Obsah:

Hořlavině stačí jiskra (úvodník) 1
P. Gorazd Cetkovský,O.Carm.

Čtyři klíčové pojmy k dalšímu růstu (3. část) 2
P. Fernando Millán Romeral, O.Carm., generální převor

Panna Maria – Matka naděje 3
(Redakčně zpracoval P. Gorazd,O.Carm.)

Modlitba k Panně Marii, Matce naděje 7

„Bez ustání se modlete" (1 Sol 5,17) – Ustavičná modlitba u sv. Augustina (2. část) 7
Fra. Jan od sv. Bruna, OCD

Takový je člověk! (zamyšlení nad žalmem 63) 15
P. Paul Feeley, O. Carm.

Modlitba po špatném startu 18
(Zpracoval P. Gorazd,O.Carm.)

Hořlavině stačí jiskra

Po delší prodlevě se k Vám dostává nové číslo našeho časopisu. Mezi autory příspěvků se objevuje jedno pro nás nové jméno. P. Paul Feeley, O.Carm. (nar. 1928) patří do americké provincie sv. Eliáše a již několik let žije ve Francii jako člen francouzské generální delegatury.
Čtenáře, které zaujala osobnost sv. Augustina, bychom rádi upozornili, že bratr Jan od sv. Bruna, OCD, uveřejnil ve druhém letošním čísle revue Salve jiný svůj článek – o přátelství u sv. Augustina. Je v jistém smyslu doplněním článku, který nyní vychází na stránkách Karmelu. Oba články vznikaly téměř souběžně a ukazuje se na nich souvislost vztahu s Bohem (k němuž patří modlitba) a s lidmi (přátelství).

Mnohé myšlenky, které Vám nové číslo časopisu Karmel přináší, by bezesporu bylo možné ještě víc propilovávat a doplňovat. Některé úvahy jsou snad příliš osobní. Ale náš časopis si nenárokuje vědeckou důkladnost. Je časopisem pro duchovní život. A říkám si: jako hořlavině stačí jiskra a vznítí se, tak věřím, že Vám, našim čtenářům, stačí i tyto skrovné podněty k tomu, aby Vaše srdce nově zahořelo (jako v Lk 24,32) láskou k Pánu, Bohu tajemnému, a přece tolik blízkému.

P. Gorazd Cetkovský,O.Carm.

(3. část)

Čtyři klíčové pojmy k dalšímu růstu

P. Fernando Millán Romeral, O.Carm., generální převor

3) Společenství

V tak individualistické společnosti, jakou je naše, patří k prvkům, které nejvíc oslovují ty, kdo sledují náš život, ta skutečnost, že osoby různého původu, stáří, způsobu uvažování atd. dokáží žít pospolu. Život ve společenství je jednou ze základních vlastností řeholního života a života v Karmelu. V posledních letech bylo velmi zdůrazněno biblické pozadí naší řehole a byl osvětlen vliv prvotní církevní obce v Jeruzalémě (jak je popsána ve Skutcích apoštolů) na její duchovní stavbu. To je vzorové společenství pro každé křesťanské společenství a obzvláště pro společenství karmelitánská. Čím více se připodobníme tomuto společenství, které mělo všechno společné, které v radosti - *agallíasis* znamená: jásot, veselí, velkou radost - a prostotě slavilo lámání chleba a setrvávalo v modlitbě, tím více rozvineme poslání řeholního života být *ikonou*: být znamením, svědectvím, projevem nebo ikonou života Nejsvětější Trojice, společenství lásky, oné *koinonía*, která má být životním stylem, jenž je křesťanu vlastní.

Slovy plnými síly to velmi dobře vyjadřují naše Stanovy z roku 1995 (čl. 29 a 30): *Nejsvětější Trojice, pramen a vzor církve, je také pramenem a vzorem našeho společenství. Trojiční společenství (koinonia) poznání a lásky, na němž máme podíl, je nám dáno jako dar a podněcuje nás, abychom se otevřeli poznání a lásce vůči Bohu a bližním. (...) Podle příkladu prvokřesťanské komunity v Jeruzalémě je bratrské společenství vtělením nezištné Boží lásky, která je niterně přijímána ve stálém procesu oprošťování se od sobectví - i na úrovni komunity - a opravdového zaměření na Boha. Tak můžeme ukazovat charismatickou a prorockou povahu zasvěceného života Karmelu a můžeme do ní harmonicky včlenit využití osobních charismat každého ke službě církvi a světu.*

Tento na společenství zaměřený životní styl, toto communio, je jistým způsobem znamením jdoucím „proti proudu" v kultuře, v níž vše vybízí k individualismu, k osobnímu uspokojování, k soukromničení a k sobectví. I my, i když žijeme ve společenství, musíme pozorně dbát na to, aby se taková mentalita nevloudila do našich domů a do našich srdcí. Nejde jen o to žít „pohromadě" při spoustě činností a společně tráveném čase, ale i o to žít opravdu jako společenství, tedy v jednomyslnosti a pravém bratrství.

Život ve společenství, tedy vzájemnost (communio), v žádném případě neznamená tlak k uniformitě. Jsme rozdílní, nestejně smýšlíme a vnímáme,

jsme různého založení a sklonů, rozdílného stáří a patříme k odlišným generacím. Někdy mluvíme rozdílnými jazyky a přicházíme z navzájem velmi odlišných kultur, a přece jsme povoláni k tomu, abychom vytvářeli skutečně bratrské společenství. Byl by to v nejvlastnějším smyslu toho slova skandál, kdyby dva karmelitáni nemohli spolu žít pod jednou střechou z důvodů ideologických, rasových, ba ještě hůře z důvodů náboženských. Rozdílnost, vzájemná úcta, přijetí druhého v jeho odlišnosti oproti mně, to vše nás neuvěřitelně obohacuje, uchovává nás otevřenými, pružnými, tvárnými a mladými... Osoba, která se uzavře do svého vlastního způsobu myšlení, která pohrdá jinými způsoby prožívání karmelitánského charismatu a nevidí v druhých nic dobrého, se zapouzdřuje, ochuzuje a ve své uzavřenosti se (stále víc) radikalizuje.

Tato hluboká jednota v rozdílnosti je zjevná a působí ve slavení eucharistie. Pravé společenství prolamuje všechny bariéry, odstraňuje zášť a vytváří společenství života, vyvěrajícího z velikonočního tajemství. V tomto spočívá provokativní charakter slavení eucharistie. Je-li společná eucharistie slavena uctivě a pokorně, nestane-li se pouhou zvyklostí nebo pastorační činností, vede nás nutně k životnímu stylu, v němž je mezi námi více společného a hlubší společenství.

Panna Maria – Matka naděje

Výjimečným prvkem letošní celostátní pouti terciářů v Kostelním Vydří v sobotu 12. června 2010 byla přítomnost zcela nové ikony Panny Marie. Připutovala letecky z Malty a po krátkém zastavení v Praze v Liboci, v Kostelním Vydří a v Olomouci, byla přepravena do Polska. To proto, že její vznik a pouť Evropou byly součástí příprav celoevropské pouti karmelitánů a mladých lidí do Říma v červenci tohoto roku. Za téma pouti byla zvolena naděje. Následování Krista cestou karmelitánské tradice jako zdroj naděje i pro budoucí Evropu.

Ikonu „napsaly" a k pouti ji věnovaly sestry karmelitky z Ravenny. V neděli 22. listopadu 2009 ji v jejich klášteře požehnal generální převor, P. Fernando Millán Romeral, O.Carm. (Doprovázel jej člen generální rady P. John Keating, který se o uspořádání pouti velmi zasadil.) Poté ji od převorky kláštera, sestry M. Anastasie Cucca, O.Carm., převzal italský karmelitán Fr. Luca Sciarelli, jeden z členů přípravného výboru pouti, a ikona se vydala na cestu jednotlivými evropskými provinciemi řádu, aby se kolem ní setkávali a modlili karmelitáni a mladí lidé v jednotlivých zemích a připravovali se na pouť samotnou. Námět vyobrazení byl stanoven v souladu s tematikou pouti: Panna Maria - Matka naděje. Vyobrazení znázorňuje Pannu Marii, jak sedí na trůnu a své dítě - Krista, Boží Moudrost - představuje mladým lidem, shromážděným u jejích nohou.

Protože zpracování takového nového ikonografického námětu je velmi zajímavý počin a protože dobré porozumění ikoně nám může pomoci k intenzivnější modlitbě k Marii a jejímu Synu, rádi bychom nové ikoně věnovali pečlivou pozornost i na stránkách našeho časopisu.

P. John Keating nám k ikoně poskytl tyto myšlenky:
Naše ikona Matky naděje se přidržuje tradice, běžné již od počátku 13. století. Panna Maria je vyobrazena jako Trůn moudrosti, v majestátu Matky Boží. Sedí na vladařském trůnu a na svém klíně drží Dítě - Krista. Maria je nejen vzorem moudrosti a lásky, ale ukazuje světu svého Syna, samu vtělenou Boží Moudrost. Jemu církev při liturgii po staletí zpívá: „Moudrosti, ty vycházíš z úst Nejvyššího, ty se rozprostíráš od jednoho konce světa k druhému, ty mocně a mírně řídíš všechno: přijď a nauč nás cestě rozumnosti.“[1]
Maria na této ikoně ukazuje svého Syna mladým lidem Evropy jako pravou moudrost pro jejich život, jako naději, která je povede na pouti uprostřed zmatků a nejistot naší současné doby. Tato láskyplná Matka je opravdu znamením naděje. S mateřskou láskou nám svěřuje Syna, „s láskou bdí nad množstvím svých dětí a září jako znamení útěchy a bezpečné naděje na našem putování k hoře Boží slávy“ (preface I. pro slavnost Panny Marie Karmelské).
Podobně jako mladí lidé, vyobrazení ve spodní části ikony, jsme pobízeni shromáždit se kolem trůnu a rozjímat nad slovy Písma obsaženými v níže uvedené modlitbě.

Odborníkem v naší vlasti, na kterého jsme se obrátili s prosbou o krátký komentáře k ikoně, byl vyučující olomoucké teologické fakulty **P. Michael Špaček.** Zde je jeho odpověď:
Ikona navazuje na původní, klasické zobrazení zvané *Kyriotissa* (Bohorodička Vládnoucí) ze sv. Sofie z Cařihradu, dolní část je moderní variací na prosebníky, kteří se vyskytují zvláště na typech *Všech skorbjaščich radostě* (Radost všech zarmoucených) a *O tebě radujetsja vsjakaja tvarь* (Z tebe se raduje všechno stvoření).
Je tedy přinášením „nova et vetera“ (současný italský nápis i starobylé řecké tituly-zkratky *Méter Theou*, *Isus Christos*), ale i kombinací několika idejí, mj. i *Hodegetrie* (Průvodkyně na cestách), neboť Dítě svírá v ruce svitek Písma a Maria na ně ukazuje, jako na Cestu životem. Nechybí ani tři křížky či spíše hvězdy na obou ramenou a na čele, které značí potrojnou vrstvu panenství (před porodem, při něm i po něm); jen někdy však bývají vidět všechny, jelikož Dítě, plod Mariina panenství, často jednu zakrývá.
To je možno z ikony přečíst, je-li však třeba jít více do podrobností, odkázal bych na slovenský překlad důkladné publikace: Egon SENDLER, *Byzantské ikony Božej Matky*, vydal Oto Németh, Bratislava 2006.

A další náš rádce, **P. Michael Špilar**, v souvislosti s touto ikonou připomněl obecnější význam některých prvků, které jsou na ikoně uplatněny:
Zlato, barva barev, symbol božského světla, proměněné skutečnosti, hraje v ikoně významnou roli: je to barva pozadí, svatozáří, jemně zdobí oděv Dítěte, postavám dává nádech věčnosti, uděluje jim odlesk božství, dává jim

1 Ó antifona z nešpor 17. prosince. K jejímu biblickému podtextu srov. Sir 24,3 a Moudr 8,1.

účast na konečné slávě. Zlatem jsou vyšité hvězdy na plášti Matky Boží. Pozadí ikony, většinou pozlacené, představuje nestvořené světlo, do nějž je ponořen Kristus-člověk; svatozář je symbolem božského světla vyzařující z Krista-Boha.

Tři hvězdy jsou starým syrským symbolem panenství (býval vyšitý na svatebním závoji princezen). Na ikonách Matky Boží označují, že Panna Maria je pannou před, při a po porodu Syna. Tři hvězdy na ikoně jsou též symbolem Nejsvětější Trojice. Hvězda nad Mariiným čelem je symbolem věčného Otce, od nějž vše pochází, vpravo na rameni Matky Boží je hvězda znázorňující Ducha svatého, jehož je Maria snoubenkou. Syn spočívá na Matčině levici.

Nápisy: bez písemného uvedení jména zobrazeného světce je ikona považována za nedokončenou. Psané slovo tvoří vždy podstatnou část jazyka obrazu. Iniciály MP ΦΥ jsou zkrácení Mariina řeckého monogramu „Méter Theou" - matka Boží. Iniciály IC XC označují Božího Syna, Ježíše Krista.

Ruce Marie jsou neproporcionálně větší, než by měly být, čímž je zvýrazněno, že opatrovala Krista. Pravou ruku Marie bych komentoval jako ukazující na naději. Levou jako tu která nese tíži Krista i jeho utrpení jako Matka svého syna.

Kristus: jeho pravá ruka žehná (viz téměř všechny ikony Krista), a to způsobem vyjadřujícím Trojici a dvě přirozenosti v Kristu.[2] Svitek by podle všeho měl být svitek Zákona, což identifikuje Krista jako soudce ale také především Krista jako naplnění Zákona. Kde je kniha, je upřednostňováno evangelium, tedy ikona pak říká: Dítě je Spasitel. Kristus je celý „zlatobílý", to je vyzařování boholidství, Boží sláva, velikost. Má tvář dospělého, i když je dítě, protože je od věčnosti.

Děkuji na tomto místě všem třem dotázaným kněžím za jejich odpovědi. Tím jsme ovšem rozhodně nevyčerpali celý obsah ikony. Nezmínili jsme škapulíř v Mariině levici, ještě bychom mohli rozjímat o použitých barvách, zvláště Kristova a Mariina oděvu, o jeho bohatém řasení, o gestech jednotlivých postav, o pohledu Mariiných a Kristových očí aj. Podtrhněme závěrem ještě jednou hlavní myšlenku: Maria je pro nás znamením naděje. Vede nás k Naději, kterou je její dítě, Ježíš, Syn Boží, Spasitel. Ježíš je Naděje a Moudrost. „Včera, dnes i navěky" (srov. Žid 13,8). Tedy i pro současnou Evropu a pro mladé lidi a pro Karmel uprostřed ní.

(Redakčně zpracoval P. Gorazd, O.Carm.)

2 Prsty jeho ruky naznačují řecká písmena ICXC, tj. vyznávají: Ježíš Kristus. Dodnes takto žehnají kněží ve východní církvi. (Za doplňující poznámku děkujeme P. Václavu Brožovi, O.Carm.)

Modlitba k Panně Marii, Matce naděje

Maria, vlídná Paní, Patronko Karmelu,
ty jsi trůn moudrosti a radost Božího lidu.
Andělským zvěstováním tě Bůh povolal na pouť víry,
která vedla ke Kalvárii, k Velikonocům a Letnicím.
My, lidé Evropy, se k tobě obracíme s úmyslem
společně kráčet ve víře, naději a lásce.
O každého z nás pečuješ jako matka
a starostlivě nad námi bdíš na naší společné cestě.
Pomoz nám uvažovat o živém Božím Slově
a odpovědět na ně velkodušnou láskou.
Veď nás ke Kristu, svému Synu, pravé Boží moudrosti,
aby se i dnes zjevila jeho sláva jako kdysi v galilejské Káně.
Jsi nám blízko jako naše sestra,
jsi s námi ve chvílích nejistoty a strachu.
Na Kalvárii jsi stála u kříže svého Syna;
stůj při každém z nás, když v tomto složitém světě
hledáme pravou moudrost.
Buď s námi, když se v síle Ducha shromažďujeme k modlitbě.
Pomoz nám kráčet vstříc budoucnosti beze strachu a úzkosti,
když následujeme Ježíše cestou křesťanské naděje.
Vypros nám, putujícím životem,
pravé světlo, sílu a moudrost, které pocházejí od Boha,
skrze Krista, tvého Syna a našeho Pána. Amen.

(2. část)

„Bez ustání se modlete" (1 Sol 5,17) – Ustavičná modlitba u sv. Augustina

Fra. Jan od sv. Bruna, OCD

Augustinova reflexe o modlitbě a duchovním životě

V předchozím oddílu jsme mohli alespoň letmo zahlédnout, jak Augustinovo duchovní a intelektuální zrání bylo často spojeno s modlitbou a rozjímáním. Na pomezí svého obrácení si uvědomil, že jeho srdce nemůže naplnit a utišit nic než pravda, ve které lze přebývat, spočinout.[1] Toto spočinutí, pokud by

1 *Confess.* 1,1,1 (CCL 27, 1).

trvalo stále, by vlastně bylo vrcholnou formou ustavičné modlitby, o které chceme především mluvit. Je však člověk takového trvalého spočinutí schopen? Pokusíme se na tuto otázku odpovědět na základě Augustinových výpovědí.

Výstup k trvalému společenství s Bohem – stupně duchovního života

Augustin se vícekrát pokusil popsat stupně duchovního putování člověka, od prvních bojů s hříchem a s těžko kontrolovatelnou obrazotvorností, až k jakémusi nahlížení Boha, které umožňuje trvalé nasměrování duše k Bohu. Nejprve tak učinil v pojednání *O velikosti duše (De quantitate animae)*, u nějž se proto nyní chvíli zastavíme. Jde o převážně filosofické pojednání ve formě dialogu, v němž Augustin odpovídá Evodiovi na různé otázky, týkající se lidské duše. Poslední část, body 70-80, tvoří dlouhý Augustinův monolog, v němž pojednává o sedmi funkcích či stupních působení lidské duše. Po prvních dvou stupních, jež pojednávají o funkcích vegetativních a smyslových, které jsou vlastní i zvířatům, a po stupni třetím, který se již týká pouze lidských činností, ale je společný všem, *„učeným i neučeným, dobrým i zlým,"* následují čtyři stupně, které již závisí na míře sjednocení s Bohem a zároveň ji zakládají.

Na čtvrtém stupni (avšak na prvním, který můžeme nazvat nadpřirozeným) se duše *„začíná postupně vzdalovat od toho, co ji poskvrňuje, zcela se očišťuje a stává se plně čistou a krásnou. Opevňuje se proti všemu, co ji odvádí od jejího záměru. (...) V tomto tak cenném konání musí duše ještě počítat s velkým úsilím a prudkým zápasem s nástrahami světa. V tomto úsilí navíc ještě trvá strach ze smrti, většinou ne příliš velký, někdy však velmi silný. Není příliš silný, když je víra pevná. Avšak teprve duši již (velmi) očištěné je dopřáno intelektuální nahlížení pravdy, že celý svět je řízen Boží prozřetelností a spravedlností, takže nikdo neumírá nespravedlivě, i když by jeho smrt způsobil někdo nespravedlivý."* Než dosáhne tohoto stavu očištění, platí, že *„když je víra ve zmíněné pravdy slabší, strach ze smrti může být silnější, (...) a tím slabší je nazírání, čím je kvůli strachu menší klid duše, který je nezbytný pro nahlédnutí tak vznešených pravd."*[2]

První stupeň (tzn. onen celkově čtvrtý) je tedy dobou boje, kolísání, úsilí o očištění, návratů strachu a nejistoty. Snad je možné říci, že jde o jakési balancování na hranici mezi přebýváním vně sebe a vstupem do vlastního nitra.[3] K dalšímu putování je nezbytně nutná víra, která se postupně může zdokonalovat a docházet k hlubšímu pochopení a nahlížení věřených pravd. Podmínkou k tomu je však očištění duše, kterým obvykle procházejí ti, kdo se svěřují Božímu vedení. Duše je skrze ně osvobozena ze zajetí smyslovosti, *„prodlévá s radostí v sobě samé, nebojí se o sebe a netrápí se pro žádnou záležitost."*[4] Dosahuje tedy jakéhosi zklidnění, jehož významným znakem je překonání strachu, typického pro předchozí stupeň: strachu ze ztráty dober, která přirozeně miluje (potěšení, poct, svobody, přátelství i života).[5] Na tomto (tj. pátém) stupni získává rovněž duše plné vědomí o své ceně. To plně odpovídá Ježíšovým slovům: „Kdo ztratí svůj život pro mne, nalezne jej." (Mat 16,25; Mk 8,35.) Když již zmizel vlastnický postoj k pozemským skutečnostem, bylo překonáno hluboko zafixované mínění, že jsou to ony, které dávají definitivní smysl životu. A s touto „ztrátou" zmizel i strach a bylo rovněž překonáno falešné já člověka, který pak může objevit, kým skutečně je a kým je pro Boha.

Když je již oko duše zdravé, je možné – na šestém stupni – zaměřit je k nejvyšším pravdám a k samotnému objektu nazírání – k Bohu. *„Je něco jiného, když je oko čisté, protože náš pohled není zaměřen k marnosti, nejsme domýšliví nebo v zajetí omylu. Něco jiného je si tuto čistotu uchovat a ještě něco jiného je zaměřit pohled, který je již zklidněný a jistý, na nahlížený objekt."* Avšak bez předešlého očištění není toto obrácení ke světlu-Bohu možné: *„Jsou však někteří, kteří chtějí nahlížet již před svým očištěním a uzdravením. Budou však natolik oslepeni dokonalým světlem pravdy, že se budou domnívat, že v něm nejen není žádné dobro, ale naopak velké zlo, (...) ukryjí se proto do své vlastní temnoty, která je tím jediným, co jsou pro svou vlastní nemoc schopni snést."*[6] Přemíra Božího světla je pro nepřipravené „oko" temnotou, kterou nemůže snést, a tak je toto světlo vnímáno jako cosi negativního a dokonce ohrožujícího člověka. Tímto pojetím již Augustin naznačuje nauku o duchovním očištění, kterou pak rozvine zejména svatý Jan od Kříže.[7]

2 Všechny tři citace viz *De quantitate animae* 33,72-73 (PL 32, 1075). Zdá se, že Augustin v tomto svém raném spise zcela smazává rozdíl mezi Boží vůlí a Božím dopuštěním. Zdá se dokonce, jakoby zastával názor, že současné uspořádání světa je to nejlepší možné: *„Boží prozřetelnosti vděčíme nejen za to, že vše existuje, ale také za to, že vše existuje tak, že to nemůže existovat lepším způsobem."*

3 První stupeň duchovního života jako boj mezi uvězněním ve vnějších skutečnostech a vstupem do vlastního nitra je blízký i pozdějším mystikům. K Augustinovu pojetí má velmi blízko např. zkušenost sv. Terezie od Ježíše, která koncipuje model lidského nitra jako hradu se sedmi komnatami. Aby bylo možné vstoupit do první z nich, je potřeba zanechat kroužení okolo hradeb a vstoupit dovnitř (...) Srov.: Sv. Terezie od Ježíše, *Hrad v nitru*, 1,1,5, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1991, s. 12.

4 *De quant. animae* 33,74 (PL 32, 1076).

5 Srov.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 350.

6 *De quant. animae* 33,75 (PL 32, 1076) (obě citace).

7 Je zřejmé, že sv. Jan od Kříže znal tento Augustinův spisek. Čerpá z něj inspiraci například pro svou antropologii, zvláště pro nauku o různých „úrovních" duše. Pokud jde o nauku o duchovním očištění, zdá se mi, že Jan dokázal tutéž nauku zpracovat ještě přesněji a peda-

Avšak ten, kdo snese očišťování, dochází až na nejvyšší (sedmý) stupeň, který již *„není stupněm, ale definitivním stavem, ke kterému se dochází skrze jednotlivé stupně."* Tímto stupněm je vidění, neboli kontemplace pravdy. *„Jaká zde bude radost, jaké potěšení z vlastnění nejvyššího a pravého dobra, (...) nedokáži říci. V míře, v jaké to považovaly za správné, nám to sdělily velké a nesrovnatelné duše."*[8]

Jaká je tedy povaha tohoto nejvyššího stupně poznání či činnosti duše? Zdá se, že jde o jakýsi podíl na patření, které zakoušejí blažení v nebi. Augustin však blíže nevysvětluje rozdílnost tohoto patření od patření blaženého. Je to však nejvyšší stupeň poznání, nazývaný moudrost, která je souhrnem filosofického, teologického i mystického poznání. Odlišuje se od „pouhého" racionálního poznání: *„Moudrosti přísluší intelektuální poznání věčných skutečností, vědě pak racionální poznání časných věcí."*[9] Jiným aspektem poznání a moudrosti, kterého se na tomto stupni duši dostává, je pravdivé nahlédnutí hodnoty všech věcí. Již výše jsme naznačili, že očištěná duše nabývá vědomí o své skutečné hodnotě před Bohem. Nyní Augustin doplňuje také to, že poznává rozdíl mezi pomíjivými věcmi a tím, co je trvalé. To pomíjivé je ve srovnání s Bohem a duší téměř ne-bytím, i když posuzováno samo o sobě je rovněž krásné.[10]

Uveďme nakonec Augustinovo vlastní heslovité shrnutí jeho nauky o putování do sebe sama a nad sebe sama, jak ji předkládá v díle *De quantitate animae*, protože pěkně vyjadřuje drobné, ale důležité rozdíly, které jsou mezi jednotlivými stupni. Jde o pohyb duše: *„k sobě samé, v sobě samé, k Bohu, u Boha."*[11]

Vraťme se nyní k již zmiňovanému vytržení, které Augustin s Monikou prožili v Ostii nad Tiberou, neboť jde o událost, na níž zřejmě závisí i dialog *De*

gogicky vhodněji. Z textu sv. Augustina se zdá, že etapy očištění a následného nazírání jsou od sebe striktně odděleny. Jan od Kříže naopak zdůrazňuje postupné vlamování se světla Božího a jeho střet s temnotou duše, které zakládá to, co mystický učitel nazývá „temnou nocí". Etapa očištění a osvícení se tak stává do jisté míry neoddělitelnou, což podle mého názoru lépe odpovídá zkušenosti člověka, který stojí tváří v tvář Boží velikosti a Božímu tajemství, jež ho stále znovu přesahuje a připomíná mu jak jeho stvořenost, tak Boží transcendenci a zároveň ho neustále pozvedá výše.

8 *De quant. animae* 33,76 (PL 32, 1076).

9 *De Trinitate* 12,15,25 (CCL 50, 379). Augustin tedy jednoznačně vnímá distinkci mezi tím, co nazývá intelektuální a racionální způsob poznání.

10 Srov. *tamtéž.*

11 *De quant. animae* 33,79 (PL 32, 1079). Augustin se později k otázce duchovního růstu vracel. Zatímco v *De quant. animae* ztotožňuje růst především s růstem poznání, v *De natura et gratia* především s růstem lásky. Ukazuje to na nutnou spojitost obou aspektů vpravdě lidského růstu.

quantitate animae.[12] Na úryvcích z Augustinova líčení ve *Vyznáních* uvidíme, že jakési etapy výstupu, kterými oba světci prošli, zatímco *„vzdáleni od hluku davu"* přemýšleli, rozjímali a rozmlouvali o *„věčné blaženosti svatých, kterou oko nevidělo, ucho neslyšelo a která se neobjevila v srdci člověka,"*[13] v podstatě odpovídají stupňům popsaným v *De quantitate animae.*

První etapou je překročení stvořených věcí, člověku vnějších: *„Ve žhavém náporu lásky jsme se povznesli k samotnému Bytí, když jsme prošli nad všechna hmotná jsoucna i nad samotné nebe, z kterého slunce, měsíc a hvězdy osvětlují zemi."*[14] Následuje vstup do sebe samých: *„Vystoupili jsme vnitřně do nás samých a povzneseni a uchváceni krásou tvého díla jsme dospěli k našim duším."* Třetí etapa pak vede na vrchol výstupu - nad sebe sama: *„A překročili jsme i své duše, abychom se osvěžili v krajině nevyčerpatelné hojnosti, kde věčně paseš Izraele na pastvině pravdy, kde životem je Moudrost (...), (ve které) není minulost ani budoucnost, jen pouhé bytí, neboť (tato Moudrost) je věčná, zatímco minulé a budoucí věčné není."* Když Augustin s Monikou dospěli v rozhovoru až sem, prožili dotyk věčných skutečností, o kterých rozjímali: *„Zatímco jsme rozmlouvali a toužili (po této Moudrosti), naše mysl jí byla ve svém rozletu zasažena a něco z ní přijala a prvotiny ducha byly spoutány."* Po tomto dotyku věčnosti však následuje cosi, co není zdůrazněno v *De quantitate animae*: *„(A opět) jsme sestoupili k prázdnému zvuku našich úst, kde slovem vše začíná i končí."*[15] Zdá se, jako by Augustin s Monikou jaksi „ve zkratce" prošli, či spíše byli přeneseni, všemi etapami duchovního vývoje, jak o něm mluví zmiňovaný dialog. Následný sestup *„k prázdnému zvuku slov"* zmiňovaný ve *Vyznáních*, by pak bylo možné interpretovat jako návrat zpět, poté co bylo Augustinovi dáno nahlédnout cestu, kterou má ještě před sebou. Druhá možná interpretace vychází z časového odstupu mezi oběma díly[16] a z Augustinova promýšlení události. Světec si totiž s léty, která strávil úsilím o modlitbu a duchovní život, stále hlouběji uvědomoval obtížnost stálého zakoušení společenství s Bohem. To dosvědčuje i práce Nella Ciprianiho, v níž srovnává Augustinovu reflexi této otázky na samém počátku a na konci jeho křesťanského života: „Na Cassiciacu[17] neměl Augustin, čerstvý konvertita silně ovlivněný Plotinem, pochybnosti (o možnosti dosažení kontemplace zde na zemi). Živil také přehnanou důvěru ve schopnosti intelektu.

12 Srov.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 349.

13 *Confess.* 9,10,23 (CCL 27, 147).

14 *Tamtéž* 9,10,24 (CCL 27, 147).

15 *Tamtéž* (CCL 27, 148).

16 *De quant. animae* vzniklo roku 388, tedy bezprostředně po ostijské zkušenosti a rok po Augustinově křtu, *Vyznání* byla sepsána v letech 397-401.

17 Augustin se zde zdržoval v roce 386, tedy zhruba dva roky před zkušeností, kterou učinil v Ostii.

Byl přesvědčen, že (...) bude schopen, společně se svými přáteli, snadno dosáhnout šťastného a dokonalého života. Avšak s časem, v němž dozrával v křesťanské víře, se tyto iluze postupně rozplývaly. Tak později v *Retractationes* opraví svůj mladický optimismus: *„Dokonalé poznání Boha, v míře, jaká je pro člověka možná, je podle Apoštola vyhrazené pro budoucí život, který jediný si zaslouží jméno šťastný život, neboť až tam se také tělo, které se stane neporušitelným a nesmrtelným, podřídí duchu bez obtíží a bez odporu."*[18]

Zdá se tedy, že posledního stupně duchovního života, o němž je řeč v *De quantitate animae*, je možné v plnosti dosáhnout až ve věčnosti, do té doby je možné se ho spíše letmo dotýkat, jak se Augustinovi a Monice přihodilo v Ostii. Avšak ani tato pozice není zřejmě zcela jednoznačná. Augustin píše, že sice *„sestoupili k prázdnému zvuku našich úst, kde slovem vše začíná i končí,"* tedy k zastřenému poznání víry,[19] avšak *„mysl byla ve svém rozletu zasažena (...) a prvotiny ducha byly spoutány."*[20] Co jsou tyto prvotiny ducha? „Nejvyšší část našeho bytí, která má vládu nad naším životem tehdy, když žijeme duchovně; díky níž můžeme mít hluboký a živý smysl pro Boží přítomnost v nás a pro naši přítomnost v Bohu, bez ohledu na všechno každodenní zaneprázdnění."[21] Duchovní zrání, duchovní život i život modlitby se zde na zemi odehrávají mezi těmito dvěma krajnostmi. Mezi nevěděním, nevlastněním Boha a plným společenstvím s ním. Ustavičná modlitba bude totožná s ustavičným nazíráním Boží krásy až ve věčnosti, zde na zemi ještě této podoby nedosahuje. Znovu se nám tak vrací otázka: je možné ustavičně se modlit zde na zemi?

Modlitba touhy

Světec sám na několika místech ztotožňuje touhu a modlitbu: *„'Bez přestání se modlete' (1 Sol 5,17). Co jiného to znamená, než: mějte stále touhu přijmout blažený život - kterým není nic jiného než život věčný - od toho, který jediný ho může dát?"*[22] A v komentáři k 10. verši žalmu 37 (38): „Pane, před tebou je každá má touha," píše: *„Tvá touha a tvá modlitba: pokud je trvalá touha, je trvalá i modlitba."*[23] Význam, který světec připisuje touze, jen potvrzuje to, co již bylo řečeno výše. Člověk žijící duchovním životem žije na pomezí mezi vlastněním a nevlastněním Boha. Kdyby již Boha plně dosáhl, neměl by po čem toužit; kdyby Boha neznal a již jistým způsobem neměl, netoužil by po něm. Poznání Boha zůstává vždy zachováno v podstatě duše, může být pouze přikryto. *„Nemůžeme milovat a toužit po něčem, co vůbec neznáme."*[24] Proto tomu *„nemůže být jinak, než že duše i před poznáním Boha i před vírou i před obrácením vůle k Bohu, které víře předchází, má už jistou znalost Boha, uchovává jistou vzpomínku na Boha."*[25] Tato vzpomínka je zdrojem touhy po plném společenství s Bohem. Může být podnícena duchovní zkušeností podobnou té, kterou prožili Augustin s Monikou v Ostii. Objektivní základ a posilu dostává skrze ctnost víry: *„Víra nám napomáhá, abychom poznávali a milovali Boha: ne tak, jako bychom ho vůbec neznali a nemilovali ho, ale abychom ho poznali jasněji a milovali ho silněji".*[26] Podle von Ivánkovy interpretace víra není „přechodem od naprosté neznalosti k poznání, od úplného ztracení k opětovnému nalezení, nýbrž je obnovením, oživením, zesílením něčeho, co bylo v nitru duše přítomno a nikdy nebylo zcela ztraceno a zapomenuto."[27]

Víra tedy dává růst touze, která je vlastně modlitbou, ustavičnou modlitbou, neboť vše, co je konáno, by mělo být konáno s touhou po Bohu a kvůli Bohu. Víra ovšem nemůže být opravdová, pokud není doprovázena dvěma zbývajícími teologálními ctnostmi, nadějí a láskou. I ony tedy úzce souvisejí s modlitbou a do jisté míry se s ní ztotožňují: *„Modlíme se bez přestání touhou pramenící z víry, naděje a lásky."*[28] Zároveň platí i opačně, že pravost modlitby a touhy po Bohu se ověřuje v každodenním životě, tedy skutky pramenícími z teologálních ctností, především z lásky, z níž vyrůstají všechny ostatní ctnosti. Nakolik totiž milujeme dobro, natolik jsme schopni se pro ně rozhodovat, o ně bojovat, pro ně mnohé ztrácet, a právě v tomto úsilí o milované dobro se mohou a musí projevovat také ostatní ctnosti: *„Zvolit toto dobro je rozvážnost, nenechat se odradit žádnou obtíží je statečnost, nenechat se oklamat marnou nadějí je umírněnost, nenechat se odvést pocitem pýchy je spravedlnost."*[29]

Ctností je však také *„řád lásky (ordo amoris)."*[30] Správný „žebříček hodnot", či uspořádání milovaných objektů, rozhoduje o tom, zda láska bude opravdo-

18 Nello Cipriani: *La pedagogia della preghiera in S. Agostino*, editioni Augustus, Palermo 1984, s. 79.
19 K poznání v zastřenosti víry srov. např. *Ennar. in psal.* 41,10 (CCL 38, 467). I celé toto kázání vypovídá o vztahu touhy a naděje a o naději jako nedokonalé účasti na věčné blaženosti.
20 *Confess.* 9,10,24 (CCL 27, 147).
21 *L'uomo e maestro di preghiera*, s. 31-32.
22 *Epistola* 130,9,18 (CSEL 44, 60).
23 *Ennar. in psal.* 37,14 (CCL 38, 392). Srov.: *L´uomo e maestro di preghiera*, 57.
24 *De Trinitate*, 10,1,1 (CCL 50, 311).
25 Endre von Ivánka: *Plato christianus*, OIKOYMENH, Praha 2003, s. 213-214.
26 *De Trinitate*, 8,9,13 (CCL 50, 290).
27 *Plato christianus*, 213-214.
28 *Epistola* 130,9,18 (CSEL 44, 60).
29 *Epistula* 155,4,13 (CSEL 44, 443).
30 *De civitate Dei* 15,22 (CCL 48, 488).

vou láskou, tedy láskou ctnostnou, nebo naopak neřestnou: *„Co musíme zvolit jako objekt nejvíce zasluhující naši lásku, když ne toho, nad nějž není lepšího, tedy Boha? Pokud větší či rovný díl své lásky věnujeme někomu jinému, znamená to, že nejsme schopni milovat ani sami sebe. Čím blíže přicházíme k tomu, nad nějž není lepšího, tím více činíme dobro také sobě samým. K Bohu se však nepřibližujeme chůzí, ale láskou, a jsme mu tím blíže, čím čistší je láska, která nás k němu vede. (...) K Bohu tedy nesměřujeme fyzickou chůzí, ale dobrým jednáním,*[31] *neboť je všude přítomen a všude celý. (...) Dobré nebo zlé skutky*[32] *nejsou utvářeny ničím jiným, než dobrými či zlými láskami. (...) Svou nepravostí se vzdalujeme od Boha, avšak napravujeme se spořádanou láskou, abychom, ospravedlněni, mohli být spojeni s tím, který je spravedlivý."*[33]

Láska pak má ještě jeden význam, velmi důležitý pro nauku o modlitbě a o společenství s Bohem. Umožňuje prohloubené poznání Boha: *„Pokud milujeme, co jsme již nějakým způsobem poznali, tato láska nás přivede k lepšímu a plnějšímu poznání. Neboť pokud prospíváte v lásce, kterou do vašich srdcí vložil Duch svatý, (on sám) vás naučí veškeré pravdě (Jan 16,13), nebo - jak stojí v jiných kodexech - uvede vás do veškeré pravdy."*[34] Jelikož láska je základem a cílem duchovního života, jeho „stupně" jsou vlastně stupni lásky. V *De quantitate animae* jsme viděli, že Augustin tyto stupně popisuje především jako stupně poznání, v *De Trinitate* zas to, že nemůžeme milovat nic jiného, než poznaný subjekt.[35] V poslední citaci jsme ukázali, že bez lásky toto poznání nemůže dojít naplnění.[36] Láska a poznání se tak vzájemně doplňují a zdá se, jakoby v určitých chvílích láska poznání jakýmsi způsobem předbíhala a neostré, částečné poznání projasňovala a přiváděla k dokonalosti.

Můžeme tedy shrnout předcházející oddíl: člověk ve stavu putování nikdy plně nespočívá v Bohu, vždy zakouší jakousi nedostatečnost svého společenství s ním. Na základě toho, že je Božím obrazem, a na základě poznání víry, které může být projasněno mystickou zkušeností, má vždy určité poznání Boha a jeho lásky. Nakolik roste v tomto poznání Boha a v lásce k němu, je Bohu stále blíž. Z toho plyne, že by se měla postupně proměňovat i jeho touha, a tak i vyvíjet jeho modlitba.[37]

31 Dosl.: „Non pedibus ire licet, sed moribus."
32 Lat.: mores.
33 *Epistula* 155,4,13 (CSEL 44, 443-444).
34 *In ev. Ioannis tr.* 96,4 (CCL 36, 571).
35 Srov.: *De Trinitate*, 10,1,1 (CCL 50, 312).
36 Srov. o tomtéž rovněž *Sermo* 350,1 (PL 38, 1533).
37 Tento vývoj modlitby-touhy je spíše domýšlením Augustinovy nauky. Sám jej [tj. ten vývoj] v listě 130, který nám slouží jako hlavní pramen pro tento oddíl, explicitně neuvádí.

Takový je člověk!

(zamyšlení nad žalmem 63)

P. Paul Feeley, O. Carm.

„Znovu vám říkám: Spíš projde velbloud uchem jehly, než vejde bohatý do Božího království." (Mt 19,24) Dřívější exegeté toto Ježíšovo prohlášení zmírňovali. Říkali, že použil lidové rčení, odkazující na vstupní bránu do města, která byla tak nízká a úzká, že se jí říkalo „ucho jehly". Ale francouzský ekumenický překlad Bible tvrdí ve vysvětlující poznámce, že Ježíšův výraz je orientální hyperbolou (nadsázkou), již je nutno vykládat podle kontextu: nejde tedy o odkaz na malou bránu v hradbách. Orientálci používají hyperbolu k lepšímu vyjádření skutečnosti, o níž chtějí něco sdělovat. A totéž platí i o autorovi žalmu 63, když mluví o žízni po Bohu.

„Bože, ty jsi můj Bůh, snažně tě hledám,
má duše po tobě žízní, prahne po tobě mé tělo
jak vyprahlá, žíznivá, bezvodá země." (verš 2)

Velbloud je zvíře z Orientu se schopností zadržet velké množství vody ve svém hrbu a dojít v poušti velmi daleko bez pití. To Bůh nám dává tuto schopnost žíznit, vnitřní touhu, která nás uschopňuje hledat Boží tvář. A jestliže do nás Bůh vložil takovou žízeň, je na nás, abychom ji přijali.

„Tak toužím tě spatřit ve svatyni,
abych viděl tvou moc a slávu.
Vždyť tvé milosrdenství/tvá láska je lepší než život,
mé rty tě budou chválit." (verše 3 - 4)

Tyto dva verše odhalují hlubokou myšlenku žalmisty. Zmíněná žízeň je i jeho žízní. Nespokojil se s tím, že bude obyčejným věřícím; nestačí mu chodit do chrámu ve dny sváteční. Bůh je jeho mocí, protože on viděl jeho slávu, Boží tvář. Tuto slávu chce sdílet - kontemplovat (spatřovat) ji ve svém nitru. Žízní po Bohu!

Je snadné nechat kontemplaci světcům: „To je jejich práce. Modlit se, to ano, chodit v neděli na mši, ano, ale kontemplace? To už je trochu příliš!" Když se totiž ponoříme do zaneprázdněného a uspěchaného života, zapomeneme na velikost svého lidského bytí. Když kvůli odpočinku a zapomenutí na problémy vyhledáváme jen světskou zábavu, ztrácíme onu vnitřní žízeň po Bohu, pijeme z rozpraskaných cisteren (Jer 2,13). Velbloud může v poušti dojít velmi daleko, protože v sobě má hodně vody. Člověk také vlastní tuto schopnost

mít žízeň, aby došel až k Boží hoře, kterou je Ježíš Kristus. A vyhýbá-li se zkušenosti kontemplace, není pokorný; je agnostikem. Je věřící jen podle jména, je laciný. Nepoznává hloubku své lidské důstojnosti. Jeho život se stává jeho záležitostí a ne už Božím darem. Drolí svůj život, i když samozřejmě jej část Bohu dává.

„Tvé milosrdenství (tvá láska) je lepší než život,
mé rty tě budou chválit." (verš 4)

Žalmista se naučil překonávat sebe. Nemůže být skutečným člověkem, jestliže se nepřekonává. Bez lásky (přesahující vlastní já) není lidský život ničím. Láska je lepší než život, protože láska (žízeň) nás učí se překonávat, objevovat lidskou velikost. Člověk začíná vystupovat z virtuálního života a vstupovat do života skutečného, umírá sobě, aby žil Bohu.
Kontemplace neuchvacuje Boha v nás, ale otevírá naše hlubiny tajemství jeho přítomnosti, takže člověk si uvědomuje své vlastní tajemství: propast volající na propast (Ž 42,8).[1] Je potřeba uznat svoje lidské hranice a modlitba se postaví proti jakékoli formě pýchy, ale tato touha po živém Bohu patří k naší přirozenosti, stvořené k Božímu obrazu! Žízeň po Boží tváři má svůj původ ve stvoření, jen si ji musíme přisvojit, stejně jako nám patří naše duše a naše tělo. Ať člověk nepohrdá touto schopností hledat Boha, který v něm přebývá! Naše křesťanská víra v sobě nemá nic z pouze intelektuální spekulace, ale opírá se o rozum, podporovaný milostí, a dává nám odvahu milovat láskou silnější než smrt, láskou, která je lepší než život (verš 4).

Skutečně kontemplativní lidé nám zanechali svou zkušenost nadpřirozeného lidství, které vystupuje k živému Bohu. Užívání naší schopnosti poznávat je součástí našeho hledání Boha, je to schopnost, která odstraňuje všechny překážky tohoto kontemplativního spojení. Modlitba očišťuje, rozjasňuje naše svědomí, poskvrněné hříchy a pýchou. Je potřeba projít duchovními bouřemi. Bůh z nás může udělat slepce kráčející temnotami. Proto Jan od Kříže mluví o temné noci duše.

Náš žalmista se modlí:
„Kdykoli na tebe vzpomenu na svém lůžku,
v nočních hodinách budu na tebe myslet." (verš 7)

Bůh nikdy neopouští toho, kdo jej hledá. Jsme si vědomi Boží přítomnosti, která osvětluje naše temnoty a zakoušíme radost, neboť jsme stále „ve stínu tvých křídel", stále nás podpírá Boží pravice (verše 8 - 9). Svatý Pavel psal Korinťanům o mimořádných vizích: „A vím o tomto člověku (samotném Pavlovi), že byl přenesen do ráje - zda v těle či mimo tělo, nevím, to ví Bůh"

1 Je třeba ovšem použít jiný překlad, než český liturgický. Blíže k tomu např. i náš časopis Karmel 2004-4, str. 11, poznámka pod čarou.

(2 Kor 12,3). Člověk je duch a tělo, byl stvořen k obrazu Božímu. To je základní a podstatná charakteristika jeho bytí, nemůžeme zařídit, aby tento obraz zmizel. Má v sobě několik skutečností, které zůstávají stále tajemnými (v těle i mimo tělo), ale které se dotýkají tajemství Božího, nikoli Boží existence, ale zkušenosti s Bohem. „Věřím v Boha" už není jen ideou či článkem víry chápaným v rozumových pojmech. Svatý Pavel poznal „tohoto člověka" přeneseného ze země do ráje, který uslyšel nevyslovitelná slova, jež člověku není dovoleno opakovat.

Ta neschopnost předat, sdílet je součástí tohoto těla v „žíznivé, bezvodé zemi" (verš 2). Člověk, který „spatřil Boha v jeho svatyni" (verš 3), viděl jeho moc a slávu. Ví, že Boží láska je lepší než život, ale nemůže to v sobě zadržet nadlouho, natož vyslovit. A přesto si na to ještě dokáže vzpomenout, když ví, že ho oslepilo oslnivé světlo, a v noci o tom dlouho rozjímá a modlí se, zvláště při rozjímání evangelia a žalmů, které k němu promlouvají o Bohu.

Je sice zbaven silného zakoušení Boha, ale vzpomínka mu pomáhá žít „a ve stínu tvých křídel jásat" (verš 8). Ví, že se jeho bytí přimyká k Bohu a že se v něm setkávají dvě tajemství (božské a lidské). Ve svém tajemství nachází záři, jíž ono druhé tajemství zapaluje srdce. Jeho vlastní tajemství nezhasíná, je skryto v Božím tajemství. „Mé rty tě budou chválit..., má duše se bude sytit jak tukem a morkem" (verše 6 a 8).

Svatý Irenej říká: „Bůh tuto slávu nachází v člověku." Být stvořen k Božímu obrazu není nadsázka, to je skutečnost, takový je člověk. V modlitbě je člověk zbaven svých starostí, osvobozen od svých činností a omezí se na svou podstatu. V modlitbě se člověk stává velkým, překračuje sám sebe, je schopen vstoupit do nesmírnosti Boží. Kontemplace Boha se dovrší až naším příchodem do nebe, to je naše milovaná budoucnost. Takový je člověk svou přirozeností, z Boží milosti.

Z časopisu Près de la Source, který vydává karmelitánský konvent v Nanntes, přeložila Alžběta Dřímalová.

Modlitba po špatném startu

(Zpracoval P. Gorazd, O.Carm.)

Výraz „špatný, nevydařený start" se používá v oblasti sportování a já jsem si ho vypůjčil, abych jím uvedl myšlenky, které Vám chci nyní předložit. Slavností Nejsvětějšího Srdce Ježíšova jsme uzavřeli rok zaměřený na posvěcení kněží, jak jej vyhlásil papež Benedikt XVI. Každý z nás jsme ten rok prožívali, jak jsme uměli. Já během něj mimo jiné „jen tak" zalistoval starou příručkou pro bohoslovce a kněze *Manuale Clericorum*, kterou vydal před více než sto lety jezuita P. Josef Schneider.[1] A zaujalo mne, že jsem v jejím bohatém obsahu mezi modlitbou „toho, kdo aspiruje na duchovní stav" a mezi modlitbou „za obdržení milosti (potřebné) k naplnění závazků kněžského stavu," které v takové knize logicky očekáváme, našel modlitbu ještě jinou. Ta pamatuje na případ, že by snad do kněžského stavu někdo vstoupil veden neuzrálými nebo nesprávnými pohnutkami. Přeložil jsem ji a nabízím Vám ji k pročtení.

Ale proč mne zaujala: můžeme ji chápat víc do šířky. Byla sepsána pro kněze. Tehdy možná někteří mladí muži nastoupili kněžskou dráhu proto, aby se hmotně zabezpečili, aby dosáhli společenského postavení, aby naplnili přání rodičů atd. Následně si svůj chybný přístup uvědomili a upřímně chtěli „dohnat", co se dohnat dá. A k tomu tato modlitba.
Jenže podobný průšvih se přece může stát i při vstupu do manželství nebo při jiných důležitých rozhodováních v našem životě.

Mnohdy si teprve následně přiznáme, zda a jaké postranní úmysly měly v našem srdci zároveň své místo, nebo které impulsy či která varování jsme odmítali slyšet. Až s odstupem vidíme jasně, jaký stín polopravdy a poloviČatosti leží na našem rozhodnutí a na těch prvních (obvykle tolik slavnostních) krocích na nastoupené cestě. Snadno by se o nás pak pokoušela malomyslnost nebo alespoň hořkost. Níže uvedená modlitba ukazuje jiné východisko z takové situace: pokorně se dodatečně svěřit milosrdnému Pánu a naléhavě prosit o jeho přispění nám na pomoc.

1 J. Schneider SJ, Manuale Clericorum, 6. rozšířené vydání, Regensburg, 1907, str. 249-250.

Modlitba klerika k napravení nedostatků co do povolání, pokud do svého stavu nevstoupil náležitě

Hospodine, Bože,
který sis kdysi vyvolil levity, aby ti sloužili v tvém stánku,
a čeleď Áronovu, aby byli tvými kněžími,
a v Novém zákoně jsi povolal ke své svaté službě
ty, které jsi sám chtěl (Mk 3,13),
pouze tvé svaté vůli přísluší vybrat si služebníky, které chceš,
a uschopnit ty, které sis vybral.
A nikdo nemůže být způsobilý ke tvé službě bez tvého Ducha,
ani nemůže tvého Ducha přijmout, nedáš-li mu jej ty.
Proto nikdo nepřijímá pro sebe dovoleně důstojnost tvé služby
než ten, kdo je tebou povolán jako Áron.
Vždyť i sám tvůj jednorozený Syn, který se stal člověkem,
neoslavoval tím, že se stal Velekněžem, sám sebe,
ale oslavil jsi ho ty, Pane,
jenž jsi mu řekl: „Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil" (Ž 2,7).

Čím méně tedy může oslavovat sám sebe
a vstoupit v tento úděl hříšný člověk,
jestliže jej nevoláš ty!
A jakým se vystavuje nebezpečím,
jestliže sám běží[2] a ty ho neposíláš!

Uvědomuji si to, Pane, a vyznávám ti,
že jsem neměl vstoupit do duchovního stavu
a přistoupit k tvé svaté službě jinak,
než v naprosté poslušnosti vůči tvému volání,
prodchnut opravdu církevním duchem,
uzpůsoben náležitou přípravou,
podnícen úmyslem tebe věrně ctít a tobě sloužit.
Ano, vím to a uznávám,
a kéž jako vím, že by tomu nemělo být jinak,
mohl bych i říci, že se také ani jinak nestalo!
Tehdy bych prohlásil s oním tvým svatým služebníkem:
„Nezneklidňuji se, následuji přece tebe - Pastýře!"

2 Sv. Pavel se přirovnává k běžci na závodišti např. v 1 Kor 9,24-26 a Flp 2,16.

Nyní však mne zneklidňuje svatá bázeň, že jsem
– i když ne ve všem, co jsem zmínil, přece v něčem –
mnoho zůstal dlužen.

Co jiného mi teď zbývá,
než abych se zkroušený a pokorný vrhl k trůnu tvé milosti
a s pláčem poprosil:
„Nemysli, Pane, na hříchy mého mládí, na má provinění,
učiň se mnou podle svého milosrdenství“ (Ž 25,7),
a jestli jsem se snad dost nepoddal
tvému povolání předcházejícímu [onen můj životní krok],
dej milostivě,
abych se plně poddal nyní tomu, kterým mne voláš následně.
Jestliže jsem neměl církevního ducha,
když jsem vstupoval do duchovního stavu,
vdechni mi tohoto ducha milosrdně nyní, aby ve mně působil
a abych ony předpoklady a ctnosti,
které jsem si měl do tvé svaté služby přinést od počátku,
nabyl teď nebo později
a aby svatost, která nepředcházela, alespoň následovala.

Nebylo-li mé oko ryzí
a neupínalo-li se jedině k oslavě tvého jména a k naplnění tvé vůle,
ale zároveň – a možná především – bylo zahleděno do věcí pozemských,
ty, Pane, můj pohled pozvedni a obrať, ať pohlíží jedině na tebe,
abych ti pak sloužil s čistým úmyslem
a nešlo mi už o nějaký zisk nebo poctu nebo o pohodlí tohoto života,
ale pouze o tvou slávu a o vyplnění tvé vůle.

Učiň, ať oč méně jsem se dosud namáhal ti sloužit a následovat tvou vůli,
o to usilovněji ať se o to snažím od nynějška
a ať přece dojdu tam, kde s anděly tobě přisluhujícími
ti budu sloužit dokonale na věky věků. Amen.

KARMEL
ČASOPIS PRO DUCHOVNÍ ŽIVOT
Vydává Českomoravská generální delegatura řádu karmelitánů v Kostelním Vydří.
Odpovědný redaktor P. Gorazd Cetkovský O.Carm.
ISSN - KARMEL 1210 - 499X
Podávání novinových zásilek povoleno Českou poštou s. p., ředitelstvím odštěpného závodu Jižní Čechy v Českých Budějovicích, j. zn.: P – 1911 / 97 ze dne 9. dubna 1997.
Evidenční číslo: MK ČR E 13791

Starší čísla časopisu najdete na www.karmel.cz