

Obsah:

Proměnění Páně (biblická meditace k čtvrtému tajemství růžence světla) – 2. část.	1
<i>P. Vojtěch Brož</i>	
Moje vzpomínky na P. Melichara Karáska, O.Carm.	9
<i>SM. Richardis Nováková, SCB</i>	
Poznámky ke karmelitánské řeholi (9. část)	11
<i>(Podle P. Keese Waaijmana, O.Carm.)</i>	
Lámání chleba při eucharistii	16
<i>P. Gorazd Cetkovský, O.Carm.</i>	

PROMĚNĚNÍ PÁNĚ**(biblická meditace k čtvrtému tajemství růžence světla)****2. část***P. Vojtěch Brož**Matouš (Mt 17,1-9)*

Po šesti dnech vzal Ježíš s sebou Petra, Jakuba a jeho bratra Jana a vyvedl je na vysokou horu, aby byli sami. A byl před nimi proměněn: jeho tvář zazářila jako slunce a jeho oděv zbělel jako světlo. A hle, ukázal se jim Mojžíš a Eliáš, jak s ním rozmlouvají. Petr se ujal slova a řekl Ježíšovi: „Pane, je dobře, že jsme tady. Chceš-li, postavím tu tři stany: jeden tobě, jeden Mojžíšovi a jeden Eliášovi.“ Když ještě mluvil, najednou je zastínil světlý oblak a hle, z oblaku se ozval hlas: „To je můj milovaný Syn, v něm mám zalíbení, toho poslouchajte!“ Jak to učedníci uslyšeli, padli tvářmi k zemi a velmi se báli. Ježíš přistoupil, dotkl se jich a řekl: „Vstaňte, nebojte se!“ Pozdvihli oči a neviděli nikoho jiného, jenom Ježíše samotného. Když sestupovali z hory, přikázal jim Ježíš: „Nikomu o tom vidění neříkejte, dokud nebude Syn člověka vzkříšen z mrtvých.“

Popis proměnění je u Matouše podobný vyprávění Markovu – až na malé odchylky, o nichž se zmíníme. Rovněž kontext je týž jako u Marka: proměnění následuje po Petrově vyznání Ježíšova božství u Césareje Filipovy a po Ježíšově první předpovědi jeho utrpení. To nasvědčuje tomu, že celkový smysl perikopy bude obdobný jako u Marka. Čteme-li však tuto perikopu v celkovém kontextu Matoušova evangelia a jeho teologie, pak jednotlivé prvky vyprávění dostávají vlastní zabarvení. V Matoušově evangeliu Ježíš není jen Mesiáš, eschatologický prorok, ale též nový Mojžíš, zakladatel a zákonodárce lidu nové Smlouvy. Tak ho vidíme především při jeho kázání na hoře (5-7). V tomto světle můžeme vidět i událost proměnění. Scéna připomíná Ex 24, kde se líčí zjevení Hospodina na Sinaji a darování kamených desek se Zákonem. I tam je zmíněna vysoká hora a tři společníci Mojžíšovi:

Áron, Nádab a Abihú. Když Mojžíš sám vystoupil na horu, přikryl ji oblak. Sedmého dne zavolał Hospodin na Mojžíše zprostřed oblaku. Tato událost je středem vyprávění o ustanovení Smlouvy mezi Hospodinem a jeho lidem, osvobozeným z Egypta. Smlouva je dar milosti, který Bůh nabídl ze své nepochopitelné lásky, na základě svého nejsvobodnějšího úradku o vyvolení. Izrael ze své strany nepřispěl k založení Smlouvy žádnou svou předchozí kvalitou nebo zásluhou. Pro setrvání ve Smlouvě se však od lidské strany vyžaduje věrnost Hospodinu, projevená v poslušnosti vůči jeho slovu, vůči desateru a ostatním příkázáním Zákona. Motiv hory je Matoušovi zvlášť blízký. Vysoká hora se vyskytuje kromě proměnění už předtím ve scéně pokušení (4,8) a pak na konci, při rozeslání apoštolů (28,16). Hora je tedy v evangeliu podle Matouše přítomná na začátku, uprostřed a na konci Ježíšova veřejného života. Na první hoře Ježíš sám osvědčí poslušnost Otci a nepodlehne pokušení získat všechna království a slávu světa (pod podmínkou, že se pokloní ďáblu, tedy odmítne Boha jako svrchovaného pána); tím prokáže dokonalý postoj Smlouvy. Na druhé hoře, na hoře proměnění, jsou učedníci vyzváni k poslušnosti vůči Synu, a tím vůči Bohu. Nakonec jsou na třetí hoře poslání, aby získali Ježíšovi za učedníky všechny národy a učili je zachovávat vše, co jim Ježíš nařídil. Tím je budou přivádět k pravému postoji Smlouvy.

Blízkost události Ježíšova proměnění na hoře starozákonnímu vyprávění o uzavření Smlouvy na Sinaji vrhá charakteristické světlo na jednotlivé detaily v Matoušově líčení. Na rozdíl od Marka, u něhož Ježíšovi zářil jen jeho šat, Matouš dosvědčuje, že *Ježíšova tvář zářila jako slunce a jeho oděv zbělel jako světlo*. To připomíná Mojžíšovu tvář, která po setkání s Hospodinem na hoře zářila (srov. Ex 34,29). Takto nyní září tvář Ježíšova. Neříká se však, že by zářila od setkání s Bohem. Září sama od sebe. Tím Ježíš daleko překonává Mojžíše. Slunce a světlo, ke kterým se přirovnává zář Ježíšovy tváře a oděvu, jsou symboly naplnění, božství. Pokud Ježíš sám od sebe takto září, znamená to, že sám je dokonalým naplněním, že nese ve své osobě veškerou plnost. Podle apokalyptického judaismu budou spravedliví na konci času zářit jak hvězdy (Dan 12,3). Ježíš v sobě přináší konec času, Ježíš je eschaton.* Přítomnost Mojžíše a Eliáše můžeme vnímat opět především z hlediska tématu Smlouvy, která zahrnuje Zákon jako prostor, v němž se pohybuje lidská věrnost Hospodinu. Mojžíš je zákonodárce Izraele. Eliáš je první prorok, první z řady těch, kdo pranyřovali nevěrnost lidu vůči Hospodinu a jeho zákonu a snažili se přivést Izraele zpět k poslušnosti. Mojžíš a Eliáš zde tedy zastupují Zákon a Proroky. A tak v momentě, kdy Otec svědčí o Ježíši, vydává o něm svědectví i celý Starý zákon, Zákon a Proroci, Mojžíš a Eliáš. Ježíš je s nimi a zároveň nad nimi. Oni zde stojí jako jeho svědci. Ježíš přišel naplnit Zákon a Proroky (5,17).

Petr na vidění reaguje jako u Marka: „*Učiním tři stany...*“ Je zde jen jeden malý rozdíl, a to jednotné číslo: to odpovídá významnosti Petrovy osoby u Matouše. Ze stejného důvodu je asi také vynechán komentář o nesmyslnosti Petrova návrhu; takové hodnocení je vyjádřeno jen nepřímo: zatímco Petr mluví, zjevení končí.

* Tzn. mocný Boží čin na konci času, kterým Hospodin završuje dějiny stvoření. – Pozn. red.

Lidský výklad vidění je každopádně nedostatečný. Petr chce připravit tři stany, každému stejný. Tím staví – alespoň implicitně – Ježíše do jedné řady s Mojžíšem a Eliášem. Má je za tři rovnocenné nositele Zjevení. Nerozlišuje mezi Ježíšem a prostředníky staré smlouvy. Boží hlas ho opraví.

Hlas z oblaku tvoří centrum celého vyprávění. Sděluje Boží výklad vidění, který jediný je kompetentní, a tak opravuje a doplňuje Petrovu interpretaci. Bůh zde prohlašuje Ježíše za eschatologického nositele Zjevení. Opakuje a rozšiřuje výrok, který zazněl při Ježíšově křtu. Rozšiřuje o slova: „*Toho poslouvejte!*“, přičemž důraz je položen na zájmeno: „*Toho poslouvejte!*“ Jestliže je to řečeno v přítomnosti Mojžíše a Eliáše, starozákonních nositelů zjevení, pak Bůh naznačuje, že Ježíš je překonává jako eschatologický nositel Zjevení. Ne už Starý zákon, ale Ježíš sám je závazným hlasem, jeho tedy mají učedníci poslouchat, a ne už Mojžíše a Eliáše. Ježíš je Mesias, který naplňuje Zákon i Proroky (5,17), eschatologický Prorok, slíbený Mojžíšem (Dt 18,15nn.). Jako eschatologický nositel Zjevení je též novým stánkem setkávání, na který – právě jako nyní na Ježíše – sestupoval oblak Boží slávy. Ve stánku setkávání se Mojžíšovi dostávalo poučení, zjevení. Zdrojem Zjevení je nyní Ježíš – toho nutno poslouchat. Ježíš je ale více než ten slíbený prorok, více než nový Mojžíš. Ve staré události na Sinaji se Bůh zjevil a představil ve formuli uvádějící dekalog: „*Já jsem Hospodin, tvůj Bůh*“ (Ex 20,2). Zde zaznívá jeho hlas, kterým představuje svého Syna: „*Toto je můj milovaný Syn, toho poslouvejte!*“ Ježíš není jen nástupcem Mojžíše, ale je to zástupce Boží, Syn Boží! Ježíš je nositel definitivního zjevení, eschatologický Prorok, nový Mojžíš, živá Tóra, stánek setkávání s Bohem, zosobněná Smlouva, milovaný Syn. Ježíš už není žádný předchůdce, Ježíš je naplněním všeho. Proto nakonec zůstává s učedníky sám.

Lukáš (9,28-36)

Asi za osm dní po těchto řečech Ježíš vzal s sebou Petra, Jana a Jakuba a vystoupil s nimi na horu pomodlit se. Když se modlil, výraz jeho tváře se mu změnil a jeho šat oslnivě zbělel. A hle, rozmlouvali s ním dva muži – byli to Mojžíš a Eliáš. Zjevíli se ve slávě a mluvili o jeho exodu, který měl naplnit v Jeruzalémě. Petra a jeho druhy přemohl spánek. Když se probrali, spatřili jeho slávu a ty dva muže stát u něho. Jak se potom od něho vzdalovali, řekl Petr Ježíšovi: „Mistře, je dobře, že jsme tady! Postavíme tři stany: jeden tobě, jeden Mojžíšovi a jeden Eliášovi.“ Nevěděl, co mluví. Zatímco to říkal, objevil se oblak a zahalil je. Když přišli do oblaku, padla na ně bázeň. Z oblaku se ozval hlas: „To je můj vyvolený Syn, toho poslouvejte!“ Když se ten hlas ozval, byl už Ježíš sám. Zachovali o tom mlčení a nikomu v oněch dnech nepověděli nic o tom, co viděli.

Ač základní rámeček i kontext zůstává stejný jako u Marka a Matouše, přece se Lukášovo líčení proměnění Páně v některých významných detailech a dodatcích liší. Prvního rozdílu si můžeme všimnout hned v prvním verši perikopy: jde o jiný časový údaj než u druhých dvou evangelistů: tam to bylo *po šesti dnech* od Petrova vyznání u Césareje. Zde je to *asi za osm dní po oněch řečech*, to je po Ježíšových

slovesh, která následovala po onom Petrově vyznání Ježíšova mesiášství, tedy po slovesh, kterými Ježíš poprvé předpověděl své utrpení, smrt a vzkříšení a zároveň stanovil pro své učedníky podmínky k následování: zapřít sám sebe, den co den na sebe brát svůj kříž, nestydět se za Syna člověka (9,18-27). *Osm dní po těch slovesh*, to je nejen časový údaj, ale též obsahové navázání. Proměnění je tím spojeno jak s otázkou: „Kdo je Ježíš?“, tak s jeho cestou do Jeruzaléma, kde bude umčen a vstane z mrtvých, tak také s požadavkem, aby touto cestou šli i jeho učedníci.

Další drobnou odchylkou je jiné pořadí učedníků než u Marka a Matouše. Lukáš staví Jana před Jakuba. Snad už byl v době napsání evangelia Jakub po smrti a Jan tedy významnější?

Lukáš s oblibou staví Jana vedle Petra (srov. Lk 22,8; Sk 3,1; 8,14).

Výstup na horu má u Lukáše jasný záměr: setkání s Bohem v modlitbě. Dvakrát je zde zmíněno, že se Ježíš modlil. V Lukášově evangeliu se stále znovu vrací, že se Ježíš modlí. Ježíš se modlil při křtu v Jordáně (3,21); celou noc promodlil na hoře (!) předtím, než vyvolil dvanáct apoštolů (6,12); modlil se též, než položil učedníkům otázku: „Za koho mě lidé pokládají?“ (9,18); v Duchu svatém zajasal a velebil Otce za to, že své tajemství skryl před moudrými a chytrými a odhalil je maličkým (10,21); jindy se zase o samotě modlil a v učednících to vyvolalo touhu naučit se od něho modlit, načež je Ježíš naučil Otčenáš (11,1nn.); ve smrtelné úzkosti se modlil na Olivové hoře (opět hora jako místo modlitby!) (22,39nn.); nakonec se modlí na kříži (23,34.46). Motiv modlitby vnitřně propojuje všechny tyto okamžiky. Zvláštním způsobem je proměnění na hoře blízké Ježíšově modlitbě na Olivové hoře. I tam je noc, Ježíš se modlí a učedníci spí. Tím se dává do vztahu sláva na hoře proměnění s utrpením.

Proměnění samo je Lukášem popsáno krátce a opět vlastním způsobem, nezávisle na pramenech, z kterých vycházel: Ježíšův „výraz tváře“ se změnil, doslova: je „jiný“.

Jen u Lukáše je sdělen obsah rozhovoru Mojžíše a Eliáše s Ježíšem. A téma rozhovoru dává význam celé scéně a ladí s kontextem, v němž se tato nachází, totiž s cestou do Jeruzaléma. Mojžíš a Eliáš mluví s Ježíšem o jeho cestě, doslova o jeho exodu. Pro Lukáše je spojení Exodu a Ježíšovy cesty do Jeruzaléma nesmírně důležité. Ježíš ve své smrti v Jeruzalémě naplňuje celé dějiny izraelského národa, započaté východem z Egypta. Celá dlouhá a tak svízelná cesta ke svobodě se naplní právě Ježíšovou smrtí a následným vzkříšením. Mojžíš a Eliáš zde mají tedy ještě jiný význam než u Marka a Matouše. Jsou tu pro svůj vztah k exodu. Velmi výstižně na toto téma píše kardinál Ratzinger:^{*}

„Mojžíš a Eliáš, dva velcí trpitelé pro Boha, hovoří o Ježíšově utrpení, o exodu jeho kříže. Oba jsou privilegovanými interprety exodu. Mojžíš, vůdce lidu při exodu Izraele z Egypta. Eliáš, který žije v okamžiku dějin Izraele, kdy se jeho národ

* J. Ratzinger, „Ježíš Kristus dnes“, *Communio* 4 (1997), str. 341.

nachází sice geograficky v zaslíbené zemi, způsobem existence se však vrátil do Egypta, protože žije v zapomnění Boha za vlády krále tyrana, skrze nějž se ovšem pouze zřetelně ukazuje tyranie existence, jež se navrátila zpět do doby před exodem. Slovo ze Sinaje, příkaz Smlouvy, který byl vnitřním cílem exodu, byl odvržen jako pouto proto, aby lidé dospěli ke svobodě, kterou by si vytvořili sami, ke svobodě, která se však prokazuje jako nejhlubší tyranie. Tak musí Eliáš jít symbolicky zpět na Sinaj, putovat po zpáteční cestě Izraele, aby jim z Boží hory nově přinesl plod exodu. U Eliáše je tímto způsobem zřetelná vlastní podstata vyprávění o exodu. Tuto cestu není možné pevně stanovit na geografické či politické mapě. Exodus, který nevede ke smlouvě a právě tam, v životě na základě Smlouvy, nenachází svou „zemi“, není opravdovým exodem.“

Mojžíš a Eliáš, Zákon a Proroci, předpovídali, že Mesiáš „*má trpět a tak dojít do své slávy*“ (srov. Lk 24,25nn.44nn; Sk 26,23). Když na hoře proměnění oba mluví o jeho exodu, neoznamují to Ježíšovi; není třeba jej poučovat. Spíše je zde učedníkům potvrzeno z nebe to, co Ježíš sám *hodlal naplnit* a co už jim sám předpověděl (9,22).

Vše se děje, zdá se, v noci, neboť učedníci jsou přemoženi spánkem. Pak se probudí světlem, které vychází z Ježíšovy tváře a šatu. Spánek učedníků, který zmiňuje jen Lukáš, je symbolický. Znamená jejich uzavřenost do sebe, neschopnost vnímat plnost skutečnosti, znamená duchovní tupost, které pravý význam zůstane skryt. Tedy podobný postoj, jaký u nich nacházíme také na Olivové hoře nebo jaký nacházíme u emauzských učedníků, nechápavých a těžkopádných (24,25). Tuto tupost odstraní až Vzkříšený.

Petrova nepatřičná poznámka o stanech se může chápat jako nepochopení učedníka vzhledem k pravému významu Ježíšova exodu. Chtěl by slávu bez kříže, zaslíbenou zemi bez riskantního průchodu mořem, věčný život bez smrti. Cesta osvobození ale vede skrze kříž, ne jinudy.

Během Petrovy řeči se *objevil oblak a zahalil je*. Ten oblak je zde nepřepadl, je nad nimi a oni do něho mohou vstoupit. Kdo? Mojžíš a Eliáš jistě ne, neboť ti už se vzdálili. Oblak tedy zahaluje Ježíše a učedníky (u Marka a Matouše: Ježíše s Mojžíšem a Eliášem). Zde je větší intimita mezi Ježíšem a učedníky. Je to též jasné znamení, že učedníci jsou určeni k účasti na slávě, kterou Ježíš má a na níž skrze svůj exodus dá podíl i svým učedníkům. „Můžeme tedy říci, že Ježíšův odchod v Jeruzalémě je vlastním a definitivním exodem, v němž Ježíš kráčí cestou ke svobodě a sám se stává pro lidstvo cestou ke svobodě. Připojíme-li, že Lukáš ztvárnil celý Ježíšův veřejný život jako pouť směřující do Jeruzaléma, pak se Ježíšova existence jeví celkově jako exodus, v němž je Ježíš zároveň Mojžíšem a Izraelem.“^{*} Jako Izrael koná Ježíš svůj exodus před námi a za nás, jako Mojžíš nás vede, takže ho smíme následovat. A máme ho následovat. Sám Otec nám ho dává za vůdce: „*Toho poslouchajte!*“

* Tamtéž, str. 342.

Ve chvíli Ježíšova proměnění, když má podobu slávy, je řeč o jeho exodu. To ukazuje, o jakou slávu jde. Ne o nedotknutelný majestát, ne o výsledek pracného vzestupu, šplhání se na stále vyšší místa. Jeho sláva se projevuje naopak sestupem: z trůnu slávy do naší bídy. Tak se v Ježíšově exodu v Jeruzalémě naplní Boží sestoupení, které započalo při prvním exodu (srov. Ex 3,8): tam sestoupil Hospodin, aby osvobodil svůj ujařmený lid. Ježíš též sestoupil, aby osvobodil hříchem zotročené lidstvo. Sestoupí z hory, nezůstane na ní, jak by chtěl Petr. Sestoupí do hlubin utrpení, sestoupí do pekel. Pak ale oslaven vystoupí z hrobu, vystoupí na nebesa. A za ním zůstane otevřená cesta – pro nás. Jediná cesta člověka do slávy. Máme jít za Ježíšem cestou proměnění. Máme ho poslouchat, následovat, proměňovat se k jeho podobě. Jediná proměna člověka, která mu dá podobu věčné slávy, je proměna skrze poslušnost Otci. Tu poslušnost, kterou Ježíš osvědčil ne na hoře proměnění, ale na hoře Olivové. K plnému osvobození člověka dochází tam, kde říká – třeba v krvavém potu: „*Ne má vůle at' se stane, ale tvá!*“ (22,42). Laboratoři naší vnitřní proměny je modlitba. V modlitbě se přestávám točit kolem sebe a otvírám se Bohu, překračuji své já a vstupuji do Božího oblaku, vydávám se na cestu ze sebe, z otroctví svému sobeckému „já“, abych mohl – přes smrt sobě samému – přijít do zaslíbené země Božího věčného „Ty“.

„Proměnění Páně“ v Janově evangeliu (12,20-33)

Janovo evangelium nezná Ježíšovo proměnění na hoře, jak ho dosvědčují synoptická evangelia. Přece však nacházíme i v čtvrtém evangeliu místo, které může připomínat synoptické proměnění na hoře. Je to závěrečná scéna první části knihy, tj. „knihy znamení“ (1,19-12,50). Společný se synoptiky zde najdeme jednak hlas Otce, který se vyslovuje pro slávu svého Syna, jednak téma Ježíšova oslavení skrze kříž.

Scéna začíná žádostí řeckých poutníků do Jeruzaléma, s níž se na Květnou neděli po vjezdu Ježíše do Jeruzaléma obrací na Filipa: „*Pane, rádi bychom viděli Ježíše!*“ Filip s Ondřejem tuto žádost předávají Ježíšovi. Ježíš jim na to řekl: „*Přišla hodina, aby byl oslaven Syn člověka...*“

Co je to za odpověď, má vůbec nějakou logiku? Řekové ho hledají a on začne mluvit o tom, že nadešla ta hodina, o níž se tu a tam zmiňoval od počátku evangelia až dosud. Právě ti Řekové zřejmě Ježíše podnítily, aby začal mluvit o své hodině. To oni, jejich příchod a jejich zájem o Ježíše dali Ježíšovi poznat, že Hodina nastává. Je to Hodina, k níž opravdu směřoval celý Ježíšův život, v ní má vyvrcholit celé jeho poslání. Ji chce podstoupit, i když je jeho duše sevřena úzkostí. „*Vždyť pro tu hodinu jsem přišel.*“ Bez ní by jeho dosavadní dílo, jeho vtělení a vlastně celé dosavadní dějiny spásy zůstaly pouhým torzem. Hodina Boží, Hodina spásy. Onen čas, který učili očekávat proroci. Třeba Izaiáš: „*I stane se v posledních dnech, že se hora Hospodinova domu bude tyčit nad vrcholy hor, bude povznesena nad pahorky a budou k ní proudit všechny pronárody*“ (Iz 2,2). Ježíš slyší o Řecích, kteří ho hledají, a poznává, že ten čas nadešel. Je to jako když v Jakubovy studny u města Sychar poznal v Samaritánech, kteří šli k němu, že „*pole již zbělela ke žni*“ (Jan

4,35), že Boží žně už mohou nastat. Nebo také jako když den před onou Květnou nedělí Ježíš poznal, že jeho Hodina už je přede dveřmi, a začal mluvit o svém brzkém pohřbu, poté co mu Marie, sestra Lazarova, pomazala nohy olejem z pravého nardu. A nyní ti řečtí poutníci dávají Ježíšovi poznat, že ta Hodina udeřila. Jakoby se dílo Boží plnilo samo, zdola. A přece se samo nenaplní. Ti Řekové hledají Ježíše, ale spása se naplní, až On bude vyvýšen a všechny přitáhne k sobě. Až z kříže bude naplněna spása, jen kříž naplní tu slibovanou Hodinu.

Ježíšova Hodina nastala. Hodina, v níž bude vyvýšen Syn člověka. Tím „*naznačoval, jakou smrtí měl zemřít.*“ Izaiáš mluví o povýšení Hospodinova Služebníka: „*Hle, můj služebník dojde úspěchu, bude pozvednut, povznesen a vysoko vyvýšen*“ (Iz 52,13). A sám Ježíš tu Hodinu vítá slovy: „*Nyní bude oslaven Syn člověka.*“ Jak je možné o smrti mluvit jako o oslavě člověka? Copak není smrt největší ponížení člověka, vrcholný výraz slabosti a omezenosti jeho života? Když Pavel mluví o vyvýšení Ježíše, míní tím vzkříšení, které následuje po ponížení ve smrti: „*Ponížil se a byl poslušný až k smrti, a to k smrti kříže. Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno*“ (Flp 2,8-9). U Jana však Hodinou oslavy Syna člověka je hodina smrti, ta, která Ježíše svírá úzkostí a která ho vede k otázce, zda by neměl prosit Otce: „*Zachraň mě od této hodiny!*“ A list Židům dokonce tuto prosbu dosvědčuje, když zmiňuje Ježíšovy „*modlitby a úpěnlivé prosby k tomu, kdo měl moc ho od smrti vysvobodit, a to s mocnými výkřiky a slzami*“ (Žid 5,7).

Poslední hodina, hodina slávy a moci Boží, hodina soudu Božího na tímto světem... je hodina Ježíšova ponížení, bolesti, nejhlubší temnoty. Jan celé pašije podává v zorném úhlu slávy. Ježíš je zrazen a vydán, a přece se vydává sám do rukou vojáků, které na něho přivedl Jidáš; je souzen, a přece jeho smrtí nastává soud nad tímto světem; Pilát ho upozorní, že má moc ho propustit na svobodu nebo vydat na smrt, a Ježíš mu na to připomene, že by nad ním neměl vůbec žádnou moc, kdyby mu nebyla dána shůry, a nakonec je to Ježíš, kdo soudí Piláta a hodnotí jeho vinu jako menší, než je vina těch, kdo mu Ježíše vydali. Ježíš je vyvýšen ze země, vypuzen, vyvržen ze středu Božího lidu, jeho záležitost se musí skoncovat před západem slunce, aby se mohl slavit šabat a velikonoce, jeho žalobci nepřekročí práh Pilátovy rezidence, aby se neposkvřili a mohli se tak líbit Bohu, až budou večer jíst beránka. Byl vymeten jako smetí, odpad, „*trpěl za branou*“ (Žid 13,12). A přece to není on, kdo je v této hodině nenávratně odstraněn, ale vládce tohoto světa bude vyvržen ven.

V Janových pašijích je Ježíš slavný, majestátní, božský. To ovšem nikterak nezmenšuje realismus utrpení. Sláva v Jeho utrpení přítomná nijak nenadlehčuje jeho tíhu. Z druhé strany brutálnost a nesmyslnost jeho umučení nijak nezmenšují a nezastíňují jeho božskou slávu. Naopak, ta se právě skrze ně zjevuje. Obojí, slabost utrpení i vznešenost slávy, tu jsou spolu, obojí plně, nezměněné a neporušené, ale také nesmíšené a neoddělené. Utrpení a sláva, slabost a moc, život a smrt jsou tu v „*hypostatické unii*“. Nejsou tu jen tajemně a nepochopitelně vedle sebe. Boží sláva si slouží lidskou slabostí, aby se ne jí navzdory, vedle ní, ale v ní a skrze ni zjevila. Jen Janova víra to však dokáže vnímat. On vírou poznává, že právě zde, právě v kříži

se zjevila Boží podstata tak, jak se nemohla jinak zjevit. Pak ale musí být v Bohu samém něco, co je podobné umírání, jinak by se Kristovou smrtí nikdy nemohla zjevit sláva Boží a Jan by nemohl ve Zjevení (13,8) nazvat Ježíše *Beránkem zabitým od stvoření světa*. Skrze kříž si prorazila sláva Boží cestu do světa, do lidských srdcí: „*Až budu vyvýšen ze země, všechny přitáhnu k sobě.*“ Je to jeden z příkladů oné slavné janovské ironie, která je ve skutečnosti jaksi ironií na druhou. První smysl je ten starozákonní: vyvýšení, povýšení, pasování... To se ale stává v historickém uskutečnění pravým opakem, výsměchem. Královská koruna je z trní. Tím se ale tajemným způsobem dosáhne zpět původního smyslu. Zesměšněný král je skutečný král. Ježíš je vyvýšen, aby byl odstraněn, ale právě tak dobude svět. Všechny přitáhne k sobě. Boží „*Služebník uvidí potomstvo, bude dlouho živ a Hospodinův plán se v něm zdaří*“ (Iz 53,10).

Uvidí potomstvo. Tak přece Ježíš vysvětluje, jak to se svou slávou myslí: „*Jestliže pšeničné zrna nepadne do země a nezemře, zůstane samo. Zemře-li však, vydá bohatý užitek.*“ Semeno prokáže svou kvalitu v plodnosti. K tomu ale, aby se ukázaly plody, semeno musí zemřít, rozložit se. Nemůže mít plody, dokud je semenem. Semeno jako takové nemůže vidět své plody. Nemůže dávat „z ruky do ruky“, nemůže se odevzdat pouze v té míře, v jaké může vidět smysl své oběti, nemůže měřit výsledek. Smrt semena je totální. A přece už ta je slávou. Už semeno, které se rozkládá, které splývá se zemí a nemá ještě viditelné plody, je už oslavou života. Jen živé semeno může zemřít – a to také přinese plody. Ježíšova smrt už je oslavou Otce. Svou smrtí říká: „*Otče, oslav své jméno!*“ A Otec odpovídá: „*Oslavil jsem a ještě oslavím!*“ Už smrt je slávou Boží, a tou slávou je láska, která je schopná smrti, která „*je silná jako smrt*“ (Pís 8,6). Jestliže Syn svou smrtí oslaví Otce, Otec se nakonec nenechá zahanbit. „*Neboť Otec je větší než já*“ (Jan 14,28). Láska je silnější než smrt. Otec ještě oslaví. Syn je „*vyslyšen pro svou úctu k Bohu*“ (Žid 5,7): uzří potomstvo, přinese hojný užitek, přitáhne všechny k sobě.

Ježíš to slovo o pšeničném zrně řekl především o sobě. Avšak nejen o sobě. Platí i pro nás: „*Kdo mi chce sloužit, ať mě následuje, a kde jsem já, tam bude i můj služebník.*“ Zve nás k následování. Zve nás ke smrti pšeničného zrna. Zve nás k životu prožívanému v jednotě života a smrti. V tom tkví paradox naší křesťanské identity. „*Kde jsem já, tam bude i můj služebník.*“ Ježíš mluvil o svém vyvýšení, aby naznačil, jakou smrtí zemře. A na konci evangelia předpoví Petrovi, že vztáhne ruce, jiný ho přepáše a povede, kam nebude chtít. A i tehdy jemu to řekne, „*aby naznačil, jakou smrtí oslaví Boha*“ (21,19). Tak se naplní plodnost Ježíšovy smrti: promění uředníka do podoby své slávy, slávy kříže.

Moje vzpomínky na P. Melichara Karáska, O.Carm.

SM. Richardis Nováková, SCB

V květnu tohoto roku uplynulo dvacet let od úmrtí karmelitána P. Melichara Karáska, dlouholetého faráře v Kostelním Vydří v dobách totality (1950-85). U příležitosti tohoto výročí jsme poprosili o pár vzpomínek sestru Richardis, která ve vyderské škole prožila kus svého dětství, a tak znala zdejší karmelitány už v dobách, kdy mnozí jsme ještě nebyli na světě nebo jsme do Kostelního Vydří svou cestičku ještě neměli prošlápnutou.

Otce Melichara Karáska jsem poznala v roce 1946, kdy přišel do Kostelního Vydří z Německa, kde za války prožíval řeholní formaci. Do té doby jsem o něm jen slyšela, že je nejstarší ze čtyř synů pana kostelníka Karáska, jehož rodina bydlela v chaloupce u lesa a patřila tudíž k obyvatelům „Kopečka“, jak se říkalo hornímu kostelu s okolím.

Páter Melichar – tak jsme mu všichni říkali – se jevil jako člověk plachý, nesmělý, ale klidný a vyrovnaný, s vlídným pohledem a úsměvem. Neměl dar slova a dlouhý pobyt v německém prostředí zanechal stopy i na jeho českém vyjadřování. Nemohl někdy rychle najít správný český výraz. To se ovšem během dalších let upravilo.

Padesátá léta, kdy byly režimem likvidovány kláštery, jsem už prožila v Praze. O tom, co se dělo ve Vydří, jsem slyšela od příbuzných, když za mnou přijeli na návštěvu. Tenkrát nám naše řehole nedovolovala jezdit domů., takže jsem do Kostelního Vydří přišla až v roce 1968, kdy na doporučení Druhého vatikánského koncilu naše kongregace přijala některé úpravy, mezi nimi i změnu řeholního šatu a praxi dovolených u příbuzných z apoštolátních důvodů. V tom roce mi také zemřela maminka. Na jejím pohřbu byli přítomni všichni tři vyderští karmelitáni, čehož si celá rodina velmi vážila.

Naše kongregace otevřela počátkem roku 1969 noviciát v Moravských Budějovicích, to bylo poměrně blízko Kostelního Vydří. A protože pomoc Panny Marie je při duchovním růstu sester nezbytná, jevílo se jako žádoucí jít co nejdříve na soukromou pouť do Kostelního Vydří. Tam jsem se tedy opět setkala s P. Melicharem, který věrně střežil a trpělivě opatroval poutní kostel. Bylo třeba stálých drobných oprav, lípy značně vzrostly a poškozovaly krytinu střechy, drsné zimní počasí se podepisovalo na různých částech kostela. P. Melichar dělal, co mohl, pokud mu to církevní tajemníci a památkáři dovolovali. Také v intencích liturgických reforem Druhého vatikánského koncilu pořídil nový obětní stůl a odstranil mřížku oddělující presbytář od chrámové lodi.

Při návštěvách poutního místa jsme měly volný přístup na faru a byly jsme vždy otcem Melicharem srdečně vítány. Jednou v létě, když rostly houby, jsme si jich

nasbíraly v okolních lesích kolem Kopečka. P. Melichar dovolil, abychom si je v kuchyni udělaly k obědu, a přijal pak naše pozvání k jeho stolu. Všimla jsem si tehdy, že domácí kočka se uvelebila na polštáři na pohovce za stolem. Dala jsem najevo svůj nesouhlas s jejím počínáním s poznámkou, že kočka patří za dveře a ne za stůl. Otec se na mne podíval s takovým smutným pohledem a říkal: „Víte, když je tu člověk celé dny a noci sám, tak je mu milý každý živý tvor, který vedle něho dýchá.“ Zastyděla jsem se za své poznámky, když jsem si v tu chvíli uvědomila, že byl v tom velkém domě opravdu osamocený, neměl ani stálou hospodyni, většinu věcí včetně vaření si musel udělat sám. Ale myslím, že přitom duchovně uzrával. Jednou jsem něco vyřizovala na faře v Nových Syrovicích, kde byl ještě poměrně mladý kněz, ale byl po infarktu. Hned při vstupu jsem si všimla, že má na chodbě obraz vyderské Panny Marie. Projevila jsem radostný údiv a on mi říkal: „Tam já často jezdím k Panně Marii a také za paterem Melicharem. On je velice moudrý, mnoho si už vytrpěl, i když se to nezdá, a proto vždycky správně poradí. Je nás více, co za ním jezdíme.“

Vím, že se vždy srdečně radoval, když mohl do Vydří jezdit i P. Metoděj na poutě. Byla to jistě pro něho posila, když mohl být alespoň několik dní ve společnosti spolubratra. Pan převor už tehdy nežil.

P. Melichar byl i přes svou mírnost a dobrotu stále šikanován církevním tajemníkem. Když jsem tam jednou přijela – nevím přesně, snad to bylo už v osmdesátých letech – říkal mi se smutkem, že církevní tajemník zakázal celonoční adoraci před svátkem Panny Marie Karmelské, která bývala hojně navštěvovaná. Řekl prý mu, že takové moravské zvyky se do Čech tahat nebudou. To už totiž Dačicko bylo převedeno do Jihočeského kraje. Smála jsem se tomu a říkala mu: „Škoda, že jste nevěděl, že ten zvyk jsme přinesly s maminkou z Křemešnicka, tedy z Čech. Byly jsme tam na pouti v roce 1947 a moc se nám líbila právě ta noční adorace. Tak se to ještě se schválením pana převora Valeny zavedlo i ve Vydří.“



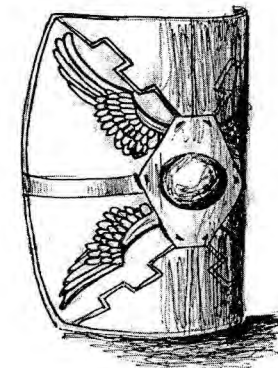
Jak léta ubíhala, při nějaké další mé návštěvě si trochu postěžoval na zdravotní potíže, že už žádal o nějakou pomoc na konzistoři. Slyšela jsem pak, že dostal infarkt, ale také tu pomoc v osobě otce Pavla Klimoviče. Od něho jsem se později také dověděla o smrti P. Melichara. Ta ho zastihla na hod Boží svatodušní v roce 1985. Po mši svaté v kostele prý nechtěl sníst, že mu není dobře, že se půjde ven pomodlit růženec. Tam ho v hlavní bráně kláštera našel otec Klimovič po návratu z Volfířova už mrtvého. Zřejmě další záchvat infarktu ukončil jeho život a Panna Maria ho s tím růžencem v ruce převedla do karmelského konventu ve věčné blaženosti.

Poznámky ke karmelitánské řeholi (9. část)

(Podle P. Keese Waaijmana, O.Carm.)

Štít víry

Štít (*scutum*) býval zhotovený ze dřeva, potažený kůží a na okrajích zpevněný kovem. Byl tak veliký, aby ochránil bojovníka od hlavy až k patě a mohlo se za ním skrýt celé tělo. Tvarem šlo buď o obdélník (podlouhlý ve směru svislém) klenutý tak, aby se za něj vojácko tělo snáze ukrylo, nebo měl tvar protáhlého oválu. (Kromě toho užíval antický voják ještě jiný, menší štít nazývaný *clipeus*, kterým se kryl v boji muž proti muži.)



Věřit znamená: spolehnout se na *věrnost* druhého (opřít se o něj).^{*} Víra je – viděno z mé strany – skokem do temnoty, protože si věrnost druhého nemohu zajistit, vymoci. Tak důvěra sahá dál než všechny rozumové důvody, je to temná noc, vykročení do nejistoty. Důvěra znamená vydanost. Ne nějakou neurčitou, ale vydanost *někomu* – komu důvěřuji.

Náš Bůh je Bohem věrnosti. Bůh je věrný (Ž 31,6). Žalmy opěvují jeho spolehlivost: je věrný vůči svému stvoření, je věrný svému slovu, je věrný ve svých činech, ve své slitovávající se lásce. Nový zákon hlásá, že Boží věrnost je větší než lidská nevěrnost. „Ale co potom, když někteří z nich odmítli uvěřit? To, že nechtějí věřit, snad způsobí, že Bůh přestane být věrný? Naprosto ne!“ (Řím 3,3-4.)

^{*} Podobně píše prof. J. Heller: „Uvěřit (áman hi) znamená mít Boha za věrného; víra a věrnost souvisí v hebrejštině podobně jako v češtině i řečtině. Nejzřetelněji to vyjadřuje Žd 11,11: „Sára moc ku početí přijala, když věřila, že věrný jest ten, který zaslíbil.“ Víra v biblickém smyslu tedy není výpověď o stavu mého nitra, o mé „věřivosti“ či o mé věrnosti, nýbrž výpověď o Boží věrnosti navzdory lidské nevěrnosti a nedověře.“ (Tři svědkové, Oikúmené, Praha 1995, str. 54.)

Svou důvěrou dávám věrnosti druhého možnost, aby se uskutečnila. Takto důvěra představuje *tvůrčí přístup* k životu. „Vírou poznáváme, že svět byl stvořen Božím slovem“ (Žid 11,3) a že Ježíš je Mesiáš, který přišel v těle. Tím, že důvěrujeme, naše schopnost takto vnímat *roste*.

Důvěra neskončí u toho, že se obírá Boží věrností. „Víra se projevuje láskou“ (Gal 5,6). Především listy Jakubův a Janovy zdůrazňují lásku jako ovoce víry. Toto je onen „pancíř víry a lásky“ (1 Sol 5,8), „*jímž budete moci uhasit všechny ohnivé střely onoho ničemníka; bez víry se totiž nelze líbit Bohu*“ (Řehole, kap. 19).

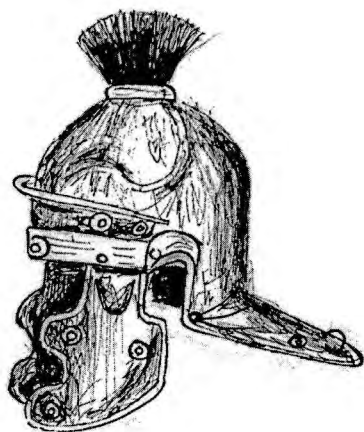
Navíc: moje identita bude mít vždy trhliny a mezery (i když usiluji o čistotu a svatost, o spravedlnost a naději). A pouze důvěra je s to zdolat nástrahy, působící ve mně rozklad a znechucení, do nichž stále upadám. Chybí-li důvěra, pronikne do mne nepozorovaně ohnivá střela „ničemníka“. Proto povzbuzuje Pavel: „Bojuj dobrý boj víry...“ (1 Tim 6,12).

Důvěra však přináší víc, než jen ochranu před destrukcí. Věřit Bohu znamená totiž dotýkat se ho v jeho podstatě, v jeho věrnosti. Dáváme mu tím příležitost projevit se a jednat jako Bůh. Jako ten, kdo je zcela pevný, věrný: „Já jsem, který jsem“ (Ex 3,14). Skrze mou důvěru ten, který je, opravdu je i v mém životě. Nechávám se osvobodit od svého strachu a uzavřenosti a otvírám se důvodu mé důvěry: jeho věrnosti. Chytám se jej – Pevného. Jistě se ho to hluboce dotýká, když vidí, že mu rozumíme právě v jeho věrnosti. „Bez víry se však Bohu nelze líbit“ (Žid 11,6).

Albertova řehole obsahovala původně ještě dodatek: „*A to je vítězství: vaše víra.*“ (Srov. 1 Jan 5,4.) Vítězství ve dvojím smyslu: hasíme ohnivé střely pokusitele a zdoláváme rozkladné síly naší vlastní nedůvěry. Důvěra je naprosté vítězství nad rozkladem zvenčí i uvnitř. Je to vítězství lásky.

Přilba spásy

Původně chránili bojovníci svou hlavu zvířecí koží, později se začala používat z kovu zhotovená přilba. Přilba měla krýt týl, lebku, spánky a čelo. Někdy měla přilba na čelní straně hledí, aby chránila i obličej, a po stranách výběžky, jimiž chránila líc. I vzadu sahala co nejníže. Oči a uši zůstávaly vždy nekryté. Měla tedy ochránit hlavu, jak jen to bylo možné, nesměla však bránit ve výhledu. Tak jako pancíř by neplnil svou funkci, kdyby byl příliš těžký a zamezoval pohybu, tak přilba nesměla být uzavřená příliš.



Spása patří k výzbroji, kterou „nosí“ Bůh: „Oblékl si spravedlnost jako pancíř, na hlavu (si vzal) přilbu spásy...“ (Iz 59,17). On je „Bohem spásy“. Spása znamená zachování či uchránění integrity nějakého člověka nebo skupiny lidí. Hospodin vytváří svou osobní náklonností vůči nám prostor svobody, v němž mohu opravdu být (Ž 26 a 27). Izrael v dějinách opakovaně zakoušel, jak ho Bůh vysvobozoval a chránil před zničením (Ž 80). Často je v Písmě Boží spása zmiňována spolu s jeho spravedlností (Iz 45,8 aj.).

Úplná spása je spojena hlavně s poslední dobou, s koncem časů: „V ten den se řekne: Hle, náš Bůh, doufali jsme v něho, že nás vysvobodí, ... jásejme a radujme se z jeho spásy...“ (Iz 25,9). V Novém Zákoně označuje slovo *spása* především spásu ve smyslu eschatologickém: konečné osvobození z moci Zlého. Tato spása však není záležitostí pouze budoucnosti, nýbrž příchodem Ježíše už je zde (2 Kor 6,2). Křesťanské komunity jsou prvotinami této konečné spásy (2 Sol 2,13), která se v plnosti uskuteční při druhém příchodu Páně. Napětí mezi již přítomnou a ještě očekávanou spásou nám dává vydržet naše důvěra. Veškerá křesťanská spiritualita se odehrává v „silovém poli“ tohoto napětí. Západní spiritualita přitom klade důraz na spásu již uskutečněnou: Ježíš nás vykoupil a jde před námi k Otci; pak *spása duší* (srov. 1 Petr 1,9) znamená *následovat Ježíše* ve všem. Východní spiritualita zdůrazňuje více spásu, která přijde. Boží spása má tedy dva póly: Vtělení v dějinách a Příchod na konci časů.

Naše Řehole spojuje spásu se ctností naděje. Tím ji vztahuje k budoucnosti a nás učí ji očekávat. S tím jsme se setkali už u proroka Izaiáše: „Hle, náš Bůh, doufali jsme v něho, že nás vysvobodí“ (Iz 25,9). Očekávání a spása patří k sobě. Právě Nový Zákon, prodchnutý vírou, že spása už je zcela blízko, říká, že spásu můžeme jen očekávat. Jediný opravdový způsob, jak ji lze „uchopit“, je doufat v ni. Vytrvale důvěřovat v to, co leží za hranicemi našich vlastních možností, co nemůžeme sami „vyprodukovat“, vytvořit. Spása a naděje k sobě podstatně patří: „budme strážliví, oděni pancířem víry a lásky a přilbou naděje ve spásu“ (1 Sol 5,8).

Naděje ve spásu nám chrání hlavu ze všech stran, až hluboko do týla, ale nesmí nás činit hluchými a slepými vůči realitě, ani nám svazovat ústa vůči té spoustě všeho na světě, co spásu protřečí. Přilba spásy, která nás chrání před zraněními, je zároveň přilbou naděje, protože si neděláme žádné iluze. Můžeme také říci: přilba spásy znamená být oblečen v Boží otevřenost, čekání, trpělivost...

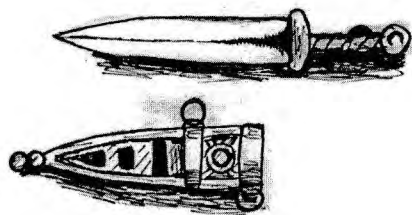
Podíváme-li se na tři posledně jmenované součásti výzbroje – pancíř, štít a přilbu – ještě zpětně, vyvstane nám v nich trojice teologálních ctností: *láska – víra – naděje*. I to má základ v Písmě. Sv. Pavel tuto trojici nenapodobitelně spojil ve známém textu o lásce: „všechno omlouvá, všemu věří, všechno vydrží... víra, naděje a láska, tato trojice; ale největší z nich je láska“ (1 Kor 13,7.13). Uvádí je spolu také na jiných místech (1 Sol 1,2-3; 1 Sol 5,8-10; Kol 1,4-5) a podobně je tomu v prvním listu sv. Petra (1,3-9; 1,21-22).

Pořadí ctností je v Řeholi sv. Alberta oproti tomu, na které jsme běžně zvyklí, pozměněno a k jednotlivým ctnostem jsou připojeny specifické důrazy: láska je

spojena se spravedlností (spravedlnost v lásce); víra je velmi vyzdvížena (ona odráží střely Nepřítele a bez ní se nelze Bohu líbit); naděje upnutá ke spáse, k jejímu očekávání, dává Řeholi prorocko-eschatologické zaměření. Polární napětí mezi *spravedlností v lásce a nadějí ve spásu* zprostředkovává *víra coby bezpodmínečná důvěra*.

Meč Ducha

Meč římského vojáka byl dlouhý, měl tupý konec a po straně ostří, které působilo nepříteli sečné rány. Později byl nadto meč na konci zašpičatěn a byl používán i jako bodná zbraň. Ve španělských válkách poznali Římané také kratší meč, téměř jakoby dýku, a převzali jej do své výzbroje. Taktika boje vypadala takto: poté co byl nepřítel zasažen šípy a (vrhanými) kopími, byl zabít pomocí krátkého meče.



Poslední zbraň vykazuje oproti výše jmenovaným součástem výzbroje několik rozdílů.*

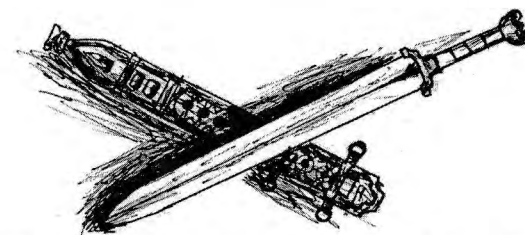
- a) Boží slovo je tu chápáno jako zbraň *útočná*;
- b) Duch a slovo Boží nezapadají do zmíněné řady ctností (láska, víra, naděje)
- c) a také nejsou něčím, co v nás spása způsobí, jako např. spravedlnost.

V Písmu patří slovo a Duch výhradně k Bohu: On svým slovem všechno povolal k bytí a svým duchem tomu dal život (Gen 1-2). Výstižně říká žalmista: „*Jeho slovem vznikla nebesa, dechem jeho úst všechn jejich zástup...*“ (Ž 33,6). S obrazem ostrého meče spojila životodárné Boží slovo již prorocká tradice Starého zákona (Iz 49,2; Oz 6,5). Podobně je tomu i v apokalyptice Nového zákona (Zj 1,16; 19,15.21). Zatímco u proroků míří tento meč spíše navenek, tj. proti vnějšímu nepříteli, list Židům obrací jeho ostří dovnitř do nitra člověka, jde o „skalpel“ rozlišování: „Boží slovo je ... ostřejší než každý dvojsečný meč: proniká až k rozdělení duše a ducha, kloubů a morku, a pronáší soud i nad nejvnitřnějšími lidskými myšlenkami a hnutími“ (Žid 4,12).

Důležitější než směr namíření tohoto meče je však jeho struktura, kterou tvoří zároveň Boží slovo a Duch. Podle raně křesťanské spirituality právě Duch je nositelem smyslu Božího slova. Četba Písma se zaměřovala na to, aby čtenář tím, že pronikne několikrát smysl Písma (jak jej rozlišoval Origenes), nakonec dosáhl „*duchovního poznání*“.

* Albertův text může naznačovat myšlenkový předěl, když začíná novou větou: *Gladius autem spiritus...* – doslovně: *Avšak meč Ducha...* Tento detail ale není třeba přeceňovat, *autem* mívá mnohdy zeslabený význam, není pak již spojkou odporovací.

„Cíl duchovního života je proniknout až k žilám a morku Božího slova a nahlížet hluboká a skrytá tajemství čistým pohledem srdce. Toho nedosáhne lidské vyučování a světská učenost, nýbrž pouze čistá duše osvětlením Ducha svatého.“*



Duchem svatým odhalené Boží slovo nás vede ke kontemplaci. Přirovnání s mečem tu lze použít proto, protože při ní rozlišování dosahuje své maximální ostrosti. Ale cesta k tomu je dlouhá. Začíná čtením Božího slova (lectio). Skrze naše smysly při četbě a poslechu do nás Boží slovo proniká. Opakujeme si ho, přemýšlíme o něm, zní v nás a sestupuje do našeho srdce (meditatio). Proudění lásky, kterým je Boží slovo naplněno, se našeho srdce dotýká a činí i z něj svůj pramen: i z něj dále vyvěrá – modlitbou (oratio). A nakonec se oči našeho ducha otevírají v Duchu Božím a to je nazírání (contemplatio). Boží slovo odkrývá náš vnitřní i vnější svět, proniká jako meč všechna klíše, upjatosti, skryše, falešné obranné mechanismy, masky a představy. A to všechno tím, že Boží slovo „*hojně (v přemítě) přebývá ve vašich ústech i srdci.*“ Sestoupilo tak hluboko, že ve své plné síle proniká zase navenek – působením Ducha.

V pozdější době chápali karmelitáni slova o této části zbroje jako výzvu, týkající se hlásání pravdy víry: Boží slovo ať hojně přebývá ve vašem zvěstování Krista (Jan Baconthorpe, Filip Ribot, bl. Jan Soreth). Ale i tehdy měli na mysli hlásání vyrůstající z kontemplace.

Podstatou této poslední části zbroje je tedy kontemplativní přetvoření působením Božího slova. I zde však platí stejná dynamika, s jakou jsme se setkávali výše: Boží vlastnost, která se v Mesiáši stala tělem a krví, vstupuje prostřednictvím četby, recitace a skutků do našeho nitra. Tam se dotýká jádra naší bytosti a odtud zase působí v našem chování. Síla Božího slova působí pak již zevnitř. Proto cituje sv. Albert list Kolosanům: „*Kristovo slovo ať u vás bohatě přebývá*: moudře se navzájem poučujte a napomínejte. S vděčností zpívejte Bohu z celého srdce žalmy, chvalozpěvy a duchovní písně. *Cokoli mluvíte nebo konáte*, všechno (dělejte) ve jménu Pána Ježíše a skrze něho děkujte Bohu Otci“ (Kol 3,16-17).

Shrnutí

V kapitolách o Boží zbroji (kap. 18 a 19) je vykresleno přetvoření co do našeho praktikování ctností. Můžeme rozeznat tři fáze tohoto přetvoření:

1) První fázi charakterizuje úsilí o čistotu a posvěcení myšlenek. Navazuje vnitřně na pracovní cíl předcházejících kapitol (tj. čistotu srdce). Viděli jsme už dříve, že základní cvičení měla za cíl uspořádat a očistit to, co v nás je. Toto očišťování nyní

* Jan Kassián, Collationes, XIV,9.

pokračuje přijímáním něčeho nového „zvenčí“: přijímáním Božích vlastností. Tato první fáze je tedy zaměřena k vnitřnímu očistění a uspořádání, k otevření se a schopnosti přijímat.

2) Druhá fáze je naznačena třemi božskými ctnostmi. Řehole požaduje, abychom se v nich cvičili a osvojili si je co nejlouběji. Máme z nich žít, tak jako žijeme z chleba a vody. Tato fáze je tedy zaměřena na to, abychom opravdu žili z Božích vlastností.

3) Třetí fáze se zaměřuje na kontemplaci, přičemž dál staví na cvičení ctností. „Usilujte se vši horlivostí o to, abyste dosáhli praktického vědění, to je vědění ctností. Bez nich nemůžete získat onu slíbenou čistotu rozjímání (kontemplace). Dosahují jí totiž jen ti, kteří se stali dokonalými ne tím, že je to učili druzí, ale silou svého vlastního jednání; po vynaložení velké námahy a práce nakonec docházejí k odměně. Dosáhnou nazírání nikoli přemýšlením o Božím zákoně, ale skrze plody svého konání.“*

Praktikování ctností je předpokladem pro kontemplaci. Boží slovo v nás bude moci „hojně přebývat“, pokud mohly rozkvést božské ctnosti. Tak jako čistota a posvěcení myšlenek připravují pro přijetí ctností, tak ctnosti připravují pro přijetí kontemplace. A pak v nás může Boží slovo „hojně přebývat“ – nejen v našich ústech a srdci, ale ve všem, co děláme a prožíváme. Písmo se stane průzračným pramenem v nás, v němž sebe i druhého vidíme, jaký je: z Boha. Pak budeme Písmo znát zevnitř. O takové kontemplaci mluví Řehole v poslední části popisu zbroje.

Kapitoly o duchovní zbroji představují tedy další fázi duchovní cesty, kterou nám vytýčuje Řehole. Tato cesta začíná osvojováním si toho, co bylo předtím uvedeno jako základní vybavení pro karmelitánský život (kap. 4-9), systematickým cvičením (kap. 10-17) tedy setrváním v cele, četbou Písma, recitací modliteb, scházením se v kapli aj. Bezprostředním („pracovním“) cílem tohoto úsilí je čistota srdce. Tento pracovní cíl je zároveň východiskem pro mystické přetvoření: obléknutí do Božích vlastností (kap. 18-19). Protože čistota srdce je zároveň přijetím Pána. První Boží vlastností, do které jsme obléknuti, je právě čistota Boží. Konečný cíl celé cesty spočívá v úplném mystickém přetvoření.

*Podle poznámek sestry Petry od Zmrtvýchvstalého, OCD, zpracoval P. Gorazd, O.Carm.
Kresby Martina Šabouková*

Lámání chleba při eucharistii

P. Gorazd Cetkovský, O.Carm.

Rád bych tímto zamyšlením potěšil především všechny, kdo se nejraději chytají věci zcela konkrétních a snadno představitelných, kdo při všem složitém milují a potřebují „polopatická“ vysvětlení, kdo si připadají spíše „hmotaři“ než lidé hluboce

* Jan Kassián, Collationes, XIV,9.

spirituální a při modlitbě zpravidla stihnou okukovat všechno možné, co je obklopuje a kolem nich se děje... Při takovémto našem založení je nám velmi vděčným polem liturgie, protože se při ní „něco dělá“ a my se toho účastníme nebo to přinejmenším pozorujeme. Přitom z průběhu obřadů či z gest a postojů často lze vyčíst mnoho podnětů. A letmé nahlédnutí do minulosti nám to může ještě podtrhnout a upevnit. Zaměříme tedy spolu – co možná „po lopatě“ – pozornost na jeden detail při slavení eucharistie, který je ovšem církvi tak drahý, že se jej vytrvale nevzdává ani po dvou tisíciletích: *lámání eucharistického chleba*.

Klíčový význam pro tuto tradici mají bezesporu zmínky o lámání chleba, které obsahuje Nový zákon. Když jsem se je pokusil vyhledat, poznal jsem, že by se vlastně daly utřídit do několika skupin:

- zázračná rozmnožení chlebů, popsána v jednotlivých evangeliích: Ježíš „vzal těch pět chlebů a ty dvě ryby, vzhlédl k nebi a požehnal, *lámal* chleby a dával učedníkům, aby jim je předkládali“ (Mk 6,41; podobně Mat 14,19; Lk 9,16);
- zprávy o Poslední večeři Pána Ježíše s učedníky: např. „Když jedli, Ježíš vzal chléb, požehnal ho, *lámal* a dával ho svým učedníkům...“ (Mat 26,26; podobně i Mk 14,22; Lk 22,19; 1 Kor 11,24);
- zprávy o eucharistii v prvotní církvi (1 Kor 10,16); v starokřesťanské době byla pak dlouho eucharistie nazývána prostě „lámání chleba“.

Mne toto téma zaujalo, když jsem si všiml, že vyprávění o emauzských učednících líčí ten nejdůležitější okamžik celé popisované události slovy: „Když byl s nimi u stolu, vzal chléb, pronesl nad ním požehnání, *rozlámal ho* a podával jim. (Vtom) se jim otevřely oči a poznali ho“ (Lk 24,30-31).

Až do Nového zákona tedy sahají kořínky našeho liturgického obyčeje. Může nám hned vyvstat otázka: Bylo v tehdejší době lámání chleba něčím neobvyklým? Odborníci tvrdí,* že židé v biblické době jedli většinou chléb ječný (tak mj. i v příbězích o Elizeovi – 2 Král 4,42). Jeho příprava byla úkolem ženy (případně jejích služek, otrokyň). Každé ráno žena semlela mouku, vypracovala těsto, rozdělala oheň a upekla chléb. Peklo se na rozpálených kamenech či v primitivních pecích, do nichž se chleby „nalepovaly“ na stěnu. Nebo se vložily do horkého popela. Chléb měl tedy co do tvaru podobu silnějších placek a nebyl nejspíš ani příliš jemný ani měkký. Židé ho při jídle nekrájeli nožem, ale v rukou jej lámali. To je zřejmé i ze slov, jimiž vybibí k milosrdenství vůči chudým prorok Izaiáš: „Lámej svůj chléb hladovému...“ (Iz 58,7). Z pašijového vyprávění si také vybavíme (Jan 13,26), že někdy sousta před vložením do úst namáčeli – nejspíš pro jejich snazší rozmělnění v ústech.

Když ovšem Pán Ježíš lámal chléb, skrývá se za tím něco víc než pouhá nutnost, daná tím, jakou vnější podobu chléb tehdy měl. Jednalo se o jakýsi vstupní obřad při společné hostině. Rozdělit se o chléb je „od přírody“ projevem přátelství, spojenectví, náklonnosti. Mimořádnou sílu má něco takového zvláště v okamžicích

* Srov. např. H. Haag, Bibellexikon, St. Benno-Verlag, Leipzig 1969, hesla Brot, Brotbrechen, Brotvermehrung.

nedostatku, kdy jde o poslední kousek chleba. Stejně to platilo i v Izraeli. Jídlo mělo v povědomí židů mnohem hlubší význam než pouze sloužit utišení hladu:

- jíst pokrm je stmelující společná událost domácnosti, rodiny, kruhu přátel;
- představuje přitom vždy zároveň událost náboženskou, protože pokrm, který máme, je Božím darem;
- proto také stolování bylo provázáno modlitbami.

V rodině této společné události předsedal otec a jemu příslušelo před hostinou pronést modlitbu nad chlebem, rozlámat jej a podat ostatním u stolu. Tento zvyk zůstal uchován i později, kdy už neměl svou původní funkci, ale představoval pouze obřadný začátek hostiny. Kdo se neúčastnil tohoto úvodního obřadu, nemohl mít účast ani na následné společné hostině. Židovská domácí liturgie si tuto tradici rodinné hostiny uchovává dodnes.

Jíst z jednoho chleba je výmluvné gesto jednoty všech zúčastněných. Tak to zdůraznil v prvním listě Korintánům sv. Pavel: „Protože je to jeden chléb, tvoříme jedno tělo, i když je nás mnoho, neboť všichni máme účast na jednom chlebě“ (1 Kor 10,17). (Můžeme si tu vybavit např. i štedrovečerní obyčej podělovat se navzájem oplátkou, který známe ze Slezska či Polska). Ve starých východních liturgiích lámal při eucharistii proměněný chléb pouze sám celebrant. Pokud bylo přijímajících hodně a lámání trvalo déle, bylo provázáno delšími modlitbami ostatního shromáždění věřících. Tento aspekt slavení eucharistie je také zmíněn v úvodu k římskému misálu: „Lámání chleba – tak byla eucharistie za časů apoštolských označována – zřetelně ukazuje sílu a důležitost znamení jednoty všech v jednom chlebě i znamení lásky, když se jeden chléb rozděluje mezi bratry.“*

Později – zdá se – mezi křesťany toto porozumění vůči gestu rozdílení Kristova Těla zesláblo. Zároveň rostla obliba symbolických výkladů jednotlivých částí liturgie.** Tak například církev v Sýrii v 5. století spatřovala v lámání eucharistického chleba a v jeho rozdělování věřícím symbol toho, že se vzkříšený Kristus zjevil mnoha lidem: ženám, učedníkům a dalším. „A teď se zjevuje, v přijímání Těla, synům církve“ (Narsai, homilie 17).

V následujících dobách se pozornost více upnula na tu podrobnost, že chléb je na jednotlivá sousta dělen *lámáním*. Tento úkon, při kterém je chléb holýma rukama silou rozlamován na kusy, se v očích křesťanů spojil s násilnou smrtí Pána Ježíše na kříži. A v lámání proměněného chleba – Kristova těla – před přijímáním věřících byl tedy spatřován symbol umučení a zabití Kristova lidského těla pro naši spásu.

Tento symbol si křesťané pravděpodobně uvědomili velmi záhy. Některé staré verze textu prvního listu Korintánům, který obsahuje zprávu o ustanovení eucharistie, uvádějí místo slov: „Toto je moje tělo, které se za vás vydává...“ slova: „tělo, které za vás je lámáno...“ (1 Kor 11,24). Lámání je zde tedy prostě pouze jiný výraz pro Kristovo vydávání se.

* Český misál, Česká liturgická komise, Praha 1986, Všeobecné pokyny k římskému misálu, čl. 283.

** K dalšímu srov. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Herder, Freiburg 1952, zvl. 2. díl, str. 363n.

Při tomto obrazném výkladu gesta lámání eucharistie se ovšem nijak nebere zřetel na zmínku Janova evangelia, že Ježíši na Kalvárii nebyla zlomena žádná kost, což ho připodobňuje velikonočnímu beránkovi, který měl být pro velikonoční večeři připraven právě takto: aniž mu byla zlomena některá z kostí (Jan 19,36; srov. Ex 12,46). Tímto nesouladem se starověcí křesťané zdá se vůbec nenechali rušit. Ostatně to dobře odpovídá jejich dobrému rozlišování mezi událostí Umučení samotnou a jejím symbolem.

Podobně vidí v lámání chleba při eucharistii symbol Kristovy smrti také sv. Hipolyt Římský († 235) v Apoštolské tradici. Z tohoto myšlenkového okruhu pochází např. i patristický text, který čteme v breviáři: „Radostná zvěst naší spásy o tom říká: *Ježíš vzal chléb, požehnal a řekl svým svatým učedníkům a apoštolům: Vezměte, jezte. Toto je mé tělo, které je za vás lámáno na odpuštění hříchů...*“*

Zejména východní církevní otcové (sv. Jan Zlatoústý, Eutychius) mluví později o tom, že lámání chleba při eucharistii naznačuje zabití, které Pán pro nás podstoupil. V byzantské liturgii se pak tyto myšlenky uplatnily ještě jinak: kvašený chléb, kterého se při ní používá, je dělen na malá sousta rozkrájením pomocí malého nožíku, který bývá úmyslně přirovnáván ke kopí, které proniklo Ježíšův bok. Proto nožík napodobuje kopí i svým tvarem.

Na západě se spojování lámání chleba s Kristovou smrtí objevuje teprve od 11. století, ale pak získává na oblibě a ještě po tridentském koncilu na něj byl při výkladech o mši svaté kladen velký důraz. Je zajímavé, že naše západní liturgie ani po „vynálezu“ malých hostií, ke kterému došlo asi ve 12. století a který usnadnil rozdávání eucharistie většímu množství věřících bez nežádoucího drobení proměněného chleba (a zároveň bohužel smazal symboliku přijímání z jednoho chleba), se lámání eucharistického chleba přece nevzdala: vždy zůstalo zachováno alespoň lámání té hostie, z které přijímal sám celebrant. A že tedy vždy při eucharistii používala takového chleba, který lámat šlo, ne takový, který by byl krájen. Liturgický předpis to i dnes výslovně vyžaduje: „Eucharistický chléb ... má být takový, aby kněz při mši s účastí lidu mohl hostii opravdu lámat na více částí a aspoň některým věřícím je podat.“**

Naši fantazii mohou svou barvitostí posloužit také pozdější symbolické výklady z dob, kdy celebrant lámal již jen jednu velkou hostii a věřící přijímali malé hostie. Předepsáno bylo rozlomit hostii na tři části. Jednu z nich podle starobylého zvyku vložil kněz do kalicha s Krví Páně, druhou sám přijímal a třetí byla původně vyhrazena pro nemocné, kterým se eucharistie měla donést po mši. Již Amalar z Metz († kolem r. 850) ve svém alegorickém výkladu mše svaté uvádí tento význam: část hostie smíšená s Krví Páně připomíná jeho tělo vzkříšené, ta část, kterou přijímá kněz, připomíná Kristovo tělo na zemi – církev a část určená nemocným připomíná pobyt Kristova těla v hrobě. Tato symbolika byla později obměněna: tři části rozlámání hostie připomínaly církev vítěznou (svaté v nebi), bojující (křesťany nyní prožívající pozemský život) a trpící (duše v očistci). Tyto

* Výklad na knihu Kazatel od sv. Řehoře z Agrigenta (byl v tomto sicilském městě biskupem kolem roku 600), Denní modlitba církve, pátek 7. týdne v mezidobí, 2. čtení.

** Všeobecné pokyny k římskému misálu, čl. 283.

výklady se pak dlouho udržovaly v rozjímáních o mši svaté pro široký okruh prostých věřících a sloužily jako pomoc proti zevšednění v pohledu na mši svatou – úplně stejně, jako tomu má posloužit tento článek.

Nevím, jestli se mi podařilo nesklouznout do těžkopádnosti a dostatečně upoutat naši pozornost a představivost. Stručně shrnu, co jsem chtěl říci: lámání proměněné hostie při mši svaté nemusí být bezvýznamný detail, pouhá okolnost, které si nevšímáme. Dnes nás na ně dokonce někdy upozorní moderní ozvučovací technika: opravdu mi běhal mráz po zádech, když při jedné mši svaté, při níž jsem koncelebroval, kněz, který byl hlavním celebrantem – mimochodem: docela hromotluk – energicky lámal několik hostií naráz, až to praštělo, a mikrofony to spolehlivě přenášely (a zesilovač zesiloval) do celého kostela... Určitě i pro nás může být užitečné spojovat si to starobylé gesto *lámání* s myšlenkou na utrpení Pána Ježíše, kterým jsme byli vykoupeni, které z nás usmířením vytvořilo rodinu Božích dětí, jednotu Kristova těla v jednom Duchu.

Český misál v pokynech pro slavení mše s účastí lidu předepisuje po pozdravení pokoje: „Kněz vezme hostii, láme ji nad paténou, vpouští malý úlomek do kalicha...“ a dále k tomu:

„Přitom se zpívá nebo říká:

Beránku Boží, který snímáš hříchy světa, smiluj se nad námi.

Beránku Boží, který snímáš hříchy světa, smiluj se nad námi.

Beránku Boží, který snímáš hříchy světa, daruj nám pokoj.

Pokud lámání trvá delší dobu, může se toto volání opakovat vícekrát. Poslední zvolání však vždy končí slovy: daruj nám pokoj.“

To je skutečně původní role tohoto zpěvu v římské liturgii: doprovázet jako modlitba ono lámání eucharistie pro přijímání věřícími. Znat toto „rodné prostředí“ vzývání Božího Beránka nám může také pomoci k usebranosti. Pak i když na oltář přímo vidět všichni nemůžeme (a mikrofony pokaždé neupozorní, že hostie je právě lámána), máme možnost zpívat tento zpěv velmi *adresně*. Víme jasněji, na koho mluvíme: na Pána, který nás vykoupil obětí svého života a nyní se nám podá za pokrm... Prosíme o jeho milosrdenství.

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.