

(r. 1577) a sv. Janu od Kříže s jeho *Duchovní přenosní snubní výklad* zavedli s definitivní snubní symbol dává cenu skutečnému obsahu duchovní lásky; naznačuje její opo- vídající období mezi posledními úseky mystické cesty. Jak hodnotit snubní mysti- kou zkušenosť? Někteří psychoanalytici (J. Leuba, M. Bonaparte) přičítali erotické symbolice mystiků smysl specifické sexu- ální. Podle nich si mystik podvědomě vna- hrazuje frustraci, kterou utrpěl jeho tělesná stránka, když se zřekl pohlavní lásky. As- keta je přesvědčen, že musí vyloučit sexu- ální, protože se přiči jeho mystickému živo- tu, ale znovu se v ní kochá, neboť je v tomto životě zamaskována. Teologové však vše- obecně podávají opačný výklad. Tvrdí, že v mystikách je erotická terminologie pouze alegorická, čistě literární a tradiční, napro- sto vzdálená osobním erotickým reflexům. Je to literární mluva, která se nezakládá na psychologické zkušenosť.

Zdá se, že přiměřené řešení je uprostřed. Musíme připomenout, že může existovat „zakuklená“ sexualita u toho, kdo se věnuje duchovní praxi: může se ukázat, že asketi- ké cvičení je tajným odškodněním za potla- čenou tělesnou žádostivost. Což si nesežo- val svaty Bonaventura, že se někteří „ona- nují extatickými postoji“? Ovšemže jsou to patologické formy, nebo alespoň jsou to fa- lešní mystikové. Jan Kasidián připomíná, že mystická duše musí vykořelit ze své bytosti každou, i podvědomou pohlavní touhu: „Čistota nemůže být dokonalá, dokud se k tělesné zdělnivosti nepřijíjí také nepo- rušenost mysli.“¹⁹ Celá mystikova sexualita musí být přetvořena velikonoční láskou. Je- ho „já“ se musí umět cele vyjádřit v důvě- ném rozhovoru s Bohem.

Máme si tedy myslet, že praví mystikové používají jenom snubní slova, ale že u nich neexistuje žádná osobní pohlavní složka? Dynamismy biopsychického života jsou ne- oddělitelné od duchovních. Biopsychické energie se prolínají s duchovními v kom- plexní jednotě, která vytváří lidskou osobu.

Také individuální pohlavní potřeby jsou ur- čeny, aby byly hluboce uspokojovány, když se umí celá osoba pozvednout v mystickém zážitku: asketa se musí učit vylévat dyna- miku pohlavní lásky v lásce k Bohu. Nikdo se nesmí pohoršovat, že je v duchovní lásce sexuální složka: ta se stává dynamikou, kte- rá slouží osobní transcendentní rovně. Slo- žení nesejnorodých vnitřních sil je vyra- zem struktury bohatého „já“.

Ostatně, aby se samotná sexuální aktivita vyjádřila v celém svém osobním bohatství, potřebuje zapojit do svého uskutečnění čin- nosti a touhy vyššího řádu. Pohlavní poži- tek je intenzivnější a delší, probouzí-li sou- časně lásku a duchovní citlivost k milované osobě: duchovní síly musí být nedílně za- členěny do pohlavního zážitku.

Psychoanalytík Ferenczi poznamenává, že pro orgasmus je charakteristické „značně omezení nebo úplné pozbytí vědomí“²⁰ Toto vytržení při pohlavním orgasmu, aby se člo- věk dostal do erotické extáze, může být vy- světlením, proč je i mystická extáze někdy popisována stejnými výrazy jako erotická rozkoš. Sexualita, protože s sebou nese ztrá- tu „já“, může být pokládána ne tak za kvan- titativní střídání požitku, ale za výraz smí- sení „já“ a „ty“. Mystik sledává, že exta- tické erotické spěnocení zcela době sym- bolicky vyjadřuje jeho ponoření se a ztrac- ní v oceánu božské lásky.

Hadewych z Antwerp takto popisuje v *Min- ne* svou mystickou lásku ke Kristu: „On sám přišel ke mně, celou mě vzal do náručí, př- tiskl mě k sobě a všechny mé údy cítily styk s údy jeho tak úplně, jak má osoba po tom v srdci toužila. Takto jsem byla navenek uspokojena a nasycena... Vnější jsem, jako když se milující a milovaná dají sobě navzá- jem a plně se kochají hleděním, počítová- ním a spojením.“²¹ Hadewych je pravá mys- ticka: nikdy nesetřává ve smyslovosti, po- užívá své výrazy a obrázky, aby se všim všu- dy směřovala ke spojení lásky s Pánem. V ní je eros obnoven ve svém prvotním náboženském koření. Pohlavní láska je př- jímána ve své prvotní podobě jako hnutí

zrozené z Boha a upoutané na ponoření se do Boha. Tímto sexuálním rámcem uspořá- daným a utrovaným ve své původní čistotě tak, jak vyšel od Boha, dokáže mystička Ha- dewych vyjádřit svou zkušenosť o lásce v Duchu Kristově.

T. Goff
(přel. T. Břichová)

Poznámky

1. Stov. sv. Ambrož, *De Parad.* 47, CSEL 32/1, 301, 16n; *De inst. Virg.* 24, PL 16,325; sv. Jan Zlatoústý, *In Gen. sermo V*, I, M, IV, 664, 2. Stov. sv. Ambrož, *Epist.* XXXIV, 17, CSEL 82, 238 122n; *Exp. ev. Luc.*, IV, 66, kap. 14, 13, 817n; sv. Augustin, *De Trinitate* XI, 7, 10, PL 42, 1003-1004; sv. Jan Zlatoústý, *In Gen. sermo IV*, I, M, IV, 659; *In Ep. I ad Cor. hom. XXXIV*, 3, M, X, 314, 3. - S. De Beauvois, *Le deuxième sexe*, sv. II, Paris 1949, 13. Stov. kol. aut., *Donna. Presenza e vocazione*, Assisi, Centro Studi USMI 1976; K. Barth, *Uomo e donna*, Torino 1969; H. Bollet, *La con- dition de la femme dans l'Eglise: ces femmes qui ont fait l'Eglise*, Paris 1975; S. Cita-Malard, *Les femmes dans l'Eglise à la lumière de Vatican II*, Paris 1975; P. Daco, *Enciclopedia: la donna*, Assisi 1975; F. Dumas, *L'altro simile*, Roma 1969; *Essere donna oggi*; *Note di Pastorale giovanile* 1975, č. 12, O. Ganhofer, *La femme dans l'Eglise*. Bibliographie internationale 1973-1975, Strasbourg 1975; R. Gryson, *Il ministero della donna nella chiesa antica*, Roma 1974; J. Geva- ert, *Il problema dell'uomo*, Torino LDC 1974; J.-Y. Lollif, *Comprendre l'homme. L'introduction à une an- thropologie philosophique*, Paris 1967; E. Przywara, *Antropologia tipologica*, Milano 1968, 4. *Hom. in il- ludi: Propriet formic. ix. ecc.* 3, M, III, 197, 5. *In Ep. ad Eph. hom.* X, 2-3, M, XI, 144-145, 6. *Exp. in Ps.* XLII, 2, M, V, 133, 7. Kasidián, *Coll.* 2, kap. 10, PL 49,888, 8. - S. Freud, *Cinque lezioni sulla psicoanalisi*, Torino, Boringhieri, 54, 9. - V. Melchiorre, in: kol. aut., *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno*, Milano, Vita e Pensiero 1956, 381, 10. - Sv. Ambrož, *De virginibus* I, PL 16,187, 11 - CEI (Ital. bisk. konference), *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, 20, 6, 1975, č. 27, 12. - Sv. Augustin, *De sancta virginitate* 12, PL 40,401, 13 - K. Barth, *Kirch- liche Dogmatik*, III/1, odst. 41, 2. 14 - M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, III, odst. 148, č. 368-374, 15 - H. Doms, *Sexualität e matrimonio in: Mysterium salutis* II, 2, v. 4, Brescia, Queriniana 1970, 419-424, 16 - A. Jeanneret, *Anthropologie sexuelle*, Paris 1969, 154-155, 17 - Sv. Augustin, *De Trinitate*, XI, 5-6 PL 42,1000-1003, 18 - F. Schegel, *Luchtde*, Pa- ris, Amstetten 1943, 194, 19 - G. Cassiano, *Congregatio spirituum*, v. 11, Roma, Edizioni Paoline 1966, 84.

SLOVO BOŽÍ

SOUHRN: 1. Boží slovo a církev. 1. Boží slovo jako událost spásy. 2. Ruská slova trvalým působením Ducha. 3. Charismata a služba „slova“. 4. Prvenství „slova“ v církvi. II. Dynamičnost „slova“ v dějinách. 1. litur- gie, dějinná prověrka slova. 2. Společenství, měřko a norma. 3. Rozpoznání, co chce říci „slovo“ dnes. III. Slovo Boží, „metoda“ pro církevní spiritualitu. 1. Duchovní smysl. 2. Metody a formy *lecho divina*. 3. Moderní požadavky „čebty slova“ v zarněčení k si- tuacím. IV. Závěr.

I. BOŽÍ SLOVO A CÍRKEV. - Je mnoho zorných úhlů, pod jakými můžeme studovat Boží slovo a nyní se specializace teologie tento mnohostraný pohled zaručuje. Nabí- zí jí v jejích různých momentech mnoho různých hledisek, z jakých může uvažovat o Božím slově. Proto se můžeme tázat, jak se staví spiritualita k Božím slovu v celko- vém teologickém pohledu, ať by musela opakovat to, co již řekl exegeta nebo dog- matik nebo jiný odborník. Na druhé straně je jasné, že Boží slovo, nejvyšší norma ži- vota církve, vyžaduje tento metodologický předpoklad.

Jsem toho názoru, že tradice Otců je záru- kou naší nyníjší citlivosti, kterou bychom mohli nazvat „metodou“ a která došla širo- kého přijetí na 2. vatikánském koncilu a dá- vá nutný smysl dnešní ekzeziologii.

1. Boží slovo jako událost spásy. - Boží slo- vo není vyčerpáno knihami Prisma svatého, třebaže je to jeho privilegované místo. „Slo- vo“ nám nabízí událost spásy, to je Boha, který se zapojuje do dějin člověka, zjevuje se a dává sám sebe. Tato událost vrcholí v zemelem a zmrtychvstalém Ježíši Kris- tu. Toto dynamické hledisko Božeho slova potvrďila katolický koncilní konstituce *Dei Verbum*. Tento text nesmí být ignoro- ván, protože byl sepsán z vnuknutí Ducha a protože dodává dějinná zjevení nezada- telný teologický význam, důležitý pro křes- tánskou zkušenosť. „Bůh ve své dobrotě a moudrosti rozhodl zjevit sebe sama a ozná- mit tajemství své vůle: že lidé prostřednic- tvím Krista, vteleného Slova, mají v Duchu

svatém přístupu k Otci a stávají se účastnými božské přítomnosti. Tímto zjevením oslovuje neviditelný Bůh ze své velké lásky lidi jako přátele a slyká se s nimi, aby je pozval a přijal do svého společenství. Toto zjevení se uskutečňuje činy i slovy, které navzájem vnitřně souvisejí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená. Avšak nejlhůbší pravda, která se odhaluje tímto zjevením o Bohu i o spáse člověka, nám zřítí v Kristu, který je prostředníkem a zároveň plností celého zjevení“ (DV 2).

Koncil dále vykládá toto společenství s Bohem v našich dějinách a v naší situaci a uzavírá tvrzením, že Boží láska je stálá: „Křesťanské dílo spásy tedy jako nová a konečná úmluva nikdy nepominie a nemůže už očekávat nové veřejné zjevení před slavným příchodem našeho Pána Ježíše Krista“ (DV 4). Z toho plyne, že církev musí „naslouchat Božmu slovu se zbožnou úctou“ (DV 1), aby je pak mohla hlásat a být svědkem toho, co prohlašuje svatý Jan: „Zvěstujeeme vám život věčný, který byl u Otce a zjevil se nám. Co jsme tedy viděli a slyšeli, zvěstujeeme i vám, abyste i vy měli s námi společenství. Naše společenství je totiž s Otcem a jeho Synem Ježíšem Kristem“ (1 Jan 1, 2-3). Je třeba se zamyslet nad výrokem svatého Jana, který v něm vyjádřil svou zkušenost, když se odvolal na „slyšení“ a „vidění“. Proto myslíme, že jde spíše o „liturgický text“ oslavující společenství s Bohem než o pouhé konstatování faktu zjevení. Proto církev, když navrhuje své svědectví na život zkušenosť svatého Jana s Božím slovem, je si vědoma, že se zapojuje do tohoto prorocství a že ho dále vykládá v dějinách svědeckvím svého života. Tím, že 2. vatikánský koncil poukazuje na jednotu dnešního Božího slova se slovem, které nám sdělil ze své zkušenosť Jan, prohlašuje, že dějiny spásy stále pokračují ve společenstvích věřících, neboť neustále působí v dějinách velikonoční tajemství. Dy-

namičnost a životnost slova se však nezastavuje v tohoto počátečního momentu, nýbrž doprovází a zaručuje celé jeho rozvíjení a jeho logickou kontinuitu. Bereme-li v úvahu postparitsickou statickou ekzeziologii, a zejména posttridentickou, v níž byla vychována naše západní církev, je pojetí vyslovené v II. kapitole DV naprosto novou. 2. Růst slova za trvalého působení Ducha svatého. - V tomto bodě spojuje DV předávání Božího zjevení s aktivní přítomností zmrtvýchvstalého Pána a jeho Ducha v apoštolech, v apoštolských mužích, jako i v celém Božím lidu. V každém je Pán přítomen jeho vlastním způsobem, úměrně podle jeho činnosti a charismatu, jak by řekl Pavel. Tato přítomnost působí, že slovo je živé a roste v církvi až do své plnosti, až k zjevení Pána ve slávě a k patření na Boha tvář v tvář.

Je srovnatelné důležitě zdůraznit, jak pečlivě uvažuje 2. vat. o celém průběhu předávání Božího zjevení, z něhož se pak stává „posvátná tradice“. Ide mu o růst slova, aby se totiž celé toto slovo naplnilo v celém Božím lidu. Tím máme před sebou hlubokou teologii mystické zkušenosť, která je základem ekzeziologie a prolamuje právníckou těsnost ekzeziologie nedávna. Kristus Pán, v němž je dovršeno celé zjevení, „dal apoštolům příkaz, aby evangelium, které už dřív ve přišliho proroci a které on sám naplnil a vlastním ústy vyhlásil, kázali jako pramen veškeré spasitelné pravdy i celého mravního řádu všem lidem a sdělovali jim Boží dary“ (DV 7).

Podtrhneme výraz „sdělovali jim Boží dary“. Značí skutečnost vyložené existenci. Text pokračuje živě a dynamicky: „To věrně plnili jednak apoštolové, kteří ústním kázáním, příkladem a ustanovením řádu předávali to, co přijali z Kristových úst, ze slyšení s ním a z jeho skutků, i to, čemu se naučili z vnuknutí Ducha svatého, jednak ti apoštolové a učedníci apoštolů, kteří z vnuknutí téhož Ducha svatého zaznamenali poselství o spáse písema“ (DV 7). V tomto textu máme teologický základ

křesťanské mystické zkušenosťi jako církevního zjevu, totiž zkušenosťi o „soužití“ s Kristem ve víře, sjaté s ustavičným vlivem Ducha svatého. Duch svatý jistě nepřestal se svým „vnukáním“, se svou inspirací. Jeho inspirace ustavičně působí a bez konce pokračuje ve svém díle lásky.

V tomto rámci zraje „tradice“, živý cit pro živé Boží slovo, které je dosud v církvi přítomno. Spolu s Písmem svatým je zrcadlem, v němž putující církev pohlíží na svého Pána, od něhož přijímá všechno dobré, a naději, že bude jednou na něho nazírat s nezakrytou tvář. Živým obsahem této „tradice“, v které máme všechno, čeho je zapotřebí k víře a k svatému životu Božího lidu, je to, co předali apoštolové jak svým slovem, tak písemnou katechezí. Je to tedy víra, kterou musí věřící za každou cenu zachovat a která vede nás, Boží lid, po nepřetržené cestě. Takový je totiž režim víry. Boží slovo se tedy vymyká veškeré staticčnosti a má velmi dynamickou podstatu: růst. „Pokračuje“, „roste“, až se zjeví dokonalá plnost Boží. K tomuto růstu je zavázán všechnen Boží lid a dialektiku své přirozenosti právě proto, že je to lid a Kristovo tělo. „Tato apoštolská tradice prospívá v církvi s pomocí Ducha svatého. Vrstvíta totiž v chápání předaných věcí a slov, a to jak přemýšlením a studiem věřících, kteří je uchovávají ve svém srdci, tak hlubším pochopením duchovních skutenosti z vlastní zkušenosťi, a tak také hlášením těch, kteří s poslušností v biskupském úřadě přijali bezpečně charisma pravdy. Církev totiž během staletí stále směřuje k plnosti Boží pravdy, dokud se na ní nenaplíní Boží slova“ (DV 8).

Výklad tohoto textu nás přivádí k zdůraznění dvou momentů růstu Božího slova, které nálezití celému Božmu lidu, a pak specifčnosti apoštolského charakteru biskupů. Dialektika, které podléhá Boží lid a Kristovo tělo, nedovoluje, aby se některý z těchto dvou momentů obešel bez druhého. Hrozilo by vážné riziko, že by se církev zabartkádovála do úzkého individualistického rozmezí. Toto znamenalo nejtragičtější zardouše-

ní ekzeziologie po období Otci. Dnes bylo alespoň teoreticky překonáno v mře, v jaké jsme znovu přijali biblicko-existenční kategorie „Božího lidu“, „Kristova těla“ a „královského kněžství“.

a) První moment tohoto charismatu - konceptu a snaha věřících - se měří podle duchovního postoje Panny Marie k tomu, co jí bylo dáno spátit, ale ne vždy pochopit, o tajemství vjeleného Slova, jejího Syna. Držíme-li se Lukášova evangelia, které nám o tom svědčí, neváže se „kontemplace“ Panny Marie nijak na žádný meditativní proces, at náboženský, filosofický či morální. Setkávají se zde skutečnosti, které se odehrávají v ní a jejím prostřednictvím, a „úžasně skutky“ Boha Starého zákona, které v ní našly prococké vyjádření. Pouze vzpomínka na prorockou předpověď těchto zjevů může dát světlou víře svaté Panny v Boží slovo, které se stává tělem skrze její materské charisma. Od této chvíle může být Maria právem pokládána za obraz a prorocké znamení církve všech dob. S pohledem na její postavu vynká každý věřící do tajemství tohoto božského matersství a vírou v slovo se toto slovo v něm stává skutečností. Toto je společný názor Otci jak východních, tak západních.

b) Druhé hledisko životnosti církvevní „tradice“ je výslovně vyjádřeno jak studiem duchovních věcí, tak zkušenosťi, která z něho vyplývá: „Hlubším pochopením duchovních skutenosti z vlastní zkušenosťi“ (DV 8). Také zde má rozhodující odpovědnost všechnen Boží lid a celé Kristovo tělo. Vzděcký je důležitě poukazovat na tuto společnou odpovědnost celého církvevního organismu z hlediska jednoty, která se uskutečňuje slyšením Božího slova. Ale také se má tím potvrdit současná rozmanitost charismat a darů, kterými roste církvevní společenství. Zase musíme zdůraznit, že tyto dva body, v nichž je duchovní zkušenosť věřících uznavána za koeficient „živé tradice“, mají vždy apoštolský ráz. „Tato apoštolská tradice“ tedy „prosívá v církvi s pomocí Ducha svatého.“ Řekneme ihned, že k novému kvalitativní-

mu skoku ekzeziologie, dozrálé ve světle *Dei verbum*, dochází v tomto bodě. Musíme se vrátit k ekzeziologii velkých Otců, aby- chom nalezli toto odvázané tvrzení o duchovní zkušnosti různých členů Božního lidu jako koefficientu, tradice církev“ vedle charismatu apoštolické posloupnosti biskupů, jejichž specifická nicméně neignorujeme.

c) Se stejným právem jako v prvních dvou případech - takový je smysl částic „jak- tak“, které spojují různé pojmy celého období - je uvedena specifická charismata apoštolického charakteru biskupů: „Tak také hlásáním těch, kteří s posloupností v biskupském úřadě přijali bezpečné charisma pravdy“ (DV 8).

Je jisté, že po období Otců hleděla ekzeziologie na duchovní zkušnost vždy s pocitem nedůvěry a obavy a že ji při nejlépeším od- kazovala do určitého asketicko-mystického schématu. Podle ní neměla tato zkušnost žádný dopad na církev. Ostatně, duchovní zkušnost dozrávala stále více v rámci ná- boženského individualismu a přitom celá teologie byla odtrhována od životodárného styku s Božím slovem a celkovým chápá- ním Kristova tajemství. Ekzeziologie byla nakonec stále více oblastí církevních práv- níků. V této oblasti dosáhl svou poslední formulaci pojem hierarchie.

Uzká spojitost hierarchického charismatu s dvěma výše zmíněnými momenty, které přísluší celému Božímu lidu, umožňují, aby právě toto charisma dostalo novou tvář a stalo se proto autenticky církevním. Je to možné v té míře, v jaké se srovná s Božím slovem, neboť jenom z něho se rodí a jenom jemu slouží. „Bezpečné charisma pravdy“ tkívá v hlásání slova, předpokládáme-li ce- lý smysl kontextu, než se tedy oddělovat od zkušnosti, která bude zavazovat hierar- chii z dvojnásobného titulu: jako členy Božního lidu a jako zvláštní vyslance, kteří mají sloužit charismatu zajišťujícímu pravost slova. Ko- nec konců, celá církev nemá v dějinách jiný smysl než hlásat slovo spásy, které se ještě přede vším kazáním naplňuje v ní: „Církev

totiž během staletí stále směřuje k plnosti Boží pravdy, dokud se na ní neaplní Boží slova“ (DV 8). Máme zde jiné, svrchované živé vyjádření slova, události spásy v církvi, slova, které převyšuje jakýkoli roz- měr pojmový, metafyzický i právnícky, ale pouze čistou protokolou a mystickou tradicí církev může být přijato a vysloveno.

3. Charismata sloužící „slovu“. - Text *Dei verbum* pokračuje klíčovou životodárnou zkušností. Duchovní zkušnost obce věř- ících, která je základem živé církevní tradice, se zase odvolává na privilegovaný moment, kterým je zkušnost Otců, záruka nepřeru- šené přítomnosti Ducha v církvi: „Výroky svatých Otců svědčí o oživující přítomnosti této tradice, jejíž bohatství se přelévá do pra- xe a do života věřící a modlící se církve. Z této tradice je církev znám úpinný kánon posvátných knih. v ní se Písmo svaté chápe pronikavěji a získává neustálou působnost. A tak Bůh, který kdysi promluvil, nepřestá- vá mluvit se snoubenkou svého mlouvaného Syna a Duch svatý, skrze kterého zaznívá živý hlas evangelia v církvi a skrze ni ve světě, uvádí věřící do veškeré pravdy a pů- sobí, aby v nich Kristovo slovo přebývalo v celém svém bohatství“ (DV 8).

Bohazel, třebaže jsou tyto výroky důležitě, nepovstala z nich teologie o přítomnosti a charismatu Otců v církvi. Toto je nezane- dbatelná známka, jak se po staletí upouštělo od rozměru církve jako tajemství a jak se zapomínalo na kategorii Božního lidu. A pře- ce jen v jeho dynamice můžeme pochopit působivou přítomnost tradice Otců, kterou Duch zmrtvýchvstalého Pána ustanovně či- nil v církvi živou a přítomnou. Protože ta- ková teologie neexistovala, mělo to v ekze- ziologii za následek monopol hierarchické- ho charismatu. To se stalo mnohokrát syno- nymem moci, profesionálního vzestupu. Mělo se za to, že může nahradit tradici Ot- ců i skutečnost Božního lidu, totiž skuteč- nost, že Bůh je přítomen v dějinách.

Proti těmto závěrům jednostranné ekzezi- ologie - v našem případě monopolní „tradi- tio“ hierarchické služby - se chce *Dei ver-*

bum obrnit a znovu potvrdit současnost a ustavičnou spojitost rozličných aspektů nebo momentů „tradice“ neboli živého smyslu církve. Konstituce především pro- hlásuje, že je hluboká spojitost a dokonalé spojení mezi Písmem svatým a tradicí: „Po- svátá tradice a Písmo svaté jsou ve vzájem- ném těsném spojení a sdílení“ (DV 9). Dále kategorií zdůrazňuje spojitost mezi „tra- dici“ (v jejím úplném pojetí), Písmem a uč- itelským úřadem: „... jsou podle moudrého Božního rozhodnutí tak spolu spojeny a sdruženy, že jedno bez druhých dvou ne- může být a že všichni tři činitelé zároveň, každý svým způsobem, pod vlivem jediné- ho Ducha svatého přispívají účinně ke spásě duší“ (DV 10).

4. Převensví „slova“ v církvi. - Je pravda, že se dříve tvrdilo, že učitelský úřad má zvlášť- ní charisma pro autentické vykládání Boží- ho slova (srov. DV 8). Ale to neznámá, že učitelský úřad nebo specifické hierar- chické charisma může jednat a uplatňovat se bez spojitosti s různými prvky, které tvoří „tradici“, to je bez rozjímání Božního slova a bez zkušnosti o Božích věcech ze strany celého věřícího lidu. Proto koncil poukazuje tak bedlivě na to, jak pokorně má magiste- rium sloužit slovu; a i tato služba je podmi- něna zkušností: „... zbožně slyší, svědomi- tě sčítá a věrně vykládá“ (DV 10).

Tři příslovce: „zbožně, svědomitě, věrně“ ani zdaleka nevyjadřují administrativní ne- bo pouhou právní moc učitelského úřadu vůči pravdě a slovu. Naopak, značí postoj živý a živoucí, bez kterého by se ochromil růst církve, jak věříme. Také stojí za zdů- raznění existenční sled: „slyší, sčítá, vyklá- dá“! S Božím slovem se nedají provádět žádná kejkla.

Nikdy nelze příliš zduraznit kvalitativní skok, jaký udělala ekzeziologie 2. vat. tím, že představila církev jako „společenství“ ži- věné Božím slovem. Z toho chápeme, proč se může církev jevit jako „tajemství“, pro- rocké znamení v dějinách „společenství“ mezi Otcem, Synem a Duchem svatým, ne- bo podle šťastného vyjádření svatého Cyp-

riána, jako „lid shromážděný v jednotě Ot- ce, Syna a Ducha svatého“!

Tímto novým pojetím církve je oduševněna *Lumen gentium*. Celá 1. kapitola se zdá jako parafráze doxologie svatého Pavla v listě Efesanům. Otec nám požehnal ještě před stvořením světa. Kristus zůstává středem a hlavou celých dějin. „Skrze něho a s ním“ jsme v Duchu svatém poznávaní jako Boží dědici k jeho chvále a slávě. Toto je Boží plán s námi a církev je jeho znamením v dějinách: Boží lid putující mezi „už“ a „dosud ne“, v očekávání konečného dovr- šení. Toto je vyjádřeno v jedné jediné větě svatého mučedníka Ignáce, totožné s naší myšlenkou. Ignác myslil na mučednictví, které ho čeká v Římě, a touží, aby přestal být pouhým „hlasem“ a stal se „slovem“! 2. Obraz církve jako „Božního lidu“ prozrazuje celý její dynamický smysl v konkrétní dě- jině situací. „Boží lid“ je existenční kate- gorie, která se stává autentickou podle toho, jak je schopna dát se ve světe na „cestu“ pro Boží království, které už bylo započato Kristovým zmrtvýchvstáním. Ve stavu prv- ní „ekonomie“ byl tento Boží lid vzhováv- ván Božím slovem. Tato výchova slova je režim víry a v něm se nalézá církev, nový Boží lid, který už ví, že se slovo stalo „tě- lem“ a zřídlo si svůj „stánek“ mezi lidmi.

II. DYNAMICKÝ MOMENT „SLOVA“ V DĚJINÁCH. - 1. Liturgie, dějinná pro- věrka „slova“. - Boží slovo se stává svrchó- vané pravdivým v liturgickém dění. Jenom v církvi, která je Kristovým tělem, je Boží slovo nadále přítomno mezi námi a nyní mluví. Avšak církev se představuje jako „společenství víry“, především když se shro- máždí, aby slavila smrt a vzkříšení svého Pána. V tom okamžiku prožívá církev, že Slovo, kterým je Kristus Pán, se nám usta- vičně nabízí a daruje, aby nám dalo účast na Božím děství.

Tento vztah mezi Božím slovem a liturgií není něčím umělým, nýbrž je běžným pro- středkem, kterým vznikly posvátné texty a dostaly se k nám jako nositelé spásy.

Studujeme některé myšlenky, tak jak nám je podávají vynikající exegeté. Můžeme říci, že Boží lid byl vytvořen exodem, a obzvláště smlouvou Boha s jeho následovníky na Sinaji, když byli vyvedeni z Egypta. Zde byla chaotická, neupřádaná masa uprchlíků poprvé shromážděna v duchovní jednotu. Zde si poprvé uvědomili, že jsou jeden lid, lid Boží. Jak se to stalo? Slovo Boží svolalo ústy Mojžíšovými lid k hoře. To bylo první shromáždění lidu. Ale proč byla svolána tato první zárodečná „církve“? Aby byla slova, které ji svolávala, a když je vyslechla, aby se výslovně přijala vírou a hrudně se zavázala, že bude poslouchat.

„Prvním úkonem“ prvního shromáždění lidu na Sinaji bylo toto slyšení Božího slova a jeho přijetí v modlitbě a uctivé víře. Následuje „druhý úkon“ prvního shromáždění, když jako znamení úplné připravenosti k požadavkům slyšeného slova určí sám Bůh, aby se přinášel obětní dar při jeho slově (Ex 20,24). Takto je dáno slovo jako přímý důsledek do služeb oběti. Je důležité si všimnout, jak bude tento moment vzorem celé cesty dějin spásy. Pokaždé, když hřích bude vzdalovat lid od slova, bude Bůh ústy proroků požadovat, aby se s obnoveným srdcem vrátil k jeho slovu. Pomysleme na liturgické svolání lidu za krále Jozáša, aby znovu vyslechl zapomenuté slovo (2 Král 29), na obnovení smlouvy přičiněním Ezrašovým (2 Neh 8 a 10).

Vidíme, jak se Boží lid vytrval od první úmluvy hromadným a postupným slyšením Božího slova. Vidíme, jak se tento lid formoval obětí pod vlivem Božího slova hlásaného pozvolna v živé tradici tohoto lidu, a obzvláště tím, co můžeme nazvat jeho liturgickým životem. Takto jsme dovedeni k objevení eucharistické oběti.⁴³

Novozákonní liturgie „naplňuje“ tuto prorockou cestu Božího slova. Lukášovo evangelium, stále tak pečlivě představující novozákonní společenství ve světle Zákona a proroků, uvádí jako začátek Ježíšovy působnosti jeho liturgickou službu v synagoze v sobotní den. „Jak měl ve zvyku, šel v so-

botu do synagogy. Povstal, aby předčítal z Písma. Podali mu knihu proroka Izaiáše. Otevřel ji a našel místo, kde stálo: „Duch Páně je nade mnou, proto mě pomazal, poslal mě, abych přinesl chudým radostnou zvěst, abych vyhlásil zajatým propuštění a slepým navrácení zraku, abych propustil zdeptané na svobodu, abych vyhlásil mlostivé léto Paně“ (Iz 61,1-2). Pak zavřel knihu a usedl ... Začal k nim mluvit: „Dnes se naplnilo toto Písmo, které jste právě slyšeli!“ (Lk 4,16-21).

Ne už v synagoze, ale v každém liturgickém shromáždění církve můžeme vždycky říci: „Dnes“ se naplňuje z nového hlediska, dnes se znovu uskutečňuje v konkrétních situacích to, co slyšíme. Ovšem, úměrně podle víry, podle obrácení, lásky k spasitelnému poselství.

Konstituce *Sacrosanctum Concilium* začíná do této souvislosti vlastní činnost církve: „Bůh (...) mnohokrát a mnoha způsoby mluvil v minulosti skrze proroky. Když přišla plnost času, poslal svého Syna - Slovo, které se stalo tělem - pomazaného Duchem svatým, aby hlásal radostnou zvěst chudým, uzdravoval zkroutěné srdcem (...). Toto dílo vykonával lidsstva a dokonale oslavil Boha, jehož předehrou byly „veliké Boží skutky“ na lidu Starého zákona, naplnil Kristus Pán, a to především velikonočním tajemstvím svého požehnaného utrpení, zmrtvýchvstání a slavného nabevsoupení. Tak „svou smrtí naši smrt zničil a zmrtvýchvstáním život obnovil“. Neboť z boku Krista, zeseného na kříži, vzešlo obdivuhodné tajemství celé církve“ (SC 5).

Pán svěřil apoštolům „naplněným Duchem svatým“ poslání zvěstovat kázáním velikonoční tajemství a dál jim posláni zpřítomňovat ho obětí a svátostmi. Ode dne jenic „se církve nikdy nepřestala shromažďovat k slavné velikonoční tajemství. Přítom předčítala, co se ve všech částech Písma vztahuje na Krista, slavila eucharistii, v níž se představuje jeho vítězství a triumf nad smrtí, a zároveň vzdávala díky Bohu za jeho nevýslovný dar v Kristu Ježíši k chvále jeho

slávy v síle Duchu svatého“ (SC 6). Kristus je takto přítomen ve své církvi a zvláštním způsobem v liturgických úkonech: „Je přítomen v mešní oběti jak v osobě sloužícího kněze (...), tak zejména pod eucharistickými způsoby. Je přítomen svou mocí ve svátostech (...). Je přítomen ve svém slově: to mluví on, když se v církvi předčítá Písmo svaté. I tehdy je přítomen, když se čte nebo ti shromáždění ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich“ (SC 7).

Tato životodárná konfrontace s Ježíšovou smrtí a s jeho zmrtvýchvstáním působí, že každé slyšení slova v liturgickém shromáždění udělá přítrž veškerému obrádkovství. Ale vyžaduje to i konfrontaci s životem věřícího a s konkrétní situací, ve které žije „věrně podle slova“, aby byl znamením prorocké přítomnosti ve světě. Jestliže mnohohlavnost při bohoslužbě byla už v první úmluvě v takové oškřivenosti, že si vysloužila ustavičné výtky proroků, oč spíše nyní, kdy je úmluvou sám Duch Boží, daný nám Kristem Pánem a viasknutý do srdce každého, kdo věří v slovo a dílo lásky!

2. Společenství, měřítko a norma. - Chápeme, proč je společenství víry měřítkem a normou Božího slova: protože nám dává živý vzor, jak dále vykládat slovo v dějinách, a proto, že se prostřednictvím společenství víry otvírá slovo světu. V tomto bodě nám udává tradice Otce normy, které bychom marně hledali v pozdější eklesiologii.

Svatý Řehoř Velký se prohlašuje za dlužníka svých věřících, pokud jde o porozumění Písmu svatému: „Vím, že mnoha věcem, které jsem v Písmu svatém nedokázal pochopit sám, jsem porozuměl, když jsem byl mezi bratřími. Když jsem toto poznal, snažil jsem se pochopit také, od koho se mi dostalo takového porozumění.“⁴⁴

Týž Řehoř se odvaží ještě dál. Duch, který mluví ke každému členu Božího lidu, může způsobit, že věřící porozumí některému zvláštnímu smyslu Božího slova lépe než jejich učitel a otec. V tomto případě se učitel komunity síává zase učeníkem svých

věřících, které Duch svatý více osvětil. Řehoř tvrdí: „Jestliže se mému posluchači a čtenáři, který jistě bude moji pochopit smysl Božího slova hlouběji a pravdivěji než já, nebude můj výklad líbit, klidně se budu řídit já jím, jako se žák řídí svým učitelem. Pokládám za dar všechno, co on vyčítá a pochopí lépe než já. Neboť všichni, kdo máme víru a snažíme se být Božími tlumočníky, jsme nástroji pravdy (*omnes enim qui fide pleni de Deo aliquid sonare nitimur, organa veritatis sumus*). A pravda má moc, aby se mým prostřednictvím projevila druhým, nebo aby se prostřednictvím druhých dostala ke mně. Uřídit je stejná pro nás všechny, i když všichni nejlépe stejným způsobem. Jednou musí tento vyslechnout s užitekem něco, co zaznělo prostřednictvím někoho druhého, jindy zas musí onen hlasat něco, co mají slyšet druzí.“⁴⁵

Je zasluhou 2. vatikánského koncilu, že nám vrátil dynamiku Božího slova, které oslovuje z různého titulu celý Boží lid, jak jsme už prve vyložili.

3. - Rozpoznání, co chce říci „slovo“ dnes. - Musíme se zmínit o „rozpoznání“, které je základem životnosti Božího slova ve společenství víry. „Rozpoznání“ je právě schopnost vykládat a číst Boží slovo v konkrétní situaci, v níž se společenství a jednotlivci nalézají. Může tedy být pokládáno za normu a zákon duchovního smyslu: jak poznat, co Duch svatý říká, „dnes“ církvi, věřícím.

Duch svatý vede věřícího křesťanskou cestou ne tak, že by přídával nové příkazy, ale že dává schopnost učinit za jakékoli situace mravní rozhodnutí podle evangelia, a to při znalosti dějin spásy, v nichž je Duch svatý rozhodujícím prvkem. Toto „rozpoznávání“ je klíčem celé novozákonní morálky.⁴⁶ „Rozpoznávání“ má velmi konkrétní ráz. Vede k poznání dnes, v přítomném okamžiku a v měnících se situacích, jaká je Boží vůle, co je dobré, Bohu milé a dokonalé (srov. Řím 12,2). Podobný dar předpokládá současně zkušenost, intuici a působení Duha svatého. Je to plod vyzrálého dila mlstí v nás. Vyžaduje velkou průzřetost, pro-

tože strohé a hmotné uplatňování zákona je nahrazeno ohledem na to, co se právě děje, srdečným a blahovolným zkoumáním okolností a tímuslů, a rovněž prostředků, aby byly v nejlépeším souladu s Božím plánem v určité situaci. Podle jednoho vynikajícího exegety je toto „rozpoznávání“, co je vhodné udělat „hic et nunc“, aby se uskutečnila Boží vůle, originálním přínosem Pavlova myšlení.⁷

Jenom církev, společenství víry, může za vedení Božeho slova zaručit toto rozpoznávání. Bere v potaz konkrétní situaci, čte „znamení časů“, nechává se vést otci ve víře, kteří ji předešli. Respektuje svobodu svých dětí, je si vědoma své vlastní chudoby, a proti všemu autoritářství nabízí prorok Duchu svatému, aby mluvil ještě „dnes“ jako kdysi, aby v nás naplnil dílo lásky.

III. BOŽÍ SLOVO, „METODA“ CÍRKEVNÍ SPIRITUALITY. - Z toho, co jsme řekli, vyplývá, že Boží slovo má v církvi absolutně ústřední místo. Je nejznamenitější metodou spirituality, která chce být církevní. Aby se předešlo nedorozumění, řekneme, že styk s Božím slovem je spiritualitou církevního společenství a věřičho, rozumíme-li tímto pojmem to, co žádá Duch dnes od nás v konkrétní a historické situaci, ve které žijeme.

1. Duchovní smysl. - Musíme se vrátit k objektivnímu významu toho, čím byl pro církev otec „duchovní smysl“ Písma svatého a co církev prorocky používá především při slavení liturgie. Velmi důležité je to, co prohláší *Dei verbum* o jednotnosti původního momentu inspirace a dalších fází naplňování slova v dějinách: „Je třeba, aby vykladatel pátral po smyslu, jaký v daných okolnostech a v době i kulturní situaci chtěl svatopisec vyjádřit a vyjádřit pomocí literárních druhů v té době užívaných“ (DV 12). Text pokračuje: „Protože však se má Písmo svaté číst a vykládat v témže Duchu, ve kterém bylo napsáno ...“ (DV 12).

Když nám tedy Duch svatý věnuje své slovo, není vázán na okamžik jeho zrodu, jako

by bylo toto slovo jednoduše neomylné a my ho mohli obdivovat jako posvátný pozůstatek křesťanského starověku. Tato kniha magie by byla zneužitím toho, co *Dei verbum* nazývá „blahosklonností“ Boží moudrosti.

Tato „blahosklonnost“ působí - máme-li se vyjádřit myšlenkou Origenovou, kterou považujeme za nejlepší komentář k *Dei verbum* - že Duch přebývá ve slově, „ponevadž toto slovo znamená úvod k dialogu: obrací se k nekomu, od něhož očekává odpověď“.

Přesnější řečeno, sám Bůh se nabízí jeho prostřednictvím a očekává víc než odpověď, očekává obrat. Lidé mohou číst tuto napsanou knihu jako všechny ostatní knihy ve své lidské řeči. Také se z ní mohou poučit o dějinách Izraele a o životě Ježíšově. Mohou získat informace o všech možných mravních a náboženských naukách, které jsou v ní vyloženy. Přesto však jí neporozumějí. Tuto knihu a její jednotný božský úmysl pochopí jenom ten, kdo se odhodlá k obrácení k němuž ho Bůh tímto slovem vyzval. Pouze církev chape Písmo, církev, to znamená část lidstva, která se obrátí k Pánu. Duchovní výklad Písma je výklad, „který dal Duch církvi“.⁸

S Origenem souhlasí svatý Řehoř Veliký. V první homilii na Ezechiela si umínuje, že vysvětlí svým věřícím smysl prorocký v jeho různých aspektech a momentech. Dívodem tohoto katechetického postupu je skutečnost, že nic než Boží slovo, které je tvrdým prorockým, není schopno dát porozumět působení Ducha v církvi a v jednotlivých věřících. Týmž Duch, který vzbuzuje proroky a mluví k nim, tvoří a ovládá věřící v současnosti s jejich rozmanitými charismaty a dary. Řehoř se bude vyjadřovat stejně, když bude mluvit o prorocích, i když bude hovořit o věřících všech dob a o jejich víře: „Spiritus tangit: „Je to Duch, který „se dotýká“ proroků a tvoří je. A on sám „se dotýká“ věřičho a tvoří ho“⁹

Duchovní smysl Písma, který není pouhým biblickým přizpůsobením, zaručuje prorockou cestu Božeho slova, zaměřeného na

Krista a na novozákonní společenství, na církev. Taková je metoda „blahosklonnosti“ Boží moudrosti. „V Písmu svatém se tedy projevuje, vždy bez porušení Boží pravdy a svatosti, podivuhodná blahosklonnost“ věčné Moudrosti, „abychom poznali nevyslovnou Boží dobrotivost, a jak Bůh přizpůsobil svou řeč z ohledu na naši přirozenost“ Boží slova totiž, vyjádřená lidskými jazyky, se přibližovala lidské mluvě, jako se kdysi Slovo věčného Otce stalo podobným lidem, když na sebe vzalo slabé lidské tělo“ (DV 13).

Spojitosť mezi Duchem a slovem neboli trvalá dynamika vtělení Slova, o které nám svědčí Boží slovo, působí, že ve slově nevídáme pouze mravní normu lidského života, ale spíš prorocký moment, do kterého se máme zapojit, abychom naplnili tajemství lásky, v něm předpovídané a hlásané. Toto chci vyjádřit Řehoř ve výroku, který je jakoby aforizmem jeho biblického komentáře k lidu: *Haec historie facta credimus; haec mystice facienda speramus*.¹⁰ To znamená: „Toto, v co věříme, se stalo v dějinách.“ (Takový je doslovný smysl biblických „výroků“ a „činů“). „Nyní se to má v nás uskutečnit tajemně.“

V jiném vyslovnějším textu mluví svatý Řehoř o nynější situaci věřičho, který stojí uprostřed mezi vírou v to, co předcházel, a nadějí v to, co se očekává, a vnímá jediné a mnohonásobné slovo, jež převotřuje, vykupuje a oslavuje.¹¹

Toto je základ metody *mnohostranného smyslu*, s kterým Otcové četli a vykládali Písmo svaté. Po hlubokých rozbořech, které provedl naposledy H. de Lubac,¹² nelze už pociťvé pochybovat o objektivní vážnosti, jakou tato metoda obsahuje, a proto si ji máme znovu osvojit, abychom zajistili své teologii a duchovní zkušenosti objektivitu, chceme-li se vyhnout buď na druhé straně teologické abstrakci nebo na druhé straně magického sociologismu. To jsou dva opačné extrémy, v nichž se zmiřáme, když po staletí zapomínáme na prvenství Božeho slova.

Doslovný neboli dějinný smysl je událost, tak jak se přihodila, „tenkrát“. Smysl alegorický nás otevírá pro Kristovo tajemství. Ve smyslu mravním se zračí přiměřenější tajemství církve a každého věřičho. Toto je nejjednodušší tvrzení teorie mnohonásobného smyslu Písma svatého a není naším úkolem, abychom se více šřítili o tomto hledisku.

Zákon harmonie obou úmluv, zaručující nejvyšší život společenství víry, jež je prorockým naplněním Božeho slova, objektivizuje tuto exegezi. Mohli bychom ji nazvat „charismatickou“. Je to způsob, jak církev vždy „čte“ Boží slovo, zvláště v liturgii. Ta zůstává proto privilegovaným „teologickým místem“ duchovní zkušenosti, aby mohlo docházet k objektivní konfrontaci se slovem.

2. Metody a formy *lectio divina*. - Takto četli Otcové Písmo svaté, když teologie zůstávala především ve studiu slova, když spiritualita byla nemyšletelná bez trvalého konfrontování s Božím slovem. Především *lectio divina* patristické a mnišské tradice uchovávala existenci názavnost mezi Božím slovem - liturgií - a „konkrétní situací“. Tento rozměr se, bohužel, v minulých staletích ztratil. Nyní se mu namáhavě otevíráme, když 2. vat. poukázal na ústřední místo Božeho slova a jeho „slavení“ v eucharistii. Pro větší jasnost můžeme říci, že stupně *lectio divina* jsou uvedeny v jednom schématu, kterého se držel celý klasický patristický starověk až do svatého Tomáše. Je to čtení, meditace, modlitba a kontemplace (*lectio* neboli *studium*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*). Nejde o postupné prohlubování Božeho slova jen v rovině psychologické, nýbrž, alespoň v nejlépejších vykladatelů tradice, o útkony, které vnikají do stále větších hlubin Božeho slova, aby z něho, vyloudily“ vždy praktičtější a konkrétnější smysl. Mnohokrát jde o „nový výklad slova“ vzhledem k novým situacím, v nichž je nám dáno žít. Svatý Řehoř poivzuje „jadrnější větou tento postupný růst Božeho slova v nás. Písmo svaté „roste a postupuje spolu se svým čtenářem“. *Scriptura crescit cum legente*.¹³ To znamená, že Boží slovo má dy-

namický smysl. Vyjadřuje cestu víry církve a každého věřícího: postupuje se „od víry k víře“, až k patření.

Středověký autor Guigo Kartuzián nám krátce popisuje každý stupněk tohoto „žebříku do ráje“: „Čeba - *lectio* - je horlivý a soustředěný pohled do Písma. Meditace je snaha mysli vypátrat pod vedením rozumu význam skryté pravdy. Modlitba je oddané zaměření srdce k Bohu, aby se odstranilo zlo nebo dosáhlo dobro. Kontemplace je jákési povznesení mysli ponořené do Boha nad sebe tam, kde zakouší radosti věčné slasti.“ Stručněji: „Čtení jako by předkládalo ústům pevnou potravu, meditace ji láme a rozmělnjuje, modlitba zakouší chuť a kontemplace je sama slast, která blaží a občerstvuje.“¹⁴

„Evangelizace“ je jakoby poslední úsek vzestupné cesty. Přislouží hlavně tomu, jehož službou je „řízení“ komunity. Podle Rehote biskupa, kterému zejména náleží „munus“ evangelizace, a kazdý „rector animarum“ se mají denně věnovat četbě Božního slova, aby byli takto znamením jednoty církve: (...) *qui instructioni sacerdotum voluminum semper inhaerentes, sanctae ecclesiae unitatem demunt.*¹⁵

Nikdo nám nevykládá jako Kassian kontemplaci Božního slova vyjádřenou v žalmech, která je normou vlastní duchovní zkušenosti. Věřící se jeví jako neúnavný Boží dělník, který je všecek zaměřen na ustavičné srovnávání Božního slova, daného nám v Písmu, se slovem, které se nám odhaluje a často i předjímá v tom, co denně prožíváme. „Neštěřitě posilován jejich stravou, přisvojí si všechny cily obsažené v žalmech. Začne si zpívat s hlubokou zkroušeností srdce ne už jako výrok proroka, ale jako by vyšly z něho jako jeho vlastní modlitba... Božské Písmo je nám totiž jen tenkrát jasné a zjevné, ... když naše vlastní zkušenost nejen posílíme jeho smysl, ale když ho předjímá... a smysl slov se nám ukáže ne už pomocí výkladu, nýbrž v setkání s naší zkušeností... Jsme-li tedy takto poučení zkušeností, nebudeme tyto věci poznávat, jako bychom

byli o nich slyšeli, nýbrž budou pro nás hmatatelné a přítomné... Tak dalece, že naše mysl pak dospěje k plné modlitbě, o níž jsme mluvili... když nám to Pán dopřál. Tato modlitba se nejen nezastaví u žádného obrazu, ani se nevyjádří žádným určitým hlasem nebo slovem, nýbrž mysl se s nevyčerpateľnou duchovní radostí rozplamene a duše je nevyšlovně uchváćena. Mysl se odpoutá od všeho smyslového a viditelného a rozplývá se před Bohem s nevypravitelným sténáním a vzdycháním.“¹⁶

Je důležité si všimnout, jak tato metoda zahrnuje syntézu neboli sapienciální pohled patristického období. Pervenství Božního slova bylo pozorovat především v liturgii. Konala se stejnou metodou podle „litery a ducha“, jakou se čelo Písmo svaté. Takto se zamezovalo nebezpečím pozdějšího obřadnictví, ritualismu nebo „sakramentalismu“. Již svaty Bernard musel ve své době uznat preročkový úkol církevní obce v používání Písma svatého při liturgii. Vzdychky při ní vyniká prvenství slova. Nikdy nesmí být dušeno obřadem nebo liturgickým gestem a znamením.

Konkrétně to znamená, že církev znovu vykládá posvátný text ve vztahu k duchovní situaci, za jaké se liturgie slaví. Svaty Bernard poznamenává: „Když církev v božském Písmu střídá nebo přemisťuje slova, je toto jejich složení silnější než prvé. A snad je tak silné, jak daleko je předobraz od pravdy, světlo od stínu, pamí od služby.“¹⁷

Ale totéž slovo se hledalo v živé knize přírody, která též byla pokládána za žebřík ke Stvořiteli. Nazírání svatého Augustina v Osiu zůstává klasičtým příkladem tohoto „výstupu“ k Bohu prostřednictvím stvořených věcí.¹⁸

Konkrétně člověk stále více objevoval, že on sám je vynikajícím „místem“, kde se ověřuje Boží slovo, utvářené podle Slova, které je prvotním obrazem Boha. A proto je schopen být „čten“ neboli poznáván, aby se slovo psané ustavičně uskutečňovalo nebo naplňovalo. Toto bylo vždy společnou naukou církevních otců, kterou zdědili velcí střed-

věci myslitelé. Můžeme proto říci s Augustinem, že „člověk zraje ve víře, nadějí a lásce, už nepotřebuje Písmo svaté“, protože slovo se už jaksi přetvořilo v něho, v jeho konkrétní a dějinnou situaci.¹⁹ Zdá se mi, že k takovému závěru má přivést spiritualita „slova“.

3. Moderní potřeby četby „slova“ vzhledem k situaci - Pechod od staré metody *lectio divina* k „duchovní četbě“ v moderní době bude ve vědomí věřících očividně stále oslabovat prvenství slova slyšeného v kostele v privilegované chvíli, při mši svaté. Z toho bude mít zlevný prospěch duchovní subjektivismus, typický pro „devotio moderna“. Toto vážné přesunutí rovnováhy způsobeno příliš mnoha činiteli. Ekzeziologie společnosti se pozvolna rozpadá a ekzeziologie dostává stále více tvar pyramidy, a tato forma se pak v důsledku gregoriánských reformy udrží po celé věky. Tento proces bude zaručován tím, že budou v životě církve stále více převažovat právníci a scholastikové, kteří metodicky upouští od „ekonomického“ nebo sapienciálního pohledu, jaký je vlastní Písmu. Tato nová duchovní situace bude určovat bez ohledu na vůli jednotlivců rozdíly mezi Písmem svatým a životem, mezi liturgií a konkrétní angažovaností, mezi slovem Božím a předpisy rozhodujícími o životě. Tento konflikt se ukazuje už v knize *Následování Krista* od Tomáše Kempenského, která vychovala tolik lidí ke zbožnosti.

Tento slavný spisek předkládá s velkou odševnělostí téma, jež bylo tak drahé Otčinm. o dvou stolec stojících tu a tam ve svaté církvi: stíl Pánova těla a stíl jeho slova: „Jeden stíl je posvátný oltář, na němž je svatý chléb, to je Kristovo drhocenné tělo. Druhý je stíl Božního zákona, který obsahuje svatou nauku o pravé víře a vede bezpečně do nevítnější části, až za oponu, kde stojí „Sancta sanctorum“.“²⁰

Ale nemůžeme popřít silně individualistický a subjektivní rámec, do něhož je umístěno pozvatí knihy *Následování Krista* k „dvojmu stolu“. Kromě toho z ní vysvítá

nedostatek „církvevního společenství“, a což je ještě horší, není v ní historický rozměr působící v dané situaci. Je přiznane, že si *Následování Krista* přisvojuje výrok Seneky: „Pokaždé, když jsem byl mezi lidmi a vrátil se od nich, byl jsem méně člověkem.“²¹

Myšlenka „dvou stolů“, slova a eucharistie, má proto pietisticko-devocionální nádech, i když je nepochybně velmi upřímná. Ny ní se bude pozvolna vytráct v duchovní literatuře vzpomínka na prvenství Božního slova v životě církve. Marné bychom hledali po 13. století stopu toho, čím byl pro Otce, „duchovní smysl“ Písma svatého, to je dynamická schopnost Božního slova a jeho ustavičné naplňování v konkrétní situaci věřícího. Stále více se bude vtrát „přízvučivý smysl“ Božního slova, který obvykle jeho význam znevotí.

Písmo svaté bude jednou z knih pro „duchovní četbu“, ale pro pro obřížnost textu bude stále méně čteno, méně meditováno. Sám učitelský úřad bude v této věci srovnávané chudý, protože se zapomeno, že nejnornálnějším teologickým místem jeho uplatnění je společenství víry shromážděné k hlásvání Pána, to znamená s porozumním prožíváním Pána, to znamená s porozuměním uznané, že Duch svatý prošel církví, když vzniklo v prvních letech našeho století biblicko-liturgicko-patristické hnutí, které doveče církve až k 2. vatikánskému koncilu, a přesně ke konstituci *Dei verbum*. V ní je Božím slovu přiznáno prvenství v životě církve. Toto prvenství slova je pak podepřeno konstitucí *Lumen gentium*, která obnovuje biblické označení církve jako „Božního lidu“ živého slovem, a konstituci *Sacro-sanctum Concilium*. V té Boží slovo hlásváno a oslavováno jako zvěstovatel smrti a zmrtvýchvstání Pána a jako záruka jeho „příchodu“, aby všichni byli jedno s Kristem, jako on je jedno s Otcem. Duchovní život církve, také zaručovány a živeny ještě před koncilém biblicko-liturgickým hnutím, zejména ve svých základ-

ních buněkách, se stále více zaměřoval na duchovní čebou Pisma svatého, v němž se Boží slovo ukazovalo jako měřítko a norma duchovní cesty věřících. Stále živější účast věřících na liturgii přiváděla skoro bezděčně do kritické situace všechny školy spiritualisty, které chtěly klást do popředí své duchovní zvláštnosti, a proto odsunovaly liturgii na druhé místo. Tím překrucovaly pravenství a slavení Božního slova a dělaly z něho přímo zvláštní prvek spirituality mnišské.

Koncilní směrnice zjednalha konečně vážnost tomuto výdobytku duchovní konfrontace s Božím slovem zejména v laických duchovních hnutích. Laici odhalovali stále více své protorecké vyzářování jako Boží lid putující ke království. Ano, i výzva k četbě „znamení časů“, kterou začíná pontifikát papeže Jana XXIII., vyzvala úsilí o konfrontaci Božního slova s konkrétními dějinnými situacemi, neboť církev si uvědomuje, že má v nich vydávat svědectví.

Rysuje se celá řada nových výkladů Božního slova, i když nejsou vždy zaručeny plným církevním smýšlením. Některé výklady mají za pohanku silnou historickou starost o sociální spravedlnost, která je stále skutečější a živější a ve které byla církev v minulosti nepřítomna. Např. Exodus se bude číst v novém dějinném rozměru. Bůh, který kdysi vysvobodil Zidy z egyptského otroctví, je tyž, který nyní bojuje za osvobození národů třetího světa, např. z odvěkého otroctví, jež nyní způsobují systémy vykořisťování a hanobení člověka. Tato konfrontace s Božím slovem, silně sociálně zaměřená, má své předchůdce v tradici Otců. Řehoř Velký vychovával barbarů, kteří opravdově přicházeli k víře - a to byli tehdy opravdově chudí - čebou Joba. Vykládal pro ně také protoctví o „novém chrámě“, které líčí Ezechiel v posledních kapitolách své knihy (kap. 39, 40). Především to, co prožívali Job a Ezechiel, je plně naděje pro „chudé“ posluchačstvo Řehořovo. Nový život Jobův po utrpění byl zárukou pro očekávání chudých. Nový Ezechielův chrám mesiášské doby viděl Řehoř uskutečněný v nových ná-

rodech, v barbarech a v chudých města Říma! 40. homilie svatého Řehoře na text o „bohátém hříšloví“ by mohla velmi dobe uspokojit sociální zájem, s jakým dnes čteme Boží slovo: láska k chudákoví - podle svatého papeže - je pravý úkon bohopyty. Jestliže se pak někdo zahlobá do čebvy těchto homilií, jak bohaté vyhlídky a naděje z nich vysvitnou vzhledem k sociálně-politické situaci, kterou měl před očima Řehoř Velký?²²

Máme-li něco zdůraznit moderním „socializovaným“ vykladačům, je to tato skutečnost: v jejich vykladech, např. Exodus, není zadržet vždy korunován velikonočním tajemstvím Pána Ježíše zmrtvýchvstalého, který nabízí osvobození „kvalitativně nové“ ve všech rovinách, totiž přijetí za vlastní děti nebeského Otce. Toto horlivě dělali církevní otcové, mezi nimi svatý Řehoř Velký. Nižší, věrnost celému vývoji Božního slova, pokud jde o téma osvobození, se vymyká onomu magickému sociologismu, na který narážíme - ne vždycky - v sérii moderních výkladů slova. Takto se rodí jakoby v polemice se sociologickým čtením Božního slova „čtení charismatické“ neboli úzce duchovní. Takzvané „charismatické čtení“ spojené s různými hnutími, jež se odvolávají na letniční charismatismus [Charismatické], dbá, aby uchránilo Boží slovo od jakéhokoli „politického“ poskvnění. Proto ho používá tak, že neangážovanost může někdy dospět až k spiritualistickému odcizení.

Musíme sice uznat, že letniční hnutí vrátilo duchovní svobodu, spontánnost a bezprostřednost v používání Božního slova, které adresuje Duch svatý všem - oproti vládnoucímu legalismu a rubricismu. Ale nemůžeme být na druhé straně bez starosti, když se přistupuje k Božímu slovu v jeho odlišné „ryzosti“.

Proto se nezdá mylné tvrzení, že se do charismatického výkladu slova částečně zavádí zbožný „pietistický fundamentalismus“, s nímž někteří vykládají Boží slovo. „Fundamentalismus“ si vymáhá od Božního slova odpověď, jako by to byl závažný recept. Ani

v nejmenším se nesnaží o výklad, a dokonce jej mnohokrát odmítá. Nemá žádný životný vztah se slovem. Nediví se oporám, které mohou pocházet z kultury a ze vzdělání, včetně toho, co poskytuje exegese a zadržává teologie.

Tyto různé strachy a napětí, s kterými se setkáváme při užívání Božního slova, jsou zavlněny nezkusenosí i nedostatečnou ekzeziologií „společenství“, která poněkud ztrátila schopnost setkat se s Božím slovem a číst „znamení časů“ v jeho světle.

Poukazuje-li 2. vatikánský koncil na pravenství slova, není to jen plod dalšího studia Pisma svatého. Udává cestu obráčení církve k jejímu Pánu.

IV. ZÁVĚR. - S radostí uzavíráme jednou osvěcenou stránkou otce H. de Lubeca, která je slyněnou tradice Otců o správěnou používání Božního slova: „Boží slovo, slovo živé a účinné, dochází svého skutečného naplnění a svého plného smyslu jen tím, že přivoří toho, kdo je přijme. Odtud výraz, přejít k duchovnímu porozumění“. Rovná se výrazu „obrátit se ke Kristu“. Toto obráčení nemůžeme nikdy považovat za úplné. Mezi obráčením ke Kristu neboli tímto „přechodem ke Kristu“ a porozuměním Písmu je tedy vzájemná přičinnost. *Cum autem convertis fuerit ad Dominum, auferetur velamen* (Závoy spadne, když se člověk obrátí k Pánu). Chceme-li dojít až ke kořeni problému, o němž se dnes všude debátuje, k duchovnímu porozumění, je, jak se zdá, nutný úkon obráčení. Musíme zkoumat, jak je církev obráčená ke svému Pánu, vidět ji hlavně v prvních generacích věřících. Jenom takto dokážeme pochopit vážnost tohoto problému, vážnost, která nás tolik dojmá např. u takového Origena a které by hrozilo, že ji překryjí příliš květnaté nebo malicherné analýzy. Duše, která se otevře evangeliu a oddá se Kristu, vidí celé Pismo v novém světle. Kristus celé Pismo proměnil. *Accedite ad eum et illuminamini* (Přistupte k němu, a budete osvěceni). Zřejmé jde o jediný úkon, a tedy o celkový výklad, který ještě

zůstává v mnoha bodech neurčitý, jako osvětlené může být nejasný v některých jednotlivých. (Nikdo z nás není celá církev, a jenom jako údy celého těla máme účast na její slávu) a na jejím poznání, jako i na naději na počáteční nevěry a stoupá skrze víru až k vrcholům duchovního života, jehož konec není na této zemi. Rozvíjí se současně s darem Ducha, s pokrokem lásky. Celá křesťanská zkušenosť se svými různými fázemi je tedy jako počátek zahrnutá do tohoto pohybu. Novost poznání jde ruce s novostí života. Dosaňnout duchovního porozumění je tedy totéž, co stát se, novým člověkem, který se neustále obnovuje *de claritate in claritate*²³ [Zkušenosť duchovní v Písmu; Žalmy].

B. Calati
(přel. T. Brňhová)

Poznámky

- 1 - Sv. Cyprián, *De oratione dom.*, 23, PL LV, 559, 2 - Sv. Igenác, *Ad Romanos*, II, 1, SS. *Patrum Apostolicorum opera*, Torino, SEI 355, 3 - L. Bouyer, *Introduzione alla vita spir.*, Torino, Boria 1965, 4 - Sv. Řehoř Velký, *Hom. II in Ez.*, I, II, PL 76, n. 1, 948-949, 5 - Sv. Řehoř Velký, *Moral.*, I, XXX, c. 27, n. 81, PL 76, 559, 570, 6 - O. Cullmann, *Christi et le temps*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé 1957, 164, 7 - L. Leloir, *La discrezione dei padri del deserto in: Ora et labora XXXI*, 1, 1976. Uvedený vynikající exegeta je Gérard Thiernen, in: *Discernement dans les écrits pauliniens. Études bibliques*, Paris 1973, 8 - H. de Lubec, *Storia e Spirito*, Roma, Edizioni Paoline 1971, 451-452, 9 - Sv. Řehoř Velký, *Hom. VII in Ez.*, I, 1: PL 76, n. 9-16, 844-848, 10 - Sv. Řehoř Velký, *Moral.*, I, XXXV, c. 15, n. 49, PL 76, 769-772, 11 - Sv. Řehoř Velký, *Moral.*, I, XXXV, c. 15, n. 49, PL 76, 779D, 12 - Zejména tu odkazujeme na základní *Exegesi Medievale*, Roma, Edizioni Paoline 1972, 2 díly, 13 - Sv. Řehoř Velký, *Hom. VII*, I, 1, PL 76, n. 8, 45n, 14 - *Scala claustrilium*, PL 184, 475-784, český překlad a latinská předloha: *Scala paradisi*, Karmelitánské nakladatelství, Kosteletí Vydří 1996, 15 - Sv. Řehoř Velký, *Reg. Past.*, p. II, c. 12, PL 74, 49, 16 - Kassian, *Collationes X*, c. 11, *Sources chrétiennes*, n. 54, Paris 1958, 17 - Sv. Bernard, *Sermo III in Vig. Nativ.*, PL 183, 320, 18 - Sv. Augustin, *Conf.*, I, IX, c. 10, Roma, Città Nuova 1965; český: Vyznání, Kalich 1997 (2. vyd.), Praha, 19 - Sv. Augustin, *De doctrina christiana*, I, 1, c. 39-43, PL 34, 34-36, 20 - Tomáš Kempen-