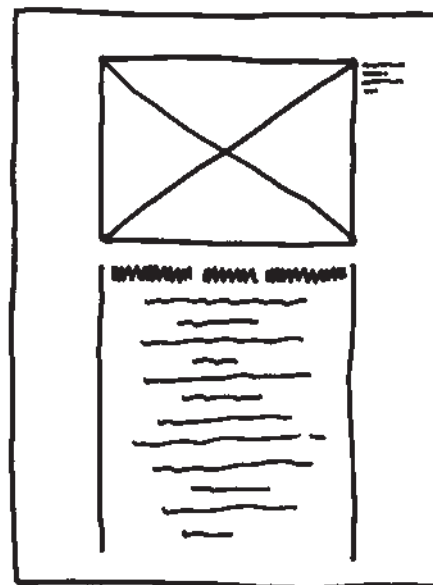
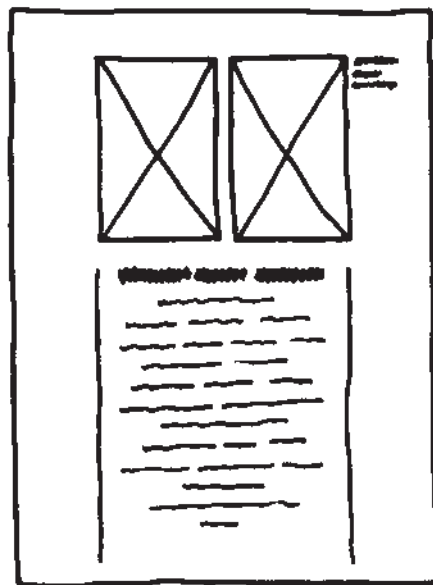
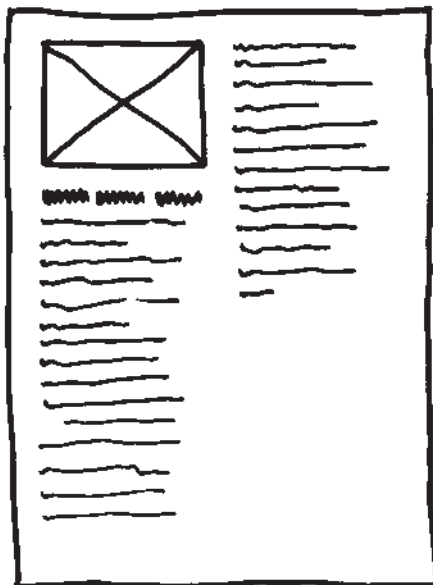
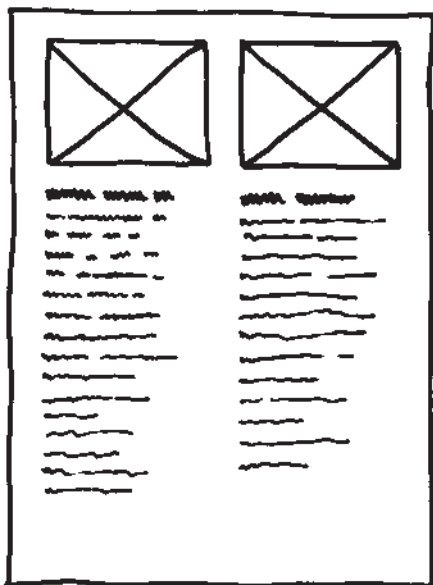


## Edice PIETAS BENEDICTINA

- ✦ sešit 2: Kadlec, Jaroslav. *Svatý Prokop, český strážce odkazu cyrilometodějského.* 2000, 184 s. [sv. Prokop, slovanská liturgie v českých zemích, svatoprokopská úcta od nejstarších dob do 20. století] 150 Kč
- ✦ sešit 3: *Apoftbegmata: výroky a příběhy pouštních otců I.* 2000, 160 s. (dotisk 2000) [úspěšný překlad proslulé sbírky výroků prvních generací poustevníků v Egyptě; srov. sešit 6] 140 Kč
- ✦ sešit 4: Holzherr, Georg. *Řehole Benediktova: uvedení do křesťanského života (komentář).* 2001. 312 s. [příručka pro studium Řehole, jejích dějin a spirituality; podrobný komentář k celému textu, založený na množství přímých citátů ze staré křesťanské literatury] 290 Kč
- ✦ sešit 5: Borkowska, Małgorzata. *Kristus – život Marmionův.* 2001, 176 s. [čtivě napsaný životopis nedávno blahoslaveného benediktinského opata a spisovatele z přelomu 19. a 20. století; ukázka z jeho díla pojednávající o modlitbě] 90 Kč
- ✦ sešit 6: Palladios. *Poučné příběhy pro komořího Lausa.* 2002, XXXII a 128 s. [život egyptských poustevníků 4. století v podání biskupa Palladia, který se s nimi setkal; postavy známé z Apoftegmat I. v rozsáhlejších příbězích a poutavém literárním zpracování; pozitivní i negativní příklady ze života na poušti] 170 Kč
- ✦ sešit 7: Frank, Karl Suso. *Dějiny křesťanského mnišství.* 2003; standardní, opakovaně vydávaná příručka o dějinách mnišského a řeholního života od jeho počátků do konce 20. století; autor je zpracovatelem velké řady hesel v Lexikonu für Theologie und Kirche; české vydání jím bylo doplněno o celou kapitolu a redakcí obohaceno o odkazy na česky psanou literaturu] 250 Kč

## Připravujeme

- ✦ *Život jurských otců* [významný latinský pramen pro poznání předbenediktinského mnišství; životní příběhy opatů Romana, Lupicina a Eugenda, kteří se na sklonku starověku pokusili adaptovat východní mnišskou tradici pro drsné podmínky Jury]
- ✦ Aelredus z Rievaulx. *O duchovním přátelství* [adaptace Ciceronova dialogu O přátelství z pera anglického cisterciáckého opata z 12. století, »svatého Bernarda Severu«]





# SALVE

revue pro teologii a duchovní život

číslo 3 ročník 13 (2003)

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

šéfredaktor:  
Dominik Duka OP

redakční rada:  
Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Martin Betinec, Petr Brichcín,  
Lawrence Čada SM, Tomáš Černušák, Tomasz Dostatni OP, Dominik Duka OP,  
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Edita Mendelová OP, Albert-Peter Rethmann,  
Norbert Schmidt (výkonný redaktor), Dora Švachová, Alexius Vandrovec OSB

redakce:  
SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové  
tel. 495 513 329, e-mail: dominika@diecezehk.cz  
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.  
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jiří Pavlík  
překlad do angličtiny: Lawrence Čada SM  
obálka a grafická úprava: Norbert Schmidt  
sazba: studio Lacerta ([www.sazba.cz](http://www.sazba.cz))  
tisk: GRANTIS, s.r.o., Ústí nad Orlicí

distribuce:  
SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové  
tel. 495 513 329, e-mail: dominika@diecezehk.cz  
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy  
Sazečská 7, 223 10 Praha 10  
distribuce pro Slovensko: RODENY, Vinohradnická 11, SK-949 01 Nitra, Slovensko

cena 30 Kč  
roční předplatné včetně poštovného 120 Kč  
sponzorské 150 Kč  
Platí se pošt. poukázkou či přímo na č. konta  
České dominikánské provincie: 68739004/0400,  
var. symbol: 60971 (spec. symbol nutno konzultovat s redakcí).

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno  
Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29.3.1994.  
ISSN 1213-6301



připravovaná témata:

o rozumu a víře  
o integraci etnických menšin  
o sakrální architektuře