

ORDO VIRGINUM



TEXTOBRAŇÍ II.

CELIBÁT A PANENSTVÍ

Enzo Bianchi

Křesťanství začíná hlásat v evangeliu celibát zároveň s hlásáním manželství. Celibát a manželství jsou dvě životní možnosti rozdílné, ale obě pozitivní – jsou to lidské situace, které evangelium přijímá a činí z nich znamení skutečnosti, která je přesahuje: přicházejícího Božího království. Kdo začne následovat Pána v celibátu nebo v manželství, je povolán k lásce, k očekávání Božího království a k jeho ohlašování. Bohužel současné výrazové prostředky týkající se celibátu zůstávají dvojznačné: hovoří se o čistotě, o dokonalé čistotě, o zdrženlivosti, o panenství či o panenském stavu, a myslí se přitom na řeholnice. Domníváme se, že jediný vhodný a jednoznačný výraz zůstává „celibát“, protože zákon čistoty se týká všech křesťanů včetně manželů, a panenství je pro současného člověka výraz biologický nebo posvátný, a jako takový je příliš zatížený asketicko-religiózním významem. Budeme proto používat výraz „celibát“, který popisuje stav definovatelný pouze negativně: „celibátník“ je ten, kdo neuzavřel manželství. Jistě by bylo vhodné pojednat současně o manželství a celibátu, aniž bychom tradičně oba stavy porovnávali, ale rozsah tohoto příspěvku nás nutí omezit se pouze na celibát.

I. CELIBÁT V PÍSMU SVATÉM

Od prvních stránek knihy Geneze se manželská láska Adama a Evy, muže a ženy, ukazuje jako veliké tajemství, jako znamení a odraz samotného Boha, jako Boží obraz, který společně tvoří muž (Iš) a žena (Iša; *Gn 1,27*). V manželském sexuálním vztahu je muž přiřazen ke Stvořiteli, protože se stává přímým nástrojem uchování a prodloužení samotného stvoření. Neexistuje výtečnější pozemská skutečnost než sexualita:¹ Bůh jí udělil královskou důstojnost a požehnání. Královskou důstojnost, protože přiřazuje tvora k Bohu a činí z něho jeho obraz a podobu, a požehnání, protože ani prvotní hřích, ani potopa nesmazaly pozitivní charakter sexuální polarity, hodnoty „dvou“, kteří se stávají jedním tělem, jednou osobou (*Gn 2,23-24*) a mají za úkol být plodní a rozmnožovat se (*Gn 1,28; 9,1.7*). Také Kristus požehnal manželský svazek svou přítomností v Káně a ukázal, že lidský sňatek je obrazem vztahu, který ho překonává: vztahu Boha k jeho lidu. Chceme-li o celibátu hovořit vážně, musíme jistě vzít jako první v úvahu situaci stvořenosti muže zaměřeného na ženu a ženy zaměřené na muže, situaci, která se nikdy nezměnila, musíme vyjít z ní a zachytit její dynamiku v různých obdobích dějin spásy.

1. V ekonomii Starého zákona zahrnuje Boží plán s člověkem stvořeným jako muž a žena heterosexuální, monogamické a nerozlučitelné spojení. Člověk však pro

¹ W. Zimmerli: *La mondanità dell' AT*, Milano 1973, 41

svůj hřích nebyl schopen být tomuto plánu věrný. Přesto však sex jako životní prostor zůstává posvátný, protože je prodloužením stvořitelské moci Boží a připravuje mesiášské pokolení. Důležitost plození ve Starém zákoně je vysvětlována skutečností, že řetěz generací směřujících ke zrození Mesiáše (Gn 5; 10; 11,10-32; Mt 1,1-17; Gn 26,24; Gn 35,11) a syn mesiáš slíbený Davidovi (2 Sam 7,11; 23,5) vyžadují manželství a vedou k němu. Sexuálním spojením každý muž a každá žena přispívají k uskutečnění Božího zaslíbení početného potomstva. Proto Tamar, aby dosáhla potomstva, se dopouští sporného činu a stává se pramatkou Mesiáše (Gn 38,14nn; Mt 1,3) a Jiftáchova dcera, určená v mládí k oběti, oplakává na horách své panenství (Sd 11,37). Izraelským ideálem je plodné manželství, znamení Boží dobrotivosti (Ž 127,3-5; 128,1-3), a celibát je pro Hebreje tak nemyslitelný, že nemají výraz pro jeho vyjádření, natolik je jim tato myšlenka cizí.²

Jediným kladem celibátu bylo panenství jako fyzická integrita ženy, která se chce provdat. Pokud přestala být pannou před manželstvím, byla to ošklivost, za niž bylo třeba zaplatit: v každém případě velekněz mohl oddat pouze pannu (Lv 21,13n). V této souvislosti je neplodnost Božím zlořečením, příležitostí k pohrdání (Gn 16,4; 30,1-2; 1 Sam 1,5-18) a vykastrování bylo úplně zakázáno. Kleštěnci byli dokonce vyloučeni z posvátného společenství Izraele (Dt 23,24). V tom se Židé jasně odlišují od ostatních náboženství antického světa, která legálně praktikují vyklešťování (viz kulty bohyně Kybelé, Attida a Artemidy v Efesu), kde byl „hierus eunuchos“ považován za posvátnou osobu a uctíván jako panna, „parthenos“. V Izraeli je však kleštěnec v opačné situaci, jež je opakem situace posvátné a je nezvratně profánní. Manželství bylo morálním příkazem a celibát byl překročením zákona, který přikazoval „plodte a množte se“ (Gn 1,28).

Rabínské učení je věrné Starému zákonu: „Neženatý umenšuje Boží obraz.“ Kdo nemyslí na plození, je jako ten, kdo prolévá krev. Kdo nemá manželku, není opravdový muž. Také Rabbi Simon ben Azaj (asi 110 po Kristu) je ve shodě s celou tradicí. Protože nebyl ženatý, byl napaden Rabbim Elazarem ben Azariou a musel se hájit před rabínským soudem: „Mé srdce patří tóře, nemám na ženění čas. Svět může být nesen kupředu jinými.“ Přesto však učil: „Kdo se nestará o plození, je na základě Písma považován za toho, kdo umenšuje Boží obraz.“³

V řádu hlásaném zákonem je těsný vztah mezi náboženským a sexuálním: sex prožívaný ve sňatku slouží k uskutečnění Božího plánu. V celém Starém zákoně a v židovství nacházíme tedy absolutní nadřazenost manželství nad celibátem. Přes kompaktnost tohoto tvrzení izraelské teologie nacházíme v bibli okolnosti, které vytvářejí prostor pro celibát, pro přechodnou nebo trvalou zdrženlivost. K setkání s Bohem se vyžaduje určité období zdrženlivosti (Ex 19,15; 19,21-25; Lv 22,4;

² L. Köhler: *Der hebraische Mensch*, Tübingen 1953, 76

³ H. Strack, P. Billerbeck: *Commentar zum NT aus Talmud und Midrash*, München 1956; srv. též A. Tosato: *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel NT*, Roma 1976, 55; E. S. Artom: *La vita di Israele*, Firenze 1950, 170.

1 Sam 21,5) a rabíni učí, že Mojžíš po vidění hořícího keře už neměl sexuální styk se svou manželkou. V těchto výročích není odmítání nebo pohrdání sexualitou, ale spíše přesvědčení, že prožívání sexuality je napodobování posvátného a končí tam, kde se vstupuje do posvátné reality. Další zmírnění absolutní převahy manželství nad celibátem přicházejí v poexilní době, v níž se postupně prosazuje univerzálnost Božího povolání. Tak s pomocí cizincovi je vzpomínána pomoc eunuchovi (*Iz 56,3-6*) a tradice jsou chápány v nové perspektivě: neplodné ženy, které obdrží plodnost jako Boží dar se stávají obrazem chudých, závislých na Bohu, připravených na mateřství nejen tělesné, ale i duchovní (*Gn 16,1; Sd 13,2; 1 Sam 1,5*). Mezi postavami Starého zákona duchovní tradice předpokládá celibát u Eliáše a Elizea, ale Písmo neříká o jejich stavu nic.⁴ Jen Jeremiáš je povolán k tomuto stavu samotným Bohem (*Jer 20,10*) právě proto, aby byla jeho negativní situace „opačným“ znamením: žije v celibátu, protože Bůh ho učinil děsem pro jeho okolí (*Jer 20,10*), ohlašování zla a zkázy v temných časech. Jedinou pozitivní hodnotou Jeremiášova celibátu je to, že připomíná svým samotářským životem blízkost Pánova dne a ukazuje, že je člověkem, kterého Jahve přemluvil (*Jer 20,7*).⁵ Esénská sekta má na rozdíl od izraelského a židovského nepochopení celibátu větší citlivost, o níž svědčí přítomnost svobodných. Kumránské spisy nám neposkytují žádné podklady k pochopení jejich duchovní vize celibátu, ale můžeme odvodit, že ho praktikovali z důvodů neustálé kněžské služby a své neustálé připravenosti ke svaté válce. Další příčinou mohl být ideál bdícího společenství, které očekává Mesiáše.⁶

V Novém zákoně

Není jistě náhoda, že Panna Maria, Matka Boží, tvoří spojovací článek mezi Starým a Novým zákonem. V Marii docházejí naplnění všechna pokolení tělesných sňatků, ale v ní má také kořeny duchovní potomstvo: je matka, protože v ní řetěz generací končí; je také panna, protože v ní skutečnost ustupuje před postavou zahajující plnost času. V Ježíši, jejím synu, synu zaslíbení a požehnání, počatém z Ducha svatého, je hluboké tajemství sňatku odhaleno: pravý a jediný ženich je zde. Ve světle vtělení se manželství stává znamením, které odkazuje na sňatek Krista s církví (*Mt 22,1nn; Ef 5,31-32*). V dějinách světa zazněl výkřik: Ženich je tu, jděte mu naproti!“: ohlašován ženichovým přítelem (*Jan 3,29*), přichází Ježíš ke společenství, které se postí v očekávání. Starozákonní pojetí sexuálního vztahu vedlo k dialogu mezi dvěma osobami, který je nyní překročen přímým setkáním se

⁴ M. Hayek: *Elie dans la tradition syriaque* in: *Elie le prophète*, Bruges 1956, 165-167; Hervé de l' Incarnation: *Elie chez les pères latins*, ib. 189-190.

⁵ Jeanne d' Arc: *La chasteté et la virginité consacrées dans l' AT et le NT* in: kol. aut.: *La chasteté*, Paris 1959, 12.

⁶ A. Guillaumont: *A propos du celibat des Esseniens: Hommages 3 A*. Duppont-Sommer, Paris 1971, 395-404; A. Marx: *Les racines du celibat essenien* in: *RdQ* (1969-1971) 323-342.

samotným Pánem. Manželství už není jedinou cestou, která vede do nebeského království, ale Nový zákon ukazuje další možnost: celibát. Proto texty Nového zákona hovořící o manželství připomínají vždy také celibát. Protestantský teolog J. J. von Allmen má pravdu, když tvrdí: „Z postoje církve k problematice sexu a manželství vyplývá nakonec na praktické rovině věrnost církve jejímu Pánu.“⁷ Problém manželství a celibátu tedy není okrajovou záležitostí, ale tvoří nedílnou součást křesťanského hlásání a je důležitou součástí kristologie. Nyní se budeme zabývat texty Nového zákona, které se týkají našeho tématu. Jedná se o Mt 22,23-33; Mt 19,3-12; Lk 18,29b-30; 1 Kor 7.

a) Mt 22,23-33

V Ježíšově sporu se saduceji o vztahu manželství a vzkříšeného světa se jasně ukazuje, že přestože byla sexualita Pánem integrována do stvoření a Kristem znovu požehnána, patří do pozemského řádu. Sex je předposlední skutečností, protože zůstává na straně smrti a nevstupuje do vzkříšení. V Božím království bude mít člověk vzkříšené a „pneumatické“ tělo v těsné kontinuitě s předchozí skutečností, avšak ti, kdo budou považováni za hodné dne vzkříšení, budou po stránce sexuality jako andělé v nebi. Bude existovat spojitost s pozemskou skutečností, protože v opačném případě by se nemohlo hovořit o vzkříšení, ale spojitost se netýká sexuální oblasti, jejíž veškeré projevy končí. Ježíšova slova ukazují, že sexualita patří pouze do pozemského řádu, ale neprochází smrtí, a to je hlášáno na základě Písma, které saduceové neznají dostatečně, a na základě víry v Boží moc. Ti, kdo věří v Písmo, znají důvod ukončení sexuální aktivity v čase a její omezení na předposlední skutečnost, stvořenou jako pozitivní a porušenou, ale vykoupenou v Kristu. Je to dar víry, že jako je možné vzkříšení mocí Boží, tak vládnoucí sexualita, tak mocná, že člověk se z ní nevymaní vlastní silou, je přechodný a Bohem vymezený jev. Kdo se pozastavuje nad omezením sexuality, bude se pozastavovat také nad možností vzkříšení z mrtvých. Sexualita se nachází na této straně horizontu smrti a má k ní těsný vztah. Člověk po svém pádu byl ovládnut sexualitou a smrtí a k zajištění svého pokračování neměl jinou možnost než plod svých útroby, děti. Ale po Kristově vítězství nad smrtí také učedník může zvítězit nad panující sexualitou v síle poznání Písma a Boží moci. Tento text nehlašá přímo celibát, ale uvádí do jeho křesťanského chápání. Celibát v řádu vzkříšení je možný. Manželství už není absolutní a definitivní skutečností, ale z určitých důvodů je možné se ho zříci.⁸

⁷ J.-J. von Allmen: *Matrimonio* in kol.: *Vocabolario biblico*, Roma 1969, 268

⁸ L. Legrand: *La virginité dans la Bible*, Paris 1964, 47-54

b) Mt 19,3-12

Druhý text týkající se celibátu se váže na Ježíšův spor s farizeji o rozvodu. Matouš uvádí tři verše, které se nevyskytují u ostatních synoptiků (*Mk 10,1-12; Mt 19,3-12*). Představují jediný jasný výrok o celibátu v křesťanském následování. Reakce samotných Ježíšových učedníků na vyhlášení monogamního manželství podle původního Božího plánu je negativní. Zdá se jim to příliš náročné. Třikrát učedníci v evangeliu odmítají Ježíšovy výroky: odmítají kříž (*Mt 16,22*), eucharistii (*Jan 6,60*) a toto monogamní manželství. Málokomu bylo dáno pochopit tajemství kříže vázané na věrné manželství, ale ti, kterým to Bůh dal pochopit, mohou vidět další možnost: neženit se pro království Boží. Na odmítnutí ze strany učedníků odpovídá Ježíš příslovím s typicky semitskou strukturou, jímž doplňuje učení o náročnosti následování. Uvádí argument „a fortiori“ prohlášením, že monogamie je uskutečnitelná, protože existují ještě obtížnější situace než ty, které vyžaduje. Je to situace celibátu. Je-li ho možné žít, je možné žít věrně monogamní manželství. Ježíš je pro svůj celibát ostře napadán vládnoucí židovskou ideologií, a proto ho obhájuje náboženskými důvody. Rozlišuje tři kategorie těch, kteří se nežení, a hlásá, že zvolit svobodně celibát pro Boží království mohou jen ti, kterým to bylo Bohem dáno pochopit. Tato Pánova slova připomínající fyzické vykleštění jsou traumatická pro židovské chápání, ale zároveň připouštějí a jasně ukazují, že tato situace přivádí člověka do situace násilí (vykleštění), která je nepřírozená. Celibát je zmrzačením, kastrací, která může překročit řád stvoření a může se mu vzepřít, pouze je-li člověku Bohem dáno to pochopit. Pomocí energie přicházejícího Božího království, pomocí Božího povolání je možné žít v celibátu, tak jako je možné být věrný jedné manželce.

V tomto textu nachází celibát biblický základ, protože je hlásán evangeliem a samotným Kristem. Celibát je Boží dar těm, kdo tváří v tvář příchodu Božího království jsou jím tak uchvázeni, že se učiní „eunuchy“. Boží eschatologická svrchovanost už je v pohybu a někteří nemohou žít jiným způsobem. Ježíš používá výraz eunuch, silnější než „ágamos“, neženatý, který používá ve svých listech Pavel. Chce tím zdůraznit nemožnost oženit se a ustanovuje stav celibátu jako trvalý, jako definitivní volbu neuzívání vlastní sexuality, jako stálou situaci nemanželství prožívanou těmi, kdo obdrželi tento Boží dar. Představa kleštěnců vyvolává spíše negativní dojem vzhledem k situaci ostatních, ale pozitivnost této volby je silně potvrzena jejím zdůvodněním: pro nebeské království. Kdo je schopen vytvořit prostor Božímú daru, ať tak učiní.⁹

⁹ L. Legrand: *cit. dílo*, 35; J. Dupont: *Mariage et divorce dans l' Evangile*, Saint André Les Bruges 1959, 116-122 a 200nn

c) *Lk 18,29b-30.*

Nakonec přinášíme třetí a poslední text evangelijní tradice, který relativizuje manželství a vyhláší možnost žít jinak, i když nemluví o celibátu přímo (*Mt 19,29; Mk 10,29-30; Lk 18,29b-30*). Ježíš slibuje učedníkům, kteří v osobě Petra prohlašují, že opustili všechno, aby ho následovali, odměnu v tomto světě a věčný život ve světě budoucím. To „všechno“ znamená dům, bratry, sestry, otce, matku, děti, pole (*Mt a Mk*) a Lukáš připojuje také manželku (*srov. Mt 10,37-38; Lk 14,26-27*). Je zřejmé, že v Lukášově tradici je manželství podřízeno důležitosti Božího království a následování Ježíše: učedník má „nenávidět“ vše, co brání následování, i manželku, s níž se zrovna oženil (*Lk 14,20*), a může ji opustit s výhledem na Boží království (*Lk 18,29*). Ježíš však v tomto případě nejen ukazuje možnost opuštění již uzavřeného manželství, ale vybízí k možnosti neženit se a zůstat v celibátu pro evangelium, pro Boží království a pro samotného Ježíše. Celibát je tedy v tomto textu chápán jako opuštění všeho, co by bránilo učedníkovi dokonale přilnout ke Kristu (*srov. Lk 14,20*). Je jisté, že toto opuštění alespoň na čas prožili učedníci historického Ježíše, a každý učedník je k němu pozván, když to okolnosti vyžadují. Ježíšova slova jsou rozkazem a motivací pro ty, kteří z důvodů apoštolské služby a z lásky k Ježíši opouštějí všechno, včetně možnosti se oženit a samotného manželství, aby žili v celibátu.

Shrnutí: v evangelijních textech se celibát objevuje neustále společně s manželstvím a je chápán (*Mt 22*) jako hlásání a uskutečnění reality vzkříšení, jako povolání a milost (*Mt 19*), jako opuštění a připravenost (*Lk 18*), vždy však pro Boží království, a je založen na Božím slově a na víře v Boží moc.¹⁰

d) *1 Kor 7*

Pavlovo učení se přibližuje evangeliu: pro ty, které spása zastihla v manželském stavu, zůstává normální cestou jediné a nerozlučné křesťanské manželství, ale pro některé existuje další cesta – celibát – kterou si vybral Pavel a kterou chválí a předkládá. Tajemství lásky v Novém zákoně nachází plnost svého významu ve světle těchto dvou stavů. V *1 Kor 7* vnímáme, jak byla chápána otázka manželství a celibátu v místní církvi kolem roku 57 po Kristu, a dostáváme směrnice, jaké byl apoštol oprávněn vydat. Je známo, že v tomto listě Pavel nevytváří systematickou a vyčerpávající teologii, ale spíše odpovídá na otázky společenství. Když odpověděl na sporné body ohledně sexuality (*6,12-20*) podle principu, že tělo není osobní vlastnictví, ale patří Pánu a Pánu tělu (*6,13*), a když spojil problém sexuality se vzkříšením (*6,14*), otevírá apoštol stať o dvojím stavu: korintské společenství žilo v pokušení dualismu v antropologii a rigoristického či asketického enkratismu v etice, a Pavel mu připomíná, že spásu získáváme také skrze tělo. Neušlo mu, že pohrdání

¹⁰ L. Legrand: *cit. dílo*, 47-54; Qu. Quesnell: *Made Themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven in: Cath. Bib. Quart.* 30 (1968), 335-358

tělem povoláním ke vzkříšení vede buď k asketickému cynismu nebo k prostopášnostem. V souladu s evangeliem prohlašuje za normální a řádnou cestu ke spáse nerozlučitelné manželství a vedle něj staví možnost celibátu. Korint'ané tvrdili, že „je pro muže lépe, když žije bez ženy“ (7,1). Pavel napadá tento princip chápaný jako popření manželství, ale ukazuje rovněž, že má svoji všeobecnou platnost mimo manželství. Potvrzuje, že je dobré, aby každý měl svou manželku a každá žena svého manžela (7,2-3). Žádost těla (bez hanlivého významu, který slovu přikládáme), má být totiž podřízena novému křesťanskému řádu manželství, ale není zrušena či popírána. Manželství zůstává velkým tajemstvím, které je dobré, tajemstvím bránícím manželům, aby se jeden druhému odpírali (jak byli pokoušeni Korint'ané 7,3-5), leda v souladu, se vzájemným souhlasem, aby se mohli lépe modlit. Sexualita dále nalézá v manželství své dovršení a člověk v něm dochází osvobození od její nadvlády tím, že je podřízena křesťanskému řádu. Přesto však Pavel říká tato slova jako ústupek, ne jako příkaz, a ihned potom vyjadřuje svou touhu po celibátu (nebo po odloučení od manželky) přáním, aby všichni byli jako on. Na základě principu: „Každý ať žije v tom postavení, které měl od Pána, když ho povolal k víře“ (7,17), zve Pavel svobodné, aby jimi zůstali, ledaže by neuměli žít zdrženlivě: v tom případě je lepší se oženit, než aby byli ovládnáni sexualitou. Když znovu začíná hovořit o celibátu (7,25), hned říká, že pokud jde o neprovdané, nemá žádný příkaz od Pána, ale dává radu jako ten, kdo je hodný pro milosrdenství Páně důvěry. Slova vyjadřují jeho přesvědčení: všeobecně je lépe se neženit (7,38-40), ale toto rozhodnutí vychází ze zvláštního Božího daru, z charismatu (7,7). Znovu potvrzuje hodnotu manželství a oprávněnost celibátu nezakládá na Božím řádu, ale na vlastní autoritě, pro kterou se mu může důvěřovat (7,25). V Pavlově chápání se nachází manželství po boku celibátu a je-li někdy manželství dávána přednost před samotou (7,9), přesto celibát manželství relativizuje. Pavel prohlašuje, že vzhledem k tomu, co má přijít, je lépe zůstat svobodný (7,26), a stává se tak ozvěnou Jeremiášovy situace. Protože podoba tohoto světa pomíjí (7,31), každý ať užívá světa, jako by ho neužíval, a ať zůstává v situaci, v níž se nachází, podle charismatu, zvláštního daru obdrženého od Boha. Manželství a celibát patří do řádu Ducha, a i když se liší, jediný Duch je sjednocuje. Přesto Pavlovi neuniká, že v posledním čase, započatém Kristovým vzkříšením, působí Boží moc. Oženit se není hřích, ale s přiblížením se hodiny, kdy sexualita zmizí, protože vše bude dovršeno v Kristu, věřící člověk už může žít sám a vzdát se manželství vzhledem k věrnosti Bohu. V novém království už nebudou předposlední skutečnosti, jako sexualita, radost, pláč, dovršení a opotřebení, námaha a práce, tak jako už nebudou rasové a společenské rozdíly (7,29-31 a Gal 3,27-29). Pavel staví svou radu na eschatologickém pozadí a ukazuje, že kdo je včleněn do přechodných struktur, které jako manželství zaniknou, nemůže ujít potřebám a utrpení (7,26 a 28), které provázejí přechod z tohoto světa do království. V tomto smyslu Pavel sice nevyvrací stvořiteléské tvrzení: „Není dobré, aby člověk byl sám“ (Gn 2,18), ale staví proti tomu jasný protiklad: „Je pro člověka nejlepší zůstat tak, jak je“ (tj. svobodný; 7,26).

Pavel není nepřítel žen a ani nepohrdá světem. Nechce odůvodňovat domnělou nadřazenost celibátu nad manželstvím. Tvrdí, že je lépe se soustředit na stav, v němž lépe posloucháme Pána, a vidí v celibátu něco, co dává přebývat v Pánově blízkosti a dovoluje sloužit mu bez rozdělení. Něco, co objektivně přibližuje věřícího k člověku Ježíši, který ve svém těle žil samotou celibátu. Není však ani tak důležité objektivní povolání, jako poslušnost tomuto povolání. Co je tedy na daru celibátu tak výjimečně nosného? V podstatě jde o skutečnost, že něco definitivního vstoupilo do chodu dějin: to „něco“ je událost vtělení. V době mezi odchodem a návratem Syna člověka, ať už bude jakkoli dlouhá, máme uznat, protože Bůh má v Ježíši Kristu lidskou tvář, že manželství již není jediným legitimním stavem v tomto světě. Je nadále obrazem vztahu Krista a církve, ale je obrazem, ne skutečností: vzdálenost oddělovací symbol od skutečnosti neboli manželské spojení od skutečnosti království, se měří pomíjivostí tohoto znamení, jímž je manželství.

Zatímco je manželství povýšeno na svátost, nepotřebuje dobrovolný celibát, aby byl svátostí, protože je součástí tajemství nebeského království a umožňuje přímý přístup k Pánu. Pavel zde hlásá velké a pozitivní poselství celibátu, když ho ukazuje jako samotou s Bohem a věrnost Bohu. Svobodný, který se rozhodne jím zůstat, se osvobozuje od jedné ze základních struktur současného světa a v eschatologickém převratu se bude moci zabývat pouze Pánem a tím, jak by se mu zalíbil (7,32) a byl svatý tělem i duchem (7,34). Protože je svobodný spojen s Pánem bez rozptylování (7,35), je podle Pavla zvýhodněn, protože je zbaven starostí (7,32) a je méně rozdělen než ženatí.

Pavel zde nevytváří dvě kategorie lidí, ale jasně ukazuje, že v současné situaci křesťanského života se celibát jeví jako prospěšnější. Zabývat se Pánem pro Pavla znamená v podstatě neustálou bdělost vzhledem k eschatologické události, bez rozržitosti a myšlenek na cokoli jiného, než je Pán. Vyloučení afektivně–sexuální složky v celibátu snižuje nebezpečí milovat vedle Boha jiné věci a zaměřuje možnosti člověka k lásce k němu samotnému. Celibát není pohrdání láskou nebo city, jež tvoří naše lidství, ale začleňuje je do Boží vůle. Rovněž odstup od věcí, který je podstatnou složkou života v celibátu, věrného přijatému daru, neznamená pohrdání a nadřazenost vzhledem ke světu. Je spíše relativizací všeho ve srovnání s Pánem, hodnocením všeho ve vztahu ke Kristu, a má vést k lásce ke všemu tvorstvu. Celibát je život lásky zcela naplněný jedinou Kristovou láskou. Proto může být věrně prožíván pouze za podmínky, že je stálým přilnutím k Pánu skrze nepřetržitý dialog v modlitbě a v naslouchání slovu.

V samotě celibátu je snazší dát Bohu všechno a úplně se mu odevzdat, abychom dospěli ke sjednocení s Pánem bez rozdělení. Na základě tohoto principu Pavel definuje vdovu, která zůstává sama, jako doufající v Pána a oddávající se prosbám a modlitbám ve dne v noci (1 Tim 5,5). Závěrem můžeme říci, že Pavel nepohrdá manželstvím. Naopak, hájí ho před iluzorním asketismem, ale sám dává přednost celibátu jako výhodnějšímu stavu vzhledem k situaci, ne snad jako prostředku k dosažení větší etické dokonalosti.

Jiných textů Nového zákona týkajících se celibátu není mnoho a jsou spíše svědectvím o existenci svobodných v církvi na konci I. století. To platí pro Sk 21,9 (kde se připomínají čtyři Filipovy dcery – prorokyně a jsou nazývány panny) a pro Zj 14,4 (kde se zmiňují panice, kteří se neposkvrnili se ženami a následují Beránka).

Textů tedy není mnoho, ale jasně se shodují v učení o sexualitě a v jeho rámci v možnosti celibátu a jeho vhodnosti v prožívané eschatologické době. Je zřejmé, že v dějinách spirituality nebyla tomuto poselství Nového zákona vždy zachována věrnost a že v dnešní době správný výklad tohoto poselství může především odstranit z praxe celibátu a z úvah o něm odlišná chápání a usměrnit dvojznačné a nebezpečné názory.¹¹

II. HISTORICKÝ VÝVOJ CELIBÁTU A JEHO TRADIČNÍ OBRAZY¹²

Je třeba především zdůraznit, že spíše, než religiózním fenoménem je celibát fenoménem lidským. Je-li celibát stavem člověka, který nežadá, aby byl v sociálním kontextu vnímán jako žijící ve dvojici, je třeba přiznat, že mnoho lidí ho žije z různých důvodů. Všichni se rodí svobodní a jako takoví žijí alespoň část života. Jiní umírají v tomto stavu, aniž by ho spojovali s náboženskou motivací. Jsou svobodní, protože z fyzických a psychických příčin nemohou uzavřít manželství: svobodní z důvodu zvláštních životních podmínek a svobodní z důvodů osobní volby. Je zajímavé si všimnout, jak se v Evropě tato situace vyvíjela v 70. letech, samozřejmě s rozdíly v jednotlivých oblastech. Trvale svobodní, tedy ti, kdo si veřejně nezvolili manželství až do konce života, tvořili 6-10 % populace, kněží a řeholníci tvoří však necelé jedno procento celkového počtu obyvatel. To ukazuje skutečnost, na niž se příliš často zapomíná, že celibát je mnohem širší fenomén než celibát náboženský. Připomeňme dále, že náboženský celibát není výlučná záležitost křesťanství, ale že byl znám jako masově organizované hnutí před křesťanstvím u mnichů v hinduismu a u cenobitů v buddhismu. Ani řecko-římskému světu není celibát úplně neznámý a je praktikován z kultovních a filosofických důvodů.¹³ Ať už však jako fenomén lidský, nebo jako fenomén náboženský, je celibát definován pomocí negativních aspektů (svobodný je ten, kdo se neoženil!) a jeho historie a praxe je poznamenána obtíží definovat ho pozitivně. Celibát tudíž obtížně hledal svůj statut a jasnou definici. Na

¹¹ P. H. Menoud: *Mariage et célibat selon saint Paul* in: *Rev. de Th. et de Ph. 1* (1951) 21-34; X. Léon-Dufour: *Mariage et continence* in: *A la rencontre de Dieu*, Le Puy 1961, 319-329

¹² Precizní a podrobný rozbor nabízí C. Tibiletti: *Verginità e matrimonio* in: *Antichi scrittori cristiani*, Napoli 1969; Vigrossi: *La Verginità negli scritti dei Padri* in: *Il celibato per il Regno*, Milano 1977, 133-164

¹³ A. M. Esnoul: *L' Hindouisme* in: *Histoire des Religions I*, Paris 1970, 1035; A. Bateau: *Le Bouddhisme*, tamtéž, 1156-1164; A. Depeye: *Ehe* in: *Reall. f. Ant. u. Chr. IV*, 654nn; H. Chadwick: *Enkrateia*, tamtéž V, 343-347

počátku doby Nového zákona byl definován jako existující vedle manželství, později byl obdivován a vyvyšován pomocí některých přírovnání, aby nakonec našel svoji autonomii a způsob definice pomocí metafor. Tento proces byl však zřejmě dvojaký. Budeme se snažit sledovat tento vývoj úvah a praxe celibátu, abychom objektivně rozlišili pozitivní stránky a kriticky usměrnili některé názory cizí Novému zákonu, v němž je celibát vnímán jako pozitivní křesťanský stav vzhledem k Božímu království.

1. Církev apoštolské doby

Je jisté, že již v době apoštolské církve byl celibát mezi křesťany prožíván jako pozitivní a dobrovolný stav vedle manželství. Manželství a celibát byly chápány jako dvě situace mající svou vlastní hodnotu a obě byly považovány za charismatické. Prvotní formou, v níž se uskutečňoval křesťanský celibát, bylo pravděpodobně „duchovní“ manželství. Muž a žena spolu žili jako bratr a sestra v rámci manželství. První Pavlův list Korintánům zřejmě svědčí o této zvyklosti v církvi již v roce 57 po Kristu, reaguje na ni však kriticky. I když apoštol hodnotí charisma a ví, že ještě neexistovaly struktury pro společný život panen (vlivem dobové kultury byly nucené žít pod ochranou duchovního člověka, který se staral rovněž o jejich ekonomické zajištění), zdá se, že potvrzuje nutnost oddělení dvou životních struktur (*1 Kor 7*). Možná už tehdy se jevilo nebezpečné a podezřelé směšovat sňatek s celibátem.

2. Druhé století křesťanství

Přesto už na konci 1. a během 2. století svobodní věřící nazývaní „asketi“ a svobodné ženy nazývané „panny“ žijí v tomto stavu „na počest Pánova těla“ (Ignác z Antiochie, † asi 107, *Ep. ad Polycarpum*, PG 5,724) a jsou vyzýváni k pokoře, aby se nevychloubali svým stavem. Jejich postavení v církvi není ještě jasné, takže když Ignác zdraví tyto ženy, používá podivnou formu: „panny, které se nazývají vdovy“ (*Ep. ad Smyrnaeos*, PG 5,718). Vdovský stav z duchovních důvodů už byl zřejmě známý a uznávaný. Již Pavel svědčí o zvyku některých církví zapisovat do seznamů „vdovy“ (*srov. 1 Tim 5,5-9*), které jimi zůstávaly a projevovaly víru a lásku ve službě bližním.

Kolem roku 150 Justin (asi 100/110-163/167) píše, že je mnoho mužů a žen, kteří od mládí následovali učení Ježíše Krista, dosáhli věku šedesáti či sedmdesáti let a jsou ještě nezkažení (*Apologia I, 15,6 PG 6,349*). Totéž tvrdí také Athenagoras Aténský v Prosbě za křesťany, napsané kolem roku 177, v níž píše o existenci mnoha křesťanů, mužů a žen, kteří zestárlí, aniž vstoupili do manželství, v naději, že budou více patřit Pánu. Podle něho vytrvávají ve svém panenství a dobrovolném vykleštění, protože křesťané mají zůstat ve stavu, ve kterém se narodili, nebo vytrvat v jediném manželství zaměřeném na zplození dětí (*Legatio pro Christianis*, PG 6,965). Ani apologeté 2. st. však nedospěli k jednotné formulaci celibátu. To nebylo úplně špatné, protože to napomohlo k uchování rovnovážného stavu podle Pavla a ke vnímání obou stavů vedle sebe jako dvou křesťanských možností. Kolem roku 200 pod vlivem

duchovních proudů, jako byla gnose a enkratismus, začal být celibát vykládán jako „panenství“ a začíná období srovnávání s manželstvím, které vedlo k obhajování celibátu, většinou v neprospěch nebo dokonce přímo proti manželství. Klement Alexandrijský (asi 150-215) musel zasáhnout na obhajobu svatosti manželství „proti pyšným, kteří se domnívají, že následují Pána, který nebyl ženatý a nevlastnil na tomto světě majetek, a proto se chlubí, že pochopili evangelium lépe než ostatní lidé“ (*Stromata 3,6,1-3, PG 8,1150*). Zdrženlivost je ctnostná pouze tehdy, je-li inspirována láskou k Bohu. Ti, kdo toužili zůstat svobodní od manželského pouta a od záliby v masitých pokrmech z nenávisť vůči tělu, jsou Klementem nazýváni zdrženlivými bez rozumu. Přesto však postupně prosazují své duchovní názory. Pozdější oficiální teologie je přijímá a vyslovuje se ve prospěch objektivní nadřazenosti panenství nad manželstvím. Vytrácejí se duchovní manželství. Po roce 200 „virgines Deo devotae“ začínají nosit závoj naznačující jejich duchovní sňatek s Kristem (*Tertulián, De oratione 22, napsáno mezi léty 200-206, PL 1,1188*). Ale nedostane se jim uznání ve formě svěcení, protože jejich stav je věcí osobního rozhodnutí (*srov. Hyppolit, † 236, Traditio apostolica 13, PG 1,1122*).

3. Třetí století

Origenes (185-254) vidí křesťanské manželství jako podobu vztahu Krista a církve, ale tvrdí, že panenství je mu nadřazeno, protože je uskutečněním, a nejen obrazem mystického sňatku. Panenství uvádí do prvotního ráje. Až po hříchu totiž Adam poznal Evu a duše ve své preexistenci žijí v čistotě (*De oratione 23, PG 11,490*). V Origenově alegorické exegezi je starozákonní obřezaný typem křesťana, který odmítl touhy těla a zvolil čistotu. Přesto jak celibát, tak manželství jsou Boží dary a v obou působí Boží milost. Manželství uzavřené podle Božího slova je charisma tak jako celibát a jeho plodem je manželská láska (*In Mt Comm. 14,16, PG 13,1229*). Proti markionitům obhajuje velikost manželství a prohlašuje, že ti, kdo si v církvi volí celibát, činí to proto, aby se líbili Bohu – stvořiteli světa, a ne proto, aby odpírali spolupráci s Bohem celého vesmíru. Manželství však zůstává vázáno na čas, zatímco celibát je proctvím vzkříšení, tj. světa, v němž bude platit pouze pouto, které nás váže ke Kristu. Origenes vzal doslova Ježíšova slova z Mt 19,12 o eunuších a vykastroval se, později se však z tohoto činu kál. Ale jeho stanovisko ve výkladu celibátu v porovnání s manželstvím zůstává nejasné. Tvrdí, že celibát a manželství jsou dva indiferentní stavy a to, co má hodnotu, je v nich prožívání „řádná“ láska. Bezúhonnost je možná také v manželství, přesto je panenství po mučednictví nejdokonalejší dar, oběť, která je podávána Bohu po apoštolech a mučednících. Tak začíná metafora oběti, „oblatio perfecta“, která se uskutečňuje ve svatyni těla. Svobodný je tedy zároveň knězem a obětí jako Kristus na kříži. Tato metafora se vztahuje pouze na celibát, a bohužel, nikdy se nebude vztahovat také na manželství. Novacián (asi 250) přirovnává panenství k andělskému stavu, a dokonce ho považuje za nadřazenější, protože v zápase s tělem dosahuje vítězství nad stvořeností, kterého andělé dosáhnout nemohou (*De bono pudicitiae 7, CSEL 3,3,13-25*). U něho začíná

přirovnávání celibátního života k životu andělů (bios angelikos), které hledá svůj základ v evangelijním textu Mt 22,30.

Pod vlivem montanismu vyzdvihuje Tertulián panenství na úkor manželství a totéž činí jeho učedník Cyprián († 258), který v panenském zasvěcení vidí sňatek s Kristem, vlastnění slávy vzkříšení a připodobnění se andělům. Příkázání prvního stvoření: „Plodte a množte se“ (*Gn 1,28*) prohlásí za překonané a nahrazené novým příkázáním Kristovým napomínajícím ke zdrženlivosti (*De habitu virginum, PL 4,416*). Právě Cyprián jako první na Západě používá výraz „panenství“ k označení celibátu, zatímco na Východě Metoděj Olympský († 311) uvádí jako svědky panictví Eliáše, Elizea, Jana Křtitele, Jana Evangelistu, Pavla atd.

V syrské církvi 3. st. žije mnoho rodin v celibátu a otec je považován za dohlížitele na tento stav u dětí, ale Afraat Syrský (konec 3. – pol. 4. st.) reaguje zdůrazněním celibátu, který je podle Lk 18 také opuštěním rodičů. Používá výraz: „Ten, který je sám“ a přebírá ho od Hilaria z Poitiers († 365), který konečně pojmenovává pozitivním způsobem neženatého z důvodů víry výrazem „caelebs“ a jeho stav „coelibatus“.

Athanasius (295-373), svědek mnišského života sv. Antonína, nastoluje problém volby ze dvou stavů takto: manželství definuje jako „světskou“ cestu, ne sice hanebnou, ale přesto bez prostředků milosti, na rozdíl od panenství, které je obrazem svatosti andělů a prostředkem k získání dokonalého ovoce.

4. Čtvrté a páté století

Můžeme říci, že na konci 3. století už celibát nalezl své postavení ve spiritualitě a v křesťanském životě a je považován za lepší stav než manželství. Je vykládán, obhajován a oslavován přirovnáními jako andělský život, „sponsa Christi“, mystický sňatek, dokonalá oběť a „oblatio perfecta“. Početné spisy „De virginitate“ ve 4. a 5. st. rozvíjejí tato témata pod vlivem asketického hnutí a často ztotožňují celibát s mnišským životem. V této souvislosti je zajímavé si všimnout, že svobodní jsou často definováni jako „osamocení“, „samotáři“, „mniši“ a „nomades“, možná použitím syrského slova „ihidaya“, čili ti, kdo jsou sexuálně osamocení, vzdálení a oddělení od osob druhého pohlaví. Možná právě tato obtíž nalézt duchovní definici celibátu zapříčinila znehodnocující a nedůvěřivé postoje vůči manželství. Když už byla pronásledování daleko, velcí Otcové 4. století neváhají přiřadit panenství k ideálu mučednictví. Svými spisy umožňují spatřovat v těch, kdo zvolili asketický a celibátní život, jakousi nadřazenou kastu uvnitř Božího lidu.

Sv. Basil (330-379), jak se zdá, reaguje na tento vládnoucí proud spirituality a distancuje se od nemilosrdných myšlenek Eustasia ze Sebasty, který oslavoval panenství a samotu jako rajskou obnovu přírody. Přestože vytvořil mnišská pravidla, o celibátu hovoří zřídka. Většinou parafrázuje sv. Pavla a soustřeďuje se na základní křesťanské požadavky, jako je láska, společný život a poslušnost Božím příkázáním. Ostatní kappadočtí otcové vyvyšují panenství, ale chválí také manželství jako prostředek k přiblížení se Bohu, který stvořil lidi a přeje si tento stav.

Jan Zlatoústý (344-407) považuje panenství za vynikající věc. Rozlišuje příkázání a evangelijní rady, ale neustále zdůrazňuje, že všichni žijící v celibátě či v manželství jsou povoláni k dokonalosti (*In Mt homiliae 7,7, PG 57,81*). Celibát, který je jistě velká věc, sám o sobě nic neznamená. Musí být spojen s láskou a diakonií v místní církvi. Je znamením ekonomie nové smlouvy, má své místo vedle manželství a skutečnost, že ho mnozí žijí, je argumentem „a fortiori“, že je možné žít čistě také v manželství (*In Mt Homiliae 62,3 PG 58,599*). Celibát je „svátost“ a ohlašuje příchod království, protože v něm lze spatřit skutečnost vzkříšeného světa, ale není příkázáním, spíše situací vyhrazenou několika povoláním. Jan Zlatoústý přesto stále tvrdí, že není rozpor mezi manželstvím a panenstvím, a proto se vyhýbá srovnání obou stavů. Znevažení manželství by nakonec znamenalo očernění celibátu.

Západní otcové se ve svých zamyšleních nad celibátem inspirovali svými východními předchůdci a přejímají celou jejich nauku. Pouze v některých bodech ji rozvíjejí, ale v podstatě se jedná o syntézu.

Ambrož (330-397) váže panenství natrvalo k ekzeziologii a ke kristologii, a proto ho nazývá svátostí (*PL 16,219 De virginibus III,1,1*), protože je prostředkem tajemné účasti na těle Kristově, církvi panenské a plodné. I když způsob jeho vyjadřování je pod vlivem stoicismu, je panenství podle Ambrože ctnost, která se vztahuje k tajemství vtělení. Ve Slovu, které se stalo tělem a žilo jako panice, je zvláštní způsob přijetí lidství, který se podobným způsobem uskutečňuje u těch, kdo zůstávají svobodní (*De virginibus I,3,13*). Panice je „jako Kristus“, protože od Pána má panictví svůj původ, hodnotu, význam a vykoupení. Především v ženách – pannách Ambrož vidí ženství přivedené do původního stavu, kdy žena nebyla svědkyní, ale pomocnicí muže (*srv. Gn 2,18*), takže sám muž tváří v tvář panně nalézá svoji ztracenou mužskou přirozenost. Tak je možné dospět k rajskému pokoji, o němž prorokoval Izaiáš (65,23). Panna je však také svátostí Krista stejně jako církev, protože je nevěstou Slova a duchovně plodnou matkou (*De virginibus I,6,30*). Proto je volba panenství požadavek církve a uskutečňuje se viditelným způsobem ve společenství. Jako absolutní čistota se řadí vedle čistoty vdov (*De viduis 4,25*).

Jeroným (345-420) často zdůrazňuje hodnotu celibátu v neprospěch manželství. Tvrdí, že je téměř nucen obhajovat sňatek, protože plodí panny (*Ep. ad Eustochium 22,19, PL 22,406*), a staví oba stavy proti sobě, když z prvního činí skutečnost světa a z druhého situaci ráje. Manželství končí smrtí, kdežto panenství obdrží po smrti korunu slávy (*Adversus Jovinianum 1,16, PL 23,235*).

Augustin (354-430) hájí manželství před útoky manichejců, ale prohlašuje celibát za lepší stav. Kdo se ožení, zplodí Adama, ale panice plodí Krista. Je-li celibát čistým skutkem lásky ke Kristu, je dokonalou obětí, a kdyby si ho vybrali všichni, počet vyvolených by se brzy naplnil. To by způsobilo Kristův příchod (*De sancta virginitate 6, 6nn, PL 40,399, napsáno kolem roku 400*).

5. Od středověku do naší doby

Z tohoto stručného průřezu patristikou je možné pochopit, jak se prosazoval pojem celibátního stavu v křesťanské teologii. Po této linii se dochází přes středověk a scholastiku k teologii evangelijních rad a k absolutnímu upřednostňování celibátu. Nikdy nedošlo k nové interpretaci, ale někdy se vztah k manželství ještě vyostřoval. Ve středověku se dospělo dokonce k učení, podle něhož je panenství dar vlitý dětem ve křtu (*Petr de Palud; Antonín, Summ. III,2,1,5*).

Tomáš Akvinský (1225-1274) prohlašuje, že „panenství má být bez diskuse dávána přednost před manželským životem“ (*S. Th. II-II, q. 152, a. 4*), a tím dává základ definici tridentského koncilu: „Kdyby někdo tvrdil, že manželský stav má být upřednostňován před panenstvím a celibátem a že není lépe zůstat v panenství a v celibátu než žít v manželství, ať je exkomunikován“ (*Sessio XXIV, Canones de sacramento matrimonii, 10, DS 1810*).

II. vatikánský koncil představuje panenství tradičními výrazy nadřazenosti, ale je jisté, že k tomu došlo pouze proto, že teologie v tomto historickém bodě ještě nedozrála, a proto dal koncil přednost tradičním formulacím. Dnes jsou exegeté a teologové daleko od těchto postojů a všichni soudí, že od 3. st. až do naší doby byly úvahy jednostranné a příliš apologetické, pokud jde o celibát, ale negativní vzhledem k manželství. Navracíme se k výkladu manželství v novozákonní linii, oba stavy jsou svázány jeden s druhým, protože jeden druhý vysvětluje, a vzájemně si dávají hodnotu, ale nedají se srovnávat: jsou to dvě odlišná charisma daná Božím lidu k dosažení svatosti, k níž jsou všichni povoláni.

Dnes si samozřejmě jasně uvědomujeme, že metafory musí být podrobeny kritice: výraz „andělský život“ nemůže vycházet z vážného exegetického základu Mt 22,30 a v žádném případě už se nejedná o vhodný výraz pro naši dobu, protože je nebezpečí, že budou upřednostňováni svobodní přirovnáním k andělům. Také výraz „sponsa Christi“ se nemůže opírat o text 2 Kor 11,2, kde Pavel hovoří o svém společenství, o němž prohlašuje, že ho zasnoubil jako čistou pannu jedinému ženichovi, Kristu. Pavlova metafora má kolektivní význam a netýká se ani panny, ani duše. „Virgines Christo maritae“ je výraz vzdálený současnému vnímání a možná dokonce nebezpečný, protože naznačuje zvláštní a osobní vztah ke Kristu. Konečně přirovnání „oblatio perfecta“ pocházející rovněž od Pavla může být použito pro všechny křesťany, a nejen pro ty, kdo žijí v celibátu, protože všichni jsme povoláni nabídnout své životy jako oběť Kristu, jemuž jedinému všichni náležíme.

Nemáme si už tedy dnes pomáhat metaforami? Jisté to není jednoduché, a abychom se vyhnuli ideologiím ohledně celibátu, bylo by rozumné se vrátit ke Kristovým slovům, definujícím celibát jako „eunuchia“. Jsou to tvrdá slova a nemají v sobě nic mystického, ale mohla by pomoci k lepšímu pochopení skutečnosti celibátu při jeho volbě i při jeho prožívání. Proto se domnívám, že by se mělo hovořit pouze o celibátu a soustředit se více na životní situaci než na různé charakteristiky, jež mu lze přisoudit. Člověk žijící v celibátu je člověk, který žije sexuální život sám. Náboženský celibát není ničím jiným než volbou tohoto stavu v poslušnosti k povolání a pro Boží království.

III. SOUČASNÁ PROBLEMATIKA

Dnes jako v Kristově době je celibát pro Boží království často pohoršením a reakce se pohybují od nedůvěry až po pohrdání. Také v době častého napadání hodnoty celibátu i ze strany křesťanů a dokonce lidmi, kteří se ho zavázali žít, je možné odpovědět: kdo může pochopit, pochop, protože nemnohým to bylo dáno. Současné hodnocení v sobě jistě nese reakci na tradiční obhajobu celibátu vzhledem k manželství a diskuse na toto téma asi mnoho neposlouží. Pouze hlásáním a věností Božímu slovu je možné vyjít z této patologické situace. Celibát tvoří součást vzácné milosti, stejně jako manželská věnost, a je významnou součástí kristologie. Bez něho je křesťanské poselství nebezpečně ochuzeno. Snadno si všimneme, že v oblastech, kde je napadán a popírán, ztratily na významu také další hodnoty, mezi nimi na prvním místě manželství. Zjevení z něho učinilo znamení, ne lidskou náboženskou ideologii: Křesťanský celibát je povolání, odloučení, láska ke Kristu, dar daný k užítku církve, znamení reality království, které přichází.

1. Celibát jako povolání

Celibát je především povolání, které uvádí křesťana do charismatického stavu. Je jistě lidským fenoménem a jako takový prožíván muži a ženami jako volba i jako nutnost, ale může být také přijímán z důvodů víry, pod vlivem Božího slova a vnitřního povolání, které je dílem Ducha svatého. Na celibát jako Boží dar je možné odpovědět pouze „ano“ v poslušnosti, v pokoře a v naslouchání výzvě, která nepřichází z těla a krve, ale od Pána. Dimenze povolání u celibátu nebude nikdy dostatečně zdůrazňována. Celibát je totiž svobodnou odpovědí na vnitřní volání a opravdovou milostí v biblickém slova smyslu. Bůh volá tvůrčím a působivým slovem, začíná dialog s věřícím, s tím, čím je, a ne proti tomu, čím je schopen být. Tehdy má dát věřící rychlou, úplnou a důvěřující odpověď. Tak se vstupuje do dynamiky království a od toho okamžiku už nejsme pány povolání. Fakt, že se člověk stane eunuchem, se stává „ano“ Bohu s výhledem na Boží království a lidský postoj se stává charismatem a službou. To je povinná a okamžitá konkretizace povolání, a tedy také celibátu, který nemá smysl sám v sobě, i když tvoří pro určitého člověka podstatnou pravdu. V prožívání celibátu člověk nedůvěřuje sám sobě ani svým silám, protože na sebe nevzal lidský závazek, ale není opuštěn ve své bezmocnosti, protože sám Duch zasahuje a přijímá závazek spolu s člověkem a už se od něho nevzdaluje a hlásí se k jeho povolání a zaslíbení. Celibát pro království Boží se tak stává skutečností, smlouvou mezi Bohem a věřícím vyjádřenou slibem proneseným před celou církví a vyhýbá se nebezpečí subjektivismu a diletantství. V přijetí povolání k celibátu, které nemůže nebýt definitivní, Bůh začíná své dílo a sám se zavazuje, aby ho dovedl do konce. Na člověku pak zůstává každodenní prožívání lásky na místě, kam byl povolán, a bdělé uchovávání tohoto daru. S příchodem parúsie svobodný člověk očekává pozitivní Boží soud, a proto se snaží žít stav celibátu s duchovní moudrostí. Podobně jako při péči o každé charisma, také pro celibát platí, že je nutné

se vyhýbat příležitostí, snažit se (*1 Tim 6,11*), je-li třeba, přerušovat pouta a vztahy, které by odváděly od povolání, a to vše za účelem stále hlubší lásky, aby se šířila láska Kristova. Snažit se znamená vytrvat, zůstat, čekat. Znamená to stálost. Přijmout závazek celibátu není jistě snadná volba, ale problém věrnosti se odehrává na poli víry. Člověk buď věří nebo nevěří v Boží moc. Když věří, dar je neustále ožíván.

I když přijde krize povolání a závazek je zpochybňován, Boží milost a věrnost nikdy nechybějí a jsou dostatečné k oživení povolání a jeho přijetí v plné šíři. Duchovní dynamika povolání k celibátu je živena vírou, stálostí v Pánu, modlitbou a také obezřetností, i když se toto slovo dnes mnohým nelíbí. Není možné jít proti zákonitostem psychiky a srdce, zahrávat si s celibátem, riskovat nad vlastní síly, nedodržovat minimum duchovní hygieny, a potom se domnívat, že lze s radostí setrvat ve stavu eunucha pro Boží království. Za celibát, tak jako za každý jiný dar, je třeba Bohu děkovat, vyžaduje bdělost a oživuje se blízkostí Pánu. Na lásku, která volá, je možné odpovědět pouze láskou, která se svobodně dává. Jen tak je možné porozumět a ukazovat, že celibát je zjevující skutečností a nástrojem hlásání podobně jako manželství. Není to stav dokonalosti, ani etická a náboženská hodnota, ale je to důsledek skutečnosti víry. Je to především zjevující skutečnost. Svět je pomíjivý, čas je krátký a blízkost příchodu Božího království umožňuje žít celibát, toto evangelijní bláznovství, tak blízké tajemství kříže.

2. Celibát jako odloučení a opuštění

Celibát s sebou nese dimenzi opuštění, která se dnes bohužel nezdůrazňuje. Nejde jen o nepřítomnost sexuálních vztahů a života ve dvojici, ale jak ukazuje evangelium a mnohotvárnost forem, v nichž byl celibát historicky prožíván, také opuštění rodiny a příbuzenstva. V tomto smyslu je možné vidět celibát jako zbavení, zchudnutí, které umožňuje sjednocení s těmi, kteří jsou nuceni žít sami, bez rodiny, protože ji nemohli vytvořit, nebo ji ztratili. V křesťanském celibátu člověk všechno opouští, aby následoval Pána, a vstupuje do nové logiky, získává nové bratry a sestry a nové domovy ve stonásobné míře. Právě společenství křesťanů společného života je umožněno celibátem, a je-li prožíváno opravdově a naplno, stává se jakýmsi místem epifanie. Tak jako v budoucím království, celibát umožňuje mužům a ženám žít společně a v jednotě v řádu lásky. Nevybírají se navzájem na základě těla a krve, sympatií a lidského citu, ale z důvodů poslušnosti samotnému povolání a průběhu vlastní služby. K těmto duchovním dimenzím s antropologickou náplní je dnešní člověk zvláště pozorný a citlivý, proto by si zasloužily větší zvýraznění. Toho by dosáhl radostnější a průzračnější celibát, který by nedával prostor dvojsmyslným a nebezpečným řečem. K nim se často uchylují i ti, kteří se prohlašují za učitele spirituality a vedou svobodné k osobním přátelstvím. Ne! Celibát s sebou nese rozměr kastrace, který nelze smazat a který znamená samotu v poslušnosti vlastnímu povolání. Ta se týká rovněž společného života a pobývání mezi lidmi. Především v dnešní době, kdy moderní vědy zdůrazňují sexualitu jako způsob vyjadřování, není

možné si naivně myslet, že člověk v celibátu může mít afektivní a důvěrné vztahy. Vášně a city existují dále, ale v řádu chudoby a opuštěnosti, který celibát zahrnuje, se mají proměnit v cit k tomu, kdo činí vůli Otce. Cit lze takto odměřovat podle blízkosti Pánu a jeho slovu. Bez této proměny vášni by život celibátu byl okleštěný a připomínal by spíše situaci starého mládence než toho, kdo vnitřně usiluje o věrnost Pánu v samotě celibátu.

3. Kristologický, církevní a eschatologický význam celibátu

Kristologický význam celibátu je zřejmý v celibátu prožívaném z lásky ke Kristu a k jeho osobě. Nejen že je třeba Krista následovat a poslouchat, ale především je třeba ho milovat osobní láskou. Toto ústřední postavení Kristovy osoby potvrzují evangelisté: „A každý, kdo opustil domy ... děti nebo pole kvůli mně,“ říká Matouš (19,29) a klade tuto motivaci na první místo, podobně jako Marek, který říká „pro mne a pro eucharistii“ (10,29). Právě z lásky ke Kristu zůstává věřící svobodný a přijímá tento stav jako trvalý. Kristus byl svobodný ne proto, že by viděl v manželství něco negativního, ale zvolil tento stav pro naléhavost svého poslání a pro svou absolutní věrnost Otci. Jako Kristus, tak může i věřící žít své povolání a celibátem hlásat příchod Krista, který všechno dokončil a otevřel Boží království. Lásky ke Kristu je větší než láska, jaké jsou schopni muž a žena, a tato láska vztahuje každou skutečnost k Pánově osobě. I opuštění citů a pout, které tvořily život celibátníka, je důsledkem této větší a totální lásky. Nejedná se o nadřazenost nad věcmi, ale o jejich oceňování ve vztahu ke Kristu, jde o to naučit se milovat věci ve vztahu ke Kristu. Toto Kristovo ústřední postavení se udržuje věrností, neustálým dialogem modlitby a četbou Božího slova. To jsou podmínky, které pomáhají žít celibát věrně, radostně a v pokoji.

Láskou ke Kristu se celibát otevírá také církevnímu rozměru. Povolání a charismat je v církvi mnoho, ale všechna slouží společnému užítku. Ani dar celibátu není pro toho, kdo je k němu povolán, ale je pro církve a pro lidstvo. Nemá svůj cíl sám v sobě, ale má cíl ve službě, v hlásání, které umožňuje. Proto má být celibát prožívan s jistým odstupem od samotného celibátu, protože je nástrojem, ne cílem, a má se projevat viditelně činností uznávanou církví. Církevní rozměr nespočívá ani tak ve větší připravenosti svobodného ke službě a k misijní činnosti ve srovnání se ženatým, ale spíše v samotné skutečnosti tohoto způsobu života a v jeho svědectví o Boží moci, která z něho činí živé poselství pro křesťany.

Člověk žijící v celibátu výrazně ukazuje, že věří v Boží moc, která působí v jeho životě. Služba je potom důsledek a naplnění jediného přikázání, které platí pro každého křesťana: milovat se navzájem láskou Krista, který se stal služebníkem všech a dal za nás vlastní život. Služba nemůže být motivací k celibátu nebo jeho církevním základem.

Nakonec se podívejme na eschatologický význam celibátu, který je ohlašованиеm přicházejícího království a prorocstvím Kristova návratu. V Božím království nebudou ani muži, ani ženy, ale jediný celek v Kristu. Sexualita a manželství už nebudou,

protože nejsou poslední, ale předposlední skutečnosti. Tento svět pomijí, situace, v níž se nachází pozemská skutečnost, už nemá sílu nás poutat, vše ztrácí pevnost. Věci byly podrobeny marnosti, protože Kristus přišel a Boží království je už mezi námi. Když Kristus volá k celibátu, dává na srozuměnou, že všechny věci pominou, či lépe budou proměněny vzkříšením, a tehdy bude Bůh všechno ve všem (*1 Kor 15,28*). Jeho milost a moc naplňuje existenci těch, kdo ho hledají v celibátu. To jim dává schopnost všechno opustit a žít v chudobě, ve slabosti, v samotě, v neúplnosti, a vzdát se potomstva s vědomím, že Bůh spasí tento život a vzkřísí ho.

*Enzo Bianchi (*1943)*

přeložil Jan Lachman

Slovník spirituality

Karmelitánské nakladatelství s. r. o., Kostelní Vydří 1999

(se svolením vydavatele)



ZASVĚCENÉ PANNY ŽIJÍCÍ VE SVĚTĚ

OBNOVENÍ STAROVĚKÉHO OBŘADU

Anne Marie Selvaggi

Při svém působení v malé etnické farnosti, řízené Missionary Society, jsem měla možnost seznámit se s mnoha zajímavými lidmi z celého světa. Jedním z nich byl P. Willibrod Slaa, který mě poprvé seznámil s existencí a životem zasvěcených žen žijících ve světě. P. Willie, jak ho všichni důvěrně nazývají, byl tanzanijským knězem, který v Římě ukončil doktorát z kanonického práva. V jednom z našich mnoha rozhovorů mě upozornil na určitý kánon v novém Kodexu kanonického práva. Mezi pěti kategoriemi zasvěceného života se k mému velkému překvapení skrývala slova, jejichž obsahem se chceme v tomto článku zabývat:

Kán. 604 – § 1. K těmto způsobům zasvěceného života přistupuje stav panen, které vyjádřily posvátné předsevzetí důsledněji následovat Krista a byly od diecézního biskupa podle schváleného liturgického obřadu zasvěceny Bohu, mysticky se zasnoubily Kristu, Božímu Synu, a oddaly se službě církve.

§ 2. Panny mohou vytvářet společenství, aby věrněji zachovávaly svá předsevzetí a navzájem se podporovaly se službě církvi, odpovídající jejich stavu.

Obnovení této starověké praxe vyžaduje, abychom se podívali na kořeny a obsah tohoto povolání.

HISTORICKÝ PŘEHLED

Panenství neprovdaných osob, zvláště žen, bylo v židovsko-křesťanské tradici vždy vysoce ceněnou ctností. Obrazem panenství se popisuje národ, jaký si přeje Bůh (*Am 5,2; Pláč 2,13*). „Izraelská panna“ je idealizována proroky (*Jer 14,17; 18,13; 31,4; 31,21*). Jestliže se této metafory používá v souvislosti s Izraelem, svědčí to o hluboké úctě k tomuto obrazu, avšak vždy pouze v předjímání plodnosti smluvní manželské lásky. Proto zvolit si svobodně panenství jako životní stav bylo neslýchané a nežádoucí, bylo to považováno za něco, co odporuje Boží vůli či za projev zavržení. Panenství jako celoživotní stav bylo možno zvolit pouze za mimořádných okolností v souvislosti s prorockým povoláním. Miriam, Eliáš a Jeremiáš jsou příkladem proroků, kteří podle Božího pokynu zvolili celibát, aby mohli sloužit svému lidu v těžkých dobách (*např. Ex 15,20*).

Obrátíme-li se k Novému zákonu, vidíme stejné spojení mezi panenským a prorockým povoláním. Obojí je charisma předjímající realitu přicházejícího Božího království (*1 Kor 7,7*). V křesťanské tradici se však tomuto stavu prokazuje zvláštní pozornost a přikládá se mu zvláštní důležitost. Z evangelia je jasné, že první křesťané chápali panenství jako charisma dané pouze nemnohým (*Mt 19,11*). Dnes s ním

pojíme další ctnosti: chudobu, sebezápor, pokoru, duchovní dětství (*srv. Lk 9,23; 14,26nn; Mk 10,26nn*). Panna je nadto znamením víry a naděje ve vzkříšení z mrtvých, kdy se lidé ... „nežení ani nevdávají, ale jsou jako nebeští andělé“ (*Mt 22,30*). Největším starověkým obhájcem panenství je svatý Pavel. Zvláště v 1 Kor povzbuzuje své posluchače: „Každý ať žije v tom postavení, které měl od Pána, když ho povolal k víře“ (*1 Kor 7,17*). Říká to na obranu neprovdaných osob „vzhledem k tomu, co má přijít ... neboť podoba tohoto světa pomíjí“ (*1 Kor 7,26.31*). Zde je jasně vidět, že Pavel chápe panictví a panenství mužů a žen jako prorocké svědectví v posledních dnech. Ukazuje také na praktický aspekt, tj. „žena bez manžela nebo svobodná dívka se stará o věci Páně, aby byla svatá tělem i duchem“ (*1 Kor 7,34*), a může tedy Pánu sloužit svobodněji. V 2 Kor se Pavel obrací ke křesťanské komunitě jako k čisté panně: „Vždyť vás žárlivě strážím Boží žárlivostí; zasnoubil jsem vás jedinému muži, abych vás jako čistou pannu odevzdal Kristu.“ (*2 Kor 11,2*). Vidíme tedy, že první křesťané reinterpretovali, přijímají, a dokonce chválí životní stav, který byl dříve neobvyklý a nežádoucí. Tento posun v chápání má bezpochyby příčinu v příkladu Krista a jeho matky, vzoru všech panen.

Z toho, že Pavel tak hlasitě velebí tento stav, lze předpokládat, že někteří muži a ženy si svobodně zvolili život v celibátu již kolem roku 57, možná i dříve. Ke konci 1. století již byly osoby, které se takto zasvětily Bohu, akceptovanou menšinou. Tito muži a ženy žili ve svých rodinách nebo také na opuštěných místech a byli nazýváni asketi a panny (*viz 1. list Klementův 38*). Pronásledování a mučednictví mnoha panen ukázalo jejich počet a podpořilo jejich růst. Mezi nejznámější panny mučednice té doby patří Agáta († asi 250), Lucie († 303) a Anežka († asi 250), mnoho jich svou heroickou smrtí inspirovalo druhé ke spojení mučednictví a panenství jako největší cti. Panenství se stalo přípravou pro mučednictví.

Ve 4. století, kdy ustalo pronásledování, bylo panenství jako uznávaná životní cesta moudře pěstováno a úzce spojováno se svatým životem Krista. U autorů, jako Pseudo-Klemens (1. pol. 3. stol.), Řehoř z Nyssy († 395), Ambrož z Milána († 397) a Jan Zlatoústý († 407) nacházíme jasné pochopení toho, co znamená povolání k panenství. Život panny je postaven na modlitbě. Ať už žila ve své rodině, sama nebo v malém společenství, jejím prvním povoláním byla modlitba, zvláště dar přímluvné modlitby. Svůj čas trávila navštěvováním nemocných, sirotků, vdov a chudých a pomáhala jim v jejich duchovních i materiálních potřebách. Scházela se pravidelně s ostatními pannami ke čtení a studiu Písma a k modlitbě. Občas se zasvěcené panny scházely se svým biskupem k dalšímu vedení a studiu, protože spadaly přímo do jeho duchovní péče. Ženy žijící v celibátu tedy dělily svůj čas mezi modlitbu a pastorační činnost v kontextu místní křesťanské komunity, někdy se objevují v čele lokálních církví, neboť vyjma velkých měst bylo jen málo kněží a biskupů. Lze říci, že to byla pro zasvěcené ženy doba rozkvětu, protože díky svému celibátu byly ve srovnání s provdanými ženami velmi svobodné a mobilní, a navíc byly pokládány za rovné mužům stejného stavu.

Avšak, jak říká Jan Zlatoústý ve svém spise O panenství, povstal závažný blud. Gnostická hereze, která vznikla již v 1. století, se nyní projevila v zasvěceném životě a vyvstaly jisté zlořády. Někteří obhájci čistoty a panenství otevřeně pohrdali tělem a manželství a plození pokládali za méněcenné. Důvodem slibu panenství bylo spíše pohrdání tělem než pravá askeze. Tento postoj potíral Jan Zlatoústý svou diskusí o třech pravých znacích zasvěceného panenství. Prvním a zřejmým znakem byla fyzická integrita, ačkoliv nebyla chápána jako nejdůležitější. Největší důraz byl kladen, podobně jako u Ambrože Milánského, na druhý znak: panenství duše nebo čistotu srdce, která se prakticky projevovala v třetím znaku – zasvěcení se Kristu. Jan Zlatoústý tedy objasňuje podstatu zasvěceného panenství: svatost těla a duše, navzájem neoddělitelné, obojí ke slávě Boží skrze pokorný a prostý život ve stabilním celoživotním stavu.

Toto mocné učení však nedokázalo udržet na uzdě zlořády. Možná ponejvíce z tohoto důvodu povstal institucionalizovaný řeholní život. Od konce 4. století začínají vznikat zbožné domy – kláštery, které obývaly dvě skupiny zbožných žen, které se předtím rozlišovaly: vdovy a panny. Většina panen přijala tuto novou formu společného života, i když některé dávaly přednost dosavadnímu způsobu života. Svatý Benedikt († 550) měl pro tyto malé pochopení a jednoznačně dával přednost organizovanému řeholnímu životu. Považoval institucionalizovanou formu života a řeholi za vstupní bránu k dokonalosti. Jeho pohled získal takovou popularitu, že v roce 1298 papež Bonifác VIII. důrazně odsoudil autonomní způsob života panen a prohlásil, že mají žít trvale v klášterní klauzuře. I když toto nařízení se nikdy zcela neprosadilo, jeho důsledkem bylo, že v některých částech Evropy klesl počet zasvěcených žen žijících ve světě až k nule.

Ačkoliv západní církev směřovala k institucionalizaci a uniformitě zasvěceného života, ve středověké Evropě stále existovaly nebojácné zasvěcené panny. Zvláště v Anglii, kde mnoho panen žilo jako poustevnice či osaměle, jako Christina z Markyate († 1155) a Juliana z Norwiche († 1416). Tyto ženy žily dále své povolání modlitby, radily věřícím a pomáhaly chudým. Žily ve svých domech, blízko kostelů či v kláštorech a vnějškem se obvykle nelišily od svých současnic. Nesmíme opomenout svatou Kateřinu Sienskou († 1380) jako významný příklad zasvěcené ženy žijící ve světě. Ačkoliv nikdy nepřijala panenské zasvěcení – byla dominikánskou terciářkou – její život a dílo svědčí o spojitosti s životem jejích duchovních předchůdkyň. V renesanční Itálii založila svatá Anděla z Merici († 1540) tzv. „společensví panen“, které mělo sloužit vyučováním a charitativní činností. Její Společensví sv. Voršily se však muselo podvolit nátlaku papeže a přijmout obvyklou klášterní formu, a tak originální myšlenka musela padnout v zájmu získání oficiálního uznání.

Po reformaci byl velký tlak na uniformitu a zdálo se, že zasvěcené panny vymizely. Rozvoj činných ženských řádů v 17. století připravil cestu k návratu jisté svobody ve službě a životním stylu (např. Dcery lásky založené Vincentem de Paul a Louisou de Marillac ve Francii). Překvapivě první zemí, která zažila znovuvzkříšení

zasvěcených panen žijících ve světě, byla Čína. Po Povstání boxerů (1899-1900) již nemohly v Číně působit tradiční ženské řády. Církev v Číně se proto vrátila k starověké praxi zasvěcování žen do „stavu panen“ a dovolila jim žít v jejich rodinách. Dnes tyto panny v Číně, která má vážný nedostatek kněží, aktivně působí ve farnostech a některé byly dokonce pověřeny účastí na pastorační péči o tyto farnosti. Je to příklad schopnosti církve přizpůsobit se společenským okolnostem. Toto přizpůsobení jistě odpovídá i naší společnosti: o sedmdesát let později církev oficiálně obnovila obřad zasvěcení panen žijících ve světě (Pontificale Romanum, 31. května 1970) a o třináct let později byl stav panen vtělen do nového Kodexu kanonického práva (1983).

KANONICKÉ PRÁVO

Zasvěcení panen žijících ve světě bylo v kanonickém právu zakotveno poprvé až v roce 1983, kde bylo zařazeno mezi formy zasvěceného života v církvi. Kán. 604 potvrzuje ty, které již složily slib panenství, a ty, které jsou volány k tomuto životnímu stavu. Dále povzbuzuje ženy a jejich biskupy k zavedení této formy zasvěceného života v jejich diecézích. Slovo „ordo“ neznamená komunitu řeholníků žijící podle určitých pravidel, jak to bývá obecně chápáno, ale je užito ve smyslu „stav“ = skupina těch, kdo žijí podobným životním stylem.

Kán. 604 ukazuje podstatu tohoto povolání. Panenství není voleno kvůli sobě samému, ale proto, aby dotyčná „důsledněji následovala Krista“. Tyto ženy jsou „zasvěceny Bohu“, odděleny pro něj a jemu oddány svou vlastní svobodnou volbou a skrze slova a konání biskupa. Tak se z nich stávají posvěcené osoby, posvátné nádoby Pána. I v tomto krátkém kánonu nalezneme obraz nebeské svatby. Panny se „mystickky zasnoubily Kristu“, jsou s ním spojeny poutem lásky. Pro zasvěcené panny je užíván stejný obraz jako pro církve a pro blahoslavenou Pannu Marii – snoubenka, matka, služebnice Páně, nosící Krista v sobě a pro druhé, matka duchovních dětí.

Druhá část kán. 604 určuje, jak by se toto povolání mělo žít. Tak jako v minulosti „panny mohou vytvářet společenství“. To může znamenat společný život, nebo také setkávání k modlitbě a vzájemné podpoře. Interpretace záleží na každé jednotlivě a na jejím biskupovi. Je ale jasné, že jejich povoláním je „služba církvi, odpovídající jejich stavu“. Tato služba nezahrnuje pouze službu v diecézi, farnosti, škole či nemocnici, ale vyžaduje také zvláštní oddání se modlitbě s druhými a za druhé. Opět se připomíná starověký obraz přímluvkyně, který je vlastní zasvěceným pannám. Aby mohla panna sloužit druhým a nabádat je ke svatosti, musí často přijímat svátosti a Boží slovo v Písmu a duchovní četbě. V její duchovní formaci a růstu hraje centrální úlohu diecézní biskup, neboť z jeho rukou obdržela titul „snoubenka Kristova“.

LITURGICKÝ OBŘAD ZASVĚCENÍ

Současný Obřad zasvěcení panen se nachází v Rituálu katolické církve. Některé jeho části pocházejí od papeže sv. Lva Velikého († 461) či již od mučednice sv. Anežky. Slova „Jsem zasnoubena tomu, jemuž slouží andělé, na jehož krásu s úžasem hledí měsíc i slunce.“ – jsou připisována sv. Anežce.

První jasné zmínky o obřadu zasvěcení pocházejí ze 4. století. Předtím existoval rítus v různých provinciích v rozličných liturgických odchylkách. Definitivní text nalézáme v Leoniánském sakramentáři z roku 600. Skládá se z obřadů, modliteb a antifon, které se během doby nahromadily kolem jádra ritu – konsekrční modlitby. Široké užívání této modlitby je dosvědčeno v listech sv. Ambrože jeho sestře Marcellině, která byla zasvěcena papežem Liberiem na Hod Boží vánoční roku 353. Od nejstarších dob byl tento obřad vyhrazen biskupovi. Jedním z požadavků na kandidátku byla zkušební doba, která měla prověřit její ctnosti, vážnost a pevnost jejího rozhodnutí. Věková hranice pro zasvěcení závisela na duchovní zralosti kandidátky – záleželo to na úsudku biskupa a několika moudrých. Minimální věk byl od 25 do 40 let. Zasvěcení se konalo o slavnostním dnu v rámci slavení eucharistie a bylo ze své povahy spíše velmi prosté. Během obřadu panna seděla blízko oltáře a veřejně vyjádřila své rozhodnutí, pravděpodobně po čtení a homilii. Následovalo vztažení biskupových rukou a konsekrční modlitba. Obřad končil přijetím závoje a prstenu, jak bylo zvykem pro vdané ženy té doby. Panny neoblékaly zvláštní šat či hábit, který by je odlišoval od věřících, neboť přáním bylo, aby zůstaly součástí místního společenství a neoddělovaly se. Tento rítus se používal několik století až do vzniku Římsko-germánských sakramentářů v Galii v 8. a 9. století (viz R. Metz, *La virginité chrétienne*).

V těchto sakramentářích vidíme poprvé rozlišení obřadu pro panny žijící ve světě a panny žijící v kláštorech. Zatímco první obřad zůstal dále velmi prostý, druhý začínal být velmi komplikovaný, neboť obsahoval oblečení do řeholního šatu, přijetí trnové koruny, zmnožení modliteb a požehnání. Po 10. stol se obřad pro zasvěcení panen žijících ve světě přestal používat, pravděpodobně z praktického důvodu: klášter byl prostě pro zasvěcené panny mnohem bezpečnější než světská společnost. Jejich počet drasticky poklesl. Avšak několik málo jich až do 16. století přijalo toto zasvěcení – ironicky jako privilegium slavných profesek. Pak se obřad přestal používat až do 19. století, kdy byl znovu oživen v některých benediktýnských klášteřích, např. v opatství Sv. Marie a Marty sur le Lac v Quebecu, kde se stále koná zvláštní zasvěcení panen nějaký čas po slavné profesi. Používá se při něm obřadu, který je v podstatě stejný jako pro panny žijící ve světě.

Když vyvstala potřeba zasvěcovat ženy žijící ve světě, byl k tomu upraven obřad řeholní profese, ale byl užíván pouze sporadicky. V roce 1950 papež Pius XII. prohlásil, že původní obřad zasvěcení zůstal vyhrazen klauzurovaným řeholnicím (*Sponsa Christi* 3,3). Povzbuzoval klauzurované komunity k obnovení tohoto starobylého zasvěcení a velmi ho doporučoval, avšak vždy jen v souvislosti

s klauzurovanými komunitami. To, co se zdálo být krokem zpět, se však stalo přípravou Ducha svatého pro obnovení stavu panen (ordo virginum). Aggiornamento II. vatikánského koncilu (1962-1965) zahrnovalo i obnovení liturgického obřadu zasvěcení pro ženy žijící ve světě a vrátilo jim hodnost „zasvěcené osoby“, která jim v prvních stoletích církve náležela. Současný obřad je rozdělen do dvou částí pro ženy žijící ve světě a pro řeholnice v kontextu vývoje z 19. století. Úvod k obřadu začíná jasnou úvahou o „existenci a působení zasvěceného panenství“ a „nejdůležitějších povinnostech panny“. Následují podmínky k přípuštění k zasvěcení pro potencionální kandidátky:

Pro panny žijící ve světě se vyžaduje:

- a) aby nikdy předtím neuzavřely manželství a nevedly veřejně život, který odporuje panenskému stavu
- b) aby kvůli svému věku, svým životním zkušenostem a charakterovým vlastnostem, které byly vyzkoušeny věřícími a bylo jimi dáno souhlasné svědectví, poskytovaly záruku, že vytrvají v životě v čistotě a službě církvi a bližním
- c) aby byly přípuštěny k zasvěcení místním biskupem – ordinářem. Biskupovi přísluší stanovit, jakým způsobem mají panny žijící ve světě přejmout povinnost panenského života.

(viz obřad zasvěcení panen)

Tato slova platí už po 16 století! Doporučuje se slavit obřad o slavnostech a nedělích, v bílé barvě a během slavení eucharistie.

Je zajímavé, že obřad zasvěcení nese některé nápadné podobnosti s obřadem a teologií manželství a kněžského svěcení. Vzhledem k manželství je to užívání svatebních obrazů: nevěsta Kristova, božský Snoubenec, žár lásky, posvátná jednota, svatba, manželská smlouva, duchovní mateřství, děti narozené v řádu milosti. Přidávají se různé vnější symboly, jako závoj (ne nutně), bílé šaty, prsten a doprovod dvou žen. Ve srovnání s obřadem svěcení je snad nejnápadnější, že obřad zasvěcení panen má slavit biskup. Zasvěcení se koná také během mše sv., kandidátka je představena biskupovi a on zkoumá její úmysly, zpívají se litanie ke všem svatým (během nich může kandidátka učinit prostraci), panna pokleká před biskupem a vkládá své sepnuté ruce do jeho při obnově svého úmyslu „zachovávat dokonalou čistotu a následovat Krista“, biskup vztahuje své ruce nad kandidátku při konsekrační modlitbě.

Tato podobnost se svátostí svěcení je nápadná, ale neznamená, že zasvěcení panen je druhem svátostné ordinace. Spíše nás vede k plnějšmu pochopení úlohy ženy v církvi, která není totožná s kněžstvím, avšak je jeho ženskou paralelou ve službě po vzoru Matky Boží.

„Výlučně otcovská svátost kněžství reprezentuje otcovskou funkci církve, vtělenou skrze Krista, její hlavu, a zahrnující kněžský stav. Tento stav má svůj protějšek v zasvěcení panen, které je svátostí par excellence.“ (*L. Bouyer, Žena v církvi*)

PRAKTICKÉ ÚVAHY

Jak lze být přijata do ordo virginum ve světě? Nejprímější cestou je kontaktovat místního biskupa. Kandidátka by však měla být varována, že její případné připuštění k zasvěcení nemusí být vždy pochopeno, správně přijato či vůbec známo v kléru. Rozumnější je začít u svého faráře či duchovního vůdce. Obvykle kandidátka nejprve s pomocí svého duchovního vůdce rozlišuje, zda má povolání k zasvěcenému životu. Když lze rozumně usoudit, že ano, další krok spočívá v rozlišení, ke kterému druhu zasvěceného života je volána. Musí pečlivě zkoumat aktivní a kontemplativní instituty zasvěceného života, než se rozhodne pro zasvěcené panenství ve světě. Je to proces rozlišování v modlitbě, který může trvat několik let.

Když se usoudí, že její povolání k zasvěcenému panenství je pravé, měla by se připravit na setkání se svým biskupem. To není konec zkoumání, ale začíná se jeho nová kapitola. Biskup může chtít vést kandidátku sám, nebo jí ustanovit vůdce, který zkoumá její povolání, dokud „kvůli svému věku, svým životním zkušenostem a charakterovým vlastnostem“ neposkytne záruku, že vytrvá v životě v celibátu. Tato fáze může zahrnovat dovolení k časnému soukromému slibu, zvláště pokud trvá několik let. Formace trvá podle věku kandidátky, jejího duchovního vývoje a úsudku biskupa 1-5 let, nebo více, podobně jako formace v tradičních řeholních komunitách.

Během zkušební doby je nezbytné, aby kandidátka vedla hluboký život modlitby, živený častým přijímáním svátosti smíření a eucharistie se zvláštním zřetelem na přímluvnou modlitbu, ke které jsou panny především povolány.

„Proto je chápáno jako hlavní, nenahraditelná a základní úloha panen zasvěcených Kristu být v mystickém těle živým svědectvím o chvále jeho slávy – slovy, životem v milující kontemplaci a adoraci tajemství Ježíše Krista, ve kterém se Bůh zjevil a daroval člověku.“ (*L. Bouyer, Žena v církvi*)

Duchovní růst je podporován zvláštní úctou k Neposkvrněné Panně Marii, duchovním čtením a studiem zvláště církevních Otců jako je sv. Ambrož. Protože zasvěcené panny se modlí Denní modlitbu církve, má se kandidátka dobře seznámit s touto univerzální modlitbou církve a modlit se jí denně celou, nebo alespoň Ranní a Večerní chvály. (Oficium příležitostně zmiňuje toto povolání v přímluvách – viz Večerní chvály ve čtvrtek II. týdne nebo v pondělí po Zjevení Páně). Nakonec by měl být načrtnut způsob života („řehole života“) a schválen kandidátkou, jejím průvodcem a biskupem. Nezbytný je konečně – ne pouze kvůli zkušenosti, ale i morálně – kontakt s ostatními ženami žijícími tímto způsobem života, ať už ve formaci nebo již zasvěcenými.

ZASVĚCENÉ PANNY V DNEŠNÍM SVĚTĚ

Tak jako v minulosti se zasvěcené panny snaží být vzdělané a soběstačné, žijí samy nebo ve svých rodinách, malých skupinkách či při klášteře klauzurovaných mnišek. Aktivní apoštolát obvykle zahrnuje jednu nebo dvě z činností vždy ženám blízkých – vyučování, zdravotnictví, péče o staré lidi, pastorece. Avšak toto povolání

často přitahuje ženy, které silně inklinují ke kontemplaci. Někdy to souvisí s možností poustevnického života (kán. 603). Některé ženy předtím patřily k nějaké řeholní společnosti, jiné nikdy nebyly v klášteře. V každém případě však, protože se jedná o neopakovatelný slib (proto tak dlouhá zkušební doba), neuděluje se konsekrace obvykle před třicátým rokem věku, a i ten je považován spíše za nízký.

Zasvěcené panny žijící ve světě existují většinou v Evropě a Severní Americe. V Anglii, kde jich je asi tucet, se scházejí dvakrát ročně k modlitbě a vzájemnému sdílení a vydávají čtvrtletník. V USA jich mnoho patří k Asociaci kontemplativních sester (ACS), která je organizována podle oblastí a setkávají se jednou ročně na několik dní. Také v Kanadě žije několik zasvěcených žen, které jsou rozsety po celém území. Neexistuje zde však národní nebo oblastní setkávání. Přesný jejich počet není znám, protože mnoho z nich žije tichým, nenápadným životem. Kdekoli na světě jsou zasvěcené panny odpovědné místnímu biskupovi a jejich komunitou je místní církev. Ačkoliv neslibují výslovně chudobu a poslušnost, jsou vázány jít cestou evangelijních rad („následování Krista“), jako ostatně všichni pokřtění.

Ať už zasvěcená panna žije spíše jako poustevnice či působí mezi mnoha lidmi, podstata jejího povolání nespočívá ani tak v tom, co dělá, ale spíše v tom, co je. Ona je „eschatologickým obrazem toho, co přichází“, prorockým svědkem budoucího věku, a součástí toho, co je zde a teď. V ní jsou sjednoceny a uvedeny v rovnováhu dvě dimenze reality, které odrážejí božskou a lidskou přirozenost v jediné osobě jejího Snoubence. Protože toto povolání vyžaduje ctnost, která je v naší společnosti otevřeně vysmívána, její dodržování a propagování bude také předmětem nepochopení a posměchu, třeba i od kněží. Zde zní jasně slova svatého Pavla: „Kristus ukřižovaný ... je Boží moc a Boží moudrost.“ Protože zasvěcená panna není zasnoubena jen Králi, ale také Ukřižovanému Spasiteli, můžeme na ni vztáhnout Pavlova slova: „Bláznovství Boží je moudřejší než lidé a slabost Boží je silnější než lidé.“ (*1 Kor 1,23-25*)

Návrat ordo virginum není moderní inovací ani mícháním laiků a řeholníků dohromady, není ani povoláním pro ty, které neuspěly v tradičním řeholním životě. Je to pravé volání k zasvěcenému životu. Ordo virginum má své čestné místo mezi povoláními v církvi a je semenem, ze kterého vyrostlo mnoho západních řeholí. Jako jiná povolání znamená i ono dar být zahrnut do Božího království a sloužit Pánu a dělat mu radost. Znovuobnovení této formy zasvěceného života je součástí obnovy Ducha svatého skrze II. vatikánský koncil a církev v něm nabízí ženám způsob života, ve kterém mohou rozvinout své osobní dary, které dříve bylo možno žít pouze v rámci tradičních struktur řeholního života.

přeložila Martina Vintrová

Canadian Catholic Review, leden 1987, 6-11

POUŠŤ – KRAJINA A FORMA ŽIVOTA

Margarete Niggemeyerová

Z PŘEDMLUVY

Spiritualita není privilegiem zvláštních skupin nebo stavů v církvi. Všichni křesťané jsou naplněni Duchem (*Gal 6,1*) a chtějí (mají) žít duchovním životem. Ten má základ v přijetí Ducha při křtu a biřmování. Každý křesťan pak má tvůrčím způsobem rozvíjet dary, které dostal.

V podstatě existuje jediná spiritualita projevující se ovšem v různých formách, v jakých se křesťané snaží žít evangelium. Základem rozličných podob spirituality je Ježíš Kristus. On je měřítkem jakéhokoli konkrétního způsobu duchovního života, který se tak stává praktickou kristologií. Křesťané se mají připodobňovat Kristu.

Podnětem k intenzivnější snaze o duchovní život bývá osobní zasažení prožívané jako volání a nárok Boží. Následuje pokus konfrontovat vlastní život a jeho koncepci s tímto poznaným nárokem. Odvážné vypořádání se s tímto poznáním a prozkoumání vlastních možností vede k rozhodnutí: ve víře se svobodně zavázat a vstoupit na cestu následování se všemi důsledky pro vyznání, svědectví a angažovanost. Cesta důkazů zde selhává. Jde o logiku srdce ve zkušenosti víry. Odhalit tuto pravdu může jen ten, kdo se podobným způsobem vydá onomu zasažení vedoucímu jej k životu podle evangelia.¹⁴

OBRAZNÉ SLOVO POUŠŤ

Poušť má v dějinách spásy a zbožnosti významnou roli, kterou každá doba objevuje a chápe nově.¹⁵ Snad právě v době kříšení, obnovy a proměny duchovního a církevního života ožívají prvky pouštního křesťanství v nových formách. V návratu k monastickému ideálu se zdůrazňuje význam samoty a mlčení. Poušť, jako zeměpisné místo, se stává duchovním prostorem, kde se rodí toto vědomí.

Kořen pouštní víry a pouštního křesťanství tkví v dějinách Izraele. Ten prožívá svou zkušenost pouště v napětí mezi otroctvím a svobodou, v němž se učí být Hospodinovým lidem. Zkoušky, pokušení, nevěrnost, odpor, trest, kárání a nové vábení Hospodinovo svědčí o vnitřní dramatickosti této cesty.

Přes spásné působení Hospodina zůstává poušť opuštěným a prázdným místem ohrožení. Je obývána divokými zvířaty, stává se útočištěm psanců (*Kain – Gen 4,14-16; Hagar – Gen 16,6-12*) a je bezhraničnou dálkou, do níž je vyháněn Azazelův kozel (*Lev 16,8-10*).

¹⁴ A. Rotzetter: *Theologie und Spiritualität*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979

¹⁵ A. Guillaumont: *Die Wüste im Verständnis der ägyptischen Mönche* in: *Geist und Leben* 54, 1981

Také v Novém zákoně je poušť prostorem spásy a víry. Jan Křtitel i sám Ježíš setrvávají v této pouštní tradici Izraele, i když geografický význam tu postupně slábne.

Církevní Otcové a mniši prvních křesťanských století připojují k zeměpisné povaze pouště charakter mystický. Poušť je neplodný prostor a zóna smrti vyzývající k maximální askezi. Idylická představa pouště jako místa klidu a ochranného útočiště mizí v zápasech poustevníků s démony. Potkají-li se dva poustevníci, neptají se „Kde bydlíš?“, ale „Kde bojuješ?“¹⁶ Mniši vytrvávají až do konce jako „atleti pouště“¹⁷.

Pouštní zkušenosti prvních dob mají modelový význam pro každého křesťana. I dnes je třeba bojovat v *poušti*. Pod pojmem spiritualita eremitů je míněn pokus o duchovní orientaci. Ani dnešní křesťanský život se neobejde bez pouště a jejích autentických duchovních zkušeností.

ZNOVUOBJEVENÍ POUŠTĚ

Skutečnost

V periodiku Křesťan přítomnosti¹⁸ je zmínka o nové formě poustevnictví ve Francii. Čtenář se s údivem dozví, že počet současných eremitů je odhadován na 350. Bezděčně si vybaví prastarou formu křesťanského mnišství v egyptské poušti, kde poustevníci chtěli žít své křesťanství daleko od veškeré kultury a civilizace. Svou váhu má připomínka, že tato praforma poustevnického života byla hnutím laiků, kteří v podstatě i dnes jsou nositeli její transformace.

Další formu moderního poustevnictví uskutečňují Mnišské fraternity jeruzalémské, které v kontemplaci a solidaritě žijí své mnišské povolání v srdci světového velkoměsta – Paříže¹⁹. Kráčejí ve stopách Otců prvních křesťanských staletí, přetvářejí však tento způsob života v „aggiornamentu mnišského povolání“²⁰ přítomné doby – tj. žijí solidárně s lidmi v poušti velkoměsta. Kontemplace nemá obcházet člověka a jeho hodinu – proto tito jeruzalémští mniši a mnišky vkládají svou modlitbu do velkoměsta a město do své modlitby²¹. Jako prvotní mniši odcházeli do pusté samoty, aby tam zápasili s démony a pokušeními, tak tito dnešní bojují ve městě, kde současní lidé trpí a radují se, hřeší a žijí po Bohu. Jinou podobou jejich pouště je mlčení a adorace jako výraz bezprostřední sebevydanosti Bohu – v solidaritě a v zastoupení těch, kterým v neklidu, lhostejnosti a anonymitě hrozí ztráta vlastní tváře. Na vlastní kůži zakoušejí těžkosti, odcizení, zápasy, práci, tíhu povinností, vyčerpání, hluk, špínu, bolesti a radosti, hříchy i svatost Paříže, v níž žije

¹⁶ G. Greshake: *Die Wüste bestehen*, Freiburg 1980

¹⁷ B. Schellenberger: *Nacht leuchtet wie der Tag*, Freiburg 1981

¹⁸ *In der Einsamkeit* in: *Christ in der Gegenwart* 33, 1981

¹⁹ *Monastische Fraternitäten von Jerusalem* in: *Geist und Leben* 53, 1980

²⁰ *Monastische Fraternitäten von Jerusalem* in: *Geist und Leben* 53, 1980

²¹ *Monastische Fraternitäten von Jerusalem* in: *Geist und Leben* 53, 1980

deset miliónů lidí – jejich bratří – a uprostřed nich, spolu s nimi, na svém skromném místě, se pokoušejí být znamením a předzvěstí nebeského království – v otevřenosti, jednotě, osamělosti i sdílení²².

Současné poustevnícké hnutí v církvi je neodmyslitelně spjato se jmény Charles de Foucauld a Carlo Carretto. Jejich život je příkladem tohoto hledání nové poustevnícké spirituality, která se stává signálem a otázkou pro dnešní dobu: co právě dnes vede lidi k vyhledávání a přijímání pouště jako způsobu života?

Výklad a význam

První odpověď na otázku po motivacích dnešních eremitických hnutí je táž, jakou dávali první Otcové pouště: hledání Boha, sjednocení s ním. To je základ a cíl veškerého mnišského života, který se pak rozvíjel do různých forem. Mnich se zříká všeho, co by mohlo být zdrojem roztržitého. Opoustí obydlenou zemi, odchází od lidí, vzdaluje se veškeré kultuře a jde na poušť. Chce poutovat v Boží přítomnosti – čehož ovšem dosáhne teprve po dlouhých bojích.

Tento způsob života může budít zdání útěku a vyvolávat pochyby, neboť se odlišuje od normálních podmínek křesťanského bytí. Je tedy třeba zkoumat, v čem jsou nová poustevnícká hnutí pro život církve přínosem a čím obohacují současný duchovní život. Mohou být odpovědí na dnešní hledání a tázání po věrohodné křesťanské existenci? Jen takový typ duchovního života, který je přínosem k celkovému bohatství církve, se vyhne výtce, že je útekem od církevní a společenské zodpovědnosti²³.

Co říká W. Nigg o významu prvotních eremitů, platí i dnes: „Poustevníctví je jeden z nejnázornějších příkladů lidského jedince. Jedinec je křesťanský pojem a ve své zodpovědnosti vůči Bohu nesmí být ztotožňován s individualistou oslavujícím sebe sama, který se nedokáže odpoutat od svého já. Je třeba nově pochopit člověka zakotveného v Bohu.“²⁴

Zdůraznění jednotlivce je právě dnes podstatným přínosem poustevníctví pro duchovní život. Vedle křesťanského smyslu pro společenství vyzvedá individuální a jedinečný charakter člověka. Tímto pochopením získává poustevníctví i terapeutickou funkci. Zdůraznění lidské osobnosti vysvobozuje člověka z anonymity ve společnosti a také v církvi a dává mu poznat, že právě jako tento jedinec je neopakovatelně a nezaměnitelně povolán Bohem.

Proto poušť jako pozvání ke způsobu duchovního života dochází dnes zvlášť naléhavého významu. Budoucnost ukáže její plody.

²² *Monastische Fraternitäten von Jerusalem* in: *Geist und Leben* 53, 1980

²³ D. A. Seeber: *Wegkreuzungen heutiger Spiritualität – Glaubenserfahrung und Meditation*, Freiburg 1975

²⁴ W. Nigg: *Wegkreuzungen heutiger Spiritualität – Glaubenserfahrung und Meditation*, Freiburg 1975

POUŠŤ – KRAJINA JAKO MĚŘÍTKO

Měřítka

Poušť – slovo, které probouzí různé asociace u lidí znajících ji pouze z literatury nebo z turistických zkušeností: dálka, pustina, prázdnota, neobydlenost, fascinace a ohrožení, život a smrt. Geologické časoprostory, které člověk v poušti potkává ho odkazují do dimenze, pro niž nemá měřítko. Sama země se tu stává měřítkem a člověku, který v ní chce žít, vnucuje svůj zákon. Musí se jí přizpůsobit. Pokud se mu snad i podaří poněkud ji změnit, přetvořit ji v úrodnou půdu, cele ji neopanuje (na rozdíl od jiných krajin, jimž vtiskuje znamení své moci a svého násilí). Poušť naopak přetváří a vychovává člověka, stává se mu měřítkem a stanoví mu hranice: „Poušť skutečně klade nová měřítko. Dává nový pohled na věci a jejich vztahy. Navyklé je zpochybňováno, odcizováno; neobvyklé se stává samozřejmým. Zkušenost nekonečné dálky dává konečným věcem novou podobu. Nejmenší věci se jeví velkými a velké malými; blízké vypadá vzdálené a dálka je blízká; důležité ztrácí svou důležitost a naopak.“²⁵

Zkušenost pouště je ambivalentní. To, co fascinuje, se může změnit v ohrožení. V zajetí ohrožující fascinace a fascinujícího ohrožení dozrává člověk pro poušť jen přijme-li její měřítko. Nechce-li ji pouze přejít a „dělat jakoby“, nýbrž pokusí-li se prožít její časy a proměny, její hodiny a dny. Každý, kdo zažije poušť, musí psát svůj vlastní „hodinový deník pouště“²⁶, protože ji zakouší individuálně. Nové dimenze vyžadují nové vidění a vnímání, poskytují nová měřítko – avšak pomalu a zvolna, v dlouhém kontaktu s tímto novým.

Vjemy

První dojem z pouště je její dálava a bezhraničnost. Zdá se být oblast vyloučenou z okruhu života. Bydlí v ní umírání a smrt bez vzkříšení. Poušť a obloha vytvářejí nezměrný jícen vsávající do sebe prázdný řád smrti a naplněný melancholií zmaru. Poušť „oděná všudypřítomností nekonečna“²⁷ vyžaduje zcela novou citlivost, která by byla schopna objevit v této zóně smrti stopy krásy, života, naděje a zmrtvýchvstání. Chce být vnímána všemi smysly – teprve potom vydá své tajemství.

Vidění pouště znamená pro oko roztavení horizontu, splynutí nebe a země, zmatení pojmů nahoře a dole, dosažitelného a unikajícího, mezi a bezmeznosti. Může je oklamat fata morgána falšující skutečnost.

Slyšet poušť předpokládá mlčení. Pak dojde k vnitřnímu slyšení: poušť pláče, protože touží být zahradou. Toto slovo beduína, který přikládá ucho k písku pouště,

²⁵ G. Greshake: *Wegkreuzungen heutiger Spiritualität – Glaubenserfahrung und Meditation*, Freiburg 1975

²⁶ H. Haupt: *Stundenbuch der Wüste*, Zürich 1980

²⁷ J. Muron: *Stundenbuch der Wüste*, Zürich 1980

sděluje něco o jejím bytí. Poušť je více než geografická oblast. Je symbolem zmizelých snů, zničených rájů, slz nad nevratnou ztrátou života, radosti, naděje. Mlčení znamená vyprázdnění od vlastních představ, od tlachání a zvanění.

Poušť vábí člověka, aby ji zakusil, proputoval. Nastavuje mu svoji tvář beze stop a bez orientačních bodů. Cesty dnes vybudované zmizí už zítra pod písčnými dunami. Zaváté stopy vydávají člověka beznaději a mohou být počátkem bloudění končícího smrtí. Východisko najde jen pohled upřený do jiné dimenze: orientace podle slunce ve dne a podle hvězd v noci.

Kdo žije v poušti, ví, že toto bytí je možné jen v putování. Že znamená bydlení v prozatímnosti. Rozbije svůj stan, aby ho brzy opět strhl. Délka pobytu závisí na zásobě vody. Pobývat v poušti znamená též poskytovat a přijímat pohostinství. „V poušti každý každého zná.“²⁸ Tato osobní blízkost je darem pouště. Dálka pouště umožňuje zcela nové zkušenosti vztahů – jiné než v betonových pouštích velkoměst, vytvářejících anonymitu a vzdálenost. Blízkost je v poušti životně důležitá – dělení a sdílení věcí nezbytných pro život dává zakusit závislost vlastního života na životě druhého.

Poučné zkušenosti

Jde o zkušenosti jiného druhu než v obydlené krajině. Je to vědomí, že je možné žít s paradoxem, počítat se zdánlivě nemožným. V kraji hladu a žízně existuje potrava; v zemi vyprahlých dálek se vyskytuje voda; v království pustiny a smrti může něco růst a kvést.

Tento paradox se postupně odhaluje jako základ existence pro život v poušti. Neexistuje totální nemožnost života – dokonce i v geologických formacích pokládaných za zónu smrti je život nepřemožitelný. Proto i nejmurnější pouště jsou krásné „ne protože jsou to pouště, ale protože skrývají tajemství nezničitelných pramenů, prozrazujících se několika palmami a stany nebo chatrčemi“²⁹.

Tyto poznatky odkazující na dimenzi *více než* jsou založeny na zcela konkrétních každodenních zkušenostech obyvatele pouště. Každé beduínské dítě se učí ve škole pouště základním orientacím. Učí se vnímat hlasy koz, zbarvení země, vůni vody, stopy v písku; to vše musí umět rozeznávat, chce-li žít v poušti. Dokáže najít skryté vodní prameny – jako jeho otec zná skály, v jejichž útrobach se shromažďuje ledovcová voda z hor. Bere hůl jako Mojžíš, udeří do skály a vytryskne voda. Zná tamaryšky plodící manu, kterou po deštivých zimách roní jejich větve jako medově sladké krůpěje, tající na slunci³⁰.

Všechny tyto zkušenosti mají svou specifickou hodnotu – jsou bezprostředně důležité pro záchranu života; pomáhají přežít v poušti. Musí být předávány

²⁸ G. Greshake: *Stundenbuch der Wüste*, Zürich 1980

²⁹ J. Zink: *Licht über den Wassern*, Stuttgart 1978

³⁰ J. Zink: *Bildwerk zur Bibel*, Freiburg 1981

nezkušeným ve vzájemném sdílení. Pouští může druhé provést jen ten, kdo jí sám prošel.

Poušť uděluje postupně své dary: učí komunikaci a solidaritě, uschopňuje k askezi a odříkání, dává vzpínat se k budoucnosti v čekání a naději. Jakkoli život na poušti může být „putováním po hraně vlastní smrti“³¹, kde „předvídavá těžkomyšlnost“³² svádí k rezignaci, vyrůstá ze všech těch zkušeností citlivost pro ona znamení, která jsou příslibem života a budoucnosti.

POUŠŤ – DĚJIŠTĚ BOŽÍCH PŘEKVAPENÍ

Překvapení – způsob Božího jednání

Dějiny Božích kontaktů s lidmi jsou zvláštním způsobem vázány na poušť. Na prvopočátku veškeré Boží činnosti je poušť a prázdná země (*Gen 1,2*), kterou Bůh svým slovem proměňuje z chaosu ve stvoření. Je to jako hra – bez důvodu a účelu. „Řekneme-li však, že Tvůrce si hraje, je to jiná hra než hra člověka. Bůh má své vlastní možnosti a tvoří z ničeho, co se mu líbí.“³³

Poušť je jako preferované dějiště Boží hry. Je svou prázdnotou a pustinou zvláštním kontrastem k jeho tvůrčí činnosti. Ta je nevypočitatelná, neodvoditelná, překvapující – neboť Bůh je „Bohem nemožných věcí“³⁴, jak říkával Charles de Foucauld. Nemožné jsou ovšem jen z lidského hlediska – u Boha jsou tím jediným možným v dané situaci. Vnímá je pouze ten, kdo je zcela otevřený vůči Bohu, protože nevychází ze svých představ. Jedinou podmínkou ze strany člověka pro přijetí Božích překvapení je sebevydanost Bohu, ochota nechat se vylákat na Boží hřiště. Potom se může s Bohem setkat přímo a bezprostředně – neboť taková je Boží pedagogika. Dotkne se člověka nenadále, nečekaně, bez slavnostního ohlášení a zvláštních okolností. „Sakrální kultura nevytváří prostor živoucího Boha – Boží hlas tvoří prostor jeho přítomnosti. A to uprostřed nekultivované pouště, z ničeho.“³⁵

Tato Boží překvapení vyvolávají v člověku různé reakce: zvědavost – touhu poznat zblízka, co se děje (*Ex 3,3*); strach a chvění (*Ex 19,16*); nářek a úzkost (*Iz 6,5*). I novozákonní Boží překvapení v Ježíši Kristu potkávají člověka nepředvídaně a vystavují ho bázni, leknutí, úzkosti (*srv. mj. Lk 1,29; Mk 9,6; 16,8*).

V povelikonoční církvi pokračují Boží překvapení v působení Ducha. Písmo o tom mluví v obrazech: oheň, který nespaluje; žár, který nesežehne; světlo, které neoslňuje; síla, která neničí; bouře, která nepustoší. Jeví se jako paradox každé lidské zkušenosti – jsou tím Božím, co nelze vypočítat ani ohraničit. Poušť přivádí k rozkvětu – jako povolal k bytí tvorstvo z pradávného chaosu, nad nímž se vznášel.

³¹ J. Muron – citace Haupt: *Stundenbuch der Wüste*

³² J. Muron – citace Haupt: *Stundenbuch der Wüste*

³³ J. Moltmann: *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1971

³⁴ C. Carretto: *Wo der Dornbusch brennt*, Freiburg 1973

³⁵ B. Schellenberger: *Nacht leuchtet wie der Tag*, Freiburg 1981

POUŠŤ – PROSTOR MEZI OTROCTVÍM A SVOBODOU

Poušť jako prostor putování a přechodu činí zjevným význam, jaký měla pro Izrael. Počátkem a vstupem do tohoto meziprostoru je přechod Rudým mořem, koncem a východem je průchod vodami Jordánu (*Ex 13,17-14,31; Joz 3,1-17*). Do pouště nelze vstoupit nebo ji opustit jen tak bez dalšího – už do samotného překročení jejích hranic vkládá Jahve předzvěst svého spásného jednání. Jen pro toho, kdo prošel vodou, platí zaslíbení, že tento *prostor přechodu* – opět skrze vodu – beze škody opustí (byť možná teprve v příští generaci). Generace vstupující do pouště se tak sama stane jakýmsi mezičlánkem – *meziprostorem* – pro ty, kteří získají definitivní svobodu v zaslíbené zemi (*srv. Joz 5,4-7; Num 32,10-13*).

Cesta pouští je pro Izrael zkušeností mezi egyptským otroctvím a svobodou zaslíbené země. Avšak i poušť, jako životní prostor Izraele v čase jeho putování, je plná napětí mezi padnutím zpět do otroctví pro reptání proti Hospodinu a předchutí svobody, důvěřuje-li bezpodmínečně jeho vedení. Tak je poušť stále znovu místem pokušení a zkoušky. Ohlížení do minulosti probouzí touhu po starém způsobu života; přítomnost je zakoušena jako zápas o holé přežití, jako opuštěnost Bohem, který je obviňován, že chce nechat svůj lid v poušti zahynout. Budoucnost je dosud temná a v ohrožené existenci na poušti se jeví jako nedostižný cíl (*Ex 14,11nn*). Bez tohoto prožitku se však Izrael nemůže ujmout zaslíbené země. Spásná dimenze putování pouští je v tom, že Jahve chce svůj lid nerušeně milovat, formovat ho a vychovávat. Proroci mluví řečí snoubeneckých námluv o vztahu mezi Hospodinem a Izraelem, který se na poušti tříbí a naplňuje. Jahve chce získat svůj lid věnem spravedlnosti a práva, lásky, smilování a věrnosti (*Oz 2,21nn*). Izrael se má svobodnou poslušností připoutat k Hospodinu, zakotvit v něm vírou pouště. Ve škole pouště zakouší, že v tomto meziprostoru končí každé *mezi*, za něž by se mohl před Hospodinem skrýt a pojistit (*Gen 32,32*).

Celá Boží pedagogika v poušti směřuje k tomu, aby se Izrael stal jeho vlastnictvím. Metodou, cestou k tomu je odvrát od otroctví, viny a cizoty; průchod nebezpečím, rizikem a zkouškou; uvedení do svobody, do nové identity, do definitivního společenství s Bohem. Proto musí v poušti zemřít všechno, co by vstupu do zaslíbené země překáželo. Jordán překročí jen ti, kdo se v poušti vytřídili, kdo v ní zápasili a zvítězili. Nikdo nevyzkoušený z pouště nevyjde. Sám Mojžíš nesmí vstoupit do zaslíbené země, protože pochyboval (*Dt 32,52*).

Návrat do Egypta je nemožný – zbývá pouze volba mezi smrtí v poušti a vytrváním až k cíli. Pro ty, kteří vydrží, existuje cesta – nazývá se svatá cesta. Nikdo nečistý na ni nesmí vkročit. Patří tomu, kdo po ní jde. Nezkoušení se už nezmýlí. Tudy kráčejí jen vykopení (*Iz 35,80nn*).

V tom je nejhlubší smysl meziprostoru pouště: stává se vždy novým místem setkání Hospodina s Izraelem. Tento prostor sám je cestou – Izrael se zde nemůže zabydlet, musí putovat.³⁶

V novozákonním naplnění je v Kristu zjeveno, že jeho přechodem ze smrti do života je zrušeno někdejší *mezi*, které oddělovalo člověka od Boha. Kristus sám je živoucí *mezi* – prostředník směrem k Otci. Všichni, kdo jej následují, budou jednou smět překročit hranici vnitřního prostoru Božího.

KAMENY – MÍSTA KLANĚNÍ

Kdo na Hospodinův rozkaz odejde do pouště, má na cestu jedinou orientaci – slovo zaslíbení. Jen ono je zárukou, že cesta dospěje k cíli. Odpověď povoláného se v poslušnosti víry upevňuje etapu po etapě.

Abraham označuje své zastávky na cestě pouští oltářními kameny, u nichž vzývá Hospodinovo jméno (*Gen 12,8; 13,18*).

Praotec Jakub také zřizuje po procitnutí ze svého snu oltář, vylévá na něj olej a vzývá Hospodina (*Gen 28,18*). Slibuje vybudovat na tom místě Boží stánek, jestliže se šťastně vrátí (*Gen 28,21*). V Sichemu staví další oltář na pozemku, kde rozbil svůj stan (*Gen 33,19*).

Ke stavbě oltářů v zaslíbené zemi dává Jahve Mojžíšovi pokyn nepoužívat otesané kvádry. Práce dlátem by je znesvětila (*Ex 20,25; Dt 27,2-8*). Jozue se pak řídí tímto nařízením. Poučování dalších generací o smyslu těchto kamenů je víc než připomínání zapomenutých skutečností. Oživuje vědomí spásné přítomnosti Hospodina, na kterou Izrael odpovídá chvalozpěvem a klaněním (*Joz 4,7*).

Příkaz používat neotesané kameny má hlubší význam. Opracováním kamenů by člověk mohl pokládat oltář za svůj výtvar – ale klanění a oslavování Hospodina není lidský výkon, nýbrž služba, odevzdání, v němž lidská svoboda přenechává sebe Bohu... „Klanění jako důkaz svobody“³⁷ je jediným *výkonem*, který Bůh na cestě pouští vyžaduje.

Všechny pouštní oltáře docházejí svého naplnění v živém kameni – nárožním kvádry – Ježíši Kristu (*1 Pt 2,1-10*). Nikdo před ním nebyl takovým kamenem úrazu, na který se naráží; kamenem zkušebním a základním. On je oltářem a obětí zároveň a svou sebevydaností přetváří všechny surové a neotesané kameny.

Hospodinův příkaz používat pouze neotesané kameny dostává ve vztahu k základnímu kameni – Ježíši Kristu – ještě existenciálnější smysl. Bůh přijímá

³⁶ K. Hemmerle: *Im Konkurrenzkampf der Weltanschauungen*, München-Zürich-Wien 1978

³⁷ C. Bamberg: *Anbetung als Erweis der Freiheit – In deiner Größe bin ich groß*, Würzburg 1980

každého v jeho nepoddajnosti a originalitě a zabuduje ho i s jeho individualitou a svérázem do své svatyně.³⁸

Konečným dovršením je vsazení všech kamenů do chrámu nového Jeruzaléma postaveného na základě dvanácti kamenů apoštolů. Základní kámen položený na Siónu vyroste v chrám spoluvytvářený všemi jako Boží příbytek (*1 Pt 2,5*).

VODA – ELEMENT ŽIVOTA

Poušť jako Boží „hřiště“ je ohraničena Hospodinovými překvapeními u Rákosového moře (*Ex 13,17-14,31*) a při Jordánu (*Joz 3,1-17*). Skrze vodu kráčí Izrael ke své svobodě. Z Exodu, knihy Jozue a z žalmů známe cestu od vody k vodě, již Jahve vedl svůj lid pouští. Dar vody byl důkazem Hospodinovy přítomnosti. Píseň nad studnou (*Num 21,16-18*) zpívaná v poušti je projevem důvěry, která pomáhá překonat vyprahlé, žíznivé cesty. Jde o to vnímat spodní prameny, proniknout k nim vyschlou zemí, uvolnit hlubinný zdroj.

Studny jsou místa, kde se Jahve projevuje jako dárcce života (viz Hagar – *Gen 21,14-19*). Jeho věrnost a smilování, vždy nové odpuštění – vzdor všemu reptání nechává lid přežít v poušti. Nutné je pouze jedno: přenechat iniciativu Bohu – pak připraví své překvapení – dá vytrysknout prameni. „Pán tě povede, nasytí tě i ve vyprahlé zemi a posilní tvé údy. Budeš podoben zavlažené zahradě, nevysychajícímu prameni“ (*Iz 58,11*).

V Ezechiellově vizi se pramenem stává chrám, pod jehož prahem tryská voda. Proudí do moře, které uzdravuje. Kamkoli dojde, tam vše zůstává naživu, neboť přichází ze svatyně (*Ez 47,1-12*).

V rozhovoru se Samaritánkou u studny ježíš zjevuje naplnění tohoto předobrazu. On sám je dárcem vody, která navždy tiší žízeň, neboť je pramenem tryskajícím do věčného života. Před celou veřejností to prohlašuje o slavnosti stánků (*Jan 7,37-39*). Odhaluje se tu vnitřní souvislost mezi vírou, vodou a Duchem. Kdo věří – a to je jediný předpoklad – stává se nádobou Božího slitování, do které Bůh vlije vrchovatou měrou své dary. Na kříži Ježíš vydechuje tohoto Ducha. Svým výkřikem „Žízním!“ se noří do žízně těch, kdo jej následují pouští. Ten, který je samotným zdrojem živé vody, stává se prázdnou nádobou – aby věřící provždy byli naplněni jeho Duchem.

MANA – CHLĚB POUTNÍKŮ

Další elementární zkušeností Izraele na poušti je hlad, který se stává trýzní a skrývá v sobě zárodek smrti. Doba egyptského otroctví byla dobou plných hrců masa, přebytku potravy, Sytost a zabydlenost dusí všechny hlubší potřeby – činí snesitelnými i nsvobodu, otroctví.

³⁸ J. Bours: *Der Gott, der mein Hirte war mein leben lang*, Freiburg 1977

Zatímco se Izrael učí svobodě, která v neobdělané pouštní krajině závisí jen na Hospodinu, propuká touha po starých časech. Lid se bouří proti Mojžíšovi – každý pláče u vchodu do svého stanu (*Num 11,10*). Tato zdánlivě pouze informativní poznámka o pláči skrývá hlubší smysl: mohou to být slzy vzpoury a odporu, slzy úzkosti z bezvýhodné záhuby. Existují však také slzy uzdravující, tryskající z vyprahlého srdce, jejichž stopy jsou směrůvkami duchovního života. Jejich sůl proměňuje suchopár bezútěšnosti a zatrpklosti.³⁹

Izrael pláče hořké slzy – nemůže pochopit, že měřítko sytosti u egyptských hrců v poušti neplatí. Na poušti se potrava odměňuje podle nezbytnosti k životu. V poušti se žije z ruky do úst. Hromadění zásob nemá smysl – žár pouště vše zničí.

Každodenní závislost Izraele na Hospodinu však neznamená bídu ani strádání – Jahve nepečuje pouze o vodu a chléb, ale také o oděv a obuv (*Dt 29,4nn*).

Jen obtížně si Izrael zvyká na chléb pouště – manou, kterou denně v hojnosti dostává od Hospodina (*Ex 16,1-36; Num 11,7-9*). Příkaz nasbírat vždy pouze množství na jeden den má lid přivést k uznání Hospodinovy spolehlivosti a věrohodnosti. Chce-li přežít, musí se opírat jediné o něho.

Jahve, který přes reptání a vzpoury stále dává „tu hladovou stravu“ (*Num 21,5*), chce Izrael naučit povolnosti. Má pochopit, že člověk nežije pouze z pozemského pokrmu, ale „z každého slova vycházejícího z Božích úst“ (*Dt 8,3*), a že opravdový život je víc než mana. Konkrétní závislost na chlebě je transformována do duchovní polohy: Jahve daruje svou věrnost a slitování jako vlastní prostředek přežití.

Všechny dary jsou znameními smlouvy. Izrael má pro pozdější generace uchovat nádobu s manou vedle desek Desatera, jako připomínku. Neboť mana je chléb smlouvy, kterým byl sycen až k hranicím zaslíbené země (*Ex 16,35*).

Svého naplnění dochází toto znamení v Kristu, pravém Chlebě smlouvy, chlebě, který sestupuje z nebe, v němž Bůh dává všecko (*Jan 6,48-51*). Tento živý chléb je pokrmem poutníků na cestu až do doby, kdy „vítěz dostane skrytou manou“ (*Zj 2,17*).

Eucharistie je „nejvěrohodnější Boží chléb“ (*W. Willms*), neboť v něm Bůh nedává pouze něco, ale sám sebe v Ježíši Kristu. Je to pokrm na celou cestu pro ty, kdo se Bohem dají zlákat pro dobrodružství pouště duchovního života, pokrm meziprostoru posilující k putování „až k hoře Chorebu“ (*1 Král 19,4-8*); k přechodu ze smrti do života.

OHĚŇ – ZNAMENÍ BOŽÍ BLÍZKOSTI

Všechna Boží překvapení v poušti předznamenávají příslib života. Jsou to styčné body božské a lidské oblasti, předchůf konečného naplnění v zaslíbené zemi.

V ohni sestupuje sám Jahve, aby byl uprostřed svého lidu (v hořícím keři, na Sinaji, v ohnivém sloupu, v požáru v táboře Izraele). Tento způsob jeho blízkosti fascinuje a zároveň děsí. Stupňuje strašlivost pouště, zároveň však podtrhuje její

³⁹ P. Imhof: *Vom Sinn der Tränen* in: *Geist und Leben* 54, 1981

krásu. Člověk nedorostl ohni. Kdo se mu přiblíží, pro toho znamená smrt. Opět tu dochází k paradoxu vůči každé obvyklé zkušenosti – jako při všech Hospodinových překvapeních: Boží oheň hoří, ale nespaluje; plane, ale neničí.

Člověk se k němu smí přibližovat jen postupně: Mojžíš musí zout opánky, neboť země, na které oheň plane, je svatá a vzpírá se zvědavému doteku člověka (*Ex 3,5*). Tento odstup však neodlučuje – Hospodinův hlas z ohně zjevuje jméno sestupujícího Boha (*Ex 3,14*): ten, který je zde pro svůj lid. Jahve je blízko skrze oheň a člověk je mu tak blízko, jak blízko může být ohni.

Setkáním v prostoru ohně je Mojžíš očištěn a povolán za vůdce Izraele. Přijímá své poslání z Hospodina ohně. Prožitek blízkosti Boha Jahve spočívá na něm jako břímě, které navždy poznamenává jeho život a trvale žhne v jeho nitru (*srv. Jer. 20,9*).

Při druhém setkání je Mojžíš pozván do ohně: Jahve sestoupil na Sinaj (*Ex 19,18; 24,18*). Před očima Izraelitů se jeví jako stravující oheň (*Ex 24,17*). Lid zůstává na úpatí hory, aby jej oheň nesežehl. Mojžíš jako povoláný stojí mezi Hospodinem a lidem, mluví s Pánem tváří v tvář a na jeho obličejí září odlesk božského ohně, takže si jej musí zahalovat rouškou.

V ohni zjevuje Jahve svou vůli desaterem přikázání, která jsou jako podmínky smlouvy příslibem budoucího života. Desatero vyslovené z ohně znamená: zde Jahve otvírá možnost přežít blízkost stravujícího ohně, neboť „slyšel kdy nějaký národ Boha mluvícího zprostředka ohně a hromu jako ty a zůstal naživu?“ (*Dt 4,33*). Sám ze sebe toho člověk není schopen (*Iz 33,14; Žid 12,29*).

Tyto teofanie v ohni jsou světelnými signály v poušti planoucími na místech zvláštní Boží přítomnosti. Osvětlují však i úseky cesty od ohně k ohni: nocí se táhnou světelné stopy doprovázejícího ohnivého sloupu, kterým Jahve vede svůj lid až k přechodu Jordánu. Po celou dobu putování Izraele se také snáší na Boží přibytěk (*Ex 40,38*).

Lid je tak stále v dosahu „Hospodinova okrsku“ a stále znovu se musí prokazovat jako hodný této blízkosti. Teprve postupně se učí, že musí jít „jako skrze oheň“ a pochopit, že Hospodinovým vlastnictvím může být pouze očištěný lid. Když potom doléhá ke sluchu Hospodina těžké reptání Izraele, vzplane jeho hněv: „Tu vyšlehl mezi nimi Hospodinův oheň a pohltil okraj tábora. Lid úpěl k Mojžíšovi. I modlil se Mojžíš k Hospodinu a oheň uhasl.“ (*Num 11,1-3*). Oheň se stal trestem a ukázal, že propast mezi Bohem a člověkem je vytvářena hříchem. Čím více se člověk přibližuje Bohu, tím zřetelněji je viditelná jeho vina. Potřebuje očišťování bolestí a smrtí – jako ohněm. Jeho „neschopnost Boha“ se mění ve schopnost.

Definitivně se Jahve zjeví ve světle až nový Jeruzalém sestoupí z nebe – tam nebude třeba světla slunce ani měsíce, neboť jeho světlem bude Beránek (*Zj 21,23*). Splní se proroctví: Já sám budu ohnivou hradbou kolem něho a slávou uprostřed něho (*Zach 2,9*).

POUŠŤ – ZPŮSOB ŽIVOTA POUSTEVNICKÉ SPIRITUALITY

Kudy vede cesta

Rozumíme-li slovem poušť pozvání k duchovnímu životu, ptáme se na cestu. Forma života s poustevnickou spiritualitou znamená v této souvislosti zcela určité „bytí na cestě“ – nové pojetí původních prvků poustevnického křesťanství jakožto principu křesťanského života. Při této transformaci do současnosti platí geografický pojem pouze analogicky – poustevnický může žít kdokoli.

Je třeba nově uvážit význam lidského jedince. Neexistuje obecná norma křesťanského bytí – každý musí uplatnit svoji víru odpovídajícím způsobem následování. Jednotlivé stavy v církvi mají sice svůj základní charakter, ale ani uvnitř těchto stavů není uniformita.

Z povolání k individuálnímu bytí vyplývá požadavek: hledat svou vlastní křesťanskou identitu. To je proces směřující k přijetí osobní pravdy. Kdo takto hledá sám sebe, musí počítat s konfrontací se svou vlastní slabostí a zranitelností, bezmocí a omezeností. A zde může být počátek toho, že se poušť stane způsobem života, neboť v této zkušenosti tkví jádro poustevnictví: Bůh odkrývá v člověku styčný bod pro své tvůrčí působení. Je třeba otevřít srdce (*srv. Žl 51,19*), aby do něho mohla proniknout milost. To předpokládá odbourávání *vlastního* a působí to bolest, z níž vstává *nové*. Obrazně řečeno – pomíjejí měřítka *města a obydlené krajiny*; člověk už nemůže svými plány a výpočty nic ovládat. Eremitická spiritualita je cosi jako „spiritualita bodu nula“,⁴⁰ již věřící sestupuje až k nejzazšímu odříkání a v něm potkává Krista. V tom je kristologická perspektiva této spirituality a jako praktická kristologie zůstává ve stopě Pána, který „šel až do konce“ (*Jan 13,1*).

Odpovědí na imperativ „Vytvoř ve svém životě poušť“ je: dlouho naslouchat poušti, vystavit se jí – dokud *Bůh nemožného, Bůh překvapení* nově nepřetvoří to příliš malé srdce. Toto Boží působení je potom třeba zvěstovat svědectvím a angažovaností. Člověk povoláný Bohem na poušť je vyslán zpět do světa, na tržiště, aby dosvědčil, že Bůh plní všechna svá zaslíbení daná každému nezastupitelnému jedinci: každý je nenahraditelný – jeho hlas, slovo, pohled, tvář, řeč, láska... Mnozí přechají před tímto příslibem a chřadnou nudou svého příliš nepatrného života.⁴¹

Vytvoř ve svém životě poušť!

Tímto pokynem začíná cesta k poustevnické zkušenosti. Poušť a zkušenost s ní se však nedá najít ani „vyrobit“ vlastní silou – „člověk nenapochoduje do Božích dispozic“,⁴² musí od Boha přijmout měřítka cesty a putování. Vytváření pouště je

⁴⁰ K. Hemmerle: *Im Konkurrenzkampf der Weltanschauungen*, München–Zürich–Wien 1978

⁴¹ M. Gutl – A. Felger: *Du bist Abraham*, Graz–Wien–Köln 1977

⁴² G. Martini: *Dein Stab hat mich geführt*, Freiburg 1981

tedy už odpovědí na volání, v němž musí být zaslechnut Bůh. Izraelité se také odvážili vykročit do pouště pouze na toto volání.

Vytvářet poušť ve svém vlastním životě není záležitostí geografického místa ani osobních okolností. Z tohoto pohledu se tento imperativ zdá být iluzí, která se rozplývá, čím více má být realizována. Kdo jej má a chce uskutečňovat, musí zkoumat svůj vztah k tomu, který do pouště vábí; svou ochotu k oprostění, svou spoutanost, zabydlenost a opevněnost. Kdo tuší, *kdo* je Bůh a *co* Bůh může pro něj znamenat, bude se snažit vtělit ten imperativ do svého života. Je to výzva k následování vyžadující poslušnost ve víře. Proto vytváření pouště znamená exodus, východ z dobře uspořádaných zvyklostí, rituů a forem. Jinak by hrozila domněnka, že trvání na těch skvělých zřízeních znamená vlastnění Boha. Ale Boha *má* jen ten, kdo ho hledá.

Tento imperativ je pozvání k vytrvalosti, k zápasu, i když se povoláný cítí před pouští bezradný, i když mu je nesrozumitelným znamením, které nedokáže přeslabikovat, rozšifrovat.

Kdo se přes to vše odváží vydat do pouště, musí vědět, že duchovní dobrodružství nesmí být zkracováno, že je výzvou i zaslíbením. Je to imperativ, který v sobě obsahuje i tvůrčí indikativ: koho Boží volání vábí na poušť, ten je k tomu způsobilý a zralý – i kdyby se tím ocitl na samém okraji své existence. Poušť není pro člověka jen zkouškou, ale také mobilizací sil, které ve městě leží ladem. Vystavuje ho tomu, co zbývá, jde-li o holý život.

Co se nikdy neprojeví v úrodné zemi, ve stavu sytosti a přebytku, to se zde stává jistotou víry: darovaná existence, každý den nově přijímaná od Boha. Z toho vyrůstá základní postoj vděčnosti jako způsob chápání bytí. Kdo žije na poušti, žije plně v dnešku – z ruky do úst – prost všech vazeb vytvářejících závislost. Jde pouze o jedno potřebné – nikoli mít, ale být.

Žít v poušti znamená také přijmout neplodnost, nicotu – zároveň ale přijmout i Boží možnosti: „z kamenů může Bůh vzbudit Abrahamovi syny“ (*Mt 3,9*) a „povolat k bytí to, co není“ (*Řím 4,17*). Cesta do pouště se stává cestou totálního rozhodnutí: nechtít nic svého, aby všechno byl Bůh. Povoláný zakusí, že bez Boha je torzem, které nemá smysl.⁴³

Poušť dále vede k duchovní chudobě, která se dává zcela k dispozici Bohu. Všechno se sází na jedinou kartu; vše se riskuje pro *jediné*. Je to cesta k přijetí své vlastní osobní pravdy před Boží tváří; k přijetí své jedinečnosti – zranitelné, nechráněné, vydané všanc, nuzné a smrtelné. To je nakonec duchovní smysl pouště – bolestná touha po uskutečnění snu většího než člověk. Jak velice toto „povolání pouště“ promění život, dosvědčuje Carlo Carretto: „Vyslovím-li slovo poušť, cítím se vnitřně burcován vydat se celým svým bytím na cestu – i když tělesně zůstávám bez hnutí tam, kde právě jsem. Je to vědomí, že Bůh je ten, kdo zachraňuje, že bez něho

⁴³ K. Hemmerle: *Im Konkurrenzkampf der Weltanschauungen*, München-Zürich-Wien 1978

zůstávám ve stínu smrti – a z této temnoty vyjdu jen tehdy, vydám-li se na cestu, kterou on mi ukazuje. To je cesta exodu, východu z otročení modlám, do svobody, do plnosti světla a radosti Božího království. Tato cesta vede pouští.⁴⁴

Každý stojí před rozhodnutím, dá-li se povolát do pouště, je-li ochoten „přeskočit hradby“ (Žl 18,30). Nebo se nechá zlákat opačným exodem – útekem od Boha do domnělé jistoty?

„Na útěku ze žvástů do žvástů, z mlčení do hluku,
na útěku před sebou samým do davu, nemůže mne Bůh polapit.
Protože jsem nepřišel k sobě, nemůže mne potkat.“ (M. Gutl)

Promeškaný exodus je promeškaný kairos k setkání s Bohem. Šťastní, kdo se odváží vykročit. Žalmista to vyjadřuje svou řečí: „Blaze člověku, který u tebe nachází pomoc, když se chystá na svatou pouť. Až půjde vyschlým údolím, změní je v pramen, časný déšť ho zahalí požehnáním. Půjde se silou stále větší, uzří Boha Bohů na Siónu.“ (Žl 84)

Dlouho naslouchat v poušti...

Vystavit se poušti, podrobit se jejím zákonům – to je druhý imperativ. Existuje dvojí vnímání pouště a vede k rozdílným zkušenostem. Jeden způsob je spěchat od oázy k oáze, druhý – prodlévat v písečné náruči pouště a tiše naslouchat, až hluboko uvnitř rozkvetne oáza, až se chudoba změní v bohatství, cizina v domov, až *nic* bude vším (M. Gutl).

První, aktivní cesta má vlastní smysl pouště. Kdo chce poušť projít tímto způsobem, zůstává vně. Hluboké prameny neuvolní. Hlubina se otvírá tomu, kdo naslouchá a čeká – pod zdánlivě mrtvým povrchem se skrývá příslib života a vzniká *nové*. Zkušenost této proměny a nového stvoření však nepřichází automaticky. Kdo všechno opustí pro *jediné potřebné*, může místo plnosti, bohatství a Boží blízkosti zakusit opuštěnost a prázdnotu. Mniši pouště poznávají, že modlíci se osamělec nemá nakonec ve své chudobě a odříkání jinou garanci než perspektivu Boží něhy.⁴⁵

Bůh se často nechá v poušti hledat dlouhý čas a může se sdělit jen tomu, kdo se vzdá všech kategorií a pojmů, do nichž jej chtěl vtěsnat. Naslouchání v poušti tedy není unikem do posvátného světa, do chráněného prostoru meditace, nýbrž vytrváním, zaměřením pozornosti na podstatné. V tomto odolávání mohou vznikat konflikty, ohrožení nepřekonatelnými problémy, které je možno pouze v modlitbě odevzdat Bohu. Komu se to nepodaří, tomu se poušť mění v trvalé protivenství, podléhá acedii – nudě a znechucení. Jejím projevem je duchovní slabost, unavená nerozhodnost, uzavření se do sebe, zanechání veškerého úsilí o pokrok. Původní

⁴⁴ C. Carretto: *In deiner Stadt ist deine Wüste*, Freiburg 1978

⁴⁵ A. Louf: *In uns betet der Geist*, Einsiedeln 1976

iniciativa zaniká, obrysy všeho se rozplývají. Přísliby dané za *vytvoření pouště* se zdají vyhaslé.⁴⁶

Toto odhalení banality a povrchnosti ukáže, zda naslouchající je schopen čelit svému skutečnému já. nastává chvíle, kdy je nutné přijmout měřítka pouště – byť s odmítáním a protestem. Nejpozději v této situaci se ozřejmí, že člověk nemůže uchopit Boha, ale musí se dát uchopit Bohem. Bůh se dává k dispozici jen bezpodmínečné víře, která se předtím cele vydala jemu.

V Ignácových exerciciích se tento postoj nazývá otevřenost, aktivní indiference. Exercitanti má stále znovu prosit o milost, aby nebyl hluchý k Božimu volání. Proto Ignác tak zdůrazňuje nazírání a naslouchání. „Člověk je vytržen ze zajetí vlastního já (tam je jen spoutanost hříchem a sublimovaná pýcha). Bůh je víc než vlastní niternost člověka, proto se člověk musí od sebe sama obrátit k Bohu.“⁴⁷ Jde o angažované a hledající vstupování do Boží vůle. Carlo Carretto popisuje své naslouchání Bohu: „Kdo se dá vést Duchem naplňujícím Boží slovo, pro toho je poušť mlčenlivým hledáním Boha, lanem, které milující duše vrhá přes temnou propast vlastních myšlenek, přes bizarní hluboké rokle pokušení, přes bezedné hlubiny úzkostí, jež cestu k Bohu činí neschůdnou.“⁴⁸

I v nářku a nevěděni však pokračuje proces zrání pro Boha. Cesta vede zdánlivě do stále hlubších pustin, do temné noci, do Božího mlčení, které se stává němotou a bezvýhodnou bezúčtostí. Zbývá už jen otázka: „Pane, proč mne nutíš jít touto pouští? Trápím se uprostřed trní. Toužím po jediném tvém znamení, které by proměnilo poušť – aby světlý písek a horizont a velký tichý vítr přestaly být pouhým nesouvislým součtem věcí staly se širým krajem zvěstujícím tebe.“ (*Antoine de Saint-Exupéry*)

Nechat působit „Boha nemožností“

tak nazývá *svého* Boha Charles de Foucauld, tak jej objevil v poušti své osobní zkušenosti víry. Dát Bohu nějaké jméno může jen ten, komu se Bůh sdělil, dal se mu spatřit, zjevil mu něco ze svého bytí. Žádné jméno však nemůže vystihnout celé Boží bytí... Kdo je ochoten dlouho naslouchat v poušti, může snad doufat: „V mlčení svého srdce jej uslyším vyslovovat všechna jeho jména.“⁴⁹ Mlčení srdce je klima, v němž se Bůh sděluje – a k tomu je třeba poušť!

Ve jménu *Boha nemožností* je interpretována duchovní zkušenost, která je na poušti nejbezprostřednější. Všem jménům, jež dává člověk Bohu na základě zkušenosti pouště, je společný prvek paradoxu. V poušti může rozkvést skomírající víra, bezcílně těkající touha, klesající naděje. Poušť může pomoci překonat pocit

⁴⁶ F. J. Illhardt: *Gleichgültigkeit*, in: *Wörterbuch Christlicher Ethik*, Freiburg 1975

⁴⁷ J. Sudbrack – S. May: *Daß ich nicht taub sei für deinen Ruf*, Würzburg 1980

⁴⁸ C. Carretto: *In deiner Stadt ist deine Wüste*, Freiburg 1978

⁴⁹ J. Laplace: *Zehntägige Exerzitien*, Innsbruck 1966

bezmoci a nulového bodu, v němž tkví zárodek smrti, ale i Boží příslib nového začátku. Poušť je zážitek přechodu meziprostorem, v němž víra člověku napovídá: přece jen je noc světlejší než den, tma je lůnem vzcházejícího světla, poušť je začátkem nezničitelného života. Velikonoční víra vnímá v poušti *Boha nemožných věcí*...

Bůh dává nové perspektivy – v novém obzoru se zjevují souvislosti dosud skryté (i souvislosti selhání a viny) a dávají zahlédnout jeho věrnost a slitování. Příkladem je tu Jakub, který „nevěděl, že to byl Pán, kterého potkal“ (*Gen 28,16*).

Nové perspektivy odkrývají v poušti nové možnosti života. Voda a mana – Hospodinovy dary v poušti dějin spásy – jsou i dnes příslibem, že každý, kdo je povolán na poušť, tam skutečně může jít. Izrael se na poušti stal Božím lidem – i každá osobní poušť se stává začátkem nového života. Křesťan pouště se rodí v Bohu a jako nové stvoření opouští panství smrti. Smutek se mění v radost, nárek v tanec (*Žl 30,12*), osamělost ve společenství, strnulost ve vzlet, sevřenost v sebedarování, těsnost v šíři, oněmění v jásot, útek v návrat domů – neboť Bůh „rozšiřuje všechny hranice“ (*Ex 34,24*).

Člověk, který v poušti našel tyto nové perspektivy, je člověkem *pod Božím pohledem*. Je to pohled, který jako v prvním jitru stvoření říká: „...a bylo to velmi dobré.“ (*Gen 1,31*). Pohled, který neničí, neprobodává (na rozdíl od lidských pohledů), je vlidný, přející, oživující. Kdo se mu vystaví a vydrží jej (v poušti se nemá za co skrýt), stane se sám živoucím Božím překvapením a svým životem dosvědčí, že *nemožné* je způsob Božího působení v poušti.

„Až přijdete z pouště, smíte mluvit!“

Tato „legitimační formule“⁵⁰ chce říci: ovocem pouště je slovo. Kdo dlouho mlčí a naslouchá v poušti, získá vhled a poznání, vyrůstající z nového, dosud nepoznaného, zakoušení skutečnosti. Slovo jako plod pouště není informativní sdělení nových poznatků, nerozvíjí nový myšlenkový systém ani logické pojmy. Mnohem spíš je to přesvědčivá řeč, která posluchače zbavuje rozpaků a dává mu podíl na sdělovaných zkušenostech.

Komunikace iniciovaná tímto slovem obsahuje pozvání: otevřít se též zkušenosti – za předpokladu, že posluchač je schopen a ochoten dát se oslovit; slovům z pouště lze porozumět jen srdcem.

Všichni, kdo pronášejí *slova pouště*, strávili na poušti dlouhý čas. Nesli ta slova v sobě, až uzrála – aby mohla být darována dál. Jejich hlasatelem sám sebe nikdo nečiní – musí k tomu být povolán. Jinak nemá záruku, že se mu *mluva pouště* skutečně otevřela.

Poušť je zde šifrou všech míst, kde Bohem povolání přijímají své poselství. Mojžíš byl na poušti povolán za vůdce izraelského lidu. Stále znovu potřeboval

⁵⁰ G. Greshake: *Die Wüste bestehen*, Freiburg 1980

samotu, aby se nově setkával s Hospodinem a přijímal jeho pokyny. Jeho pouští je skalní rozsedlina, do níž ho Jahve postavil, aby kolem něho mohla přejít Boží velebnost (*Ex 33,18-23*). Potom dostal příkaz připravit kamenné deska, na něž Jahve napíše svá přikázání. Na Sinaji je Mojžíš přijímá a přináší je lidu (*Ex 34,1-35*).

Také prorok Eliáš přijímá své poslání na poušti: „Vrať se svou cestou k damašské poušti. Až tam přijdeš, pomazeš Chazaela za krále.“ (*1 Král 19,15-16*).

Poušť propůjčující schopnost slova může být také pouští existenciální, jak ji zakusil prorok Jeremiáš: nesměl mít ženu a děti, nesměl vstoupit do domu smutku ani na slavnostní hostinu (*Jer 16,1-2.8*). Bez jakýchkoli vztahů prožívá naprostou izolaci; cítí se opuštěn i Hospodinem. Tato poušť opuštěnosti Bohem je nejnaléhavějším poselstvím, které má prorok svým životem zvěstovat lidu: Izrael opustil Hospodina, pramen živé vody (*Jer17,13*).

Mojžíš, Eliáš a Jeremiáš patří k těm, o nichž list Židům říká, že jich svět nebyl hoden, „bloudili po pouštích a horách, skrývali se v jeskyních a roklinách země“ (*Žid 11,38*).

Definitivně naplnil legitimitu slova po zkušenosti pouště sám Ježíš – „nejzralejší plod pouště“.⁵¹ Během svého veřejného působení se vždy znovu uchyloval do samoty, aby v modlitbě naslouchal Otci, jehož vůli ve svém poselství hlásal. Nebyl však ušetřen ani druhé zkušenosti pouště – jeho vlastní ho nepřijali (*Jan 1,11*). V Getsemanech pak prožívá tuto existenciální poušť nejvyšší měrou... Vzdálenost, co by kamenem dohodil, odděluje ho s konečnou platností od *jeho* a jejich nepřítomná přítomnost stupňuje jeho opuštěnost, dovršenou na kříži. V tomto nejhlubším prožívání pouště prvním Ježíšovým slovem je slovo k Otci, modlitba. Jím ukazuje, že každé slovo z pouště musí být nejprve slovem „ty“, vyslovením jména. To je měřítko i pro všechna lidská slova z pouště. Než začnou hlásat poselství, musí se naučit řeči modlitby – slovům chvály, úpění, díků, mlčenlivému setrvání, adoraci, zmlknutí. Teprve potom je oprávněný zvěstovat slovo, které pak není jeho, ale Boží – Bohem darované. Slovo jakožto ovoce pouště je nejprve modlitba, potom poselství.

⁵¹ A. Louf: *In uns betet der Geist*, Einsiedeln 1976



Podobenství o desíti pannách

POKUS O SPIRITUÁLNÍ ORIENTACI

Požadavek eremitického stylu

Dosavadní úvahy se zabývaly geografickými, spásně – dějinnými a spirituálními dimenzemi pouště, které se vzájemně prolínají v realitě poustevnického života. Poušť vytváří sobě vlastní – eremitickou spiritualitu, která však není vázána pouze na historické křesťanství prvních pouštních mnichů.

V poustevnických formách života, které dnes ožívají, oprošťuje se tato spiritualita od svého geografického původu a je situována do nové pouště objevované v nejrůznějších podmínkách lidského žití.

Ukazuje se, že duch poustevnictví jako určující síla křesťanského života není specifikem pouštních mnichů, ale že je to obecný princip křesťanského bytí – i když je vzorově uskutečňován milovníky pouště (v doslovném smyslu). Je to požadavek kladený na každého křesťana, ať žije v jakémkoli stavu, aby objevil svou jedinečnou cestu víry a osobního následování. Právě to bylo cílem prvních eremitů, kteří v poušti tvůrčí silou víry nacházeli svou cestu, orientováni na Písmo a na víru církve. Analogicky je i dnes třeba vytvářet poušť, tzn. odkrýt tu geografii, v níž projdeme – ba protrpíme – poušť jako jeviště Božích překvapení. V tomto prožívání přechodového prostoru je každý nezaměnitelně sebou samým (i když je doprovázen spolupoutníky). I zástupné putování pouští (ze solidarity ve víře) je možné jen pro individuální požadavek na druhého.

V tomto povolání ke křesťanskému zrání, přijatém v nejzazší osobní individualitě, tkví všeobecně platná a nadčasová realita poustevnictví. Vyžaduje to překonání komputerové společnosti neznající překvapení,⁵² prolomení její anonymity i v oblasti křesťanství, rehabilitaci osobnosti na základě jejího jedinečného povolání Bohem. Zde budiž znovu připomenuta terapeutická funkce poustevnictví, dnes potřebnější než kdy jindy, v děsivé prázdnotě kamenné pouště měst, kde v hemžení (až příliš velikého) množství lidí se jedinec cítí odmrštěn a propadá hrůze opuštěnosti.⁵³ Proto každý potřebuje rozeznat svůj, Bohem přisouzený způsob života, objevit jeho formu určenou situací, vlastním úsudkem a schopnostmi a snažit se ji uskutečňovat. To platí i pro duchovní společenství, která zavazují své členy regulami a stanovami.

Vzrůstání do své individuální životní formy je trvalý požadavek a nikdy není skončeno. Cílem je ztvárnit subjektivitu a dát jí obrysy nezaměnitelné biografie víry. Zároveň je to Boží dar odpovídající vlastním možnostem. Tuto formu je třeba objevit ve vzájemném vztahu mezi obdarováním a úkolem – a přivlastnit si ji. Co v této souvislosti říká Hans Urs von Balthasar o životě podle evangelijních rad, platí analogicky pro každého křesťana: „Jádrem tohoto vnitřního kněžství je stále

⁵² Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß *Unsere Hoffnung* Nr. 6

⁵³ G. u. Th. Sartory: *Lebenshilfe aus der Wüste*, Freiburg 1980

dynamické přizpůsobování osobního života objektivní formě sebedarování podle regule; každodenní úsilí o uskutečňování toho, co bylo jednou provždy slíbeno.⁵⁴

Obecně to znamená, že cesta „následování“ kteréhokoli křesťana nikdy nekončí. Se svou osobní dynamikou musí směřovat k dynamicky chápané dokonalosti a zůstávat otevřený vůči stále intenzivnějším Božím nárokům. Na Boží volání může odpovědět jen svobodná poslušnost a tento rozhovor se stane „dialogem vzájemné lásky“.⁵⁵ Bůh pokračuje natolik, nakolik jej člověk svobodně a dobrovolně následuje. Čím indiferentnější postoj zaujímá, tím snadněji objeví nové cesty, které mu Bůh ukazuje.

Tento požadavek eremitického života vychází – biblicky vyjádřeno – ze jména, které Bůh každému určil, kterým každého „definuje“ (Iz 62,2.5; 43,1.4; 45,3-4; 49,16). V následování se toto jméno musí realizovat životem až k plné identitě, ke sjednocení Božího povolání a lidské svobody, která se dává k dispozici milosti.

Dimenze poustevnictví

První dimenzí je zeměpisná poušť, ve které má poustevnictví svůj historický původ. Tato geografie určuje měřítko poustevnického života. Kdo chce žít na poušti, musí zredukovat své požadavky na minimum. (Dokonce některé svévolné výstřelky prvních pouštních mnichů mají svůj smysl, pokud zviditelňují vnitřní dimenzi pouště.)

V tomto vnitřním prostoru se Bůh chápe iniciativy – ve Starém zákoně v historii Izraele, v Novém zákoně naplněním dějin spásy skrze Ježíše Krista. Je to prostor, v němž se žije z Božích zaslíbení a v prorocké vizi rozkvétá v ráj (Iz 35,1-10). Zaslíbení daná v poušti se definitivně naplňují v novém Jeruzalémě (Zj 21,2).

Praktická konsekvence poustevnictví má spirituální rozměr: Poušť je prostorem duchovního dobrodružství. Přináší zkušenosti spojující moderního člověka s Otcí pouště. (Zakoušení Boží nepřítomnosti, vyprahlosti a bezútěšnosti, neboť Bůh se často nechává v poušti hledat dlouhý čas.) Pokušení a útrapy mohou vést k rezignovanému vydání sebe poušti napospas. Poušť přestane být chápána jako prostor přechodu a stane se prostorem smrti, prostorem vyhaslého života. Člověk je obklopen už jen sebou samým, a nakonec umírá na svou opuštěnost.

Tomuto nulovému bodu vlastní slabosti vychází vstříc *Bůh nemožnosti* se svými překvapeními. Lidskou slabost činí měřítkem své věrnosti a svého smilování. Jedinou podmínkou je otevřenost, askeze slabosti,⁵⁶ která znamená opuštění vlastního já,

⁵⁴ H. U. von Balthasar: *Gehorsam bei der Einführung in das Mönchsleben*, in: *Erbe und Auftrag* 54, 1978

⁵⁵ H. U. von Balthasar: *Gehorsam bei der Einführung in das Mönchsleben*, in: *Erbe und Auftrag* 54, 1978

⁵⁶ A. Louf: *Demut und Gehorsam bei der Einführung in das Mönchsleben*, in: *Erbe und Auftrag* 54, 1978

zřeknutí se výkonu, bilancování a úspěchu. Bůh nezve člověka do pouště na základě jeho lidských kvalit. Samo jeho tvůrčí volání dává povolánímu sílu, aby v poušti obstál a vydržel.

Ze světa pokušení, jímž se poušť může stát, vycházejí proti vši logice signály, které jsou předzvěstí zaslíbeného naplnění. Mohou být zachyceny modlitbou, která proniká a osvětluje dané situace a zkušenosti. Eremitická spiritualita je tedy ustavičné učení ve škole pouště. Je to stále nová experimentální hra, při níž se člověk utkává s Bohem ve zkoušce, riziku, odvaze a dobrodružství. Zakoušení nulového bodu skrývá v sobě šanci nového začátku: náhle je jasné, že obstát v poušti znamená probojovat se k Bohu a riskovat ne něco, ale sebe sama.

Zkušenosti pouště se pak stanou místy zvláštní Boží blízkosti a jeho doteky a poranění posilou pro další úsek cesty. Kdo se odváží sestoupit do vlastní bezmoci a neschopnosti, dává Bohu šanci, aby učinil vše.

Vytrvat s modlitbou v těchto situacích znamená vystopovat předzvěst naplněných zaslíbení. Krok za krokem pohání naděje prosícího k cíli a dá mu dosáhnout završení. Naděje se stává základním postojem pouště a tím i poustevnické spirituality. Věřící „žije v očekávání“⁵⁷ – poušť mu poskytuje předchuť budoucí spásy.

POUSTEVNICKÁ SPIRITUALITA VE ZKRATCE

Spirituální rozměr poustevnictví podléhá zákonu osamělosti a solidarity. Eremita nevytrváá v poušti jako samotář, aby ve „spásném sobectví“ zachránil svou duši. Mnohem spíše se solidarizuje s těmi, kdo nemohou hledat Boha v poušti a trpí bytím ve městě. V jejich zastoupení žije své pouštní křesťanství. A všichni, kteří podobně realizují ve svém životě poušť, dělají to také pro druhé.

Charles De Foucauld ospravedlňuje život na poušti: „Člověk musí projít poušť a vydržet ji, aby získal Boží milost. Odevzdej se cele Bohu a Bůh se cele dá tobě. Neboj se, že se tím staneš nevěrným tvorům. Naopak – jedině tím jim můžeš účinně sloužit.“⁵⁸

Výraz osamělost v solidaritě se pokouší vystihnout jádro poustevnictví a zároveň vyjádřit celou dynamiku křesťanského života. Předě vši spirituální interpretací chce nejprve naznačit základní pozici člověka a propojenost antropologického a duchovního zdokonalování lidského bytí. Duchovno není pro lidskou existenci odcizujícím prvkem – vstupuje naopak do jejich dimenzí, vtěluje se do nich a dává jim novou kvalitu. Je zřejmé, že eremitická spiritualita není vázána na určité stavy v církvi. Jako základní princip křesťanského života se musí stát integrovanou složkou každého následování. Uskutečňování samoty a solidarity má ovšem nejrůznější podoby: od doslovného poustevnictví v poušti přes klauzuru mnišských řádů až po velkoměstskou poušť; stejně tak v životě manželů a rodin jako i osamělých lidí ve světě.

⁵⁷ A. Louf: *In uns betet der Geist*, Einsiedeln 1976

⁵⁸ Ch. de Foucauld: *Stundenbuch der Wüste*, Haupt 1980

Samota jako pozitivní hodnota je v tomto kontextu základní zkušeností každého člověka, nakolik je nezaměnitelnou jedinečnou osobností. Je to zkušenost v posledku nesdělitelná, neboť není plně poznatelná ani sama sobě. Lidské já se ve své osamělé individualitě vymyká definitivnímu pochopení. Osoba může vnímat sama sebe současně v důvěrné cizotě i distancované blízkosti.

Samotu je třeba odlišit od izolovanosti a nedostatku vztahů, neschopnosti kontaktu a opuštěnosti. Tyto formy vlastní bezmoci vězní člověka v sobě samém a činí ho neschopným sebezpřijetí a sebevlády. Svobodně osamělý je naproti tomu se sebou zajedno, a proto i schopen setkání a komunikace s „ty“. Žije v konstruktivní a přitakávající polaritě k sociálnímu. Tam, kde člověk odmítá samotu jako návrat k sobě samému, ztrácejí všechny sociální vztahy hloubku a opravdovost.⁵⁹

Samota – lidská samota – je existenciální forma vztahu, neboť vytváří volný prostor pro druhého, v němž „já“ se stává solidární s „ty“.

Solidarita vyvěrající ze samoty je prožívané spolubytí s druhým, kde měřítkem nejsou vlastní potřeby – ty naopak zcela ustupují do pozadí a uvolňují cestu k druhému. Tato solidarita umožňuje identifikaci mezi já a ty ve spoluprožívání života druhého, jeho bídy, jeho radostí i bolestí, jeho spoutanosti, nadějí a tužeb, které přijímá za své vlastní. Solidární člověk se dívá a vnímá ze zorného úhlu toho druhého – až k zástupnému převzetí jeho břemen a utrpení, k plnění nároků a očekávání, jimž on není (nebo ještě není) schopen dostát. Tak může vzít na sebe i jeho bezmoc a vydržet ji pro něho a s ním.

Spolubytí v solidaritě má svoji vlastní mluvu. Projevuje se nasloucháním, prostým zde – bytím, mlčenlivou přítomností, gesty a znamením porozumění a soucítění, slovem nebo činem až po vzájemné slovní sdělování věrohodného života.

Takto žitá solidarita může klást na síly člověka nejkrajnější nároky a zcela je spotřebovat. Solidarita až k sebedarování, sebeztracení, sebeodevzdání má svůj zdroj právě v samotě.

Solidární bytí a jednání je ovocem lidské samoty a pouze na tomto antropologickém základě je možné žít samotu v solidaritě také jako výraz poustevnické spirituality.

Spiritualita (jako praktické kristologie) má své měřítko v Ježíši Kristu – i ta eremitická. Samota v solidaritě je legitimní právě pro svoje kristologické jádro.

Ježíš tuto samotu a solidaritu uskutečnil svým životem a protřpěl až k smrti. V úplné samotě na poušti (*Mk 1,12*), na opuštěných místech (*Mk 1,35; 6,31; Lk 9,18*), vzdálen od měst (*Lk 4,42; Mk 11,19; Lk 9,10; Mt 21,17*), na horách (*Mk 6,46; 9,2; Lk 6,12; Mt 14,23*), stranou od zástupů (*Lk 4,30; Mk 6,46*) vyhledával stále znovu blízkost Otce. Od něho vždy nově přijímal své synovské bytí a své poslání k lidem. Osamělá jedinečnost jeho osobnosti mu odcizovala a vzdalovala i příbuzné a působila u nich neporozumění. Jeho jinakost pokládali za pomatenost (*Lk 2,48-50; Mk 3,21; Jan 7,5*).

⁵⁹ F. J. Illhardt: *Einsamkeit* in: *Wörterbuch Christlicher Ethik*, 1975

Zástup nemohl pochopit, že „syn tesaře“ (*Mk 6,1-6*) mluví a jedná „s mocí“. Výslech před veleradou (*Lk 22,70nn.*) a Pilátův rozsudek smrti (*Jan 19,16*) ukazují zcela zřejmě, v jaké osamělosti žil Ježíš uprostřed „svých vlastních“ (*Jan 1,11*). Jejich pochopení definitivně ztroskotalo.

Teprve Pavelikonoční společenství pomalu vírou vrůstá do tajemství Ježíšovy osoby a vznešenými jmény vyznává, kým pro ně je oslavovaný Pán. On se však vymyká všem definicím a titulům jako podstatně neuchopitelný a nepostižitelný, jak doslova zakusila Marie Magdalena o velikonočním ránu: „Nezadržuj mě!“ (*Jan 20,17*).

Jde o týž paradox, jímž se vyznačují zjevení Hospodina ve Starém zákoně: současná přítomnost a neuchopitelnost božského bytí.

Ježíš Kristus – definitivní interpretace jména Jahve – žije tento paradox blízkosti a nepostižitelnosti až do konce. Svou jedinečnost, založenou na Božím synovství, nepokládá za kořist, ale zřiká se sám sebe a stává se rovný lidem ve všem kromě hříchu (*srv. Fil 2,5-11; Žid 4,15*).

Ježíšovu solidaritu s člověkem stvrzuje Písmo na mnoha místech: nežil pro sebe (*Řím 15,3*); Bůh s ním kvůli nám zacházel jako s hříšníkem (*2 Kor 5,21*); vzal na sebe naše prokletí (*Gal 3,13*); vynesl na svém těle naše hříchy na dřevo kříže, abychom byli mrtví hříchům (*1 Pt 2,24*). Zde se uskutečňuje identifikace, při níž se Ježíšova znalost lidské slabosti vtěluje do jeho vlastní zkušenosti – protože sám zakusil pokušení a utrpení, může pomoci těm, na něž pokušení přichází (*Žid 2,18*). Zástupně se ztotožňuje s člověkem.⁶⁰ Jako „první z mnoha bratří“ (*Řím 8,29; Kol 1,18; 1 Kor 15,20*) je také Ježíš solidární s vykoupeným člověkem, který následováním vstupuje do identifikace s Pánem. Kdo se chce takto ztotožnit s Kristem, podrobuje svůj život tomu zákonu, k němuž se hlásí Pavel: „Tak na sobě poznám Krista a moc jeho zmrtvýchvstání a účast na jeho utrpení ... chci mu být podobný. Potom, jak doufám, dosáhnu i vzkříšení z mrtvých.“ (*Fil 3,10-11*). Ztotožnění s Pánem však není statický stav, ale proces – *procedere* – v němž věřící směřuje ke Kristu: „Ženu se k tomu, co je přede mnou.“ (*Fil 3,13*).⁶¹

Praxe této kristologie spočívá také v napětí mezi samotou a solidaritou. Nejde primárně o čas a místo (i když je nelze podceňovat – ale nedosahují úrovně osobního vztahu). Podstatné je uchvátit a dát se uchvátit Kristem (*Fil 3,12*). Jedná se o základní vztah člověka k Bohu a Ježíši Kristu.

Konkrétně to pro věřícího znamená v pozitivně chápané samotě budovat svou křesťanskou identitu. K tomu patří: dát svůj život k dispozici Božimu působení, objevit a využít svá osobní charismata, používat prostředky duchovního života – modlitbu, meditaci, četbu Písma, bohoslužby, svátosti a osobní angažovanost – k vytvoření svého osobního rytmu, v krajním případě vydat všanc i vlastní život. Cílem je onen druh základní zbožnosti, která stále znovu uvádí do pohybu vodu víry.

⁶⁰ H. U. von Balthasar: *Kennt uns Jesus – kenen wir ihn?* Freiburg 1980

⁶¹ H. U. von Balthasar: *Kennt uns Jesus – kenen wir ihn?* Freiburg 1980

Potřebné jsou zde i chvíle mlčení a také určité motto zcela osobní víry opakované jako klíčové slovo vždy znovu ve všech situacích, až se naplní vlastní zkušeností. Konečně i obrazy, znamení a symboly mohou být stále novými výzvami.⁶²

Postupně krystalizuje křesťanská identita, která samu sebe chápe jako jedinečnou individuální existenci před Bohem, danou jeho tvůrčím slovem a verifikovanou životem z víry, postupně uskutečňující jméno, které jí určil.

V osobním směřování ke Kristu může pocit jeho nedosažitelnosti a vzdálenosti vést ke krizím, které je třeba protrpět jako cestu k nové identitě. Je to napětí mezi křížem a zmrtvýchvstáním, pomalu však dojde k pochopení, že tyto dvě skutečnosti patří k sobě.

Vydrží-li věřící toto napětí (a tak najde sám sebe), je schopen solidarity s těmi, kdo si podobně jako on přejí uchvátit a být uchvácení. Solidarita víry pomůže druhým překonat poušť vlastního života (přechod mezi otroctvím a svobodou), neboť víra přežívá skrze spoluvěření ostatních.

Věřící umí být solidární i v pokušení a vině. Nese s bratrem Boží vzdálenost, provází ho na bludných cestách a oklikách, prožívá s ním „cisternové situace“, sjednocuje se s ním v utrpení. Podílí se tak na sebeobětování samotného Krista a může říci s Pavlem: „Pro všechny stal jsem se vším.“ (1 Kor 9,19-23).

Taková solidarita je hlubokým zážitkem a zároveň výzvou k vlastní solidární víře. Může se uskutečnit v duchovním rozhovoru a ve svátostném vyznání zjevuje svou církevní dimenzi. Kající rozmluva je místem, kde vyznávající vždy znovu svěruje svou křehkou a porušenou identitu odpouštějícímu Božímu milosrdenství. Projevuje tak svou odkázanost na záchranou solidaritu církve, jejímž nositelem se přijetím vyznání stává zpovědník. Ten je ovšem i osobně solidární s vyznávajícím – kající rozhovor je výrazem křesťanské rovnosti a bratrství, v němž se ti dva setkávají. Nemusí být ničím neobvyklým, přizná-li kněz při slovech povzbuzení také křehkost své vlastní identity.⁶³

Svátostnou dimenzi samoty v solidaritě zjevuje nejzazším způsobem eucharistie. V památce smrti a zmrtvýchvstání dává Pán znovu svůj život, aby ho opět získal (Jan 10,17; 12,24) a při lámání chleba – svátostně způsobě sebesdílení⁶⁴ – jej rozlévá na mnohé (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,19; 1 Kor 11,24).

Všichni, kdo slaví eucharistii, jsou pozváni do dynamiky tohoto sebedání, sebezískání a bytí pro mnohé: v Pánově smrti definitivně umírá jejich identita porušená hříchem a mocí zmrtvýchvstání je proměněna v novou (Řím 6,8-11; Kol 3,3.9nn). Z toho vyplývá požadavek nežít pro sebe (Řím 15,1), ale položit život za bratry (1 Jan 3,16).

⁶² K. Gräve: *Basisfrömmigkeit* in: *Geist und Leben* 54, 1981

⁶³ K. Demmer: *Entscheidung und Verhängnis*, Paderborn 1976

⁶⁴ H. U. von Balthasar: *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979

POUŠŤ A TRŽIŠTĚ

V těchto dvou obrazech se spojuje duchovní skutečnost samoty a solidarity. Obě tato místa mají své vlastní zákony, nemohou se spolu srovnávat, jsou však na sebe vzájemně odkázána. Tým člověk vposledku prožívá poušť i tržiště: má vytrvat v poušti za ty, kdo jsou na tržišti – na tržišti svědčit o tom, co prožil na poušti. Z tržiště odejít na poušť; vzít tam tržiště s sebou.

Ve vizích proroků se oba prostory zjevují jako jediná nová skutečnost, jako jedno místo, kde je Jahve přítomen mezi lidmi: nové město, nebeský Jeruzalém. Jeho ohnivou hradbou je Pán (*Zach 2,9*), jeho světlem je Beránek (*Zj 21,23; 22,5*), jeho pokrmem je přemíra plodů (*Zj 22,2*). Každý, kdo zvítězil a žije v novém městě, stane se sloupem v Božím chrámě (*Zj 3,12*) a bude jíst skrytou manou (*Zj 2,17*). Dostane bílý kámen se svým novým jménem (*Zj 2,17; 3,12*) a na čele bude mít napsáno Boží jméno (*Zj 22,4*). Na náměstích budou sedět starci a stařeny a ulice města budou plné hrajících si chlapců a děvčat (*Zach 4,4nn*).

Tyto prorocké obrazy ukazují naplnění samoty v solidaritě. Každý bude definitivně znát své jméno a patřit k těm, kteří zpívají novou píseň (*Zj 7,3-17; 14,3*).

V přítomnosti se poušť a tržiště jeví jako neslučitelné. Proto je třeba věrně vytrvat na cestě k zaslíbenému cíli. Poněkud se v tom odráží tajemství karavany putující pouští: „Smysl karavany není v jednotvárných krocích, které po sobě následují a jsou všechny stejné ... neexistuje vzdálenost, pro kterou by tvůj Bůh byl unaven svým panováním. Náhle ho poznáš mezi kamením a trním, které tvoří schody tvého výstupu a stupně tvého klanění. Skropíš-li je svým potem nebo si na nich odřeš kolena, připravuješ zrození nového města... Už víš, že třicátého dne vydá tvůj křemen mramor, tvé bodláčí růže a tvůj suchopár studnu. Jak by tě mohlo tvé dílo mrzet, když víš, že krok za krokem budeš své město?“⁶⁵

Křesťanství je ohrožováno dvojím protichůdným nebezpečím: hledáním duchovního života jen na poušti a zapomenutím, jak nezbytná je poušť pro duchovní život. (*Jacques Maritain*)⁶⁶

Margarete Niggemeyer (1932-2020)

*přeložila Zdenka Munzarová
(poněkud zkráceno)*

⁶⁵ A. de Saint-Exupéry, citace Haupt: *Stundenbuch der Wüste*, Zürich 1980

⁶⁶ J. Maritain, citace Haupt: *Stundenbuch der Wüste*, Zürich 1980

OBSAH

Enzo Bianchi: Celibát a panenství.....	1
Anne Marie Selvaggi: Obnovení starověkého obřadu.....	19
Margarete Niggemeyerová: Poušť – krajina a forma života.....	27

Ordo virginum – textobraní II.

Na titulní straně zasvěcování panny podle francouzské miniatury ze 13. století.

*Pro vnitřní potřebu zasvěcených panen českých a moravských diecézí
vydáno vlastním nákladem v Brně v letech 2000 a 2008.*

Verze pro web – Brno AD 2022

