

UNIVERZITA PALACKÉHO
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra pastorální a spirituální teologie

Stanislav Zatloukal

**Jiří Vícha – exercitátor a básník,
osobnost umlčené církve**

Disertační práce

Školitel: Doc. Dr. Michal Altrichter, Th.D.

Olomouc 2023

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

Ve Francově Lhotě dne

Stanislav Zatloukal

Poděkování

Za vedení práce i celkovou podporu při studiu chci poděkovat vedoucímu práce a školiteli Doc. Dr. Michalu Altrichterovi, Th.D.

Úvod

Předložená práce se zabývá životem a dílem Jiřího Víchy (1923–1997). Tento kapucín, řeholním jménem Jan Evangelista, byl politickým vězněm, tajným provinciálem a duchovně vedl či doprovázel mnohá společenství zejména řeholnic. Je však také znám jako básník, autor jediné sbírky. Na Víchovu tvorbu se dosud zaměřily – zčásti nebo zcela – tři studentské práce. Na půdě bohemistiky to byla disertační práce Václava Kvapila¹, který ovšem do svého záběru zařadil kromě Víchy dalších devět autorů, a diplomová práce Petra Janšty, jež Víchovu tvorbu srovnával s dílem Jindřicha Jenáčka.² Ve spirituální teologii se pak Víchou zabýval Marek Macek.³ I ten se však věnoval jeho básnickému dílu, zatímco Víchově (implicitní) spirituální teologii, obsažené v předávané nauce exercičních kurzů, se dosud nevěnoval nikdo. Proto se v naší práci zaměříme na obojí – jeho duchovní nauku i poezii, vždy v horizontu spirituální teologie.

Nahlížení Víchy jako teologa nicméně musíme nejprve ospravedlnit. Je možné tak učinit v několika krocích. Jednak se nabízí jeho postavení v proudu české spirituality po roce 1948. V době komunistické totality se u nás formovaly školy spirituality, často na bázi řeholí, avšak nikoli výlučně. Tyto školy byly ohnisky (přinejmenším implicitní) spirituální teologie. Mezi jmény jejich čelních představitelů nalezneme také dvě vůdčí osobnosti, s nimiž bylo Víchovo nasazení se v církvi úzce spojeno: Byl žákem Jana Evangelisty Urbana a spolupracovníkem Vladimíra Neuwirtha.⁴ Podílel se tedy na uzrání nových proudů v naší spiritualitě v době, kdy „váha se přenáší na spiritualitu svědectví s typickými znaky teologie mučednictví“.⁵ Zařazení Víchy do těchto škol spirituality by však samo o sobě nestačilo k jeho kvalifikování jako teologa. Proto připojujeme druhý bod ospravedlnění naší práce. Je jím širší pojmání spirituální teologie než jen např. akademické působení, po vzoru zejména patristické syntézy, jež „představovala interdisciplinární symfonii všech disciplín“.⁶ Metoda církevních otců aplikovaná dnes znamená osvojit si jejich ducha, jejich styl: „Studovat teologii v Církvi, v liturgii, ve Svatém Písmu, ve světcích, abychom si uchovali zakotvení v sapienciální dimenzi, která snáze vyústí do mystagogie, do slavení pravdy: taková metodologie je daleko celistvější.“⁷ V lůně takové teologie můžeme najít místo i pro Víchu, přestože nepublikoval a neměl úvazky na akademické půdě.

Další otázkou pak je, zda také v básních může být obsažena teologie, zda je možné poetické slovo nahlížet jako jeden z jejích pramenů. Můžeme odpovědět spolu s Markem I. Rupnikem: Jazyk teologie musí být bohatší, než aby se omezoval pouze na jeden rejstřík, například traktátový. „Nejpříhodnější je zajisté jazyk symbolu, chápaný v celé své křesťanské důležitosti jako skutečnost, která zpřítomňuje a komunikuje to, co

¹ KVAPIL, V., *Básníci mezi českým katolickým klérem 2. pol. XX. století* (disertační práce obhájená na FF UP v Olomouci). Olomouc, 2003.

² JANŠTA, P., *Vězeňská poezie Jindřicha Jenáčka a Jiřího Víchy* (diplomová práce obhájená na Filozoficko-přírodovědecké fakultě SU v Opavě). Opava, 2004.

³ MACEK, M., *Spirituální impulzy v díle básníka Jiřího J. Víchy* (diplomová práce obhájená na CMTF UP v Olomouci). Olomouc, 2007.

⁴ Pro ucelený přehled těchto ohnisek srov. ALTRICHTER, M., Vývoj oboru spirituální teologie v českých zemích po roce 1990, in AA.VV., *Od tradici k reflexi. Miscellanea jesuitica III*, Refugium, Olomouc 2010, s. 203–206.

⁵ AMBROS, P., Česká spiritualita, in AA.VV., *Otázky české spirituality*, Refugium, Velehrad 2001, s. 29.

⁶ ALTRICHTER, M., Mezi traktátem a zkušeností? O postavení předmětu spirituální teologie, in *Studijní texty ze spirituální teologie IV. Duchovní život a kerygma*, Refugium, Olomouc 2010, s. 65, pozn. 5.

⁷ RUPNIK, M. I., Teologia come creazione artistica, in AA.VV., *A due polmoni. Dalla memoria spirituale d'Europa*, Lipa, Roma 1999, s. 208.

znamená. Proto může spirituální teologie nabýt také určitého uměleckého vyjádření. Ať se v této souvislosti nezapomene na důležitost poezie v teologii, stejně jako na jazyk jiných umění, protože v těchto jazycích se mohou podobenství, mýtus a symbol přiblížit k duchovní skutečnosti s větším úspěchem než jednoduchý teologický popis.⁸ A ještě dříve jsme mohli odpovědět slovy Rahnerovými: „Schopnost a cvičení vnímat poetické slovo je předpokladem k tomu, aby člověk slyšel Boží slovo. [...] Poetické je předpokladem pro křesťanství.“⁹ Výsostná cesta Krávy se tudíž v novodobé spiritualitě a teologii prosazuje jako doplnění racionálně uchopené nauky: „Nemluví se snad dnes se stále větším důrazem o *via pulchritudinis*, cestě krásy jako nezbytném doplnění myšlení, konceptů, výkladů a traktátů, aby nás vyprovokovala k touze po kráse jakožto transcendentální skutečnosti Boha a abychom byli přitahováni ke kontemplaci?“¹⁰

Práci jsme dali titul „Jiří Vícha – exercitátor a básník, osobnost umlčené církve“, z nějž vychází její členění. První, životopisná kapitola se věnuje právě životnímu příběhu našeho autora, poznamenanému zatčením a vězněním, jehož příčinou byla služba a formace v utajení. Proto můžeme hovořit o jedné z osobností české vyznavačské církve v druhé polovině 20. století. Užíváme-li o církvi raději termín „umlčená“, činíme tím narážku na slovo, které se nakonec umlčet nedá a zazní i navzdory pokusům o jeho vymýcení, zazní v básni i duchovní nauce, jež obě „umlčováním“ dožrály. Termín „umlčená“ tedy volíme pouze kvůli souvislosti se sdělováním slova, o němž v naší práci velkou měrou jde, jinak je ekvivalentem běžněji užívaných přívlastků „skrytá“, „podzemní“ apod.

Termín exercitátor shrnuje kapitolu druhou a třetí, v níž představujeme Víchovu formační službu po propuštění, jednak jeho podíl na obnově řeholí, když na tomto poli úzce spolupracoval s Vojtěchou Hasmandovou, jednak jeho kurzy duchovních cvičení a rekolekcí pro mnohé další ženské řehole. Na podkladě dochovaných pramenů můžeme procházet, co hlavně Vícha předával v této službě, jež ho snad nejvíce zaměstnávala ve vrcholném období jeho kněžského a řeholního nasazení.

Ve čtvrté části se potom zamýšlíme i nad odkazem autorova básnického díla pro spiritualitu a teologii. Širší záběr teologie, která vstupuje na půdu literatury a komentuje či interpretuje její díla, je zavedený pro poezii i prózu v zahraniční i tuzemské literatuře.¹¹ Rovněž v aplikacích do duchovního života – tedy v teologii užití – se krásná literatura využívá, např. při sestavování duchovních cvičení.¹²

Interdisciplinárním přesahem jsme již nastínili otázku metody. Ta je v první a částečně druhé kapitole historicko-popisná. Při zpracování životopisu našeho autora i při vyhodnocování jeho duchovních obnov vyvstaly obtíže plynoucí z nutnosti čerpat velkou měrou z neoficiální archívů. Z tohoto důvodu jsme nuceni způsob citování

⁸ RUPNIK, M. I., Co se rozumí spirituální teologií, in *Studijní texty ze spirituální teologie I. Axiomy duchovního života*, Refugium, Velehrad 2003, s. 98–99.

⁹ RAHNER, K., Slovo poezie a křesťan, in AA.VV., *Slyšet slovo – kázeň ducha. Miscellanea jesuitica VI*, Refugium, Olomouc 2018, s. 285.

¹⁰ CASTELLANO, J., La teologia spirituale nella chiesa e nel mondo di oggi, in *Teresianum* 19, roč. 55, č. 1–2, s. 868.

¹¹ Srov. např. BIFFI, I., *Teologia e poesia. Ambrogio, Dante, Manzoni, Claudel*, Jaca Book, Milano 2014; PUTNA, M. C., Magorské, nikoli jen Magorovy, in JIROUS, I. M., *Magorské modlitby*, Biblion, Praha 2021, s. 261–289; ZERHAU, L., *Věčná pamjat' v Babičce Boženy Němcové* (disertační práce obhájená na CMTF UP v Olomouci), Olomouc, 2008; HOJDA, J., *Extáze, exodus a exitus Juraje Hordubala. Teologicko-antropologická studie*, Vydavatelství IN, Jablonec nad Nisou 2014; SLÁDEK, K., *Na cestě s Jackem Kerouacem. Spirituálně-teologické interpretace „románů z cest“ Jacka Kerouaca*, Vydavatelství IN, Jablonec nad Nisou 2016; HALASOVÁ, D., *Skryté krásy kořeny... Bohuslav Reynek a bible*, CDK, Brno 2021. Patřily by sem i studie Petra Hoška na půdě spíše religionistiky, nicméně hledající spiritualitu (byť v širokém smyslu) např. u Foglara nebo Tolkiena.

¹² Srov. např. WEŃLAWSKI, T., *Rekolekce s Karlem Čapkem*, KNA, Kostelní Vydří 1997.

pramenů místy sami vytvářet. V první kapitole se náš text nechává vést životním příběhem Jiřího Víchy. Jeho jednota je zde tedy dána přístupem personálním: Text vyrůstá kolem živé osoby. Víchův životní příběh, ale zčásti i příběh jeho díla, je místy rozvíjen odbočkami a detaily v metatextu poznámek a příloh. Některé z nich byly právě pro účel práce porýzeny: sesbíraná svědectví a dva rozhovory s pamětníky.

Ve druhé a třetí kapitole, týkající se duchovního odkazu Víchových exercičních kurzů, uplatňujeme při práci s jeho texty a nahrávkami navíc i metodu komparace a kontextualizace, jež jsou teologii vlastní. Sleduje se totiž zapracování Písma, koncilu a jiných inspiračních zdrojů – autorů klasických i současných – do Víchových textů a promluv. Práce se v této části bude snažit vystihnout nejvlastnější témata a myšlenky, jimiž exercitátor žil, zařadit je do širších kontextů, případně poukázat na jejich nosnost dnes. Jedná se tedy i o metodu aktualizace. Doplnkově se též snažíme o dohledání Víchou citovaných autorů. Odvolával se totiž při svých přednáškách na mnohé klasické i moderní, zřídka však – což bylo v dané situaci pochopitelné – přesně odkazoval na pramen.¹³ Proto jsme si kladli za cíl aspoň část pramenů, které užívá, doložit přesnou citací.

Ve čtvrté kapitole o poezii je nutné uplatnit mezioborové prolínání. Na jejím začátku se tedy věnujeme dějinám literatury a rešerši recenzí na vydanou sbírku. Aniž bychom si činili nárok na vlastní literárně-kritické zhodnocení nebo interpretaci na půdě literární vědy, intuitivně uplatňujeme rozměr intertextuality: Necháváme Víchovy básně komunikovat s jinými texty i nad rámec básníkem přiznaných vzorů, potažmo jím označených spřízněných autorů. Metoda je tedy – aspoň zárodečně – taktéž interdisciplinární, teologie se tu potkává s literární vědou a dějinami literatury. Těžištěm ovšem i při práci s poezií zůstává spirituální teologie: básně mohou vícero cestami přivádět ke Kráse. Metoda přístupu k poetickým textům bude ještě na patřičných místech upřesňována.

Naše práce je badatelská, seznamuje čtenáře s dosud neobjevenou částí Víchova díla, konkrétně s exerciciemi a rekolekčními přednáškami, nalezenými v archivech řeholních společenství. Mapuje zároveň jeho život i osud jeho básnického díla z pramenů dosud nepublikovaných. Zjištěná spirituálně-teologická témata se nám nepodařilo vynést vždy až na světlo současné teologické reflexe, protože bylo nutné napřed je vůbec zpřístupnit a z celého autorova díla vybrat. Pro tento první ucelenější pohled na Víchu v propojení jeho života a díla jsou následující kapitoly příspěvkem (alespoň) k dějinám spirituality: Snaží se zaplnit jedno bílé místo v dějinách české spirituality vyznavačské církve druhé poloviny 20. století.

¹³ Při poslechu Víchových přednášek nebo čtení jeho textů narazíme na jména: Teilhard de Chardin, Rahner, Balthasar, Ratzinger, Guardini, Galot, Schürmann, Läßle, Lombardi, Lehman; ze spíše duchovních autorů pak: Foucauld, Voillaume, Lubichová, Schütz, Jacob Loew; z dalších potom – méně známých nebo téměř současných: Klaus Hemmerle, kard. Suenens, Olivier Clément, Marc Boegner; kromě světců a klasických autorů.

1. Život Jiřího Víchy

Prameny pro poznání života našeho autora jsou zaznamenána osobní svědectví spolubratří kapucínů či jeho přátel. Nemůžeme opominout ani dochované archiválie státních archivů, biskupství a samozřejmě archivní materiály několika řeholních společenství: Kromě samotných bratří kapucínů jsou to archivy vícero ženských řeholních kongregací, s nimiž především Vícha spolupracoval jako exercitátor a duchovní doprovázející. Dále vycházíme z osobního vyprávění, které Vícha poskytl básníku Pavlu Petrovi pro časopis *Box*. Mladší kolega navštívil staršího na jeho faře ve Fulneku 10. 8. 1992 a rozhovor s ním nazval „Na krvavých hnízdech“.¹⁴ Nakonec vycházíme také z osobních vzpomínek několika pamětníků, s nimiž Vícha spolupracoval ve fulnecké farnosti nebo které duchovně vedl.

1.1. Dětství a mládí po vstup do řehole

Jiří Vícha se narodil 12. 6. 1923 ve Skřipově u Opavy rodičům Antonínu Víchovi a Anežce rozené Melecké. Pokřtěn byl farářem Antonínem Hubem 17. 6., kmotry byli Jan Dubový a jeho manželka Viléma. Otec byl tesařem, matka se starala o domácnost, neboť rodina soukromě hospodařila na dvou hektarech polí.¹⁵ Manželé Víchovi přivedli na svět celkem devět dětí. Z nich tři dcery – Marie, Marie Josefa a Anna – zemřely v útlém věku. Jiří byl předposlední, vyrůstal tedy se třemi bratry – Jaroslavem, Antonínem a Bohumilem, a se dvěma sestrami – Anežkou a Františkou. Bratr Antonín, řeholním jménem Matouš, se stal kapucínem ještě před Jiřím.¹⁶

Dětství je důležitým obdobím v životě člověka, snad až do té míry, že znát někoho opravdově předpokládá znát ho už jako dítě.¹⁷ Pro poznání Víchova dětství se však můžeme opřít pouze o jeho stručnou osobní vzpomínku:

„Na své dětství vzpomínám opravdu rád, Skřipov, ve kterém jsem se narodil, je obklopen lesy, je to kraj zamyšlený a vtiskl se hluboko do mé duše. Dětství jsem měl krásné, rodiče byli dobří, velmi dobří, nikdy jsem neslyšel, že by mezi nimi bylo nějakého sváru. [...] Po pěti letech obecné školy jsem šel studovat do Prahy. Hlavní zásluhu na tom měl náš skřipovský pan farář Antonín Hub, který umožnil v Praze studovat nejprve mému bratru (o tři roky staršímu), a já jsem potom šel v jeho šlépějích.“¹⁸

Školní docházka byla rozčleněna podrobněji, jak vysvítá ze vzpomínek spolubratří kapucínů. Vícha prošel školou obecnou v rodném Skřipově (1929–1935) a školou měšťanskou v Bílovci (1935–1938). Juvenál Valíček i Josef Veselý zmiňují v jeho

¹⁴ Jedná se o Víchovu metaforu pro Františkova stigmata z básně *Chudí*: „Františku bratře [...] / v rukou a nohou / krvavá hnízda / pro bolest“ – VÍCHA, J., *Verše psané pro mlčení...*, Refugium, Velehrad 1997, s. 51.

¹⁵ Srov. PETR, P., Na krvavých hnízdech, in *Box* 1993, č. 3, s. 43.

¹⁶ Srov. Podklady k rodokmenu ze soukromého archivu Sylvie Víchové: viz příloha č. 1. Poznáváme zde mj. i to, že jméno Jan nosil Vícha již od křtu po kmotrovi, než jako řeholník přijal blíže určené Jan Evangelista.

¹⁷ Jde o náhled Jana Čepa v jeho exilových úvahách, srov. KOMENDA, P. – ZATLOUKAL, J., *Meditace poutníka k absolutnu. Exil a Emauzy Jana Čepa*, in ČEP, J., *Meditace*, CDK, Brno 2019, s. 40, pozn. 35.

¹⁸ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 43.

kurikulu také Serafínskou školu v Třebíči¹⁹ mezi lety 1938–1940, Vícha sám však o ní nikde nehovoří. Jeho vyprávění pokračuje pražskými studiiemi:

„V Praze jsem bydlel v církevním internátě, bylo tam tehdy takové velmi dobré společenství [...]. Studia jsme museli přerušit v kvintě, to bylo v době okupace a naše gymnasium v Bubenči bylo uzavřeno. V té době nám dali možnost vstupu do řádu, a já tenkrát vstoupil do noviciátu u kapucínů na Hradčanech. A jelikož to byl rajch, tak nás přemístili do Olomouce, dále v letech 1941–1945 do Opočna, tam jsme studovali teologii.“²⁰

Valíček upřesňuje, že v Opočně se studovala filosofie, v Praze po válce pak teologie.²¹ Studium na gymnáziu, přerušené válkou, dokončil Vícha maturitou, když stihl zbývající ročníky (sextu až oktávu) za pouhý jeden rok. Aby studenti serafínských škol mohli mít uznatelné vzdělání, a přitom mohli požívat dobrodiní pobytu při klášteře, bylo to zařízeno tak, že kromě frekventování gymnázia mohli studovat „soukromě pod vedením řádových profesorů“ a na konci každého pololetí skládali zkoušky na některém veřejném gymnáziu. „Pražští chovanci chodili ke zkouškám na Arcibiskupské gymnázium v Bubenči.“²² Tím se vysvětluje zdánlivý rozpor mezi studiem na Hradčanech (kde Vícha bydlel v komplexu kláštera) a v Bubenči (kam příslušel povinností skládat zkoušky).²³

K dospívání alumna Víchy se váže zkušenost přerodu víry, již se autor pokusil s odstupem času dát ozvěnu v básni *Ztracenec*. Vypráví o tom:

„Mezi patnáctým a šestnáctým rokem jsem byl najednou a úplně udeřen strašlivým poznáním, že já vlastně nevěřím, jako by se otevřela propast, propast nicoty, ten moderní existencialismus, nic..., a s tím vším přišla prožívaná hrůza, že já to neměl komu sdělit, bratr mě celkem nemohl pochopit.“²⁴

Pro vysvětlení básně *Ztracenec* (a je to jediný případ, kdy něco takového dělá) uvádí Vícha dovětek: „Pokusil jsem se vyjádřit prožitek doby, kdy se mi zdálo, že Bůh je mrtev. Prožil jsem kosmickou hrůzu naprosté samoty (více než rok), ale Bůh se ozval [...].“²⁵ Jakkoli v básni mohou být uloženy další vrstvy, například prožité věznění, autor prvotně reflektuje svou krizi dospívání. Dodává-li, že „Bůh se ozval“, naráží na zprostředkování svého zpovědníka, kapucína Tomáše Kolíska, jak vypráví dále:

„Po návratu z předposledních prázdnin, když ta prázdnota na mě dolehla, tak jsem opět šel k tomu knězi, to mě vždycky trochu podrželo. [...] Když jsem se zpovídal, tak jsem klečel, a ten kněz mě objal kolem ramen a říkal – Ty bimbo, Bůh je, jestli chceš nebo nechceš. A najednou to byl takový nával světla a já si uvědomil, že Bůh je na mně naprosto nezávislý. [...] S tímto úderem světla, vytrpěného světla, přišlo rozhodnutí k vstupu do řádu.“²⁶

¹⁹ Srov. VALÍČEK, J., Svědectví o br. Janu Evangelistovi Jiřím Víchovi, in *Zprávy z provincie* 1996, 20. 5., roč. 3, č. 5, s. 3. Srov. VESELÝ, J., *P. Jan Jiří Vícha OFM Cap.*, Opava 2006, s. 6.

²⁰ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 43.

²¹ VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 3.

²² MATĚJKA, M. P., *Ne mečem a měščem, ale bezbranností lásky. 400 let kapucínů v Čechách a na Moravě*, Refugium, Velehrad 1999, s. 32.

²³ Srov. MACEK, *Spirituální impulzy*, s. 9, pozn. 5.

²⁴ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 45–46.

²⁵ VÍCHA, *Verše psané pro mlčení*, s. 9.

²⁶ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 46.

1.2. Řeholní sliby, kněžské svěcení a nasazení u PTP

Noviciát nastoupil Vícha 1. 8. 1940 spolu se třemi dalšími novici. Slavné sliby složil 5. 5. 1945 v Opočně. Pokračoval potom v Praze soukromým studiem teologie a arcibiskupem Beranem byl vysvěcen na kněze 20. 6. 1948.²⁷ Zažil s ostatními novokněžími památné Boží Tělo následujícího roku s navazující internací arcibiskupa. Sám na to vzpomíná:

„V ten den jsme byli varováni, abychom na bohoslužbu nechodili. To jsme samozřejmě neuposlechli. Katedrála byla zaplněna muži se špendlíky v klopách, provokatéry, vzpomínám si na tu chvíli, kdy jako by se zvedlo peklo, ti muži [...] v chrámě řvali, že katolické noviny jsou katolickými novinami, že katolická akce je katolickou akcí. Arcibiskup Beran měl tichý hlas, my spolu s ostatními kněžími jsme kolem něho udělali živý řetěz a provázeli jsme ho až na arcibiskupství, kde ho internovali.“²⁸

Vícha byl potom „s třemi bratřími vybrán k postgraduálnímu studiu“ v Olomouci, měl „později přednášet dogmatiku“. Zde se setkal s budoucím kardinálem Františkem Tomáškem, a studoval až do zrušení mužských klášterů v dubnu 1950.²⁹ Doporučení ke studiu na některé z tuzemských teologických fakult vzešlo od vicekomisaře provincie Roberta Benteima, a to jako náhradní řešení v době, když již nebylo možné studium v zahraničí, pro které byl Vícha původně vybrán:

„Já společně s Josefem Sládkem jsem byl z české provincie určen na studie do Říma na Gregoriánskou univerzitu. Jelikož jsem ještě neměl úplně ukončeno studium před rokem 1948 a v době, kdy jsem studium ukončil, tj. v roce 1949, již nebyla možnost dostat se legálním způsobem do Říma, bylo mě právě vizitátorem Belgičanem Robertem Benteimem navrženo dokončit doktorát teologie na zdejších fakultách.“³⁰

Podle osobní karty studenta byl Vícha počítán k pátému ročníku, je řádným posluchačem v 9. – 10. běhu, který je pro něj specifikován jako „doplňovací“. Zapsal si obory týkající se Starého zákona s tehdejším děkanem Kutalem, novozákonní látku s Rudolfem Colem, didaktické a pedagogické předměty s Františkem Tomáškem, staroslověnštinu s Josefem Luskou a křesťanskou sociologii včetně prosemináře „Dějiny sociálních nauk“ s Bedřichem Vaškem.³¹ V Olomouci ovšem neprobíhalo rozvíjení teologie pouze na fakultě: Ve spolupráci s dominikány byla například pořádána teologická akademie, pro kterou dostal Vícha zadanou tezi, zda oslavené tělo může jíst.³² Na fakultě pak Vícha ještě 8. 3. 1950 stihl složit zkoušku z morální teologie u Emila Pluhaře a připravoval se na státní zkoušku z církevního práva, kterou však již nemohl neabsolvovat.³³ Zkoušku z praktické morálky s ním skládal také petrin Bernard František Šiman, zkoušel moralista Emil Pluhař a jako examinátor pastorální bohovědy

²⁷ Srov. VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 3. Srov. VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 9.

²⁸ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 44. S Víchovou vzpomínkou se shoduje o něco podrobnější vyprávění P. Cyrila Stavěla, pozdějšího převora v Norci, tehdy bohoslovce – srov. VODIČKOVÁ, S., *Uzavírám vás do svého srdce. Životopis Josefa kardinála Berana*, CDK – ÚSTR, Brno – Praha 2009, s. 212–214.

²⁹ Srov. PETR, Na krvavých hnízdech, s. 44.

³⁰ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu obviněného, 16. 5. 1961.

³¹ ZAO – pobočka Olomouc, fond University Olomouc, osobní karta Jiřího Víchy, inv. č. 1503, kart. 355.

³² Srov. VÍCHA, J., Blahoslavenství (duchovní cvičení), MC 9B: Odměna v nebi.

³³ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu obviněného, 7. 3. 1961.

je uveden Antonín Šuránek. Studenti měli zpracovat téma postu a problematiku lži, včetně řešení zadaných modelových případů.³⁴

Likvidací řeholních řádů však Víchovo studium i svobodně prožívaný zasvěcený život končí. Ač zprvu existovala naděje, že žebravé řády budou ušetřeny, byli kapucíni spolu s dalšími zahrnuti do druhé vlny tzv. Akce K. Jejich kláštery přepadli příslušníci ozbrojených složek 26. 4. 1950.³⁵

Postoj komunistického režimu k řeholím byl nevraživý zejména kvůli jejich disciplíně, organizaci (jejich napojení na generální představené v cizině) a v neposlední řadě kvůli kvalitnímu vzdělání mnoha řeholníků. Mezi 13. 4. a 4. 5. tak bezpečnost přemístila do tzv. centralizačních a internačních klášterů celkem 2 376 řeholníků.³⁶ Krátce předtím probíhající monstrproces s řeholníky (31. 3. až 4. 4. 1950) a doprovodná masová kampaň měly kompromitovat církevní řády a „zdůvodnit“ obsazení klášterů při Akci K.³⁷

Vícha se spolu s bratřími ocitl v internačním klášteře v Broumově.³⁸ Ti z řeholníků, kteří neabsolvovali vojnu, nastoupili v září k PTP. Vícha byl přidělen k útvaru v Komárně, odkud byl po „výcviku“, spočívajícím v nacvičování pokrokových písní, převelen do Hájník u Zvolena na stavbu letiště a dalších vojenských objektů v okolí.³⁹ Celkově rukovalo 5. 9. do Komárna 75 řeholníků ve věkovém rozmezí 20–30 let. Kapucínů bylo 29, z toho 17 kněží, 11 studentů a 1 bratr laik.⁴⁰ Doba této formy vojenské služby měla trvat tři roky, či přesněji 40 měsíců.

Vícha byl ze Slovenska na jaře roku 1952 odvelen na Šumavu a do Podbořan, během téhož roku se však vrací na Slovensko do Bánské Bystrice.⁴¹ Svou rotu nicméně Vícha opouští dříve než ostatní: Kvůli zdravotním potížím téměř rok pobývá v sanatoriu Vyšné Hágy ve Vysokých Tatrách. „Byl propuštěn z vojenské služby dříve než ostatní, a to v květnu 1953. Pro chronický zánět ledvin byl pak vymazán z vojenské evidence.“⁴² Modrou knížku dostal mj. též „zásluhou sester sv. Kříže, které se o něj staraly v nemocnici Ostrava Fifejdy, a paní Astridy Šulákové.“⁴³

Mimochodem, v pozdějším rozsudku výčet Víchových obvinění sahá už i do období u PTP, kdy pokračovala jeho snaha vést kapucínské kleriky ke studiu a přednášet jim.⁴⁴

³⁴ Srov. ZAO – pobočka Olomouc, fond University Olomouc, protokol o vykonání státní zkoušky z praktické morálky – Jiří Vícha, inv. č. 1521, kart. 374.

³⁵ Srov. MATĚJKA, *Ne mečem a měšcem*, s. 63.

³⁶ Srov. KAPLAN, K. – PALEČEK, P., *Komunistický režim a politické procesy v Československu*, Barrister & Principal, Brno 2001, s. 31–32.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 76–77.

³⁸ „V noci jsme byli převezeni jako zločinci do Broumova.“ PETR, *Na krvavých hnízdech*, s. 44. Shodně vyznívá svědectví Valíčkovy, zatímco Josef Veselý zřejmě omylem uvádí internaci v Želivě, srov. VESELÝ, *P. Jan Jiří Vícha*, s. 6.9. Vícha alespoň není Valíčkem zařazen do explicitního seznamu kapucínů v Želivě v letech 1950–1955 soustředěných. Srov. VALÍČEK, J., *Česko-moravská provincie Řádu Menších bratří kapucínů 1948–1989*, in *Teologický sborník* 1996, roč. 2, č. 2, s. 102. Želiv nicméně zmiňuje také Matějka. Srov. MATĚJKA, *Ne mečem a měšcem*, s. 88.

³⁹ Srov. VALÍČEK, *Svědectví o br. Janu Evangelistovi*, s. 3.

⁴⁰ Srov. MATĚJKA, *Ne mečem a měšcem*, s. 66.

⁴¹ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu obviněného, 29. 3. 1961.

⁴² VALÍČEK, *Svědectví o br. Janu Evangelistovi*, s. 3.

⁴³ VESELÝ, *P. Jan Jiří Vícha*, s. 9.

⁴⁴ Srov. VLČEK, V., *Perzekuce mužských řádů a kongregací komunistickým režimem 1948–1964*, MCM, Olomouc 2003, s. 247.

1.3. Formační působení v ilegalitě

Kromě snahy vést kleriky vlastního řádu poznal Vícha na Slovensku vedení mladých v duchu jocismu. Kvůli tomu byl již roku 1953 vyslýchán jeho řádový spolubratr Bernard Bartoň a rodný bratr Antonín Matouš Vícha vypovídal jako svědek, že „byl pro nepřátelskou činnost kapucínů, a to konkrétně Josefa Bartoně, vyšetřován ve věci organizování Jocistické činnosti, kterou prováděl.“⁴⁵ Matouš Vícha měl později v Ostravě také zprostředkovat schůzku jezuitů Josefa Buráně⁴⁶ a Jana Pavlíka, jíž se sám zúčastnil. Proběhla v roce 1954 nebo následujícím a Matouš Vícha zamlčel, že by při ní byl informován o ilegální činnosti jezuitů.⁴⁷

V roce 1955 přichází v Ostravě do kontaktu s jezuitou Janem Pavlíkem i Jiří Vícha. Setkali se spolu ovšem již v roce 1950 při výkonu vojenské služby. Pavlík byl v Ostravě pro činnost s mladými vyšetřován a souzen. Při výslechu čelil rovněž dotazům ohledně kontaktů s Víchou. Vypověděl, že když při setkání s ním hanobil své pracoviště a obviňoval z pokleslé morálky marxistickou ideologii, Vícha s ním nesouhlasil a omlouval tuto situaci „přilivem brigádníků, kteří žijí jiným způsobem života, nežli starší obyvatelé Ostravy“.⁴⁸

Přes dříve již vyslýcháného bratra Matouše se tedy do hledáčku policie dostává i Jiří Vícha. Byl tzv. „rozpracován“ – byl o něm založen evidenční spis, neboť bylo „zde podezření, že je napojen na realizovanou skupinu jezuitů v Ostravě“. Šetřením ale „nebyly zjištěny žádné trestné materiály o jeho protistátní činnosti“ a „výpověď zatčeného jezuita Pavlíka potvrzuje, že Vícha do jejich nepřátelské činnosti nebyl zapojen.“ Proto bylo navrženo Víchův svazek založit do archivu MV na předpokládanou dobu 20 let.⁴⁹ Pavlík při výsleších ještě uvedl, že jednou Víchovi propůjčil svůj byt k soukromé celebraci, což zdůvodnil tím, že Vícha onoho dne zaspal a potřeboval mši odsloužit před večerí (kvůli eucharistickému postu) v blízkosti jídelny.⁵⁰

V té době Vícha navázal kontakt s Františkou Chlápkovou, která ho uvědomila o existenci Neuwirthova Společenství a se samotným Neuwirthem ho seznámila. Vyvíjel úsilí o rozvíjení víry v několika rodinách, které porůznu poznal: s pomocí Chlápkové „uskutečňoval schůzky u [...] Telnarových, Rychtových a Cigánkových“.⁵¹ Jakmile byl – asi po roce 1957 – více začleněn do Společenství, věnoval se dalším laikům, jak přiznal při jednom z výslechů:

„Každý z členů organizace se měl [...] starat o několik věřících, které měl vést v duchu katolicismu a připravovat je tak pro činnost v organizaci po zvratu státního zřízení. Já jsem se konkrétně staral o 10

⁴⁵ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu svědka: Vícha Antonín, 24. 2. 1961.

⁴⁶ Jezuita Josef Burán (1913–1991) byl při akci K zatčen na Velehradě a internován v Bohosudově. Po službě u PTP na Slovensku tam zůstal v různých civilních zaměstnáních až do roku 1969, kdy začal jako kněz sloužit u sester sv. Cyrila a Metoděje v Krásné Lípě u Rumburku. Zde byl dvacet let a vypomáhal v okolních farnostech. Dožil pak a zemřel na Moravci. Srov. PAVLÍK, J., *Vzpomínky na zemřelé jezuitu, narozené v Čechách, na Moravě a v moravském Slezsku od roku 1814*, Refugium, Olomouc 2011, s. 586–588.

⁴⁷ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu svědka: Vícha Antonín, 24. 2. 1961.

⁴⁸ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výpovědi s obviněným: Pavlík Jan, 17. 9. 1955.

⁴⁹ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Vyhodnocení evidenčního svazku č. 562, 12. 12. 1955 – viz příloha č. 5.

⁵⁰ Srov. ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výpovědi s obviněným: Pavlík Jan, 17. 9. 1955.

⁵¹ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu obviněného, 8. 2. 1961.

osob náboženského zaměření, které jsem vedl v duchu katolicismu v protimarxistickém a komunistickém duchu, aniž by tyto osoby byly mnou seznámeny s existencí organizace Společenství a s její činností. Konkrétně jsem [...] vedl Nedojedlou Ludmilu, Andělu Chromečkovou, Pospíšilovou Astridu, Věru Rychtovou, Štěpánku Cigánkovou, Boženu Švihlovou, Věru Ptáčnickovou, Luboše Motána, Jiřího Rychtu, Jana Ptáčníka a další.“⁵²

Zde Vícha přiznává rovněž tajné křty a v jednom případě bířmování. Když odmítá prozradit jména kvůli slibu mlčenlivosti, je po několika dnech vyšetřovateli usvědčen z výpovědi Františky Chlápkové. Udělené svátosti figurovaly v rozsudku a zmíníme se o nich podrobněji na příslušném místě.

V rámci Víchova působení mezi laiky můžeme rozlišit dvě období. Ještě před působením v rámci Neuwirthova Společenství vedl tytéž osoby v duchu jocismu, s nímž se na Slovensku seznámil a na který nakonec sám Neuwirth navazoval. Mezníkem je právě rok 1955, kdy došlo k zatčení Jana Pavlíka a Vícha svou činností s kroužky dočasně omezil na individuální doprovázení. Zároveň v tomto roce poznává prostřednictvím Chlápkové Společenství. Činnost první etapy (1953–1955) sahá k příchodu Víchy do Ostravy po ukončení vojny:

„V roce 1953 jsem se rozhodl na základě toho, že jako kněz jsem měl za povinnost působit v duchu katolicismu mezi mladými lidmi, u nichž jsem zjistil, že mají zájem o rozvíjení a prohloubení svých náboženských vědomostí. V uvedeném roce jsem se seznámil v nemocnici na Fifejdách s Astridou Pospíšilovou, s níž jsem začal navazovat náboženské rozhovory. Při těchto rozhovorech jsem narazil na určité mezery v jejích náboženských vědomostech a rozhodl jsem se k soustavnému školení. Prostřednictvím Pospíšilové se dozvěděla o mé činnosti Božena Švihlová, později Františka Chlápková, Chromečková Ludmila, Nedojedlá Ludmila, Věra Rychtová.“⁵³

Kvůli riziku nápadnosti většího počtu Vícha rozdělil tyto doprovázené do kroužků po třech a s nimi se scházel ve svém podnájmu u Chromečků, případně u Rychtů a Chlápkové. Službu pro kroužky mladých popisuje takto: „Schůzky se uskutečňovaly jednou týdně, kdy jsem členy [...] vedl ve věrouce, přednášel jsem jim základy duchovního života a křesťanskou sociologii. Do jisté míry jsem členům kroužku poskytoval duchovní vedení, prováděl zpověď a ojedinele podával též sv. přijímání.“ V té době rovněž pro členy tří kroužků uspořádal třídní exercicie, jednou v podnájmu u Chromečků, a jednou též v bytě sestry Anežky Malohlavové ve Štítně.

Vrátíme-li se k činnosti v rámci řádu kapucínů, ta pokračovala za jeho ostravského působení v rámci celé provincie. Vícha se nabídl pro tuto činnost sám a vyžádal si k tomu svolení a požehnání představených. Vnímá to v kontinuitě svého původního určení věnovat se v řádu formaci a vyučování. Ustanovil tedy vedoucí kroužků kleriků zvláště pro Čechy, Moravu a Slovensko. S těmito vedoucími se setkával jednou za tři až čtyři měsíce, často i za přítomnosti Metoděje Sládka, jenž pobýval v Třebíči a byl mu nápomocen. O struktuře schůzek při výslechu uvádí:

„Náplň schůzek spočívala v tom, že jsem přednesl určitý referát na téma z křesťanské asketiky, k čemuž vedoucí skupinek měli vyslovit svůj názor a jednak vedoucí podávali zprávu o tom, jak jsou plněny studijní úkoly jednotlivými kleriky nebo hovořili o příčinách, proč uložená látka nemohla být

⁵² ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu obviněného, 4. 5. 1961.

⁵³ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu obviněného, 9. 5. 1961.

prostudována. Na tuto skutečnost jsem při schůzkách velmi často u vedoucích narážel, přičemž jsem apeloval na to, že studium je závazek poslušnosti a ostatní věci musí jít u nich stranou.“⁵⁴

Vícha upřesnil, že po roce 1955, kdy začal tuto „ilegální“ činnost rozvíjet, se věnoval výhradně klerikům s ukončeným noviciátem a složenými sliby, kterých bylo dvanáct. Opomíjel naopak bývalé studenty malých seminářů, jichž bylo při zrušení těchto institucí asi čtyřicet.⁵⁵ Pro schůzky vedoucích s kapucínskými kleriky Vícha stanovil rámcový program, který zahrnoval studium, řeholi a „různé“.

„Do studia bylo poято prostudovat dogmatiku a morálku. Církevní právo a ostatní nutné předměty jsem ponechal na pozdější dobu, neboť první dva jsem považoval za nejdůležitější. Církevní právo a pastorálku jsem teprve ke studiu zpracovával. Do studia řehole bylo poято několik kapitol z Františkánské řehole s aplikací na současný stav. V různých byly probírány nejasnosti z minulé látky, eventuálně různé zkušenosti, které mohly přispět k rozšíření vědomostí všeobecného rázu.“⁵⁶

Bratra Metoděje Sládka Vícha přizval k vedení formace kapucínských kleriků a „po celou dobu [...] vzájemných styků a schůzek [...] s ním jednal jako se svým zástupcem“:

„Jelikož jsem s Josefem Sládkem studoval již na gymnáziu v Praze a později s ním byl i v řádovém teologickém učilišti a studoval s ním i doktorát teologie, byli jsme si velmi blízcí. Po jeho návratu ze Želiva v roce 1955 nebo 1956 jsem si s ním dohodl schůzku, a to buď v jeho bydlišti v Třebíči nebo v Praze u Stanislava Sršně. Na této schůzce jsem jej seznámil s tím, že mám souhlas provinciála Filipa k obnovení studijní činnosti mezi řádovými kleriky [...]. Požádal jsem jej, aby se společně se mnou zúčastňoval schůzek vedoucích bohoslovců [...].“⁵⁷

Sládek poté, co Vícha utlumil svou činnost z obav o prozrazení, pokračoval ve formaci v rámci možností a svého spolubratra o tom informoval:

„Po roce 1958, kdy jsem zastavil pravidelnou schůzkovou činnost již z těch důvodů, že došlo k zatčení premonstrátů v Praze, uskutečnil Josef Sládek ještě několik schůzek s jednotlivými bohoslovci. O tom mě Sládek informoval [...] v Nové Horce v Charitním domově v roce 1960, kdy mně sdělil, že schůzková činnost je omezena na nejmenší míru a na jednotlivá setkání. Proto jsem také [...] v roce 1961 koncem ledna zaslal Josefu Sládkovi upozornění o mojí situaci, aby učinil určitá opatření v rámci naší činnosti mezi bohoslovci řádu kapucínů.“⁵⁸

1.4. Jiří Vícha a Vladimír Neuwirth

Vladimír Neuwirth založil organizaci Společenství v roce 1948. Při pobytu ve Francii nabyt zkušenosti s Katolickou akcí a jocismem: V tomto duchu se s ním prvních sedm

⁵⁴ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 30. 3. 1961.

⁵⁵ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 7. 4. 1961.

⁵⁶ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 29. 3. 1961. V této formační práci vnímáme šíři Víchova záběru i snahu po aktualizaci na místní podmínky u oborů podléhajícím místním nebo časovým proměnám: „Především jsem se zaměřoval na vypracování církevního práva s aplikací na naše poměry v ČSSR. Navíc jsem pracoval na pastorální metodice [...].“ Tamtéž: Protokol o výsledku obviněného, 7. 4. 1961.

⁵⁷ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 16. 5. 1961.

⁵⁸ Tamtéž.

přátel scházelo již roku 1947 v Hlubočkách u Olomouce. Podnětem k založení Společenství mu bylo mj. vydání papežského výnosu o sekulárních institutech *Provida mater Ecclesia*. Společenství mělo od počátku kromě bohoslovců také okruh laiků a rodin.⁵⁹ Vícha se Společenstvím seznámila Františka Chlápková v roce 1955. Vícha se jejím prostřednictvím osobně seznámil s Neuwirthem⁶⁰ a přislíbil mu pomoc v duchovním vedení některých členů Společenství. Uplatnil zároveň své teologické vzdělání, když měl být Neuwirthovi nápomocný i v teologické edukaci členů, potažmo šíření tiskovin, překládání a publikování v samizdatu.

Co se týče publikování, připravoval Neuwirth sborník odborných statí k jubileu prof. Alberta Vyskočila v Praze. Josef Veselý například do sborníku přeložil kapitolu o rozlišování duchů z *Regulae Novi et Veteri Testamenti* Matěje z Janova. Kolem 200 stran rukopisných studií a článků však při zatčení členů Společenství přišlo nazmar.⁶¹ Vícha pro sborník připravil studii o teologii sv. Bonaventury, v níž vycházel z Étiennea Gilsona.⁶² Stati dal titul „Sv. Bonaventura filosof, teolog a mystik“ a podobný text s názvem „Teologie sv. Bonaventury“ sepsal do jiného sborníku pro olomouckého bohemistu, profesora Oldřicha Králíka.⁶³ Neuwirthův další, avšak již nerealizovaný návrh byl, aby Vícha zpracovával náboženskou literaturu z období gotiky. Ten se k tomu již nedostal, pouze začal vyhledávat prameny k této práci.⁶⁴

Pro vypracování systému vzdělávání členů vytvořil Neuwirth v rámci Společenství tzv. „ústavy“. Členové, kteří k tomu měli vloh, tyto „ústavy“ vedli. V jednotlivých „ústavech“ měla být studována a ke studiu zpracovávána teologie, biblistika, homiletika. Byl však i „ústav papežských encyklik“ (Františka Chlápková), „ústav evropských států“ (Vlasta Kurková) nebo „ústav veřejné činnosti“, zahrnující „veškerou osobní činnost každého jednotlivého člena, činnost politickou, kulturní a vzdělávací“.⁶⁵ Neuwirth sám vedl ústav teologický i Písma svatého, Vícha měl pomáhat především v teologii. Uvádí, že byl „nápomocen v tom, že jsme společně rozebírali funkci a poslání teologie v současné době v ČSSR. Já jsem se v tomto směru pak zaměřoval zejména na obor františkánské teologie a zpracováváná díla měla být po zvratu státního zřízení [...] vydána tiskem.“⁶⁶

Vícha byl ochoten Neuwirthovi pomáhat ve formaci členů, zvláště když si u něj ověřil, že Společenství má ve svých počátcích alespoň ústní schválení arcibiskupa

⁵⁹ Srov. VESELÝ, J. (ed.), *Dr. Vladimír Neuwirth*, Společenství, Opava 2007, s. 23. Členy Společenství byli z řad bohoslovců, později vysvěcených na kněze, například Radim Hložánka, Cyril Vrbík, Josef Veselý, František Bršlica, Antonín Hýža. Duchovní doprovázení zajišťovali představení nebo profesori propuštění ze zavřeného semináře, resp. fakulty Emil Pluhař, Jiří Batušek a Ferdinand Bílek. Srov. tamtéž, s. 21.

⁶⁰ Roku 1956 nebo až 1957. S Neuwirthem se měl setkávat čtyři až pětkrát do roka, a to v jeho bytě v Komárově, ve svém bytě v Ostravě nebo v bytě své sestry Anežky ve Štítně, kam mohl Neuwirth pohodlně dojet na kole. Srov. ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 18. 2. 1961.

⁶¹ Srov. VLČEK, V., *Kříž jsem hlásal, kříž jsem snášel. Rozhovory s kněžími a řeholníky pronásledovanými za komunismu v letech 1948–1989*. KNA, Kostelní Vydří 2006, s. 347 (rozhovor s Josefem Veselým). Celý sborník je však uchován jako „usvědčující předmět“ v ABS.

⁶² Francouzský filosof o Bonaventurově filosofii pojednává mj. i ve svém stěžejním díle GILSON, É., *La philosophie au moyen age. Des origines patristique a la fin du XIV^e siècle*, Payot, Paris 1947, s. 439–451. Vícha se však mohl inspirovat některým z dobových článků.

⁶³ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 17. 3. 1961. Rodný bratr Matouš Vícha také při výslechu uvedl, že pro Neuwirtha přeložil z francouzštiny jistou knihu o filosofii. Srov. tamtéž: Protokol o výsledku svědka: Vícha Antonín, 24. 2. 1961.

⁶⁴ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 17. 2. 1961.

⁶⁵ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 2. 5. 1961.

⁶⁶ Tamtéž.

Matochy. Jako řeholník se snadno vcítil do problematiky vedení a zdůrazňoval v rámci Společenství jistou disciplínu. Alespoň vyšetřovatelé nabyli dojem, že Vícha zde „razil přísnější režim podle bývalých řádů“. On sám upřesňuje, že „navrhoval, aby členové organizace věnovali více času studiu náboženské ideologie a aby členům organizace byla přesněji vymezena činnost v organizaci.“⁶⁷

Neuwirth plánoval vybudovat v Hradci nad Moravicí jakési středisko Společenství, avšak realizována byla jenom výstavba menší chaty, na niž se členové skládali v tajném fondu. Ten spravoval Karel Polásek a Vícha do něj z vlastní iniciativy (jako nečlen Společenství) přispěl jednorázově tisícem korun.⁶⁸

V osobním duchovním životě byl Vícha Neuwirthovi k dispozici také ohledně přinášení eucharistie, kterou si Neuwirth s jeho svolením sám podával i po další dny:

„Z důvodu utajení [...] požádal mě Vladimír Neuwirth o to, abych mu opatřil a čas od času přinášel Sanctissimum [...] za tím účelem, aby si je denně mohl sám podávat. Toto sloužilo též k tomu, aby Vladimír Neuwirth ušel pozornosti, že denně navštěvuje bohoslužby.“⁶⁹

Z protokolů výsledků vysvítá, že v některých dílčích otázkách (disciplíny nebo osobních) mohl být Vícha s Vladimírem Neuwirthem v jistém napětí. Již těžko objektivně posoudíme, zda se opravdu Neuwirth snažil Víchu přimět k přestěhování a změně pracoviště (kvůli snad „přílišnému“ vlivu na Františku Chlápkovou); zda porušil Víchův zákaz předat eucharistii jiným osobám; komu patřily mapy, kvůli nimž vyšetřovatelé při vyslýchání Víchu konfrontovali s Neuwirthem, jenž o nich tvrdil, že byly součástí materiálů, které si u něj chtěl Vícha uschovat. Jisté je, že Vícha s Neuwirthem celkově sympatizoval, a proto s ním i spolupracoval. Knězi Ladislavu Filgasovi v jenom rozhovoru ohodnotil Neuwirthovo Společenství příznivě: „O jeho činnosti jsem se vyslovoval s velkou chválou, že činnost této organizace je jím velmi dobře řízená a je velmi časová, tj. odpovídá potřebám v současných poměrech.“⁷⁰

1.5. Civilní zaměstnání a sledování StB

Svou „ilegální“ činnost mohl Vícha provádět ve svém volném čase, po zaměstnání, které si musel najít. Prvním místem, kde po ukončení nasazení u PTP pracoval, se stal ostravský komunální podnik kominický. Vedl tam fakturační oddělení, protože „lékař odboru pracovních sil ho uznal za schopného práce jen v sedě a v teple.“⁷¹ Zde Víchovou zásluhou našla místo taktéž Vlasta Kurková, budoucí spolupracovnice v rámci Neuwirthova Společenství, která po absolutoriu na vysoké škole nemohla pedagogicky působit.⁷² Od roku 1955 potom Vícha přechází do Závodního ústavu národního zdraví v Ostravě Vítkovicích na obdobnou pozici, tedy do účetnictví. Podle svých vzpomínek si kvůli tomu udělal další maturitu:

⁶⁷ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 18. 2. 1961.

⁶⁸ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 14. 2. 1961. Vícha zde uvádí, že základ pro příspěvky členů byl 5 % z platu.

⁶⁹ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 5. 5. 1961.

⁷⁰ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výsledku obviněného, 17. 5. 1961.

⁷¹ Srov. VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 3.

⁷² Srov. VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 9.

„Všichni jsme si tenkrát museli najít civilní zaměstnání, a já tedy nastoupil na místo účtaře ve vítkovické nemocnici. K tomu jim má maturita z gymnasia nestačila, a tak jsem si udělal ještě jednu maturitní zkoušku, tentokrát na ekonomické škole. A v nemocnici jsem setrval až do svého zatčení.“⁷³

Jeho rodný bratr Antonín, řádovým jménem Matouš, pracoval tehdy v laboratoři firmy Rytkerz. Společně obývali podkrovní byt v Ostravě-Mariánských Horách.⁷⁴ „V údobí ostravského pobytu se P. Jan zaměřoval na studijní kontakty se svými spolubratry kapucíny. Věnoval se ale i jiným menším skupinkám. Snažil se povzbuzovat a informovat o dění v současné církvi.“⁷⁵ On sám vzpomíná:

„I přesto, že jsme se museli živit nějakým tím zaměstnáním, jsme zakládali kroužky a společenství, kde jsme připravovali ty dospělejší, uvědomělé katolíky. Chtěli jsme, aby byl někdo připraven, schopen další práce, třeba ve vyučování dětí, mysleli jsme, že ten zlý čas nebude trvat dlouho.“⁷⁶

Přestože v roce 1955 byl Víchův svazek uložen do archivu, jeho činnost se nyní stávala nápadnou a začal být sledován. Pamětník Jiří Rychta vzpomíná metodu zavražďování, jež byla použita, když se Vícha vracel od Františky Chlápkové, kterou duchovně doprovázel a jejíž matka mu poskytovala pohostinství. „Jednou se stalo, když ve večerních hodinách odcházel [...] domů, v jedné ruce psací stroj, v druhé tašku, byl na ulici přepaden asi třemi muži. Když začal volat o pomoc, jiní muži ho vtáhli do připraveného auta a odvezli na policejní stanici mezi Mariánskými Horami a Vítkovicemi s obviněním, že je P. Jan přepadl. Po výslechu ho člen SNB vyvedl zadním vchodem a propustil domů.“⁷⁷ Vícha sám při vyprávění Pavlu Petrovi danou událost potvrzuje, a to i s přesnější lokalizací:

„Bezprostředně před svým zatčením jsem byl v Ostravě na ulici Slavníkovců přepaden, měl jsem s sebou v kufříku psací stroj a oni snad mysleli, že mám v rukou nějakou bombu. Sebrali mě, v noci přivezli na vyšetřovací středisko, vyslýchali, ale ráno mě ještě pustili.“⁷⁸

Sledován byl ovšem souvisle alespoň půl roku předtím: „Od poloviny roku 1960 jsem již zcela jasně věděl, že jsem soustavně sledován. Když jsem se na ulici náhle rozběhl, tak někdo utíkal za mnou.“⁷⁹ Rychta uvádí, že „tato pronásledování značně působila na psychiku P. Jana, který se cítil být sledován i při cestě do a ze zaměstnání.“⁸⁰ Jiřímu Rychtovi s manželkou Věrou pokřtil Vícha také obě děti, ovšem v utajení, „za zavřenými dveřmi kostela“ v Mariánských Horách v Ostravě.⁸¹ Protože však k tomu

⁷³ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 44. Valíček upřesňuje, že se jednalo o Vyšší hospodářskou školu v Olomouci a že Vícha maturoval roku 1957, srov. VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 4.

⁷⁴ Srov. Rozhovor s Jiřím Rychtou, viz příloha č. 2. Rozhovory s oběma letitými pamětníky, které využíváme, jsou korigovány přítomností někoho z další generace, kdo zároveň také již Víchu osobně pamatoval.

⁷⁵ VESELÝ, P. Jan Jiří Vícha, s. 9.

⁷⁶ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 44.

⁷⁷ RYCHTA, J., Vzpomínky, viz příloha č. 3.

⁷⁸ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 44. O svém přepadení se zmínil také sestře Anežce, která o tom vypověděla: „V lednu 1961, když přišel k nám na návštěvu, [...] sdělil, že byl v Ostravě přepaden a jen v náznacích se zmínil, že očekává zatčení.“ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu svědka: Malohlavová Anežka, 18. 4. 1961.

⁷⁹ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 44.

⁸⁰ RYCHTA, Vzpomínky, viz příloha č. 3.

⁸¹ Srov. MACEK, Spirituální impulzy, s. 89.

neměl státní souhlas a prozradilo se to, vytýkalo se mu i toto a Rychtovi sami dostali předvolání k výslechu asi měsíc po soudu se členy Společenství.⁸²

Před zatčením Vícha stihl spálit některé tiskoviny, jež by mohly být na obtíž⁸³, a varoval v podobném duchu šifrou v dopisu svého spolubratra, zástupce ve formaci kleriků: „V polovině ledna 1961 jsem Metoději Sládkovi zaslal dopis, ve kterém jsem jej skrytou formou upozorňoval na to, že budu v brzké době zatčen, aby udělal určité opatření.“⁸⁴

Pro doplnění můžeme zmínit, že dokud sledování ze strany StB nebylo Víchovi podezřelé a nezneklidňovalo ho, žil také svými koníčky, mezi něž patřilo cestování a fotografování. Zachycoval kromě přírody například i pražská zákoutí. Svoje fotografie dokonce posílal do soutěží.⁸⁵ Přestože poezii četl, v té době se zatím nevěnoval jejímu psaní⁸⁶, takže fotografie byla jeho prvním uměleckým vyjádřením. Výčet zálib rozšiřuje charakteristika, kterou si vyšetřovatelé vyžádali od zaměstnavatele:

„Ve svém soukromí se [...] J. Vícha zajímal o komorní hudbu, měl zálibu v cizích řečech, ve studiu, dále ve fotografování a v radioamatérství. Tyto své záliby nijak před nikým neskrýval, naopak své práce jak ve fotografování, tak v radioamatérství ukazoval svým spolupracovníkům.“⁸⁷

1.6. Zatčení a soud

Z hlediska novodobých církevních dějin byla perzekuce namířená proti církvím nejostřejší v tzv. zakladatelském období komunistického režimu (1948–1954). Proto i procesy s jejími představiteli měly dvě hlavní vlny v 50. a 70. letech. V mezidobí 1955–1969 bylo vyneseno „jen“ 54 749 rozsudků, oproti 95 600 rozsudkům z let 1948–1954 a nové vlně s 47 887 rozsudky mezi lety 1970 a 1972.⁸⁸ Pro řeholníky je nicméně období šedesátých let, kam spadá Víchovo zatčení, specifické. Po přechodném uvolnění z roku 1956, kdy byly zmírněny represe, se zvyšovala tajná aktivita řeholníků. Ti navazovali kontakty se zahraničím, tajně vyučovali dorost, pracovali s mládeží a ojediněle přijímali (tajně) nové členy.⁸⁹ Státní orgány po zjištění těchto skutečností začaly od konce roku 1959 s masovým zatýkáním řeholníků, takže pro ně byla tato vlna (1959–1962) nejcitlivější: procesy zejména s jezuitou (1960), s augustiniány v Brně (1960–1961), se

⁸² Srov. RYCHTA, Vzpomínky, viz *příloha* č. 3.

⁸³ „Pokud jsem měl různé tiskoviny a další materiály, jež měly souvislost s mou trestnou činností, [tyto] jsem zničil a spálil. Že jsem tak skutečně učinil, může potvrdit můj bratr Antonín, který byl přítomen toho, když jsem věci páčil.“ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu obviněného, 15. 3. 1961.

⁸⁴ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu obviněného, 5. 4. 1961. Šifra v dopise zněla „očekávám převoz do sanatoria“, srov. tamtéž: Protokol o výslechu obviněného, 28. 4. 1961.

⁸⁵ Srov. rozhovor s Jiřím Rychtou, viz *příloha* č. 2. Ukázky Víchových fotografií viz v *obrazové příloze*.

⁸⁶ Vícha vzpomíná, že ve věku 8 či 9 let posílal dětské verše do časopisů Srdíčko a Orel. V mládí, i když ho poezie přitahovala, v souvislosti s krizí dospívání si ji zakázal, aby se v noviciátě věnoval jen duchovním věcem. Pokušení poezie odolával i později. „Ale Pán to nakonec zařídil. Ve vězení mně to již nevadilo, tam jsem se teprve rozezpíval.“ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 45–46.

⁸⁷ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Pracovní posudek na zaměstnance Jiřího Víchu, 11. 2. 1961.

⁸⁸ KAPLAN – PALEČEK, *Komunistický režim a politické procesy*, s. 40.

⁸⁹ VLČEK, *Perzekuce mužských řádů*, s. 39–40.

salvatoriány a redemptoristy (1961–1963).⁹⁰ Víchovo vyprávění o utajeném rozvoji řeholí zachytil Matějka:

„Když jsme byli po třech letech propuštěni z vojenské služby, museli jsme si hledat civilní zaměstnání. V té době se tvořila podzemní církve a také podzemní řádový život, což bylo velmi nebezpečné. V roce 1960 tajná bezpečnost zjistila, že žijeme jako řeholníci a že přijímáme a vychováváme dorost. Všiml jsem si, že nepřetržitě mě někdo sleduje. Dne 8. února 1961 jsem byl zatčen.“⁹¹

U Víchy byl důvodem zatčení, jak jsme viděli, vedle jeho tajných řádových aktivit, rovněž kontakt se zakladatelem a členy Společenství. V literatuře o tzv. třetím odboji v regionu⁹² není někdy obojí ilegální Víchovo působení rozlišeno, spolu odsouzený Josef Veselý ovšem zřejmě správně vystihuje, že byl Vícha sice souzen se členy Společenství, avšak „jeho činnost se týkala více spojení s bratry kapucíny“.⁹³

Obžaloba začíná odposlechem zahraničního rozhlasu (Vídeň, Londýn, Svobodná Evropa, Vatikán), z jehož zpráv si Vícha pořizoval „písemné záznamy, načež jejich obsah sděloval na tajných schůzkách“. V mluvě dobové soudní rétoriky je připojeno, že obžalovaný „nepřátelsky komentoval různé mezinárodní události, např. [...] v Maďarsku a Suez v roce 1956, snižoval význam a průběh voleb v ČSSR, zlehčoval úspěchy SSSR, vychvaloval západní politiku, projednával na schůzkách možnosti zvratu státního zřízení.“⁹⁴

Druhý a třetí bod obžaloby se týká kontaktů se Společenstvím a je zmíněna i Víchova hmotná podpora při budování jeho „Centra“, oněch jednorázově darovaných tisíc korun, jakož i překlady, písemné práce a „fotografování závadných knih, sloužících k upevňování protimarxistického postoje u členů Společenství“.⁹⁵

Čtvrtý až sedmý bod obžaloby se na závěr týká činnosti v řádu kapucínů. V rámci tohoto ilegálního působení je Víchovi kladeno za vinu, že udržoval kontakty s bývalým provinciálem Aegydiem Pytlíčkem a provinciálem stávajícím Valeriánem Filipem; vytvoření studijních skupin kapucínských kleriků a ustanovení vedoucích pro jednotlivé regiony; opatrování klerikům tzv. závadných tiskovin; vedení schůzek kvůli konspiraci vždy na jiném místě; ustavení Josefa Sládka (br. Metoděje) za svého nástupce pro případ zatčení. Dále měl na schůzkách vedoucích skupin „vychvalovat činnost jezuitů Kolakoviče na Slovensku a v SSSR“ a nabízet k „dispozici písemnou práci Kolakoviče o jeho činnosti v SSSR.“⁹⁶ V důvodech obžaloby je též zmíněno tajné udělování svátostí. Jednalo se o tajný křest a biřmování Věry Freudlové, snoubenky Jiřího

⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 42. Srov. také VODIČKOVÁ, S., Řád v době dvou totalit, in *Jezuité 2020*, roč. 29, č. 3–4, s. 17: „Přestože je v roce 1960 vyhlášena amnestie, kdy je propuštěna asi stovka řeholníků, rozpoutává se nový masivní úder proti řádům a řeholím. V březnu 1960 je odsouzeno k vysokým trestům osmnáct osob, jimž je kladena za vinu pokračující činnost v *ilegálním* jezuitském řádu.“

⁹¹ MATĚJKA, *Ne mečem a měšcem*, s. 67.

⁹² Srov. např. HOLCMAN, J., Protikomunistický odboj v okrese Nový Jičín v letech 1948–1989, Nový Jičín 2000, s. 115–117.

⁹³ VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 9.

⁹⁴ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Obžaloba krajské prokuratury v Ostravě: Jiří Vícha.

⁹⁵ Tamtéž.

⁹⁶ Srov. tamtéž. K činnosti Kolakoviče na Slovensku a u nás srov. SLAVÍK, J., Profesor Kolakovič, in *Studie* 1986, roč. 29, č. 2–4, s. 196–226. Jde o text Václava Vaška, vydaný později také slovensky: VAŠKO, V., *Profesor Kolakovič*, Charis, Bratislava 1993. V zahraniční literatuře srov. AA.VV., *Stjepan Tomislav Pogljajen alias profesor Kolaković (1906–1990)*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 2007.

Havlíčka, činného v rámci Společenství. Vícha sám, jak jsme viděli, nechtěl žádná jména prozradit, když ale viděl, že již prozrazena jsou, vypověděl o tom:

„Je skutečně pravdou, že jsem Věru Freudlovou, snoubenku Havlíčka křtil, a to z těch důvodů, že jmenovaná byla členkou evangelické církve. Jelikož si Freudlovou chtěl Jiří Havlíček vzít za manželku, provedl jsem zmíněný křest [...]. Křest se odbyval v jarních měsících v roce 1960 v jejím bytě v Jihlavě, kde byl přítomen Jiří Havlíček. Rovněž je pravdou, že jsem pokřtil v roce 1955 syna Jiřího Rychty, Pavla Rychtu v kostele v Ostravě-Mar. Horách.“⁹⁷

Břimování potom udělil otec Jan Věře Havlíčkové v kapli Charitního domu v Nové Horece, kde „byl přítomen Jiří Havlíček a též kněz řádu kapucínů František (Agathangelus) Sovadina. Toto břimování bylo provedeno v červnu 1960.“⁹⁸

Soud se členy Společenství probíhal ve více fázích, první a druhá se odehrála v Ostravě v červenci, resp. v září roku 1961. Vícha byl spolu s Neuwirthem odsouzen v první etapě k nejvyššímu trestu 14 let. Další dva členové byli souzeni v Plzni a Antonín Hýža a laik Josef Matocha ještě dodatečně opět v Ostravě roku 1962.⁹⁹ Na soudu v červenci byli přítomni již zmiňovaní Víchovi přátelé, manželé Jiří a Věra Rychtovi. Rychta uchoval vzpomínku na událost, které ovšem nebyl přímým svědkem, že totiž Vícha se souhlasem dozorce, aniž ten věděl, oč se jedná, podal ostatním těsně před nastoupením do soudní síně eucharistii.¹⁰⁰

Vícha sám vzpomíná, že na soudu byl přítomen jeho bratr Jaroslav, o něhož měl strach: „Bál jsem se, aby kvůli mně nebyl také uvězněn.“¹⁰¹ Vzpomíná, že vyneseny rozsudek měl být pro něj relativně nízký „s přihlédnutím k chatrnému zdraví“, a takto popisuje 268 dnů trvající vyšetřovací vazbu:

„Ta doba byla vůbec nejtěžší, oni měli právo použít jakékoli prostředky k přiznání, byly to výslechy od rána do večera, výslechy po celou noc, střídání výslechů, vymývání mozků, stále byl přítomen fackovací bachař, při vyšetřování jsme seděli v rohu na takovém bidýlku, [...] stěna tam byla natřena emailovou barvou, aby se to dalo umývat, výslech se konal zcela podle zavedených metod, jeden mírný vyšetřovatel, jeden zlý a teď to oba na nás zkoušeli.“¹⁰²

V jiném rozhovoru vzpomíná na konkrétní den – „takový nejhorší“ – z března 1961: „Odmítl jsem o čemkoli vypovídat. Referent mi dal lhůtu přes poledne a ještě dnes slyším jeho hrozbu: ‘My vás tak pošpiníme, že ti vaši věřící budou na vás plivat!’ A mával mi při tom před očima nějakým falešným dokumentem plným lží a pomluv.“¹⁰³

Ač mohl mít Vícha jisté podezření o odposlouchávání rozhovorů v bytě Františky Chlápkové přes stěnu¹⁰⁴, celkově o propracovanějších odposleších, které měly vést k usvědčení vyšetřovaných, nevěděl:

⁹⁷ ABS, arch. č. V-1558 OV, Vladimír Neuwirth a spol.: Protokol o výslechu obviněného, 9. 5. 1961.

⁹⁸ Tamtéž.

⁹⁹ Srov. VESELÝ, *Dr. Vladimír Neuwirth*, s. 25–26. Bratr Juvenál doplňuje k místu konání soudu, že po ostravské etapě pokračoval ještě v Praze na Pankráci. Srov. VALÍČEK, *Svědectví o br. Janu Evangelistovi*, s. 4.

¹⁰⁰ Srov. rozhovor s Jiřím Rychtou, viz *příloha č. 2*.

¹⁰¹ PETR, *Na krvavých hnízdech*, s. 44.

¹⁰² Tamtéž.

¹⁰³ Srov. CEKOTA, P., *Klíčem k poezii je tajemství. Rozhovor s moravským básníkem – knězem*, in *Katolický týdeník* 1993, 13. 6., roč. 4, č. 24, s. 5.

¹⁰⁴ „Podle cigaretových špačků na schodech a vedlejší půdě zjistili, že jsou odposlouchávání.“ Srov. RYCHTA, *Vzpomínky*, viz *příloha č. 3*.

„Referent, jak jsme jim museli říkat, mě hned na samém počátku pověděl – ‘My víme, že jste se zatčení nebál, ale jestli si myslíte, že tady budete tři měsíce chytračit a my vám pak pustíme, tak to jste na omylu. Kdybychom to z vás měli vytlouct, tak to z vás vytlučeme.’ Tam jsem se také dozvěděl, že na nás přišli přes odposlech, kterého jsme si nepovšimli. Říkali mně – ‘Nemusíte nic říkat, my vám to všechno přehrajeme.’“¹⁰⁵

Jiří Vícha byl k výkonu trestu do Valdic převezen v září 1961.

1.7. Věznění ve Valdicích

Před samotným nástupem do Valdic čekala odsouzené eskorta z Ostravy do Prahy kvůli odvolacímu řízení. Příkaz k eskortě byl vydán 12. září 1961, ohledně Víchy je nařízeno, aby byl při eskortě izolován od Vladimíra Neuwirtha, Vlasty Kurkové, Emila Pluhaře a Ferdinanda a Zdeňka Bílkových.¹⁰⁶ Ohledně samotného pobytu ve Valdicích si nejprve všimneme běžného vězeňského života a kontaktů, které Vícha udržoval. Poté se budeme věnovat také skrytému liturgickému životu v podmínkách vězení a uzavřeme popisem okolností při propuštění Víchy na svobodu.

1.7.1. Práce, osobní kontakty a básnická tvorba ve valdické věznici

Ve vězeňském osobním spisu Jiřího Víchy se dochovala osobní karta odsouzeného, která se vyjadřuje k jeho zdravotnímu stavu („krátkozrakost – 8 dioptrií, hubený“), specifikuje jeho kvalifikační třídu („brusič lustrových ověsků – hruškař“) i zapojení v rámci nápravného zařízení („zástupce velitele ložnice“). Spíše na začátku valdického pobytu (21. 2. 1963) byl Vícha napomenut důtkou kvůli chybějícímu pořádku v osobních věcech, později naopak odměňován možností balíčku, mezi lety 1966–1967 mu bylo „povoleno studium dějin literatury“.¹⁰⁷ V hodnoceních na něj vyhotovených je vyzdvižen jeho zájem o práci, v níž zapracoval další „dobré brusiče“; jeho snaha pracovat na „dohotovení důležitých zakázek [...] třeba i v osobním volnu“; vypomáhání pracemi v ústavní zahradě v době volna. Z hlediska kontaktů a otevřenosti je zajímavé, že Vícha „nežije uzavřen v úzkém kruhu jako někteří kněží, ale stýká se se všemi“.¹⁰⁸

¹⁰⁵ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 44.

¹⁰⁶ NA, fond Správa Sboru nápravné výchovy, Praha – osobní spisy, Jiří Vícha: Příkaz k eskortě. Dokumenty přidružené k rozsudku vypočítávají propadlé věci náležející odsouzeným. U Víchy se uvádí: „12 ks brožur Bohovědný slovník český, brožury: Směrnice pro práci v katolické akci, Encyklika Pia XI. O filmu, Sv. přijímání, Rodina zasvěcená božskému srdci Páně, Junácký štít, List sv. Otce Pia XI. O katolické akci, Ruský národ a sjednocení církve, Verordnungen der General-kapitel, knihy: Institutiones Juris canonici, cyklostylovaný Junák, Řehole a závět' a konstituce, René Descartes či Tomáš Akvinský, Křesťan voči zrúcaninám, Morálka mezinárodního života, Duše veškerého apoštolátu, Hra o duši; 83 listů různých poznámek a výpisků [...] Rozmnožená tiskovina [...] zv. Velikonoční poselství sv. Otce Pia XII. ze dne 1. 4. 1956, Dopis dona Beta O zjevení matky Boží, dopis z 2. 6. 1956 odeslaný Ant. Odstrčilem, latinsky [...] Praefatio de s. Clara Virginiae Assisiensi [...] Příručka pro vedení Světlušek, Psací stroj zn. Zeta č. LP 52963, Fotoaparát zn. Flexareta, Avomet, Exposimetr, 2 ks filmů exponované [...], transistorové rádio.“ Tamtéž: Seznam propadlých věcí podle § 55 odst. 1, písm. a) b).

¹⁰⁷ NA, fond Správa Sboru nápravné výchovy, Praha – osobní spisy, Jiří Vícha: Osobní karta odsouzeného.

¹⁰⁸ NA, fond Správa Sboru nápravné výchovy, Praha – osobní spisy, Jiří Vícha: Hodnocení z 10. 9. 1965.

Ve vězení Vícha zastihl telegram o úmrtí otce.¹⁰⁹ Téhož roku probíhala amnestie prezidenta republiky (9. 5. 1962), do níž však Vícha zařazen nebyl. Odůvodnění poukazovalo na to, „že vzhledem k charakteru trestné činnosti, pro kterou byl odsouzen [...], je nutno odsouzeného pokládat za organizátora nebezpečné protistátní skupiny, která počala již rozvíjet podvratnou činnost. Protože se odsouzený značnou měrou podílel na řízení podvratné činnosti skupiny, je [...] z použití této amnestie vyloučen.“¹¹⁰ Trest mu byl 10. 4. 1967 snížen o dva roky na základě milosti prezidenta republiky. Po uplynutí poloviny této doby, zkrácené z 14 na 12 let, mohl Vícha využít práva požádat o podmíněčné propuštění, což také učinil. Záporně se k tomu vyjádřili náčelník věznice a okresní prokurátor, avšak soud přihlédl ke kladnému vyjádření původního zaměstnavatele a podmíněčné propuštění 19. 9. 1967 schválil.

Ve srovnání s ostravskou vazbou a výslechy byl pobyt ve Valdicích mnohými vnímán až téměř jako jistá úleva: „Po dlouhých měsících nicnedělání, vazby a výslechů to byla i změna k lepšímu. Setkání s mnohými, kteří byli ve vězení mnoho roků.“¹¹¹ Vězně čekala – vyjma neděle – každodenní práce, v níž se Vícha osvědčil a prokazoval solidaritu s méně zručnými: „P. Jan byl specialista na ty nejmenší ověšky. [...] Byl schopen plnit normu i na 130 %. Ale protože někteří to nedovedli, vytvářeli jsme kombajny, kde se pak všechno rozdělilo na stejná procenta. Od splnění norem totiž závisel i nějaký trest nebo odměna (malý balíček, návštěva).“¹¹² Vícha také z kapesného mohl zasílat peněžní částku bratru Antonínovi.¹¹³ Přestože pracoval spolehlivě, „do pracovního soutěžení odsouzených se [...] zásadně nezapojuje, závazky neuzavírá, ačkoli k tomu má všechny předpoklady.“¹¹⁴

Ve vztahu vězňených duchovních k práci můžeme rozlišit dvě skutečnosti. Jednak to byla nedělní práce, občas vyžadovaná buď z ohledů na socialistické plánování v hospodářství, nebo kvůli snaze zlomit náboženské přesvědčení perzekvovaných. Zatímco například Vojtěcha Hasmandová si v Pardubicích v padesátých letech bojkotováním nedělní práce vysloužila kázeňský postih¹¹⁵, Vícha podle svých pamětí mívával neděle volné. Jinou záležitostí byl ovšem vztah k práci samotné. Někteří duchovní se k ní postavili svědomitě a nedokázali by ji ošidit (zde by patřil právě Vícha), jiní pouze plnili normu, a ještě jiní se snažili o záměrnou sabotáž.¹¹⁶

Vícha jako příkladný brusič však odlišil samotné plnění pracovních povinností, neboť v dané situaci bylo smysluplným využitím času, od praktik socialistického „soutěžení v práci“, jež nepodpořil. Proto též hodnocení konstatovala, že „trest u jmenovaného plní svůj účel jen po stránce chování a pracovní morálky“, ¹¹⁷ nikoli převýchovy. Obdobně u využití volného času odmítal Vícha vše kolektivní, shora plánované, avšak využil

¹⁰⁹ NA, fond Správa Sboru nápravné výchovy, Praha – osobní spisy, Jiří Vícha: Telegram bratra Antonína. Ke znění telegramu „Otec zemřel, pohřeb v neděli 13.30 hodin. Přijed'. Bratr Antonín“ je připsáno pracovníkem věznice: „Vyrozuměn“.

¹¹⁰ NA, fond Správa Sboru nápravné výchovy, Praha – osobní spisy, Jiří Vícha: Vyloučení z amnestie.

¹¹¹ VESELÝ, P. *Jiří Jan Vícha*, s. 10.

¹¹² Tamtéž.

¹¹³ NA, fond Správa Sboru nápravné výchovy, Praha – osobní spisy, Jiří Vícha: Hodnocení z 21. 4. 1967.

¹¹⁴ NA, fond Správa Sboru nápravné výchovy, Praha – osobní spisy, Jiří Vícha: Hodnocení z 21. 12. 1963.

¹¹⁵ Srov. ČEŠÍKOVÁ, R. A., *Matka Vojtěcha – služebnice Boží. Statečný svědek víry*, Řád, Praha 2013, s. 44: „Za to, že nechtěla pracovat v neděli, s ní bylo zahájeno kázeňské řízení a uložena trest odnětí výhod na jeden měsíc a korekce.“

¹¹⁶ Srov. SYNEK, J., *Svobodni v nesvobodě. Náboženský život ve věznicích v období komunistického režimu*. Vyšehrad – ÚSTR, Praha 2013, s. 150.

¹¹⁷ NA, fond Správa Sboru nápravné výchovy, Praha – osobní spisy, Jiří Vícha: Hodnocení z 21. 12. 1963.

možností číst, a tak se (v rámci daných možností) vzdělávat: „Do zájmové činnosti odsouzených zapojen není ani se o tuto práci nezajímal. Ve svém volném čase se věnuje čtení různé literatury a časopisů. Jinak navštěvuje pravidelně televizní pořady a filmy pro odsouzené“.¹¹⁸

Valdická věznice byla určena převážně pro nejtěžší kriminálníky, což také nepřidávalo jemně založeným povahám mezi ně přicházejících kněží a řeholníků. Vícha sám vzpomíná:

„Ve Valdicích to byla třetí kategorie, znamenalo to, že tam byli pouze vrahové a nejtěžší recidivisté pohromadě s námi. Na naší cele bylo deset vrahů a já byl mezi nimi sám s páterem Františkem Kučerou, jezuitským novicmistrem. Já tenkrát říkal, že do pekla nechci za žádnou cenu, už pro tu společnost. [...] Ještě dobře, tedy lépe mně bylo na brusírně, přes všechnu tu dřinu [...], ale neděle [...] jsme byli celý den neprodyšně uzavřeni na cele [...] a věžňové všichni kouřili [...]. A oni nás opravdu nenáviděli. [...] Tam člověk snadno mohl přijít o život.“¹¹⁹

Přesto se však stávalo, že se někdo z vězňů obrátil, takže někdy vedení věznice spíše volilo jinou taktiku a dalo kněze dohromady, aby nemohli mít na ostatní vliv. Ale i tak se navzájem setkávali v brusírně, při vycházkách a soukromých přednáškách, při udílení svátostí. Určitá elita tehdejší církve se postupně v různých věznicích setkávala, takže Josef P. Ondok hovořival o „muklovském Vatikánu“, ať už v rámci Leopoldova, Mírova či Valdic.¹²⁰ Veselý vzpomíná, že se Vícha „ve vězení [...] projevoval [...] jako hloubavý teolog a muž modlitby“¹²¹ a že se v letech 1961–1963 „více soustředil na duchovní život a na vzájemné poznávání s různými osobnostmi (Dr. Zvěřina, P. Bárta, Dr. Mádr, biskup Korec a další).“¹²²

Vícha sám potvrzuje podobný výčet osobností¹²³ a zvláště vyzdvihuje, že „Josefa Zvěřinu [...] si zvolil za kvardiána, za svého představeného“.¹²⁴ Mnozí z jmenovaných – kromě ještě dalších – se stávali také prvními posluchači a kritiky Víchovy poezie, která zde, zatím nezapsaná, vznikala. Na jeho tvorbu vzpomíná pozdější kardinál Korec: „Někteří mladí básníci napsali pěkné básně z našeho života. Pro mě bylo tak trochu svátkem, když jsem dostal k přečtení něco literárně zralé a opravdové. Myslím zejména na Josefa Veselého, na Jana Víchu a některé další.“¹²⁵ Vícha sám uvádí, že ho k tvorbě

¹¹⁸ NA, fond Správa Sboru nápravné výchovy, Praha – osobní spisy, Jiří Vícha: Hodnocení ze 4. 9. 1965.

¹¹⁹ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 44. Jezuita František Kučera (1913–1975) byl napřed sociem novicmistra Antonína Zgarbika a po něm také novicmistrem, po roce 1950 tajným. I se Zgarbikem byli zatčeni v roce 1960 v internaci v Králíkách a odsouzeni na 16 let. Po propuštění v roce 1968 byl Kučera u sester sv. Hedviky v Břežanech, kde je i pohřben. Srov. PAVLÍK, *Vzpomínky na zemřelé jezuity*, s. 439–441. František Kučera stál rovněž za tím, že Vícha začal s poezií: „Teprve v kriminále, když mi jezuitský novicmistr řekl, že je to vůle Boží, začal jsem psát.“ Srov. CEKOTA, Klíčem k poezii je tajemství, s. 5.

¹²⁰ Srov. ONDOK, J. P., *Muklovský Vatikán*, CDK, Brno 2007. O Víchovi se v knize Ondok nezmiňuje.

¹²¹ VLČEK, *Kříž jsem hlásal*, s. 357.

¹²² VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 10.

¹²³ „Takřka celá universita, dr. Josef Zvěřina, páter Bárta, dr. Mádr, byli tam biskupové Otčenášek, i nynější kardinál Korec...“ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 44.

¹²⁴ Tamtéž, s. 45. Se Zvěřinou se mohl znát již z Prahy v poválečných letech. Zvěřina se scházel s umělci nebo v rámci kroužku Katolické akce Rodina na faře u sv. Tomáše (augustiniáni), v bytě Růženy Vackové nebo ateliéru Václava Boštika. Srov. NOVOTNÝ, V., *Odvaha být církvi. Josef Zvěřina v letech 1913–1967*, Karolinum, Praha 2013, s. 174–176. S dalším kruhem však býval také u kapucínů na Loretě, kde se v letech 1946–1948 „v klášterní hovorně scházel kroužek [...] kam [...] docházeli [...] P. Heidler, Kajpr, Mikulášek a Bohdan Chudoba, I. Ducháček, Gruber, J. Myslivec, A. Vyskočil, J. Papica, Langer aj.“ MATĚJKA, *Ne mečem a měšcem*, s. 63.

¹²⁵ KOREC, J. Ch., *Od barbarskej noci*, Lúč, Bratislava 1992, s. 329.

podněcoval Jan Dokulil, že se bohužel nikdy neseťkal s Václavem Renčem, zatímco s Josefem Kostohryzem

„se setkal v průběhu let 1965–1966, také s básníkem Janem Dokulilem, ten mě nejvíc stimuloval k psaní [...]. V tu dobu tam byl také Václav Renč, ale s tím jsem neměl možnost se vidět. On pracoval v prádelně, kde musel prát vrahům špinavé hadry [...]. Na našem oddělení byl také básník Josef Veselý z Opavy, s ním jsme si své verše navzájem vyměňovali. Dávali jsme je číst Kostohryzovi, Zvěřinovi, Dokulilovi, Mádrovi...“¹²⁶

O pozitivním vlivu Jana Dokulila na rodící se poezii ostatních se zmiňuje rovněž Josef Veselý: „Občas jsme se na vycházce sdíleli se svými prožitky a verše recitovali. Pěkná byla setkání s P. Janem Dokulilem, který byl v příbuzenském vztahu s Janem Zahradníčkem. Dovedl se s námi podělit o své bohaté zkušenosti a dovedl také upřímně vyjádřit kritiku našich veršů.“¹²⁷ Někteří autoři své texty přechovávali výlučně v paměti (Veselý), jiní je zase zapisovali na papírky, které se mohly pašovat ven (Zvěřina, Neuwirth).¹²⁸ Vícha na otázku ohledně uchování či pašování svých textů odpovídá:

„Básně ze Studny v Samaří jsem musel přenést v hlavě, v paměti, nemohli jsme mít nic napsaného, to mohla být třeba modlitba a člověk šel hned do korekce. Bylo třeba vše ukrývat, ještě dnes jsou v nějaké železobetonové noze v kriminále zapuštěné novoroční básně, to jsme ty papírky omotali koudelí, spustili dolů, a když bylo potřeba, vytahovali jsme je drátem.“¹²⁹

Vladimír Neuwirth pobýval dlouho na valdických samotkách, jakmile se však roku 1965 dostal mezi vězně, mohl být i on partnerem důležitých rozprav. Proto se Veselý domnívá, že to bylo „údobí, kdy Neuwirth měl možnost s P. Janem mnoho hovořit o budoucnosti pokoncilové církve“.¹³⁰ Vždyť režim zde soustředěním výrazných teologických osobností „nechtěně a nevědomky vytvořil velký potenciál pro rozvoj teologie a diskuze o reformách nejen v katolické církvi.“¹³¹

1.7.2. Liturgie a udílení svátostí

V podmínkách věznice kněží udíleli či sami přijímali svátosti. Kromě svátostného smíření docházelo k tajným svěcením, třeba i básnický kolega Josef Veselý zde byl Chrysostomem Korcem vysvěcen na kněze.¹³² Velkou posilou bylo slavení eucharistie. „Bylo samozřejmostí, že každý kněz uměl nazpaměť celou mši svatou latinsky a k tomu patřičné formuláře z Písma svatého. P. Jan měl mši svatou každý den.“¹³³ Kromě textů pro celebraci znal Vícha zpaměti adventní Ó-antifony.¹³⁴ Slavení eucharistie považoval za „hlavní zdroj [...] síly“ a popisuje, v jakých podmínkách ji věznění kněží sloužili:

¹²⁶ PETR, *Na krvavých hnízdech*, s. 45.

¹²⁷ VESELÝ, *P. Jan Jiří Vícha*, s. 10.

¹²⁸ VLČEK, *Kříž jsem hlásal*, s. 351.

¹²⁹ PETR, *Na krvavých hnízdech*, s. 45.

¹³⁰ VESELÝ, *P. Jan Jiří Vícha*, s. 10.

¹³¹ SYNEK, *Svobodni v nesvobodě*, s. 140.

¹³² Srov. VLČEK, *Kříž jsem hlásal*, s. 353.

¹³³ VESELÝ, *P. Jan Jiří Vícha*, s. 10.

¹³⁴ Srov. dopis Josefa Veselého Pavlu Uhříkovi z 22. 2. 2002, in MACEK, *Spirituální impulzy*, s. 82.

„Celebrovali jsme v lůžku, vleže, začali jsme po půlnoci, to jsme poznali podle ústředního topení, když se v noci nahřívalo, tak začalo prskat. Chléb jsme měli připravený, zabalený v cigaretovém papírku, a hrozinky v seříznuté ampulce od celaskonu, aby se vešla do krabičky od zápalek, jsme zakopávali pod [...] keřík, aby to zkvasilo. Nejsvětější svátost jsme posílali i do dalších bloků, kde jsme věděli, že jsou naši lidé.“¹³⁵

Na setkání kapucínské Konference německy mluvících provinciálů v roce 1991 potom vzpomínal na posilu, kterou i z velmi prostě slavené eucharistie čerpal:

„Žil jsem mezi nimi [vrahy] téměř sedm let a jen naše víra a Chléb z nebe mi denně pomáhaly. Za těchto okolností jsme slavili eucharistickou oběť [...] po půlnoci [...] bez mešních ornátů a kalichů, jen s trochou vína, které jsme si vyrobili a které jsme měli v malých ampulkách a s nekvašeným chlebem, který jsme v malých kouscích dostávali zabalený do cigaretového papíru. [...] Byl jsem přesvědčen, že Ježíš k nám přichází s velkou láskou, protože on pospíchá ne do zlatých kalichů, ale do hořících srdcí.“¹³⁶

Materiální zajištění pro slavení eucharistie šlo jednak přes vězeňskou kantýnu, kde mohli vězni nakupovat, jednak přes povolené návštěvy a balíčky. Za plnění normy měl Vícha návštěvy povolené, jezdíval za ním bratr Matouš. Věra Rychtová po něm posílala čisté oplatky i hrozinky a ty, bylo-li zapotřebí, ukrývala pomleté ve štrůdlu.¹³⁷ Víno upravovali vězni i v rámci směny na brusírně. Vyžadovalo to ovšem značnou pohotovost, aby zároveň stihli splnit normu.¹³⁸

Nezasvěcení spoluvězni někdy byli svědky slavení eucharistie kněžími, aniž by si uvědomili, o co se jedná. Mimoděk zachycuje již společné celebrování také agenturní zpráva: „V neděli chodí Bárta na světlici č. 1, kde společně s ním vysedávají odsouzení faráři: Zvěřina, Bárta, Vícha a někdy přijde i Lacina. Všichni mluví potichu a sedí tak většinou asi 1 hodinu. Do svého středu nikoho nepustí.“¹³⁹

1.7.3. Okolnosti propuštění

Propuštění z vězení bylo ovlivněno blízcím se tzv. pražským jarem, resp. událostmi roku 1968. Trest byl Víchovi vyměřen do roku 1975, avšak po propuštění biskupů mohli i kněží a řeholníci očekávat zkrácení svého trestu.

„Nás řeholníky a kněze začali propouštět začátkem 68. roku. Tenkrát jsme se všichni dohodli i s dr. Zvěřinou, a hlavně ti, kteří měli již za sebou polovinu trestu, že budeme podávat žádosti o propuštění. Byl to soud, nový soud uvnitř kriminálu, ale mou žádost zamítli pro nedostatečné převychování. Mávli jsem rukou a šel znovu pracovat.“¹⁴⁰

Taktikou dozorců či správy věznice bylo předstírání, že někdo z vězňů má být propuštěn. Poté ho klidně již od vrátnice posílali nazpět, protože ani Vícha napřed raději nevěřil důstojníkovi, který ho propouštěl:

¹³⁵ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 45.

¹³⁶ Český překlad Víchova referátu pořídil MATĚJKA, *Ne mečem a měšcem*, s. 75–76.

¹³⁷ Srov. rozhovor s Jiřím Rychtou, viz *příloha* č. 2. Posílání balíčků potvrzuje také syn Pavel Rychta, jehož vyprávění shrnuje v jedné z příloh své práce Macek. Srov. MACEK, *Spirituální impulzy*, s. 89.

¹³⁸ „Vino z hrozinek jsme si připravovali na brusírně, i když jsme museli pracovat velmi intenzívně, normy byly přísné a ono taky každý nemá ruce na broušení křišťálu.“ PETR, *Na krvavých hnízdech*, s. 45.

¹³⁹ SYNEK, *Svobodni v nesvobodě*, s. 119, kde je citována agenturní zpráva o Janu Bártovi a Josefu Zvěřinovi.

¹⁴⁰ PETR, *Na krvavých hnízdech*, s. 45. Vícha zde mylně datuje propuštění o rok později.

„Ptal se, jestli jsem Vícha, já řekl, že ano, a on na to, že se mám vrátit, že to byl omyl. Já se jen usmál a odcházel jsem. Tu mě zadržel, něco zblekotal, já mohl jít k bráně. Ale ani tam jsem nevěřil, ani když jsem překročil ten práh, nevěřil jsem, ještě několik kilometrů jsem musel jít pěšky do Jičina a já si po celou cestu udržoval možnost, že přijede auto a zase mě sbalí. Takhle si oni s námi hráli.“¹⁴¹

P. Jan Jiří Vícha byl z Valdic podmíněčně propuštěn v 21. 9. roku 1967 ve 14.10 hodin. Propouštěcí zpráva z následujícího dne uvádí jeho zdravotní stav („astenie [...], záněty spojivek, krátkozrakost“) a opakuje optimistický výrok soudu, vyjádřený žargonem dobové justice: „Dosud vykonaný trest splnil u odsouzeného svůj převýchovný účel a [...] lze očekávat i předčasným propuštěním, že povede v budoucnu po všech stránkách řádný život pracujícího člověka.“¹⁴² Později mu „byla podmínka amnestována a dostal výmaz trestu“.¹⁴³

1.8. Kněžské působení na svobodě

Po svém propuštění navštívil Vícha v Opavě bratra Matouše a rodinu Rychtových, u níž jeho bratr bydlel i po svém přestěhování z Ostravy, kam dále dojížděl za prací. Jiří Vícha byl opět přijat na místo účetního v závodní nemocnici ve Vítkovicích, ač napřed krátce, do ledna roku 1968, zastával místo účetního na Vysoké škole báňské v Ostravě. Účetním ve vítkovické nemocnici byl potom do února následujícího roku.¹⁴⁴ V tu dobu získává souhlas ke kněžskému působení a má nastoupit jako kaplan do Olomouce ke Svatému Mořici. Je však vyžádán na konzistoř, aby tam dal do pořádku zanedbané účetnictví. Pro vyřešení tohoto úkolu byl Víchovi později nakloněn biskup Vrana a zastal se ho, když mu hrozili stěhováním.¹⁴⁵ Do Fulneku pak Vícha nastupuje jako kooperátor (farní vikář či „kaplan“) od 1. 7. 1969. Farářem je tam řeholní spolubratr Hypolit Segeřa. Po jeho náhlém úmrtí 19. 8. 1984 přebírá Vícha fulneckou farnost jako administrátor (1. 9. 1984) a později farář. Kvůli stěhování děkana Miroslava Pilcha z Klimkovic se měl Vícha stát od 1. 7. 1985 dokonce děkanem pro Bílovec, což i navzdory souhlasu církevního tajemníka odmítl.¹⁴⁶ Kromě samotného města spravoval Vícha též excurrento farnost Vrchy, vždy s pomocí některého z řádových spolubratří. O komunitě kapucínů na fulnecké faře však pojednáme v souvislosti s řeholním životem až v následující podkapitole.

Značnou část farářských povinností vyplňovala Víchovi práce s restaurováním fresek a následná oprava střechy kostela. Do některých úkolů zapojoval laiky. Materiál sháněl

¹⁴¹ Tamtéž.

¹⁴² NA, fond Správa Sboru nápravné výchovy, Praha – osobní spisy, Jiří Vícha: Zpráva o propuštění z 22. 9. 1967. Je zde také uvedeno, že při propuštění byla Víchovi vyplacena částka 1 428 korun a 70 haléřů.

¹⁴³ VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 4.

¹⁴⁴ Srov. AO, oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFMCap.: Průběh zaměstnání.

¹⁴⁵ Srov. VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 4. Účetním na konzistoři byl Vícha smluvně od 10. 2. 1969 do 4. 7. 1969, jak uvádí AO, oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFMCap.: Potvrzení Sekretariátu Arcidiecézní pastorační rady Olomouce z 28. 8. 1969.

¹⁴⁶ Srov. žádost Apoštolské administratury v Olomouci krajskému tajemníkovi pro věci církevní z 14. 6. 1985 a kladná odpověď na tuto žádost, na níž je však rukou připsáno: „Jan Vícha jmenování děkanem nepřijal, v této funkci pokračuje Mir. Pilch – Vícha zůstal farářem ve Fulneku“, AO, oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFMCap.

rovněž s využitím svých kontaktů do zahraničí.¹⁴⁷ O této práci pro uchování památek napsal v dopisu z 30. 11. 1988, který byl zapečetěn v báni na věži kostela při výměně plechu:

„Protože předchozí krytina kostela (břidlice) zvětrala a nastal havarijní stav střechy, hrozilo nebezpečí, že zrestaurované fresky promoknou a zničí se, bylo nutné postarat se o výměnu krytiny a použít měděného plechu. Náklady na plech činily téměř 800 000 Kčs, práce klempířské si vyžádají další náklady asi 500 000 Kčs. Při opravě fresek jsme dostali od státu asi 500 000,- a 1 000 000,- Kčs byly příspěvky a dary věřících, náklady na plech zatím hradili jen věřící.“¹⁴⁸

V dopise však zároveň popisuje tehdejší sedisvakanci v arcidiecézi, trvající neuznání řeholních řádů ze strany vlády, vypočítává obce spadající do obou farností, které spravoval, děkuje Bohu a prosí o modlitbu případné budoucí čtenáře listu.¹⁴⁹ Jeho kněžské působení se může plněji rozvinout se svobodou církve po roce 1989.

Již v říjnu roku 1989 se vytváří koncepce katechetického kurzu pro laiky. Kurz měl probíhat na diecézní úrovni. Vícha je žádán o 10 přednášek o duchovním životě v délce jedné přednášky 45–50 minut. V lednu 1990 dostává rozvrh kurzu a informaci o setkání týmu kněží, kteří kurz zajišťují.¹⁵⁰ Rudolf Smahel nadto Víchu prosí o meditaci k postní době do prvního čísla časopisu *Velehrad*.¹⁵¹ Článek Vícha publikoval pod názvem *Tajemství kříže v duchovním životě*.¹⁵² Ke spolupráci na tvorbě tohoto časopisu byl Vícha přizván ještě i později. Měly zde být publikovány jeho verše.¹⁵³ Pavel Horák ho vybízel, aby se stal členem redakční rady: „Jsem přesvědčen, že vaše rady, zkušenosti a nápady by mohly obohatit tvorbu časopisu.“¹⁵⁴ Vícha však již ve *Velehradu* ani nepublikoval. Podle rozvrhu „Vzdělávání laiků olomoucké arcidiecéze“ měl ale mít v Ostravě-Vítkovicích u Svatého Josefa ve školním roce 1992–1993 přednášku na téma „Zajedťte na hlubinu a vydejte svědectví svého života“. Měla vyplnit obor „křesťanská spiritualita“ a měla se konat 27. 11. 1992 nebo 30. 4. 1993.¹⁵⁵

¹⁴⁷ Srov. rozhovor s Miroslavem Davidem, viz *příloha* č. 4.

¹⁴⁸ Srov. dopis J. Víchy z 30. 11. 1988 uschovaný v báni fulnecké kostelní věže, který byl po nalezení dočasně zveřejněn na internetu, viz *příloha* č. 7. Vzorová péče o památkově chráněný kostel byla mj. pro církevního tajemníka důvodem schválit Víchovu žádost o výjezdní doložku, když chtěl v létě 1989 na pozvání vycestovat do NSR, Rakouska a Švýcarska. Srov. AO, oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFMCap.: Vyjádření okresního církevního tajemníka Milana Tomáše pro Severomoravský KNV ze dne 12. 6. 1989.

¹⁴⁹ „Nevím, kdo a kdy bude tyto řádky číst. Prosím, aby se pomodlil za jejich pisatele, který byl pro věrnosti Kristu a řádu odsouzen na 14 let do vězení jako velezrádce a v důsledku změny poměrů (1968) s jinými kněžími propuštěn. Děkuji Nejsvětější Trojici skrze předrahou nebeskou Matku P. Marii za vše, co jsem směl s Boží pomocí vykonat i vytrpět.“ Dopis J. Víchy z 30. 11. 1988 viz *příloha* č. 7.

¹⁵⁰ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 021: Dopis Rudolfa Smahela Jiřímu Víchovi z 16. 1. 1990.

¹⁵¹ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 027: Dopis Rudolfa Smahela Jiřímu Víchovi z 30. 1. 1990.

¹⁵² Srov. VÍCHA, J., *Tajemství kříže v duchovním životě*, in *Velehrad* 1990, roč. 1, č. 1, s. 17–18.

¹⁵³ Eduard Zacha oznamoval Víchovi otištění básní („celá Hořká blahoslavenství nebo 6–8 básní z *Ozvěn*“) v č. 3/1991, srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 070: Dopis Eduarda Zachy Jiřímu Víchovi z počátku roku 1991. Básně však ve *Velehradu* publikovány nebyly.

¹⁵⁴ PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 170: Dopis Pavla Horáka Jiřímu Víchovi z 6. 9. 1992.

¹⁵⁵ Srov. AAO, depozitář A3, regál P1, šanon 15, č. 9: *Vzdělávání laiků olomoucké arcidiecéze* – šk. r. 1992/93. Tyto přednášky zajišťovali často odborníci různých oborů (Ladislav Tichý, František Kunetka, Petr Chalupa) a pozvání biskupové naší i zahraniční (Damian Zimoň, Alfons Nossol, Gerhard Kusz). Měli je vyslechnout lektoři z řad kněží, řeholníků a laiků, kteří by byli schopni s pomocí písemné předlohy přednášky reprodukovat na úrovni děkanátů nebo farností.

O radu Víchu žádala taktéž ČBK. Biskup a někdejší spoluvězeň Karel Otčenášek, činný v komisi pro klérus a teologické vzdělávání mu napsal: „Prosím o vaše podnětné návrhy a připomínky [...] k náplni zmíněné komise.“¹⁵⁶ V rámci arcidiecéze je otec Jan jmenován do její kněžské rady¹⁵⁷, ač byl k 1. 7. 1990 formálně přeložen na trvalý důchod.¹⁵⁸

Projektem, který předcházel tzv. sametové revoluci a ve kterém se počítalo rovněž s Víchou, byly duchovní úvahy pro 3. rok Desetiletí duchovní obnovy. Měly vycházet jako příloha oběžníku ACO a sloužit kněžím pro meditaci. Po Josefu Hrdličkovi a Františku Petříkovi měl připravit dalších deset úvah právě fulnecký kapucín.¹⁵⁹ Projekt však po Hrdličkových textech již nepokračoval. Biskup František Vaňák a kardinál František Tomášek také chtěli pozvat Raniera Cantalamessu, aby dával duchovní cvičení kněžím. Jak vyplývá z dopisu s přiloženou Cantalamessovou adresou do Milána dostal Vícha v této záležitosti za úkol zprostředkovat či urgovat novou latinsky psanou žádost.¹⁶⁰ Nevíme, zda tak učinil, ale byl osloven, snad pro kontakty s bratřími v zahraničí, které coby dlouholetý provinciál udržoval, a pro svou jazykovou vybavenost.¹⁶¹

1.9. Provinciálem

Situace řeholí se po určitém uvolnění v souvislosti s pražským jarem opět vyostřila. Bylo to spojeno s personálními změnami na SPVC, kdy progresivní směr církevní politiky, zastávaný Erikou Kadlecovou, byl potlačen staronovým předsedou, soudruhem Hružou, dosazeným opět na své místo. Diskuzi o obnovení činnosti řádů a přijímání dorostu ukončila nastoupivší cestou normalizace.¹⁶² Do této situace přichází Vícha jako provinciál kapucínů, když je k tomu roku 1976 kurýrem tajně pověřen po určité prodlevě po smrti svého předchůdce Valeriána Filipa (5. 6. 1974). Prodleva při jmenování nového provinciála je vysvětlena nepřehledností situace, kdy jsou řeholníci rozptýleni a „ti, kteří měli státní souhlas, nebyli vždy považováni za vhodné osobnosti“.¹⁶³

¹⁵⁶ PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 077: Dopis Karla Otčenáška Jiřímu Víchovi z 31. 7. 1990.

¹⁵⁷ Srov. AO, oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFMCap.: „Kněžská rada“, seznam zvolených, ex offio a jmenovaných ze dne 22. 10. 1990.

¹⁵⁸ Srov. AO, oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFMCap.: Vyrozumění Jiřímu Víchovi o odchodu do důchodu z 16. 7. 1990.

¹⁵⁹ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 004: Dopis Josefa Hrdličky Jiřímu Víchovi z 26. 9. 1989.

¹⁶⁰ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 012: Dopis Augustina Šváčka Jiřímu Víchovi z 12. 12. 1989.

¹⁶¹ V dotazníku pro kněze uvádí Vícha aktivní znalost němčiny a latiny, pasivně rozumí francouzsky a italsky, srov. AO, oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFMCap.: Dotazník pro všechny kněze k odevzdání *via decanali* do 20. 4. 1990. Na dotaz Pavla Petra, jaký má vztah k antice, Vícha odpovídá: „Naprostě pozitivní, my máme všichni klasická gymnasia, já jásám při četbě Ovidia, Vergilia, Homéra v řečtině, třeba ten Ovidius, jeho Metamorfosy, je to štěstí, když si to můžete přečíst v originále.“ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 47.

¹⁶² Srov. CUHRA, J., *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969–1972*, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, Praha 1999, s. 63–71. Autor uvádí jako protagonisty jednání řeholí se státem jezuitu Františka Šilhana, františkána Jana Bártu, dominikána Ambrože Svatoše, premonstráta Víta Beneše a školskou františkánku Elišku Pretschnerovou. Sekretariát řeholních společností byl však po personálních změnách v SPVC trpěn s nelibostí a stát jednal ohledně řeholníků spíše s biskupy a ordináři. Srov. tamtéž, s. 64, pozn. 185 a s. 69–71.

¹⁶³ MATEJKA, *Ne mečem a měšcem*, s. 89.

Víchovo jmenování provinciálem bylo jakýmsi vyústěním jeho zkušeností s životem v komunitě na fulnecké faře a zejména jeho snahy podpořit nová povolání do řehole, jimž se horlivě věnoval. V roce 1969 se nakrátko vytvořila komunita čtyř kapucínů, ne však již v původním, nyní zabaném klášteře, nýbrž na faře, jež byla kdysi klášterem augustiniánů. K faráři Hypolitu Segetovi a kaplanu Víchovi byli přidruženi Bernard Bartoň coby kostelník a Juvenál Valíček, pracující v civilu, ale s ústním souhlasem církevního tajemníka vypomáhající o víkendech v duchovní službě. V červenci roku 1970 však Bernard Bartoň odchází za kaplana do Oder a Juvenál Valíček se vrací na Slovensko, kde brzy dostává státní souhlas.¹⁶⁴ Po smrti otce Hypolita se potom u Víchů střídají jako kaplani další spolubratři z řádu – Kajetán Sasínek, Metoděj Sládek a po roce 1989 Jiljí Friedl.¹⁶⁵

Vícha spolu s otcem Bernardem v Odrách a otcem Eliášem Svatkem v Praze (u Svatého Josefa) začínají od roku 1970 vytvářet tzv. „provincii mimo evidenci“. Jedná se o tajné přijímání nových bratří do řádu, o jejichž příslušnosti k němu však neví ani nejbližší příbuzní. Pořádají se pravidelná tajná formační setkání, zejména ve Fulneku a v Praze. Tato paralelní řeholní struktura do roku 1990 početně vyváží oficiální provincii kapucínů přijatých do řádu před rokem 1950.¹⁶⁶ Podle Matějky bylo tedy jen „logickým dovršením“ těchto Víchových iniciativ, že „byl pater Jan v roce 1976 tajně jmenován provinciálem kapucínů v Čechách a na Moravě.“¹⁶⁷

Řeholní kontakty v blízkém okolí Fulneku se dále vztahují na Ústav sociální péče v Nové Horce, kde původní komunitu sester sv. Františka od Blahoslavené Panny Marie ustavičné pomoci nahradí k 8. 8. 1957 sestry svatého Kříže, které Vícha znal z léčení v Ostravě-Fifejdách, odkud sem přešly. Těmto sestřím je povolán sloužit kapucín Agathangelus Sovadina, někdejší kvardián fulneckého kapucínského kláštera před rokem 1950, vězněný v letech 1950–1953 na Mírově.¹⁶⁸

Ústav v Nové Horce byl dějištěm Víchovy „trestné činnosti“ v roce 1960, jak jsme viděli v rozsudku (tajné biřmování Věry Havlíčkové). Nyní sem otec Jan dojíždí zpovídat, ale také zaopatřit otce Agathangela v jeho těžké nemoci, již nesl jako svůj kříž od září 1974. Za svého spolubratra potom také sloužil zádušní mši v Bartošovicích 19. 5. 1975.¹⁶⁹ Rovněž tato služba však podléhala, ne-li přímo schválení, tedy aspoň povinnosti nahlášení ze strany farního úřadu.¹⁷⁰ Z dalších řádových spolubratří provinciál Vícha pohřbíval například i otce Josefa Fidela Hořína, a to v jeho rodišti v Lukově 3. 10. 1977.¹⁷¹

Role provinciála se ještě zvýrazní se svobodným rozvojem řeholního života po roce 1989, kdy před Víchou vyvstaly úkoly jednat o navrácení objektů a uspořádat kapitulu bratří. Nejprve proběhla v červnu 1990 za účasti kardinála Františka Tomáška,

¹⁶⁴ Srov. VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 4.

¹⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 5.

¹⁶⁶ Srov. MATĚJKA, *Ne mečem a měščem*, s. 82.

¹⁶⁷ Tamtéž.

¹⁶⁸ Srov. VLČEK, *Perzekuce mužských řádů*, s. 242. Samotný fulnecký kapucínský klášter sloužil po záboru krátce k internaci řeholnic, ty se však roku 1951 stěhovaly do Broumova. Srov. PETEREK, J., *Dějiny kapucínského kláštera a kostela sv. Josefa ve Fulneku*, Fulnek 2000, s. 130–131.

¹⁶⁹ Srov. MORAVEC, K., Nevěsty Kristovy v Ústavu sociální péče Nová Horka, in *Poodří* 2007, roč. 10, č. 1, s. 32.

¹⁷⁰ Srov. AO, oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFMCap.: Sdělení ŘK farního úřadu v Albrechtických okresním církevnímu tajemníkovi v Novém Jičíně ze dne 14. 5. 1975.

¹⁷¹ Srov. PALA, J., *Svědék víry. ThDr. Josef Fidel Hořín, OFMCap.*, soukromý tisk rodiny Holíkovy, 2020, s. 48.

generálního ministra řádu Flavia Roberta Carrara i generálního definitora provincie Pacyfika Dydydze kapitula duchovní. Vícha s nadšením „poprvé od potlačení řeholního života v roce 1950 znovu spojoval v jedno a svolával bratry obou do jisté míry nezávislých provincií, kterým stál v čele.“¹⁷²

Volební kapitulu pak Vícha svolal do Roztok u Prahy na 8.–10. 4. 1991. Předsedal jí generální definitor otec Pacyfik a novým provinčním ministrem byl zvolen Jiří Paďour.¹⁷³

Kontakty se členy řádu ze zahraničí byly navazovány v rámci možností již před rokem 1990. Vícha v druhé polovině osmdesátých let vícekrát žádal o výjezdní doložku k cestě do zahraničí. V nové etapě svobody potom o stycích s bratry svědčí dopis bratra Michela Galla z Francie, který prosí o možnost setkat se s Víchou při svém návratu z cesty do Polska.¹⁷⁴

Juvenál Valíček uchoval Víchovu vzpomínku na období, kdy zastával post provinciála:

„Po smrti P. provinciála Valeriána jsem byl jmenován provinciálem české provincie s veškerou starostí o náležitý chod naší provincie. Konala se měsíční setkání, výuka žadatelů, roční duchovní cvičení na různých místech, takže pak mohli být přijímáni čekatelé do našeho řádu. Za takovýchto okolností trval noviciát dva roky a končil skládáním jednoduchých slibů. Tento stav trval až do roku 1989, [...] kdy jsem se začal zajímat o naše domy, především o Olomouc. Všichni [...] tajně přijatí bratři nastoupili do olomouckého semináře k pokračování ve studiu teologie. Během roku jsme se přestěhovali do našeho kláštera v Olomouci a postupně jsme začali opravovat celý areál.“¹⁷⁵

Pro úplnost je třeba se zmínit o tom, že provinciál Vícha pečoval také o sestry kapucínky, jejichž nová generace projevila zájem o formaci v této kontemplativní větvi františkánské rodiny v průběhu osmdesátých let. Čtyři starší sestry se sliby před rokem 1948 žily v charitním domově v Oseku u Duchcova, avšak nové tajné sestry začaly společně bydlet ve dvougarsonce v Praze-Řepích, resp. ve dvoupokojovém bytě v Brně. Vícha měl z Říma pověření přijímat tyto kandidátky do II. řádu (klarisek-kapucínek) a přijmout na místě vlastní představené rovněž jejich sliby. V Praze formoval sestry Jiří Paďour a v Třebíči Metoděj Sládek. Vícha jim i slovenským kapucínkám dával utajené exercicie na faře ve Fulneku.¹⁷⁶ Na závěr duchovních cvičení v červnu 1989 také přijal první doživotní sliby dvou sester z nové generace kapucínek. Již předtím ovšem sestru Anežku jmenoval představou této komunity, a to v únoru 1989, kdy sestry ještě nouzově žily u voršilek v Jířetíně pod Jedlovou.¹⁷⁷

Po sametové revoluci byl shledán původní klášter kapucínek v Litoměřicích jako nevyhovující pro kontemplativní život v klauzuře. Sestry se proto prozatímně usídlily v části bývalého augustiniánského kláštera ve Šternberku. Vícha zde v kapli sloužil první mši 9. 7. 1990 a dával následně sestrám první exercicie v jejich novém prostředí. Účastnil se též spolu s arcibiskupem Vaňákem slavnostního uzavření klauzury 6. 10.

¹⁷² MATĚJKA, *Ne mečem a měšcem*, s. 89–90.

¹⁷³ Srov. tamtéž, s. 91–92.

¹⁷⁴ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 053: Dopis Michela Galla Jiřímu Víchovi z 2. 10. 1990.

¹⁷⁵ VALÍČEK, *Svědectví o br. Janu Evangelistovi*, s. 5.

¹⁷⁶ Srov. MATĚJKA, M. P., *Počátky klarisek-kapucínek v českých zemích*, Provincie kapucínů v ČR, Praha 2017, s. 67–69.

¹⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 72–73.

1990. Ten den složila novicka sestra Magdalena své první sliby ne již do jeho rukou, nýbrž do rukou abatyše matky Anežky.¹⁷⁸ Duchovní cvičení dával posléze sestrám taktéž nový provinciál Jiří Paďour, za jejich zpovědníky byli postupně ustanoveni otcové Bernard Bartoň, Pavel Uhřík, Metoděj Sládek a Anastáz Polášek. Vícha se však nadále jejich života zúčastňoval, byl přítomen například při doživotních slibech sestry Zuzany 20. 3. 1993. Téhož roku vedl pro sestry duchovní přípravu na slavnost svaté Anežky, kdy jim přednášel o společenství.¹⁷⁹

Podle všeho mohl mít Vícha i v této větvi řádu vliv na zrání některých povolání.¹⁸⁰ Na oživení komunity kontemplativních sester mu bytostně záleželo, neboť v této kontemplativní komunitě viděl uskutečnění Františkova snu: I když sám světec s bratry nakonec nešel cestou striktní kontemplace, Bůh mu v Kláře a jejích sestrách tento ideál přece jen naplnil.¹⁸¹ Františkův slib Kláře starat se o komunity sester potvrzuje znovu například generální ministr řádu listem z roku 1980. Jde o dokument, který byl Víchovi znám a jež zmínil při exerciciích pro křížové sestry v roce 1982. Tehdy též vyslovil naději na obnovu druhého řádu v Československu¹⁸² a sám se do ní pár let nato aktivně zapojil.

1.10. Duchovní cvičení

Vícha dával jako exercitátor duchovní cvičení ve svém nejplnějším období, které Josef Veselý vymezuje lety 1969–1993. Bylo to možné proto, že fulnecký farář Hypolit Segeřa se postaral o chod farnosti, čímž kaplana Víchu uvolnil pro službu řeholním sestrám. „S vděčností za všechno, co pro něj vykonaly sestry sv. Kříže v Ostravě, snažil se P. Jan všechno oplácet nezištnou službou. Dával exercicie, jezdil zpovídat do Choryně, byl při tajném přijímání nových sester.“¹⁸³ Kromě zmíněné kongregace to však byly i další řeholnice: boromejky, cyrilky, Školské sestry de Notre Dame, františkanky Marie Immaculaty a jiné, jimž Vícha takto sloužil.¹⁸⁴ Celkově je ovšem výčet skupin exercitantů ještě třeba rozšířit o kněze a lékaře.¹⁸⁵ Touto formou se Vícha snažil vést i mladé, jak vzpomíná Pavel Rychta na exercicie „na jedné chatce *pro nás kluky* tehdy konané“.¹⁸⁶ V letech, kdy byl pro tuto službu nejvíce žádán, vedl ročně až dvacet týdenních exercičních kurzů.¹⁸⁷ Za řeholními sestrami pak jezdil nejen po severní Moravě (Javorník, Vidnava, Štěplovec), ale i na pomezí Čech (Koclířov, Králíky) a na Moravu střední (Choryně, Kostelec-Štípa) či jižní (Cetechovice, Znojmo). Před

¹⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 76–78. Svědectví s. Anežky v příloze č. 16.6. shrnuje celé novodobé dějiny kapucinek v ČR.

¹⁷⁹ Srov. tamtéž, s. 80–81.

¹⁸⁰ „Dodnes nemohu zapomenout na mírnost a dobrotu, které vyzařoval. [...] Při rozhovoru s ním jsem zažila vlídné otcovské přijetí,“ svědčí jedna ze sester kapucinek o svém prvním setkání s Víchou, když jí bylo 19 let. Viz příloha č. 16.3.

¹⁸¹ Srov. VÍCHA, J., Svatý František – cesta k Ježíši (duchovní cvičení), MC 5B – František a Klára, min. 14–15 ca.

¹⁸² Srov. tamtéž, min. 19–20 ca.

¹⁸³ VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 11.

¹⁸⁴ Srov. přehled exercicií, jež procházely povolovací procedurou, viz příloha č. 8. Tam uvedené kurzy jsou „oficiální“ a tvoří tedy jen část Víchou dávaných exercicií.

¹⁸⁵ „Převážně to byly exercicie v kláštěrech řeholních sester, ale také kněžím a později např. i lékařům.“ VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 5.

¹⁸⁶ MACEK, *Spirituální impulzy*, s. 90.

¹⁸⁷ Srov. VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 5.

sklonkem totality pak byly povoleny duchovní cvičení pro komunitu v Jánských lázních.¹⁸⁸ Utajené kurzy pro nepovolená společenství (kapucínky a neoblečené sestry jiných kongregací) se konaly přímo na faře ve Fulneku.

Duchovní cvičení oficiálně povolená procházela schvalovací procedurou. Obvykle řeholnice žádaly povolení u církevního tajemníka, do jehož území klášter spadal. Ten si však vyžádal „dobrozdání“ od okresního, případně krajského tajemníka, který měl v kompetenci fulneckou farnost. K duchovním cvičením pro novokněze roku 1972 Vícha například doporučen nebyl. Krajský tajemník tlumočí žádost olomoucké pobočky CMBF okresnímu kolegovi v Novém Jičíně, jehož žádá „o zaslání charakteristiky“ a „sdělení [...] stanoviska k předloženému návrhu“. Okresní tajemník odepisuje: „Nedoporučuji vydat státní souhlas P. J. Víchovi k provedení exercicií, jelikož jedná se o krajně bigotně náruživého kapucína, který se stává v děkanátu bíloveckém jakýmsi ideovým vedoucím duchovních. Při děkanských poradách koná vždy rekolekce pro duchovní a i pro jinou činnost hodláme v budoucnu navrhnouti jeho přeložení z Fulneku, kde byl pilířem kapucínů v době komunity [...] na faře.“¹⁸⁹

U řeholních sester byli církevní tajemníci shovívaví, ale proto, že u starších sester v charitních domovech se jim jakýkoli exercitátor jevil neškodný. Šumperskému okresnímu tajemníkovi sděloval novojičínský v lednu 1975: „Jan Jiří Vícha, kooperátor ve Fulneku, je členem kapucínského řádu. Je to fanatický duchovní, nesmírně obezřelý a svými kolegy uznávaná autorita v teologii a církevních otázkách. Našemu zřízení není nakloněn, v pastorační velice pilný, příčinnivý a obětavý. Bývá každoročně zván k exerciciím sester. Pro charitní domy, kde nemá ve skutečnosti co pokazit, bývá uvolňován. Jestli jde o jinou skupinu sester (v jiném zařízení, např. v domově důchodců apod.), nedoporučuji jeho schválení.“¹⁹⁰

Pro nesnáze s hlasivkami se Vícha léčil v Luhačovicích. Úplnou úlevu mu to však nepřineslo, a tak když byl nadále žádán o vedení duchovních cvičení, „posluchači se museli někdy spokojit i s jeho přednáškami, nahranými na magnetofonové pásky.“¹⁹¹ Sestra Pavla Křivánková dosvědčuje, jaký kříže pro Víchu představovala ztráta hlasu: „Když předal svou službu [...] provinciála spolubratru Jiřímu Paďouroví, byl už hodně vyčerpán. Těžce nesl pozvolnou ztrátu hlasu. Často opakoval: Kněz bez hlasu je jako houslista bez houslí.“¹⁹²

Již na sklonku komunismu dával Vícha exercicie na Hradišti u Znojma boromejkám před složením věčných slibů¹⁹³, ve Svatém týdnu roku 1990 pak soukromé Josefu Janštovi před jeho jáhenským svěcením.¹⁹⁴ A zmiňme i třídní rekolekci na téma

¹⁸⁸ Srov. příloha č. 8.

¹⁸⁹ AO, oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFMCap.: Vyjádření okresního církevního tajemníka Hájka krajskému církevnímu tajemníkovi Karlu Partschovi v Ostravě ze dne 20. 3. 1972.

¹⁹⁰ AO, oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFMCap.: Vyjádření Milana Tomáše, okresního církevního tajemníka v Novém Jičíně pro ONV Šumperk ze dne 24. 1. 1975. Podobně vyznívajícím schválení do Šumperka přichází 5. 11. 1975: „Jmenovaný je dlouholetým exercitátorem řeholních sester, které jej zvou především pro jeho řádovou příslušnost (kapucín) a nepochybnou teologickou erudici. I když je o něm známo, že není našemu zřízení nijak nakloněn, přece je velice opatrný, aby to nedal ani v nejmenším najevo. Je navenek disciplinovaný, a proto mu bývá k vedení exercicií řeholnic udělen souhlas. V posledním roce s ním nebyly potíže. Dříve se snažil pracovat s mládeží. Přízpusobuje se modernizaci v círk. praxi.“

¹⁹¹ VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 6.

¹⁹² Celý text svědectví sestry Pavly Křivánkové viz příloha č. 16.15.

¹⁹³ Srov. PINTÍŘOVÁ, A., *Padá mi to z nebe*, Portál, Praha 2017, s. 59.

¹⁹⁴ Opavský děkan Josef Veselý, Víchův přítel a někdejší spoluvězeň, pocíťoval potřebu trvalého jáhna. Kandidáta Josefa Janštu, který už měl teologii dříve vystudovanou, mohl po domluvě s Víchou snadno poslat do Fulneku na

„Společenství“ dávanou v listopadu roku 1993 ještě ve starém klášteře klariskám ve Šternberku.¹⁹⁵

Jako exercitátor Vícha nepostupoval podle schématu čtyř týdnů svatého Ignáce, nýbrž volil vždy určité téma pro celý týden a někdy se na myšlenky z minulých let odvolával. Nicméně klasická exerciční témata (podstatné body spirituality jako obrácení, pilíře duchovního života nebo evangelní rady apod.) do různých tematických cyklů začleňoval. Školské sestry de Notre Dame uchovaly dataci exercičních témat, která Vícha přednášel jejich tajným sestrám. Nejprve ve Fulneku: O modlitbě (1980), Základy (1981), Duch Svatý (1984), Slavení eucharistie (1985), Blahoslavenství (1986), O Písmu svatém (1987), Hle, Matka tvá (1988) a Konstituce (1989). Na svobodě v Javorníku pak nabídl témata: O víře – Vyjdi ze země své (1990), Božské srdce Ježíšovo (1991), Kontemplace (1992), Duchovní cvičení se sv. Terezií z Lisieux (1993), Návrat ke koncilu a Neposkvrněné srdce Panny Marie (obě 1994). V souvislosti s ubýváním sil jsou některé z posledních duchovních cvičení převzaté. Pro kurz o kontemplaci využil Vícha již hotový text Urbanův. Víchův františkánský duchovní otec dával tyto exercicie sestrám Apoštolátu sv. Františka, který založil, v roce 1976. Vyšly potom v samizdatu u sester a později také oficiálně.¹⁹⁶ Na začátku duchovních cvičení se sv. Terezií Vícha přiznává, že sám byl v Lisieux na exerciciích a že tedy používá připravených převzatých materiálů.

Sestry Neposkvrněného Početí Panny Marie (dnes františkánky Marie Immaculaty) žádaly Víchu, zda by také jim dával exerciční kurzy, a to v době, kdy byl ve Fulneku ještě kaplanem (1976). Kvůli obavě z hrozícího přeložení od své žádosti po poradě s biskupem Vranou dočasně upustily.¹⁹⁷ V kongregaci byly také sestry německé národnosti, jimž dával v jejich jazyce exercicie Víchův řádový spolubratr P. Mayer z Pravlova.¹⁹⁸ Proto i některé v prepise dochované Víchovy kurzy (např. Společenství) jsou sestrami přeloženy do němčiny pro německé spolusestry.

Původně Vícha neměl v úmyslu věnovat se jako exercitátor přednostně zasvěceným osobám nebo kněžím. V jedněch exerciciích se přiznává, že se spíše „chtěl starat o ty, kdo jsou duchovně méně zabezpečeni než sestry“. S narážkou na kongregaci, již nejvíce sloužil, však viděl příklon k řeholnicím jako řízení Prozřetelnosti. Ve službě jim vnímal duchovní obdarování a s nadsázkou poznamenal, že se nakonec „bratr Jan stal křížovým bratrem.“¹⁹⁹ Vzhledem k tomu, že některé ženské kongregace nemají paralelní mužskou větev, věnoval se i těmto. Aby jim však nevnucoval své kapucínské (františkánské) charisma, studoval jejich konstituce: Chtěl jim „ukázat krásu jejich charismatu“ a stal se tak (podle vlastního nadsazeného vyjádření) rovněž „boromejkou“ či „notrdamkou“.²⁰⁰ Podrobněji se však jeho duchovními cvičeními budeme zabývat ve třetí části naší práce.

kanonická duchovní cvičení. Arcibiskup František Vaňák pak Janštu v kapli biskupské rezidence 9. 4. 1990 vysvětil na jáhna. Rozhovor s Josefem Janštou z 15. 5. 2021.

¹⁹⁵ Viz příloha č. 16.5. – vzpomínka sestry Zuzany.

¹⁹⁶ URBAN, J. E., *Velká obnova o kontemplaci*, Scriptum, Praha 1991.

¹⁹⁷ Korespondence Víchy s tehdejší představenou – viz příloha č. 10.1.–10.3.

¹⁹⁸ Srov. tamtéž.

¹⁹⁹ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 5B: František a Klára, min. 32–33 ca.

²⁰⁰ Tamtéž, min. 22–23 ca.

1.11. Básnické dílo

Podobně jako u předchozí kapitoly i zde do Víchovy poezie pouze stručně uvedeme a detailně se jí budeme věnovat ve čtvrté části práce. Jeho verše, jak jsme viděli, vznikaly ve vězení, Hořká blahoslavenství alespoň zčásti dotvářel po svém propuštění a další básně postupně přibývaly, a to ještě i po roce 1990. Než však mohly být ony „skoré“ publikovány, dočkaly se recitace v pražské Viole, neboť tehdejší její ředitel Vladimír Justl jimi byl osloven a zařadil je do programu Poezie naboso:

„Po návratu z vězení jeden z mých přátel – spoluvězeň – dal bez mého vědomí moje básně Dr. Pohunkové (v r. 1970). Ta je dala Dr. Vladimíru Justlovi, který připravoval ve Viole [...] večer Poesie naboso. Po přečtení veršů napsal pí. doktorce: 'To není špatná poesie! Má to myšlenku i tvar, byť trochu do tradice, ale je to kultivované a není to pustý verbalismus. Vzal bych tak 4–5 básní do Veršů naboso v únoru ve Viole'. [...] Tenkrát jsem do toho termínu dotvořil ještě Hořká blahoslavenství. Večera poezie jsem se zúčastnil a byli tam i moji přátelé z vězení (Dr. Aťa Mandl, myslím i Dr. Mádr a jiní).“²⁰¹

Vícha vzpomíná, jak ho při této události oslovila doktorka Hamanová s nabídkou vystoupit s poezií rovněž pro vysokoškoláky v Památníku národního písemnictví. „Den před uskutečněním jsem dostal telegram, že večer se nekoná, protože byl zakázán.“²⁰² Víchovy verše tedy původně bez jeho souhlasu či vědomí vešly ve známost napřed recitované z pódia, později kolovaly i v samizdatu: „Byl jsem překvapen, že tolik mých věcí vycházelo v samizdatu, že mají tolik mých básní.“²⁰³

Svědectví o vydávání Víchovy poezie v samizdatu nalezneme mj. v knihovně Libri prohibiti. Je tam uchováno šest malých sešitků nezjištěného původu obsahujících sbírky nebo básně: Hořká blahoslavenství, Ztracenec, Pouť k Paní Nanebevzaté, U studny v Samaří a Krajina milost.²⁰⁴ Dále sbírka *Krajina milost* v rámci sborníku *Enato*²⁰⁵ a ještě další – Rostislavem Valuškem připravená – Hořká blahoslavenství a opět *Krajina milost*.²⁰⁶ U některých básní (Duha) vidíme proměny textu, který autor postupně precizoval. Tyto prameny jsou rovněž dokladem, že původní jádro sbírky *Krajina milost* tvořily básně Podzime, Nedopsaný dopis, Tiše, Duha, Řekla, Popelec, Krajina milost, Balada říjnová a Stará věž (případně v jedné verzi též Pomněnka). Některé z nich nebyly autorem do porevolučních vydání zařazeny (Nedopsaný dopis, Řekla), další naopak přibýly.

²⁰¹ PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 237: Dopis Jiřího Víchy Josefu Čechalovi z 26. 10. 1992. Viz příloha č. 12.7.

²⁰² Tamtéž.

²⁰³ PETR, P., Na krvavých hnízdech, s. 46, kde Vícha uvádí, že některé básně se tiskly rovněž v Cyrilometodějském kalendáři: „Dr. Pohunková mě požádala o báseň, tiskl se tehdy cyrilo-metodějský kalendář asi v roce 1971, já poslal Getsemany, a ona mi vzápětí napsala, abych obrátil šuplík, že se bude pořádat zmíněný večer poesie.“

²⁰⁴ Srov. LP: MME – 12593–12598.

²⁰⁵ LP: RS – 7568.

²⁰⁶ LP: MME – 15607 a 6004. Detailně olomoucký samizdat, včetně titulů obsahujících Víchovu poezii, mapuje RENOTIÈRE, G., Soupis olomouckého samizdatu, in DANĚK, L. – ZATLOUKAL, P., (ed.), *Skleník. Kapitoly z dějin olomoucké výtvarné kultury 1969–1989*, Muzeum umění Olomouc, Olomouc 2009, s. 294–320. Rostislav Valušek, olomoucký výtvarník, umělecký knihvazač, básník a duchovní Církve československé husitské, se podílel s Petrem Mikešem, Jaroslavem Fričem a Eduardem Zachou na vydávání edice *Texty přátel*, v rámci níž Víchovy básně vyšly. Vydával pak i vlastní edici – sborníky *Enato*. Vyšel s ním rozhovor: Nedělal jsem obchod s kouzly na jevišti ze slonoviny... Rozhovor Giny Renotière s Rostislavem Valuškem, in DANĚK – ZATLOUKAL, *Skleník*, s. 215–219.

Vezmeme-li v potaz Víchův věk při vydání sbírky, je pozdně debutujícím autorem a do jisté míry skutečným objevem. V *Katolickém týdeníku* proto Petr Cekota píše o „objeveném duchovním lyrikovi“, právě vzhledem k tomu, jak dlouho zůstával Vícha se svými verši v ústraní, neznámý. Oddálení možnosti publikovat však i u něj znamená být autorem, kterého „prožitá těžká životní zkušenost přivedla k takové hloubce duchovní lyriky.“²⁰⁷

Sbírka *Krajina milost* tedy konečně vychází v roce 1991 ve Votobii²⁰⁸, ve stejném rozsahu a s tímž názvem pak v roce 1994 v Karmelitánském nakladatelství, a rozšířená o dvě básně (*Ztracenec* a *Letnice*) pod titulem *Verše psané pro mlčení...* v Refugiu v roce 1997.

Básně *Ztracenec*, *Pout' k Paní Nanebevzaté* a *Chudí* vyšly v revui *Box* jako příloha citovaného rozhovoru, který s Víchou vedl básník Pavel Petr. Šestivěťá lyrická skladba *Poesie* pak vychází ve sborníku *Bitov*.²⁰⁹ Další básně nebo básnické črty jsou v pozůstalosti autora v Provinčním archivu kapucínů.

Po roce 1989 pokračují nadále záměry dramaturgů či redaktorů pořádat literární večery, na něž je zván i Vícha. Vladimír Justl ve *Viole* připravuje cyklus *Večery současné tvorby* a zamýšlí devět autorů seskupit do dílu nazvaného „*Krajiny milosti*“. Vícha měl být nejvíce zastoupen, nakonec název pořadu je odvozen právě z jeho sbírky. Recitace se měl mj. zhostit Radovan Lukavský, Víchovi Justl nabízí pozvat známé a žádá sdělit počet míst k rezervaci.²¹⁰ Víchovy verše zazněly též na stanici ČR Vltava (říjen 1993), Jiří Krtička-Hauber žádal autora o podklady k dalšímu monografickému pořadu a Petr Borkovec ho prosil o příspěvek (báseň) do sborníku k 75. narozeninám Ivana Slavíka. Pořad na stanici Vltava byl nazván podle již vydané sbírky *Krajina milost* a měl reprízu ještě v neděli 3. 7. 1994. Vícha usiloval o získání nahrávky tohoto pořadu, což se mu nakonec kvůli zpřísnění režimu v nahrávacím studiu nepodařilo.²¹¹

Další pozvání přicházejí již v době hlásící se Víchovy nemoci. Autorská čtení se plánovala od dubna 1995 v olomouckém knihkupectví *Velehrad*. Jménem majitele Pavla Horáka oslovil básníka Eduard Zacha.²¹² Další rok přichází do *Fulneku* oficiální pozvání Jiřího Kuběny na setkání českých a moravských spisovatelů na *Bitově* v září 1996. Setkání mělo název „*Česká poezie dnes*“.²¹³

Víchovy verše měly být také natočeny k poslechu přes zvukový nosič. Jan Fatka z Karmelitánského nakladatelství prosí o svolení k vydání a posílá Víchovi smlouvu na *Hořká blahoslavenství*, resp. *Výběr z poezie*, jenž by byl recitován Miroslavem

²⁰⁷ Srov. CEKOTA, P., *Objevený duchovní lyrik*, in *Katolický týdeník* 1992, 17. 5., roč. 3, č. 20, s. 5.

²⁰⁸ Srov. VÍCHA, J., *Krajina milost*, Votobia, Olomouc 1991.

²⁰⁹ Srov. VÍCHA, J., *Poesie*, in *Bitov. Archa pro poezii, kritiku, život*, sv. 5/6, listopad 1993, *Vetus Via*, Vranov nad Dyjí 1993, nestránkováno.

²¹⁰ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 178: Dopis Vladimíra Justla Jiřímu Víchovi z 13. 4. 1993, viz *příloha* č. 12.9.

²¹¹ Srov. MACEK, *Spirituální impulzy*, s. 30–31. Viz také *příloha* č. 12.14, zachycující korespondenci ohledně vysílání a nahrávky pořadu, kterou původně Jiří Krtička-Hauber Víchovi sliboval.

²¹² „Dovoluji si Vás takto nečekaně oslovit návrhem olomouckého knihkupectví *Velehrad* [...] již v letošním roce pořádat krátké literární večery s autory. Pochopitelně jsme si vzpomenuli i na Vás. [...] Kromě Vás oslovil Ing. Horák ještě otce D. Mertha, dále olomoucké autory R. Valuška a Petra Mikeše, z Prahy Jirouse.“ PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12: Dopis Eduarda Zachy Jiřímu Víchovi z 5. 3. 1995, viz *příloha* č. 12.15.

²¹³ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 183: Dopis Jiřího Kuběny Jiřímu Víchovi z 10. 6. 1996.

Částkem.²¹⁴ Na některé z těchto posledních nabídek a pozvání snad již Vícha ani nestihl, resp. nemohl reagovat. K jeho sedmdesátinám se každopádně v červnu 1993 konal Pořad poezie, a to na dvou místech, v Opavě a ve Fulneku. Jeho verše recitoval nástupce v úřadu provinciála Jiří Paďour, varhanní mezihry či podmalování zajistil Tomáš Thon.²¹⁵ Dále je jisté, že se Vícha zúčastnil autorského večera v Olomouci, konkrétně po prvním vydání své sbírky roku 1992, kdy ho při autogramiádě svým objektivem zachytila Milena Valušková. Jeho verše pak recitoval také Miroslav Částek v rámci Večerní u kapucínů 9. 3. 1995, hudbou posloužil Zdeněk Pololáník.

Víchovy básně se nadto staly součástí některých antologií. Z cyklu Hořká blahoslavenství je to báseň Lační: Je obsažena v antologii *Krajiny milosti*, jejíž titul opět celkově na Víchu odkazuje a kterou připravili Ivan Slavík s Jiřím Hauberem.²¹⁶ Další básně (Bolest, Chrpa polní, Návrat a Krajina milost) se nacházejí v *Antologii české literatury 20. století k tématům víry*, kterou původně připravoval Mojmír Trávníček a jež byla realizována v nakladatelství Refugium.²¹⁷ Porevoluční publikování v periodikách se neomezilo jen na již připomenuté časopisy literární (Box, Bítov), některé básně byly otištěny také v týdenících vydávaných církvemi. Do *Katolického týdeníku* zařadil na stranu věnovanou tehdy kultuře – a často právě literatuře – redaktor Zdeněk Fuka Víchovu báseň Velikonoce.²¹⁸ Báseň Trpící (z *Hořkých blahoslavenství*) otiskl týdeník CČSH *Český zápas* z 24. 3. 1993. V témže roce vychází básně Chrpa polní a Návrat v *Souvislostech*.²¹⁹

Vícha patřil k tzv. „rozptýlené generaci“ básníků, jak ji nazval Ivan Slavík, a kromě vězení nemohl udržovat kontakty s vrstevníky se zájmem o poezii. Ještě v roce 1992 na dotaz redaktora, zda udržuje kontakty s básníky své generace, Vícha odpovídá:

„Myslím bohužel, že ne, já jsem četl Ivana Slavíka, ale nevěděl jsem, kde ho hledat... Bylo by to žádoucí, rád bych, já tím trpím, hledám další škvíry, když pomyslím třeba na Devětsil v minulosti, nebo právě na Jana Zahradníčka, který měl kolem sebe věrné přátele a kteří si rozuměli, oni byli velcí přátelé s Janem Čepem... S Ivanem Slavíkem a Jiřím Kuběnou jsem se viděl poprvé tváří v tvář až tento rok v Olomouci.“²²⁰

Teprve postupně udržuje Vícha korespondenci jak se svou generací (Ivan Slavík, Jiří Kuběna), tak s básníky mladšími (Iva Kotrlá, Pavel Petr, okruh redaktorů kolem nakladatelství Votobia). Iva Kotrlá, jež po Zdeňku Rotreklovi převzala redigování *Akordu*, posílá Víchovi tento časopis a děkuje mu za finanční podporu při jeho

²¹⁴ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 198: Dopis Jana Fatky Jiřímu Víchovi z 3. 5. 1996.

²¹⁵ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 015: Plakát Pořad poezie.

²¹⁶ Srov. SLAVÍK, I. – HAUBER, J., (ed.), *Krajiny milosti. Antologie české duchovní lyriky XX. století*, KNA, Kostelní Vydří 1994, s. 182.

²¹⁷ Srov. *Antologie české literatury 20. století k tématům víry*, Refugium, Olomouc 2015, s. 610–614.

²¹⁸ Srov. *Katolický týdeník* 1995, 16. 4., roč. 6, č. 16, s. 6. V periodiku v tomto ročníku vyšly básně Demlovy, Zahradníčkovy, Halasovy, Olgy Valeské, Jaromíra Hořce, Karola Wojtyły, celou stránku pak věnoval redaktor Reynkovi a Merthovi. Jednou za čas byl dán prostor básním a básnickým pokusům čtenářů; Ivan Slavík občas zařadil část svého seriálu Modlitby básníků; tiskly se recenze nových sbírek či vydání např. Vladimíra Vokolka, Aloise Volkmana. Zdeněk Fuka byl sám také básníkem a jednou zařadil svou starší báseň Elegická. Vydal sbírky *Cesta k pramenům*, *Cesta domů* a *Podzimní rovnodennost*. Inspiroval se či dokázal napodobit indickou a čínskou poezii. Jeho (úředně-pracovní) dopis Víchovi viz příloha č. 12.17.

²¹⁹ Srov. *Souvislosti* 1993, roč. 4, č. 4–5, s. 203–204. Publikování Víchových básní v kalendáři CČSH Blahoslav, zprostředkované pravděpodobně Rostislavem Valuškem nebo Zdeňkem Svobodou, se nepodařilo dohledat.

²²⁰ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 47.

vydávání.²²¹ Z Londýna se ozývá Ivan Jelínek s vděčností za novou sbírku: „Četl jsem [...] s rostoucí radostí nad krásným a intenzivním básnickým výrazem, nad její jemností a orchestrací. [...] Je to poezie vzácná a zbožná v pravém smyslu slova.“²²² Za zaslanou sbírku děkuje také arcibiskup Karel Otčenášek: „Velký dík za krásnou knížečku krásných básní – mají opravdu vynikající úroveň a jsou plodem milosti Boží, inspirace Ducha Svatého!“²²³ Báseň *Letnice*, jež nebyla zařazena do původního vydání *Krajiny milost*, je věnována Pavlu Petrovi. Než vyjde v roce básnickovy smrti v posledním vydání sbírky v Refugiu, Vícha ji sdílí biskupu Josefu Hrdličkovi, který mu píše: „Ze srdce Vám děkuji za svatodušní báseň. Strávil jsem s těmito verši hluboké a radostné chvíle. Kéž by se tato vize naplnila v nás všech a obnovila zemi.“²²⁴

Pro úplnost uvedme, že – podněten právě Josefem Hrdličkou – připravil Vícha také tři písňové texty do nového Kancionálu.²²⁵ Další píseň, k počtě sv. Jana Sarkandra či přímo k jeho kanonizaci v Olomouci, byla zařazena do monotematického zpěvníčku, vydaného potom znovu k dalšímu světcovu výročí.²²⁶ Dva texty nikoli písňové, nýbrž básně *Chudí a Tříkrálová*, zhudebnil a se sborem nacvičoval varhaník olomouckého konventu kapucínů Zdeněk Fridrich. Jeho nabídku Víchovi, aby totiž sbor tyto zhudebněné básně autorovi na podzim roku 1996 zazpíval přímo ve Fulneku, jakož i korespondenci Víchy s vydavateli, odkrývající mj. osudy nakladatelství Votobia a Víchovu nespokojenost s jeho podílem v antologii *Krajiny milosti*, přinášíme v přílohách.²²⁷

Víchově poezii se věnovalo též několik recenzentů. Recenzím a s nimi i dosud necitovaným dopisům s relevancí literárně-historickou či literárně-kritickou se budeme věnovat ve čtvrté části.

1.12. Nemoc a závěr života

Již během své aktivní služby (asi tři roky před převedením do důchodu) byl Vícha v prosinci 1988 hospitalizován se slabou mozkovou mrtvicí v opavské nemocnici.²²⁸ Zdá se však, že tato potíže ho zatím neoslabil, neboť se navrátil do pastorače i k ostatním aktivitám v neztenčené intenzitě. Tak v říjnu roku 1992 píše:

²²¹ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 204: Dopis Ivy Kotrlé Jiřímu Víchovi z 15. 10. 1992.

²²² PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 18: Dopis Ivana Jelínka Jiřímu Víchovi z 26. 11. 1992.

²²³ PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 218: Dopis Karla Otčenáška Jiřímu Víchovi z 14. 11. 1994.

²²⁴ PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 233: Dopis Josefa Hrdličky Jiřímu Víchovi ze dne 8. 6. 1995.

²²⁵ Jedná se o písně č. 322, 843 a 844, srov. *Kancionál. Společný zpěvník českých a moravských diecézí – vydání pro arcidiecézi olomouckou a diecézi ostravsko-opavskou*, Katolický týdeník s.r.o., Praha 2013, s. 318–319, 648–650. Protože se jedná o texty „služebné“, podřízené zpěvu lidu, budeme se jim věnovat nikoli v části o poezii, ale příležitostně u souvisejících témat Víchových exercicií.

²²⁶ Jedná se o píseň *Svatý Jene vítězný in Perla Moravy. Zpěvník ke 400. výročí umučení sv. Jana Sarkandra*, Římskokatolická farnost sv. Václava v Olomouci, Olomouc 2020, s. 12–13.

²²⁷ Viz celá příloha č. 12.

²²⁸ Srov. AO, oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFM Cap.: Onemocnění Otce Jana Víchy z Fulneku, děkanské hlášení arcibiskupství olomouckému ze dne 21. 12. 1988.

„Ve Fulneku jsme sice 3 kapucíni, takže vytváříme malou komunitu, ale máme na starosti 6 kostelů a 2 kaple, a kromě toho jsme žádáni řeholními sestrami o exercicie a okolními kněžími o třídní duchovní obnovy pro Boží lid. Přiznám se, že tím trpím, protože bych ještě nechtěl udělat tečku za svou tvorbou [...].“²²⁹

Je tedy patrný jeho elán, trvá i jeho aspirace k tvorbě a dělá si naději, že „největší Básník“ mu „umožní ještě něco zazpívat“.²³⁰ Na Velehradě za své dílo básnické a zároveň – či spíše v první řadě – ono zapsané v lidských duších přebírá Vícha v červenci 1995 děkovné uznání ČBK. Odůvodnění upřesňuje, že se mu ho dostává „za dlouhodobé dílo duchovní formace kněží, řeholníků a laiků a za básnické dílo, inspirované hlubokou osobní zkušeností víry.“²³¹ Zároveň však tento rok (1995) vymezuje období těžké nemoci a postupné ubývání možností komunikovat a sdělovat se. „Pak přišla těžká mozková příhoda, při níž byl bratr sám v budově fary, s největší námahou se doplazil k telefonu, zavolal lékaře a také se dostal k bráně fary, kterou otevřel. Tím byla vnější pastorační činnost znemožněna.“²³² Vícha „z plnosti činnosti přechází do stavu vnitřního i vnějšího ztišení. Být něčeho plný a nemoci to vyjádřit [...] bylo tajemství osobního kříže P. Jana.“²³³ Vícha nabízí Bohu své utrpení a tiše dál pracuje pro Boží království. Svou odevzdanost Boží prozřetelnosti vyjádřil s důvěrou ve své duchovní závěti, sepsané již roku 1978: „Ve spojení s nejvyšším úkonem poslušnosti Syna Božího našeho Pána Ježíše Krista, poslušného až k přijetí smrti kříže, přijímám i já dobrovolně a rád z poslušnosti k Otci jakýkoli způsob smrti, jaký mi jeho otcovská láska určila.“²³⁴ Obětovaná bezmoc a utrpení jsou novým způsobem Víchovy služby. Zároveň je dál živé jeho dílo, které dává naději čtenářům, jak ukazují některá svědectví.²³⁵

Na fulnecké faře přijímá Vícha s vděčností službu křížových sester a je doprovázen bratry kapucíny. Dne 26. 9. 1997 u něj na cele slouží eucharistii tehdejší provinciál Lev Eliáš a uděluje mu svátost nemocných. Na svatého Václava večer ve 20.15 potom Vícha za přítomnosti sestry Jakuby a bratra Jiljího umírá. Pohřební obřady se konaly 6. října na dvou místech: ve Fulneku celebrou biskup František Lobkowicz a kázal provinciál, v Choryni poté obě úlohy zastal pomocný biskup Josef Hrdlička.²³⁶

²²⁹ PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 237: Dopis Jiřího Víchy Josefu Čechalovi z 26. 10. 1992.

²³⁰ Tamtéž.

²³¹ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 016: Děkovné uznání (originál). Vícha pravděpodobně pozitivně ovlivnil zranění různých řeholních povolání (mužských i ženských), jistě však hrál roli ve zranění kněžského povolání synovce Bohumila Víchy, který vzpomíná: „Velkou zásluhu měli také bratří mého otce. Byl to P. Matouš Antonín a P. Jan Jiří [...]. Oba mě provázeli modlitbou a dobrým příkladem.“ RÖSNER, L., Anketa o cestě ke kněžství, in *Okno do života ostravsko-opavské diecéze* 2020, roč. 26, č. 3, s. 17.

²³² VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 6.

²³³ VESELÝ, *P. Jan Jiří Vícha*, s. 12.

²³⁴ Duchovní závěť otce Jana Evangelisty Víchy z Fulneku, in VESELÝ, *P. Jan Jiří Vícha*, s. 15.

²³⁵ „Konečně jsem si koupil *Krajinu milost*. Musím se přiznat, že jsem si v tichu noci a samotě četl tyto skvostné básně, byl jsem přerušován nezadržitelnými záchvaty pláče. Bylo to, jako bych se setkal se samotnou vše přesahující Láskou. [...] V blízké vesnici žije lékař [...], kterému náhle zemřela žena na [...] zánět mozkových blan. Je to muž věřící a velmi dobrý. Neměl jsem slov pro tuto situaci, a tak jsem mu přinesl tuto básnickou perlu [...]. Přijal knížku ze zdvořilosti, ale když zjistil, že se jedná o duchovní poezii, byl velmi rád a řekl, že je to právě to, co nyní potřebuje.“ Svědectví MUDr. Františka Ticháčka z 12. 2. 1996 cituje VALÍČEK, Svědectví o br. Janu Evangelistovi, s. 6.

²³⁶ Srov. VESELÝ, *P. Jan Jiří Vícha*, s. 13.

Ve Fulneku se kromě starosty, provinciála a zástupce slovenských kapucínů loučil s nebožtíkem rovněž Vladimír Neuwirth, za politické vězně a českou emigraci.²³⁷ Vděčně se loučily řeholní sestry, na „slova života, hluboké pravdy víry a mravů“ pronesená Víchou během kněžských konferencí vzpomínal kolega z děkanátu Hubert Šula. Příklad Víchovy kněžské služby, zasahující do hloubky i srdce dětí a mladých, vyzdvihl zástupce farníků.²³⁸

Podle své poslední vůle je Vícha pohřben na choryňském hřbitově u křížových sester:

„Protože všechna má naděje v odpuštění hříchů a spásu je v kříži našeho Pána Ježíše Krista, a protože Kongregace Milosrdných sester sv. Kříže je ve svých zakladatelích s naším řádem zvláště spřízněna, projevuji přání, abych byl pohřben v Choryni na hřbitově sester. Souhlas k tomu jsem od provinčních představených Kongregace obdržel. Toužím po tom, aby jejich milosrdná láska a modlitby mi vyprosily odpuštění hříchů a trestů za ně a abych tam očekával své vzkříšení.“²³⁹

Jak vyplývá z dopisu zapečetěném roku 1988 ve fulnecké kostelní báni, na oplátku i Vícha sám s důvěrou přislíbujíc, že se bude přimlouvat za své farníky a nástupce ve službě: „Až budu na věčnosti, chci prosit zvláště za tuto farnost a její pastýře.“²⁴⁰

Posmrtným oceněním Víchovy služby je pak Plaketa sv. Anežky České, kterou za celoživotní přínos udělil Institut františkánských studií a provinciálové františkánské rodiny *in memoriam* dvěma otcům téhož řeholního jména, Víchovi a Urbanovi.²⁴¹

²³⁷ „Milý Jene, přicházím se s Tebou rozloučit jako s hlavním komplicem našeho případu Společenství. Tys dostal čtrnáct let jako já. Tys souvisel s námi možná s 25-ti procenty. Jinak jsi vzal na sebe mnohé takzvané přečiny svých spolubratří, aby oni nebyli souzeni. Tys přišel do Fulneku a Tvůj život je spjat s tímto chrámem [...]. Já jsem odešel do zahraničí, a proto se s Tebou dnes loučím za politické vězně a za celou českou emigraci.“ In Otec Jan Vícha z Fulneku, *Farní zpravodaj Zvon* 1997, č. 2, [ŘK farnost Odry], nestránkovaná příloha.

²³⁸ „Vyučování náboženství se stalo pro nás zajímavým a oblíbeným předmětem, do kterého se snažily přicházet i děti, které nebyly [...] přihlášeny. Na druhé straně vzpomínáme na nervózní přešlapování [...] ředitele školy na chodbě před třídou, který se divil, čím tento energický kněz [...] děti přitahuje. [...] Následovaly kroužky pro mladé, na které se sjížděli lidé ze širokého okolí. Mnozí vzpomínáme na dlouhé rozhovory s otcem Janem o smysluplnosti naší víry a na jeho odpovědi.“ In Otec Jan Vícha z Fulneku, *Farní zpravodaj Zvon* 1997, č. 2, [ŘK farnost Odry], nestránkovaná příloha.

²³⁹ Duchovní závěť otce Jana Evangelisty Víchy z Fulneku, in VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 15.

²⁴⁰ Dopis J. Víchy z 30. 11. 1988 uschovaný v báni fulnecké kostelní věže, viz příloha č. 7.

²⁴¹ Srov. *Katolický týdeník* 2005, 12.–18. 7., roč. 16, č. 29, s. 2 (sloupková rubrika *Krátce*).

2. Obnova řeholního života – Výchova pomoc boromejkám

V této kapitole pojednáme o specifické službě Víchycy coby formátora a duchovního otce. Byl totiž nápomocen některým ženským kongregacím k realizaci obnovy řeholního života podle směrnic obsažených v či navazujících na druhý vatikánský koncil. Prameny, z nichž zde vycházíme, jsou dochované písemně ve strojopisech zasílaných samotným Víchou, nebo přepisované řeholnicemi v komunitách. Patří sem *Komentář ke konstitucím* napsaný v první polovině osmdesátých let pro sestry sv. Cyrila a Metoděje, a dále kratší texty rekolekčních přednášek, které poskytl Víchou představené boromejek Vojtěše Hasmandové.

Druhý vatikánský koncil stanovil principy obnovy zasvěceného života v dekretu *Perfectae caritatis*, který rozvíjí sv. Pavel VI. v *Evangelica testificatio*. Pro jednotlivé řeholní kongregace z toho vyplynul požadavek přepracovat své konstituce, stanovy a direktáře. Pokoncilní obnově se horlivě věnovala 8. července 1970 zvolená Matka Vojtěcha Hasmandová, která našla duchovní i teologickou pomoc u františkána Jana Evangelisty Urbana a následně právě u Víchycy. Již její předchůdkyně v čele kongregace, Matka Bohumila (Žofie) Langrová²⁴² započala s obnovou. Jednak ve Znojmě-Hradišti dvakrát umožnila konat tajnou poradu generálních a provinciálních představených všech kongregací a řádů. V rámci vlastní kongregace pak pozvala jezuitu Františka Kučeru (Víchova spoluvězně z cely), aby vedl kurz pro budoucí představené jednotlivých komunit. V červenci 1970 zahájila VII. generální kapitulu, při níž měl formační přednášky provinciál jezuitů František Šilhan.²⁴³ Na této kapitule byla zvolena novou představenou Hasmandová, která si ke spolupráci na dalších dvou kapitulách přizve mj. Víchou.

Pokud za syntézu obnovy soudobé spirituality můžeme považovat zejména čtyři konstituce koncilu²⁴⁴, pro obnovu řeholního života je to jeho dekret *Perfectae caritatis* se dvěma důležitými akcenty. Jednak je to hledání věrnosti zakladatelům a zároveň úsilí vyjádřit jejich charisma účinně pro dnešní dobu. Z tohoto úhlu pohledu si nové konstituce boromejek, na nichž Hasmandová intenzivně pracovala, vysloužily uznání ze strany římské Kongregace pro instituty zasvěceného života.²⁴⁵ Druhým důrazem koncilního dekretu je služba, což jako refrén zaznívá dopisy a povzbuzeními Hasmandové: „Nesmíme přeslechnout hlasu koncilového pojetí služby, které nám podává ve svých dokumentech. Všichni jsme služebníci! Ani církev nechce již vládnout, ale sloužit!“²⁴⁶

²⁴² Žofie Langrová – Matka Bohumila byla odsouzena v Brně v červnu 1952 v procesu Mádr a spol., srov. např. VLČEK, V., (ed.), *Ženské řehole za komunismu 1948–1989*, MCM, Olomouc 2003, s. 221. Sama Hasmandová pak na přání Langrové od dubna 1951 ukrývá v Prachaticích, kde je představenou, františkána Remigia Janču a je pak i s ním v září 1952 zatčena a v září 1953 v Českých Budějovicích odsouzena, srov. ČEŠÍKOVÁ, *Matka Vojtěcha*, s. 36–39.

²⁴³ Srov. ČEŠÍKOVÁ, R. A., Pokoncilní generální představená, in TÝŽ, (ed.), *Vedena Duchem Svatým. Matka Vojtěcha a pokoncilní obnova, její poselství pro dnešní dobu*, KNA, Kostelní Vydří 2014, s. 74–76.

²⁴⁴ Srov. CASTELLANO, *La teologia spirituale*, s. 825–826.

²⁴⁵ Srov. KRUPKOVÁ, I., (ed.), *Láska smrti nekončí. Život Matky Vojtěchy Hasmandové*, KNA, Kostelní Vydří 2013, s. 52.

²⁴⁶ ČEŠÍKOVÁ, Pokoncilní generální představená, s. 78, kde je citován dopis Hasmandové ze 7. 10. 1970.

Hasmandová pro VIII. a IX. generální kapitulu zvolila určitá hesla, jimž se Vícha snažil vyjít vstříc při zpracovávání svých příspěvků – formačních přednášek. Pro VIII. generální kapitulu (1976–1978) to byla „vnitřní i vnější obnova“ a především obnova modlitby. Pro kapitulu následující (1982–1984) pak zvnitřnění, prohloubení, pravdivost.²⁴⁷ Hasmandová také již po skončení VII. generální kapituly, na níž byla zvolena, začala psát pro sestry tzv. Kapitoly obnovy řeholního života. Každý měsíc sestry dostávaly texty, které napřed rozvíjely jednotlivé články Prozatímních konstitucí, později např. také připravovaly na jubileum sv. Karla Boromejského²⁴⁸, které připadalo na rok 1984. I k této práci Hasmandová ráda přizvala jak Urbana, tak Víchu.²⁴⁹ Projdeme nyní tedy Víchovy příspěvky – formační přednášky na VIII. a IX. generální kapitule boromejek a následně také kratší texty Kapitol obnovy řeholního života.

Nejdříve však chceme ještě znovu ukázat, že Víchovo slovo, byť třeba oficiálně nepublikované, patří právem k teologii, jakou požaduje její obnova v duchu druhého vatikánského koncilu. „Požaduje se totiž dnes teologie, která by vzala vážně svou dimenzi promýšlet zúčastněně samotný život, ve světle Kristova tajemství a na podkladě mystického pojmání křesťanství. V této teologii [...] je v harmonii racionalita a symbolismus, deduktivní logika a intuitivní moudrost. Taková teologie se často stane teologií spirituální, ať už vědeckou nebo v podobě nezfalšovaného lidového vyzařování, a vyžaduje své nové vypracování, jehož by bylo dosaženo také moudrostí srdce a *vášní lásky* pro Boha a pro člověka. Měla by ve svém základu obrácení perspektivy, jež tolik nestaví na našem hledání Boha, které by mohlo být zavádějící, nakolik by mohlo být pouze vyprojektováním si boha na míru nás samých, ale spíše na přijetí Boha Lásky, který nám vychází vstříc, Boha, který na nás pohlíží s láskou, spíše než Boha, jak se na něj díváme my.“²⁵⁰

Duchovní cvičení a formační obnovy, podobně jako třeba homilie a katecheze, spoluprotvoří proud teologie a mohou být analyzovány z různých hledisek podle jejich dílčích oborů. Pokud uvažujeme teologii spirituální, je právem pojímána jako „věda a syntéza moudrosti, které nepůjde pouze o vypracování na způsob manuálů pro výuku nebo esejů o spiritualitě“. Bude žádoucí spíše v „širší perspektivě vědy seriózní, orientující a aplikovatelné, citlivé, jak může být volněji rozvíjena i v kurzech více otevřených.“²⁵¹

2.1. VIII. generální kapitula boromejek (1976–1978)

Tato generální kapitula měla čtyři pracovní setkání (vždy po 3 až 6 dnech) v rozmezí listopadu 1976 a července 1978. Vícha pro sestry připravil následující témata:

Obnova ducha modlitby
Eucharistií k milosrdné lásce

²⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 80–82.

²⁴⁸ Život milánského arcibiskupa byl poměrně brzy hagiograficky zachycen – srov. BASCAPÉ, C., *Vita e opere di Carlo, arcivescovo di Milano, cardinale di Santa Prassede*, Veneranda Fabbrica del Duomo, Milano 1965, přičemž jde o překlad latinského textu vydaného již roku 1592.

²⁴⁹ Srov. ČEŠÍKOVÁ, Pokoncilní generální představená, s. 83–84.

²⁵⁰ CASTELLANO, *La teologia spirituale*, s. 816–817.

²⁵¹ Tamtéž, s. 817.

Chudoba a boromejské charisma
Spiritualita
Konstituce a charismatičnost
Slib milosrdenství
Společenství
Dialog a obnova řeholního života
Duch kajícnosti
Ježíš ukřižovaný
Kříž – Boží moudrost
Kříž je Boží moc
Naše služba v církvi
Svědectví o jedinečné a nerozdělené lásce ke Kristu
Svědectví o naprostém zasvěcení se růstu Božího království
Nazaret

Vícha vyšel vstříc nejen zareagováním na hesla, jež si boromejky určily, ale zároveň se připravoval přímo z materiálů, které dostal k prostudování. Jeho rekolekční přednášky se nyní představíme v podstatných bodech.

2.1.1. Chudoba, eucharistie a obnova kontemplativní modlitby

Vícha se pro boromejky snažil určit jejich vlastní charisma. Je jím milosrdná láska. Aby však vymanil pojmy charisma a spiritualita ze zúženého funkcionalistického pojetí, nabízí hlubší, ontologický pohled:

„Braňme se tomu, abychom [...] charisma chápali jen jako: co dělat, jako určitý *naš* čin. Jen jako směr naší lásky k Bohu. Jako něco, co je naším úkolem, co my rozdáváme. [...] Abych se rozhodl bez křečovitého nucení ke *skutkům* milosrdné lásky, *musím* nejdříve vidět Boha jako Milosrdnou Lásku. A usilují o to, *být* tou jeho milosrdnou láskou.“²⁵²

Spiritualitu totiž ještě před naší vnější činností určuje základní pohled na Boha. Vidět v něm Pravdu povede dominikány ke studiu Boží pravdy; nahlížet na Velebnost, Majestát zase benediktiny k jeho liturgické oslavě; vnímat Lásku a Dobro františkány k jejich vlastní specifické spiritualitě. Podobně pro boromejky bude nutné nejdříve milosrdnou lásku „v Bohu kontemplativně *nazírat*, a dát se *proniknout* až ke kořenům svého bytí *touto milosrdnou Láskou*.“²⁵³ Vidíme, jak se ve Víchově pojmání spirituality uplatňuje klasický princip *agere sequitur esse*:

„Na začátku musí být *naše proměna*, prosáknutí celého našeho bytí nestvořenou milosrdnou Láskou, a láskyplné přijetí této Lásky do celé naší vnitřnosti. Takové *bytí* se pak bude samozřejmě projevovat také činy této lásky. Sestra, která je až v kořeni svých myšlenek s božskou milosrdnou Láskou spojena, bude *šokujícím zjevením* neznámého Boha, dnes už pro tak mnohé. Boha, který se rozdává, který chce odpustit, který činí šťastným.“²⁵⁴

²⁵² Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Obnova ducha modlitby, s. 29. Stránkování se u dokumentů z generálních kapitul boromejek vztahuje ke strojopisné řadě všech příspěvků (jednak spřátelených autorů Urbana, Víchy, Špürka, jednak vlastních), kterou uspořádala Vojtěcha Hasmandová pro potřeby dané kapituly.

²⁵³ Tamtéž, s. 31.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 32.

Kontemplativní hloubku požaduje u řeholníků koncilní dekret a Vícha upozorňuje na latinské znění, jelikož v českém překladu *contemplatio* zaniká pod termíny s širším rozsahem: „Proto členové všech společností mají hledat především a jedině Boha; rozjímání (*contemplatio*), ve kterém se přimknou k Bohu myslí i srdcem, mají spojovat s apoštolskou láskou.“²⁵⁵ Kontempace, jejímž vzorem je pro řeholníky Panna Maria, vystihuje podstatu obnovy řeholního života. Je svědectvím, které „jsme povinni naší době“:

„Kontempace je nutná, abychom za viditelnými symboly liturgie odhalovali překrásné bohatství Božích tajemství. Kontemplací jsme uschopněni vidět Boha stále i v jeho díle, v lidech, v událostech – a život se stává jedinou písní pro Boha. Jen kontempace nám zajišťuje takové svědectví o Bohu, svědectví, které vyrůstá z osobní zkušenosti. [...] Pochybující nebo nevěřící někdy hledá člověka, který Boha prožívá nekolísavou jistotou, z které Bůh sám vyzařuje. Takové svědectví se nedá nabýt jinak, než [...] stálým ponorem do této živé Bytosti, která duši přímo vábí, aby měla odvahu [...] žít životem Nejsvětější Trojice.“²⁵⁶

Každé charisma řeholník nazírá jako napřed uskutečněné v Kristu. Jestliže podle Janova prologu „v něm byl život a ten život byl světlem lidí“ (*Jan* 1,4), je možné čiré světlo rozkládat „křišťálovým hranolem [...] v duhové barvy“. Těmi jsou různé spirituality, charismata²⁵⁷ v církvi. „Každé řeholní společenství“ tak může poznávat „v Kristu své proprium v následování, svou ‘barvu’, aby pak všechna v jednotě lásky zářila z církve čistým bílým světlem [...] jediné svatosti samotného Krista.“²⁵⁸ Pakliže je spiritualitou boromejek milosrdná láska, není prvořadě se ptát, co má řeholnice procvičovat, ale kde hledat „zdroj činnosti“, původ milosrdné lásky. „Proto *ne mé* skutky milosrdné lásky, ale milosrdná *Láska-Osoba*, živý *Ježíš*, se musí stát zdrojem, který ve mně bude žít a ze mne jednat.“²⁵⁹

Tento pramen je pro nás zhuštěn v Nejsvětějším Srdci a zároveň v eucharistii, která „je zdrojem, tvarem i mírou milosrdné lásky“ – „živý Ježíš Kristus, kterého milosrdná láska přivedla do *stavu* Oběti a služby.“ Tato svátost je dynamická, jsou v ní přítomna „všechna tajemství Ježíšova života“: „Celý Ježíšův život je jediná Oběť, která začala Vtělením, vyvrcholila na kříži, stala se vítězstvím Života ve zmrtvýchvstání, triumfem v nanebevstoupení a stálým působením Ducha Svatého, společné lásky Otce i Syna, je zpřítomňována v Eucharistii.“²⁶⁰

Vícha chce řeholnice navést na cestu náležitěho přijímání této svátosti, proto zohledňuje kromě předpokládaného *opus operatum* také dispozici přijímajícího: „Eucharistii jako Pokrmu Života v milosrdné lásce porozumíme jen tehdy, slavíme-li Eucharistii vždy též jako *náš* vstup do Ježíšovy obětní smrti.“ Starý člověk v nás musí odumřít, aby to nové mohlo žít. Kromě společných plodů pro všechny (připravené) se projeví nový život z eucharistie „zvláště výrazně v charismatu, kterým se Ježíš sám chce

²⁵⁵ *Perfectae caritatis*, č. 5.

²⁵⁶ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Obnova ducha modlitby, s. 33.

²⁵⁷ Koncil užívá také termín „duch zakladatelů“ např. v *Perfectae caritatis*, č. 2.

²⁵⁸ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Eucharistií k milosrdné lásce, s. 34.

²⁵⁹ Tamtéž.

²⁶⁰ Tamtéž, s. 35.

v této sestře činit viditelným. Bude tu v akci milosrdné lásky Ježíš pod způsobou (pod podobou) sestry boromejky.²⁶¹

Naše odumření sobě, aby eucharistie mohla naplnit uvolněné místo, se děje chudobou. Podle Víchy se dá eucharistie vyjádřit mj. také „životem v hojnosti“, který dává svým ovcím Dobrý Pastýř (*Jan 10,10*). Na tuto hojnost se však věřící připravuje hladověním, vyprázdněním: chudobou v nejhlubším smyslu. Vždyť Hospodin „žiznivou duši ukojil, hladovou duši naplnil dobrými věcmi“ (*Žl 107,9*).

Chudoba má samozřejmě svůj vlastní význam, není pouze přípravou na přijetí eucharistie. Ježíš ji odkázal jako lék na žádostivost, neboť ta (jako „forma vlastnictví proti vůli Boží“) je kořenem hříchu. Podle Víchy je nejen prvotní, ale i každý osobní hřích vždy nějakou formou „nedovoleného vlastnictví“. Chudoba je lékem, neboť proti „mít“ a „žádat“ staví „nežádat“, „nemít“ a hlouběji „nechtít mít“. Třebaže Ježíš sám nepotřeboval chudobu pro svou vlastní askezi (pro něj „tvorové nebyli nikdy nebezpečím, které by ohrozilo jeho svobodu“), ustanovil ji člověku jako lék, poněvadž „pro nás cesta k plné a svobodné lásce vede jen přes chudobu“. S Ježíšem ukřižovaným – neboť na kříži je svědectví jeho chudoby nejsilnější – už netoužíme proti vůli Boží, neboť „láskou přimknuti k němu“ jsme „dorostli až k *neschopnosti* stát se znovu žádostivými lidmi“.²⁶²

Vícha počítá k účinkům (řeholní) chudoby nelpění, svobodu, ale také uschopnění milovat Ježíše v chudých, radost blahoslavenství, vykořenění sobectví, získání času (který bychom věnovali péči o věci), vyrovnanost („chudý člověk se nerozčiluje kvůli polévce, otevřenému oknu, horku, zimě, žízni...“) a usnadnění kontemplace. Chudobou se dále znovu utváří, i v našem čase a povždy, prvotní církve a zároveň prototyp budoucího nebeského království.²⁶³

Vrátíme-li se ke spojení s eucharistií, vytváří chudoba náležitou touhu, hladovění po naplnění chudého srdce. Exerციtátor ještě opět propojí obě s boromejským charismatem milosrdné lásky:

„Bůh žije láskou. Boží život je Láska. Poznání, že Ježíš nám tento Život dává právě v Eucharistii, nás, obdarované boromejským charismatem, nutí až nenasytně Eucharistii přijímat [...]. Tím vstupujeme víc a víc do Ježíšova života, proto také do života v milosrdné lásce. Ježíš v nás jako milosrdná láska zůstává a my zůstáváme v něm jako ve svém životním prostředí.“²⁶⁴

2.1.2. Spiritualita a svatost, vedení Duchem a revize konstitucí

Vícha se v další přednášce ještě vrací k pojednání o spiritualitě obecně a z obdržených materiálů cituje sestřám její definici: Spiritualita je „duchovní ráz té které řeholní společnosti i volba duchovních prostředků k dosažení cíle – zpodobení s Kristem – na základě charismat zakladatelů.“ Protože tato definice již předpokládá řeholní život, sám ještě více zobecňuje, že spiritualita je vlastně „určitá duchovní cesta ke svatosti“.²⁶⁵ Svatost je na každý pád dokonale uskutečněná v Ježíši Kristu, který se vtělil mj. i kvůli tomu, aby pro nás „předžil, jak vypadá zbožštěný člověk“ a jaké je „jednání zbožštěného

²⁶¹ Tamtéž, s. 36.

²⁶² Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Chudoba a boromejské charisma, s. 37.

²⁶³ Srov. tamtéž, s. 41.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 38.

²⁶⁵ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Ještě spiritualita, s. 57.

člověka“. V dějinách spirituality se tudíž jedná o jedinou Kristovu svatost, která však má různé odstíny a k jejímuž uskutečnění vedou různé cesty.²⁶⁶

Vícha vysvětluje, jaká je v tomto ohledu role zakladatelů řeholních společností (potažmo nových hnutí, komunit):

„Zakladatelé jsou světecky věrným průmětem samotného Ježíše, zachyceného z *určitého pohledu*. V tom je jejich velikost i ohraničenost. Proto *každý* zakladatel není ničím bez Krista, a *žádný* zakladatel nepojme do sebe nekonečnou svatost Kristovu.“²⁶⁷

Z toho důvodu i koncil představuje Kristovo evangelium jakožto základ všem řeholním společnostem: „Protože hlavním pravidlem řeholního života je následování Krista podle učení evangelia, ať toto považují všechny společnosti za nejvyšší pravidlo.“²⁶⁸ Při obnově zasvěceného života tedy nestačí sestoupit pouze k osobě zakladatele, nýbrž je nutné začínat „u živého Krista a stanovy nemohou vycházet z výroků zakladatelů, ale z Božího slova – z evangelia.“²⁶⁹ To je totiž nadčasové, zatímco stanovy řeholních společností časem již nemusejí odpovídat účinnému vyjádření charismatu, zvláště v nové době s rychlým vývojem světa. Takto i nové konstituce byly schvalovány záměrně na poměrně krátkou dobu, u kapucínů tehdy např. na 12 let.²⁷⁰ Vícha upozorňuje řeholnice, že „je stálým úkolem všech spiritualit, které chtějí přežít: odpovídat na znamení času. Čím více je ve spiritualitě evangelia, tím více je v ní nadčasovosti.“ I nové konstituce, tolik očekávané, budou muset být revidovány, neboť „dnešek musí být přetlumočením původního ducha do dnešního těla“.²⁷¹

Tím se dostáváme k otázce, v jakém duchu je třeba zachovávat samotné konstituce. Vícha proti sobě staví předpisovost a charismatičnost. Konstituce samy o sobě jsou nutné, neboť zatímco „zakladatelé jsou obdarováni přímo Duchem Svatým i poznáním, jaká je [...] jejich cesta“, jejich následovníci „potřebují i lidské přetlumočení charismatu“, což činí právě konstituce. Ty, jsou-li schváleny církví, mají tutéž Boží autoritu, která je v evangeliu nebo jakou obdařoval Duch Svatý zakladatele. „Duchovní cesta ke svatosti, která je skryta v neviditelném charismatu zakladatele, vstupuje ve stanovách z neviditelné charismatičnosti do viditelné poznatelnosti, lidskou formulací je vyjádřena její podstata a její charakteristické (té cestě vlastní) prvky.“²⁷²

Text stanov však nemůže nahradit Ducha Svatého. Problém, známý například i z dějin ruského mnišství²⁷³, vyslovuje rovněž Vícha:

„Konstituce jsou tělo, které ale – má-li být živé – potřebuje Ducha, toho Ducha Ježíšova, který jediný je Učitelem veškeré pravdy, který je též Duchem oživujícím. Omezit se na literu Konstitucí a nestarat se o stálou jednotu s Duchem Svatým, který v kterékoli situaci dovede spolehlivě ukázat, jak má být

²⁶⁶ VÍCHA, Blahoslavenství, MC 7B – Nové podoby svatosti, min. 4–5 ca.

²⁶⁷ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Ještě spiritualita, s. 58.

²⁶⁸ *Perfectae caritatis*, č. 2.

²⁶⁹ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Ještě spiritualita, s. 58.

²⁷⁰ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 2B – Evangelium – můj život, min. 30 ca.

²⁷¹ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Ještě spiritualita, s. 60.

²⁷² Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Konstituce a charismatičnost, s. 61–62.

²⁷³ Šlo např. o různé pojetí mnišství, spíše institucionálního a kodifikované u reformátora Josifa Volokolamského, nebo naopak více spontánní u Nila Sorského, protagonisty ruského hesychasmu. Srov. ŠPIDLÍK, T., *I grandi mistici russi*, Lipa, Roma 2016, s. 81–88.93–102. Podobně jako v mnišském sporu hesychasté (stoupenci Nila Sorského) bránili charismatičnost, vytkne později Solovjov Tolstému, že poselství Krista redukované jen na reguli evangelia by znamenalo ztrátu jeho životnosti. Srov. tamtéž, s. 88.

nyní tato litera uvedena v život, by znamenalo dopouštět se podobného provinění, jakého se dopouštěli na Božím slově farizeové.“²⁷⁴

Můžeme uzavřít, že je to sám Duch Svatý, který časem povede církve k tomu, aby „přímo *nařídila* změnu Konstitucí, když už netlumočí charisma životně“ a že konstituce je třeba zachovávat náležitě, totiž „*ne předpisově*, ale charismaticky“. Příkladem je porušení *silentia* v případě, že „*láska* opravdu vyžaduje promluvit“.²⁷⁵

2.1.3. Společenství a dialog

Vícha vnímal potřebu uvádět řeholní komunity do pravého ducha společenství, protože právě v tom spatřoval deficit předkoncilní spirituality. Svůj důraz na spiritualitu společenství (aplikovanou do řeholního života) opíral o dějiny spirituality, z nichž na delší období tento její bytostný prvek vymizel:

„Když se během staletí vytratil ze zbožnosti duch společenství a zbožnost se pěstovala silně individualisticky (ono „sebeoposvěcení“), i v klášterních společenstvích bratr nebo sestra už nebyli poznávání jako ti, kteří nám usnadňují spojení s Bohem, protože nám silněji umožňují růst v lásce, nýbrž spíše jako překážka.“²⁷⁶

Klariskám ve Šternberku uvedl při rekolekci na toto téma, že každá uznaná řehole má spiritualitu společenství (závaznou ostatně i pro laiky) zabudovanou do obnovených konstitucí. Právě zde totiž bylo třeba vykonat snad nejvíc práce, neboť komunity předcházející koncilu byly v jeho očích namnoze jen souhrnem individuí než společenstvím.²⁷⁷ Boromejkám zdůraznil, že pozornost věnovaná životu ve společenství je „požehnaným plodem koncilu, který oživil pozapomenutou „spiritualitu společenství“ a „celou církev vede ke konverzi ke společenství.“²⁷⁸

Východisko pro tuto spiritualitu ukazuje Vícha v životě Trojice:

„Otec poznáním plodí Syna a vplazuje mu všechnu svou dokonalost a plnost, a miluje ho nekonečnou Láskou, kterou se mu celý dává, a Syn žhavostí této Lásky se neodděluje od lůna Otcova, a jejich společná Žhavost-Ducha Svatý je stále vydechován touto společnou slitou láskou a je věčným, nekonečně líbezným a dokonalým Polibkem [...] který spojuje Otce i Syna v neroztržitelnou Jednotu a je s nimi neodlučitelně spojen. – Bůh je tedy trojice Osob, spojených v nejdokonalejší Jednotu Láskou-Osobou. Jednota je působena nejúžasnějším a úplným sdílením, dáváním se jedné Osoby druhé. Toto je prototyp společenství, které chce Bůh vytvořit z lidské rodiny.“²⁷⁹

Ježíšovo podobenství o vinném kmeni (*Jan* 15,1–8) rozvíjí Vícha obrazem živého organismu, kde každá buňka přijímá i dává. Ideálem společenství je tedy jednota v mnohosti, uskutečněná v prvotní církvi, kde oslovení „bratře“ (např. *Flm* 20) nebo janovské „dítka“ (např. *1 Jan* 5,21; *2 Jan* 1.13) „nebyla fráze, ale prožívaná skutečnost“.²⁸⁰

²⁷⁴ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Konstituce a charismatičnost, s. 62.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 62–63.

²⁷⁶ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Společenství, s. 76.

²⁷⁷ Srov. VÍCHA, Společenství, MC 1A – Společenství – úvod, min. 17–19 ca.

²⁷⁸ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Společenství, s. 75.

²⁷⁹ Tamtéž, s. 75.

²⁸⁰ Srov. tamtéž, 75–76.

V prvotní církvi právě známá Pavlova výtku Petrovi v Antiochii (srov. *Gal 2,11*), která neznamenalala přerušeni společenství, ukazuje, jak

„společenství nedrží pohromadě soukromé oblažující zážitky, ale pevná a nekolísavá a o Krista opřená víra. Už z toho plyne, že dobré společenství nepředpokládá jednotu mínění za každou cenu. Ale rozdílné názory nesmějí vést k antipatiím, dokonce k nepřátelství. Petr a Pavel jsou dobrými vzory.“²⁸¹

Při budování společenství Vícha dále upozorňuje na nutné rozlišení mezi osobním a soukromým, a to jak ve vztahu k Bohu, tak i k sestřím (bratřím). V naší vztahové vertikále je legitimní, aby osobní vztah k Bohu měl zároveň osobní projevy. „Ale i v nich je stále prostor pro společenství, pro sestry.“ Škodilo by pouze „pěstování soukromničení“, kdy vlastně „pohled není upřen ani na Boha ani na společenství, ale na vlastní ‘já’“. V naší horizontále vztahů v komunitě potom je možné právě osobní přátelství, které ovšem není soukromé a „vyžaduje mimořádnou zralost a stálou připravenost najít rovnováhu mezi tím, co přitahuje k někomu nebo k některým, a tím, co dlužíme všem.“²⁸²

Jako prostředky k „stálému naplňování tajemství společenství“ Vícha sestřím uvádí: modlitbu liturgickou („společná modlitba svolává zvláštní Boží zálibu na společenství“), modlitbu osobní (komunita „přestane žít jako společenství, nebude-li tam *ketouci* život vnitřní modlitby“), rozhovory i mlčení („*laskavé* mlčení je čerpání síly pro společenství“), odpuštění, eucharistii („ne pouze do mne, ale i do spolusester vstupuje, žije a v nich působí“) a sesterskost, která se nevyklučuje, nýbrž doplňuje s autoritou a poslušností.²⁸³

Budování společenství v řeholní komunitě se podle Víchy může opírat také o umění dialogu, další z plodů posledního koncilu. Mezi jeho zasedáními připravil sv. Pavel VI. encykliku *Ecclesiam suam*, která potom usnadnila jeho další pokračování právě plodnějším dialogem. Tak jako život Ježíšových učedníků i samotná spirituální teologie, „vždy ze své přirozenosti vnímavá ke zkušenosti, má zapotřebí být laboratoří dialogu a bodem sbíhání se mnohočetné a bohaté duchovní zkušenosti, již se vyznačuje dnešní církvev.“²⁸⁴ Dialog byl často nemyslitelný ve starších řeholních společenstvích, zdál se odporovat slibu poslušnosti. Pravý dialog, vycházející z lásky, však nejenže není proti autoritě v církvi, ale pomáhá obnovit chybějící jednotu ve společenství:

„Dialogu by měli hojně užívat především ti, kteří pozorují, že někdo ve společenství s nimi nežije jednotu v lásce. [...] vychází-li náš dialog *jen* ze srdečné, vřelé, nesobecké lásky, pak k lásce též vede. Dialog je pro všechny, ale zvláště pro představené, náročná forma služby. Je to jeden silný a důležitý projev moderní askeze.“²⁸⁵

Zdůvodnění dialogu ve společenství ukazuje Vícha z dějin spásy: „Jak jednal Bůh? Člověk se uzavřel vůči němu, člověk přetrhl dialog a ním – a *Bůh* jej znovu navázal.“

²⁸¹ Tamtéž, s. 77.

²⁸² Tamtéž.

²⁸³ Srov. tamtéž, s. 79–81. Zdánlivé napětí mezi autoritou a sesterskostí překlenuje Vícha pneumatologicky: „Sesterskost nevyklučuje uznání autority a autorita nemůže postrádat sesterskost. Duch Svatý nás učinil Božími dětmi a Kristovými bratry. Proto i služba autoritou v Duchu Svatém nic neubírá na sesterskosti, a poslušnost neznamená ponížení ani ztrátu důstojnosti, ale vděčné přijetí této *služby*, ve které je nutno uznat přítomnost téhož Ducha Svatého.“

²⁸⁴ CASTELLANO, La teologia spirituale, s. 813.

²⁸⁵ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Společenství, s. 83.

Podle *Ecclesiam suam* Vícha prochází podmínky skutečného dialogu, ukazuje, že přizvání k dialogu může napomoci vtáhnout více do společenství uzavřenější povahy a varuje před zneužitím společenského postavení nebo intelektuální převahy: „Dialog bude nutně prosycen sympatií a dobrotou. [...] Na tuto úctu se nesmí zapomenout zvláště při dialogu s chudými a nevzdělanými.“²⁸⁶

Téma dialogu je stále aktuální a rychlé tempo vývoje komunikačních technologií zde nemusí znamenat pokrok, ale často naopak zátěž. V globálním měřítku na potřebu skutečného dialogu, s jeho vnitřním rozměrem úcty a laskavosti, upozorňuje papež František ve své poslední encyklice.²⁸⁷

2.1.4. Svědectví jako služba řeholnic církvi a světu

Po druhém vatikánském koncilu se objevila také mylná domněnka o nadbytečnosti řeholního života. Někteří předpokládali, že budou klasické řehole zcela nahrazeny sekulárními instituty. Není však spíše zneužitím koncilu zaštitit se jím při zpochybňování samotného principu řeholního života?²⁸⁸ Jeho nejhlubší smysl totiž není sociální, ale „*epifanický*. Zjevovat Boha v tomto světě, činit Krista viditelným dnešku.“²⁸⁹ Spolu s exhortací sv. Pavla VI. *Evangelica testificatio* předkládá Vícha boromejkám trojí důležité svědectví, které vždy bude dávat smysl řeholnímu životu: svědčit „o neustálém hledání Boha, o jedinečné a nerozdělené lásce ke Kristu, o úplném zasvěcení se růstu jeho království.“²⁹⁰

Thomas Merton připisoval mnichům úkol prozkoumávat pro lidstvo hlubiny lidské existence a hledat a (v Bohu) nacházet jistotu pevnější než všechny jistoty jen domnělé, hledat pravý život i v krajinách smrti.²⁹¹ K podobnému vyznění dospívá Víchova úvaha:

„Poznání, že ti, kteří se úplně zasvětili Bohu, dovedou být úsměvně šťastní i v utrpení, že se nebojí budoucnosti, ani lidí ani kříže, vnucuje otázku: dokázali by to, kdyby Bůh nebyl živý, kdyby nebyl jejich silou? Jsou to přece též lidé z masa a kostí, ale jsou zvláštní tou jistotou, kterou ze sebe vyzařují: *jistotou víry*. *A sloužit jistotou víry je velká služba.*“²⁹²

Mučednictví, oběť života, kterou v pohnutých dobách nejen dvacátého století přinesli vedle představitelů hierarchie nebo laiků právě zasvěcené osoby, zvýrazňuje jejich svědectví: „Pravda, pro kterou jsou lidé ochotni umírat a umírají, má vždy *znepokojující sílu*.“ Účinné svědectví o hledání Boha musí nicméně kořenit v rovině ontologické: „Svědectví může vydávat jen ten, kdo sám *vidí* a *okouší* to, o čem svědčí. A můžeme jít

²⁸⁶ Tamtéž, s. 84.

²⁸⁷ FRANTIŠEK, *Fratelli tutti*, č. 198–224.

²⁸⁸ Srov. PAVEL VI., *Evangelica testificatio*, č. 2. I když se pokoncilní církev stala „církví laiků“ a do popředí se více dostává voluntariát a nová hnutí, neznamená to nutně ustupování zasvěceného života, nýbrž spíše „se výrazně mění způsob povolání, způsob přítomnosti a význam zasvěceného života v církvi“, přičemž „primárním charismatem dnešního řeholního života je schopnost vidět potřeby a nezbytné věci dnešních lidí“. Srov. AMBROS, P., *Teologicky milovat církev. Vybrané statě z pastorální teologie*, Refugium, Velehrad 2003, s. 364–365.

²⁸⁹ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Naše služba v církvi, s. 109.

²⁹⁰ PAVEL VI., *Evangelica testificatio*, č. 3.

²⁹¹ Srov. např. MERTON, T., *Verso l' altro. In dialogo noc le spiritualità orientali*. Edizioni Qiqajon, Magnano 2016, s. 59.

²⁹² Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Naše služba v církvi, s. 111.

ještě dále: ten, kdo sám *je* tím, o čem svědčí. Proto naše svědectví se nemůže omezit na slova, ale *nutí* nás *být* tím, čemu věříme, *žít* čistě a úplně to, čemu věříme.“²⁹³

Pokud jde o svědectví o jedinečné a nerozdělené lásce ke Kristu, právě zde je místo pro řeholní sliby. Vícha však předesílá nezbytnost velké touhy, kterou mívají „svatí a géniové [...], lidé úmyslně a dobrovolně jednostranní, zaujatí tím *Jedním*, co jim umožňuje úžasné soustředění sil.“ Taková touha napomáhá zasvěceným osobám,

„že se všemi prostředky snažíme dostat k Milovanému. Velká touha nezná překážek. Je vynalézavá. Velké touze vychází vstříc sám Bůh. Velká touha volí *všechno*, co ji k *Milovanému* přibližuje, a rozhodně odmítá všechno, co ji od *něho* vzdaluje – dokonce všechno, co znesnadňuje dostat se k Milovanému co nejdříve.“²⁹⁴

Řeholnice vedená takovou jedinou touhou, bude nutně chudá, protože má svůj „jediný poklad“, její „život má jeden *Střed*“. Boromejka „na pracovišti, kde výše platu a [...] odměny dovedou rozeštvat zaměstnance“, zůstane „nedotčena touto horečkou a ve své práci vidí možnost bohoslužby“.²⁹⁵

Chudoba se projeví i ve vztahu k lidem, kde nabývá podobu čistoty. Řeholnice milující všechny nerozděleným srdcem nepotřebuje nutně klauzuru, neboť „u všeho, co dělá, je její milovaný Ježíš. On je její klauzurou, kterou neopouští, protože ke všem přistupuje s Ním.“ Takovou sestru

„její čistý pohled, radostný, ale nevyzývavý úsměv, její prosté, přirozeně nadpřirozené chování [...] činí přímo zjevení čistého Krista a odnímá okolí odvahu přiblížit se k ní jinak než čistě. Nenáladová zásadní radostnost ji prozrazují jako šťastného člověka. [...] Je skutečně *vtělené svědectví* o přítomnosti čistého Ježíše pod podobou této sestry.“²⁹⁶

Nerozdělená láska se projeví taktéž jako poslušnost, neboť ve své vydanosti bude řeholnice „*jen to a všechno to*, co chce Milovaný“ a v „žáru lásky“ se spojí vůle Boží, kterou jí tlumočí představená, s vůlí vlastní. Prožíváme-li krizi autority, na níž moderní člověk reaguje vzpourou vůči jakékoli autoritě, svědectví poslušné sestry bude „*smírem* i *odpovědí* na tento postoj“.²⁹⁷

2.1.5. Spiritualita Nazareta

Kongregace Milosrdných sester svatého Karla Boromejského má tohoto patrona ve svém názvu původně jenom kvůli tomu, že v místě vzniku, ve francouzském Nancy, stála jeho socha (šířená po světcově kanonizaci) blízko domu, odkud řeholnice vycházely k nemocným. Ti si sestry pojmenovali právě podle něj. V počátcích se však samy nazývaly „Služebnice Svaté rodiny, Ježíše, Marie a Josefa“.²⁹⁸ Z toho vyšel rovněž Vícha, když sestrám předložil spiritualitu Nazareta a její rodinný ráz. Jako její podstatné prvky určil jednotu (projev pravé rodiny), vniternost a skrytost.

²⁹³ Tamtéž.

²⁹⁴ Tamtéž, s. 112.

²⁹⁵ Tamtéž.

²⁹⁶ Tamtéž, s.113.

²⁹⁷ Srov. tamtéž.

²⁹⁸ Srov. ČEŠÍKOVÁ, *Vedena Duchem Svatým*, s. 79.

Jednota každého společenství předpokládá střed. Tím byl pro Svatou rodinu a je pro každé řeholní společenství sám Ježíš. Maria s Josefem si byli vědomi, že „*Ježíš* je důvodem i smyslem jejich společenství“. Mělo by budit úžas, když domyslíme, jak tito rodiče prožívali vztah k Dítěti a – neoddělitelně od něj – vztah k Bohu: „Oni první okoušeli, jak pravdivě lidsky i božsky miluje Bůh, když má lidské Srdce.“²⁹⁹

Pro boromejskou rodinu je určující právě tento střed v Ježíši Kristu, aby – tak jako pro Marii a Josefa – byl on vždy pro každou sestru „*první* v jejím životě“. V klášteře je tento střed zhuštěn do eucharistie.

„Při ranním slavení eucharistie se dává každé sestře v úžasné důvěrnosti. Jsou to chvíle napájení se přímo z jeho Srdce. Odtud se pak sestry jako včely rozletají na svou 'kružnici', aby plnily vůli Boží, ale přitom stále 'vidí' svůj Střed, jsou s ním spojeny, a jak jen mohou, spěchají k svému 'česnu'“.³⁰⁰

Rodinný ráz řeholního společenství, umožněný Ježíšem jako vztažným bodem jednoty, napomáhá spiritualitě společenství: „Radost ze společenství je živena poznáním, že pomocí společenství je možno růst ve všech ctnostech: v hluboké víře, protože v 'obyčejné' sestře budou moci poznávat a uznávat 'obyčejného' Ježíše z Nazareta.“³⁰¹

Spiritualita nazaretské rodiny přivádí také k vnitřnosti, jíž Vícha rozumí stálou snahu o pravý duchovní život, uzrávající v kontemplativním mlčení. Pro Marii a Josefa nebylo ještě evangelium zapsané, a přesto už je znali a žili. „Evangelium není nejdříve kniha, psané slovo. Evangelium je nejdříve Ježíš, žité Slovo. Toto Slovo bylo Marií a Josefem stále nazíráno, kontemplováno v nazaretském domku.“³⁰²

Vícha připomíná sestřám, jak i sv. Josef byl uctívám coby mistr vnitřní modlitby sv. Terezií Velikou.³⁰³ Vnitřnost živená Božím slovem se projevívá v praktickém životě:

„S Pannou Marií se snažíme o plnost Ducha Svatého, o evangelní víru, poslušnost, pokoru, službu, hrdinskou lásku, trpělivost, oddanost až k mučednictví. V Josefově vnitřnosti obdivujeme nenáročnou obětavost, mlčení, skromnost, pokoru, která pro něho znamená být pozadím pro velké Boží činy a ztráčet se takřka za Ježíšem a Marií, – panickost, která je tak čistou a svatou ochranou Mariina panenství.“³⁰⁴

Skrytost ve spiritualitě Nazareta pak zahrnuje spokojení se s obyčejným, prostým životem, a také cudnost, jíž se „hnuší [...] obdiv, lichotivé řeči, nestojí o lidské uznání“. Výzvou Nazareta je „budovat svatost z obyčejného materiálu všedních, denně se opakujících příležitostí. Poznáváme cenu malých věcí, které jsou ožívány velkou láskou.“³⁰⁵

²⁹⁹ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Nazaret – rodinný ráz naší spirituality, s. 116a.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 116b.

³⁰¹ Tamtéž.

³⁰² Tamtéž, s. 116c.

³⁰³ Srov. TEREZIE Z AVILY, *Život* 6,8: „Zvláště lidé oddaní modlitbě mají mít k němu důvěrný vztah, neboť nevím, jak je možno myslet na královnu andělů, kolik toho vytrpěla s malým Ježíškem, a nevzdávat díky svatému Josefovi, který jim byl takovou oporou. Kdo nemá učitele, který by ho naučil, jak se má modlit, zvolí si za vůdce tohoto slavného světce a nezmýlíš se.“

³⁰⁴ Archiv Matky Vojtěchy, VIII. generální kapitula: Nazaret – rodinný ráz naší spirituality, s. 116d.

³⁰⁵ Tamtéž, s. 116e.

2.2. IX. generální kapitula boromejek (1982–1984)

Tato následující generální kapitula probíhá pod vedením Matky Vojtěchy Hasmandové mezi listopadem roku 1982 a květnem roku 1984. Měla celkem pět pracovních setkání, pro něž P. Vícha připravil texty:

Pravdivost obnovy
Pravdivost v životě modlitby
Pravdivost života v pokání
Každodenní kající program
Život nekompromisního pokání: evangelní rady
Slavíme jubilea
Sv. Karel Boromejský a milosrdná láska
Svědectví života
Bytostný apoštolát

Některá témata z obou kapitul se shodují s mimoběžnou řadou měsíčních Kapitol obnovy řeholního života (KORŽ) nebo jsou jimi dále rozvíjena (ctnosti sv. Karla Boromejského). Proto zde projdeme vstupní čtyři a poslední dvě témata, zatímco osobnost sv. Karla Boromejského, jehož ctnosti Vícha dále rozvíjel v řadě KORŽ, přiblížíme v jí věnované kapitole samostatně.

2.2.1. Pravdivost obnovy, modlitby a pokání

Vícha vycházel z možného pokušení, že po vypracování nových konstitucí by mohly řeholnice spokojeně odpočívat, protože to důležité pro své charisma už mají zachyceno, fixováno v nové brožurě. To je důvod, proč (spolu s boromejkami) klade zásadní otázku: „Je božskou Trojicí a církví vyžadovaná obnova v našem společenství také životem?“ Pro pravdivost obnovy vychází z vlastní zkušenosti při restaurování fresek fulneckého kostela. Přemalba olejem, byť v dobré víře nadšení na začátku 20. století, překryla původní krásu fresek. V tomto případě paralelu nevede Vícha s poškozeným Božím obrazem v nás, ale v rámci působení charismatu v dějinách: „Do původního ducha zakladatelů byly v průběhu staletí činěny vylepšovací zásahy. Byly přebírány prvky, které byly tomuto duchu cizí a dospělo se tak daleko, že vlastní charisma bylo ve směsi těchto prvků nepoznatelné.“³⁰⁶ Obnovené konstituce mají dosáhnout k původnímu „mládí“, jímž se vyznačovalo charisma zakladatelů. Jenomže tištěná kniha nepostačí, je třeba prožívat konstituce „v úplnosti, vytrvale a věrně. Každá boromejka pořídí osobně jejich nový překlad: Přeloží je ze slov *do skutků*, a takto přeložené Konstituce si bude muset přečíst a žasnout nad jejich krásou [...] každý věřící i nevěřící.“³⁰⁷

Vícha vypočítává předpoklady k dosažení pravdivosti při úsilí o obnovu řeholního života: „*pokorné sebepoznání*, že nejsem *dost* proniknuta *duchem* nových Konstitucí“, rostoucí láska k vlastnímu charismatu a osobní nasazení se každé sestry. Zdrojem obnovy musí být jedině sám Duch Svatý. K trvalému spojení s ním se však dospívá

³⁰⁶ Archiv Matky Vojtěchy, IX. generální kapitula: Pravdivost obnovy, s. 22.

³⁰⁷ Tamtéž, s. 23.

„cestou *modlitby*, a zesilme to slovo: cestou *kontemplace*, která i naši činnost postaví pod trvalý vliv *Ducha Svatého*“.³⁰⁸

Užité slovo kontemplace je přechodem k tématu obnovy života modlitby. Vícha upozorňuje, že časovou tíseň, která může v konkrétním životě nastat, „nelze – kromě výjimečných ojedinelých případů – řešit úbytkem modlitby“. Primát modlitby, potvrzený pro řeholníky – jak jsme mohli vidět – dekretem *Perfectae caritatis*, otec Jan znovu zdůrazňuje: „Slovo kontemplace, které bylo a je často používáno, přímo nutí k růstu v životě modlitby, protože pravdivá kontemplace je totéž, co dokonalá modlitba, kde duše už takřka nazírá, 'vidí', okouší Boha.“³⁰⁹ Je to vlastně snaha naplnit Ježíšův požadavek neochabující modlitby (srov. *Lk* 18,1), jak ji rozvíjeli hesychasté. Vícha podává vlastní popis toho, čemu říká „kontemplace v širším smyslu“, i její účinky:

„Vidět všude a ve všem přítomného milujícího Pána. On každou naši situaci zná a ovládá. On nás proniká v hlubinách duše i v každé naší buňce. Všechno, co prožíváme, co nás potkává i co nás pokořuje a zraňuje, je plné jeho lásky. Jsme část jeho Těla oživená jeho Duchem. Proto náš život má být jeho životem, on v nás chce pokračovat ve svém pozemském životě. Proto je nutné kontemplativně tuto jeho účast vidět a přijímat a v něm poznávat, jak odpovídat na nejrůznější situace. Tato kontemplace nám dává rovnováhu, pokoj do duše, důvěru a radost z tak úzké jednoty s Ježíšem. Vede nás k čistému jednání i smýšlení a k pokračujícímu dialogu s Ním. Zvykneme si nejednat, dokud jsme se s Ním bleskově neporadili.“³¹⁰

Vedle kontemplativní hloubky v modlitbě ukázal Vícha jako podstatný rys důvěru Božího dítěte. Tu má učedník modlící se v Ježíšově Duchu, který i jemu dovoluje volat „Abba, Otče!“ (srov. *Řím* 8,15). Modlíme-li se „cele zabrán Duchem Svatým“, dospějeme k opravdovému Božímu dětství: „V takové modlitbě v Duchu Svatém, kterého nám Ježíš dává jako svého Ducha, prožíváme, okoušíme Ježíšovu synovskou přítulnost k Otci, Ježíšovu neomezenou *důvěru* v Otce, důvěru, která vylučuje kolísavost.“³¹¹

Být „zabrán“ Božím Duchem ovšem znamená nevlastnit se. Takto souvisí život modlitby s pravdivostí pokání. Obojí se posiluje navzájem a ze strany pokání je to jeho zásadní pravdivost, která „otevřít duši i pro nejvyšší stupně modlitby“.³¹² Klášter či jeho klauzura nicméně nestačí jako pouze vnější podmínka života v kajícnosti, protože „'svět' máme uvnitř“. Vícha ukazuje srdce jako místo, kde stále probíhá duchovní zápas:

„Srdce je v člověku velmoc, která ho ovládá. Je-li srdce obrácené k Bohu, celý člověk k němu směřuje. Míří-li srdce jinam než k Bohu, nestačí žít v řeholním šatě a klášterem být odříznut od vnějšího světa – ten 'svět' se celý vejde do malého lidského srdce. Proto pokání musí nutně znamenat očistu lásky. Radikálně přestat milovat to, 'co pomíjí', a dát se naplnit 'láskou Otcovou', kterou je Duch Svatý.“³¹³

Právě řeholníci jsou „pokáním světa“ a mají přibíjet na kříž ten kus srdce, v němž žije 'svět'. K tomu jim pomáhá „promyšlený, soustavný a vytrvalý“ kající program na každý den a život podle evangelních rad. Vícha se znovu vrací k pouhé „předpisovosti“

³⁰⁸ Tamtéž, s. 23–24.

³⁰⁹ Archiv Matky Vojtěchy, IX. generální kapitula: Pravdivost obnovy v životě modlitby, s. 25.

³¹⁰ Tamtéž, s. 27.

³¹¹ Tamtéž, s. 26.

³¹² Archiv Matky Vojtěchy, IX. generální kapitula: Pravdivost života v pokání, s. 33.

³¹³ Tamtéž, s. 34.

při jejich prožívání, a na druhé straně k jednání motivovanému láskou. Předpisový duch bude vnímat rady pouze „jako zábradlí, které ho chrání před zřícením do propasti, a proto jde v kterékoli evangelní radě až na hranici, za kterou začíná smrtelný hřích“.³¹⁴ Láska se však „nespokojí s tím, co *musí*, ale dělá všechno, *co může*“.³¹⁵ Později Vícha sestřám klariskám v témže duchu předloží podobenství „kybernetického řeholníka“, který „i Boha uzavřel do předpisů“ a jedná jako „stroj, do nějž inženýr vloží program“. Žádoucím opakem bude jednání těch, které Ježíš „nazval přáteli“ (srov. *Jan 15,15*). Ježíšovým přítelem ale hýbe láska, takže se „neptá, co ještě musí a už nesmí“: láska „žije tím, že dává vše milovanému“ a že nezná „spokojený průměr ani odměřené dávkování“.³¹⁶ Za předpokladu svobody a lásky, rozhodující v řeholním povolání ke kajícímu životu, se Vícha spolu s boromejkami ptá: „Jsme Ježíšovým tělem schopným trpět – nezarmucujeme jeho Srdce tím, že odmítáním kříže mu znemožňujeme záchranu duší skrze nás?“³¹⁷

2.2.2. Svědectví života, svatost a bytostný apoštolát

Podle dochované korespondence Vícha konzultoval s Matkou Vojtěchou Hasmandovou témata i jejich vnitřní členění. V dopise z lázní v Luhačovicích jí ohlašuje zbývající dvě témata pro závěr končící generální kapituly: svědectví života a bytostný apoštolát. Prosí o její pohled („koncepti“) a zdůvodňuje propojení mezi tématy úvodními (obnova, modlitba, pokání a evangelní rady) a závěrečnými a napojení na koncilní učení: „Pravdivá modlitba plus pravdivé pokání (= změna života podle charismatu) jsou už samy o sobě životem. Takže tam už je důraz na tom 'svědectví'. Osvětliť jsem je požadavkem koncilu: být znamením pro věřící i nevěřící.“³¹⁸ Vícha na biblickém základě ukazuje nejprve svědectví Boží. Po prorocích, které Bůh posílal, promluvil skrze svého Syna (srov. *Žid 1,1–2*). Ježíš sám je svědkem povýtce, jak vyplývá z promluvy k Nikodémovi: „Mluvíme o tom, co známe, svědčíme o tom, co jsme viděli“ (*Jan 3,11*). Svědectví apoštolů, vybavených Duchem Svatým, je potom odrazem svědectví Božího. V dějinách církve toto svědectví dále pokračuje: bylo zjevné i při vytvoření skupiny žen, z nichž se teprve později vyvine schválená řeholní kongregace.

„Na začátku je pět žen, které jsou vroucně zamilovány do Krista. Na začátku není milosrdná láska obdivovaná a chválená, ale *prožívaná*. Když už bychom chtěli mluvit u těchto žen o nějakém programu, pak tímto programem by byla živá Osoba: Ježíš – Láska milosrdná. Z živé jednoty s Ním vyrůstalo nové společenství boromejek.“³¹⁹

Charisma je i nadále svědectvím, pokud je inkarnací ducha zakladatelů, a to „přesvědčivou, původní, úplnou do života každé boromejky“. Vícha převádí svědectví na pojem znamení, k jehož podstatě patří, že je viditelné a srozumitelné. Tehdy totiž opravdu značí – „odkazuje na neviditelnou skutečnost“. Proto má řeholnice „činit

³¹⁴ Archiv Matky Vojtěchy, IX. generální kapitula: Život nekompromisního pokání: evangelní rady, s. 57.

³¹⁵ Archiv Matky Vojtěchy, IX. generální kapitula: Každodenní kající program, s. 36.

³¹⁶ VÍCHA, Společenství, MC 2B: Řeholnice v pokoncilové dospělosti, min. 10–16 ca.

³¹⁷ Archiv Matky Vojtěchy, IX. generální kapitula: Každodenní kající program, s. 36.

³¹⁸ Archiv Matky Vojtěchy, Dopis Jiřího Víchy Vojtěše Hasmandové z 18. 11. 1982. Viz *příloha* č. 10.4.

³¹⁹ Archiv Matky Vojtěchy, IX. generální kapitula: Svědectví života, s. 91.

neviditelného Krista viditelným tak přesvědčivě, aby i nevěřící byl znepokojený tajemstvím, které sestra v sobě nese, které z ní září souladem krásných vlastností“, z nichž je – pro boromejky – vyzdvihnuta sloužící milosrdná láska.³²⁰

Schopnost takto vyzařovat, tj. být znamením, je umožněna důvěrnou jednotou s Ježíšem, podle jeho podobenství O vinném kmeni: „Beze mne nemůžete dělat nic“ (Jan 15,5c). Tak „Kristus musí mít možnost *žít* v sestře a *jednat* z ní a skrze ni.“ Svědectví je tedy založeno na vztahu s Pánem, přičemž sjednocení s ním „není výsledkem násilného ‘nácviu’, ale svobodné lásky, která se Kristu úplně dává k dispozici. Která sebe prožívá jako úd Kristův a už si nepatří.“³²¹ Kenoze vlastního já tak vstupuje do definice svědectví, požadovaného jako cíl řeholní obnovy:

„Svědectví života spočívá v tom, že kontemplativně poznáváme důvěrnou a láskyplnou přítomnost Ježíše Krista v každé situaci, na každém místě a v každém bližním, a dáváme se mu k dispozici svou láskou, aby On mohl stále v nás vytvářet své smýšlení i jednání. To je ovšem možné *jen* za cenu vyprázdnění od sebe.“³²²

Na závěr IX. generální kapituly Vícha připravil pro boromejky shrnující téma o bytostném apoštolátu. Hloubkou zasahující bytí, a nikoli pouze konání, rozvíjí bytostný apoštolát téma svědectví a je převoditelný na úsilí o svatost. V dopise Matce Vojtěše upřesňuje Vícha jeho pojem:

„‘Bytostný apoštolát’ chápu jako zintenzivnění snahy o svatost, nebo dokonalou lásku. Úsilí o maximum – o hrdinství neobdivované, někdy nepozorované, hrdinství skrytého života naslouchání Pánu a pokračující odpovědi lásky. Totální zřeknutí se sebe – totální být k dispozici, dokonalá ukřižovanost. Prostě znovu: svatost jako dokonalé spojení, prožívané v každé vteřině, věrné a tiché, mlčenlivé, nenápadné – napadá mi to Ježíšovo: ‘Vy jste světlo světa’ – světlo všechno oživuje, je vidět osvětlené předměty, lidé věnují pozornost těm barvám a tvarům, a světlo si ani neuvědomují, i když všechno ozařuje a umožňuje vidění. Přes jednotu s Pánem působit na všechny.“³²³

V dopise užitou metaforu světla rozvíjí autor i v rekolekční přednášce: „*Apoštolem* je každý, kdo je ‘světlem’. Světlo nepůsobí hluk, nevybírání si prostředí, proniká všude, kde není neprostupná překážka. Světlo neuzavírá kompromisy s tmou. Kde je, tam ničí tmu. Světlo však má svůj zdroj, s kterým musí zůstat ve spojení.“³²⁴ Světlo propojené se zdrojem neboli opět janovské „zůstávat v Kristu“ (srov. Jan 15,4–7) je biblickým podkladem i pro bytostný apoštolát. „Důvěrné spojení“ s Ježíšem žije učednice prostřednictvím teologálních ctností a krom toho též – v případě řeholnice – zesílením křestní milosti v podmínkách svobodně přijatých a věrně prožívaných řeholních slibů.

Bytostný apoštolát je skrytější než vnější činnost, které dává svou plodnost. Z druhé strany souvisí s vnitřní modlitbou, ale je už vyzařováním života modlitby, účinným projevem přebývání s Pánem, avšak ne prvoplánově ve skutcích, nýbrž v samotné existenci. Mohli bychom říci, že pojem bytostného apoštolátu je jakýmsi „kloubem“, přemostěním v dyádě akce–kontemplace. Tak je i účinným prostředkem zamezujícím prázdný aktivismus:

³²⁰ Tamtéž, s. 91–92.

³²¹ Tamtéž, s. 92.

³²² Tamtéž.

³²³ Archiv Matky Vojtěchy, Dopis Jiřího Víchy Vojtěše Hasmandové z 18. 11. 1982. Viz příloha č. 10.4.

³²⁴ Archiv Matky Vojtěchy, IX. generální kapitula: Bytostný apoštolát, s. 93.

„Bytostný apoštolát by měl být duší každého projevu vnějšího apoštolátu. Když jeho podstatou je život v Kristu, zůstávání v Kristu v důvěrném spojení, pak každá vnější akce by byla konána tehdy, když k ní Kristus posílá, když ji konáme jako plnění Boží vůle. A nestávalo by se, že by se do apoštolátu hnal někdo bez poslání nebo dokonce proti Boží vůli (proti poslušnosti).“³²⁵

Bytostný apoštolát tak překonává (umělé) napětí mezi činností a vnitřním životem. Rovněž svatost by se ovšem mohla modernímu člověku zdát odtržená od světa a od skutečného života, v určitém napětí vůči nim. Pokud však „světec koná v nejvyšší míře bytostný apoštolát“, bude oklikou přes Pána blízký světu a životu, nebude jim „odcizený“, ale naopak: „Světec je opravdový pozemšťan, i když tak hluboce žije v Bohu. Všechno lidské se ho dotýká citlivěji než těch, kteří jsou uzavřeni jen do svých zájmů.“³²⁶ Za cenu zřeknutí se sebe získává světec privilegované místo u Boha a možnost působit v daleko větší míře, než kdyby se vrhal do přímých angažmá pro svět:

„Světec je člověk skrytý v Srdci Božím, ale v něm nachází na dosah ruky celý svět, každou jednotlivou duši, celý vesmír. Světec miluje tak úplně, že Božská Trojice mu jako odpověď dává podíl na záchraně a řízení světa. [...] Koná světový apoštolát už *svou existencí*. Tím, že se celý soustředil na žhavý Střed všeho, co existuje, na Boha, který všechno tvoří, řídí a uchovává v bytí, tím se rozprostřel do všeho, co je.“³²⁷

Vrcholem svatosti života a rovněž vzorem bytostného apoštolátu je Matka Boží, Panna Maria. „Sama ‘plná milostí’, to je plná Boha, dávala ho každému, kdo se k ní přiblížil.“³²⁸

2.3. Kapitoly obnovy řeholního života

Exercitátor Jiří Vícha posílala boromejkám pro měsíční rekolekci vždy určité téma o duchovním životě. Často to byl celoroční nebo kratší cyklus témat, někdy se částečně prolínala s námětem duchovních cvičení, které sestřám zrovna dával. Pro pravidelné měsíční úvahy se vžil název Kapitoly (též Kapituly) obnovy řeholního života. Tento nástroj duchovní formace sester vytvořila po svém zvolení představenou roku 1976 Matka Vojtěcha Hasmandová. Vícha byl přizván ke spolupráci a texty posílal zejména v rozpětí let 1980–1984, kdy boromejky prožívaly jubilejní rok sv. Karla Boromejského. Avšak i po úmrtí Matky Vojtěchy zařazuje její pokračovatelka Inviolata Krupková do svých vlastních schémat „kapitul“ citace z Víchových textů nebo přednášek.³²⁹ Důležitá témata kapitul nyní projdeme, k těm, v nichž se věnuje Panně Marii, se vrátíme později v souvislosti s Víchou dávanými exerciciemi.

³²⁵ Tamtéž, s. 94.

³²⁶ Tamtéž, s. 95.

³²⁷ Tamtéž, s. 94-95.

³²⁸ Tamtéž, s. 94. Bohorodičku jako tu, která ve svém životním postoji integruje život činný a kontemplativní představuje *Apostolitas actuositatem*, č. 4. Pokud Vícha dospívá pomocí pojmu bytostného apoštolátu (jehož je Maria vzorem) k téže integraci, může to být známkou zdravé spirituální teologie, která v nové době dokáže „překonat dichotomie téměř zbytnělé do opozicí: božské–lidské, osobní–komunitární, objektivní–subjektivní, akce–kontemplace [...]“. Srov. CASTELLANO, La teologia spirituale, s. 823.

³²⁹ Srov. např. Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 2/88 a 3/88.

2.3.1. Náš život v Trojici

Je známo, že v novější době, po druhém vatikánském koncilu (ale již i v obrodných hnutích, která ho připravovala), „trinitární princip nabízí novou tvář Boha. Bůh–Trojice se dnes jeví jako Bůh společenství a poslání, Bůh vzájemnosti a všeobecného plánu spásy, Bůh slabosti milosrdné lásky.“³³⁰ Z této znovuobjevené trinitární teologie, jež „načrtává prohloubenou vizi eklesiologie, antropologie, sociologie a zřejmě také ekumenismu a mezináboženského dialogu, má vzejít také nové humanistické myšlení, uschopněné zasadit vše do jednoty v reciprocitě [...] nový trinitární humanismus.“³³¹

Také Vícha byl na stopě této obnovy v teologii, když od června 1980 předkládá boromejkám právě cyklus témat, rozvíjejících „Život boromejky ve světle Nejsvětější Trojice“. Místo světce či světice se jim tentokrát nabízí sám „*zdroj svatosti*: je to blažené *Trojhvězdí*, které se slévá v jediné *Slunce*, sama *Nejsvětější Trojice*.“³³² Když chce Vícha pro sestry z trinitárního tajemství odvodit konkrétní aplikace pro život, vychází z Rubljovovy trojiční ikony, které říká „Andělé Trojice“. Atmosféru ikony popisuje jako ticho a pokoj, je to však „posvátné mlčení“, které „samo už je rozhovorem“, neboť „Bůh se tu vyslovuje ve svém soupodstatném Slově, a tak je Otcem a Synem. Vyslovování je nesené naprostou a bezvýhradní Láskou, která je také jeho podstatou, Duchem Svatým.“³³³ Podle Víchy se ikonopisec „pokusil vystihnout vnitřní život, kterým Bůh nejintenzivněji prožívá sama sebe, a výstižně ztvárnil, že to je věčná kontemplace, láska, která plodí společenství, a sdílnost, oddanost, která působí jednotu.“ Pro náš život není důležité až to, co Bůh koná navenek, ale už tajemství jeho skrytého (intratrinitárního) života: „Vnitřním životem Bůh uskutečňuje sám sebe jako Společenství odlišných Osob v dokonalé Jednotě lásky. Bůh je proudící život, nekonečná harmonie Lásky, kterou tito Tři jsou jeden, jediný Bůh.“³³⁴

Z toho vyvozuje Vícha pro sestry následující body pro život modlitby i život ve společenství.

a) Primát vnitřního života

Život Nejsvětější Trojice v sobě nabízí rovněž řešení napětí mezi životem činným a kontemplativním: „Kontemplace, Láska a Čin jsou v Bohu v dokonalé jednotě. Odehrává se tu věčné obdarovávání společenstvím a jednotou, a to je zdrojem nekonečné a nevyčerpatelné blaženosti božské Trojice.“³³⁵ Pokud mohou a mají být akce a kontemplace v harmonii, proč zdůrazňovat primát vnitřního života? ptá se Vícha a odpovídá: Je to proto, že nám není vrozený, musíme ho v sobě pěstovat a posilovat.

Z druhé strany je však Boží (pro nás: vnitřní) život realitou skrze svátost křtu. Duchovní život se odehrává leda v Trojici:

³³⁰ CASTELLANO, La teologia spirituale, s. 829.

³³¹ Srov. tamtéž, s. 830.

³³² Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 6/80: Život boromejky ve světle Nejsvětější Trojice.

³³³ Srov. tamtéž.

³³⁴ Tamtéž.

³³⁵ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 7/80: Primát vnitřního života. Srov. též POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin*, KNA, Kostelní Vydří 2009, s. 21: „Otec, Syn a Duch Svatý jsou *contemplativi in actione*, neboť o nich musíme vypovídat jednak to, že jsou věční a neměnní, jednak to, že tato neměnnost je jakožto bezbřehá plnost života nekonečně dynamickým aktem bytí, lásky a sebedarování.“

„Když mluvíme o duchovní životě, nemůžeme mít na mysli především počet sebezáporů a množství nezávažných pobožností, ale právě tuto účast na životě Boha Trojjediného. Jsme spojeni s Bohem, On žije v nás a my v Něm, ale víme, že pro nás v tomto stavu je tento vzácný poklad ztratitelný, že jej máme vzhledem k nám stále jen částečně, avšak máme dorůstat do největší plnosti.“³³⁶

Vícha zde doporučuje prostředky zakotvení v duchovním čili v Božím životě, a sice ve vyvážené skladbě vylučující jednostrannost. Patří sem jak „s živou vírou prožívané přijímání svátostí“ a „soustředěnost“, tak i „podíl na Kristově kříži“ a „práce konaná v duchu bohoslužby jako plnění vůle Otcovy“.³³⁷ Vidíme tady ve Víchově spiritualitě vyváženě spolu přítomné akcenty: sakramentální (ontologický) a existenciální.

Otec Jan se pro zachycení Božího života v nás odvolává také na pavlovský termín „vnitřního člověka“ (srov. *Ef 3,16*). Vnitřní člověk je sjednocený v sobě, má svůj střed, a to podle Kristova slova: „Kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce“ (*Mt 6,21*). U opačného, „vnějšího“ člověka není problémem jen to, že nehledá v sobě, nýbrž i v tom, že má různé „středky“ mimo sebe, vinou čehož je dvojnásob rozptýlený. V Pavlově verši už je napovězena souvislost se symbolem srdce: vnitřní člověk v nás má sílit, „aby Kristus skrze víru přebýval ve vašem srdci“ (*Ef 3,16*). Vícha zde – jakož i porůznu jinde – akcentuje termín srdce v jeho bohatém biblickém (a východním) smyslu: srdce „pro označení celého lidského nitra, vnitřního života“.³³⁸ Jestliže je vnitřní život často i u Kristových učedníků (a to i zasvěcených) přidušován nesprávně pochopenou aktivitou, horečnatou činností pro svět a ve světě (ale bez Boha), vyvozuje z toho Vícha pobídku: „Boží království dnes potřebuje křesťany, kteří jsou takřka *celí 'srdcem'* ve smyslu evangelia. Srdce, které vhání Boží Krev – Život do těch, kteří už své srdce mají mrtvé.“³³⁹

Pro Víchu je tedy návrat k vnitřnímu životu odvozen jak z (imanentní) božské Trojice, tak vynucen okolnostmi našeho pobývání ve světě, a sice všeobecnými (křest je pouze zárodkem) i zvláštními (uspěchanost moderní doby).

b) Úsilí o kontemplaci

Pro své pojmání kontempace se Vícha odvolává kromě trinitárního života také na svého učitele Urbana a na koncilní konstituci *Dei Verbum*. V Nejsvětější Trojici se život „projevuje vzájemnou bytostní *Kontemplací*, která je zároveň i bytostní *Láskou*.“³⁴⁰ Svě církvi Bůh dal – kromě mimořádných mystických milostí, které uděluje některým – Písmo a Tradici, pomocí nichž ho může kontemplovat. Tak to vyjadřuje konstituce o Božím zjevení: „Posvátná tradice a Písmo svaté obojího Zákona jsou jako zrcadlo, ve kterém církev putující na zemi nazírá Boha, od něhož všechno přijímá, až do času, kdy bude přivedena k patření na něho tváří v tvář, tak jak je (srov. *1 Jan 3,2*).“³⁴¹ Písmo,

³³⁶ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 7/80: *Primát vnitřního života*.

³³⁷ Srov. tamtéž.

³³⁸ Srov. tamtéž.

³³⁹ Tamtéž.

³⁴⁰ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 8/80: *Kontempace*.

³⁴¹ *Dei Verbum*, č. 7. Urban se na tentýž koncilní článek odvolává ve své přednášce o kontemplaci z roku 1969. Zatímco Vícha z paměti dosadil hrubé latinské znění („církev jde dějinami *contemplans Deum*“), cituje Urban přesně: „*Ecclesia in terris peregrinans contemplatur Deum*.“ Srov. URBAN, J. E., *Duchovní slovo pro dnes a zítra. Z teologicko-pastoračního kursu roku 1969*, KNA, Kostelní Vydří 2004, s. 35. Zajímavé je rozhodně, že oba naši

keré je zrcadlem, v němž věřící nazírají Boha, bude tak pro Víchův přístup ke kontemplaci směřovat. Kromě tohoto principu se však odvolává na Urbanovo široké pojetí kontemplanace: umění nebo snaha vidět, objevovat Boha ve všem.

Boromejkám se o tom zmiňuje proto, že jejich kongregace je činná, založená kvůli službě bližnímu, a přesto se sestry ani v tomto povolání nemají zříkat hlubokého duchovního života. Termín kontemplanace v širším smyslu („kontemplanace na cestách“ či „kontemplanace v davu“) dovoluje, aniž by kvůli tomu boromejka nutně musela dorůst k vlitému nazírání, aby přesto kontemplanací žila. „Už opravdová vnitřní modlitba, konaná věrně a připraveně a doprovázená pokračující očistou života, uschopňuje duši k 'umění nebo snaze vidět, objevovat Boha ve všem'.“³⁴²

Pro uskutečnění cíle dospět k široce pojaté kontemplanaci vytyčuje Vícha tři body s ryze christocentrickým zaměřením: Krista v sobě i mimo sebe hledat, dále ho v sobě i mimo sebe objevovat a nazírat, a také jemu neustále naslouchat.

Hledání propojuje Vícha s touhou, jež je zase projevem lásky. Svátí ve svém životě v určitém bodě začali „až bolestně hledat Boha“. Světec je podle Víchy „velký žíznivec“ a už samo jeho hledání je Boží milostí, že Bůh vnuká tuto touhu a že „se chce dát tomuto člověku najít“.³⁴³ Je však třeba Boha hledat srdcem a všude bez rozdílu:

„Hledat Boha srdcem znamená především být, žít v srdci. Bůh žije v našem 'srdci', Kristus tam skrze víru přebývá. Je třeba hledat ho nejdříve tam, kde je nám nejbliž, vracet se k němu znova, když jsme ze svého srdce 'odešli'. Hledat ho doma i na pracovišti, hledat, když je v nás světlo i když procházíme temnou nocí víry, hledat při modlitbě, při jídle, zábavě i odpočinku...“³⁴⁴

Pro nazírání či objevování Krista je důležité propojení s Písmem. On je věčné Slovo, „do kterého Otec vyslovil celou skutečnost o sobě i o světě, tedy i o nás“.³⁴⁵ Nabízí se tedy rozjímat Boží slovo, abychom přebývali ve Slově. Vícha se tu odvolává na Augustinovo pojetí Písma jako *sacramentum audibile*, na zkušenost Paula Claudela, že totiž Písmo nečte, ale je v něm doma, i na sv. Františka: „Když pobýval v Římě v domě jistého kardinála a vyptávali se ho na obtížné záležitosti, vynášel na světlo tak hluboké myšlenky, že se o něm začalo říkat, že v Písmu neustále přebývá.“³⁴⁶ Je zajímavé, že náš autor k popsání vrcholu kontemplanace využívá, po způsobu Otců a křesťanského Východu, slova 36. žalmu:

„Proto jen ten, kdo 'vytrvává' v Ježíšově slovu, kdo 'bydlí' v Něm jako ve Slovu-Osobě, vidí všechno v Bohu a ve všem Boha. Nazírá na všechno v plnosti Světla, které je v něm rozlito, a v tomto Světle vidí i Světlo-Boha v sobě. 'Ve tvém světle uvidíme Světlo' (Žl 36,10).“³⁴⁷

Na témže místě se Vícha zároveň vyslovuje pro apofatickou teologii: „Pravda [...] osvobodí naše nazírání na Boha od vlastních představ, které se snaží sevřít Boha do pojmu, obrazu – v Ježíšově slově budeme nazírat na Boha-Tajemství.“³⁴⁸

autoři – byť v určité izolaci od zahraniční teologie – *Dei Verbum* takto vnímají. Na články 1–2, 5 a 8 této konstituce poukázal jako na zdroj obnovy ve spirituální teologii např. CASTELLANO, *La teologia spirituale*, s. 826.

³⁴² Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 8/80: *Kontemplanace*.

³⁴³ Srov. tamtéž.

³⁴⁴ Tamtéž.

³⁴⁵ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 9/80: *Krista objevovat – nazírat v sobě i mimo sebe*.

³⁴⁶ 2 *Cel* 104.

³⁴⁷ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 9/80: *Krista objevovat – nazírat v sobě i mimo sebe*.

³⁴⁸ Tamtéž.

Pro neustálé naslouchání Kristu Vícha vychází z evangelia, kde Ježíš mluví k lidu v podobenstvích. Učedníkům je dáno rozumět, zatímco lid, který poslouchá jen ušima, nikoli srdcem, nepochopí (srov. *Mt* 13,13–15). Pouze slyšet, ale bez postoje lásky, by vedlo k otupělému srdci, k jalovému teoretickému poznání. Náš autor sem vkládá poznámku o pěstování moudrosti ve františkánské spiritualitě. František se obával u svých bratří nejvíce právě otupělého srdce,

„a proto je stále vedl k tomu, aby všechno, i učenost, převáděli ihned na tvrdou valutu *lásky*. On, který je liturgií nazýván ‘vir catholicus et totus evangelicus’, chtěl, aby jeho bratři byli moudří především moudrostí evangelia, aby absolvovali u Ducha Svatého univerzitu lásky, chudoby a pokory, a pak teprve se nebudou muset bát své učenosti, která je nebude naplňovat pýchou, ale nutit ještě k větší lásce.“³⁴⁹

Ke kontemplaci tedy spolu s touhou po Kristu (hledání) a jeho objevováním v Božím slově povede stav naslouchání Kristu. Pro ten je důležité vnitřní i vnější ticho a svoboda srdce. Ticho, zvláště vnitřní, vytváří v našem srdci „milující pozornost“ – bdělost. Zahnuje „ticho smyslů, fantazie a v jistém ohledu celé bytosti“ a je podmínkou pro naše společenství s Pánem, „pro vnitřní modlitbu, pro kontemplaci.“ Svoboda srdce spadá v jedno s Ježíšovým výrokem „Kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce“ (*Mt* 6,21). Je velkorysostí, na jejíž míře sv. Terezie činila přímo závislé obdržení větších či menších milostí od Boha.³⁵⁰

c) Sesterské společenství na způsob Trojice

Předpokladem, který Vícha z dokumentů koncilu přímo necituje, je *Gaudium et spes*, kde se s odvoláním na Ježíšovu velekněžskou modlitbu připomíná, že je „jakási podobnost mezi jednotou božských osob a jednotou božích dětí v pravdě a lásce“.³⁵¹ Jestliže se totiž konstituce některých řeholních společenství odvolávají na prvotní církve v Jeruzalémě jako na vzor komunitního života, chce Vícha sestoupit hlouběji a ukázat pravzor původnější. Chce se dotazovat „božského Mistra, aby [...] ukázal prototyp pravého společenství“. Nebude jím až prvotní církev, ale samotná božská Trojice. Vyplatí se zde uvést delší pasáž, určenou v tomto případě sestřím sv. Cyrila a Metoděje:

„Bůh je Trojice osob od sebe odlišných, ale neoddělených. Tato Trojice osob žije v dokonalé jednotě, protože jejich životem je láska. Otec plodí Syna láskou, Syn zplozený od Otce neodděluje se od Otce, protože táž láska ho přímo váže k Otcovi a ve společném polibku vydechují Lásku – Ducha Svatého. Je tu skutečné společenství osob, které se vzájemně obdarovávají a přijímají. Otec dává Synu. Syn zpětně dává Otcovi, Otec se Synem dává Duchu Svatému jedno a totéž božství. Syn přijímá od Otce, Otec přijímá od Syna, Duch Svatý přijímá od Otce i Syna jako z jednoho principu jedno a totéž Božství. Život těchto božských osob je skutečně život odlišných, ale spojených a obdarovávajících se mezi sebou vším tím, co každá božská osoba má, a tím právě jsou spojeni v jednotě.“³⁵²

Každé společenství, nejen řeholní, může vytěžit z trinitárního života model pro své vztahy, které budou moci postoupit na úroveň zákona lásky vzájemným přijímáním a

³⁴⁹ Tamtéž.

³⁵⁰ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 10/80: *Stav naslouchání Kristu*.

³⁵¹ *Gaudium et spes*, č. 24.

³⁵² VÍCHA, J., *Komentář ke konstitucím Sester sv. Cyrila a Metoděje* (samizdat) [Velehrad] [s. a.], s. 222.

dáváním, což zdaleka nemusí být v konkrétním životě samozřejmé. Duch Svatý však byl vylit do našich srdcí (srov. Řím 5,5), takže ti, kdo jdou za Ježíšem, nejsou od takové lásky dispensováni: „Kdybychom měli milovat a byli při tom odkázáni jen na sebe, tak bychom si museli zoufat. [...] Ale co udělal [...] Bůh, aby nám takovou výmluvu vzal z úst? On nás tím, co po nás požaduje, nejprve obdarovává.“³⁵³

Princip vzájemné trojiční lásky působí tajemství trojjednosti: „Všechny tři božské osoby se vzájemně vyčerpávajícím způsobem poznávají a úplně obdarovávají, takže božství se nerozštěpí, zůstává jedno.“ Proto je možné také na zemi, kam Trojice svou láskou zasahuje, splnit úkol řeholních společenství: „žít v jednotě jako živý organismus“. Na přírodě organické, kde – na rozdíl od masy minerálů či hornin – probíhá mezibuněčná výměna, totiž Vícha vysvětluje sestřím podstatný rys společenství, které každé lidské sdílí s oním božským: „Je tu živé propojení skrze lásku, která působí, že jeden má zájem o druhého, jak je to v božské Trojici.“³⁵⁴

Přednášce pro boromejky dal Vícha titul „Své společenství *budovat*“. Ačkoli v úvodu připomíná tajemství Trojice jako východisko, v textu se více věnuje biblickým obrazům společenství (vinný kmen, tělo, stavba, chrám) a praktickým aplikacím pro život. Osoby Trojice nicméně připomíná ještě v jiném smyslu. Povolání je od Otce, ale na zemi se realizuje skrze Syna. Otec od věčnosti vyvolil sestry, aby spolu tvořily danou komunitu. „Otec nás od věčnosti chtěl mít v tomto společenství. Uskutečnění v čase však není možné jinak než skrze Syna.“³⁵⁵ Ten vytváří na zemi „z lidstva novou skutečnost“, vytváří „hluboké, pouhým rozumem nepochopitelné, tajemné“ nové (sesterské) společenství, jako kdysi vytvořil z židů i pohanů „jediného nového člověka“ (srov. Ef 2,14–16).³⁵⁶

Obraz komunity jakožto živého chrámu pak Vícha více rozvinul v souvislosti s královským kněžstvím všech pokřtěných. Chrám je totiž „místem usebranosti, modliteb a obětí“ a sesterské společenství musí „žít atmosférou chrámu, chce-li si udržet spojení se Základem, chce-li zůstat i vnitřně jednotné v Duchu Svatém, který v něm bydlí“. To půjde, pokud se v takovém chrámu bude „místo nářků na obtíže společného života“ rozlévat „posvěcující a uzdravující vůně oběti, když sestry konají kněžskou službu modliteb, když se dávají stravovat božským Ohněm ve spojení s Ježíšem, který je s nimi oltářem, Obětí i obětujícím.“³⁵⁷

d) Přivlastňování božským Osobám

Viděli jsme právě, jak u otázky vyvolení a povolání rozlišil Vícha mezi působením Otce a Syna. Můžeme též v dalších textech ukázat autorův duchovní vhled, kdy totiž počítá s reálným působením Osob Trojice v našich životech. V konkrétním přivlastňování duchovních skutečností jednotlivých božským osobám (i když zároveň působí společně) vnímáme Víchu jako bystrého trinitárního teologa.

³⁵³ Tamtéž, s. 226.

³⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 224–225.

³⁵⁵ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 12a/80: Své společenství *budovat*.

³⁵⁶ Srov. tamtéž.

³⁵⁷ Tamtéž.

U svátosti smíření je z formule rozhřešení zřejmé, že spolupůsobí celá Trojice. Ale uvnitř tohoto děje můžeme postřehnout, jak se jednotlivé osoby pro člověka – kajícího hříšníka nasazují:

„Ve svátosti smíření působí Ježíš jako milosrdná láska. V ní jsou všechny tři božské osoby v akci: Otec vtiskuje hluboko do duše, která se k němu obrátila upřímnou lítostí, otcovský polibek lásky; Syn jako milosrdný Samaritán hojí rány, které jsme mu ukázali a o jejichž uzdravení jsme prosili, tím, že jsme je předložili k svátostnému rozhřešení; Duch Svátý, Pán života, křísí mrtvou duši, jestliže se tato duše obrátila k Bohu, anebo v živé duši, která není ve hříchu smrtelném, rozmnožuje Boží život.“³⁵⁸

Nebo v otázce povolání na jiném místě zahrnul i působení Ducha, aby Trojice byla kompletní:

„Vyvolení je od věčného Otce, volání od jeho Syna Ježíše Krista, který Otcův věčný plán naplňuje, ale přímé udělení daru, který je projevem nekonečné lásky Otce i Syna, uskutečňuje Duch Svátý. On duši otevřenou jeho působení vede, posiluje, osvěcuje a přivádí k plné zralosti daru, ke svatosti.“³⁵⁹

2.3.2. Bůh je láska

Po roce, kdy se sestry boromejky zabíraly tajemstvím Nejsvětější Trojice a jeho rozvinutím do života, vylosovaly další téma: Ježíš, láska vtělená a ukřižovaná. Takto alespoň Vícha nadepsal hlavní texty, které jim pro rozjímání zaslal. Za vodítko mu posloužil Janův verš: „My, kteří jsme uvěřili, poznali jsme lásku, jakou má Bůh k nám“ (*1 Jan 4,16a*). Z Trojice, resp. od Otce přitom vychází:

„Bůh Otec má jediný opravdový poklad: svého Syna. Miluje ho jako sebe, tak, že mu úplně dává sebe se vším, čím je: dává mu svou božskou podstatu. Proto Syn, když se stane člověkem, může říci: 'Kdo vidí mne, vidí Otce' (*Jan 14,9*). [...] Nic vzácnějšího než Syna, Otec nemá [...] Otec *dal* Syna, aby vykoupil hříšného tvora – člověka.“³⁶⁰

V daném roce Vícha předložil boromejkám tajemství Vánoc i Velikonoc s jejich soteriologickými dopady, aby nakonec na základě Pavlových textů Kristův kříž ukázal otevřený pro naše spoluobětování se s Ježíšem.

U tajemství vtělení vždy Vícha pečlivě aplikuje chalcedonské učení o spojení dvou nesmíšených přirozeností v Osobě Slova. Ježíšovo „lidství existuje skrze nestvořené Bytí věčného Slova, které se sebou podstatně spojilo lidskou přirozenost. Proto všechno, co Ježíš koná i skrze tuto lidskou přirozenost, patří Osobě věčného Slova.“³⁶¹ Zvláště v textech o tajemství Vánoc se Vícha prozrazuje jako ten, kdo se připravoval na vyučování dogmatiky v řádovém učilišti, nezapře značnou erudici, kterou si osvojil. Když o Božím vtělení uvažuje dále, aby je rozvedl do takřka hmatatelných konkrétností, dospívá k vlastním svěžím vyjádřením:

³⁵⁸ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 184.

³⁵⁹ Tamtéž, s. 256. V současné spirituální teologii ohledně přivlastňování božským osobám srov. např. ALTRICHTER, M., *Boží Srdce je stále s vámi a neopouští vás!*, Refugium, Olomouc 2021, s. 75: „Otec miluje s něžností otce a se zrakem, který je upřímně upřený na každé srdce (člověka). Syn miluje s rozvážností Boha Syna a slovně – každé duši, každému srdci – jako věčné Slovo vyznává trojedinou lásku. Duch Svátý miluje každé srdce tak, že přichází jako Dar a v sobě a s sebou nese vše, co potřebuje lidské srdce ke své spáse.“

³⁶⁰ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 5/81: *Láska vtělená II*.

³⁶¹ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 3/81: *Ježíš – Láska vtělená a ukřižovaná*.

„V *Ježíši* je plnost Boha. V *Ježíši* má Bůh oči, jazyk, ruce, nohy – tělo i duši. V *Ježíši* Bůh má hlad, žízeň, je unaven, miluje, učí, trpí, umírá. V *Ježíši* jedná božská Osoba – Syn věčného Otce. *Ježíš* je jméno božské Osoby, která se zviditelňuje ve své lidské přirozenosti, v níž jedná i trpí.“³⁶²

Celé tajemství dokáže však uchopit syntetičtěji, ve zkratce: „Syn je Bůh, na kterého si můžeme rukama sáhnout.“³⁶³ Spásný význam kenóze Božího Syna při jeho sestoupení do lidství už potom obsahuje i výhled na vyústění ve velikonoční události:

„Vtělení je *propast Lásky*. Vtělení je pokus Boha přemoci člověka přemírou Lásky. Vtělením chtěl Bůh dokázat člověku, že ví, co je lidské utrpení. Už nikdo nebude moci říci Bohu: 'Ty nevíš, co je bolest.' Bůh se vtělením vydal na cestu k tomu, aby se *stal* bolestí, Mužem bolesti.“³⁶⁴

Pojítkem mezi oběma událostmi, které hlavní svátky zpřítomňují, je úvaha o vývinu a zrání každého lidské jedince. Jestliže Jezulátko, „betlémské Dítě“ je „Bůh, kterého je možno sevřít do náručí“, není to cíl, konečný stav Božího spásného jednání: „Člověk nepřichází na svět, aby zůstal dítětem. Dětství pokračuje růstem k dospělosti, ke splnění poslání, které každý člověk dostává od Otce, který je Tvůrcem – Bohem.“³⁶⁵ Je zajímavé, že když už Vícha hodlá přejít k tajemství kříže, zároveň chce ještě znovu ukázat i Vtělení jako tentýž dramatický děj sebezmaření Božího Syna. Vystupuje zde Víchovo františkánství se svým důrazem na Boží něhu Dítěte v jeslích, krytou kenotickým ponížením se:

„I když vtělení Božího Syna je projevem nekonečné lásky, která jde až ke 'zmaření' sebe, protože ve slabounkém Dítěti není žádný zákmit božského majestátu, strašlivé stvořitelské síly, nepřemožitelné moci, přece toto zjevení Boha milujícího až k jeslím není ještě dovršení jeho poslání. *Vtělení je začátkem Ježíšovy cesty ke kříži*.“³⁶⁶

Jedná-li se o tajemství Velikonoc, pro souhrn celého evangelia do jejich ústředního dramatu užívá Vícha Pavlův termín „nauka o kříži“ (srov. *I Kor* 1,18). První dojem věřícího, jenž Boha poznává jako nekonečně vznešenou bytost, by mohl být ten, že jemu přece musí být „naprosto cizí pomíjejcnost, nemoc, stárnutí, smrt“. Avšak prosté pozitivní biblické sdělení události kříže znamená, „že od chvíle, kdy Ježíš Kristus umřel na kříži, patří kříž k obsahu slova 'Bůh'“. ³⁶⁷ V Trojici jsou vepsány jeho obrysy, vždyť Otec byl krutý vůči sobě, když Syna takto daroval. Bůh nechtěl utrpení pro utrpení, ale zamýšlel jím „zviditelnění své nekonečné lásky“ v nové situaci rozbujení hříchu: „Protože svět je proniknut sobectvím, nespravedlností a smrtí, 'Bůh (Otec) ani vlastního Syna neušetřil, ale za nás všechny ho vydal' (*Řím* 8,32).“³⁶⁸

Jestliže celé úvahy o Ježíšově díle spásy a jeho sebezmaření v jeslích a následně na kříži uvádí Janův verš o Bohu, který je láska, otevírá se propast této lásky nejen v betlémské jeskyni, ale nyní i na Golgotě: „Bůh je Láska a Kříž je otevřená propast této

³⁶² Tamtéž.

³⁶³ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 5/81: *Láska vtělená II*.

³⁶⁴ Tamtéž.

³⁶⁵ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 8/81: *Vtělení a kříž*.

³⁶⁶ Tamtéž.

³⁶⁷ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 9/81: *Vtělení a kříž: Bůh chtěl trpět*.

³⁶⁸ Tamtéž.

lásky. Bez kříže bychom nikdy netušili, že Bůh nás má tak rád.³⁶⁹ Odhaluje se tady nejen soteriologický, nýbrž i zjevitelský rozměr kříže: „Bůh se nestal andělem, ačkoli by to bylo mnohem vznešenější, ale Bůh se stal člověkem, aby mohl být ukřižován. Je to nové zjevení Boha. Do věčnosti bude Bůh poznamenán ranami z kříže.“³⁷⁰

Ježíš svým utrpením na kříži dílo spásy dokončil, avšak neuzavřel ho.³⁷¹ Člověk do něj může vstoupit vlastní obětí, kterou spojí s Kristovou, jak ukázal apoštol Pavel: „Na svém těle doplňuji to, co zbývá vytrpět do plné míry Kristových útrap“ (*Kol 1,24*). Mechanismem tohoto působení je organické sdílení mezi Hlavou, Kristem a námi, údý jeho Těla:

„Jako Kristova sláva patří už nyní nám, jeho tělu, i když ji zatím neokoušíme, ale náš život je skryt s Kristem v Bohu“ (*Kol 3,1*), tak naše utrpení patří pravdivě Kristu ve slávě, i když už trpět ve své Osobě nemůže. Jsme jeho tělem, schopným projevovat Otcí i lidem lásku i tím, že trpíme s Ježíšovou oddaností a smýšlením.“³⁷²

Na podkladě symbolu měděného hada na poušti, na nějž se Ježíš odvolává v řeči k Nikodémovi (srov. *Jan 3,14n*), ukazuje Vícha sestřám, jak mají povýšit kříž ve svém životě. Kromě spasitelné hodnoty utrpení je totiž u všedního kříže i jeho pomoc terapeutická. Po pádu sice stačí křest na odpuštění dědičné viny, zůstávají však „následky hadího uštknutí“. Proto „naše dokonalé uzdravení závisí [...] na tom, abychom ‘povýšili kříž’ ve svém životě a dali se uzdravit ne od hada, ale od Ježíše, Božího Syna, který hadovi, původci otravy, rozdrtil hlavu.“³⁷³ Povýšit kříž pak pro Víchu znamená nejprve ho vztyčit jako střed života (připoutaností k Otcově vůli), dále v kříži vlastním „vždy a všude poznávat Ježíšův kříž“ a také láskou vrátit kříži duši. „Jen láska nás bude chránit, abychom křížem se nestali lidmi zatrpklými, nevlídnými, smutnými. Láska – Duch Svatý nám bude pomáhat, abychom v každém kříži radostně vítali v sobě Ježíše ukřižovaného.“³⁷⁴ Na způsob aforismu pak Vícha ukazuje, že takovéto existenciální rozumění kříži se od zasvěcených osob očekává coby svého druhu svědectví: „Satan se nebojí apoštolů, kteří nerozumí kříži. Bezpečně jsou více nebo méně pod jeho vlivem.“³⁷⁵

Kříž jako podstatný axiom v duchovním životě vyjádřil sv. Augustin pomocí slova *labor*, tj. námaha při snášení obtíží. Ve Víchových textech je to nejčastěji citovaný patristický výrok: „Ubi amator, non laboratur, et si laboratur, labor amator.“³⁷⁶ Právě

³⁶⁹ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 11/81: V kříži světlo, život, vítězství.

³⁷⁰ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 9/81: Vtělení a kříž: *Bůh chtěl trpět*. Zjevitelský rozměr zde Vícha dosadil i pro události Vánoc: „Věčné Slovo svou lidskou přirozenost nikdy neodloží, v jeho jediném božském JÁ bude zaznívat i lidský hlas jeho lidské přirozenosti: ‘Já a Otec jedno jsme’ (*Jan 10,30*).“

³⁷¹ Srov. JAN PAVEL II., *Salvifici doloris*, č. 19, kde jsou vyjádřeny dva principy – jednak hloubka Kristova utrpení, která obsahuje veškerou lidskou bolest, jež proto může mít na té Kristově účasti, jednak osobní přítomnost Krista v trpícím údu jeho Těla: „Kristus *otevřel své utrpení člověku*, protože se svým vykupujícím utrpením sám stal účastníkem všech lidských bolestí [...] Jestliže on sám v utrpení a ve smrti tak miloval, potom tedy žije se svým utrpením a smrtí také v tom, *jehož tak miloval*, tedy v člověku.“

³⁷² Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 10/81: Vtělení a kříž: Bůh *chce trpět!*

³⁷³ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 12/81: *Povýšit kříž* ve svém životě.

³⁷⁴ Tamtéž.

³⁷⁵ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 11/81: V kříži světlo, život, vítězství.

³⁷⁶ Jde o již upravený Augustinův citát z jeho spisu *De bono viduitatis*, XXI. Celý původní text zní: „*Interest ergo quid ametur. Nam in eo quod amator, aut non laboratur, aut et labor amator* – Záleží na tom, co miluje. Neboť v tom, co miluje, se buď nenamáhá, nebo i onu námahu miluje.“ PL 40, 448.

láska umožňuje průnik mezi spásnou lopotou Ježíšovou a námahou naší.³⁷⁷ Vícha se vcituje do ochoty sester takto následovat Ježíše až na kříž a formuluje pro ně modlitbu jako odpověď na pozvání *Ibis ad crucem* – půjdeš na kříž:

„Ano, Pane, ráda, protože vždy to budeš Ty, kdo trpí ve mně, když budu trpět, kdo umírá ve mně, když budu umírat. Jsem tvé tělo, na které máš právo, abys v něm žil, trpěl i umíral. Mé štěstí je v tom, že když se ti takto vzdávám, vždy mám jistotu, že má láska je pravá. [...] V tomto znamení zvítězím a v tomto znamení pomáhám k vítězství Božimu království.“³⁷⁸

V delším textu pro sestry sv. Cyrila a Metoděje vzpomínal Vícha na jednu řeholnici, která takové Pánovo pozvání přijala: „Poznal jsem jednu sestru, která byla opravdovým lazarem a ona říkala Pánu Ježíši: Pane, beru. Když přišel další kříž, zase: Beru, ale chci za něj tisíc duší. Nikdo neslyšel z jejích úst nějakou netrpělivost nebo nějaké nařikání, protože jejím heslem bylo: Pane, duše!“³⁷⁹

Toto pojednání můžeme uzavřít konstatováním, že Vícha sám si tuto odevzdanost do Boží vůle a přijímání těžkostí – osobních křížů také osvojil. Podle svědectví mladšího diecézního kněze při propuknutí nemoci říkal: „Pane, já ten kříž beru!“³⁸⁰

2.3.3. Rok sv. Karla Boromejského

Protože svatí jsou novým vyjádřením samotného Ježíše pro určitou dobu, jinými slovy živým evangeliem viděným z profilu určité ctnosti či blahoslavenství, zabýval se Vícha pochopitelně také jimi. Pro duchovní život totiž mohou být nápomocní nejen svou přímluvou, ale také tím, že můžeme Krista následovat prostřednictvím napodobování některého z nich, zvláště když nám jsou časově nebo místem blíže než Spasitel. S poukazem na sv. Karla Boromejského, jehož výročí (400 let od úmrtí) si sestry boromejky v roce 1984 připomínaly, Vícha píše: „Pravá úcta k svatým spočívá v tom, že je následujeme, že se snažíme jim se podobat. Proto vždy znovu nahlížíme do vnitřního života vašeho duchovního Otce, do jeho srdce, a jeho bohatství a krása nás povzbuzuje a přímo nutí k úsilí o co nejvěrnější podobnost.“³⁸¹

Víchovi byli samozřejmě blízcí světcí z jeho duchovní rodiny, sv. František, potažmo sv. Bonaventura, jemuž, jak ještě uvidíme, se podrobněji věnoval. Krom toho čerpal z duchovního odkazu sv. Terezie z Lisieux, na němž postavil celý jeden exerciční kurz. Pro boromejky se zabýval sv. Karlem Boromejským, a to na podkladě dobové německé hagiografické literatury. Nám v této chvíli nejde ani tak o náhled na osobnost svatého milánského arcibiskupa, jako spíše o zachycení toho, co na podkladě jeho života sám Vícha chtěl sestrám zdůraznit pro jejich pokračující řeholní obnovu. Sestrám se však svěřil, že si k jejich patronovi vytvořil i silný osobní vztah. Když v dopise rekapituluje, jak si při práci na meditacích pro sestry sv. Karla oblíbil, dodává: „Je to

³⁷⁷ Srov. JAN PAVEL II., *Salvifici doloris*, č. 24: „Vykoupení vykonané z usmířující lásky stále zůstává otevřené lásce nacházející se v lidském utrpení.“

³⁷⁸ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 10/81: Vtělení a kříž: Bůh chce trpět!

³⁷⁹ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 54.

³⁸⁰ Viz příloha č. 16.2.

³⁸¹ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 7/84: *Pokora svatého Karla*.

světec, kterého zařazují do užšího okruhu svých důvěrných přátel mezi svatými (je to asi 6–7 jmen).³⁸²

Postavil jim před oči Karlovy ctnosti, jeho lásku, dobrotu, pokoru, chudobu, statečnost a věrnost. Píše jim také o světcově modlitbě a duchu pokání, jímž se vyznačoval. Tuto kapitolku z celé série vybíráme především, a to pro její stálou aktuálnost v otázce spojování akce a kontempace. Učiníme tak ve spojení s obecnější otázkou o povaze pokoncilní spirituality. Východiskem této úvahy je pro Víchu podceňování horizontálního rozměru ve spiritualitě předkoncilové:

„V minulosti byl zdůrazňován rozměr směřující k Bohu. Řeholní osoby konaly často mnoho nejrůznějších pobožností, pomodlily se velký počet modliteb a vypěstovaly v sobě určité sebevědomí, že jsou zbožnými lidmi. V takovém pojetí zbožnosti byl bližní chápán spíše jako překážka spojení s Bohem. Bližní nebyl zrovna zahrnut do zorného pole, ve kterém byl sledován Bůh.“³⁸³

Naproti tomu božský Mistr podmínil lásku učedníka k němu dodržování nového přikázání lásky: „Kdo má moje přikázání a zachovává je, ten mě miluje“ (*Jan 14,21a*). Vícha se setkával s mnoha zasvěcenými osobami z pozice duchovního doprovázejícího, takže mohl zřejmě právem poznamenat, jak obtížně se vyvážená spiritualita, kde je vertikála nutně doplňována horizontálou společenství a vztahů s bližními, prosazuje: „Konkrétní zkušenosti ukazují, jak těžce je třeba probíjet tuto očistu zbožnosti, jak obtížné je přesvědčit Boží lidi, aby se nepovažovali za dispensované od nejdůležitějšího přikázání tím, že vykonají mnoho modliteb, které směřují po vertikále nahoru.“³⁸⁴ Pokud se tento problém střídá či mísí s dalším, totiž nedostatkem času na Boha, úbytkem usebranosti, je možné hledat řešení u sv. Karla Boromejského, který si při své maximální vytíženosti uhájil čas na modlitbu a dokázal ve světě žít v hlubokém napojení na Pána.

Na první pohled je sv. Karel mužem akce: kariérní postup v církvi, setkávání se s hodnostáři, a to i světskými, vyjednávání, řízení, výkon autority. Stal se arcibiskupem v Miláně již ve svých 27 letech, přičemž byl již pět let kardinálem. Nedostatku samoty s Bohem mohl mladý kardinál čelit duchem kajícího a tím, že svá obdarování pokorně daroval službě církvi. To ho přivedlo k duchovní zralosti, jež ho uschopnila „žít evangelní ideál i tam, kde ostatní jej nežijí“.³⁸⁵ Spojit nároky služby s ponorem do Boha je možné též pomocí usebranosti. Tato ctnost znamená umění harmonicky spojit oba póly života: vniternost a vnější svět. Správný postoj k oběma pólům by podle Víchy vypadal následovně:

„Klade-li se otázka, který člověk zaujímá správný postoj k oběma pólům, odpověď zní: ten, který oběma oblastem dává místo, které jim v řádu od Boha stanoveném patří; ten člověk, který se ani ve vnějších věcech neztrácí tak, jako by ve svém nitru vůbec nežil, ani není do sebe uzavřený tak, že by nerespektoval správný vztah k vnějšímu světu. V takovém člověku je rovnováha. Ta ovšem není v daném stavu člověka samozřejmostí. Musí si ji vybojovat.“³⁸⁶

³⁸² PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 228: Dopis Jiřího Víchy sestřám boromejkám do Znojma z 29. 10. 1984.

³⁸³ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 145.

³⁸⁴ Tamtéž, s. 147.

³⁸⁵ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 4/84: *Sv. Karel Bor. a jeho duch pokání*.

³⁸⁶ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 5/84: *Svatý Karel a usebranost*.

Jedná se tedy o určité umění, pro něž Vícha užívá rovněž termín „kontemplativní víra“. Ta je sice darem, avšak podobně jako získaná kontempace v klasickém schématu karmelitánských mystiků je dosažitelná praxí modlitby: „Umění *usebranosti* [...] předpokládá živou *víru*, kontemplativní víru. Je to dar, který se získává intenzivní modlitbou. Tato víra ukazuje Boha přítomného v bezprostřední blízkosti.“³⁸⁷ Člověk se na tomto stupni nemusí obávat, že ho svět, uprostřed něhož má sloužit, nějak ohrožuje a od Boha vzdaluje: „Taková usebranost neváhá vycházet k povinnostem, k lidem, plnění úkolů, ale i přitom dovede být spojena *srdcem* s Bohem.“³⁸⁸ Sám milánský arcibiskup radil nechat „zavřenou pec, aby nevychladla a nepozbyla tepla“ (uhájit si čas na modlitbu), a zároveň láskou vloženou do každé činnosti doufal překonat rozptýlení a „všechny těžkosti, jichž zakoušíme mnoho každý den“ (nebát se vycházet).³⁸⁹

Vícha potom z druhé stany ukazuje možnosti, jak spět ke kontemplaci a jakými cestami v akcelerovaném světě nabývat vnitřní modlitbu. Jsou jimi mj. také modlitba růžence („kontemplativní prožívání tajemství spásy, jak jimi růženec vede, umožňuje dokonalé společenství s trpícím Srdcem Ježíšovým a Mariiným“) a Karlova oblíbená křížová cesta³⁹⁰ (při níž Pánu „můžeme [...] projevovat *svou* pravdivou nejvnitřnější účast“).³⁹¹ Patří sem i niterná účast na eucharistii, kdy máme možnost, za podmínky sjednocení s Ježíšem – Obětí, „měnit běh světových dějin“; a je to tzv. prodloužená modlitba, totiž práce proměněná v modlitbu určitým naladěním srdce:

„Konat i práci kontemplativně neznamená trhání nervů, nebo odbývání práce, ale to, že ji konáme co nejlépe ‘před Boží tváří’. Žijeme stále před Božíma očima. Když je i při práci s námi někdo, koho máme rádi, děláme svou práci s milujícím vědomím jeho blízké přítomnosti, občas na něho s láskou pohlédneme, aniž bychom museli práci přerušit. Takto konaná práce nebude horší, naopak, Boží láska, která nám ji určila, nám bude i při ní pomáhat, a zároveň naše srdce se bude plněním vůle Boží plnit láskou.“³⁹²

Otec Jan nazval sv. Karla Boromejského pro nadčasovost jeho příkladu (např. také pro skloubení činné a vnitřní složky života) otcem nejen tridentského, ale též druhého vatikánského koncilu.³⁹³ Tuto podkapitulu můžeme uzavřít biografickou poznámkou o jednom méně známém prameni Víchova vzhledu do spirituality a jejích proměn v dějinách, zejména v souvislosti s druhým vatikánským koncilem. Takto například vzpomíná na svého magistra z noviciátu na Hradčanech, o. Tomáše Kolínka,

„který byl ještě poměrně mladý, ale byl velmi zkušený. Říkával nám třeba, že není nutné, abychom nosili oči v pouzdře. Podle pravidel, která platila v minulosti, člověk měl chodit kolem druhých asi tak jako kolem pilíře, jen aby do něho nenarazil. Toto byla dokonalost. Náš magister už před koncilem nás formoval pokoncilově. Říkal, dobře, je to třeba krásná dívka, ale ne pro mne, a je to tím pro mne vyřešené. Proč by měl člověk hned obracet oči v sloup a pomýšlet na ďábelská stvoření? [...] Tak se ušetří různé nepřírozené způsoby a postoje.“³⁹⁴

³⁸⁷ Tamtéž.

³⁸⁸ Tamtéž.

³⁸⁹ *Denní modlitba církve*, III, s. 1310–1311.

³⁹⁰ Sv. Karel Boromejský měl v oblíbě zastavení křížové cesty na úbočí Monte di Varallo, kde také trávil v roce své smrti pašijovou neděli – srov. Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 3/84: Modlitba v životě sv. Karla a našem.

³⁹¹ Srov. tamtéž.

³⁹² Tamtéž.

³⁹³ Srov. Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 20/84: *Svatý Karel a církev*. Číslování kapitol obnovy je zde upraveno rukou Matky Vojtěchy a téma je sloučeno do jednoho s předchozím, o věrnosti sv. Karla – č. 12/84.

³⁹⁴ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 99–100.

2.4. Vícha a Matka Vojtěcha Hasmandová

Na závěr kapitoly pojednávající o Víchově spolupráci s Kongregací Milosrdných sester sv. Karla Boromejského přinášíme srovnání jejich tehdejší představené s Víchou, který byl taktéž, vedle Urbana a MUDr. Otto Opálky, jejím zpovědníkem a duchovně ji doprovázel. Vojtěcha Hasmandová byla přirovnávána k Matce Tereze z Kalkaty, její spiritualita byla vyhodnocena jako biblická a blízká nejosobnějšímu Pavlovu listu Filipánům.³⁹⁵ Nebude tedy od věci načrtnout také paralely mezi sobě blízkými spolupracovnicemi Víchou a Hasmandovou.

Oba se v době nesvobody starali o dorost vlastní řeholní rodiny a v období nemožnosti přijímat oficiálně nové členy riskovali utajenou formací další věznění. Pro své tajné novice – jak jsme viděli – připravoval Vícha studijní materiály a zajistil jim vedoucí skupinek. Podobně Matka Vojtěcha projevila velkou péči v této oblasti. Sama se podílela na překladu federálního Direktáře, shrnula výsledky obnovné práce generálních kapitul do brožur (*Pochodeň I–II*), od redemptoristy Stanislava Špůrka získala pro sestry komentáře k žalmům. Podle etapy zasvěcení (čekatelky, novicky, juniorky) určovala dívkám studijní literaturu. Tak např. juniorky měly přečíst Urbanův *Vzrůst ke Kristu* a osvojit si obnovenou dogmatiku a morálku.³⁹⁶ Promýšlela duchovní život sester a pokoncilní obnovu mj. konkretizovala v požadavku každodenní četby Písma a nahrazení společné duchovní četby soukromou. Sestrám rovněž doporučovala ke studiu Bártovu *Malou teologii*.³⁹⁷

Viděli jsme již, jak Vícha dokázal svým úsilím propojit obě provincie kapucínů, onu oficiální s provincií *extra evidentiam*, kterou vytvářel a formoval. Také Matka Vojtěcha musela vyvinout obdobné úsilí: „Její svatost tkví i v tom, jak dovedla organicky spojit duchovní růst sester žijících klasickým řeholním životem a sester v civilu.“³⁹⁸

Matka Vojtěcha našla po exerciciích u Jana Evangelisty Urbana, které jí dával v roce 1973, v tomto františkánovi svého duchovního vůdce.³⁹⁹ V sešitku, kam si zapisovala myšlenky z duchovního vedení, se však kromě Urbanových nachází i několik myšlenek pátera Víchy, který také – sám rovněž Urbanem vedený – Hasmandové coby spirituál posloužil.⁴⁰⁰ Kromě sešitku z duchovního doprovázení se dochovalo její tzv. „minievangelium“, jež nosila stále u sebe. Obsahuje tři janovské verše o Boží lásce a přikázání lásky (*Jan 15,12; 1 Jan 3,14; 1 Jan 4,16*). Urban jí k nim připsal: „Toto je jádro křesťanství.“⁴⁰¹ Třebaže je Víchův zřejmě nejfrekventovanější verš spíše pavlovský „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (*Gal 2,20*), je zřejmé, že janovská

³⁹⁵ Srov. BROŽ, J., Pohled biblisty na život Matky Vojtěchy, in ČEŠÍKOVÁ, *Vedena Duchem Svatým*, s. 103–117.

³⁹⁶ Srov. KRUPKOVÁ, *Láska smrti nekončí*, s. 56–57.

³⁹⁷ Srov. ČEŠÍKOVÁ, *Vedena Duchem Svatým*, s. 82–83.

³⁹⁸ SEDLÁČKOVÁ, J. J. – TARANDOVÁ, E. M., Matka Vojtěcha očima sester, in ČEŠÍKOVÁ, *Vedena Duchem Svatým*, s. 126.

³⁹⁹ Srov. ČEŠÍKOVÁ, *Vedena Duchem Svatým*, s. 84–85.

⁴⁰⁰ Srov. Archiv Matky Vojtěchy, Duchovní vedení MV. Myšlenky obou duchovních doprovázejících se dají rozlišit podle zkratek, jež k nim spolu s datem Hasmandová připisovala – „O.V.“ pro Víchu, „O.U.“ pro Urbana. V sešitku Hasmandová používá zkratky a zdůraznění kurzívou či velkým písmem, zapisuje heslovitě. Zapsané Víchovy myšlenky jsou o kontemplaci, růstu do Boží slávy, pokoji, lásce, radosti a novém začínání.

⁴⁰¹ Srov. ČEŠÍKOVÁ, *Vedena Duchem Svatým*, s. 101.

teologie Boží lásky byla i jemu hluboce vlastní. Tak aspoň Víchův odkaz vyzdvihl biskup Josef Hrdlička při pohřební homilii, v níž vycházel z jeho písňového textu Bůh je láska.⁴⁰²

Na tomto místě bude užitečné projít dochované duchovní závěti, které oba sepsali, Vícha předem, již v říjnu 1978, Hasmandová ve své nemoci, na svátek patrona kongregace 4. 11. 1987. Oba v ní vyjadřují vděčnost Bohu i kongregaci, resp. řádu. Oba též prosí o odpuštění a vyjadřují jakýsi testament. Vícha zapřísahá všechny, „aby milovali našeho Pána Ježíše Krista, protože není v nikom jiném spásy“. Životní okolnosti způsobily, že Vícha ve své závěti vzpomíná nejen vlastní řeholní rodinu, ale také ženskou kongregaci, jimž sloužil (na prvním místě sestry sv. Kříže, na jejichž hřbitově si přeje být pohřben), k tomu nadto farnou farnost, již spravoval. O modlitbu za svou duši prosil i děti a svůj život obětoval („bude-li přijat [...] jako součást Ježíšovy oběti“) za provincii i farnost, „zvláště za mládež, aby poznala v Pánu Ježíši Kristu to, po čem vlastně touží: pravdu, Cestu k pravému štěstí, a plný, překrásný Život.“⁴⁰³

V závěti Matky Vojtěchy je vlastní testament, určený v jejím případě sestrám, shodný s jejím „minievangeliem“: „Milujte se! Obě přikázání lásky ať jsou vašim zákonem! [...] Vždyť láska je Bůh v nás!“ Vyjadřuje dále radost ze spolupráce s každou sestrou, přičemž mladé sestry ve formaci něžně nazývá „drahé mé děti“.⁴⁰⁴

V obou závětech jejich zhotovitelé vyjadřují naději na dosažení Boha, na to, že budou z nebe pomáhat těm, od nichž ze světa odcházejí. Vícha: „Ujišťuji všechny, že k nim budu obracet i dál svou lásku ještě silněji a věrněji, protože smrt není – je pouze jiná etapa života.“ Podmiňuje nicméně svou naději Božím slitováním: „Až se Pán nade mnou smiluje a přijme mne milosrdně do své slávy, nepřestanu prosit [...] za všechny své dobrodince, zvláště též za své řádové vychovatele a spolupracovníky.“⁴⁰⁵ Hasmandová: „Nesu svůj vděk k vám s sebou! Tam budu za vás prosit, žehnat a bdít nad vámi více, než mi to bylo možné zde.“ A vyprošuje pozůstalým sestrám pomoc Božího Ducha: „V jeho záři, až mi Pán dopřeje, budu prosit za vás, abyste šťastně došly cíle.“⁴⁰⁶

Po její smrti boromejky ve Znojmě obdržely vedle mnoha jiných také Víchovu kondolenci. V ní vyjadřuje stejnou naději ohledně její přímluvy u Boha, již chovala pro sebe ona sama: „Věřím, že již žije v jásotu a přímém patření na Ježíše oslaveného a po skvělém triumfu v závěru svého ukřižovaného života je zvláště pro boromejskou rodinu stálou přímluvkyní a ochránkyní.“⁴⁰⁷

Blízkost srdcí dvou spolupracovníků na obnově zasvěceného života se vyjádřila podobnými duchovními akcenty, ať už se jedná o biblické ukotvení v janovské teologii, nebo o konvergence v duchovní závěti. U Matky Vojtěchy již pokročil kanonizační proces: *Positio* vypracované Mons. Josefem Lašovicou bylo odevzdáno Kongregaci pro blahořečení a svatořečení 4. 11. 2009.⁴⁰⁸ V roce 2014 pak papež František potvrdil dekret o heroicitě ctností a Matka Vojtěcha dostala titul „Ctihodná služebnice Boží“.

⁴⁰² Samotná pohřební homilie není dochována. Referuje o ní VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 13, který však sám čerpá ze zprávy nejbližšího Víchova spolupracovníka posledních let P. Friedla – viz příloha č. 15.

⁴⁰³ Srov. VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 15–16.

⁴⁰⁴ Srov. ČEŠÍKOVÁ, *Matka Vojtěcha*, s. 67–68.

⁴⁰⁵ VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 15.

⁴⁰⁶ ČEŠÍKOVÁ, *Matka Vojtěcha*, s. 67.

⁴⁰⁷ KRUPKOVÁ, *Láska smrti nekončí*, s. 81.

⁴⁰⁸ Srov. ČEŠÍKOVÁ, *Matka Vojtěcha*, s. 70.

Pokud si byli s Víchou duchovně blízcí a pokud světecké osobnosti vyrůstají často pospolu, nebylo by možné v tomto duchu uvažovat také o něm?

3. Duchovní cvičení pro řeholní sestry různých kongregací

Poté, co jsme prošli dochované písemné prameny Víchovy spirituální teologie, jak ji předával sestrám boromejkám (a také cyrilkám v *Komentáři ke konstitucím*), budeme se zabývat delšími celky exercičních přednášek, jež Vícha poskytoval krom oběma již zmíněným ženským kongregacím také nejrůznějším dalším, od mnišek po apoštolské. Nahrávky exercičií ukazují, že Vícha většinou dával pětidenní (kanonické) exercicie nebo třídenní duchovní obnovu. Témata celých těchto cyklů jsme již připomenuli v životopisné kapitole. V rámci duchovních cvičení často Vícha zařadil „klasická“ exerciční témata, takže např. přednášku o každé z evangelních rad či o pokání a svátosti smíření najdeme v exerciciích o Panně Marii i o sv. Františkovi, o kříži i o blahoslavenstvích.

Sestry většinou celé exerciční kurzy nahrávaly, proto se můžeme opřít – na rozdíl od předchozí kapitoly – o záznamy jeho přednášek na magnetofonových kazetách. Nahrávky, které užíváme (neboť ve skutečnosti jich kolovalo a dosud existuje mnoho, s různou kvalitou poslechu) pocházející z následujících archivů:

Archiv Milosrdných sester svatého Kříže: František – cesta k Ježíši, Blahoslavenství.
Archiv Milosrdných sester svatého Karla Boromejského: O kříži.

Archiv Školských sester de Notre Dame: Božské srdce Ježíšovo, Kontemplace, O Duchu Svatém.

Archiv františkánek Marie Immaculaty (dříve Kongregace sester Neposkvrněného Početí Panny Marie III. řádu sv. Františka z Assisi): Základy, Tajemství kříže, Společenství.

Soukromý archiv br. Lva Eliáše OFMCap.: O Písmu svatém, Panna Maria, O modlitbě, Společenství (rekolekce pro klarisky z roku 1993).⁴⁰⁹

Dva z cyklů duchovních cvičení, o sv. Františkovi a o blahoslavenstvích, projdeme spíše pozitivní metodou: Budeme se snažit vybrat, co z autorových myšlenek zde může být stále nosné a inspirující. Poté zařazujeme tři témata, která prostupují napříč Víchovým promyšlením duchovního života a která proto pojednáme systematičtěji. Je to jeho neustále se navracející přednáška o vnitřní modlitbě, dále ústřední nauka o Kristově kříži a svorník jeho spirituality: mariologie.

3.1. Svatý František – cesta k Ježíši

Duchovní cvičení o sv. Františkovi dával Vícha v jubilejním roce k osmistému výročí narození světce (1982), a to přinejmenším Kongregaci milosrdných sester svatého Kříže. Sv. Františka řadil Vícha mezi nositele charismatu, které nejen odpovídá na potřebu doby, ale je nadčasové, protože evangelijní. Pokud má být řeholí „zachovávat svaté evangelium našeho Pána Ježíše Krista“⁴¹⁰, pak je jejím autorem vlastně Duch

⁴⁰⁹ K některým exercičním kurzům sestry pořídily přepis. V tom případě citujeme stranu tohoto nevydaného dokumentu, v ostatních případech se odvoláváme na stopáž magnetofonové nahrávky.

⁴¹⁰ Řeh 1,1.

Svatý. Ten je však garantem věčné mladosti, takže i Františkovo charisma přetrvává.⁴¹¹ Proto bude užitečné vrátit se ke sv. Františkovi také s naším autorem, jeho duchovním synem.

3.1.1. Metoda a struktura exercicií o sv. Františkovi

Vícha začínal každou exerciční přednášku modlitbou k Duchu Svatému. Vyjádřil touhu nechat se jím přetvořit, proměnit a prožhavit, většinou na přímluvu Panny Marie a svatých patronů františkánské rodiny. Exercicie o sv. Františkovi vnímal v úzkém propojení s ním: „Tyto exercicie mají splnit touhu sv. Františka v nebi, abychom byli i my novým vtělením, inkarnací Krista chudého.“⁴¹² S důvěrou se ke světci obrátil v jedné z úvodních modliteb: Ty sám, „ze slávy božské Trojice, máš možnost vyprošovat nám nejen správné poznání, ale i správné jednání.“⁴¹³ Bohorodičku Marii zařazoval vždy do vzývání přímluvců, protože Kristovy učedníky vnímal kvůli „naší chronické nemoci“, pádu, „jako děti nevyvinuté“, stále potřebující Mariin „přímý mateřský vliv“. Ten je žádoucí právě pro bytostné spojení Marie s Duchem Svatým, s nímž vždy společně působí.⁴¹⁴

Vícha se připravoval na tato duchovní cvičení mj. podle cizojazyčných příruček, jež ke světčovu jubileu vyšly. Převzal z jedné z nich metodu vázat určitý okruh pravd na konkrétní místo Františkova života: putovat s ním ke Svatému Damiánu, do Porciunkule, pobývat v Carceri, v Grecciu, na Laverně atd., aby se na každém místě mohlo načerpat pro duchovní život přímo z událostí, které právě tam světec prožíval. Proto uvádí jednotlivá témata citacemi z 2. Celanova životopisu světce.

3.1.2. Chudoba

Téma chudoby je v době krize ekologické i ekonomické, kvůli přetrvávající exkluzi a postupující globalizaci lhostejnosti více než aktuální. Je příznačné, že adoraci k začátku Jubilejního roku sv. Františka vedl Helder Camara. Podle Víchy je chudoba ve františkánském pojetí širší, zahrnuje i obě ostatní evangelní rady. Chudý řeholník tak dává i svou vůli, odkládá svůj pohled na určité věci, což zahrnujeme obvykle do poslušnosti. Jde však o vzdání se něčeho, a tedy o chudobu.⁴¹⁵ Teologicky je Františkova chudoba návratem k původní rajske existenci, k odkázanosti člověka na Stvořitele, který se stará. František se takto stává „knězem“ i bez svěcení, když ze všeho činí jediný veliký obětní dar. Působí přímo očistu tvorstva: „Lidé věci zneužívají, když jim vnucují jiný poslední cíl“, čímž se naneštěstí olupují o možnost vidět ve všem Boha a skrze vše ho též chválit. Pro Poverella však „tvorové přestávají být příčinou pádu, nevzdalují ho

⁴¹¹ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 1A – František – cesta k Ježíši, min.17–18 ca.

⁴¹² VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 1A – František – cesta k Ježíši, min. 22 ca.

⁴¹³ Tamtéž, MC 1B – Sestro, oprav můj dům.

⁴¹⁴ Srov. tamtéž, MC 1A – František – cesta k Ježíši, min. 5–12 ca.

⁴¹⁵ Srov. tamtéž, MC 4A – Chudoba, min. 16–19 ca.

od Boha, ale naopak – vydají pro Františka svědectví o Stvořiteli: On nás učinil.“⁴¹⁶ Co sv. František žil, to vyjádřil sv. Bonaventura teologicky ve svém *Itinerariu*.⁴¹⁷

Víchovi není neznámá námitka proti řeholnímu životu, že může nabýt podobu života v dostatku, v zajištěnosti a určitém pohodlí. Proto ukazuje hlubší pojetí chudoby, která se měří zralým vnitřním postojem: „nebýt svůj, nevlastnit se tak, že druhý mi nesmí na nic sáhnout“.⁴¹⁸ V Porciunkuli to první bratři symbolicky vyjádřili odváděním ryb benediktinům, aby dali najevo, že ani daný pozemek jim nepatří. Stejně ho časem opustili, aby nepřilnuli ke konkrétnímu místu.

V podmínkách řeholního společenství se dá žádoucí postoj vnitřní svobody rozvést do různých životních situací. Vidíme, jak je zde chudoba propojena s ostatními radami: je *vlastníkem* ten, kdo „lpí na své určité práci nebo úkolu, kdo chce bydlet pouze ve své světnici a nedá se přemístit bez křiku, nebo kdo nechce ani dočasně – kvůli naléhavé potřebě lásky – přerušit zadaný úkol“. Toto zákeřnější *vnitřní* vlastnictví se dá léčit jedinečně naprostou závislostí na představených. Porušením nejen poslušnosti, ale právě *chudoby* by totiž bylo například obcházet povinné vyžádání si svolení tam, kde je uloženo, případně si obstarávat oklikou, co by představený nemusel dovolit.⁴¹⁹ Vícha uzavírá, že *takto* chudý řeholník či řeholnice je nejpoužitelnější v daném společenství. Jde o to, dorůst spolu se sv. Františkem „k takové svobodě k věcem [...] že jsem až neschopen říci: To je moje.“⁴²⁰

Jako porušení chudoby lze nahlížet prvotní hřích – uspokojit žádost, i když hlouběji jde o touhu chtít být bohem bez Boha. Z druhé strany je však přesto chudoba – nakolik je zřeknutím se snahy zajišťovat si život – projevem důvěry v nebeského Otce. A bratry se pak chudému Františkovi stanou spolu s Bernardem a Petrem Cattani i slunce, oheň, vítr.

3.1.3. Tajemství vtělení

Téma vánoční události, spojené u světce s jejím představením v Grecciu, je (nejen) ve františkánské spiritualitě jistě ústřední. Proto mu Víchu věnuje celé tři přednášky. Františkův důraz je podle Víchy položen na Boha vtěleného, který teprve takto může na sebe vzít i svůj kříž. Obě zásadní tajemství Kristova života jsou propojena: „Vidíme v jeslích Boha, kterého můžeme vzít do náručí“, což se někdy prožívá jako idylka, poezie, zatímco „to už je první krok k utrpení.“⁴²¹

Vícha upozorňuje na potřebu úžasu nad tajemstvím vtělení Boha. Zevšednění brání schopnosti žasnout a přitom „i kdyby vůbec netrpěl, už to, že přišel jako dítě, je důvod úžasu.“⁴²² Pokrok poznání v astronomii by měl tento posvátný údiv ještě zesílit. Vždyť planeta Země je zcela zanedbatelná uprostřed celého kosmu, a přece právě „zde má

⁴¹⁶ Tamtéž, min. 20–27. Vícha zde připomíná také ekumenický rozměr chudoby, když např. v severských zemích žijí na protestantské půdě různé skupiny františkánskou spiritualitu, osloveny právě stylem prostého života.

⁴¹⁷ Srov. např. *Itin.* I, 9: „Poněvadž Jákobův žebřík slouží nejprve k výstupu a teprve potom k sestupu, začneme zdola a použijeme celý tento hmotný svět jako zrcadlo, jímž přejdeme k Bohu – nejvyššímu Tvůrci.“

⁴¹⁸ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 4A – Chudoba, min. 8–9 ca.

⁴¹⁹ Tamtéž, min. 31–35.

⁴²⁰ Srov. tamtéž, min. 40–43.

⁴²¹ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 6B – Lásky se zjevila, min. 24–26 ca.

⁴²² Tamtéž, min. 14–15.22 ca.

trvalé bydliště Bůh, jako jeden z nás“.⁴²³ Otevírá se zde rovněž otázka spásy hypotetických mimozemských rozumných bytostí, které by stejně jako pozemšťané musely „adorovat vtěleného Boha“, jež ovšem – na rozdíl od jejich oběžnic – „takové vyznamenání prokázal [...] naší planetě“.⁴²⁴

Vtělení je dobrovolnou poslušností Syna Otcí. Syn si přivlastňuje žalmistův výrok: „Tedy jsem řekl: Hle přicházím [...] rád splním tvou vůli, můj Bože“ (Žl 40,8–9). Otec přitom není krutý, že by žádal „tak strašné výkupné“, k němuž vtělení nakonec Božího Syna přivede. S odvoláním na Jeana Galota ukazuje Vícha, že tady je „Otec krutý vůči sobě“, vždyť „Syna miluje jako sebe, nekonečnou láskou“.⁴²⁵ Vidíme zde, jak autor vybředá z příliš podmíněných teorií o Božích právech, jež by předpokládala jisté napětí uvnitř Trojice a vedly k nezdravé spiritualitě. Vícha kromě Galota⁴²⁶ mohl čerpat z duchovní nauky Urbanovy, jelikož ten ho duchovně vedl.⁴²⁷

Vánoční tajemství je dále úzce spojeno s eucharistií. Tato svátost není něco statického, není pouhou přítomností, ale zhušťuje také všechna tajemství Ježíšova života. „Eucharistie je Ježíš, který to vše prožil – od vtělení až po zmrtvýchvstání“, takže slavení eucharistie nad jeslemi v Grecciu bylo „vpravdě zpřítomněním Betléma.“ Adorovat svátostného Ježíše potom otevírá „možnost připojit se k němu v kterékoli etapě [...], protože tam je zpřítomnění celého jeho života. [...] Projásat i proplakat všechna tato tajemství tak můžeme před eucharistií.“⁴²⁸

Pro duchovní život Kristových učedníků pak betlémská událost nabízí model pokory a poslušnosti. Ponížení Božího Syna z nepochopitelné lásky vyjádřil sv. Pavel v hymnu, začínajícím slovy: „Nelpěl na tom, že je rovný Bohu, ale sám sebe se zřekl a vzal na sebe přirozenost služebníka“ (Flp 2,6b–7). Vícha v této logice vytváří pro událost vtělení další paradoxy:

„Je to král – a žádný poddaný ho nepřišel pozdravit. Má nekonečnou moc, a zde se sám nepohne na jiné místo. Jako veliký Bůh řídí vesmír, a zde je maličký – Bůh, kterého lze přitisknout k srdci a vzít do náručí. Je obklopený anděly, a zde vyhnáný z lidské společnosti. Vše mu patří, a přichází na svět v cizím chlévě, pustém, studeném a temném.“⁴²⁹

Pokud se tedy – podle jeho vlastních slov – máme od Ježíše učit, on sám upřesňuje, že právě pokoře a tichosti (srov. Mt 11,29). Františkánské (ale nejen) bude tedy pro Víchu „konat dobro vytrvale a skrytě, být kvasem, žárliví jen na jednu velikost – velikost

⁴²³ Tamtéž, min. 10–11 ca.

⁴²⁴ Tamtéž, min. 15–16 ca.

⁴²⁵ Srov. tamtéž, min. 21 ca.

⁴²⁶ V novém českém vydání např. GALOT, J., *Otče, kdo jsi?*, KNA, Kostelní Vydří 1999, s. 62–63: „Darování Syna bylo pro něho bolestným úkonem, protože nemohl být lhostejný k utrpení, jakému byl vystaven Vykupitel. [...] Naprosto se neschovával před bolestí, ale chtěl ji vzít do svého otcovského srdce, aby ji proměnil v požehnání pro lidstvo.“

⁴²⁷ „Mínění, že Kristus musel zemřít, aby byla nekonečnou cenou oběti usmířena nekonečná (?) urážka Boží od člověka, je mínění teprve asi z 8. stol. [...] Ale nemůžeme myslet hlouběji, že věčný Syn v božské lásce k Otcí se stal člověkem, aby byl Otec milován i od tvorů láskou nekonečné hodnoty [...]“ URBAN, J. E., *Vzrůst ke Kristu*, I, Alverna, Praha 1993, s. 205–206.

⁴²⁸ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 6B – Lásky se zjevila, min. 26–28 ca.

⁴²⁹ Tamtéž, MC 7A – Pokora Boha v jeslích, min. 3–4 ca.

pokory“. Podstata apoštolátu ve františkánské spiritualitě je tak shrnuta do slov „záření pokorného života“.⁴³⁰ Poslušnost je pak v Betlémě skrytá v tom, že Boží Syn nijak neobejde zákony růstu a dokonale se přizpůsobí: Zde je „božský majestát skrytý – z poslušnosti k Otci se Syn podřizuje zákonům růstu, z lásky k Otci poslouchá rodiče – On, Bůh, své tvory“.⁴³¹ Vícha zde připomíná etapu světcova života, kdy se vzdal vedení řádu a hned prosil nástupce, Petra Cattaniho, aby mu ustanovil představeného. Byl ochoten poslouchat třeba i novice před dvěma hodinami přijatého do řádu. Poslušnost totiž zaručuje růst v lásce. Dává záruku jednoty s Boží vůlí, která se vyjadřuje v pozemských tlumočnících.⁴³²

3.1.4. Společenství

Vícha zařadil do duchovních cvičení se Serafinským otcem přednášku nazvanou Sesterské společenství. Vycházel ze světcovy zkušenosti v Porciunkuli, kde se k němu přidávají první bratři: Bernard, Petr Cattani a Jiljí. O co se snaží i moderní komunity v církvi ve svých citadelách, to bylo přítomno v Porciunkuli jako „město lásky“, „miniaturní Boží království“ a model „křesťanského společného života“, kde subsistoval „evangelní lepší svět“.⁴³³

Charisma svatého Františka pro vytváření společenství připomněl – v návaznosti na světcův pokorný postoj před sultánem – papež František: „František nevedl slovní válku, již by vnucoval nauku, ale šířil Boží lásku. [...] Tak byl všem otcem a podněcoval k vizi bratrské společnosti.“⁴³⁴ František se důrazem na bratrské vztahy chtěl rovněž odlišit od existujících mnišských společenství s jejich hierarchickou strukturou: „A nikdo ať se nenazývá ‚převor‘, ale všeobecně ať se všichni nazývají menšími bratry.“⁴³⁵

Poselství bratrství či sesterství, které je aktuální univerzálně, Vícha vztahuje zvláště na řeholní komunitu a vztahy v ní. Podle Františkovy víry, že to byl Pán, kdo mu „dal bratry“, je potřeba přistoupit i k osobnímu povolání do té které komunity, včetně různých změn, jež podle rozhodnutí představených řeholní život přinese. „Není to náhoda, že jsme se setkali [...] v komunitě zde. Otec plánoval od věčnosti, které sestry“ budou v daném místě a čase pospolu. Každou „zatěžkávající zkoušku“ ve vztazích můžeme „proměnit v lásku, v příležitost k lásce“.⁴³⁶ Říkají-li někdy sestry (nebo bratři), že dané společenství je pro ně „očistec“, i to je možné využít k růstu. Potom je to „ten správný očistec“, neboť přívlastky lásky, která je „shovívavá, dobrosrdečná,“ (1 Kor 13,4a) nelze naplnit bez bližních. „Bez společenství (chybujících!) není růst v lásce.“⁴³⁷

Vícha si je vědom rovněž nezralých postojů, kdy mohou zasvěcené osoby z obav o čistotu omezit své nasazení v lásce, podle schématu: Nesmím-li milovat někoho

⁴³⁰ Srov. tamtéž, min. 16–19 ca.

⁴³¹ Tamtéž, MC 7B – Poslušnost Boha v jeslích, min. 7–8 ca.

⁴³² Srov. tamtéž, min. 15.23–24 ca.

⁴³³ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 3B – Sesterské společenství, min. 7–8 ca.

⁴³⁴ FRANTIŠEK, *Fratelli tutti*, č. 4.

⁴³⁵ *Nepř* 6,3.

⁴³⁶ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 3B – Sesterské společenství, min. 20–22 ca.

⁴³⁷ Srov. tamtéž, min. 17–19 ca.

vylučně, raději nebudu milovat vůbec. Tak se ovšem „vypěstují žampióny pro tmu a pro sklepení“, s katastrofálním důsledkem pro společenství: „Nikomu není dobře v lednici.“⁴³⁸

3.2. Blahoslavenství

Vícha dával duchovní cvičení o blahoslavenstvích přinejmenším křížovým sestrám, v jejichž archivu jsou dochovány nahrávky, a dále Školským sestrám de Notre Dame, jež uchovaly dataci (1986) a (pravděpodobně ony) přepis jejich kratší verze do textové podoby. Význam blahoslavenství vyplývá z jejich postavení v evangeliích. Uvádí-li právě jimi Ježíš své Horské kázání (nebo „řeč na rovině“ v Lukášově podání), mají ústřední význam pro duchovní život. Jedno konkrétní blahoslavenství jakožto vlastnost, jíž se spodobujeme s Kristem, je nám darováno a my je máme „objevit a rozvinout, neboť je nejpřiléhavějším způsobem“ na naší cestě zbožštění. Dokonce sám „Pán se na nás dívá skrze to jedno blahoslavenství, které zároveň je zaslíbením, kým se před ním máme výsostně stát.“⁴³⁹

Vícha se v exercičním kurzu věnoval každému z osmi blahoslavenství Matoušovy verze. Na úvod ale pronesl dvě přednášky pro uvedení tématu, aby pomocí pojmů štěstí a Boží království vytvořil sestrám rámeček pro zasazení osmera blahoslavenství do života a touhy lidského srdce. Po shrnutí těchto jeho vstupních úvah se budeme věnovat podrobněji třem vybraným blahoslavenstvím. Téma zde nemůžeme vyčerpát, poněvadž z blahoslavenství Vícha vytvořil rovněž jeden z cyklů své básnické sbírky. Poezii se však budeme věnovat až ve čtvrté kapitole. Proto tři níže předložená blahoslavenství ukážeme v jejich zakotvení ve františkánské spiritualitě, resp. souvislosti s důležitými tématy duchovního života, jež k nim autor organicky připojil (např. čisté srdce – rada čistoty, touha po spravedlnosti/svatosti – nové podoby svatosti).

3.2.1 Vstupní úvahy nad blahoslavenstvími

Lidskou touhu po štěstí a nabídku evangelia ji naplnit můžeme ilustrovat krátkou úvahou někdejšího pařížského arcibiskupa, kardinála Lustigera. Biblické poselství od svých počátků otevírá před člověkem cestu ke štěstí a nabízí mu naději bez míry. Jeví-li se však dnešní době křesťanská představa štěstí nová, je to proto, že si naše doba utvořila pojem štěstí příliš plochý a jenom podprůměrný.⁴⁴⁰ Z druhé strany se člověk touží vyrovnat s obtížemi života, integrovat i to, co je opakem štěstí. Aby to mohl dokázat, je třeba pochopit povahu a původ neštěstí. Potom ale „v neštěstí může nalézt – snad ne až tak paradoxně, jak by se na první pohled mohlo zdát – cestu štěstí. [...] Ježíš

⁴³⁸ Tamtéž, min. 36.42 ca.

⁴³⁹ KARCZUBOVÁ, L., *Blahoslavenství. Mystická kniha Lásky Ježíšova otevřeného Srdce*, Refugium, Olomouc 2020, s. 5–6.

⁴⁴⁰ LUSTIGER, J.-M., *Soyuez hereux. Entretiens sur le bonheur et les béatitudes*, Édition NiL, Paris, 1997, s. 9.

dal v Horském kázání (*Mt* 5,3–12; *Lk* 6,20–23) poslední slovo ohledně štěstí: Blahoslavení jste, když...⁴⁴¹

Vícha v člověku rovněž předpokládá neodstranitelnou touhu po štěstí. I bez teorie, aniž by to jedinec reflektoval a mohl pojmově uchopit, ukazuje vždy svým životem (praxí) hledání smyslu. Vše dělá kvůli štěstí a doufá, že se mu aspoň přiblíží. Existují však různé přístupy k němu, z čehož už od starověku vyplývá pestrost (a někdy protichůdnost) filosofických škol a náboženských směrů.⁴⁴² Konat duchovní cvičení pak znamená nově uchopit své povolání, a tak se přiblížit štěstí, protože to přichází ke slovu, když je povolání žito, naplněno: „Je to vzácný dar od Ducha Svatého. Ten, kdo tento dar žije, s láskou žije a rozvíjí, tak nutně je potom stále šťastnější.“⁴⁴³

Jestliže je Bůh označován jako Láska, Pravda, Dobro, Vícha připojuje, že je také Štěstí. Proto Bůh sám nejlépe ví, v čem štěstí spočívá. Pro člověka je křtem otevřená možnost mít podíl na Bohu, a tudíž i na štěstí, které je „úplné a věčné“: Vždyť on sám „chce, aby člověk mohl mít podíl na jeho pravdivé, úplné a neztratitelné blaženosti“.⁴⁴⁴

Je-li Bůh podle biblické definice Láska (*1 Jan* 4,8.16), je také štěstím člověka milovat a být milován. Osmero Kristových blahoslavenství pak Vícha zasazuje do své rozklenuté úvahy právě sem. Jsou to totiž blahoslavenství, která „otevívají duši Bohu a jeho lásce a zároveň vynikajícím způsobem uschopňují duši k tomu, aby bez překážek milovala“.⁴⁴⁵

Z druhé strany blahoslavenství otevírají Boží království. Je to patrné již v zaslíbení, která Pán doplnil za prvním a posledním z nich. Protože království předpokládá Krále, člověk může vstoupit do Království, když vládu nad sebou Pánu umožní. On však „touží nad námi vládnout svojí láskou“. Z naší strany bude odpovědí plnění jeho vůle: „Ne každý, kdo mi říká: ‘Pane, Pane!’, vejde do nebeského království, ale ten, kdo plní vůli mého nebeského Otce“ (*Mt* 7,21). Ve stále dokonalejším plnění Boží vůle je pro Víchu shrnutí duchovního života, a proto i uskutečnění Božího království:

„Snaha o dokonalé plnění vůle Boží, to je vlastně to, čemu říkáme duchovní život a to je [...] celá asketika i mystika, protože tyto posvátné vědy nám pomáhají a vedou nás nejdříve k očistě duše, potom k tomu, abychom byli osvíceni, abychom správně viděli Božím světlem, a nakonec abychom se tím nejdokonalejším způsobem spojili s Bohem, jak je to jenom možné.“⁴⁴⁶

Blahoslavenství jsou v základech duchovního života proto, že přivádějí k lásce, jež je zase spojena s poslušností, ochotou plnit Boží vůli. Náčrt klasických tří cest (*via purgativa, illuminativa a unitiva*), jež jsou ve snaze o duchovní život – Boží království obsaženy, doplňuje Vícha také trinitárním zakotvením: „Boží království je [...] Ježíš sám, když to je nadvláda Boží, tak on je to, který si nás přivtělil k sobě a on je to, který

⁴⁴¹ Tamtéž, s. 12–13.

⁴⁴² Srov. VÍCHA, J., Blahoslavenství (přepis duchovních cvičení), s. 2–3.

⁴⁴³ Tamtéž, s. 2.

⁴⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 4.

⁴⁴⁵ Tamtéž, s. 6.

⁴⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 6.

svým životem, který do něho vplazuje Otec a on nám ho v Duchu Svatém přelévá, on je tedy tím zdrojem, zřídlem Božího života pro nás.“⁴⁴⁷

3.2.2. Čisté srdce a evangelní rada čistoty

Když sv. František ve svých *Napomenutích* ocitoval šesté blahoslavenství, vyzýval bratry: „Opravdu čistého srdce jsou ti, kteří pohrdají věcmi pozemskými, hledají věci nebeské a nikdy se nepřestávají čistým srdcem a čistou duší klanět Pánu, Bohu živému a pravému, a patřit na něho.“⁴⁴⁸ Vícha připomíná světcovu pobídku a k přednášce o šestém blahoslavenství připojuje hned další o evangelní radě čistoty. Ani tuto, ani blahoslavenství samo však rozhodně neredukuje na oblast sexuality. Srdce je nečisté jakýmkoli hříchem, podle výčtu samotného Mistra, který On sám uzavírá slovy: „Všechno to zlé vychází z nitra a člověka poskvvrňuje“ (*Mk 7,23*). Farizeům Ježíš vytýkal právě soustředění se na vnějšek, zdání, zatímco nepečovali o čisté srdce: „Vnějšek číše a talíře očišťujete, ale vaše nitro je plné loupeže a špatnosti. [...] Raději dejte to, co je v mísách, jako almužnu, a pak vám bude všechno čisté“ (*Lk 11,39b.41*).

Exercitátor tedy vytyčuje sestřám cestu očišťování nitra, lidského srdce podle stupňů zasažení: hřích smrtelný, hřích zraňující, dobrovolné nedokonalosti. Ve slovech „musíme být bdělí, musíme [...] hlídat sami sebe“ uplatňuje vlastně klasický východní pojem *custodia cordis*, který odvozuje z Písma: „Buďte střízliví a bděte, protože váš protivník ďábel jako řvoucí lev obchází a hledá, koho by mohl zhltnout“ (*1 Petr 5,8*). Po zbavení se hříchu čeká ještě adepta Božího království „přetrhnout poslední nit“, odstranit i drobné překážky růstu: „různé [...] neovládnuté [...] povahové vlastnosti, že je to [...] překážka [...] růstu, [...] proti tomu je třeba se obrátit s veškerou nevolí svého srdce. Je třeba mít odpor i k těmto tzv. malým přestoupením, jednáním proti vůli Boží.“⁴⁴⁹

Blahoslavenství čistého srdce je atraktivní (nejen pro řeholní stav) svým zaslíbením: budou vidět Boha. Pokud ovšem zasvěcené osoby inklinují k modlitbě, může být toto blahoslavenství zvláště přitažlivé právě pro ně. Vícha vysvětluje:

„Kde ho budou vidět? Tělesnými očima ne. Ale právě oni dorostou k takovému poznání Boha, jakému říkáme okoušení, zkušenostnímu. A to zvláště v modlitbě. Pro čisté srdce není překážek při modlitbě, protože [...] se vzpíná přímo k Bohu a Pán Bůh se mu může sdělovat, poněvadž tam jsou předpoklady, aby se mohl dát. To srdce je vyprázdněné ze sebe, jinač by to nebylo srdce čisté.“⁴⁵⁰

Je zde tedy úkol střežení srdce a Vícha poukazuje na ego, lidské já jako na největší překážku. Boj proti němu přirovnává až k exorcismu: „vymítnutí [...] svého já, to [...] ať je [...] naší starostí každodenní“; a líčí krásu naplněného zaslíbení: Čisté srdce se

⁴⁴⁷ Tamtéž. Pro trinitární ukotvení mystiky, resp. křesťanské zkušenosti srov. kolektivní monografie z interdisciplinárního semináře na IUS Sophia v Loppianu CLEMENZIA, A. – ZIINO, A., (ed.), *Dio in Dio. Per una grammatica trinitaria dell' esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato, 2017.

⁴⁴⁸ *Nap.* 16.

⁴⁴⁹ VÍCHA, Blahoslavenství, s. 29.

⁴⁵⁰ Tamtéž, s. 30.

modlitbou „ještě více zjasňuje, stále víc se naplňuje božstvím, božským světlem. A člověk s takovým srdcem a plný Boha [...] je také velmi upevněný v dobrém.“⁴⁵¹ Za podmínky celoživotního duchovního zápasu (často včetně „očistných i chirurgických zásahů“) je možné získat habitus čistého srdce. Člověk je potom veden přímo Duchem Svatým:

„Středem [...] čistého srdce je láska. Protože [...] Duch Svatý ji tam může rozlévat bez míry. V [...] čistém srdci je vytvořena pro Ducha Svatého možnost neustále toto srdce vést. Také [...] úsudek je velmi jasný a směřuje vždycky k opravdovému dobru. Duch Svatý může řídit takové srdce svými dary, takže potom [...] člověk [...] nemusí teprve pracně hledat, co je vůle Boží.“⁴⁵²

Vícha od samotného blahoslavenství čistých srdcí přechází v následující přednášce k evangelní radě čistoty. Ta sice vyděluje osoby zasvěceného života, které nicméně přijímají takové Pánovo pozvání jedině za předpokladu docenění manželství jako cesty k Bohu. „Kdo slíbil svobodně zachovávat čistotu, je si vědom toho, že manželství je krásné, že je to jedna z cest ke svatosti, ale že to není pro něho.“⁴⁵³ Je zde tedy rozhodující Boží vůle projevující se v povolání konkrétního člověka. To Vícha vyzdvihuje, když připomíná někdejší nevyváženou askezi ve formaci zasvěcených:

„V minulosti bývala taková nezdravá askeze: protože se lidé formovali k čistotě, vychválila se čistota až do nebe, a všechno ostatní bylo poskvrněné. Je třeba dávat všemu tu hodnotu, kterou ve skutečnosti má. [...] Je zde určitá hierarchie hodnot, jsou hodnoty menší a větší, hlavně se však v tomto případě ptáme na vůli Boží, ta je tu rozhodující.“⁴⁵⁴

Pro zachování čistoty, která se svobodným přijetím již stala závazkem, je důležité (nechat) naplnit prázdno, vznikající životem bez lidského protějšku. Vícha to ukazuje na již citovaném Františkově 16. *Napomenutí*: vzdáváme-li se časné hodnoty („pohrdají věcmi pozemskými“), nutně musíme usilovat o eschatologickou („hledají věci nebeské“). K tomuto účelu slouží prostředky duchovního života, které pomáhají každému na *jeho* životní cestě: manželům naplnit to, co slíbili sobě i Bohu, a zasvěceným jejich sliby. Pro řeholnice vypočítává Vícha obvyklé prostředky duchovního života chránící čistotu: askeze (vyhýbání se příležitostí, půst očí), modlitbu, společenství, přičemž obzvláště zdůrazňuje eucharistii a působení Matky Boží. Je zajímavé, že u Nejsvětější Svátosti v jejím blahodárném působení ve prospěch ctnosti čistoty zdůrazňuje obě eucharistické způsoby:

„A zda není Pán sám tou nejsilnější pomocí? Vždyť je v Eucharistii nazýván Chlebem silných a k čistotě je opravdu zapotřebí jeho síly a statečnosti. Mluví se o víně, které plodí panny. Eucharistické víno – Kristus – plní v lidech panenství. Eucharistie je nejsilnější pomocí, poněvadž v ní jsme s Ježíšem jedno. On přichází, aby své snoubenky přesvědčil o tom, jak je miluje.“⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Tamtéž.

⁴⁵² Tamtéž.

⁴⁵³ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 100.

⁴⁵⁴ Tamtéž, s. 100–101.

⁴⁵⁵ Tamtéž, s. 98. Vzdáleným biblickým podkladem pro tradici eucharistického vína jako zdroje síly pro zachování čistoty by mohl být verš *Zach* 9,17b: „Obilí dá rozkvést mladíkům a sladké víno pannám.“

U Královny panen ukazuje autor její porozumění pro ty, kdo se vydávají cestou jejího Syna, po níž ona sama jako první kráčela:

„Matka neposkvrněná a neporušená, ona rozumí [...] našim srdcím a [...] zvlášť ty, kteří se dali dobrovolně jejímu božskému Synu, zvláštním způsobem uzavírá ve svém neposkvrněném srdci a pomáhá jim, chrání je [...] před náporu zlého ducha a zlý duch tam, kde je Panna Marie, tam nejde.“⁴⁵⁶

Bez hledání a nalézání Boha v modlitbě a bez spojení s ním v eucharistii by pouhé oproštění se od pozemského znamenalo pokřivení, manko v samotném lidství. Jestliže se ale vyskytují zmrzačené charaktery a podivínství v řeholních komunitách, je namístě to připisat nikoli čistotě samotné, ale jejímu nedostatečnému prožívání, přímo „nedostatku čistoty“.⁴⁵⁷

Vícha sestřám vzápětí klade otázku možnosti duchovního přátelství s mužem a pozitivní odpověď dokládá vztahem mezi světci, Františkem Saleským a Janou Františkou de Chantal, potažmo mezi samotnými Klárou a Františkem z Assisi. Zároveň upozorňuje na nutnost zralosti a rozlišování. Také ukazuje na vývoj vztahu, kdy např. sv. František Saleský své duchovní dceři postupně zakázal mluvit o čemkoli jiném (soukromém) než co se týkalo vedení společenství.⁴⁵⁸ V této delikátní otázce stojí v pozadí rozlišení klasické terminologie mezi *eros* a *sexus*. Vícha popisuje *eros* jako „přitažlivost, která se vztahuje na [...] duchovně duševní jednotu“ mezi mužem a ženou. Avšak „ten, kdo slibuje čistotu pro království Boží [...] se zříká ne pouze [...] smyslové a smyslné lásky, ten se zříká obojího, tedy i [...] vytváření jakéhosi splynutí tam, kde jde o [...] póly muž – žena, i v takových oblastech čistě duševních a [...] duchovních.“⁴⁵⁹ Riziko podivínství pak zasvěceným nevyvstává ze samotné sexuální abstinence, ale v oblasti *erotu*. Na základě toho Vícha uzavírá: „Dokonalost čistoty vyžaduje celou oddanost Bohu, tedy i oběť erotu. Aby byla přinesena obojí oběť, aniž by se člověk vnitřně duchovně zmrzačil, [...] musí být čistota prožívána jako stálé naplňování Bohem.“⁴⁶⁰ Jsou-li tedy dva zasvěcení povolání (!) k duchovnímu přátelství, spojení mezi nimi se nemůže zakládat na zalíbení (*erotu*), ale výhradně na společném hledání svatosti a přátelství.⁴⁶¹

Vydařený život v čistotě, umožněný Boží milostí a požehnáním, je ze strany řeholní osoby mocným svědectvím světu, v moderní době ovládaném hypersexualitou: „Právě řeholní lidé mají být v této době přímo lékem proti tomu strašnému rozkladu, který probíhá“ s následky v podobě rozpadu rodin nebo naprosté absence vnímání čistoty jako hodnoty ze strany mladých lidí.⁴⁶² Pro apoštolát zasvěcených osob je zase čistota

⁴⁵⁶ VÍCHA, Blahoslavenství, s. 35.

⁴⁵⁷ Z pocitu domnělého ochuzení v zasvěceném životě vyrůstá nespokojenost „a pak skutečně dochází k roztržení osobnosti. To však není důsledek zachovávání čistoty, naopak, je to důsledek nedostatku čistoty.“ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 97.

⁴⁵⁸ Srov. VÍCHA, Blahoslavenství, s. 33.

⁴⁵⁹ Tamtéž, s. 31.

⁴⁶⁰ Tamtéž, s. 32.

⁴⁶¹ Srov. MONTEZ, J. S., *František a Klára z Assisi. Ikona a slovo přátelstva*, Serafín, Bratislava 2005.

⁴⁶² Srov. VÍCHA, Blahoslavenství, s. 33.

zdrojem jeho plodnosti: „Apoštolát čistého člověka, [...] který věrně čistotu zachovává, je neobyčejně plodný. Protože je to apoštolát vykoupený obětí. A tam, kde za apoštolskou prací stojí oběť celého života, [...] je také zaručeno Boží požehnání a působení Ducha Svatého.“⁴⁶³

3.2.3. Žízeň po spravedlnosti a nový tvar svatosti pro dnešní dobu

Čtvrté blahoslavenství Matoušovy verze prohlašuje za šťastné ty, kdo hladoví a žízní po spravedlnosti. Vícha ihned pojem spravedlnosti v souladu se starozákonním pohledem převádí na svatost. Vždyť i sv. Josefa, připomíná, nazývá evangelista „mužem spravedlivým“ (Mt 1,19). Ještě více než samotnou svatost (cíl zasvěceného života) ve svých přednáškách autor zdůrazňuje onu touhu po ní, vyjádřenou biblickým „hlad a žízeň“. Vidíme-li cíl (svatost) před sebou, není těžké o ni vytrvale usilovat. Snad by lidé zasvěcení Bohu (a pokřtění vůbec) mohli takto toužit o to víc, oč vznešenější je jejich cíl, ve srovnání např. s kariérou sportovní nebo uměleckou, kvůli níž adepti trénují a cvičí, až to lidem bez oněch zájmů připomíná drezůru. „Stupeň touhy bude rozhodovat o intenzitě, s jakou budeme o svatost usilovat.“⁴⁶⁴

Jestliže žalmista žízní „po živém Bohu“ (Žl 42,3a), je to obraz lidské touhy, na jejímž předmětu závisí dokonalost člověka. Lidé jsou totiž schopni tuto pravou, existenciální žízeň utlumit, zatlačit do pozadí pozemskými náhražkami.⁴⁶⁵

Vícha se podrobněji věnuje prostředkům duchovního života, jinými slovy všemu, co napomáhá na cestě k dosažení svatosti. Vychází z předpokladu, že odmítat prostředek by se rovnalo lhostejnosti vůči samotnému cíli. Chceme-li tudíž opravdu usilovat o svatost, jsme zavázáni prostředky k ní vedoucí důsledně využívat. „Funkční používání prostředků umožní růst k dokonalosti“ a „věrnost těmto prostředkům je známkou žízně“ ze čtvrtého blahoslavenství.⁴⁶⁶

Vnitřní souvislost mezi prostředky duchovního života naznačuje Vícha úvahou:

„Kdybychom si seřadili prostředky duchovního života, viděli bychom, jak jeden navazuje na druhý. [...] V rozjímání poznávám ideál i vzdálenost, která mne dělí od tohoto ideálu. [...] V rozjímání dostávám také sílu k tomu, abych poznané uskutečnil. K uskutečnění mi mocně pomáhá další prostředek – Eucharistie. Ježíš sám [...] přelévá svou božskou energii do mne, abych splnil předsevzetí učiněná v rozjímání. [...] Musím [...] ten úžasný zdroj, na který jsem se napojil, přemostit do života, musím [...] rozjímání v jeho účincích dostat ke každému jednotlivému úkonu denního života. [...] Abych toto přemostění prožíval po celý den, musím žít usebraně. [...] Nejsm-li usebraný, fondy získané v rozjímání zůstanou nevyužité [...]. Jestliže mám být schopný rozjímat, musím také číst. Čím víc mám poznání nasycené pravdami, které Bůh zjevil, čím lépe znám Boha a jeho svět, tím je mé rozjímání živější a svěžejší.“⁴⁶⁷

⁴⁶³ Tamtéž, s. 35.

⁴⁶⁴ Srov. VÍCHA, Blahoslavenství, MC 7A – Hlad a žízeň po spravedlnosti, min. 3–5 ca.

⁴⁶⁵ Srov. tamtéž, min. 9–13 ca.

⁴⁶⁶ Srov. tamtéž, min. 28–30 ca. Autor připouje, že při upřímné snaze o využití prostředků duchovního života máme alespoň morální jistotu, že jsme na cestě růstu v lásce, na cestě spojení s Pánem.

⁴⁶⁷ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 160–161. V exercičním kurzu srov. VÍCHA, Blahoslavenství, MC 7A – Hlad a žízeň po spravedlnosti, min. 15–28 ca.

Poté, co řeholnicím poskytl itinerář ke spojení s Bohem, zamýšlel se Vícha v další přednášce rovněž nad svatostí v dnešní době. Přestože je vlastně jediná svatost Kristova, jsou různé, v čase proměnlivé cesty k ní ze strany jeho učedníků; evangelium je stále totéž, jsou však dobově podmíněné způsoby jeho prožívání věřícími.⁴⁶⁸

Vícha si všímá těchto proměn v souvislosti s druhým vatikánským koncilem, a to jak v hagiografii, tak u svatosti samotné. V podávání životů svatých postřehl obrat ve prospěch autenticity života:

„Někdy se v minulosti dělaly životopisy tak, že vlastně nahrazovaly učebnice o ctnostech. Jako kdyby se ušil kabát a pak se navlékl na osobu, o kterou šlo. Musel mít všechny požadované vlastnosti už předem, a tak podle takových životopisů byl jeden svatý jako druhý. Takové životopisy nás ovšem moc nenadchnou. Chceme vidět opravdového člověka s jeho chybami a nedostatky, který roste právě proto, že věrně spolupůsobí s Boží milostí.“⁴⁶⁹

Tvar samotné svatosti byl ovšem v minulosti odlišný, když například stylité stěži mohli být napodobováni nebo když se zdůrazňovalo extrémní („kruté“) asketické úsilí v postech a trýznění těla. Co dnes považujeme např. v hygieně za nutnou samozřejmost, bylo by některými světcí s pohrdáním odmítnuto jako *vanitas*. Nová svatost bude proto více vnitřní, uvažuje otec Jan, při současném zachování konstant, jako jsou dokonalost víry, lásky, čistoty srdce, pokory, obětavosti, trpělivosti, pokání.⁴⁷⁰

Nová svatost, více soustředěná na skrytější projevy, bude zároveň spojená s rozumností, učenlivostí a stálou otevřeností k novým formám. V řeholní formaci tak pokoncilní úpravy stanov vyloučily některé formy pokání, jež by odrazovaly od následování Krista. Například ponížení se před řeholní autoritou začalo být vnímáno jako nedůstojné. Nejde však o „uhlazení“ života za každou cenu, tak, že by se dalo „zbaběle ustupovat obtížnému“: Statečnost nebo ochota nést lidskou osamocenost, kterou (do určité míry) přináší celibátní život, zůstává v platnosti.⁴⁷¹

Svatost, která zůstane stejná ve vnitřní podstatě (dokonalost lásky, spojení s Bohem) a přitom bude pro život dnešního člověka, se dá nazvat „svatostí vnitřní“, eventuálně „svatostí všedního dne“. V jejím tvaru bude dokonalá povaha více než okázalé sebezápory, těžištěm nebude přepínání se v umrtvování těla, ale spíše harmonie. Světec dneška „je i lidsky souladný“, je „přirozeně nadpřirozený“: „Naslouchá, projeví účast, potěší, povzbudí [...] lidé mají možnost se s ním bavit jako s každým jiným.“ Takovým tvarem svatosti je zapotřebí vyvrátit námitku ohledně světce coby „nábožného nemehla“, karikatury; domněnku, že „svatý dělá vše opačně než lidé. Vždyť [...] Ježíš

⁴⁶⁸ Srov. VÍCHA, Blahoslavenství, MC 7B – Nové podoby svatosti, min. 5–6 ca.

⁴⁶⁹ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 164–165.

⁴⁷⁰ Srov. VÍCHA, Blahoslavenství, MC 7B – Nové podoby svatosti, min. 6–11 ca.

⁴⁷¹ Srov. tamtéž, min. 13–16. Uvědomujeme si, že rozlišení „předkoncilní“ a „pokoncilní“ není v reflexi nad řeholním životem zdaleka jediné. Stejně dobře a s vyhodnocením pokroku je možné srovnávat např. zasvěcený život 19. stol. a meziválečný apod. O rizicích unáhlených změn po koncilu, jak zde na ně naráží Vícha, srov. též AMBROS, *Teologicky milovat církev*, s. 365–366: „Ve jménu toho, abychom se stali více operativnímu, se mnoho věcí v negativním smyslu změnilo. Odložili jsme pravidla [...] kvůli množství práce, kterou přijímáme. ‘Osobodili’ jsme se k tomu, abychom mohli lépe sloužit a pracovat. Nenašli jsme však tímto řezem [...] ještě podstatné prvky řeholního života, který by byl ve shodě s naší prací.“

je nejlidštější ze všech lidí.“⁴⁷² Také papež František vidí jako charakteristiky nové svatosti radost a smysl pro humor⁴⁷³, tedy něco, co patří k člověku, ač zároveň mohlo být (mylně) potlačováno v některých spirituálních tendencích minulosti.

Jiří Vícha byl někdy srovnáván se svým rodným bratrem, který vstoupil ke kapucínům před ním. V porovnání s br. Matoušem se mohl zdát „přísnějším asketou“. O tom, že v žádném případě nepostrádal lidskost a nestavěl se proti humoru, svědčí mj. jeho rada ohledně rekreace v řeholním společenství:

„V zotavení se má navzájem zprostředkovat co nejvíc radosti. Smích není nectnost. Úsměvy bychom neměli počítat tak přísně, poněvadž úsměv a správný smích jsou nedílné projevy lidskosti. Raději ať je ve společenství více smíchu, než aby tam bylo ponuré ticho a mlčení, které nevyrůstá z jednoty.“⁴⁷⁴

3.2.4. Blahoslavení milosrdní

Osmero „blahoslavenství kreslí vnitřní tvář toho, kdo poctivě následuje Krista.“⁴⁷⁵ Znovu si můžeme uvědomit jejich ústřední místo v samotném Ježíšově mesiášském úřadu, neboť jeho „zvěst o osvobozujícím otcovství Boha se obracela především k chudým (blahoslavenství) a hříšníkům (podobnoství o milosrdenství v *Lk 15*)“.⁴⁷⁶ Páté blahoslavenství milosrdných zvláště vyplývá z Ježíšovy praxe, jak připomíná papež František: „Ty, kteří byli obtíženi bolestí a sužováni bídou, ujistil, že je Bůh nosí ve svém srdci [...] a učil, že milosrdenství vůči nim je klíčem k nebi (srov. *Mt 25,35n*).“⁴⁷⁷

Milosrdenství jako imperativ pro učedníky Vícha ukotvuje biblicky pomocí verše, který sám stojí vně blahoslavenství, ač je dobře shrnuje: „Buďte tedy milosrdní, jako je milosrdný váš nebeský Otec“ (*Lk 6,36*). Boží láska se jako milosrdná projevuje už v samotném stvoření. Pakliže uznáme Boží předvedění ohledně hříchu, že totiž Bůh viděl, jak se mu člověk zle odplatí, a přesto neváhal ho stvořit, nebyla v tom pouhá láska jako taková, nýbrž láska milosrdná. Ta je vysvětlením naší existence.⁴⁷⁸ Svědectví učedníků, zavázaných napodobovat Otce v jeho milosrdné lásce, je zvláště aktuální dnes, kdy se prosazuje „doba lidí krutých a tvrdých“. Vícha aktuálnost ukazuje též na vydané encyklice *Dives in misericordia* a na procesu blahořečení sestry Faustyny Kowalské, o jehož obnovení se tehdy v církvi jednalo.⁴⁷⁹

Spolu s autorem můžeme sledovat tři stupně milosrdné lásky: bídu druhých vnímat, jejich bídě předcházet a zříkat se nadbytečného, případně i nutného v jejich prospěch.

Na prvním stupni jde o soucit, o zahlédnutí propastí, jež se vytváří např. mezi dvěma třetinami hladovějících a zbývající třetinou, která trpí nemocemi z přejídání, jak

⁴⁷² VÍCHA, Blahoslavenství, MC 7B – Nové podoby svatosti, min. 17.22–28 ca. O propojení lidskosti a svatosti srov. *Lumen gentium*, č. 40: „Křesťanská svatost podporuje i v pozemské společnosti lidštější způsob života.“

⁴⁷³ FRANTIŠEK, *Gaudete et exsultate*, č. 122–128, s odvoláním se na příklady světeckých osobností Tomáše Mora, Vincence z Pauly a Filipa Neri.

⁴⁷⁴ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 240.

⁴⁷⁵ VÍCHA, Blahoslavenství, MC 8B – Milosrdní, min. 1–2 ca.

⁴⁷⁶ CODA, P., *Dalla Trinità. L' avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, s. 233.

⁴⁷⁷ FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium*, č. 197.

⁴⁷⁸ VÍCHA, Blahoslavenství, MC 8B – Milosrdní, min. 20–21 ca.

⁴⁷⁹ Srov. tamtéž, min. 8 ca.

upozorňoval Raul Folerau. Řeholní osoby jistě mohou – zvláště v misijních oblastech – odpomoci od bídy materiální, vždy však mají možnosti pomáhat lidem v jejich nouzi duševní a duchovní. Jednou z nemocí velké části lidstva je, že neznají Boha a jeho milosrdnou lásku.⁴⁸⁰ Zasvěcení mohou využít své blízkosti Bohu a modlitbami a obětmi přispívat těm, kdo milosrdenství dnes nejvíce potřebují. Tak k tomu vybízí rovněž Panna Maria při zjevení ve Fatimě nebo – skrze *locutio interna* – v knize dona Stefana Gobbiho, což obojí Vícha se zájmem sledoval a sestram tlumočil. Ježíš v tomto směru sám ukazuje cestu, neboť „za každého dával svůj život, umíral i za své katany a odpouštěl jim: nikdo není vyloučen z jeho milosrdenství“.⁴⁸¹

Na druhém stupni bídě druhých můžeme předcházet, když vyhledáváme potřebné. Bystrý vnitřní zrak vnímá zavčas ty, kdo pomoc potřebují. V bonaventurovském pojetí se zde uplatňuje dar rady, jenž napomáhá blahoslavenství milosrdných. Třetí stupeň je více hrdinský v osobní kenozi, jde o zříkání se přebytků, ba i podstaty, obětování se ve prospěch potřebných, jak „tím vyniká sám náš božský Vykupitel“.⁴⁸²

Ježíšův postoj se nejvíce ozřejmí v kontrastu k farizeům, jimž citoval slova proroka: „Jděte a naučte se, co znamená 'Milosrdenství chci, a ne obět' (Mt 9,13).“ Ježíš nám však přináší jen to, co zná od svého Otce. V nebi milosrdná láska pramení ze samotného božího otcovství. „Ježíšovo *kérygma* i jeho praxe ve vztahu k vyloučeným a hříšníkům se stávají *privilegovaným místem zjevení univerzálního otcovství Boha*.“⁴⁸³ Proto Vícha uzavírá, že v životě křesťana je rozhodující konkrétní láska: „Nelze oplývat projevy zájmu o Boha, a nechtít vidět bližního [...]. Láska je na prvním místě, a musí mít chuť milosrdenství – přednostně se ujímat ubohých, cvičit se v této milosrdné lásce, prosit o ni.“⁴⁸⁴

3.3. Vnitřní modlitba

Snad ve všech svých exercičních kurzech se jejich autor vracel k tématu vnitřní modlitby, které považoval za zvláště důležité. V roce 1980 věnoval modlitbě celá duchovní cvičení, roku 1992 využil Urbanovu *Velkou duchovní obnovu o kontemplaci*. Přestože nejsou tyto exercicie původní, bereme i je v potaz, neboť Vícha zařadil mezi čtení Urbanova textu vlastní vsuvky. Při svém promýšlení života modlitby čerpal – kromě svého duchovního vůdce Urbana – z autorů klasických (karmelitánští mystici, dom Chautard) a z vlastní františkánské spirituality (František, Bonaventura, Petr z Alkantary, Veronika Giuliani aj.). Zohlednil však i nové tendence ve spiritualitě a některé zahraniční autory nedávno publikující (Carlo Caretto, René Voillaume, Olivier Clément). Představíme tedy základní body Víchova „traktátu“ o (vnitřní) modlitbě, přičemž se snažíme dohledat a uvést důležité pasáže jím citovaných autorů.

⁴⁸⁰ Srov. tamtéž, min. 8–10 ca.

⁴⁸¹ Srov. tamtéž, min. 11–12.

⁴⁸² Srov. tamtéž, min. 15–16.

⁴⁸³ CODA, *Dalla Trinità*, s. 233.

⁴⁸⁴ VÍCHA, Blahoslavenství, MC 8B – Milosrdní, min. 24–26.

3.3.1. Nutnost modlitby, její definice a předpoklady

Vnitřní modlitba nebo rozjímání – jedna z jejích možných forem – tvoří pro Víchu spolu s eucharistií dvojici základních prostředků duchovního života, které se navíc vzájemně zesilují: modlitba připravuje na přijetí eucharistie a ta zase dává sílu uskutečnit, co bylo v modlitbě rozpoznáno jako Boží vůle. Pro řeholní osoby (jistě však i pro křesťana vůbec) je modlitba nutností kvůli samotnému umožnění Bohu v nás působit: On v nitru člověka koná, jsme-li otevření, a právě modlitbou se mu otvíráme:

„Kvalita [...] řeholníka [...] se bude řídit kvalitou rozjímání. Tam se totiž přetavuje duše, tam je možná [...] práce přímo v lidském srdci, tam se setkává člověk s Bohem a je tady výjimečná příležitost pro oba, pro člověka i pro Boha, protože když člověk se konečně otevře, a rozjímáním se otevíráme, tak také Pán Bůh může působit ty zázraky své lásky, které chce v nás způsobit.“⁴⁸⁵

Kdo přijme jednou provždy Boží dotek jako skutečnost, nemůže už být nikdy dispensován od modlitby. V ní totiž člověk nachází to podstatné, takže udržení si modlitby musí podřídít vše ostatní, „protože ona nám dává něco, co nijak jinak nedostaneme, největší Boží dary můžeme přijmou jedině tehdy, jestliže se modlíme, protože jinak jsme uzavřeni“.⁴⁸⁶ Rovněž ze situace člověka po pádu vychází nutnost modlitby, jelikož narušená lidská přirozenost potřebuje uzdravení. Toho se jí dostává, spolu s dalším působením Boží milosti např. ve svátostech, právě v modlitbě. Člověk je sice vykoupený, což však ještě neznamená, že by byl svatý. „Nebe v duši je“ po křtu či na začátku duchovního života zatím „velmi chatrné“ a právě užíváním prostředků duchovního života člověk teprve směřuje k cíli: „Stát se znovu Božím nebem čistým a krásným.“⁴⁸⁷

Když se Vícha snaží modlitbu definovat, vychází právě z modlitby vnitřní, osobní, a sice z celé škály jejích podob až po vrcholně mystické. Proto odmítá pojímat ji jako rozhovor, její podstatou nemohou být slova, která totiž v nejvyšších stupních kontemplace zcela chybí. Podstatou je pro něj sdílení, sdílnost, takže modlitba je „láskyplné a vědomé prožívání blízkosti Boží“. Ani ústní modlitba se ve skutečnosti neobejde bez modlitby vnitřní, jinak by byla jen „gymnastikou rtů“. Teprve když se člověk setkává s Pánem, dostanou i slova zavedených modliteb svůj obsah, přičemž teprve ten, kdo skutečně rozjímá, se dokáže náležitě modlit např. růženec. Víchovu definici můžeme přiblížit ještě z širšího kontextu:

„To, čemu říkám spojení s Bohem, to je vlastně co nejvíc láskyplné a vědomé prožívání Boží úžasné blízkosti. To je nejpodstatnější modlitba, která nemusí třeba ani mít svůj projev v nějakých formulovaných slovech. Můžeme říci, že to je definice, která [...] platí o každé modlitbě, že to je láskyplné a co nejvíc uvědomělé spojení s Bohem, vnímání Boží blízkosti.“⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ VÍCHA, J., Modlitba (přepis duchovních cvičení), s. 88.

⁴⁸⁶ Tamtéž, s. 32.

⁴⁸⁷ Srov. VÍCHA, J., Základy (duchovní cvičení), MC 6B – Přehled – usebranost, min. 8–9.21 ca.

⁴⁸⁸ VÍCHA, Modlitba, s. 74.

Pro modlitbu platí dále vnitřní zákonitosti, jimž podléhá. Týkají se nejprve samotného vstupu do ní, totiž uvědomění si, kdo je ten, k němuž se obracím. Vícha hovoří o „modlitební víře“, což znamená oživení víry, že Bůh je láska, že je tu „někdo, kdo mě má rád“, že je zde, „aby do mě přelil své dary“. Pro vstup do modlitby je důležitý původní biblický obraz Boha, že totiž „není především Odplatitel, Trestající spravedlnost nebo Soudce“, nýbrž Láska. Člověk je získán pro modlitbu, až když vnímá Boha takto, když poznává Otce z této stránky: „Láska se mi chce dávat, Bůh má pro mě čas.“⁴⁸⁹

V jednom duchovním aforismu říká náš autor, že „Bůh nemusí přicházet, protože on neodchází.“⁴⁹⁰ Z naší strany tedy stačí odstraňovat překážky modlitby, aby spojení s ním bylo navázáno či obnoveno. Jsou také „překážky“, které dopouští Bůh (temná noc smyslů, noc ducha) a které nemůžeme ovlivnit, leda s pokorou snášet. Avšak ty, které mají původ v Pokušiteli, potažmo v nás samotných, je třeba odstranit pomocí léčebných prostředků. Jsou to jednak ty, jež modlitbu předcházejí (usebranost, čistota srdce a umrtvování smyslů) a jednak takové, jež modlitbu doprovázejí (zápas o modlitbu, zapojení představivosti, připoutání srdce, silné uvědomění si Boží přítomnosti).⁴⁹¹

Pro růst v modlitbě je dále podmínkou láska, která nás Bohu připodobňuje. Vícha vypráví převzatý příběh, kdy k duchovnímu učiteli přichází člověk s touhou, aby mu ukázal Boha. Mistr ho podrobuje zkoušce: Když si dotyčný sám vybere evangelní pasáž o cizoložné ženě (srov. *Jan* 8,1–11), zeptá se ho, zda by taky odešel spolu se staršími, nebo jak by reagoval. Když dotázaný odpoví, že je asi jediný, který by ženu kamenoval, dostane se mu trpkého ujištění: Má Bohu děkovat, že mu nedopřál, aby ho uviděl. Z toho Vícha následně vyvozuje axiom o životě modlitby:

„K takovému člověku se Bůh nemůže přiblížit dotykově, protože on je úplně uzavřený setkat se s ním právě v té vlastnosti [...], která je pro Boha nejtýpější, která je jeho vlastním životem, totiž milosrdná láska. A proto můžeme uvádět právě nedostatek lásky jako jednu z nejdůležitějších příčin, proč se nám vnitřní modlitba nedaří, proč nemůžeme prorazit. A na to se musíme ptát: Jak já miluji? Totiž [...] neochota [...] milovat, to je [...] zneschopnění sebe k tomu, aby se přiblížil Bůh. Protože Bůh je láska.“⁴⁹²

3.3.2. Znamení doby: hledání duchovní pouště laiky

Ozývají-li se (jistě také právem) hlasy o krizi modlitby, upozorňuje Vícha i na protichůdný fenomén, jmenovitě na probuzený zájem o modlitbu, a to hlavně mezi mladými lidmi. Dodává k tomu, že příčinou krize modlitby je její nepochopení v samotné podstatě, její degradace:

„V posledních letech můžeme v celém světě pozorovat, zvláště u mladých křesťanů, zájem o rozjímavou modlitbu (meditaci). Důkazem jsou četné meditativní kroužky. Je to jasná odpověď Ducha

⁴⁸⁹ Srov. VÍCHA, *Základy*, MC 5A – Rozjímání, min. 6–10 ca.

⁴⁹⁰ VÍCHA, *Modlitba*, s. 11.

⁴⁹¹ Srov. *tamtéž*, s. 26–28.

⁴⁹² *Tamtéž*, s. 12–13.

Svatého na krizi modlitby, do které se dostali křesťané proto, že snížili modlitbu na výkon paměti a rtů.⁴⁹³

Modlitba odříkávaná je podle otce Jana odsouzena k vymření, zatímco záchranou modlitby vůbec bude modlitba vnitřní. A budou ji „konat lidé, kteří jsou vnitřně mladí. Pro které živý Bůh je největším objevem života. Kteří svůj vztah k němu chápou jako nádherné dobrodružství lásky.“⁴⁹⁴ Sám vzápětí vzpomíná, jak před zatčením vedl mladé k modlitbě v jocistickém kroužku. Upozorňuje na to, že laici, kteří se svěřili duchovnímu vedení otce Pia z Pietralciny, snesli jeho požadavek věnovat denně dvě hodiny meditaci. Vnitřní modlitbu nazývá též „mateřštinou Božích dětí“, které vyučuje Duch Svatý, mateřská osoba v Trojici. Jeho nové vanutí působí, že dnes

„nesčetní technici, mladí lidé, studenti, vědci, manželé i řeholní osoby, kněží i prostí věřící a také i nekřesťané usilují v tomto našem světě o ticho, o modlitbu a odpovídají na volání po samotě pohybem v exercičních domech, vzdělávacích centrech. Na Západě [...] mají možnost, aby se spojili s Bohem a mohli lépe sloužit lidem.“⁴⁹⁵

Jako příklad zmiňuje skupinu „kontemplativních bratří [...] v srdci Paříže“. Jednalo se s největší pravděpodobností o fraternitu Jeruzalém. Údaj přebral z listu generálního ministra řádu k postní době roku 1977, z něhož dále čerpal zejména pro přednášku o františkánské modlitbě.⁴⁹⁶ Ohledně fenoménu duchovní pouště, s odkazem na zmiňovanou fraternitu spolu s dalšími – Bose, Blahoslavenství (tehdy jako „Lev z Judy“), Théophanie a Soeurs et Frères de Bethléem – psal také jiný řádový spolubratr, Thomas Matura. Ten považoval touhu po poušti, „hledání Boha v samotě“, za paralelní tendenci k touze „žít s lidmi a pro ně“, kterou se vyznačují současní „mniši ve městě“. A upozorňoval na novinku, již je „všeobecný nárok této touhy, nejde už jen o kontemplativní řády, ale o všechny“.⁴⁹⁷

3.3.3. Nezbytnost modlitebního prostředí a oprostění od sebe

Vícha tedy považoval ticho za prostředí pro modlitbu a poušť vnímal jako nezbytnou „pro vstup do plné přítomnosti Boží“. Šlo o poušť vnitřní, jež se dá žít nezávisle na vnějších podmínkách, vždyť v období nesvobody církve se musely častokrát řeholní osoby obejít bez kláštera či řeholního domu. Poušť, kterou Carlo Caretto doporučoval rovněž laikům a která se může rozprostírat na malé ploše pronajatého bytu.⁴⁹⁸

⁴⁹³ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 2/82: Vnitřní modlitba.

⁴⁹⁴ Tamtéž.

⁴⁹⁵ VÍCHA, Modlitba, s. 104.

⁴⁹⁶ Srov. RYWALSKI, P., *Lettere ai suoi frati 1970–1982*, L' Italia Franciscana Editrice, Roma 1982, s. 201.

⁴⁹⁷ MATURA, T., Řeholní život budoucnosti, in *Teologické texty* 1982, roč. 5, č. 6, s. 35.

⁴⁹⁸ Srov. např. CARETTO, C., *Skutečnosti z druhé strany*, MCM, Olomouc 1994, s. 73: „Nyní bych dal radu tolika přátelům, spojeným společnou tužbou zachránit modlitbu v této těžké době. Proč si nezařídít svatyni doma? Ano, doma, kde se žije, kde se miluje a trpí. [...] Když malý bratr přijde na novou periferii [...] kde žijí chudobní a kde chce žít jako chudobný, najde si zázemí, pronajme si domek [...] nebo podkroví. První věc, na kterou myslí v novém domě, je svatyně.“

Vytváření pouště považoval Vícha za jeden z nejdůležitějších předpokladů pro růst v životě modlitby. Může totiž nastat chyba, že „vstupujeme do modlitby bez vytvoření si modlitebního prostředí“ s následkem chybějící hloubky v modlitbě. Proto doporučuje věnovat modlitbě „kvalitní čas“, začít vzýváním Ducha Svatého („nauč mě se modlit“) nebo si též vykonat úkon kajícího, abychom vstupovali očištěni.⁴⁹⁹

Poušť ve smyslu Carla Caretta neznamená nutně nepřítomnost lidí, jako spíše přítomnost Boha. Pokud je nutné se někomu vzdálit, rozvíjí myšlenku již sám Vícha, pak především sobě samému. To je ta nejtěžší vzdálenost: Nepodléhat požadavkům ega a „dospět k obnaženosti duše“. Právě k tomu směřuje asketické úsilí, celé modlitbu předcházející i provázející umrtvení smyslů. Ovšem bez voluntarismu a křečovitého úsilí, jež by vedly ke ztrátě radosti, k ponurosti a pochmurnosti. Klíčem se i tady stává láska.⁵⁰⁰

Při samotném zrodu františkánství existovaly kolem Assisi poustevny, kde bratři mohli pobývat vždy určitou dobu a střídali se v plnění role Marty a Marie, jak František stanovil v *Řeholi pro poustevny*. On sám toužil po životě modlitby, a pokud ho Pán povolal k „apoštolátu prýstícímému z kontempace“, jeho „vnitřní radostí bylo, že tuto (plnou) kontemplaci žijí sestry“ sv. Kláry. Jako by Pán splnil náhradním způsobem Františkovo přání, když dal vyrůst rovněž kontemplativnímu způsobu života (v sestřích) z téhož jediného kmene.⁵⁰¹ Pro bratry nicméně poušť (poustevna) není nutnou podmínkou, nýbrž možností, navíc podle individuálního povolání každého. Vzdalovali se František sám do Carceri, na Lavernu a jinde do samoty, pak toto jeho „vzdálení nebylo nelaskavé“, aby se totiž zbavil lidí, ale aby se lépe modlil a potom lidem sloužil. Duchovní poušť v poustevně mu umožnila „ducha modlitby“: Nešlo mu o útek před povinnostmi, nýbrž o naplnění Ježíšova slova hledat nejdříve Boží království (srov. *Mk* 6,33).⁵⁰² Jeho kolísání mezi poustevnou a světem, jeho palčivá touha po modlitbě v ústraní, které si ale na Boží pokyn nedovolil oddat se beze zbytku, je jako by vepsána do františkánského člověka vůbec: „Máme [...] takové vnitřní poranění k modlitbě, až takové stigma, že nás to, když opravdu žijeme Františkova ducha, že nás až skoro bolí ta vnitřní tesknota po poušti, tak jak František to neustále vnímal, ta jeho gravitace mezi poustevnami a hlásáním.“⁵⁰³

Můžeme shrnout, že prostřední k modlitbě si vytváříme nejen navenek (úprava a vyzdobení si, byť i domácí „svatyně“, vhodný čas), ale také vnitřně, což je nakonec podstatnější. Za jeden ze základních kamenů modlitby totiž Vícha považoval čisté srdce: „Kdo má touhu po modlitbě, musí mít touhu po odstraňování všech překážek, nečistot [...] chyb, které v sobě pozoruje.“ Duch Svatý sice může „předběhnout“, že totiž někoho nepřipraveného obdaří mimořádnou modlitbou, avšak zpravidla respektuje přímou úměru mezi pokrokem v modlitbě a stupněm očištění srdce. Oblast lásky je „zvláště důležitá pro modlitbu jako předpoklad“.⁵⁰⁴

⁴⁹⁹ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 4B – Poušť. Modlitba, min. 26.38–39.

⁵⁰⁰ Srov. tamtéž, min. 28–30.

⁵⁰¹ Srov. tamtéž, MC 5B – František a Klára, min. 13–15 ca.

⁵⁰² Srov. tamtéž, MC 4B – Poušť. Modlitba, min. 11–15 ca.

⁵⁰³ VÍCHA, Modlitba, s. 97.

⁵⁰⁴ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 5A – Vnitřní a liturgická modlitba, min. 26–29 ca.

3.3.4. Metody vnitřní modlitby

Po úvodu ohledně vhodnosti či nutnosti metody v modlitbě představíme ty z návodů, které Vícha převzal z jiných autorů. V následujících podkapitolách se potom budeme soustředit na to, jak se modlil a co doporučoval on sám, a také na modlitbu františkánskou, které pochopitelně zvláště rozuměl. Dotkneme se posléze i problému přítomného okamžiku a plnění Boží vůle ve vztahu k modlitbě a duchu kontemplace.

Uvažuje-li Vícha o metodách vnitřní modlitby, postuluje předem, že metoda není nezbytně nutná. Prostota vedla sv. Terezie z Lisieux k modlitbě spontánní, v níž pro jakousi techniku či metodu nebylo místo. Byly by něčím cizorodým, co dokonce vztahu s Pánem překáží. V podobném duchu předesílá i náš autor: „My se nemusíme vázat na nějakou metodu. Kdyby [...] nám překážela, kdyby nám bránila ve volném způsobu být s Bohem a vnořit se do něho [...] tak musíme nechat metodu stranou, protože Duch Svátý nepotřebuje žádné metody.“ Metoda pro modlitbu je však dobrá a nepochybně také nutná tam, kde člověk ustrne, nudí se v čase, který si k modlitbě vyhradil, a „začíná mít dlouhou chvíli“: Tehdy „je nutné opravdu pokorně nějakou [...] metodu zkusit“.⁵⁰⁵

Vícha sestřám reprodukoval shrnutí modlitebních metod doma Chautarda, který osnovu pro modlitbu vytyčil čtyřmi slovy: *vidím* (řeč víry), *žízním* (řeč afektivní lásky), *chci* (řeč účinné lásky) a *chci s tebou* (řeč naděje). U posledního Chautard zdůrazňoval, že Pavlovo „všechno mohu“ se musí neustále odvozovat z předpokladu „v tom, který mi dává sílu“ (srov. *Flp* 4,13).⁵⁰⁶ Při jiné příležitosti v odpolední konferenci řeholnicím četl otec Vícha na toto téma etapy „modlitby důvěry“ otce Urbana. Ten doporučoval postupovat podle sloves: *Impleor* – „Jsem naplňován“, *Illuminor* – „Jsem osvěcován“, *Inspiror* – „Jsem rozněcován“ a *Inhaereo* – „Tkvím“ („Jsem velnut“). U naplňování se jedná o klidné opakování si určité pravdy, myšlenky, touhy nebo dojmu bez jejich rozebírání. Při osvěcování modlícímu se vzchází z toho, čím je naplňován, nějaká odpověď, nápad, výtka, rada či rozluštění, aby se díval „dál tímto světlem poznání“ a nechal volně přidružit k dosavadnímu obsahu rozjímání také hnutí citu, případně vůle. Při rozněcování si člověk abstrahuje „z viděného světla povinnost, náležitost, útěchu, povzbuzení, posilu, radost, lítost, zálibu, nechuť“, které působí a mají být vděčně a oddaně přijaty. A nakonec velnutím v ono „viděné osvětlení“ si má člověk v duši uchovat pro svůj denní život „účinky poznání, osvětlení a rozhodnutí pro Krista a život v něm“.⁵⁰⁷

Vícha znal z německého překladu *Upřímná vyprávění* ruského poutníka a jím objevenou Ježíšovu modlitbu také sám praktikoval, jak vysvítá z jeho komentářů k ní. Citoval sestřám delší pasáž, v níž poutník shrnuje proměnu, kterou do jeho života neustálá modlitba přinesla. Modlitbou a za pomoci četby *Dobrotoljubija* – vypráví poutní – „jsem částečně začal chápat skrytý smysl Slova Božího. Začalo se mi vyjevovat, co je skrytý vnitřní člověk srdce, co je opravdová modlitba, klanění v duchu, království v nás, nevýslovná přímluva a vzdychání Ducha Svatého, co znamenají slova

⁵⁰⁵ VÍCHA, Modlitba, s. 88.

⁵⁰⁶ Srov. CHAUTARD, J. B., *Činnost a vnitřní život*, Křesťanská akademie, Řím 1980, s. 172–175.

⁵⁰⁷ Srov. URBAN, *Vzrůst ke Kristu*, I, s. 223–225.

zůstaňte ve mně, dej mi svoje srdce, obléci se v Krista, co jsou zasnuby Ducha v našich srdcích, co zvolání srdce: Abba! Otče! a další a další. Když jsem se [...] začal modlit srdcem, vše, co mě obklopovalo, mi připadalo okouzující: stromy, tráva, ptáci, země, vzduch, světlo, vše jako by mi říkalo, že existuje pro člověka, dosvědčuje Boží lásku k člověku. A vše se modlí, opěvuje Boží slávu. Pochopil jsem z toho, čemu se v *Dobrotoljubiji* říká *poznání řeči stvoření*, a objevil jsem způsob, kterým je možné rozmlouvat s Božími tvory.“⁵⁰⁸

Je zřejmé, že poutníkův objev souzní Víchovi se zkušeností sv. Františka. Vícha dále uvádí přednosti této jednoduché modlitby, opakování jediné modlitební formule, ať už Františkem nebo poutníkem ražené. V první řadě je dostupná všem v době, kdy mnozí lidé jsou pro přetížení prací neschopni modlitby rozjímavé ve vlastním smyslu. Existují-li „kontemplace na cestách“, je pro mnohé možné dospět k ní například právě pomocí Ježíšovy modlitby. Také laik naší doby může a má „směřovat k tomu, aby celý náš život se stal [...] kontemplací“. Vyzývání Jména pak „může být přímo takovým napojením na našeho Pána a jako kdybychom ho přímo vtáhli do své bytosti.“⁵⁰⁹

Jinou možností využití poutníkovy invokace je situace vyprahlosti nebo vyvstání potřeby určité metody modlitby. Toto opakování jedné věty (podobně je tomu vlastně u růžence nebo zpěvů z Taizé) napomáhá člověku ve chvílích, kdy si jinak s modlitbou neví rady. Avšak ani zde nemá brát metodu (formulaci věty či počet opakování) s přísností, neboť jde o okoušení a vztah, nikoli o náš modlitební výkon. Tak jako sv. Serafim ze Sarova odpoledne měnil invokaci na mariánskou⁵¹⁰, zavedl si i Vícha vsuvku: „Synu Boží a Synu Panny Marie“. Důvodem byla jeho upřímná mariánská zbožnost: „vidím stále v blízkosti Bohočlověka jeho matku a svou matku [...]. Maria dostane všechno pro každé své dítě. A [...] i této modlitbě ona dává svoji hodnotu.“⁵¹¹

Připouštěl však zároveň zkrácení invokace na pouhé jméno, výkřik: Ježíši. Celkové zhodnocení Ježíšovy modlitby vystavěl na očistném, osvěčujícím účinku: „Když člověk to s plným [...] prožitím opakuje a stále jako kdyby byl víc a více vtahován do té božské skutečnosti, na jedné straně nekonečně svatý Bůh a na druhé straně já, hříšný člověk, [...] duše [...] opravdu jako kdyby se měnila, jako kdyby se naplňovala světlem.“⁵¹²

Dodejme, že pro situace únavy, která objektivně ztěžuje standardní rozjímavou modlitbu, zmiňuje Vícha s odkazem na René Voillauma též tzv. modlitbu chudých. Tu praktikovali Malí bratři Ježíšovi, zaměstnaní ze solidarity s lidmi v dělnických profesích. Po směně byli vyčerpaní, a přesto museli třeba hodinu věnovat osobní modlitbě. Tehdy klečením nebo zapojením afektů mohli nahradit chybějící usebranost mysli. Vždy se dá „předestírat Pánu Bohu znovu a znovu: Pane, takový jsem, takového mě přijmi a udělej mě ty sám takovým, jakým ty mě chceš mít.“⁵¹³

⁵⁰⁸ *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovní otci*, Refugium, Olomouc 2021, s. 82–83.

⁵⁰⁹ Srov. VÍCHA, *Modlitba*, s. 91.

⁵¹⁰ Srov. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 216.

⁵¹¹ VÍCHA, *Modlitba*, s. 92.

⁵¹² Tamtéž.

⁵¹³ Tamtéž, s. 30.

Rozjímání Písma svatého je jednou z možností vnitřní modlitby. Protože se však Vícha věnoval rozjímání při různých příležitostech podrobněji, pojednáme o něm nyní v samostatné podkapitole.

3.3.5. Rozjímání a centralita Písma svatého

Rozjímání znamená vnitřní modlitbu uspořádanou, s využitím textu a metody, jak k němu přistupovat. Vícha uvažoval o rozjímání obecně, kdy je možné vzít si k meditaci libovolný text, i tak ale samozřejmě doporučoval především samotné Boží slovo.

Co se týče volby textu, Vícha rozjímání zasazuje účelně do celku duchovního života a přizpůsobuje etapě, ve které se člověk nachází. Konkrétně to např. pro začátečníka bude znamenat, aby si za látku zvolil texty o vymanění se z hříchu; dále – chce-li někdo růst v některé ctnosti – vzít si životopis světce, který tou ctností vynikal.⁵¹⁴ Celkově je tedy rozjímání ve službě duchovního růstu: „Poznávám ideál, poznávám skutečnost, odhaduji vzdálenost mezi nimi, uvažuji, jak ji vyrovnám a rozhoduji se. Uzavírám pak tuto modlitbu srdečným dialogem s živým Bohem.“⁵¹⁵

Za hlavní a nevyčerpatelný zdroj rozjímání však Vícha považoval Písmo svaté. V klasickém *lectio divina* je propojeno čtení (Písma) s modlitbou. Z toho odvozoval, že se v církvi nikdy nekonala bohoslužba slova, aniž by to zároveň nebyla bohoslužba modlitby. Osobní rozjímání nenahradí sice modlitbu liturgickou (eucharistii, liturgii hodin), ale zato přivádí k jejímu hlubšímu prožití: „Nejsilněji vníkám do hlubin liturgické modlitby, když umím modlitbu vnitřní.“⁵¹⁶

Nyní probereme, jakým způsobem Vícha odůvodňoval jedinečné místo Písma svatého ve vnitřní modlitbě, jaké účinky Božímu slovu v modlitbě připisoval a jak uvažoval o pomůckách – komentářích k Písmu.

Podle Víchova konstatování se po dlouhá staletí děla v církvi Písmu křivda, když bylo zastíněno různými příručkami a návody, populární asketickou literaturou. „Bible zmizela z rukou prostého lidu [...] někdy dokonce i řeholním osobám některé knihy Písma svatého byly vlastně zakázanými knihami“, míní s myšlenkou na *Píseň písní*, jež se tradičně „zachraňovala“ alegorickým výkladem.⁵¹⁷ Pro absolutní nadřazení Písma v modlitbě mluví argument inspirace Duchem Svatým. Zároveň se modlící křesťan vděčně sklání před pokorou Boha, jenž tím, že se nechal ohraničit slovy lidské řeči, ustoupil ze své vznešenosti:

„Písmo sv. je věčné Slovo pod znamením lidských slov. Věčné Slovo je druhá lidská osoba, do které Otec vyslovil všechnu svou božskou skutečnost. Věčné Slovo by pro nás bylo uzavřeným tajemstvím, kdyby se nestalo tělem a kdyby nepoužilo nám srozumitelných lidských slov, kterými nás chce uvádět do božských skutečností. Bůh se nám přizpůsobil, mluvil lidskou řečí, použil těch konvenčních znaků, kterých běžně užíváme my, chceme-li se dorozumět.“⁵¹⁸

⁵¹⁴ VÍCHA, Základy, MC 5A – Rozjímání, min. 12–14 ca.

⁵¹⁵ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 155.

⁵¹⁶ Srov. tamtéž, s. 154.

⁵¹⁷ VÍCHA, J., *Písmo svaté (přepis duchovních cvičení)*, s. 57.

⁵¹⁸ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 162.

Zkušenost světců potvrzuje vyzdvižení Bible, jež se nakonec stane jedinou potřebnou knihou. Je známé svědectví sv. Terezie z Lisieux, jíž nakonec stačilo *Následování Krista* a právě Písmo svaté. Zůstat nakonec u Božího slova jako u privilegované látky k rozjímání je spjato s fenoménem zjednodušování duchovního života: „Čím více však duše zraje, čím hlouběji se dostává do poznání Boha, tím víc se snižuje potřeba rozjímavých knih, až nakonec jí zůstane jediná – Písmo svaté.“⁵¹⁹ Jestliže mladou karmelitku jakékoli jiné knihy nudily nebo unavovaly, avšak v Písmu si libovala, a jestliže předtím, ve svých sedmnácti letech, ji duchovně živil sv. Jan od Kříže, což znamená, že už byla na úrovni jeho mystické zkušenosti, vyvozuje z toho Vícha dvojí závěr ohledně Písma, a sice, že

„věrným používáním Písma svatého jako modlitební knížky můžeme dospět až k vrcholným stupňům modlitby, a nakonec, když už všechny ostatní knihy umlkly, protože to [...] je pod [...] zkušeností těch, kteří se už kontemplativně modlí, [...] Písmo svaté bude stále ještě mít sílu a schopnost být výživou a [...] umožňovat [...] duši stále hlubší spočinutí.“⁵²⁰

Souhrnem je pro Víchu Bible „modlitební kniha, kterou se nikdy nedomodlíme“: „Tato kniha nikdy nebude dočtena. Je jako prsten, který všude začíná a nikde nekončí.“⁵²¹

Písmo svaté působí svým božským účinkem, když je opravdu čteno modlitebně, lhostejno na kterémkoli stupni. Stupně četby Písma – čtení duchovní, meditativní, afektivní a kontemplativní – přiřazovala sv. Terezie Veliká ke komnatám vnitřního hradu a obecně odpovídají stupni očištění duše. Proto též bude moci být působení Písma čím dál hlubší. Postupně se četba stává něčím více: „Bůh toho, který čte, osloví nejen tím vnějším skrze vnější slovo, osloví také uvnitř. Pán chce své slovo osobně vložit do srdce jako zrna, které vzchází. A tak se stává slovo vnější slovem vnitřním.“ Vnitřní modlitba (zejména od afektivní dále) působí změnu nitra, protože sám Boží Duch pracuje v člověku zevnitř. Vícha se snaží vysvětlit mechanismus pomocí vnitřního členění lidské duše: „Milující vyšší duše stále víc sílí, produševňuje [...] rozumovou složku a činí lásku stále víc vládnoucím činitelem.“⁵²²

V začátcích duchovního života může vyvstat potřeba využít jako pomůcku biblické komentáře. Zde Vícha nedoporučoval ani tak exegezi jako spíše komentáře duchovní, „které umožňují duchovně vniknout do smyslu slov Písma [...] které člověk právě přečetl.“ Samotný komentář však nemůže nahradit princip rozumění, jímž je sám život

⁵¹⁹ Tamtéž, s. 163–164.

⁵²⁰ VÍCHA, Písmo svaté, s. 66–67. U sv. Terezie Ježíškovy se jedná o text: „Kolik světla jsem načerpala ze spisů našeho Otce sv. J. od Kř.! Od 17 do 18 let jsem neměla jinou duchovní potravu, ale později ve mně všechny knihy zanechávaly vyprahlost a dosud jsem v tomto stavu. Otevřu-li knihu (sepsanou duchovním autorem), i tu nejkrásnější a nejdojemnější, hned cítím, jak se mi svírá srdce, a čtu, aniž tomu abych tak řekla rozumím, anebo rozumím-li, mysl se mi zastaví a nemůže rozjímat. V této nemohoucnosti mi přicházejí na pomoc Písmo svaté a *Následování*. [...] Ale ve chvílích vnitřní modlitby mě udržuje především *Evangelium*, v němž nalézám všechno, co potřebuje má ubohá duše.“ TEREZIE Z LISIEUX, *Příběh jedné duše. Autobiografické spisy*, KNA, Praha 2016, s. 218–219.

⁵²¹ VÍCHA, Písmo svaté, s. 57.60.

⁵²² Tamtéž, s. 64.

z Božího slova: „Teprve tehdy rozumím Písmu svatému, když je žiji.“⁵²³ Zkušenost světců ukazuje, jak zvláště oni velikáni, „kteří typicky určovali spiritualitu církve, měli [...] zvláštní přístup k základní pravdě Písma, měli vnitřní porozumění, které jim bylo [...] vodítkem při výkladu celého Písma.“ Vícha zde jmenuje zástupně za všechny sv. Benedikta, sv. Dominika a sv. Františka. Zabarvení jejich spirituality však autor odvozuje spíše z jejich pohledu na Boha než na Bibli. Právě ta ale jistě hrála podstatnou roli v životě každého z nich. U Františka o tom vypovídá tvorba řeholí výlučně na podkladě evangelia. Pro všechny Kristovy učednice a učedníky z toho plyne zaslíbení, že modlitbou s Písmem jde „Boží slovo s námi do života, a tím, že je konáme, získáváme zkušenost o něm [...]. Teprve tak vzniká opravdu duchovní výklad Písma svatého, který je schopný vysvětlit slovo Boží ze života a pro život.“⁵²⁴

Je zajímavé, že pomocí tohoto hermeneutického kruhu mezi meditovaným (kontemplovaným) biblickým textem a životem řeší Vícha dualismus (ostatně umělý) života kontemplativního a činného:

„Velcí světci [...] měli vnitřní porozumění, které jim bylo principem při výkladu celého Písma. Takové kontemplativní předchápní Písma je zároveň velmi činné. S velkou jasností duše poznává, že slovo Boží nechce být pouze uvažováno, ale konáno. A že vlastně [...] právě porozumění přichází teprve, když to slovo je prožíváno.“⁵²⁵

Nyní můžeme nahlédnout do Víchovy řeholní formace, jak a od koho se rozjímat učil a k jaké metodě sám dospěl.

3.3.6. Modlitba otce Víchy a jeho metoda vnitřní modlitby

Připomněli jsme již vliv magistra Tomáše Kolínka na novice Víchu, na „pokoncilovou formaci“ z jeho strany ještě před koncilem. Vícha vzpomíná, jak návyk pravidelně číst Písmo a jeho postupné ukládání do paměti vytvořily duchovní arsenál pro pozdější pobyt ve vězení:

„Důležité bylo, že jsme dlouhá léta před tím už se modlili žalmy. A denně četli Písmo svaté, jak nás k tomu vedl už v noviciátě otec magistr. Každý den ráno nejméně čtvrt hodiny [...] a večer před spaním ještě nás vedl k tomu, aspoň pět minut těsně před ulehnutím, abychom měli i fantazii jakoby posvěcenou, očištěnou Božím slovem. A tam potom, kde člověk neměl vůbec nic, kde mu zůstalo jenom to, co měl v paměti a co měl v srdci, tam člověk poznával to dobrodiní, že ty nejrůznější verše Písma svatého nebo i slova žalmů, že se vynořovala v těch dlouhých hodinách a měli jsme co dělat, měli jsme chutnou stravu. Měli jsme o čem přemýšlet, takže ten čas samoty nás nekrušil.“⁵²⁶

Ještě podrobnější vyprávění obsahují exerciční přednášky o Písmu svatém. Zde je zřetelněji podán kontrast mezi samotným Písmem a dobovou populární duchovní literaturou. Mimoto je více vysvětlen pozitivní účinek četby Božího slova před usnutím:

⁵²³ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 164.

⁵²⁴ VÍCHA, *Písmo svaté*, s. 67–68.

⁵²⁵ Tamtéž.

⁵²⁶ VÍCHA, *Modlitba*, s. 98–99.

„Nikdy nepřestanu být vděčný našemu otci magistrovi, který v noviciátě nás stále povzbuzoval k četbě Písma svatého. Už tehdy, kdy ještě Písmo [...] nebylo [...] knihou potřebnou každý den a spíš se četly [...] různé návody a dílčí [...] pohledy na duchovní život. Když vyšla nějaká knížečka, lidé byli u vytržení. A samozřejmě vkládali do těch různých návodů velikou naději, ale [...] po určité době [...] viděli, že jak ochabují a zase se vracejí tam, kde byli, [...] se zase vrhli na jiný návod, a tak to zkoušeli a zkoušeli. Zatímco kdyby [...] už tehdy [...] ta posvátná kniha [...] se jim stala zdrojem modlitby, [...] najdou opravdu sebe [...] i cestu, po které mají jít, aby stále hlouběji a hlouběji vstupovali do Krista.

A tak jsme čítávali Písmo [...] každý den ráno, to byla přímo povinnost, nejméně čtvrt hodiny, ale také večer. Otec, protože každý jsme měli svoji celu, třeba ještě [...] před závěrem dne vstoupil a povzbudil nás [...] a vedl nás neustále k tomu, abychom ještě i před spaním alespoň pět minut četli Boží slovo, protože tím se fantazie takřka promývá. A když potom se člověk probudí, [...] hned může své myšlenky připoutat k posvátným skutečnostem, kterým věnoval svoji pozornost ještě v posledních chvílích bdělosti.“⁵²⁷

Pokud vzpomínal Vícha na Valdice (pobyty tam říkal někdy „Krymská rekreace“), jedním dechem k tomu doplňoval souvislost s poustí, již toto prostředí uvězněným vytvářelo, čímž paradoxně nahrávalo duchovnímu životu:

„Snad nikdy nebylo v našem životě tolik modlitby [...] jako právě tam. Protože [...] ty různé skutečnosti, které člověka spíš odvádějí od Boha, tam nebyly. A čím více bylo kříže, tím více bylo modlitby. A právě proto také nikdo z nás, kdo [...] tím prošel, [...] ani hodinu by neprodal. [...] Když Carlo Caretto říká, že poušť mu dala modlitbu, [...] mnohým vlastně takový pobyt dal Boha. [...] Hlavně když byl člověk sám a měl *změknout*, [...] tak [...] jsem si uvědomoval důležitost duchovní i duševní hygieny.“⁵²⁸

Zkušenost z vězení by tedy potvrzovala určitou nezávislost modlitby na vnějším prostředí. Poust' si můžeme vytvářet sami, možná je nám někdy vnucena, rozhodující je ať tak či onak naše srdce.

Ze skutečnosti, že Vícha zařadil téma vnitřní modlitby do snad každých duchovních cvičení, vidíme, jaký význam mu přikládal. Nepovažoval za samozřejmé, že řeholní osoby automaticky ovládají toto umění, kterému učí Duch Svatý. Uváděl též, jak poznal, kam až se ta která řeholnice v modlitbě dostala, podle toho, u kterých „komnat“ sv. Terezie přestala její *Hrad v nitru* číst: „Řekla, po kterou komnatu až rozuměla, pak přestala rozumět. Protože tam dál už nesahala její zkušenost.“⁵²⁹ Kromě Písma, které, jak jsme viděli, zůstane provždy v našem duchovním životě, jsou tedy také spisy světců určitým prubířským kamenem. Podle toho, nakolik saháme po těchto klasicích, si můžeme ujasňovat, zda vůbec a jak se prohloubila naše duchovní zkušenost. Při probírání kontemplativní četby Písma Vícha konstatuje:

„V tomto stavu už duši nechutná žádné cukrářské zboží. I kdyby literatura byla sebecennější, [...] raději sáhne po klasických spisech světců, které jsou výživným selským chlebem a jsou psány

⁵²⁷ VÍCHA, Písmo svaté, s. 59.

⁵²⁸ VÍCHA, Modlitba, s. 18.

⁵²⁹ VÍCHA, Písmo svaté, s. 66.

v podobném stavu duše. Existují zkušenosti spřízněných duší. Svátí se navzájem poznávají. [...] Kdo má stejnou zkušenost, tak jakmile [...] čte [...] sdělení té zkušenosti, třeba sv. Terezie, rozumí.⁵³⁰

Kromě předávání zkušeností klasiků duchovního života, jimž proto musel nějak vnitřně porozumět, navrhl Vícha vlastní schéma vnitřní modlitby, jejíž průběh shrnul do pěti slov: setkávám se, poznávám, rozmlouvám, miluji a jednám. Protože zde neuvádí jiného autora, považujeme tento návrh „jak vnitřní modlitbu konat“ za jeho vlastní a podrobněji ho zde rozvedeme.

Modlitba začíná jako *setkání*. Bůh už čeká, dříve než my ho oslovíme.

„Uvědomím si: jsme spolu dva – jeden z nás je Bůh. Vidí mne, i když nemá oči. Slyší hlas mého srdce a chce mi dát odpověď. Nejsem mu lhostejný, protože je zároveň mým Otcem. Má pro mne čas, i když současně má na starosti miliardy kosmických těles a miliardy lidí. Jsem pro něho tak důležitý, že mi věnuje *všechnu* svou pozornost. Čím silněji si uvědomuji tuto blízkost Boha, tím více prožívám *setkání*, tím lepší bude modlitba.“⁵³¹

U *poznání* pak nejde o vědění, nýbrž o lásku: „Poznávám [...] abych víc miloval.“ Je známo, že pro poznání někoho je setkání vždy lepší možností než o něm pouze číst. A modlitba je setkáním, kdy nám Bůh vychází vstříc v Ježíši Kristu: „Bůh věděl, že jsme takoví, proto se zlidštil. Stal se člověkem. Ježíš Kristus je Bůh, kterého můžeme vzít za ruku.“ Obraz držení za ruku je janovský (srov. *1 Jan* 1,1) a pro nás se uskutečňuje skrze Boží slovo. Vícha doporučuje vzít z něj určitou událost nebo pár veršů, které nás oslovily a znovu je pomalu číst, ovšem „v prožívané blízkosti Boha“. Biblické perikopě se

„snažím [...] rozumět. Ptám se nejdříve: co *znamená*? Ale hned též: co *pro mne znamená*? Co mi chce nyní sdělit pro můj život Bůh, který tímto slovem ke mně mluví. Jak chce na *mne* nyní Ježíš zapůsobit událostí, při které jsem ho pozoroval? Ale též: *co musím změnit* ve svém životě, abych splnil tento Boží požadavek? Po tomto poznání si znovu uvědomím, že Bůh, který mě oslovil z Písma svatého, je *zde*. Přestávám přemýšlet o *něm*, ale začínám mluvit s *ním*.“⁵³²

Možnost s Bohem dále *rozmlouvat* pramení z jeho již připomenuté blízkosti, rozjímá Vícha dále a dodává, že od křtu jsme jeho chrámem. „Nemusím tedy na Boha křičet kamsi do kosmického prostoru, aby mne slyšel. Mluvím s ním (s kteroukoli z božských Osob, protože všechny tři jsou stále spolu) s důvěrou, nenuceně, s láskou, ale i s úctou, která nebrání lásce.“ Vícha doporučuje užívat v rozhovoru vlastních slov, nevytvářet strojenou mluvu („učené nebo uhlažené řeči“). Bůh odpoví „tím, že zasáhne do mého života bez slyšitelných slov“. Proto při objasňování předpokladů vnitřní modlitby, k nimž patří vedle odvahy, touhy a pravidelnosti rovněž vytrvalost, náš autor zmiňuje, že se modlitba nemůže nepodařit. „V modlitbě *není* neúspěchu! Už to, že vytrváme, zkusíme znovu a znovu, je projevem lásky, na který Bůh odpoví.“

⁵³⁰ Tamtéž.

⁵³¹ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 2/82: Vnitřní modlitba.

⁵³² Tamtéž.

Někdy se stane, že člověk ani nemá slov pro modlitební rozhovor, neboť sám Duch ho umlčí, takže se jen raduje z Boží blízkosti. Vícha ovšem vícekrát zdůraznil, že za normálních okolností rozmluva k modlitbě patří podstatně, že je nutné jí modlitební setkání zakončit.

„Přemítavé rozjímání musí nutně vyústit v rozhovor. V osobní rozhovor, ve kterém já naléhám, křičím, prosím, pláču přímo vnitřně před živým Bohem, protože rozjímání jsem začal v jeho blízkosti. [...] Rozhovor se uskutečňuje velmi naléhavě, srdečně, opravdově, s vírou, že Ježíš má [...] něžnou, láskyplnou účast na tom, co já dělám.“⁵³³

Poslední fáze, *jednání*, je vlastně protažení modlitby do života s důvěrou, že mne modlitba mění, či spíše sám Pán mě skrze setkávání s ním proměňuje. Ještě před tím však Vícha zařadil *miluji*, které přirovnává k prožitku emauzských učedníků: „Což nám nehořelo srdce, když k nám na cestě mluvil a odhaloval smysl Písma?“ (Lk 24,32). Tento afektivní rozměr modlitby podrobněji objasníme v následující podkapitole, neboť je podstatný právě pro modlitbu františkánskou.⁵³⁴

3.3.7. Františkánská modlitba

Abychom zohlednili různé inspirační zdroje a prameny, jichž Vícha užívá pro pojednání o tomto tématu, všimneme si zde nejprve modlitební praxe a pokynů samotného sv. Františka, dále vlivu sv. Bonaventury a podkapitolu uzavřeme pohledem na modlitbu afektivní obecně.

a) Modlitba sv. Františka

Za *Magnu chartu* františkánské modlitby považoval Vícha postoj samotného Serafinského otce, který tlumočí Tomáš Celano v druhém životopise: „Když se modlival v lesích a na osamělých místech, naplňoval les vzdycháním, zemi smáčel slzami, bil se rukou v prsa. Jako by tam objevil ještě skrytější, tajnou komoru, často rozmlouval slovy se svým Pánem. Tam odpovídal svému Soudci, tam snažně prosil Otce, tam rozmlouval s Přítelem, tam důvěrně pobýval se Snoubencem. Aby vskutku každý záchvěv svého srdce učinil ještě více celopalem, rozvažoval různými způsoby o svrchovaně Jediném. [...] Všechn svůj rozum i cit soustředil na to jediné, co od Pána žádal, takže nejen se celý modlil, ale spíše se stával modlitbou. [...] Blažený otec byl zvyklý nenechat žádné navštívení Ducha bez povšimnutí.“⁵³⁵

Z tohoto vyprávění můžeme vytěžit několik poznatků o Františkově modlitbě. Je to nejprve pestrost postojů ve vztahu k jedinému Bohu, jehož světec různě nazývá, podle okolností dané chvíle (Pán, Soudce, Otec, Přítel, Snoubenec). Dále je patrný Boží primát, neboť je to Duch Svátý, kdo dává samotný podnět a zalíbení v modlitbě, kdo má iniciativu. Františkova modlitba se jeví jako spontánní, charismatická, konal ji bez knih.

⁵³³ VÍCHA, Modlitba, s. 86.

⁵³⁴ Určitý náhled, jaké modlitby Vícha užíval či vytvořil pro uvedení přednášky, přinášíme v rámci přílohy č. 17.

⁵³⁵ 2 Cel 95,1–3.5.9.

Zároveň však také člověk (a zejména začátečník) musí do modlitby umět vstoupit, připravit se na ni, potažmo, pokud a dokud je to nutné, využít i určitou metodu. V modlitbě tedy figuruje i „lidská práce“, totiž vzbuzení citu, zapojení představivosti apod., což je však opět vedeno Duchem Svatým.⁵³⁶

Z dalších míst světcových spisů potom náš autor odvozuje určité charakteristiky jeho modlitby. V první řadě je to její trinitární aspekt, u Františka možná nenápadný, ale nakonec zřejmý. V *Nepotvrzené řeholi* světec stanovil: „A vždy v sobě budujme dům a příbytek pro toho, který je Pán Bůh všemohoucí, Otec i Syn i Duch Svatý.“⁵³⁷ Je to však spíše samotná Trojice, která vytváří modlícímu se duchovní domov, a Vícha pozvání z Boží strany rozšiřuje na všechny. Příbytek, který „vytváříme“ svou modlitbou, se spíše proměňuje v Otcovo lůno, které obýváme:

„Uvědomit si, že jsem oživeným nebem, že Bůh svoje nebe přemístil tady na zem a do mé duše. Já jsem nositelem celé božské Trojice. [...] Je možno obrátit se [...] na každou osobu zvlášť. Jsou to skutečné osoby, ale jeden Bůh. Osoby, které žijí extází lásky. Tu nejsilnější, nejžhavější, a do této své extáze zapojují každá svým způsobem i nás. [...] Není to nádherné, třeba tak se vzdát úplně Duchu Svatému, který přichází na pomoc naší slabosti, aby [...] nás přímo vnesl do lůna Otcova skrze Ježíše?“⁵³⁸

Dalším rysem modlitby sv. Františka je zapojení Písma svatého. On dokázal okoušet, vychutnávat si jednotlivé verše, a když píše *List věřícím*, uvádí svoji touhu zprostředkovat lidem právě Boží slovo: „Rozhodl jsem se tímto dopisem a prostřednictvím poslů vám zprostředkovat slova našeho Pána Ježíše Krista, který je Slovo Otce, a slova Ducha Svatého, která jsou duch a život.“⁵³⁹ Prošťáček z Assisi znal Písmo velmi dobře, často nepotřeboval knihy a rovněž své řehole chtěl opírat výlučně o evangelium, na čemž „trval [...] přímo paličatě“. Evangelium je mu totožné s Kristem. Z objektivity biblického textu Vícha vyvozuje závěr pro nutné zastoupení Bible i v naší modlitbě. Chceme-li umožnit lidem, „kteří se setkávají s námi, aby se mohli setkat s ním“, s Ježíšem, je zde ku pomoci evangelium, „abychom si to nepředstavovali po svém“: Právě ze slov evangelia „přímo nasáváme do sebe způsob Ježíšova myšlení“.⁵⁴⁰

Františkova modlitba je tedy trinitární a biblická, je však také celobytnostní. Třebaže on sám vyznává velmi pokorně (a pro míru své svatosti jistě také přehnaně) své nedostatky v zachování řehole a modlitbě oficia⁵⁴¹, již jsme připomněli, jak se sám spíše modlitbou stal, než že by se pouze modlil na způsob jakékoli jiné činnosti. Tím pádem má i pro nás platit, že do modlitby vstupujeme leda osobně, celistvě. Zatímco dýchání nebo trávení je úkon člověka (*actus hominis*), musí se modlitba dostat na úroveň lidského úkonu (*actus humanus*), být provázena poznáním a vůlí. Roztržitá modlitba by sice nebyla hříchem, nakolik je roztržitost nedobrovolná, není na druhou stranu ani

⁵³⁶ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 5A – Vnitřní modlitba, min. 23–25 ca.

⁵³⁷ *Nepř* 22,27.

⁵³⁸ VÍCHA, Modlitba, s. 100.

⁵³⁹ *List věřícím*, 3b.

⁵⁴⁰ VÍCHA, Modlitba, s. 101.

⁵⁴¹ *Srov. List celému řádu*, 39.

modlitbou: „nebyli jsme tam jako osoba“.⁵⁴² Vytvořit místo pro modlitbu, praktikovat poušť je tedy nutností. Teprve splnění této podmínky může odstranit překážku, kterou mnozí opíšíou výmluvou: „Nedovedu se modlit.“

Vícha si bere na pomoc termín „duch modlitby“, užitý Františkem v *Řeholi*, aby rozkryl poněkud subtilnější dynamiku mezi duchem modlitby a modlitbou v úzkém smyslu (modlitbou úkonovou). Je záhodno pěstovat ducha modlitby neboli schopnost obracet se k Bohu průběžně kdekoli. Ve františkánské tradici přece nakonec vše vypovídá o Stvořiteli. Avšak modlit se např. pouze nahodile během cest by nemuselo stačit, neboť k „duchu modlitby nedospějeme, jestliže nepěstujeme samu modlitbu“. Schopnost být Bohem osloven skrze přírodu tedy nemůžeme předpokládat automaticky, bez vnitřního organismu, vytvořeného v duši silnou vírou. Bez něj může být tvrzení „Vždyť se modlím všude“ pouhou výmluvou, zakrývající rezignaci na vnitřní modlitbu.⁵⁴³ Ohledně toho dává Poverello v *Řeholi* bratřím pokyn, „ať pracují věrně a zbožně tak, aby se vyhnuli zahálce – nepřítelkyni duše, ale ať *neuhasí ducha* svaté modlitby a zbožnosti, jemuž mají ostatní časné věci sloužit.“⁵⁴⁴ Dialektiku mezi duchem modlitby a modlitbou Vícha následně uzavírá i ze strany průběžné bdělosti: „Když žijeme duchem modlitby přes den, potom modlitba sama je pro nás jen oceánem, do kterého se [...] už můžeme bez překážek ponořit úplně.“⁵⁴⁵

b) Sv. Bonaventura – kníže mystiků (*Lev XIII.*)

Již jsme pozorovali u františkánské chudoby, že sv. Bonaventura teologicky propracoval to, co sv. František uskutečnil ve svém průzračném životě podle evangelia. Rovněž pro modlitbu a její podmínky podal Doctor seraphicus teologický základ, a sice na pozadí dějin spásy, s pádem člověka a milostí umožněným návratem, či spíše výstupem k Bohu. Abychom tuto teologickou bázi duchovního života pochopili, potřebujeme zevrubně probádat Bonaventurův postoj ke klasické filosofii. Vícha ukazuje důvod světcova odklonění se od Aristotela a navázání na augustinovský platonismus. Po zmínce o doporučení sv. Tomáše, jistě provždy inspirativního učitele, doplňuje:

„Ovšem moderní teologie se orientuje daleko víc [...] na sv. Augustina a Augustin na Platóna. Sv. Bonaventura vědomě [...] odmítl Aristotela, protože u něho není prostor pro tajemství. On chce všechno vyjádřit přesnými, vyřiznutými pojmy. Boha není možno sevřít do pojmů. Platón [...] daleko víc pro objasnění [...] duchovních skutečností používá symbolů, a symbol je opravdu výborný prostředek, jednak aby vnesl světlo i do takové skutečnosti, která je tajemstvím, a jednak aby tady nechal tu neohraničenost, poněvadž tajemství se nedá sevřít. Tak sekretář sv. Bonaventury píše, že každou pravdu, kterou poznával rozumem, přetvářel v modlitbu a chválu Boží a uvažoval o ní za stálých vznětů.“⁵⁴⁶

⁵⁴² Srov. VÍCHA, Svatý František – cesta ke Kristu, MC 5A – Vnitřní modlitba, min. 19–20 ca.

⁵⁴³ Srov. tamtéž, min. 2–4 ca.

⁵⁴⁴ *Řeh* 5,1–2.

⁵⁴⁵ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 5A – Vnitřní modlitba, min. 43 ca.

⁵⁴⁶ VÍCHA, Modlitba, s. 90. Narážíme zde na známý rozdíl mezi teologií symbolickou a (pouze) racionální. Ctirad Pospíšil ho v poznámkovém aparátu k *Itinerariu* popisuje ještě v jiných termínech (které kurzívou zvýrazňujeme): „V případě sv. Bonaventury lze hovořit o *estetické logice*, která přes intelektuální poznání směřuje ke

Vícha se Bonaventurovou metafyzikou, teologií a mystikou zabýval v článku napsaném ještě před zatčením. Na konci skromně připisuje, že je vypracován „podle Št. Gilsona“. Jistě se inspiroval nějakou předlohou francouzského filosofa, nicméně pro svou dokonalou znalost latiny mohl sám proniknout hluboko do Bonaventurova myšlení. V článku ukazuje především jeho zásadní rozdíl oproti aristotelismu, který staví na poznání smyslovém. Zatímco

„sv. Bonaventura položil za základ všeho lásku a zjevení. Vědomě se obrátil zády k filosofii odloučené od zjevení. Z jednoduchého důvodu: přirozený aristotelovský svět sám o sobě nikdy neexistoval. Uskutečnil se pouze vesmír, jehož pánem je člověk stvořený jako dítě Boží a určený pro účast na životě Božím. Smysl světa je jen jediný: teologický.“⁵⁴⁷

Pro pochopení duchovního života (a modlitby) je vhodně předeslat u Bonaventury jeho antropologii, konkrétně postavení člověka ve stvořeném světě a jeho situaci před pádem a po něm. Zatímco bytosti vyšší než člověk čtou v knize božských idejí (v knize vnitřní), čtou živočichové naopak jen knihu vnější: svými instinkty rozumí stvořené přírodě. Člověk jako koruna stvoření propojuje oba řady a – obdařený jak smysly, tak rozumem – může číst v obou knihách. V tom má ale základ jeho drama, vyústivší do pádu, a se situací pádem ochromeného poznání je ztotožněna také toliko přirozená filosofie:

„Právě tím, že Bůh dovolil člověku četbu obou knih, ponechal mu volbu mezi oběma. Lidskému rozumu se představilo dvojí znázornění božské podstaty, jeho vůli dvojí napodobení jeho dokonalostí. Podle své chuti mohl člověk nazírat na Boha v jasném zrcadle jeho idejí nebo postřehovat jeho záři pod rozmanitými symboly věcí. A právě pro tuto svobodnou volbu je rovnováha člověka nestálá. Protože mohl ve věcech vidět to, co nemůže vidět zvíře a po čem netouží anděl, mohla ho dráždit zvědavost, které nepoznaly bytosti dokonalejší a nedokonalejší než on. Nikoliv bezvýsledně obrátil se již padlý, lstivý a závistivý duch na ženu s příslibem poznání, to znamená nižšího poznání věcí jako takového, které lze získat rozumem a jež směřuje ke smyslovému světu. Zkrátka bylo to poznání, jehož teorii později vybudoval Aristoteles, který mu určil metody a vymezil obsah. Jakmile člověk věcem propůjčil samostatné bytí a při jejich zkoumání důvěřoval jen svým smyslům, ztratil schopnost dosáhnout trvalého předmětu a neměnitelné pravdy. Tak se dostal, ponechán sám sobě, mezi věci, jejichž nepostačitelnost pociťoval. Nemohly upokojit ani jeho myšlení ani tužby. Pád do hříchu byl tedy úkonem zvědavosti a pýchy, kterým se člověk odvrátil od duchovna a přiklonil se ke smyslovému jako takovému, pustil se na pole akcidentálna a nicoty a zamotal se do přediva temných otázek.“⁵⁴⁸

Tak jako tomu bylo již v patristice, považuje i Bonaventura za důležitý léčebný prostředek Písmo svaté. Ačkoli člověk po pádu musí udělat opačný pohyb, toto povstání

komplexnímu zakoušení nazíraného tajemství. Tato komplexní estetická logika se podstatně liší od pouze intelektuální pojmové logiky, na niž jsme běžně zvyklí z každodenního života a studia. Pojmová logika ale v sobě skrývá nebezpečí, že poznání se stane především cestou k moci. *Estetická logika*, i když je obtížněji srozumitelná, odpovídá poznání, které chce být cestou k adoraci a lásce.“ In BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha*, s. 74, pozn. 107.

⁵⁴⁷ VÍCHA, J., Sv. Bonaventura filosof, teolog a mystik, ABS, V-1558 OV, s. 133. Celý text článku přinášíme v příloze č. 6. Zde užívané stránkování odpovídá paginaci ve strojopisné verzi sborníku, zabaveném StB.

⁵⁴⁸ Tamtéž, s. 139–140.

(obrácení) zároveň samo o sobě nestačí na obnovení mohutností duše. Je nutná Boží milost, jejíž první a nejobecnější projev je zjevení, jehož

„obsah je uložen v Písmě svatém. Protože smyslový svět se stal v jistém smyslu pro nás knihou nečitelnou a my stojíme před jejím písmem jako negramotný před hebrejským nápisem, musel Bůh položit před naše oči knihu, která je psána mnohem většími písmeny, která je jistým druhem slovníku, s jehož pomocí se učíme překládat ten jazyk, který jsme přestali ovládat. Právě to je úkolem Pisma svatého. Praví nám, co věci znamenají, a co bychom v nich viděli sami od sebe, kdyby se neuskutečnil hřích. [...] Vrací nám část poznání, které měl Adam, ale ztratil je. Nebo spíše uvádí nás do stavu, ve kterém za cenu dlouhé námahy můžeme získat zpět něco z naší ztracené jasnozřivosti. Ve všeobecné ekonomii spásy má Písmo [...] úkol vrátit vesmíru jeho prvotní význam.“⁵⁴⁹

Je tedy zřejmé, jakou má u sv. Bonaventury Bible roli pro možnost kontempace. Byla-li zmíněna také „dlouhá námaha“, jedná se o asketické očišťování coby přípravu k výstupu. Sám světec koneckonců doporučoval studentům teologie jako základní metodu kontempace připravenou mortifikací: „Každá pravda, kterou [...] si osvojí, má být asimilována kontempace.“ Takto přece – podle svědectví sekretáře – postupoval sám Bonaventura. Předtím však „všechno to, co se staví do cesty uskutečnění této pravdy, aby bylo odstraněno mortifikací, tedy sebezáporem. Tak ruku v ruce jde pokání s modlitbou. [...] Potom nezaostává život za poznáním.“ Františkovu nedůvěru k „takové vědě, která nadýmá a při které člověk neroste v lásce“ sv. Bonaventura „přímo životem překonal“.⁵⁵⁰

V rámci dějin spirituality můžeme spolu s naším autorem vnímat ještě dvojí vliv Serafického doktora. Je to přednost lásky oproti poznání v dosažení vrcholu mystického života a důraz položený na kříž.

Řeckým otcům byla dobře známá mystika dosahovaná cestou lásky ještě i po vyčerpání možností rozumu. Doctor serphicus nakonec v tomto bodě čerpá z Dionýsia, resp. – přejdeme-li k latinským autorům – cituje Viléma od Nejsvětější Trojice (*amor plus se extendit quam visio*⁵⁵¹). Ve své 5. a 6. knize *Itineraria* pak ukazuje, jak duše za přispění milosti kontempace Boha jako Bytí a Dobro. Těchto „svých nejvyšších idejí se však nemůže vzdát, aniž by se zřekla všeho poznání, a tak se [...] dostává do tmavé noci.“ Sem klade Vícha „srdce mystiky sv. Bonaventury“.⁵⁵² Poznání je v samotné extázi, pro niž Bonaventura užívá termín *excessus*, vyřazeno, avšak přijde ke slovu po jejím odeznění – prožitkem extáze je následně obohaceno. To je důvod, proč se i v mystice temnoty hovoří o „vědoucí nevědomosti“ nebo „osvícené temnotě.“ Vlastní princip pronikání do Boha láskou, syntetizuje z Bonaventurovy nauky Vícha následovně:

„Když duše překročila všechny poznávací schopnosti a když zanechala za sebou vrchol myšlení, zůstává jí ještě jedna schopnost. Za poznávání bytí proniká dále láska. Zatím co poznávací schopnosti nemohou jít za Bytím až k patření, může je láska sledovat jako Dobro až k doteku a požívání. Zážitek

⁵⁴⁹ Tamtéž, s. 143.

⁵⁵⁰ VÍCHA, Modlitba, s. 90–91.

⁵⁵¹ [Láska dosahuje dále než poznání.]

⁵⁵² VÍCHA, Sv. Bonaventura filosof, teolog a mystik, s. 161.

Boha u mystiků je výlučně afektivní: *Ibi non intrat intellectus, sed affectus*.⁵⁵³ Takový zážitek je možný jen proto, že [...] vidět a poznávat můžeme jen předmět, který je duší plně 'pochopen'. Dokonale a bezprostředně milovat můžeme však i předmět, kterého se pouze 'dotýkáme'.⁵⁵⁴

U extáze, kde jsou vyloučeny představa, pojem i myšlenka, působí nutně Předmět sám. Okoušení Boha ze strany mystika je takto bližší spíše smyslovému uchopení, Bonaventura ostatně často užívá přirovnání k chuti, *gustatio*, eventuálně k poznání *per experimentum dulcedinis* – skrze zakoušení (duchovní) sladkosti. Ve Víchově interpretaci je pak extáze „objetím toho Dobra ve tmě, jehož Bytí myšlení nedosáhlo. To je hluboký smysl tvrzení: láska jde dále než poznání.“⁵⁵⁵

Jakkoli je samotná zkušenost extáze poznání prosta, „dává plno poznatků, jež se z ní dají rozvinout“. Afekt sice v extázi uložil mlčení ostatním mohutnostem, avšak „jen proto, že celou duší stáhl na sebe, zabavil pro sebe všechnu energii. Takto se duše v extázi nezužuje, nýbrž soustřeďuje [...]“.⁵⁵⁶ Výsledkem je poznání následné, přicházející po uvolnění z extáze. Duše „v okamžiku, kdy zapomíná na své poznání, uchovává a soustřeďuje v sobě předchozí poznání, a [...] v okamžiku, kdy se dotýká svého předmětu, aniž jej poznává, její podstata saje a přijímá do sebe všechno, co je následně poznatelné.“ Vždyť „poznávací schopnosti neměly účast na extázi“, ale jen proto, že jim bylo uloženo mlčení kvůli soustředění. Bylo by však pro duši navrativší se z extáze myslitelné, „že by jich nyní používala tak, jako by se nebyla dotýkala čisté duchovnosti, Boha?“⁵⁵⁷ Právě z proměny poznávacích mohutností, přestože se přímo extáze neúčastnily, lze vyvozovat

„rozšíření spekulativního poznání, které extáze rozumu poskytuje. Jen tak je pochopitelné, že prostí a nevzdělaní lidé zahanbili falešnou vědu filosofů. Sem patří všechny přednosti, které byly přiznány extatikům. Protože duše je soustředěna a usebrána na svém nejvyšším vrcholu, je celá proměněná po svém procitnutí, když opět upadá do množství svého poznání.“⁵⁵⁸

Vícha se, jak jsme již uvedli, podrobně zabýval mystikem Bonaventurou při psaní právě citovaného článku na přelomu padesátých a šedesátých let, před svým zatčením. Ozvěny tematiky však najdeme ještě v duchovních cvičeních z roku 1987, kdy řeholnicím v souvislosti s kontemplativní četbou Písma uváděl:

„Tato jednoduchá modlitba [sv. Terezie z Lisieux] neboli kontemplace je však modlitbou temné víry. Ta víra je jednak úžasným světlem a jednak je temná. Poněvadž rozum tam není už vůbec v akci, tam se neformulují žádné pojmy, jednoduše je vnímán živý Bůh, který se nevejde do žádného lidského pojmu. Ty nižší vrstvy duše mohou být tvrdě postiženy roztržitostí, dokonce zmatkem. Hlavně rozum pobíhá sem a tam, protože se nemá na co upoutat. Temné víře v tomto stavu modlitby však je někdy

⁵⁵³ [Nevstupuje tam intelekt, nýbrž afekty – láska.]

⁵⁵⁴ VÍCHA, Sv. Bonaventura filosof, teolog a mystik, s. 162.

⁵⁵⁵ Tamtéž, s. 163.

⁵⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 164.

⁵⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 165–166.

⁵⁵⁸ Tamtéž, s. 165.

dána dvojí milost. Temnota už může být dotekem Božím, a přitom přejasně světlo Boží takřka oslepuje duši. A může být, že se duši otevírá nadrozumový způsob chápání, které má svou váhu.⁵⁵⁹

V souvislost s mystikou Serafického učitele je zajímavé, že spíše moderní termín „kontemplace v tlačenici“ odvozoval Vícha právě již od něj. Je známá „kontemplace na cestách“ či „kontemplace v davu“ u autorů dvacátého století: Thomase Mertona, Madlaine Delbrelové, Chiary Lubichové či například Carla Caretta.⁵⁶⁰ Vícha vícekrát původ samotného fenoménu – aniž by však uváděl citaci nebo latinský termín – klade do Bonaventurovy duchovní nauky. Jisté však je, že Kníže mystiků, jak světce nazval Lev XIII., neomezoval vzestup k mystice pouze na několik vyvolených duší v přísné klauzuře:

„Dokonalost může duše získat až tehdy, když urazí poslední úsek cesty vedoucí k mystickému sjednocení. Potom teprve je v ní dokonalá hierarchie. Sv. Bonaventura vyslovil o tomto stavu dvě věty. Jen zdánlivě je mezi nimi rozpor. Jedna zní: málo, dokonce velmi málo lidí dospěje k vyšším stupňům dokonalosti. Druhá: všechny duše jsou k ní povolány; a jestliže duše činí, co na ní jest, ostatní si bere na starost milost: *quando enim anima facit, quid potest, tunc gratia facile levat animam*.⁵⁶¹ Velmi mnozí však nečiní, co mohou, proto milost může korunovat jen málo lidského úsilí. Naproti tomu však, jakmile dobrá vůle, modlitba a touha odpovídají milosti, pomáhá Bůh duši překročit první tři stupně, které vedou k extázi, udělí jí její připuštění (*admissio*).“⁵⁶²

Co se podtržení kříže v křesťanské spiritualitě týče, promýšlel Bonaventura stigmata sv. Františka, když sám pobýval na Laverně. Budeme se ještě křížem zabývat v následujícím oddíle o tajemství kříže ve Víchových duchovních cvičeních, zde alespoň stručně zmíníme, že ve své *Větší legendě* světec připomíná, jakou roli hrála meditace kříže u prvních bratří. Jednak kvůli chudobě, kdy jim kříž nahrazoval knihy, jednak pro sílu roznítit srdce podle příkladu samotného Františka, který bratřím bez ustání „připomínal Ježíše Ukřižovaného“.⁵⁶³

Generální ministr kapucínů Rywalski, z jehož listu řádu Vícha čerpal, ukazuje další světce serafinské rodiny, kteří v návaznosti na Bonaventuru na kříži stavěli modlitbu a celý duchovní život: služebník Boží Tomáš z Olery („Vynaložím všechnu námahu ke čtení Ježíše Ukřižovaného“), sv. Veronika Giuliani („Kříž je klíčem k lásce“), sv. Konrád z Parzhamu („Kříž je mou knihou“) a libanonský kapucín nedávné minulosti bl. Jakub z Ghaziru („Jedna tříska kříže váží víc než tisíc knih“).⁵⁶⁴ K nim bychom mohli připojit jistě i další spřízněné – např. také blahoslavenou Marii Andělu Astorch.⁵⁶⁵

⁵⁵⁹ VÍCHA, Písmo svaté, s. 66–67.

⁵⁶⁰ U Mertona jde o existenciální kontemplativní nahlédnutí přímo v obchodní čtvrti v Lousiville v květnu 1958. Srov. SHANNON, W. H., Contemplation, contemplative prayer, in DOWNEY, *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, s. 214; u Lubichové najdeme více pasáží v meditacích, srov. např. LUBICH, Ch., *Meditazioni*, Città Nuova, Roma 2008, s. 11–12.85–86.

⁵⁶¹ Jestliže tedy duše koná, co může, tehdy milost duši snadno pozvedá.

⁵⁶² VÍCHA, Sv. Bonaventura filosof, teolog a mystik, s. 156–157.

⁵⁶³ *VětLeg* 4,3.

⁵⁶⁴ Srov. RYWALSKI, *Lettere ai suoi frati*, s. 197.

⁵⁶⁵ Srov. IRIARTE, L., *Blahoslavená Marie Anděla Astorch. Klariska kapucínka (1592–1665)*, Refugium, Olomouc 2014.

c) Afektivní modlitba

Nemůžeme se nezastavit u modlitby vznětové, afektivní, vždyť nakonec Vícha dával duchovní cvičení řeholnicím povětšinou z františkánské rodiny, pro jejíž spiritualitu je tato modlitba typická. Nejen kříž, ale už samo vtělení rozněcovalo sv. Františka k slzám, k vroucnosti. Je tedy určitá tendence u duchovních dětí Serafinského otce pustit se touto cestou, využít ji i jako určitou zkratku. Teologickým předpokladem je zde typické nazírání Boha jako Dobra a Lásky (spíše než Pravdy). Odtud plyne snaha o uplatnění afektů v modlitbě. Proto je „přemítání [...] zatlačováno jenom na nejnужnější míru [...] aby co nejdříve [...] rozjímající bratr nebo sestra [...] přecházeli k řeči srdce.“⁵⁶⁶ Uplatnění rozumu ovšem Vícha rozhodně nepodceňoval, zvláště ne na počátku duchovní cesty. Jakkoli tedy považoval za cíl vnitřní modlitby lásku a spojení s Bohem, doporučoval rovněž skutečné rozvažování s uplatněním schopností intelektu. Rozum je, měl za to, v činnosti kvůli „získání nového poznání o Bohu“ a tento stupeň je v modlitbě (hlavně zpočátku) nutný „k barvitému, plnému poznání“.⁵⁶⁷ Obojí – světlo poznání i teplo lásky – vychází nakonec z téhož Ohně. Františkánský příklon k lásce, a tím i k afektivní modlitbě, je dán posazením cíle člověka, jenž kladl sv. Tomáš do patření na Boha, zatímco sv. Bonaventura do lásky k Bohu.⁵⁶⁸

Františkánská afektivní modlitba může mít oproti spekulativnímu rozjímání určitou výhodu v tom, že ne vždy je mysl náležitě usebraná k rozjímání, kdežto vzněty je celkem kdykoli možné ve svém srdci vzbudit a pomocí nich procházet časem modlitby. Vnitřní modlitba „ve které hlavní slovo má srdce“ tedy snad lépe čelí subjektivní „neschopnosti“ se modlit. Již jsme na to narazili při zmínce o tzv. modlitbě chudých: Také tam, kde např. pro únavu vážně standartní rozjímání, je možné „zkusit zanícený rozhovor s přítomným Bohem.“⁵⁶⁹ Škála vznětů je přitom dost široká na to, aby pokryla nejružnější situace, v nichž se člověk zrovna nachází.

Rozhodně však afektivní modlitba není pouze nějaká „berlička“, jíž by si člověk vypomáhal, když zrovna nemůže přemítat. Afekty mají samy o sobě význam, známe je z Písma, kde – už jen v knize Žalmů – je celá jejich šíře a Ducha Svatý je může při modlitbě nad Písmem, třeba pouhým jeho veršem, jako by reprodukovat v srdci modlícího se:

„Člověk za dobu [...], kterou věnuje vnitřní modlitbě, vystřídá někdy všechny, někdy několik [...] vznětů, které ho uchopily, které v něm zažehl Duch Svatý. Tak duchovní čtení nemůže zůstat u meditace, ale musí přejít ve čtení-modlitbu, v milující rozhovor. Čtoucí bude vždy znovu [...] naslouchat Bohu a vždy mu bude dávat odpověď v pokoře a lásce, v prosbách a úpění, v díkyčinění a chvále, v klanění a smíru, tak, jak to opravdu nyní srdce potřebuje. To už si člověk neplánuje [...] to jako kdyby přicházelo samo od sebe, ale není to samo od sebe, to je působení Ducha Svatého.“⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ VÍCHA, Modlitba, s. 90.

⁵⁶⁷ VÍCHA, J., Duch Svatý (duchovní cvičení), MC 8B – Duch Svatý a vnitřní modlitba, min. 18–19 ca.

⁵⁶⁸ Srov. BENEDIKT XVI., *Velké postavy středověké církve*, KNA, Kostelní Vydří 2011, s. 277.

⁵⁶⁹ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 5A – Vnitřní modlitba, min. 31–32 ca.

⁵⁷⁰ VÍCHA, Písmo svaté, s. 65.

Tato „výheň“ Ducha, již napomáhají afekty v modlitbě a v níž „dostáváme Boží tvar“, je tedy podle našeho autora cílem vnitřní modlitby: „Abych odcházel prohrátý Bohem, naplněný Duchem“.⁵⁷¹ Ještě podrobněji popsal přechod od modlitby rozjímavé k afektivní sestřím cyrilkám:

„Jestliže s dobrou modlitbou jde krok za krokem očista života, pak od rozjímání přemítavého duše postupně přechází k modlitbě afektivní. Ta má daleko hlubší účinky, v ní už není tolik přemýšlení, tolik rozumové námahy, ale dostává se tu ke slovu srdce a silně se nažhavuje. Pak rozplameněno láskou Ducha Svatého spojuje se se svým Bohem, prodlévá v něm a už nemá potřebu modlitbu zkracovat, ale spíše ji chce prodlužovat.“⁵⁷²

Proč by měla mít afektivní modlitba hlubší účinky? Její větší schopnost dokončit očišťování duše ve srovnání s modlitbou úzce meditativní se odvozuje od cesty lásky, která pokračuje dál nad možnosti rozumu, jak jsme viděli u sv. Bonaventury. Také duchovní náboj Písma, byť už není přežvykováno rozjímáním, skrytě působí v srdci. Přes schopnost milovat jsou pak strhávány i ostatní umlčené složky duše, jak jsme ukázali v podkapitole o rozjímání.

K významu afektů pro modlitbu můžeme doplnit Víchův podnět z františkánské spirituality a křesťanského Východu. Afekty mohou být nesený krátkými invokacemi, jichž lze pohotově užívat pro snadné zapamatování. Jako má křesťanský Východ tzv. Ježíšovu modlitbu, opakoval i sv. František svou invokaci: „Můj Bůh, mé všechno.“ A františkánští duchovní autoři sesbírali „rejstřík [...] vět pro vroucí vnitřní modlitbu k opakování.“⁵⁷³ Jedná se sice o určitou techniku zdánlivě protirečící Františkově spontaneitě, avšak opakovaná věta má navést k okoušení, tak jako Ježíšova modlitba nabízí „okoušení všeho, čím Ježíš je“.⁵⁷⁴

3.3.8. Boží vůle přítomného okamžiku

Spolu s naším autorem si můžeme položit otázku po vrcholu modlitby. Je jím extáze, vytržení, či jiný mimořádný fenomén? Vrcholem modlitby musí být podle něj něco, co by bylo dosažitelné každému. Ukazuje to pohled na moderní světce, kteří nevynikali ničím mimořádným. Ať je to sv. Terezie z Lisieux se svou „malou cestou“ pokory a lásky, nebo sv. Karel Foucauld přinášející Krista do písku Sahary, jejich život přitahuje a inspiruje mnohé, aniž by oplýval množstvím strhujících zázraků. Proto vnitřní modlitba, v principu dosažitelná každému, má vyústit do plnění Boží vůle přítomného okamžiku. Modlitba je „účinná, pravdivá, když nakonec uvádí [...] kontemplančního do naprostého souladu s vůlí Boží.“⁵⁷⁵ Námitku, že modlitba je nadbytečná, protože lidé stejně zůstávají nadále špatní, vyvrátí pouze ten, jehož samotného modlitba skutečně mění, poněvadž ho spojuje s Bohem, přivádí k plnění jeho vůle.

⁵⁷¹ Srov. VÍCHA, Základy, MC 5A – Rozjímání, min. 19 ca.

⁵⁷² VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 158–159.

⁵⁷³ VÍCHA, Svatý František – cesta k Ježíši, MC 5A – Vnitřní modlitba, min. 33–34 ca.

⁵⁷⁴ Tamtéž, min. 36 ca.

⁵⁷⁵ VÍCHA, Modlitba, s. 105.

Ponoření člověka do světa skrze práci, obstarávání obživy nebo i nezištnou službu vylučuje, abychom se stále věnovali úkonové modlitbě. Při různých záležitostech je naše mysl upoutána velkou měrou k tomu, co máme konat, abychom to vůbec zastali správně. Stačí si představit řeholnici u lůžka nemocného, jemuž musí patřičně dávkovat léky. Jestliže se v tyto chvíle nemůže soustředit ani na střelnou modlitbu, znamená to, že z modlitby zcela vypadla? Vícha zde uplatňoval Urbanovo rozlišení z jeho exercicií o kontemplaci: „Bylo by chybou vidět neúplně nebo špatně reálnou skutečnost přirozenou, a přitom se nějak stále zahledět do božství [...]. Protože vždycky je [...] potřebnější plnit vůli Boží, než jen myslet na Boha. Plnit vůli Boží i bez myšlenky na Boha je víc [...] než plnit vůli svou, i s myšlenkou na Boha, a ne vůli Boží, která je mi v tom okamžiku uložena.“⁵⁷⁶

Otec Jan pak k tomu dodával podobenství o pružině stlačené závažím. Věrnost Bohu, když se necháme přitlačit k zemi povinnostmi uloženými jeho vůlí (např. služba nemocnému), způsobí sice v dané chvíli ochabnutí úkonové modlitby, k níž se však duše hbitě vrátí poté, co již závaží nepůsobí (po skončení služby, opět s radostí v kapli). Jako se pružina ihned opět vymršťí vzhůru, tak i člověk plnící Boží vůli se po prožitém vypětí směny vrací natěšen do své modlitby.⁵⁷⁷

Tuto problematiku můžeme dále s naším autorem nahlížet skrze harmonické sladění lásky k Bohu a lásky k bližnímu. Ježíšovo přikázání lásky k Bohu a bližnímu je totiž vlastně jediné, a to i při zachování rozlišení mezi Bohem a bližním. Dávat celé srdce Bohu nevylučuje z naší lásky bližního, tak jako služba bližnímu neubrala nic na lásce k Bohu *ex toto corde*. „Celé srdce znamená, že celou energii k lásce obracíme k Bohu. [...] Uvidíme, že právě proto, že celou energii obracíme k Bohu, tak on nás [...] uschopňuje k tomu, abychom tím spíš milovali také ty, které on miluje. Čím víc milujeme Boha, tím víc z toho mají také naši bratři a sestry, protože budeme chápat, že každý, koho miluje Bůh“ je hoden i naší lásky.⁵⁷⁸

Mezi plody takové modlitby, která přivádí k plnění Boží vůle, započítává Vícha v první řadě radost a pokoj. Nemusíme se stresovat, že nestihneme předepsanou modlitbu, když si náš čas zrovna žádá potřebný bližní. „Naopak, ty jednotlivé úkoly budou pro nás jenom šťastnou radostnou možností dát najevo živému [...] osobnímu Bohu, že ho mám rád. A budu šťastný, že ho budu smět přesvědčit o tom, že ho mám rád, právě těmi různými projevy jeho vůle, se kterými se ztotožňuji.“ Skrze oddanost, již Vícha ztotožňuje s maximem lásky, se naše modlitba nakonec prodlouží do jakési permanentní eucharistie:

„Opravdová modlitba vede člověka k oddanosti. Vzdání se, dání, pokračujícímu dávání se, vteřinu od vteřiny. A takový život potom [...] přerůstá v trvalé díkůčinění. Protože v oddanosti vrcholí láska, láska nás spojuje s Bohem, žijeme v hlubokém pokoji duše, [...] čteme ve svém dni stálé vyznání Boží lásky, jak Bůh volá ze všech stran: Já tě miluji, a nutí nás to k tomu, abychom od rána do večera odpovídali: děkuji, Pane, děkuji, děkuji.“⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ URBAN, *Velká obnova o kontemplaci*, s. 73.

⁵⁷⁷ Srov. VÍCHA, *Písmo svaté*, s. 37.

⁵⁷⁸ Tamtéž.

⁵⁷⁹ VÍCHA, *Modlitba*, s. 108.

3.3.9. Duch kontempace

Již jsme narazili na pokyn sv. Františka nezhášet ducha modlitby, který z jedné strany umožní rychleji se do úkonové modlitby dostat, ale z druhé strany by k němu člověk vůbec nedospěl, kdyby žádnou modlitbu ve vyhrazených časech nekonal. Vícha podobně uvažuje o duchu kontempace (či duchu prodloužené modlitby nebo o „kontemplativní duši“). Plnit Boží vůli přítomného okamžiku by nám mělo napomáhat k vypěstování si tohoto ducha kontempace. Platí to i opačně: Člověk s kontemplativním duchem bude stále lépe plnit vůli Boží okamžik za okamžikem.

Je tomu tak především proto, že vnímavost na přítomný okamžik (právě zmiňovaná oddanost Bohu) umožňuje objevit Boha v lidech a Boží působení v událostech a okolnostech života. Bližní je „mnemotechnickou pomůckou“: Má nás, když ho uvidíme, upamatovat na Boha, který je v něm přítomný.⁵⁸⁰ Je to Ježíš pod podobou bratra nebo sestry, Ježíš přicházející „k nám v různých přestrojeních“. Schopnost poznat ho, respektive uzavřenost vůči takovému poznání, vykreslil náš autor pomocí kontrastu dvojího možného vnímání druhých:

„Člověk roztržitý [...], který žije jenom [...] povrchem, [...] bude vidět tady tuto osobu, s tímto zevnějškem [...], jak se projevuje [...] třeba i různými nedokonalostmi a [...] nedostatky, a to bude pro něho všechno. Zatímco každý člověk je pro nás tajemstvím, protože nese v sobě Boha. A Bůh je tajemství. Právě proto nám není dovoleno, abychom si [...] vytvořili o nějakém člověku [...] svůj obraz, protože [...] když nám chybí [...] Boží pohled, tak je to obraz jakési karikatury, a pak [...] vlastně žijeme, ale svou vinou, se samými karikaturami.“⁵⁸¹

Naopak pohled nikoli povrchní, nýbrž kontemplativní umožní teprve vnímat náležitě bližní a vzápětí zaujmout postoj lásky: „Duch prodloužené modlitby, kterým my objevujeme Ježíše v bližním, nás uschopňuje k tomu, abychom milovali Ježíšovým způsobem.“⁵⁸² Podobně tomu bude i u hodnocení situací a událostí:

„Nebudeme vidět za různými situacemi Boží tvář a teplou Boží ruku, která nás pevně vede, [...] když nebudeme se na to dívat v duchu kontempace. Tak budeme vždycky vidět jenom povrch těch událostí a budeme neustále rozčileni, rozrušeni a nespokojeni, protože nic se neděje tak, jak my bychom si to představovali a přáli.“⁵⁸³

Ale jestliže nás duch kontempace navede, abychom se ztotožňovali s vůli Boží, tehdy ji přečteme i tam, kde Bůh používá „událostí a situací nám nepříjemných“. Tam, kde by „starý člověk“ v nás odmítl Boží lásku, skrytou třeba v nějaké podobě kříže, dokáže kontemplativní duše přitakat. A její modlitba potom přivodí „schopnost žít trvale [...] to, co Ježíš vyjádřil“ v prosbě Otčenáše, kterou i sám vrchovatě žil: Bud' vůle tvá.⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ Srov. VÍCHA, Základy, MC 5A – Rozjímání, min. 38–39 ca.

⁵⁸¹ VÍCHA, Modlitba, s. 106.

⁵⁸² Tamtéž, s. 107.

⁵⁸³ Tamtéž.

⁵⁸⁴ Tamtéž.

3.3.10. Urban a Vícha

V oddíle o modlitbě jsme vícekrát narazili na Urbanovo jméno a viděli jsme již v první části, jak oba františkánští řeholníci nosící jméno téhož světce spolupracovali s Matkou Vojtěchou Hasmandovou, kterou též duchovně vedli. Vícha byl mladší a sám se považoval za Urbanova duchovního syna. Vzpomínal, jak se s ním poprvé setkal v noviciátu na Hradčanech, a že mu vděčí za objevení a následné udržení si rozjímavé modlitby. Přidával vzápětí jeho hodnocení coby teologa, mírně exaltované a synovský oddané:

„Nemůžeme být dost vděční Pánu Bohu, že jsme směli se seznámit s rozjímavou modlitbou už asi v sedmnácti letech. [...] Nesmírnou zásluhu na tom má otec Urban [...], kterého považuji za jednoho z největších našich teologů i nyní a také [...] je to rozhodně světecký formát. [...] Jeho pohledy, současné hodnocení vyniká zrovna tak tou svěžestí a světlem Ducha Svatého, jako tomu bylo v minulosti. [...] Obdivujeme stále ten jeho vnitřní růst, jak on [...] je zralá osobnost. [...] Důraz, který [...] položil hned na rozjímavou modlitbu, to je vlastně základ, ze kterého žijeme celý život.“⁵⁸⁵

K Urbanovým devadesátinám jeho přátelé a žáci připravovali sborník, jehož vydání se však oslavenec nedožil. Vícha pro sborník připravil krátkou vzpomínku psanou přímo ve druhé osobě. Obrací se tedy ke svému téměř celoživotnímu učiteli, když vzpomíná – opět s oddanou vděčností – na svůj noviciát:

„Kdy jsme se vlastně spolu setkali? Bylo to na začátku mého noviciátu v roce 1940. Náš novicmistr P. Tomáš, který též byl Vaším duchovním synem [...] Vás pozval, abyste nám, kapucínským novicům, dával duchovní cvičení. Co řeknu, není ani lež, ani fráze: Vaše slova jsem nasával do sebe jako vyprahlá země déšť. Dodnes si připomínám jejich obsah. Jako zkušený stavitel duchovních chrámů jste kladl do našich duší základy toho, čemu se říká duchovní život. Ty základy leží neotřesené v mé duši a celý život se o ně opírám.“⁵⁸⁶

Duchovní syn dále popisuje, jak Urban přicházel na Hradčany častěji a „v malé kapli, původní cele, kterou obýval sv. Vavřinec z Brindisi“, se mu mladí kapucíni, sedící na zemi, tlačili k nohám jako apoštolové ke svému Mistru: „Ta cela se stávala Horou blahoslavenství. Pán tu byl slyšitelný, i duchovnímu zraku viditelný. I v době studia jsem se pídil po všem, co jste napal nebo přednášel.“⁵⁸⁷ Společným údělem obou bratří pak byla zkušenost valdického věznění, po níž zůstali nadále v kontaktu:

„Považuji za milost, že i já jsem směl později sdílet úděl mnohých i Váš. Setkali jsme se spolu ve Valdicích, kde jste mi mohl říci několik slov přes úzké okno 'na Butovsí'. Poprosil jsem tehdy jednoho kněze spolužáka, který měl odejít na oddělení, kde jste byl i Vy, aby mi přinesl od Vás jakousi Vaši 'závěť'. Dodnes vím, že to byla slova žalmu: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est* – pro mne však je dobrem přilnout k Bohu [...]. Tu závěť nosím v srdci a snažím se z ní žít dodnes.

⁵⁸⁵ Tamtéž, s. 86.

⁵⁸⁶ AA.VV., *Otec Jan Evangelista Urban. Kytice vzpomínek k jeho nedožitým devadesátinám*, Soukromý tisk, Sestry Apoštolátu františkánského sekulárního řádu, Nespeky 1991, s. 14.

⁵⁸⁷ Tamtéž, s. 14–15.

Po návratu z vězení jsem opět našel cestu k Vám. I když návštěvy byly řídké pro vzdálenost a úkoly, které mi ukládala služba řádu, zůstali jsme si blízko a denně nejbližší při slavení Eucharistie, protože jsme si slíbili, že denně budeme koncebrovat – já jsem se duchovně spojoval s Vámi a Vy se mnou.“⁵⁸⁸

Právě i v následujícím oddíle o kříži uvidíme, jak Vícha v důležitých tématech na Urbana navazoval a jeho pojmy a myšlenky pro svou nauku adaptoval.

3.4. Tajemství kříže

Spiritualita kříže bývá spojována s životem našeho autora. Podle řádových spolubratří „celý jeho život pronikala spiritualita kříže, který byl tak důvěrně přítomen v jeho životě“.⁵⁸⁹ Také však s Víchovým dílem, a to i básnickým, je kříž propojován, bude tudíž příhodné se na tuto problematiku zaměřit podrobněji. Od teologické reflexe přejdeme k jejímu rozvinutí do spirituality, což byl při dávání exercicií Víchův stěžejní záměr.

3.4.1. Prohloubené vnímání tajemství kříže

Zejména v poválečné době došlo spolu s prohloubením učení o Trojici (které zakládá nový zdroj pro moderní humanismus) také k novému uchopení Kristovy kenozé. Španělský karmelitán Jesús Castellano shrnuje tento vývoj, který má ozvěnu v apoštolském listu *Salvifici doloris* sv. Jana Pavla II., a prochází napříč různými tradicemi: Toto obnovené vnímání ponížení Boha na kříži najdeme v pravoslaví (Bulgakov), v protestantismu (Moltmann) nebo u Hanse Urse von Balthasara. Již dříve ho však vyjadřovala mystika zlatého věku ve Španělsku (sv. Jan od Kříže) i pravoslavný laik 14. století Mikuláš Kabasila, když mluvil o „bláznivé Boží lásce“.⁵⁹⁰ Pavel Evdokimov obrátil Sartrův výrok o Boží existenci, která popírá svobodu člověka: „Podle Pavla a otců je třeba říci pravý opak: jestliže existuje člověk, Bůh není svobodný, a to jistě nikoli z pohledu jeho všemohoucnosti, ale pokud jde o jeho lásku [...]. V Bohu není nic než 'ano', říká Pavel (srov. 2 Kor 1,19–20). Člověk může říci Bohu ne. Bůh říká pouze ano, a to je to, co řekl na kříži.“⁵⁹¹ Východní tradici v tomto bodě, stále s odkazem na Mikuláše Kabasilu, shrnuje dále Evdokimovův žák Olivier Clément: „Největší důkaz lásky je trpět a zemřít pro ty, které milujeme, dát svůj život za své přátele, jak říká evangelium. Jenže Bůh, uzavřený do své transcendence, nám nemohl dát tento důkaz své lásky, a tudíž 'vynalézá' naprostý zánik, v pravém slova smyslu

⁵⁸⁸ Tamtéž, s. 15.

⁵⁸⁹ MATĚJKA, *Ne mečem a měšcem*, s. 89.

⁵⁹⁰ Srov. CASTELLANO, *La teologia spirituale*, s. 832–833.

⁵⁹¹ EVDOKIMOV, P., *L'amore folle di Dio*, in TÝŽ, *La vita spirituale nella città*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2011, s. 171.

nemyslitelný, skrze kříž, aby k sobě přitáhl ty, kteří od něj utíkali do svého zoufalství a strachu.“⁵⁹²

Castellano dále uvádí, že zatímco dřívější staletí kontemplotovala v kříži spíše tělesné utrpení Spasitele nebo vykoupení skutečně za cenu jeho krve, je v ohnisku novější teologie výkřik Ježíše na kříži v jeho opuštěnosti Otcem. Toto „tajemství uvnitř tajemství“ právě zjevuje šílenou, bláznivou lásku, kterou má Bůh pro člověka, jehož dosahuje dokonce v samotné hlubině hříchu, v nicotě smrti, ve zkušenosti odmítnutí Boha a útěku od něho. Kenoze projevená vtělením ukazuje neohraničenou Boží lásku k člověku. Avšak kenoze Ježíše na kříži je výrazem lásky boholidské, lásky Bohočlověka vůči Otci, lidstvu i celému stvoření.⁵⁹³

S ohledem na Víchu je důležité poukázat na tradici Západní, kterou se pokusil v teologicko-pastoračním kurzu z roku 1969 shrnout jeho učitel Urban. Podle něj ani Augustin ani Tomáš nemají teologii kříže v samotném středu své nauky, i když samozřejmě jejich ústřední pojmy kříž nevyklučují (milost pro Augustina a *ordo*, řád pro Tomáše). Přece však jimi vytvořený systém může podle Urbana stírat „bláznovství, ostrost, antitezi, která je dána v Pavlově slově“. Tím míní opět onen „nesmysl“, pohoršení a bláznovství, jímž je kříž pro židy, resp. pohany (srov. *1 Kor* 1,23). Proto s opravdovou teologií bláznovství kříže přichází zdánlivě až Luther, rozvíjí ji však už také sv. Bonaventura, a to „tak dalece promeditováno, že říká: *Lex christianorum est crux Christi*. V jeho pozdějších spisech se najdou hluboké základy jeho osobní teologie, teologie kříže.“⁵⁹⁴

Urban sám se zamýšlel nad důvodem vtělení a kříže, když odmítá nauku sv. Anselma a sv. Tomáše: „Jiní mysleli dál. Zdálo se jim, že tak úžasná skutečnost, kdy Tvůrce všehomíra sám se stává člověkem, a dokonce umírá nejhorší smrtí v úplném ponížení a zničení, že tento 'nesmysl', jak jej nazývá sv. Pavel, *nemůže být závislý na hříchu*.“ V Urbanově vlastním pohledu pak najdeme, co jsme právě konstatovali o vývoji v teologii obecně: Linií Boží lásky a prohloubení pohledu na Kristovu kenozu, která je vyprázdněním také od pocíťování Otce. Bolest kříže z pohledu Bohočlověka „není pouze, že se zřekl nebeské slávy, kterou mohl mít a projevovat i ve svém vtělení. Zbavil se sám sebe na kříži, kdy ani Otce už u sebe nepocíťoval. Naprosté vyprázdnění sebe. A že by bylo závislé na nějaké náhodě nešťastného člověka? Na hříchu? Můžeme to však *domyslet* na linii, která je v Bohu absolutní – na *lásce*. Tušíme, že se *vtělení stalo z lásky Syna k Otci*, že první pohnutka nebyla jiná. Láska byla první pohnutka. Chtěl, aby byl Otec milován také od tvorů, které on – Slovo v sobě obsahoval jako Boží Myšlenka. Dal jim bytí, do toho bytí sám vstoupil, aby byl Otec nekonečně milován i v tvorstvu božskou osobou. To je *dílo lásky Syna k Otci!*“⁵⁹⁵

⁵⁹² CLÉMENT, O., *Jiné slunce. Můj duchovní životopis*, Paulínky, Praha 2012, s. 166. Autor navazuje na apofatickou teologii, podle níž „Bůh stojí mimo naše představy, naše koncepty, mimo samotný pojem Boha: *hypertheos*, nedosažitelná hlubina. Antinomie hlubiny a kříže představuje nezměřitelnou míru této lásky. Samotné jméno Boha se zjevuje v naprostém vyvlastnění kříže.“ Tamtéž, s. 167.

⁵⁹³ Srov. CASTELLANO, *La teologia spirituale*, s. 833–834.

⁵⁹⁴ Srov. URBAN, *Duchovní slovo pro dnes a zítra*, s. 176.

⁵⁹⁵ Tamtéž, s. 177–178. Urban téma důvodu vtělení a kříže synteticky opakuje také ve své duchovní nauce: „Nemůžeme myslet hlouběji, že věčný Syn v božské lásce k Otci se stal člověkem, aby byl Otec milován i od tvorů

Z takto pochopené teologie kříže potom Urban odvozuje axiomata pro duchovní život, který by „nebyl [...] pravý, kdyby nebyl opravdově a zkušenostně spojen s křížem, a to nejen v modlitbě, nýbrž prožité ve vzrůstu k Bohu. [...] Duchovní člověk se cítí ve své životní cestě vymezen a určován křížem. [...] Duchovní život má nutně *povahu kříže*. Duch kříže jej provází a *spolutvoří*.“⁵⁹⁶

3.4.2. Shrnutí satisfakční teorie a její překonání

Vícha sám v úvahách o mechanismu působení Kristova kříže necitoval středověké autory, kteří se snažili tuto problematiku uchopit. Naráží nicméně na jejich teze a používá je, ať už jde o Anselma (s nímž pro zjednodušení ztotožňujeme satisfakční teorii), nebo Bonaventuru, jehož teologie u Víchy poněkud více prosakuje i v jiných otázkách, neboť se jím před svým zatčením hlouběji zabýval. Proto je užitečné shrnout pozici obou středověkých myslitelů, než vyhodnotíme samotné Víchovo pojetí.

Sv. Anselm poprvé přišel s ucelenou naukou o působení Vykupitelovy smrti ve prospěch lidstva v situaci hříchu. Jedná se o jeho slavné dílo *Cur Deus homo*. Má formu dialogu, avšak v rámci něj vytvořený „uspořádaný božsko-lidský právní systém“ spolu s „neúprosnou logikou“⁵⁹⁷ postavily do centra dění spíše hřích a zúžily spásu na pouhé očištění, překonání hříchu. Protože Anselm postupoval na rovině vypracování hypotézy Vykupitele, který by mohl zadostiučinit, odhlíží také nutně od Kristova kříže a utrpení. Potřebuje pouze, aby byl hypotetický Vykupitel nevinný (nezasluhoval tudíž smrt) a zároveň zemřel (tedy smrtí, kterou Bohu „nedluží“). Samotný kříž jako historicky nahodilý způsob smrti (popravy) proto Anselm nemohl vzít v úvahu. Pozdější nauka sv. Bonaventury se zdá přílehavější právě z uvedených důvodů: Zohledňuje samotný kříž a Ježíšovo utrpení, Písmo nevyužívá jenom k ověření platnosti hypotézy, ale staví na něm, a do Kristovy zásluhy klade nejen překonání hříchu, nýbrž i *cosi* navíc, osvětlení a možnost pro člověka dosáhnout dokonalosti.⁵⁹⁸

Kristovu smrt pak Bonaventura pojímá nejen jako zástupný trest, ale jako záměrně Bohem zvolený léčebný prostředek. V návaznosti na pýchu a žádostivost, obsažené v prvotního hříchu, ukazuje Serafický doktor právě opačné postoje Krista jdoucího vstříc kříži: „Člověk, když chtěl být moudrý jako Bůh a když se chtěl potěšit plody ze zapovězeného stromu, zhřešil, takže se naklonil k žádostivosti a vzepjal k namyšlenosti, a proto byl nakažen celý lidský rod [...]. Nuže tedy k tomu, aby byl člověk obnovován vhodným lékem, se Bůh stal člověkem a chtěl se pokořit a trpět na dřevě. Proti všeobecné nákaze chtěl strpět naprosto úplné utrpení, proti žádostivosti chtěl strpět nesmírně hořké utrpení, proti namyšlenosti chtěl strpět nesmírně potupné utrpení, proti povinované a nechtěné smrti chtěl strpět smrt nezaslouženou, ale dobrovolnou.“⁵⁹⁹

láskou nekonečné hodnoty a že chtěl tuto lásku dát Otcí v lidsky dokonalé plnosti, v nejhlubším dání sebe v bolesti, kterou má jen člověk v moci?“ TÝŽ, *Vzrůst ke Kristu*, I, s. 205–206.

⁵⁹⁶ Tamtéž, s. 204.206.

⁵⁹⁷ Srov. RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, KNA, Kostelní Vydří 2007, s. 164.

⁵⁹⁸ Celou soteriologickou problematiku a odlišnosti sv. Bonaventury od sv. Anselma detailně rozebírá POSPÍŠIL, C. V., *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, L. Marek, Brno 2002.

⁵⁹⁹ *Brevil*. p. IV. c. IX, IV.

Tak na rozdíl od Anselmova teocentrického pojetí zadostiučinění přichází Bonaventura s pojetím antropocentrickým: Kristova smrt na kříži je „tím nejadekvátnějším lékem proti chorobě hříchu“. Cena za naše vykoupení je pak podle Bonaventury nejen úměrná velikosti provinění (jako je tomu u Anselma), nýbrž přemrštěná, čímž „zjevuje nesmírnou Boží štědrost a svobodu“.⁶⁰⁰

Protože v posledku stojí za každou naukou o kříži obraz Boha, budeme sledovat, zda také Vícha v linii svých učitelů (Bonaventury i Urbana) dospívá k takové soteriologii, jež by zjevovala velikost Boží lásky, spíše než spravedlnost, která nemůže nepotrestat.

3.4.3. Kříž jako zjevení Boží lásky ve Víchově duchovní nauce

Ve Víchových textech i promluvách k sestřám zachytíme občas myšlenky, které zapadají do překonané nauky o náhradním trestu, jenž Kristus vzal na sebe za nás. Jindy však Vícha ukazuje Kristův kříž jako nejvyšší vyznání lásky Boha člověku. Toto kolísání nyní konkrétně zdokumentujeme a poukážeme na jeho pravděpodobné příčiny.

Když Vícha uvažuje o Ježíšovu srdci „potupami nasyceném“, reprodukuje v zásadě ústřední Anselmovu úvahu: Člověk hříchem uráží Boha, přičemž tuto urážku sám není s to napravit, i kdyby obětoval život. Proto se Syn nabízí Otci, stává se „člověkem, aby se obtížil lidskými hříchy“.⁶⁰¹ Říká také, že „Otec chce, aby mu tento jeho Syn sám podal náhradu za hříchy lidstva“.⁶⁰² Připomněli jsme však již Víchou citovaného Galota, podle něhož byl Otec krutý sám k sobě. Od pouhé satisfakční teorie se tedy Vícha odklání upřesněním: „Bůh svého Syna miluje, i když mu svěřuje břemeno tohoto poslání, které se vyplní v utrpení. On ho nechce rozdrtit nebo zničit, ale chce ho povýšit tou hrdinskou obětí k úkolu Zachránce.“⁶⁰³ Pokud tedy někdy Vícha kolísá a vyslovuje tezi o Synově snášení našeho trestu (což by odpovídalo překonaným soteriologickým teoriím), můžeme pro to vytušit dva důvody. Vícha sám prozrazuje motiv homiletický či katechetický: Je-li výkupnou cenou za naše hříchy smrt Božího Syna, mělo by to „otřást člověkem, když začíná váhat“ a blížít se na cestu hříchu. Vícha zřejmě spatřoval v přísné rovnici „hřích – výkupná cena“ zdroj určité efektivity hlásání, potenciál pro zasažení nitra posluchače. Druhým důvodem by mohlo být to, že mluvil mj. k sestřám, které měly charisma podstatně zaměřené na přinášení náhrady, na smírné obětování se. Výslovně je tomu tak např. u františkánek Marie Immaculaty. Smír má, alespoň při prvním, bezprostředním dojmu, blízko k zadostiučinění, jak ho chápal Anselm: Spolu s Ježíšem usmírujeme Boha za urážky způsobené hříchem. Smír má však také biblická východiska a není možné spiritualitu na něm stavějící považovat za překonanou, na rozdíl od neúplných soteriologických pojednání. Proto se k smírnému utrpení Krista a zhodnocení spirituality smíru ještě vrátíme níže. Nyní poukážeme na Víchovy texty, v nichž se přidržuje spíše svých učitelů než (náběhově) sv. Anselma.

⁶⁰⁰ Srov. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže*, s. 99–107 (106.101).

⁶⁰¹ Srov. VÍCHA, J., *Božské srdce Ježíšovo (duchovní cvičení)*, MC 2B – Potupami nasycené, min. 4–6 ca.

⁶⁰² Srov. VÍCHA, J., *Tajemství kříže (duchovní cvičení)*, s. XV/2

⁶⁰³ Tamtéž.

Náš autor právě v kapitole o smíru totiž tvrdí: „Nikdy bychom si nedovedli představit, do jakých krajností jde Boží láska k nám, kdyby se Bůh nestal člověkem a kdyby nám nebyl vyznal tu lásku ze zkrváceného kříže.“⁶⁰⁴ Je to v podstatě bonaventurovská nauka o větší chvále, kterou člověk může Bohu vzdávat, když ví o kříži, než jakou by vzdával, kdyby byl pouze (jakýmkoli jiným způsobem) vykoupen. Toto Boží vyznání lásky z kříže zaznívá ve Víchoých textech a promluvách jako refrén. Je to „nejúžasnější vyznání lásky“ kryté tím, že Bůh chtěl „dokázat svoji nepochopitelnou a nepředstavitelnou lásku, která pro člověka nezná žádných hranic, nezastaví se před žádnou obětí.“ Ježíš „vyznává lásku k Otci i k nám ze zkrváceného kříže“.⁶⁰⁵

Otázku, která byla motivem Anselmova pojednání *Cur Deus homo*, zda totiž Bůh mohl spasit člověka jiným způsobem, a pokud ano, proč tak neučinil, Vícha rovněž klade a odpovídá na ni. Věčné Boží Slovo se vtělením zapojuje do lidského řetězce, v Ježíši Kristu se poníží sám Bůh a je dokonce „bezohledný vůči sobě, z lásky se stává opakem sebe“; Bůh ovšem nechce utrpení pro utrpení, nýbrž jako „zviditelnění své lásky“; vzal zlo na sebe, „obtížil se zodpovědností za ně, i když není původcem“; pro Ježíše láska k Otci byla „víc než instinkt zachování života“.⁶⁰⁶ V těchto myšlenkách, doplněných povzdechem, že „neumíme žasnout na propastmi lásky“, zřetelně prosvítá kříž nikoli jako trest, ale jako zjevení míry Boží lásky, která je bez míry. Pokud by nás Bůh vykoupil nějakým levnějším způsobem, „hledali bychom stále výmluvu: Ty nevíš, co je trpět a umírat“. Křížem však Bůh „moudře ukázal svou lásku“ a v Ježíši umírajícím v opuštěnosti si Bůh volil „moudrost lásky“, neboť „nic by nepůsobilo tak, jako láska ukřižovaná“.⁶⁰⁷ Biblickým pozadím jsou autorem uvedené novozákonní verše: Pavlovo „vlastního Syna neušetřil, ale vydal ho za nás za všechny“ (*Řím 8,32a*) a Ježíšovo „až budu ze země vyvýšen, potáhnu všechny k sobě“ (*Jan 12,32*).

Ve shodě s výše uvedeným kolísáním ohledně pojetí Kristovy smrti je také Víchou různě posazená cena za naše vykoupení. Tam, kde se náš autor přidržuje satisfakční teorie, se prosazuje cena úměrná: Nikoli člověk, ale jedině Vykupitel, Bohočlověk může dát „úměrné zadostiučinění za urážku“ způsobenou hříchem; tam, kde se naopak od této nauky odklání, je cena vykoupení nadsazená: „Náhrada za lidské hříchy nekonečně převyšuje zlobu člověka“.⁶⁰⁸ Snad proto také na jednom místě u Víchy najdeme termín „bláznivá láska Boha“, milý byzantskému Mikuláši Kabasilovi: „Čím více rosteme v lásce k Bohu, tím víc jsme trápeni poznáním, že tolik lidí ještě neví, jak je Bůh miluje, že jeho láska se projevuje – použijeme výrazu svatých – až šílenstvím: křížem a eucharistií.“⁶⁰⁹

V právě citovaných *Kapitulách obnovy řeholního života*, které Vícha vypracovával pro sestry boromejky, můžeme ještě jednou vnímat celé rozpětí jeho nauky o kříži. Zatímco v jednom textu se autor nechá zlákat zjednodušením, které se sníží pod

⁶⁰⁴ Tamtéž, s. XV/3.

⁶⁰⁵ Tamtéž, s. IV/27.VII/53.

⁶⁰⁶ VÍCHA, J., O kříži (duchovní cvičení), MC 1B – [Proč právě křížem?], min. 2–15 ca.

⁶⁰⁷ Tamtéž, MC 5A – [Různé formy vyprázdnění kříže], min. 32–33 ca.

⁶⁰⁸ Tamtéž, MC 4A – Pasivní kříž, min. 13–14 ca.

⁶⁰⁹ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 4/79: *Svědectví* o naprostém zasvěcení se růstu Božího království.

satisfakční teorii až k tzv. teorii práv zlého ducha⁶¹⁰, hned v následujícím ukazuje v kříži výhradně projev Boží lásky:

„Naše obvyklá rozjímání o Ježíši ukřižovaném [...] jsou chudokrevná. Vidíme *jen* krutou bolest. Vtírá se nám myšlenka: proč Otec chtěl od Syna takový projev poslušnosti, když ho nekonečně miluje a když se vykoupení dalo uskutečnit jinak. Proč navíc ještě ten strašlivý nepochopitelný výkřik: 'Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?' – Rozjímáme a vidíme jen lidský hřích, jen zlo jako příčinu Ježíšových bolestí a temnoty, jen utrpení. Ale Ježíš ukřižovaný je víc než Ježíš pouze v boji se satanem. Ježíš ukřižovaný je Ježíš celý proměněný v lásku. Proměněný v Boží vlastnictví, v obětní Dar *Lásky Láscce*. Jenom Syn, který sám je Bohem, si mohl dovolit jít v projevu lásky až do krajnosti kříže.“⁶¹¹

V jediném textu publikovaném Víchou po roce 1989 pak vidíme, jak svoji soteriologii očistil od pozůstatků teorií překonaných. Dříve, když zdůrazňoval Galotovo „Otec byl krutý sám k sobě“, doplňoval vlastní tezi „aby nemusel být krutý vůči nám po celou věčnost“. Nyní už toto nepřidává:

„Kříž je nástroj spásy, dobrovolně chtěný Otcem i Synem. Žasneme, jak v Ježíši Kristu se ponižuje Bůh, jak Bůh je bezohledný vůči sobě. Na kříži projevuje Bůh-Slovo Otcí bezmeznou oddanost. Bůh ze svobodné lásky se stává opakem sebe: bere na sebe hřích, zmaření, opuštěnost. [...] Bůh nechce utrpení, ale jen jako zviditelnění nekonečné lásky.“⁶¹²

Dodejme, že ke zhodnocení úplnosti soteriologické nauky určitého autora je třeba brát v úvahu, zda kromě kříže staví také na vzkříšení a Duchu Svatém nebo jak počítá s významem následování Krista pro spásu učedníka (problém Kristovy exemplarity).⁶¹³

U Víchy jsou alespoň některé z těchto náležitostí prokázány dostatečně. Již jsme viděli, jak nám Kristus „předžil“ všechny důležité životní situace, čímž je stvrzen význam jeho následování pro naši spásu. Proto však i důvodem vtělení je něco více než překonání hříchu, Slovo se nestává člověkem jen kvůli Adamově (a naší) vině: „Proto se Bůh stal člověkem, aby člověk viděl, jak má jednat, když se stane Božím synem, Boží dcerou.“⁶¹⁴

Vtělení nebylo závislé na hříchu, ale Bohem plánované od věčnosti: „Inkarnace je věčný úmysl Boží, ne dodatečně přikomponovaný až po lidském hříchu.“⁶¹⁵ Kromě Víchova (snad homiletickým zápalem živeného) zdůrazňování, že Ježíš zadostiučiní Otcí za naše hříchy, vidíme tedy rovněž, a spíše hojněji zastoupenou, soteriologii „vysokou“, ukazující v kříži zjevení Boží lásky, a to až bláznivé.

⁶¹⁰ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 9/78: *Kříž – Boží moudrost*: „Lidskou moudrostí neřešitelný problém byl vyřešen *Křížem*. Satan lstí vlákal člověka do nejtemnějšího a nejdusnějšího žaláře – a člověk dobrovolně za sebou zabouchl dveře a zahodil klíč. Kristus *křížem* otevřel vězení a už nikdo nemusí být otrokem, kdo jím sám nechce být.“

⁶¹¹ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 10/78: *Kříž je Boží moc*.

⁶¹² VÍCHA, Tajemství kříže v duchovním životě, s. 17.

⁶¹³ Srov. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže*, s. 119, pozn. 58.

⁶¹⁴ VÍCHA, Tajemství kříže, s. III/18.

⁶¹⁵ VÍCHA, Společenství, MC 1A: Sestro, kdo je tvůj Bůh, min. 34–35 ca.

3.4.4. Spiritualita kříže

To, co Vícha zajímá především, je cesta následování Ukřižovaného. Od soteriologie proto postoupíme ke spiritualitě, abychom vnímali, jak může učedník (nebo učednice – častější adresátka Víchových slov) mít podíl na Kristově kříži a jaký to má význam pro jeho duchovní život nebo také pro spásu druhých. Zaměříme se na okruh definic a pomocných metafor, jimiž Vícha sestry do problematiky uvádí, dále objasníme termíny aktivní a pasivní kříž a budeme se také věnovat přinášení smíru (náhrady) jako jedné z komponent charismatu některých kongregací.

a) Úvodní vymezení

Spiritualita kříže je termín, jehož Vícha explicitně používá. Taková spiritualita se odvozuje od samotného křtu, který je podle Pavla ponořením do Kristovy smrti (srov. *Řím* 6,3): „O kříži mluví všechny spirituality. O kříži musí slyšet Ježíšova nekompromisní slova i laičtí křesťané.“ Na společné bázi pak mohou vynikat rozdíly v zabarvení konkrétního prožívání spirituality kříže, což Vícha ukazuje porovnáním s rozdíly praktického uskutečnění Kristovy chudoby, slíbené řeholníky tímž slibem:

„Jako všechny řeholní společnosti se zavazují k zachovávání evangelních rad [...], ale přece jsou rozdíly např. v chudobě řádů, které v minulosti připouštěly (při chudobě) vlastnictví obrovských latifundií, a v chudobě, která i dnes [...] připouští určité samostatné používání peněz – a mezi chudobou třeba Malých bratří nebo Malých sester Ježíšových, – tak je rozdíl v postoji ke kříži, ke kterému se hlásí (a není to jinak ani možné) všechny spirituality.“⁶¹⁶

Pro toho, kdo následuje Ježíše ukřižovaného, bude jádrem takové spirituality Mistrem požadované sebezapření, popisované Pavlem na samotném Pánu jako kenoze (srov. *Flp* 2,7). Vícha připojuje vlastní termín, který je pro něj ekvivalentem kříže. Pro Ježíše to bude „spoutanost z lásky k Otci“, pro učedníka obecněji „spoutanost způsobená láskou“. Autor ukazuje, že „žít spiritualitu kříže nemůže nikdo, kdo 'nezapřel sebe', kdo neztratil sebe až do té míry, že všechno v něm se stalo *prostorem* pro Ježíše ukřižovaného.“⁶¹⁷ U Krista je kříž naznačen již ve vtělení, spoutanost z lásky k Otci je vyjádřena v novozákonní aplikaci žalmu: „A tak Kristus, když přicházel na svět, řekl: 'Dary ani oběti jsi nechtěl, ale připravils mi tělo. [...] Proto jsem řekl: Tady jsem, abych plnil, Bože, tvou vůli, jak je to o mně psáno ve svitku knihy'“ (*Žd* 10, 5.7; srov. *Žl* 40,7–9). Proto na kříži nedrží Ježíše hřeby, ale jeho láska, jež jej dobrovolně připoutává k Otcově vůli. Z takto pojatého kříže, předznamenávajícího celý Ježíšův život, pak Vícha odvozuje i rysy naší (křestní) spirituality, křížem proniknuté:

„Kdo vidí, jak Ježíš [...] zmařil sebe sama, ten vidí, že to zmaření začíná vtělením a pokračuje po celý život. To je ta kenosis, o které hovoří sv. Pavel. To už je výzva také k nám k následování Ježíše Ukřižovaného. Bude i pro nás znamenat stálé úsilí o to, abychom se tak vyprázdnili z toho svého

⁶¹⁶ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 8/78: *Ježíš ukřižovaný*.

⁶¹⁷ Tamtéž.

nedobrého 'já', z toho svého sobectví, aby v nás vznikl veliký prázdný prostor, který by Ježíš mohl vyplnit tím svým 'JÁ'.⁶¹⁸

Ve spiritualitě kříže Víchovi tedy nejde o něco jen úkonového, o jednotlivé projevy, např. zbožná cvičení. I to jistě může přijít na řadu, je však třeba napřed položit základ, jímž je proniknutí celého člověka křížem, spoluukřížovanost učedníka. Z toho důvodu už křest je „úplnou konsekrací“, jen případně rozvinutou řeholním zasvěcením. Je-li sebezapřením z lásky vytvořen onen volný prostor v nitru učedníka, je uvolněn opět pro lásku, jíž jsme Pánu k dispozici, abychom pracovali s ním na jeho díle. Křest proto musí

„pro nás znamenat uvolnění sebe pro zájmy Ježíšovy, dání sebe Ježíši k dispozici, jako když já mám k dispozici své údy – oko, ucho, a používám jich, jak je potřebuji. Tak bych měl náležet Ježíši, aby on mohl tak používat mé lidské přirozenosti pro naplňování těch záměrů, a to je rozšíření Božího království zde na zemi.“⁶¹⁹

Toto vyvlastnění sebe plynoucí ze křtu je pak – podle Víchovy hudební metafory – fortissimem naší lásky, jež je vždy nějakým způsobem ozvěnou kříže. Na kříži Ježíš „trpí, mlčí, modlí se, odpouští, miluje. To je to hlavní, ale to je fortissimo Ježíšova života.“⁶²⁰ Samotná smrt je pak „fortissimo Ježíšovy lásky k Otci i k nám“.⁶²¹ Na příkladu stáří a přijímání těžkostí s ním spojených pak autor ukazuje propojení do života učedníka: Dlouhý věk je „velká příležitost, velká možnost proměnit podzim svého života v mistrovské dílo, ve fortissimo lásky“.⁶²² Konkrétní projevy spirituality kříže v každodenním životě ukážeme nyní pomocí termínů aktivní a pasivní kříž, jež autor přebírá od svého učitele Urbana.

b) Aktivní kříž

Urban spojoval aktivní i pasivní kříž, nebo přesněji „aktivní i pasivní uskutečňování zásady kříže“, s odhodláním k (stálému) duchovnímu obrácení. Aktivní kříž pak znamená, že povoláný učedník „klade svůj vzrůst ne do snadných a mentálních předsevzetí, nýbrž volí z různých možností takové, které jsou obtížné, těžké. Nedělá to ze sebetrýzně, ale především pro následování svého Pána a jako stálou cvičbu, aby uměl nést kříž pasivní.“⁶²³ Jedná se tedy o promyšlený sebezápor nebo asketické cvičení jako prostředek duchovního zápasu s cílem připodobnění se učedníka Mistru.

U Víchy zde přichází ke slovu ona „spoutanost“, jíž je pro něj kříž ve své podstatě. Pro uvolnění lásky totiž spoutáváme zárodky sobectví, přičemž kříž je v tomto procesu „výborným a uzdravujícím nástrojem“. Umožňuje „spoutat všecko nezřízené, co se v nás probouzí, co nás chce vláčet a udělat z nás otroky.“⁶²⁴ V jiné definici autor říká:

⁶¹⁸ VÍCHA, Tajemství kříže, s. II/6.

⁶¹⁹ Tamtéž, s. II/7.

⁶²⁰ Tamtéž, s. III/23.

⁶²¹ VÍCHA, O kříži, MC 4B – [Smrt proměněná křížem], min. 18 ca.

⁶²² VÍCHA, Tajemství kříže, s. VII/57.

⁶²³ URBAN, *Vzrůst ke Kristu*, I, s. 204–205.

⁶²⁴ VÍCHA, Tajemství kříže, s. VI/47.

„Aktivní kříž, který do jisté míry si musíme působit [...], je učit se trpělivě snášet a přijímat nejrůznější obtíže, překonávat návyky samolásky, pohodlí, libovůle, svévolnosti. Odkládat světácké smýšlení.“⁶²⁵

Kříž tedy coby promyšlený, cílený či „funkční“ sebezápor je „zbraní“, je „bojovým prostředkem“ v duchovním růstu, v pokroku v lásce. Nežádoucí sobectví a kult vlastního já jsou hlavní pojmy duchovního zákona, který náš autor o aktivním kříži formuluje:

„V čem záleží ta zkušenost o kříži? Záleží v tom, že stále skrze lásku prožívám, že si už nepatřím [...]. Nechci už jít podle svých nápadů, uvědoměle odmítám sloužit sobě. Sobectví nesmí být mým pánem. Sobectví je souhrn všeho, co si cháním jako své vlastnictví, je to část mého JÁ, která je odbojná vůči duchu mého Pána. Je to souhrn všeho protievangelního ve mně, a to musí na kříž.“⁶²⁶

V procesu duchovního zrání potom otec Jan rozlišoval tři etapy, v nichž aktivní kříž nabývá různých podob. Tak kříž vystihují tři obrazy, podle jeho konkrétního působení v dané fázi duchovního života. Na stupni začínajících, kteří se nejdříve potřebují vymanit z hříchu, je kříž podoben chirurgickému skalpelu. Je třeba provést i radikální řez, vědomě očistit své srdce, aby zlo nemělo přímý vliv na můj život. V novém světle se tu uplatňuje Víchou nejčastěji citovaný novozákonní verš, jehož znění udával ve starším (nebo vlastním) překladu: „Žiji ovšem, ale to už ne já, nýbrž žije ve mně Kristus“ (srov. *Gal 2,20*). V člověku nemohou zároveň existovat dvě já, jedno musí zemřít. Pro duchovní život z toho plyne, že i zde kříž musí poněkud „tlačít, bolet, působit spoutanost“, že by bylo falešným *aggiornamentem* nechtít pocítit „nic z ran kříže“.⁶²⁷ Proto čím liknavěji prožíváme „uchvácení Kristem“ (a tedy i kříž jako zbraň duchovního boje), tím více „prodlužujeme agonii starého člověka v nás“ a zpomalujeme zrození kristovského života ve svém srdci. „Buď bude v nás žít Ježíš, nebo někdo jiný: Je nutné ho velkoryse zasáhnout křížem.“⁶²⁸

Na druhém stupni, kdy se snažíme nabývat ctnosti, se kříž podobá práci umělcova dláta. Ještě tu mohou padat rázné údery, aby se krása sochy (v duchovní rovině: Boží obraz v nás) vymanila z beztvaré hmoty. Nakonec – na stupni dokonalých – kříž také nechybí, Pán ho sesílá v podobě různých zkoušek, a učedník ho používá jako „palivo lásky“. Z Božího dopuštění může tento kříž mít původ i v Pokušiteli nebo křehkém lidství, může nastat dokonce „jakési fortissimo kříže“, ale v této etapě je kříž jakoby přímo žádán. Jde při tom již o kříž pasivní, neboť aktivního není u zformovaného srdce třeba. Je zde však autorem zařazen, aby byla načrtnutá cesta úplná. A stane se nakonec aktivním v tom, že je z lásky přijat a přetvářen. Pán, když dává nebo dopouští kříž, zná dostatečně svého učedníka a „ví, že mu může důvěřovat, že on kříž neodmítne, ale že jej promění ve veliké dobrodiní pro sebe i pro svět.“⁶²⁹

⁶²⁵ VÍCHA, Písmo svaté, s. 71.

⁶²⁶ Tamtéž, s. VI/43.

⁶²⁷ VÍCHA, O kříži, MC 1A – Uvedení, min. 26–31 ca.

⁶²⁸ Archiv Kongregace milosrdných sester sv. Karla Boromejského: MC Kříž a milosrdná sestra, min 32–33 ca.

⁶²⁹ VÍCHA, Tajemství kříže, s. VI/52.

Celou cestu kříže ještě Vícha shrnuje z pohledu jeho prožívání křesťanem: „První stupeň je ve znamení bolesti, druhý ve znamení světla, třetí ve znamení radosti. Vše záleží na tom, jak duše spolupůsobí [...] a jaký postoj zaujímá ke kříži.“ Jindy přiřadil k těmto etapám pomocná slovesa: Na prvním stupni (očisťování za pomoci kříže) se ozývá „musím trpět“, na druhém, po určitém dozrání do kristovské existence, je to smířené „chci trpět“, a v závěru duchovní cesty (kdy např. sv. Terezie užívá své „Trpět, nebo zemřít“) to bude vděčné „smím trpět“.⁶³⁰

Biblickým východiskem je kromě již zmíněného křestního ponoření do Kristovy smrti (srov. *Řím* 6,3–4) také další Pavlův verš: „Kdo náležejí Kristu Ježíši, ukřižovali svoje tělo i s jeho vášněmi a žádostmi“ (*Gal* 5,24). Vícha však upřesňuje, že nejde o mrzačení těla, a opět zdůrazňuje hlubší než úkonové pojetí duchovního života, které z toho plyne:

„To ukřižování se netýká těla, které nesmíme zabíjet, ale tělesnosti, nadvlády těla nad duchem. Toto ukřižování není jednorázový úkon. Je to postupné uvádění do stavu smrti (umrtvování) všeho, co v nás přežívá a odporuje novému životu. Toto ukřižování není jednorázový úkon. Proto duchovní život nemůže být chápán jako množství modliteb a duchovních útěch, ale jako poctivá práce na odstraňování všeho, co není slučitelné s Božím životem v nás a získávání postupně stále věrnější podoby s Kristem, do kterého jsme vstípeni.“⁶³¹

Povolání ke kříži je pro Víchu povoláním k větší, plnější svobodě. Ta však je ve službě lásky, a tak je celý jím popsán itinerář cvičení se pomocí kříže založen v této teologální ctnosti. V jednom z povzbuzení sestrám toto hledisko propojil s eschatologickým výhledem:

„Stupeň lásky neboli podíl na božském životě, který získáváme nejrůznějšími dobrými skutky, a právě tím zápasem a bojem a vytlačováním toho všeho haraburdí ze své duše, aby mohla být naplněna co nejvíce Bohem, stupeň tohoto božského života v nás [...] určuje i stupeň naší blaženosti pro celou věčnost. Už z toho vidíme, jak vzácný je čas, a jak je škoda promarnit jedinou příležitost, kdy můžeme zase právě křížem činit mrtvým škodliviny na tom božském životě, usmrcovat všechno to, co chce být živé a vytlačovat Boží život. Je škoda každé vteřiny a každé minuty, kdy nemilujeme, když přece víme, že jen stupeň lásky určuje stupeň věčné blaženosti.“⁶³²

Proto je na každém kříži nejpodstatnější „projev lásky“: Nežádá se vždy nutně „rozbité tělo, ale vyvlastnění – překročení sebe“⁶³³, i když i to může být námaha patrná na našem těle: „Ten jeho důkaz lásky nutí potom všechny, kteří poctivě milují, aby mu projevovali lásku podobným způsobem. Ne levným povídáním, ne pouze úmysly, předsevzetími, ale také častokrát krví, zakrvácení, obrazně řečeno.“⁶³⁴

⁶³⁰ Srov. Archiv Kongregace milosrdných sester sv. Karla Boromejského: MC Kříž a milosrdná sestra.

⁶³¹ VÍCHA, Tajemství kříže v duchovním životě, s. 18.

⁶³² VÍCHA, Tajemství kříže, s. III/19.

⁶³³ VÍCHA, O kříži, MC 1B – Proč právě křížem, min. 16 ca.

⁶³⁴ VÍCHA, Písmo svaté, s. 72.

c) Pasivní kříž

Pro Urbana jsou pasivním křížem „probace, zkoušky a pravdivé provádění křesťanství ve službě spolučlověku až k rovinám sebekřížování“.⁶³⁵ Zjednodušeně řečeno je tedy aktivní kříž sebezáporem, zatímco pasivní (či životní, existenciální) obětí. Vícha se přidržuje tohoto rozlišení a pasivní kříž ukazuje jednak na samotném Vykupiteli, jednak v životě křesťana, kde ho spojuje zejména s tzv. apoštolátem utrpení.

U aktivního kříže jsme ukázali, jak povolání ke kříži Vícha ztotožňoval s povoláním ke svobodě. Přidával k tomu též povolání k pokoji: Askezí, jež bude mít vždy také hrany kříže, se dosáhne vyrovnanosti, harmonie. U kříže pasivního více vynikne ještě třetí povolání, jež je v kříži obsaženo, totiž povolání k plodnosti. Pasivní kříž je to, co si nevolíme, co nás potkává, co sám život a potřeba dostát jeho nárokům přináší, a co proto přijímáme s trpělivostí a snažíme se proměnit v lásku. Nejinak tomu bylo v pozemském životě Spasitelově. V zahradě na svahu Olivové hory prosí Otce o odejmutí hořkého kalicha, ale s věrnou oddaností „i když volá o pomoc, nikdy mu nediktuje“.⁶³⁶ Potom na kříži aktivně nekoná své dílo, a přesto právě tam je „nejnebezpečnější“, tam – na Kalvárii – „je pro peklo nejnebezpečnější strategické místo“.⁶³⁷ I když Pán zdánlivě prohrává, plodnost kříže je záležitostí, kterou si Bůh sám uhlídá.

Při přechodu od Krista k církvi, k jeho tajemnému tělu, se Vícha pohybuje v myšlenkovém rámci listu sv. Jana Pavla II. *Salvifici doloris*. Biblickým základem je nesporně Pavlovo „Teď sice pro vás trpím, ale raduji se, protože tím na svém těle doplňuje to, co zbývá vytrpět do plné míry Kristových útrap“ (*Kol* 1,24). Kristus své dílo spásy na kříži dokončil, ale neuzavřel – nechal je otevřené, aby i jeho bratři a sestry do něj mohli vstoupit svým pasivním křížem. Projevuje se tu „pozitivní vůle Pána přizvat druhé k uskutečnění spásy“. On chce „oslavovat Otce svou láskou v naší lásce, svou dobrotivostí v naší dobrotivosti a svým milosrdenstvím v našem milosrdenství“.⁶³⁸ Protože „k pojmu Bůh už vždy patří kříž“, totiž od chvíle, „kdy Bůh se stal trpícím Bohem, i naše nemoci se stávají požehnáním, jsou-li spojeny s Kristem“.⁶³⁹

Teologickým východiskem je také skutečnost oslaveného těla Vzkříšeného, které už nemůže trpět, zatímco bolesti a utrpení podléhá tělo církve, články či údy těla, jehož Hlava je již v Otcově slávě: „Ježíšovo tělo je vzkříšené a oslavené. A přesto má tělo schopné utrpení v nás, má v nás rozšíření své lidské přirozenosti“.⁶⁴⁰ Právě proto, že jeho učedníci jsou povždy „jeho lidskou přirozeností zranitelnou“, že mají „tělo schopné utrpení a srdce schopné lásky“, můžeme hovořit o apoštolátu utrpení.

Musíme uvážit, jak bylo dané téma pro Víchu aktuální. Přednášel totiž většinou řeholním společenstvím, které již měly na starosti značný počet starších a nemocných sester. Proto i cyrilkám do *Komentáře ke konstitucím* obsáhleji rozpracoval kapitolu „Péče o nemocné a zestárlé sestry“, proto tyto samotné utvrzoval, že ve společenství

⁶³⁵ URBAN, *Vzrůst ke Kristu*, I, s. 205.

⁶³⁶ VÍCHA, O kříži, MC 8A – Následování Ukřížovaného, min. 25 ca.

⁶³⁷ Srov. Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 4/79: *Svědectví* o naprostém zasvěcení se růstu Božího království.

⁶³⁸ VÍCHA, O kříži, MC 4A – Pasivní kříž, min. 15–16 ca.

⁶³⁹ Tamtéž, min. 10–12 ca.

⁶⁴⁰ VÍCHA, *Tajemství kříže*, s. II/8.

s Ježíšem trpícím konají „nejužitečnější dílo“, neboť je to opravdu „Kalvářský kříž vztyčený nad tímto lůžkem“.⁶⁴¹ Uváděl také příklady, které sám poznal ve své službě, mj. řádového spolubratra Agathangela Sovadinu, jemuž při odchodu ze světa bratrsky posloužil.⁶⁴² Poukazoval naopak na státní nemocnice a domovy důchodců, kde nemocní nemají nabídku duchovního doprovázení, takže „obrovské fondy“ uložené v těchto ústavech jsou „často ztracené, když“ svou nemoc „lidé proklínají“, protože jim jde jen o tělesné zdraví, nikoli o věčnost a spásu.⁶⁴³

Je to opět vlitá láska, v níž je řešení ostrosti hran také pasivního kříže. Nalézáme „klíč, kterým zbavujeme svůj kříž temnoty a zoufalé bolesti: Ježíš nám dává lásku.“ Vícha zde uplatňuje svůj „patristický refrén“, oblíbený (upravený) Augustinův výrok, který spontánně překládá: „Ten, kdo miluje, ten nezná obtíže. A když ty obtíže má, tak i ty obtíže miluje.“⁶⁴⁴ Ze závěru jeho vlastního života víme, že pasivní kříž pro něj nebyl jen teorií, že snášel odevzdaně svou nemoc, která ho postupně omezovala. Ochotu nést ji, jakmile přijde, nakonec vyjádřil již ve své duchovní závěti z roku 1978: „Ve spojení s nejvyšším úkonem poslušnosti Syna Božího našeho Pána Ježíše Krista, poslušného až k přijetí smrti kříže, přijímám i já dobrovolně a rád z poslušnosti Otci jakýkoli způsob smrti, jaký mi jeho otcovská láska určila.“⁶⁴⁵

3.4.5. Spiritualita smíru

Narazili jsme již na to, jak se smír (podávání náhrady) sbíhá s termínem zadostiučinění. Vyjadřovaly se tak i svaté fatimské děti, když chtěly, zejména po vidění pekla, přinášet oběti „za obrácení hříšníků, za svatého Otce a jako zadostiučinění za hříchy proti Neposkvrněnému Srdci Panny Marie“.⁶⁴⁶ Avšak na rozdíl od satisfakční teorie, která je pro svůj obraz Boha (trvajícího ve své věčné spravedlnosti na potrestání viníka nebo přinesení zadostiučinění) překonána, smírná spiritualita nachází stále svou životnost a opodstatnění. Vícha její původ nalézá u samotného Krista v jeho „smířitelském poslání“, jímž naplňuje Izaiášovo mesiánské proroctví: „Jeho rány nás uzdravily“ (Iz 53,5c).⁶⁴⁷ Učedník je pak povolán vstoupit do tohoto smířitelského poslání Ježíšova. Než však projdeme Víchovy typické texty o smíru, ukážeme ještě jeho přítomnost v dějinách spirituality až po současnost.

⁶⁴¹ VÍCHA, O kříži, MC 4A – Pasivní kříž, min. 21–23 ca.

⁶⁴² O otci Agathangelu Sovadinovi, zejména jeho nemoci a umírání z pera sester viz. *příloha* č. 9.

⁶⁴³ VÍCHA, O kříži, MC 4A – Pasivní kříž, min. 30 ca.

⁶⁴⁴ VÍCHA, Tajemství kříže, s. III/26. Zdařilejší spontánní překlad upraveného Augustinova výroku dává autor v KORŽ 10/83 (Maria – Snoubenka – jásá, raduje se v Bohu, svém Spasiteli): „Je-li někde láska, necítí se těžkosti s ní spojené, a jestliže se cítí, i ty těžkosti jsou milovány.“

⁶⁴⁵ VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 15.

⁶⁴⁶ KONDOR, L., *Zůstaň matkou*, Olomouc 1991, s. 30.

⁶⁴⁷ Nový zákon nezná přísné spojení utrpení a hříchu: Slepý od narození nebyl takto postižen v důsledku hříchu svého ani rodičů – srov. *Jan* 9,3. Proto se „jenom navenek jeví jako trest za hřích“, když Ježíš je obtížen „našimi bolestmi“ (Iz 53,4). „Je to utrpení uložené nevinnému. Je to utrpení nevinného Služebníka, který přijal smířitelské poslání.“ Už jsme viděli, jak Otec i v tom projevuje lásku k Synu, když ho tím „chce povýšit [...] k úkolu Zachránce.“ VÍCHA, Tajemství kříže, s. XV/1–XV/2.

a) Smír v různých obdobích a napříč spektrem spiritualit

Víchův duchovní otec Urban mohl jako dříve narozený reflektovat z vlastní zkušenosti i meziválečnou dobu, v níž se smír prosazuje v rámci poválečné obnovy ve spojení s šířením kultu Ježíšova Srdce. Spiritualitu vycházející ze zneuznané Boží lásky, na niž toužili mystikové dát odpověď, však najdeme i daleko před samotným zjevením Pána sv. Markétě Marii Alacoque. Také mnišský *penthos* a slzy lítosti ve starokřesťanské době jsou totiž výrazem této spirituality. Urbanovi v rámci celých těchto dějin „podávání smíru“ jistě nejvíce rezonoval Františkův postesk, že Láska není milována. Smír pak byl Urbanovi aktualizací křestního kněžství, jehož hloubku a dopady do života promýšlel ještě před koncilem v souvislosti s vedením Apoštolátu sv. Františka.⁶⁴⁸

Z Nového zákona je zřejmé, že Bůh nepotřebuje být usmiřován námi, ale naopak: „On nás smířil se sebou skrze Krista“ (2 Kor 5,18). Novost radostné zvěsti postřehla sv. Terezie z Lisieux, když mění zaměření smíru: Nechce přinášet sebe za oběť Boží spravedlnosti, ale milosrdné lásce. Tak uchovává spiritualitu smíru, ale předchází přitom riziku jejího pokřiveného pojetí, jako by Bůh od nás něco potřeboval či jako bychom byli jeho rovnocennými partnery v jakési vzájemné směně duchovního zboží. I samotný smír je pro nás milost a Bůh se vždy k naší oběti nekonečně sklání.⁶⁴⁹ S Františkem z Assisi Terezie souzní v „mystice těšení“ zneuznané Lásky, když volá: „Můj Bože [...] to jen tvá Spravedlnost dostane duše, které se podávají jako oběť? Nepotřebuje je snad i tvá milosrdná Láska? Na všech stranách je zneuznávána, zavrhována [...]“⁶⁵⁰

Teologicky bychom prostor pro náš smír našli, kromě již připomenuté participace na Ježíšově smířitelském poslání, také v subtilnějším pohledu na hřích a důsledky, které z něj plynou. Kristus svým zadostiučiněním působí totiž odpuštění hříchu dědičného v plném rozsahu, u hříchů osobních však jeho výkupné dílo pokrývá vinu, která je odpuštěna, zatímco u hříchem způsobené škody (narušení řádu, vztahů apod.) je na nás, abychom ji podáním náhrady (smírem) odčičňovali.⁶⁵¹

Ve spiritualitě moderní a současné doby je proto smír nadále zastoupen. Vícha sám připomínal pasáčky z Fatimy Hyacintu a Františka, kteří raději trpěli hlad a žízeň nebo si se svolením Panny Marie působili určité nepohodlí, aby mohli podávat smír.⁶⁵² Také mnohé mužské i ženské kongregace vzniklé v 19. a na počátku 20. století mají ve svém jméně odkaz na Božské Srdce, a tedy i s ním spojenou smírnou spiritualitu. Ta tímto vstupuje do eucharistického kultu a po zjevení v Lurdech je spojována i s úctou

⁶⁴⁸ Srov. VENTURA, V., *Jan Evangelista Urban – život a dílo. Sonda do dějin české teologie a spirituality*. CDK, Brno 2001, s. 120–121.

⁶⁴⁹ Srov. TEREZIE Z LISIEUX, *Příběh jedné duše*, s. 244: „Kdysi přijímal silný a mocný Bůh jen čisté a neposkvrněné oběti. Jako zadostiučinění božské Spravedlnosti bylo zapotřebí dokonalých obětí ale zákon strachu byl vystřídán zákonem Lásky, a Láska si mě zvolila za celopal: mě, slabé a nedokonalé stvoření. Není tato volba hodna Lásky? Ano, aby byla Láska plně uspokojena, musí se snížit, musí se snížit až k nicotě a tuto nicotu přetvořit v oheň.“

⁶⁵⁰ Tamtéž, s. 220.

⁶⁵¹ Srov. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže*, s. 90–91.

⁶⁵² Srov. např. KONDOR, *Zůstaň matkou*, s. 25.29–30.

k Neposkvrněnému Srdci Panny Marie.⁶⁵³ Do širšího okruhu blízké duchovní praxe by se zde radil rovněž Apoštolát modlitby a Sdružení smírných obětí.

Kromě spojení s úctou Nejsvětějšího Srdce je smír odvozován od Kristova velekněžství, je výkonem všeobecného kněžství pokřtěných. Tak je tomu u Urbana: František, ačkoli nebyl knězem, je stigmatizován, čímž si ho Pán připodobňuje právě ve své oběti, ve svém kněžství.⁶⁵⁴ Podobně, ačkoli zároveň ve spojení s oběma Srdci, je tomu v současnosti u společenství Služebníků Ježíšova Velekněžského Srdce, vyrůstajícího mj. z charismatu voršilky Matky Stanislavy Ernestové.⁶⁵⁵

b) Víchovo pojetí spirituality smíru

Vícha se charismatem smíru zabýval už jen díky tomu, že vícero kongregací, jimž přednášel, má tento aspekt života zabudován ve svých konstitucích. Tak cituje františkánkám Marie Immaculaty z jejich stanov: „Duch naší kongregace je smírná láska jako stálá náhrada zneuznané lásce Boží.“ A doplňuje své povzbuzení v době nesvobody: „Bůh nepočítá, ale váží. Nezáleží na tom, kolik vás je, ale zdali žijete své charisma. Když uvážíme, jak svět pije hřích jako vodu, mělo by nás to povzbuzovat k horlivé smírné lásce.“⁶⁵⁶ Smírný život je pak představen jako „rozhodnutí pro více kříže ve svém životě“.⁶⁵⁷ Vstupuje sem pasivní i aktivní kříž, snaha o dokonalejší, poctivou modlitbu, obětování práce i volného času a také snášení vztahových obtíží v rámci sesterského společenství. Tím vším mohou mít sestry podíl na Kristově smířitelském poslání. Motto reformovaného Karmelu, totiž že láska se splácí jen láskou, je vůdčím mottem rovněž u Víchy:

„Záleží jen na tom, abychom byli celí v tom ohni lásky, která nás stravuje. Můžeme být záchranou pro dnešní svět a zároveň můžeme být tou živou náhradou milovanému Pánu, milovanému Ježíši, který z lásky všechno dal. Můžeme být živou náhradou za ty, kteří mu nedávají žádnou odpověď, kteří mu zůstávají dlužní právě to nejvlastnější, po čem on nejvíce u člověka touží. [...] Náhrada v nás jako františkánských lidech [...] by měla jít až do krajnosti. – Dát všechno!“⁶⁵⁸

V pozadí není náš zistný kalkul při ukládání si pokladů v nebi, přestože Vícha jako ekonom (v civilu, ale i ve službách kurie a řádu) užil i příslušné termíny: „Fondy“, které vytváří smírná duše, či „nebeské účetnictví“, o něž se však právě naopak nemáme vůbec starat. Pozadím je zde opět ona „mystika těšení“ nemilované Lásky.

⁶⁵³ Srov. AMBROS, P., *Obnova úcty nejsvětějšího Srdce Ježíšova*, in AA.VV., *Božské srdce. Teologická reflexe*, Refugium, Velehrad 2002, s. 188–189.

⁶⁵⁴ Srov. VENTURA, *Jan Evangelista Urban*, s. 125.

⁶⁵⁵ Modlitební brožura obsahuje mj. modlitbu smírné oběti za kněze. Vyslovuje se v ní odhodlání: „Pane Ježíši, chci být Tvou smírnou obětí. Nabízím se podle Tvého příkladu Otci jako obětí lásky za všechny kněze.“ Srov. *Prosby k Pánu žně. Modlitby Služebníků Ježíšova Velekněžského Srdce*, Olomouc 2011, s. 8. Dále bychom mohli spiritualitu smíru najít u irského benediktina, jenž přijal charisma přinášet častou adorací v tichu náhradu za kněze, kteří se neklanějí, srov. BENEDIKTIN, *In sinu Jesu. V tichu před Pánem*, Hesperion, Nová Ves pod Pleší, 2017.

⁶⁵⁶ Srov. Archiv kongregace františkánek Marie Immaculaty, *Naše spiritualita*, přednáška o. Jana Víchy při generální kapitule 1977, s. 3–4.

⁶⁵⁷ VÍCHA, *Tajemství kříže*, s. II/10.

⁶⁵⁸ Tamtéž, s. II/13-II/14.

Vícha spolu s Urbanem spojuje smír s obecným kněžstvím, když říká: „Křestní kněžství také ukládá křesťanům – nekněžím – aby vykonávali kněžskou funkci, a to tím, že se modlí a přinášejí oběti Bohu. Právě proto je smír také vykonáváním křestního kněžství.“⁶⁵⁹ V případě zesílení křtu řeholními sliby je potom možné mluvit o smírné chudobě, čistotě a poslušnosti.

Na závěr můžeme zmínit písňový text, který Vícha složil pro nový kancionál. Při slavení eucharistie je to Syn obětující se Otci, který zjednává smír: „Přijmi, Otče, dary smíru. / Hrubý nevděk našich vin / láskou nahradí tvůj Syn. / V darech i nás proměň, Kriste, / stvoř nám srdce nové, čisté, / ať jsme novým stvořením.“⁶⁶⁰ Ve sloce písni je tedy důraz položen na sestupnou soteriologickou linii. V kontextu eucharistie je smír především Božím darem, který můžeme na prvním místě přijmout, i když se také – jako obdarování – k němu připojujeme v rámci boholidské synergie.

3.4.6. Hlubina kříže: Ježíšův výkřik opuštěnosti

Je zřejmé, že Ježíšova smrt na kříži má univerzální dosah pro spásu člověka, že Kristovo vykupitelské utrpení objímá každou bolest kteréhokoli člověka na zemi ve všech dobách. Podle Víchy

„Ukřižovaný [...] zhustil do svého utrpení a vlastně do celého svého života temnoty a kříže, hrůzu a strach všeho lidstva. [...] To všechno se zhustilo do jeho těla a ještě víc do jeho nejsvětější duše, protože jeho vševědoucí pohled viděl v přítomnosti celé lidstvo a každého člověka zvlášť, každý mu tam dával to svoje břemeno, a on to všechno proměnil láskou.“⁶⁶¹

Z textu je patrný kosmický dosah události kříže a také nesporný fakt většího Ježíšova utrpení duševního (a duchovního) než tělesného. Všeobjímající Kristova náruč je vyzdvížena ve Víchou citovaném pavlovském hymnu: Bůh „rozhodl [...] že skrze něho usmíří se sebou všechno tvorstvo jak na nebi, tak na zemi tím, že jeho krví prolitou na kříži zjedná pokoj“ (*Kol* 1,19–20). Vícha k tomu připojuje terminologii oběti: „Moc kříže je moc Oběti Boha. Do této Oběti pojal Kristus celé tvorstvo, tedy i celý vesmír.“⁶⁶²

Jestliže dále duševní a duchovní bolest převyšují tělesná muka Kristova, můžeme se ptát, kde je vrchol (či naopak hlubina) této bolesti. Vícha se zastavuje u dvou momentů evangelia, jimiž jsou Ježíšova modlitba v Getsemane a jeho výkřik na kříži. V zahradě na svahu Olivové hory se Ježíš modlí před svým zatčením. Hloubku bolesti, Kristovu duši „smutnou až k smrti“ (srov. *Mt* 26,38) chtěl náš autor ukázat plastičtěji pomocí Lagrangeova překladu evangelia. V Getsemane by tak byl Ježíš „plný strachu a bez útěchy“. K tomu náš autor přidává hypotézu o možném vlivu zlého ducha v daném okamžiku: Snažil se Pánu představit bezvýslednost a marnost všeho, co se právě děje.⁶⁶³

⁶⁵⁹ Tamtéž, s. XV/8.

⁶⁶⁰ *Kancionál. Společný zpěvník českých a moravských diecézí*, Katolický týdeník s.r.o., Praha 2013, s. 318.

⁶⁶¹ VÍCHA, Tajemství kříže, s. II/12.

⁶⁶² Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 10/78: *Kříž je Boží moc*.

⁶⁶³ Srov. VÍCHA, O kříži, MC 8A – Následování Ukřižovaného, min. 20–21 ca.

A k psychologii Ježíšova prožívání chvil před zatčením domýšlí, že Pán zakoušel tak krutě hluboký, hrozný smutek, jaký „by byl schopen zabít“.⁶⁶⁴

Jakkoli je hluboká modlitba Synovy poslušnosti a důvěry v Getsemane jedním z vrcholů pašijových událostí, zaměříme se podrobněji na Ježíšovo zvolání „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil“ (srov. *Mk* 15,34; *Mt* 27,46). Hlubina Boží lásky, kterou na kříži zjevuje Ježíš opuštěný Otcem, je jednak shrnutím charismatu Chiary Lubichové, které Vícha také poznal a výslovně se na ně odvolává, ale je rovněž přítomna v teologii 20. století napříč spektrem konfesí a spiritualit. Ve zkratce proto několik autorů zmíníme, abychom se pak vrátili k intuici Lubichové.

a) *Ozvěna Ježíšova výkřiku opuštěnosti u různých autorů*

Nemůžeme se zde podrobně věnovat exegezi evangelních veršů obsahujících Ježíšovo zvolání, natož exegezi 22. žalmu, jehož začátek je v jeho výkřiku obsažen. Je však zřejmé, že tento poněkud nepohodlný verš pašijí (Matoušových a Markových) podněcoval a stále podněcuje k teologické reflexi. Článek víry „sestoupil do pekel“ má např. podle Ratzingera oporu v Písmu právě v tomto Ježíšově zvolání.⁶⁶⁵ Na Josepha Ratzingera – avšak bez upřesnění zdroje – se odvolává také Vícha, když tvrdí, že Ježíš se ve svém výkřiku opuštěnosti dotýká utrpení zavrženců: „Tajemství ‘krutosti’ kříže je tajemství Lásky, která v lidské přirozenosti, kterou na sebe vzala, se dotkla věčné agonie zavrženců (‘proč jsi mne opustil?’)“.⁶⁶⁶

Adrienne von Speyer medituje nad každým ze sedmi slov Pánem vyřknutých na kříži. U výkřiku opuštěnosti postihuje propast Ježíšova osamocení, když rozlišuje mezi „Bohem“, jehož Pán oslovuje, a „Otcem“, jehož je Synem: „Otec Syna se stal Bohem člověka. Jako Otec zmizel. A Bůh, po kterém opuštěný volá, je tím, co mu zbylo z Otce, který ho opustil.“⁶⁶⁷

Ve východní teologii se nad výkřikem zamýšlí Sergej Bulgakov, a to na podkladě teologie smrti. Plné Kristovo lidství implikuje, že i on, tak jako každý člověk, je v okamžiku smrti nakonec sám. „Tato kenoze je tak hluboká, že se před Bohočlověkem otevírá jícen smrti doprovázený temnotou nebytí, se vši intenzitou opuštěnosti Bohem. Zející propast stvořené nicoty ve smrti se takto otevírá před samým Stvořitelem.“⁶⁶⁸

⁶⁶⁴ Tamtéž, MC 4B – O smrti, min. 14 ca.

⁶⁶⁵ Srov. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 210.

⁶⁶⁶ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 10/78: *Kříž je Boží moc*. Z Ratzingerova díla Vícha mohl znát *Úvod do křesťanství*, který se hned koncem 60. let dočkal deseti vydání. Blízkou myšlenku k „agonii zavržených“ zde skutečně můžeme najít: „Bolest je [...] vyjádřením rozpětí Ježíše Krista od bytí v Bohu až po peklo onoho: ‘Bože můj, proč jsi mne opustil?’ Kdo rozepjal svou existenci tak, že je současně ponořen v Bohu i ponořen v propasti tvora Bohem opuštěného, ten se musí takřikajíc roztrhnout – ten je vskutku ‘ukřižován’.“ RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 205.

⁶⁶⁷ SPEYER, A. VON, *Slova na kříži*, KNA, Kostelní Vydří 1994, s. 38.

⁶⁶⁸ BULGAKOV, S., *Beránek Boží*, Refugium, Olomouc 2011, s. 375–376, kde autor pokračuje: „Zaúpění na kříži [...] je posledním vrcholem sebevyčerpání Božství ve vyčerpání na kříži. Pán se tady už neobrací na Otce, neboť je obklopen temnotou smrti. Vědomí Božího synovství jej opouští. Takto k Bohu ve jménu stvoření úpi Bohočlověk, že jej opustil Otec, s nímž je jedno, a který ho však nikdy neopustil. Ve smrti ale Pán stejně jako každý člověk zůstává sám.“

Ježíšova opuštěnost zároveň už v Getsemane a potom na Golgotě je tematizována také v papežských dokumentech sv. Jana Pavla II.: „Ježíš proto, aby vrátil člověku Otcovu tvář, musel lidskou tvář nejen přijmout, ale obtížit se dokonce 'tváří' hříchu. [...] Veškerá hořkost tohoto paradoxu stoupá z bolestného, zdánlivě zoufalého Ježíšova výkřiku na kříži [...].“⁶⁶⁹

Ježíšova opuštěnost na kříži stále nabízí aplikace do duchovního života, jak dosvědčuje i příklad ze současné české spirituality. Nepostrádá hloubku paradoxu kříže ani mystické (a kenotické) propojení Ježíše s učedníky: „Ježíš na kříži [...] své vyvýšení prožíval jako tajemství opuštění od Otce – i když ho Otec (samozřejmě) nikdy neopustil: Ježíš je opuštěný pro nás. Také my, čím jsme zralejší, můžeme po Velikonocích dorůst do jednoho z nejzávratnějších tajemství: Ježíš nás, (vítězně) vyvýšené, nechá kvůli druhým 'opuštěné', i když nás samozřejmě nikdy neopouští. Ztotožní se s námi ještě více: budeme jako On – jeho údy, skrze které bude k sobě přitahovat druhé. Zůstaneme-li v této výhni 'láskyplné opuštěnosti', srdcem pochopíme, že rovněž náš výkřik: 'Proč jsi mne opustil?' není již výtkou Bohu, ale vyznání lásky.“⁶⁷⁰

b) *Ježíš opuštěný u Chiary Lubichové a jeho recepce u Víchy*

Explicitně zmínil Vícha „Ježíše Opuštěného“ coby „pilíř fokolarínské spirituality“ při exercičním kurzu o kříži v roce 1981. Toto tajemství Vícha propojoval s temnou nocí víry, např. u sv. Terezie z Lisieux, která nebyla „růžičkovou“ světící, ale vpravdě umučenou. K ní a dalším se Ježíš „uchyluje, aby znovu prožíval svou opuštěnost v jejich temné noci“, v níž „temná víra [...] stačí, aby duše zůstala věrná v lásce“.⁶⁷¹

V genezi charismatu Chiary Lubichové hrálo roli jinak nahodilé setkání s jistým kapucínem, který se jí ptal, zda ví, kdy Ježíš nejvíce trpěl. Na dobově obvyklou odpověď, že totiž v Getsemane, ji prorocky opravil (aniž si byl vědom dosahu toho, co říká: prohloubení charismatu jednoty prvních fokolarínek): Pán trpěl nejvíc ve své opuštěnosti na kříži, když vyrazí svůj výkřik. Právě takového Ježíše si tedy Lubichová zvolí za „svého Boha“, v něm najde klíč k univerzální jednotě, k níž se cítí se svými družkami povolána.⁶⁷² V Ježíši opuštěném od Otce objevuje tajemství Trojice, která se sdílí člověku, jak o tom nadšeně píše v dopise jinému kapucínovi v březnu 1948: „Tajemství jednoty jsme našly tam. V onom výkřiku nám ho daroval, když ve svém zmučeném lidství chtěl zakoušet nejednotu se svým Otcem. [...] Bůh opuštěný Bohem! Snížený na člověka z nekonečné lásky k člověku, jemuž daroval Boha. Ježíš nebyl nikdy

⁶⁶⁹ JAN PAVEL II., *Novo millennio ineunte*, č. 25.

⁶⁷⁰ KARCUBOVÁ, *Blahoslavenství*, s. 131–132.

⁶⁷¹ Srov. VÍCHA, O kříži, MC 2B – Předpoklady porozumění kříži: víra, min. 20–23 ca. Světice z Lisieux sama vypráví o své zkoušce převorce, která mohla u Terezii noc víry přehlédnout pro dojem z básní, jež světice tehdy psala: „Když zpívám o štěstí Nebe, o věčném vlastnění Boha, nepocítuji z toho žádnou radost, neboť zpívám jednoduše o tom, v co *chci věřit*.“ Srov. TEREZIE Z LISIEUX, *Příběh jedné duše*, s. 275. Pro hlubší pochopení Tereziiny temné noci srov. LÉTHEL, F.-M., La kenosi dell'amore, della fede e della speranza in santa Teresa di Lisieux, in CODA, P. – TREMBLAY, J. – CLEMENZIA, A., (ed.), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, s. 82–106.

⁶⁷² Ke zrození a dějinám charismatu Díla Mariina srov. CALLEBAUT, B., *La nascita dei Focolari. Storia e sociologia di un carisma (1943–1965)*, Città Nuova, Roma 2017.

pouze člověkem, ale zakusil toto nekonečné oddělení od Otce, aby zkusil, co znamená být 'smrtným Hříchem'.⁶⁷³

Kromě jiných dává intuici Lubichové teologicky rozvíjí Piero Coda. Vychází při tom mj. i z exegeze Joachima Gnilky, podle něhož Ježíš, opuštěný Bohem, se k němu přesto obrací se svou modlitbou a svým posteskem, aby tak dal najevo, že on Boha neopouští. V tom je nejen vrchol (temné) víry, ale také zjevení Boží lásky a samotné Trojice. Událost výkřiku totiž, „prožívaná Ježíšem jako bezpodmínečné svěřením se Otci, otvírá pohled na trojiční hlubinu vztahu mezi Otcem a Synem, neboť je definitivním dosvědčením Ježíšovy svobody, jeho poslušnosti, jeho víry – a tím i jeho synovství. Ty zde vyznačují z propastné hloubky lidské zkušenosti, která pro Ježíše na kříži není pouze zkušeností umírání, ale – jak vytuší Pavel – zkušeností toho, kdo se pro nás stal prokletím (srov. *Gal* 3,13) a s kým Bůh jednal kvůli nám jako s hříchem (srov. *2 Kor* 5,21).“⁶⁷⁴ Ježíš Opuštěný je tak nejen přítomností víry u mystiků prožívajících temnou noc, jak postřehl i Vícha, ale je rovněž odpovědí na veškerý ateismus a jím hlášanou „smrt Boha“. „Opuštěnost tedy, ze strany Otce i Syna, představuje srdce velikonoční události: děj, který, prožívaný Ježíšem ve víře, vypráví úplnou a naprostou souhlasnost Syna s láskou/pravdou Boha/Abba.“⁶⁷⁵ Pro spiritualitu vyplývá z tohoto vrcholu víry, obsaženého v Ježíšově výkřiku, rozšíření mystiky, totiž možnost nacházet Boha i tam, kde by z lidského pohledu být neměl. Pro výstup duše k Bohu tak není nutné opustit svět, ale pronikat do něj a v jeho ranách poznávat ránu Ježíše Opuštěného. „Bůh zde již je [...], skrytý nebo také odmítaný. Je již zde, protože Ježíš ve své opuštěnosti rozhojnil jeho přítomnost do nekonečna.“⁶⁷⁶

Vícha zaznamenal tuto posledně jmenovanou Boží skrytost, Ježíše opuštěného v trpícím člověku, v neutěšených vztazích. Ježíš opuštěný může v dané situaci být „vysvobozen“, stát se Vzkříšeným mezi námi, pokud je i jako Opuštěný milován. Tak se nemáme divit této opuštěnosti, a můžeme naopak „žít s Ježíšem Opuštěným v sobě i v bratřích a sestřích a projevovat jim maximum lásky“. Jakkoli je těžké rozpoznat Ježíše Opuštěného třeba v opilci, je i tam, „přestože opuštěný od tohoto člověka“. Myšlenku – dosud v intencích Lubichové – však Vícha následně překlání do spirituality smíru (jež v něm snad byla hlouběji zakořeněna): Je na místě v této opuštěnosti „podat Ježíši náhradu – pomoci tomu člověku“. ⁶⁷⁷ Hloubku Boží lásky, která se v opuštěnosti Ježíše na kříži rozevírá, však Vícha rovněž postřehl. Vyjadřuje se aforismem, jehož ohniskem není hřích, jako je tomu – v návaznosti na Pavla – u Lubichové, nýbrž otroctví: „Proč je

⁶⁷³ GILLET, F., Lettera di Chiara Lubich a padre Bonaventura da Malé, OFM Cap. e commento alla lettera, in CODA, P. – TREMBLAY, J. – CLEMENZIA, A., (ed.), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, s. 33. Dopis pokračuje zmínkou Ducha Svatého: „Duch Svatý, který spojuje Otce a Syna a jehož Ježíš opuštěný už nepocítoval ve chvíli na kříži; abychom my nikdy nebyli opuštěni Bohem“ (tamtéž, s. 33–34).

⁶⁷⁴ Srov. CODA, *Dalla Trinità*, s. 276–278.

⁶⁷⁵ Tamtéž, s. 278.

⁶⁷⁶ Tamtéž, s. 504. Myšlenku podobnou – totiž rozšíření možnosti vidět Boha ve všem skrze víru v Ukřižovaného, opuštěného od Boha, vyjádřil také Moltmann: „Kdo věří v Boha přítomného v Ukřižovaném opuštěném od Boha, ten ho vidí ve všech věcech tak, jako po zkušenosti smrti je život v každém okamžiku zakoušen způsobem daleko sytějším než dříve.“ MOLTSMANN, J., *Contemplazione, mistica, martirio*, in GOFFI, T. – SECONDIN, B., (ed.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1987, s. 388.

⁶⁷⁷ Srov. VÍCHA, *O kříži*, MC 8A – Následování Ukřižovaného, min. 26–27 ca.

opuštěný? Proč trpí, umírá? Protože miluje! Láska vykupuje. Sám se dal do otroctví, a už se z něho nemohl dostat.“⁶⁷⁸

Ve své nejdelší úvaze na sledované téma řadí Vícha Ježíšovu opuštěnost pod široce (františkánsky) pojatou chudobu. Na kříži je Ježíš

„celopalem, jen a jen obětním darem. Je tu Ježíšem opuštěným, proniknutým bolestí a temnotou; ze sebe úplně vyvlastněným, je celý chudobou. Už nic nechce a nemůže nazývat svým. I Otec se od něho vzdálil, od jeho lidské, v bolest proměněné přirozenosti. Takže Ježíšovi se dere na rty výkřik: 'Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?' (Mt 27,46). Ježíš prožíval opuštěnost, vzdálenost nevýslovně milovaného Otce. Jeho chudoba zasahuje i to krásné, to vyvlastnění Otcova zalíbení. Na kříži to zakouší, dopustil to, protože nám chtěl ukázat, až kam jde jeho láska. Z vlastního rozhodnutí neměl a nechtěl zakoušet to štěstí Otcovy blízkosti.“⁶⁷⁹

K opuštěnosti od Otce vytváří pak Vícha paralelu s Ježíšovou Matkou. Odevzdání Marie učedníkovi pod křížem jistě nemá takový trinitárně-teologický dosah jako opuštěnost ze strany Otce. Protože však Ježíš jako člověk prožíval své zřeknutí se i v lidských vztazích do krajnosti, a také abychom zvýraznili stále přítomný mariánský rozměr Víchova uvažování, uvádíme i toto jeho rozvinutí Synovy opuštěnosti. V pozadí je – kromě autorem citovaného Janova svědectví – také Pavlovo „stal se pro vás chudým, abyste vy zbohatli z jeho chudoby“ (2 Kor 8,9).

„Dále ve svém ochuzování pro nás dělá také toto: Pod křížem stojí Matka, která s ním byla slita v jedno, Ježíš žil v Marii a Maria žila v Ježíši. Přesto pronáší Ježíš [...] tajemná slova. Ta jednak vyjadřují jeho nekonečnou lásku k nám, protože nám dává svou Matku, když ji svěřuje Janovi, jednak vypovídají o jeho dalším zřikání se. Všimněme si, že požívá slov: To je tvá Matka (Jan 19,27). Jako kdyby řekl: Ne už má. Nestačilo, že Ježíš již neokoušel štěstí z přítomnosti Otce. Jako kdyby se tu vzdálil i od té blaženosti, kterou měl ve svém veškerém utrpení z věrnosti svojí nejdražší Matky.“⁶⁸⁰

Viděli jsme tedy, jak Vícha osobitě rozvíjel tematiku Ježíšova výkřiku, kterou jako fundament spirituality Díla Mariina znal nejpůvodněji od Karla Pilíka a propojoval ji s františkánskou teologií chudoby, se spiritualitou smíru, potažmo se vztahem Pána k jeho Matce. Uvedme ještě životopisnou souvislost, že totiž Ježíš Opuštěný byl pro autora tématem osobním, důvěrným, alespoň natolik, že do své závěti (12. 6. 1970) napsal: „Umřu rád v jednotě s Ježíšem Ukřižovaným a Opuštěným, s důvěrou v jeho milosrdnou Lásku.“⁶⁸¹

⁶⁷⁸ Archiv Kongregace milosrdných sester sv. Karla Boromejského: MC Kříž a milosrdná sestra, min. 4 ca.

⁶⁷⁹ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 108–109.

⁶⁸⁰ Tamtéž, s. 109. Mariologický rozměr má ve své reflexi Synovy opuštěnosti rovněž Lubichová, avšak rozšířený na reciprocitu Matka – Syn ve společném souhlasu s kenotickým zřeknutím se jeden druhého: „Otec dovolil, aby se Syn cítil od něho opuštěný pro nás. Ježíš přijal opuštění Otcem a zřekl se Matky *pro nás*. Maria sdílela Ježíšovo opuštění a přijala to, že je zbavena Syna *pro nás*.“ LUBICH, Ch., *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2009, s. 153.

⁶⁸¹ Archiv Biskupství ostravsko-opavského: Kněžství, řeholní, osobní složky: Vícha Jiří Jan OFM Cap. – závěť.

3.5. Matka Boží Panna Maria

Vícha byl knězem hluboce mariánsky založeným, což se odráží také v jeho duchovních cvičeních. Podobně jako to činil s tématem vnitřní modlitby, zařazoval do každého kurzu i přednášku o Panně Marii, ať už se zrovna věnoval blahoslavenstvím, eucharistii, či sv. Františkovi. V souladu s tím, co prožívala celá církev (mariánský rok) nebo jednotlivé řeholní kongregace, zařadil operativně celá duchovní cvičení, resp. cykly obnov o Matce Boží. Tak pro boromejky připravil v letech 1982–1983 témata o Neposkvrněném Srdci Panny Marie a o Snoubence Duchu Svatého. V mariánském roce 1988 pak nabízel exercicie s titulem „Hle, Matka tvá“. Sám se denně modlil latinsky krátkou modlitbu sv. Bonaventury, jejíž znění sestrám přetlumočil: „Tak jako ty pravdivě svou Matku miluješ, dej, abych stejně tak pravdivě i já ji miloval.“⁶⁸² Mnohé z jeho strojopisných přednášek pro boromejky mají v záhlaví nadepsáno vzývání: „Veni, Sancte Spiritus, per Mariam!“

Vícha sám uvádí, jakou metodou, pokud jde o prameny, chce v mariologii postupovat: „Starostlivě dbáme, abychom se dali vést Duchem Svatým, ne povrchní citovostí, a proto je to především Písmo svaté a koncilové dokumenty, o které se chceme opírat, i když nepohrdáme církví schváleným poselstvím Fatimy, ani zkušenostmi svatých.“⁶⁸³ Nauku *Lumen gentium* považoval za „solidní a strážlivou“, přičemž však konstituce neupírá Marii privilegia, která jí náleží. Tím narážel – s odvoláním na *locutio interna* donu Gobbimu – na upírání výsad (Neposkvrněného početí, panenského mateřství nebo prostřednictví milosti) Bohorodičce ze strany některých teologů.⁶⁸⁴ Z dokumentů magisteria kromě koncilní konstituce využíval též *Marialis cultus* sv. Pavla VI. a později i v souvislosti s mariánským rokem vydanou *Redemptoris Mater* sv. Jana Pavla II. Ze svatých se pak odvolával na Ludvíka Grignona a Jana Eudese, využil však i moderních autorů (Rahner, Teilhard de Chardin, kardinál Suenens) a kromě fatimského poselství hojněji citoval i z knihy *Kněžím, přemilým synům Panny Marie*. Tady nicméně upozornil na pouze lidskou víru, kterou věřící ve svobodě mohou (a nemusí) přijmout tato „vnitřní sdělení“ Panny Marie otci Gobbimu.

Ve své mariologii se otec Jan držel strážlivé biblické a magisteriální báze, Marii jakožto dokonalému, ale přesto člověku, nepřipisoval dokonalosti, jež nejsou nezbytné pro její poslání: „Nemáme žádný důvod, abychom připisovali Panně Marii užívání rozumu a vůle hned od neposkvrněného početí.“⁶⁸⁵ Předkoncilní mariologie totiž často upírala Marii pravé dětství: Jako by byla už jako dítě miniaturou dospělého, s užíváním

⁶⁸² VÍCHA, Duch Svatý – dary, MC 9B: Duch Svatý a Panna Maria, min. 24 ca.

⁶⁸³ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 10/82: *Srdce plné Boha*.

⁶⁸⁴ Srov. VÍCHA, Božské srdce Ježíšovo, MC 8A – Božské srdce Ježíšovo v lůně panenské Matky Duchem Svatým utvořené, min. 30–32 ca. Také Zvěřina ve své *Teologii agapé* rekapituluje a sám nepřijímá moderní pokusy o vysvětlení mariánských dogmat. Jsou podle něj vždy „uhýbáním, a to ze dvou důvodů: nevěří se v Boží zásah do dějin a myslí se v kategoriích biologických.“ Srov. ZVĚŘINA, J., *Teologie agapé. Dogmatika*, II, Scriptum, Praha 1994, s. 180. V „modré knize“ MKH srov. např. vnitřní sdělení z Bílé soboty 1988. Srov. *Kněžím přemilým synům Panny Marie*, MCM, Olomouc 1992, s. 406: „Mezi dnešními bludy jsou i takové, které se dotýkají osoby a cti vaší Nebeské Matky. Někteří popírají moje Neposkvrněné Početí a mou plnost Milosti; jiní už nevěří velikému privilegiu mého ustavičného panenství a mého božského a univerzálního mateřství.“

⁶⁸⁵ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 6/83: Duch Svatý si připravuje Snoubenku.

rozumu dokonce v prenatalním období. A jako by musela mít plné a souvislé blažené patření během celého svého pozemského života. Očištění mariologie od těchto sporných výsad navrhl již před samotným koncilem Jean Galot.⁶⁸⁶ Vícha tedy postupoval Galotem a koncilem vyznačenou cestou, jen někdy zbožně zdůraznil mimobiblické Mariino zasvěcení Bohu ze strany rodičů, avšak celkově se přidržel mariologie „zdola“, srovnáním Matky Boží se svatými. Srovnání *per excellentia* ukazuje v linii mnohých Otců i koncil, když Bohorodičku představuje jako „takřka modelovanou Duchem Svatým a vytvořenou jako nové stvoření“, takže „tímto vynikajícím darem milosti daleko předčí všechny jiné tvory nebeské i pozemské“.⁶⁸⁷

Témata, při jejichž zpracování Vícha sestřám umožnil prohloubit Mariinu stále trvající úlohu v církvi nebo její příklad (zvoucí k následování) a důstojnost (hodnou úcty), nyní postupně projdeme. Ponecháme přitom stranou otázku ekumenickou, jíž se Vícha nevyhnul, věnoval se jí však ve snadnějším kontextu Velehradu, tedy cyrilometodějství a dialogu s pravoslavným Východem.⁶⁸⁸

3.5.1. Maria a Trojice

Právě citovaná koncilní konstituce připomíná, že Maria je „rodička Božího Syna, a proto i milovaná dcera Otce a svatyně Ducha Svatého“.⁶⁸⁹ Toto učení se zdá být vztažným bodem pro vícere myšlenky Víchových duchovních obnov. O Marii například píše: „Ona je tím jedinečným tvorem, na kterého už ve věčnosti se dívala s nekonečnou láskou a zalíbením každá z božských Osob způsobem vlastním jejímu vztahu k ní: Otec jako na svou přemilou dceru, Syn jako na svou milovanou Matku a Duch Svatý jako na svou neposkvrněnou Snoubenku.“⁶⁹⁰ Důraz na vyvolení od věčnosti souvisí s Božím předveděním vtělení, jak také *Lumen gentium* ukazuje: „Blahoslavená Panna byla od věčnosti, spolu s vtělením Božího Slova, předurčena za matku Boží“ (č. 61). Vícha sám, než ocituje toto koncilní učení, vysvětluje: „Jako vtělení je jedinečným činem, který Bůh nikdy nebude opakovat, který znamená *volbu* matky, která bude jedinou Matkou Boha do celé věčnosti, tak Maria, tato vyvolená Matka, má Boha v plnosti, vlastní jenom jí.“⁶⁹¹ Odvolává se také na sv. Tomáše, jehož argument sestřám uvádí ve vlastním překladu: „Nejblahoslavenější Panna tím, že je Matkou Boha, má v jistém smyslu nekonečnou důstojnost tím, že má podíl na nekonečném Dobru, kterým je Bůh sám, a v tomto smyslu *nic dokonalejšího* není možné.“⁶⁹² Proto Kajetán užil ve svém komentáři Tomáše *usque ad fines Deitatis*, čili že Maria, ač zůstává tvorem, vystupuje až po samou

⁶⁸⁶ Srov. DE FIORES, Maria, in BORRIELLO, L., (ed.), *Slovník křesťanských mystiků*, KNA, Kostelní Vydří 2012, s. 537.540.

⁶⁸⁷ *Lumen gentium*, č. 56.53.

⁶⁸⁸ Srov. VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 65–76. Kapitola je nadešpsána „Matce jednoty křesťanů svěřujeme své řeholní zasvěcení a osvojení opravdového ducha ekumenismu“.

⁶⁸⁹ *Lumen gentium*, č. 53.

⁶⁹⁰ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 6/83: Duch Svatý si připravuje Snoubenku.

⁶⁹¹ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 10/82: Srdce plné Boha.

⁶⁹² *Summa theologiae* I, q. 25, a. 6: „Beata virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quendam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod Deus est. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis.“ Plurál je v Summě proto, že ve skutečnosti Tomáš mluví o třech, nad něž nic nemůže být: před blahoslavenou Pannou je *humanitas Christi* a *beatitudo creata*.

hranici božství. Vícha na dogmatu vtělení staví pro Bohorodičku výsadu: „Otec jí svého Syna dal tak, jak ho nedal nikomu.“ A vzhledem k Duchu Svatému o jeho Snoubence píše: „Nikdo nebyl pro Ducha Svatého tak prostupný, v nikom nenašel takovou svobodu pro svou proměňující činnost.“⁶⁹³

Mateřství coby reálný a nejbližší lidský vztah spolu s tím, že Boží Slovo je současně pravým člověkem, vysvětlují, proč je Maria v tak těsném vztahu s Nejsvětější Trojicí: „Vykupitel, jak jej Bůh chtěl, není myslitelný bez matky.“ Proto ani evangelium neexistuje bez Marie, z čehož pro náš duchovní život vyplývá: „Jsme-li v Marii, jsme v jádru evangelia.“⁶⁹⁴ Podobně je tomu s Trojicí, do níž nás Maria uvádí. Přivádí totiž ke každé z božských Osob tak, jak je na ně sama důvěrně napojena. Úcta k ní tedy „není překážkou, ale zárukou spojení s Bohem.“⁶⁹⁵ Jinými pojmy Vícha znovu dokresluje totéž: „Maria není oklikou pro duši, která chce jít za Kristem, nýbrž zkrácenou cestou.“ A o sv. Františkovi usuzuje, že jeho výjimečné porozumění Ježíši je vysvětlitelné právě světcovým důvěrným vztahem k jeho Matce.⁶⁹⁶

Těsný vztah Matky a Syna je u Víchy zároveň christologickým zdůvodněním jeho mariologie zdola, směrem od svatých. Světec je křesťan, který se „dal dokonale vykoupit“, podle Pavlova „žije ve mně Kristus“ (srov. *Gal 2,20*). Svěťice a světec jsou „Kristem pod podobou člověka“ a to, že existují, je „důkazem Kristovy vůle a moci být přítomen v každé epoše a dávat plnost spásy.“ V této množině svatých vyniká ta, která je „živým evangeliem“ a „nejlépe ukazuje Krista v každé době“. Je „nejdokonalejším zjevením všech Ježíšových vlastností a její Neposkvrněné Srdce nejvěrnějším odlitkem Božského Srdce Pána.“⁶⁹⁷ Na jednom místě autor dokonce užije formulaci: „Maria je Ježíš nejsilněji poznatelný.“⁶⁹⁸

Pro Ježíšovy učedníky všech dob je tudíž Maria jedinečnou příležitostí setkání s Bohem, „zkratkou“ na cestě k němu. „V Mariině bytosti“ je „sídlem [...] plnosti“ Boha její Neposkvrněné Srdce. Je tedy zřejmé, „jak důležitým spojovacím článkem mezi Božskou Trojicí a lidmi je ze svobodného Božího rozhodnutí toto Srdce, které v sobě nosí celého Boha a celé tvorstvo.“⁶⁹⁹

3.5.2. Neposkvrněné Srdce

Tematika srdce byla Víchovi blízká, např. v Kapitulách obnovy řeholního života kromě Mariina Srdce boromejkám přiblížil i tajemství Nejsvětějšího Srdce Ježíšova, o němž dokonce připravil i celý exerciční kurz. Rozvinutou teologii srdce připisoval sv. Bonaventurovi, ovšem bohužel bez konkrétního přiblížení.⁷⁰⁰ Jakmile začal o některém z obou Srdcí pojednávat, považoval většinou za nutné vyjasnit, co se zde srdcem myslí.

⁶⁹³ VÍCHA, J., Hle, Matka tvá (duchovní cvičení), MC 2A – Milostiplná – Snoubenka Ducha Svatého, min. 3–5.

⁶⁹⁴ Tamtéž, MC 1A – Úvod, min. 2.23 ca.

⁶⁹⁵ Tamtéž, min. 10–11 ca.

⁶⁹⁶ Tamtéž, MC 3A – Neposkvrněná, min. 18 ca; srov. tamtéž, MC 1A: Úvod, min. 3 ca.

⁶⁹⁷ Srov. tamtéž, MC 1B – Svatá Maria, min. 2–6 ca.

⁶⁹⁸ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 62.

⁶⁹⁹ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 10/82: *Srdce plné Boha*.

⁷⁰⁰ V tuzemské literatuře srov. ŠITAL, F., Kult Srdce Ježíšova u sv. Bonaventury, učitele církve, in AA.VV., *Božské srdce*, s. 165–171.

Přidrží se pojmu srdce, jak jej prezentuje spiritualita křesťanského východu, ale i západní mystika. Takto pojímané srdce, přestože ani *Filokalie* nepodává jeho přímou definici, setrvává nicméně v linii pojetí biblického.⁷⁰¹ Vícha sám vychází z Mistrova učení: „Ježíš často používá v evangeliu a v různých souvislostech slova 'srdce' pro označení celého lidského nitra, vnitřního života.“⁷⁰² Jinde zase vysvětluje od základu:

„*Srdce* je učenému i prostému člověku snadno srozumitelným symbolem, znamením, které naznačuje celý vnitřní život člověka, ale především jeho lásku. Řekneme-li: 'Ten člověk má dobré srdce!' – jistě nemáme na mysli, že má příznivý nálezný na EKG. Jednoduše víme: to je dobrý člověk [...]. I v jiných vyjádřeních je 'srdce' zkratkou celého člověka. Ale mezi všemi vlastnostmi, zahrnutými do slova 'srdce', vyniká především *lásky*.“⁷⁰³

Nyní tedy bude jasné, že vzýváním Srdce Mariina se obracíme „na osobu Panny Marie, ale vědomě míříme k jejímu vnitřnímu životu, kterým je jako pravá Matka stále zaměřena k nám (jasným poznáním každého svého dítěte a nepředstavitelnou láskou k němu).“⁷⁰⁴ Z Boží strany je potom klíčem k pochopení Mariina Neposkvrněného Srdce andělovo pozdravení „milostiplná“, ze strany Bohorodičky zase její vlastní označení se za „služebnici“ (srov. *Lk* 1,38).

V souvislosti s andělovým zvěstováním upozorňuje Vícha na latinské znění *Lumen gentium* 53, kde stojí *corde et corpore*. Samizdatový český překlad, který měl Vícha k dispozici, však uváděl „v duchu i v těle“.⁷⁰⁵ Titul „milostiplná“ znamená, že Mariino Srdce je plné Boha (tak jako lůno v době těhotenství), pročez může zpívat: „Veliké věci mi učinil ten, který je mocný“ (*Lk* 1,49a). Z její strany je základním postojem Neposkvrněného Srdce služba, ochota plnit vždy Boží vůli, nic Bohu neodepřít. Proto i Mariin souhlas s andělovou zprávou byl – při zachování její naprosté svobody – dán právě kvalitou jejího srdce:

„Maria má v té chvíli plnou možnost říci 'ano', ale má stejnou možnost říci 'ne'. Jinak by nebyla úplně svobodná. Přitom vtělení je vázáno na její souhlas. Co rozhodne o výsledku? Mariino Neposkvrněné Srdce. Neposkvrněné, protože nezatemněné. [...] Čistota Mariina Srdce, ale též její dokonalá láska k Bohu jí umožňují přímo okoušet jak odpor Boha vůči hříchu, tak Boží milosrdnou lásku, která chce člověka osvobodit, vykoupit, zachránit. V jejím Neposkvrněném srdci se slévá její víra, pokora, svobodná, a přitom dokonalá poslušnost vůči nejmenším projevům Boží vůle, její jedinečná svatost, jejíž podstatou je láska.“⁷⁰⁶

⁷⁰¹ Srov. ERICKSON, J. H., Srdce, in FARRUGIA, E. G., (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Refugium, Olomouc 2008, s. 843.

⁷⁰² Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 7/80: *Primát vnitřního života*. Autor zde dokládá tezi konkrétními verši: v rámci blahoslavenství v *Mt* 5,8 a dále *Mt* 5,28; 6,21; 11,29 a *Mk* 8,17.

⁷⁰³ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 7/81: Ukřižovaná láska – božské Srdce Ježíšovo.

⁷⁰⁴ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 9/82: Neposkvrněné Srdce Panny Marie.

⁷⁰⁵ Srov. *Lumen gentium*, č. 53. Nový (oficiální) překlad již čte „přijala Boží Slovo v srdci i v těle“.

⁷⁰⁶ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 11/82: *Srdce plné Boha*.

Tato svobodná láska Marii – podle učení koncilu, Víchou citovaného – vedla k tomu, že „přijala spásnou Boží vůli celým srdcem a bez jakékoli zábrany hříchu, zasvětila se cele jako služebnice Páně osobě a dílu svého syna.“⁷⁰⁷

Mariino Srdce je tedy v ohnisku dějin spásy. V závěru cyklu rekolekčních přednášek pro boromejky chce proto Vícha spolu se sestrami děkovat celé Trojici za tento dar:

„Sluší se děkovat za tento nedocenitelný *dar* Otce, který nám v něm odhalil krásu a bohatství své ‘přemilé dcery’ (viz LG), za nejvzácnější dar Syna, který *chce*, abyste jeho způsobem poznaly tyto hlubiny mateřskosti, především obětující se lásky, která září z jeho a naší Matky, – dar od Ducha Svatého, který ráj Mariina Srdce s jejím svobodným spolupůsobením tvořil a nás do něho uváděl. Proto: Sláva Otci, sláva Synu, sláva Duchu Svatému, skrze Neposkvrněné Srdce Panny Marie!“⁷⁰⁸

V závěrečné aklamaci vidíme opět Víchovo oblíbené „per Mariam“, jako u vzývání Ducha Svatého na začátku strojopisných přednášek. Zdůraznění „hlubin mateřskosti“ Mariina Srdce může mít důvod v adresátkách, které coby zasvěcené mají duchovní mateřství Bohorodičky napodobovat. Je však také přechodem k titulu Matka církve. Ve vyzdvihování této její úlohy používá Vícha někdy termín „duchovní lůno“, jež se s pojmem Srdce prostupuje.⁷⁰⁹ Přejdeme proto k Matce církve, vždyť se

„dovoláváme [...] slovem ‘Srdce’ této její funkční mateřskosti (Maria nemá pouze titul ‘matka’, ale aktivně mateřsky působí v našem duchovním organismu při jeho vývoji a růstu). Její mateřkost se projevuje zvláště silnou a stálou láskou, která se nám zjevuje zvláště silně pod křížem, kde Maria prožívá agonii svého Neposkvrněného Srdce.“⁷¹⁰

3.5.3. Matka církve

Právě akcentovaná funkčnost Mariiny mateřskosti vůči nám znamená, že Matka Boží je i naší Matkou, i když uskutečnění tohoto mateřství z její strany je vůči nám odlišné, než jaký je vztah Matka–Syn. Zároveň je zde kontinuita, vždyť je Matkou celého Krista. Duch Svatý ji o Letnicích nově zastínil, takže je Matkou nejen Hlavy (Ježíše Krista), nýbrž i Těla (údu, tedy nás věřících). Proto když „žijeme v jejím duchovním lůně, ona může zprostředkovat plnost působení Ducha Svatého“ i pro nás, takže „Blahoslavená bude plodit blahoslavené“ a „blahoslavenství budou mít v nás své plné rozvinutí“.⁷¹¹

U apoštolů po Mistrově přechodu k Otci Maria mateřsky nahrazuje jeho absenci. „I po nanebevstoupení mohli učedníci vidět evangelium v jeho Matce a v jejím životě život Ježíšův. Nepředávala jim pouze slova, ale své Srdce, aby žil Kristus v nich.“⁷¹² Podobně, byť už i po svém nanebevzetí, se projevuje vůči učedníkům a učednicím všech dob.

⁷⁰⁷ *Lumen gentium*, č. 56.

⁷⁰⁸ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 12/82: *Naše odpověď* Neposkvrněnému Srdci Panny Marie.

⁷⁰⁹ K totožnosti Mariina (ale i Otcova) lůna a srdce, jakož i ke vztahu Mariina srdce s celou Trojicí srov. KARCZUBOVÁ, *Blahoslavenství*, s. 240.

⁷¹⁰ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 9/82: Neposkvrněné Srdce Panny Marie.

⁷¹¹ VÍCHA, *Blahoslavenství*, MC 9B – Odměna v nebi, min. 33–36 ca.

⁷¹² Tamtéž, min. 30–31 ca.

Jestliže se dítě často podobá matce, pak Maria tuto zákonitost touží přesměřovat na svého Syna.

„Svatý Ludvík [Grignon] přirovnává Pannu Marii k formě, do které se nalije tekutá masa a po ztuhnutí má tato hmota podobu formy ve všech podrobnostech. Takovou podobu Ježíše dává Maria synu nebo dceři, kteří se do ní 'přelévají' a ona může bez překážek je formovat. Maria je nejkratší cestou k Ježíši.“⁷¹³

Tento obraz formy předpokládá pro Víchu fakt, že Maria se sama nejnítěněji podobá svému Synu. „Maria vytváří naši podobu skrze milosti, které duším vyprošuje. Žít v jejím duchovním lůně tedy znamená dát jí možnost nás formovat.“⁷¹⁴ Opačně platí, že pokud máme „dluh k Panně Marii“, tj. nežijeme s ní a v ní, objevíme v tom zjevnou „příčinu, proč rosteme pomalu v lásce k Ježíši.“⁷¹⁵

Vícha ve svých rekolekcích a exerciciích sleduje cíl, jímž je rozvinutí života v Kristu. V posledku totožný cíl ukázal i ze strany Ježíšovy Matky, resp. vyjádřil mariologicky: „V duchovním životě je cílem být v lůně Panny Marie.“ Zatímco v přirozeném vývinu se dospívající má stát nezávislým, autonomním, v duchovním životě je tomu přesně naopak. Věřící je tím vyvinutější, čím je závislejší na Duchu Svatém.

Vícha zde adaptuje Grignonovo zasvěcení se Mariinu Srdci, jehož mechanismem je učinit se závislým na Marii a skrze ni na Kristu. Protože intimita mezi matkou a dítětem je největší v těhotenství, je pro Víchu cestou učinit se závislým na Marii, a tím na Duchu Svatém. Lůno Bohorodičky je domovem našeho duchovního vývinu, vždyť „největší světci vyrostli v Marii“ a „všichni vyvolení jsou ztvárnováni v ní“.⁷¹⁶ Lůno/Srdce jinde autor nazývá „požehnaný úkryt“, který máme vděčně přijmout „v jejím neposkvrněném [...] Srdci“.⁷¹⁷

Jaké jsou však podmínky z naší strany, abychom Matku církve přijali skutečně za svou a mohli vytěžit z toho, že chce o své děti pečovat? Vícha uvádí zejména ducha božího dětství, bez něhož nelze pochopit mariánskou úctu. Ježíšovo „jestliže nebudete jako děti“ (např. *Mt* 18,3n) pro našeho autora znamená následující paradox: Stávat se dětmi je dorůstat ke zralosti pokory, důvěry, otevřenosti a lásky. Duch dětství se ovšem protíví rádobě autonomní dospělosti, člověku toužícímu nikomu nic nedlužit se zdá nedůstojné být ještě vůči někomu dítětem. Z toho důvodu se zde uplatní leda zkušenostní, experimentální metoda žalmu: „Okuste a vizte“ (srov. *Žl* 34,9)⁷¹⁸

Tato zkušenostní metoda však platí v duchovním životě vůbec. Vydanost tajemství je podmínkou jeho poznání, jakkoli dál zůstane zahalené. Vícha to vyjadřoval vícekrát ohledně Božího slova: až jeho žitím ho pochopíme. Stejně tomu je u Bohorodičky: „Jako evangelium zjevuje svou plnost a krásu teprve tomu, kdo je začíná žít, a otevírá stále

⁷¹³ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 12/82: *Naše odpověď* Neposkvrněnému Srdci Panny Marie.

⁷¹⁴ VÍCHA, Hle Matka tvá, MC 1B – Svatá Maria, min. 33–34 ca.

⁷¹⁵ Tamtéž, MC 1A – Úvod, min. 24–25 ca.

⁷¹⁶ VÍCHA, Hle Matka tvá, MC 9A – Spojení s Marií, min. 7–12 ca.

⁷¹⁷ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 12/82: *Naše odpověď* Neposkvrněnému Srdci Panny Marie.

⁷¹⁸ VÍCHA, Hle Matka tvá, MC 9A – Spojení s Marií, min. 5–6.27.

nové netušené krásy, tak teprve ten, kdo *žije* v Mariině Srdci, rozumí hloubce a pravdivosti jejích pokorných slov.⁷¹⁹

Mariino nikdy nezanikající mateřství vůči církvi potvrzuje koncilní učení: „Když byla vzata do nebe, neopustila tento spasitelný úkol, ale nadále nám získává dary věčné spásy svými mnohonásobnými přímluvami.“⁷²⁰ Vícha v návaznosti na titul Snoubenka Ducha Svatého její mateřské působení shrnuje:

„Tak přebývá a je činný Duch Svatý, božský Snoubenec, svou láskou v Panně-Snoubence. A Maria se mu oddává láskou tak úplnou, sloužící a žhavou, že narození, růst a dozrání každého dítěte Božího se děje s její, Duchem Svatým jí svobodně poskytnutou, přímou, i když tajemnou, plodivou účastí.“⁷²¹

Náš přístup potom, totiž snaha o čisté srdce (k jakému dospívá jen dítě), je cestou naší duchovní plodnosti skrze Marii:

„Čím čistší bude naše srdce, tím hlouběji je Maria ponoří do svého, mezi námi a jí bude stále dokonalejší jednota ve smýšlení a jednání. V tomto Srdci se budeme zdržovat, spojení s ním bude dávat jeho hodnotu našim skutkům. [...] Toto Srdce bude svatyní, kde se budeme modlit, obětovat mši svatou, přinášet i jiné oběti.“⁷²²

3.5.4. Matka krásné lásky

Mariino Neposkvrněné Srdce určuje kvalitu vztahů, jaké má Boží Matka k lidem, ke světu, a také ke zlu a hříšníkům. Mariina vnitřní svoboda a naprostá nezištnost její lásky Víchovi zapadala do kontextu františkánské chudoby, jak jsme viděli široce pojatou v exerciciích o sv. Františkovi. V kurzu o Panně Marii (Hle, Matka tvá) pak exercitátor sestrám uváděl myšlenku Chiary Lubichové, přičemž však rozsah citátu není jednoznačně určitelný:

„Chiara nachází nový důvod pro lásku, v Panně Marii, a nový pohled: ‘Všechno vlastně žije pro lásku – v přírodě je úžasná jednota. Všimněme si, že všechno slouží všem. Voda např. – bez vody není možný život. Oblaka se srážejí ve vodu, země je zavlažena z oblak, a i mezi živočichy je neustále vztah jednoho k druhému: jeden potřebuje druhého, dokonce jeden žije z druhého. Cítala jsem, že jsem byla stvořena i já jako dar pro toho, kdo je v mé blízkosti. A ten, kdo je vedle mne, byl stvořen Bohem jako dar pro mne. Stejně jako v Trojici je Otec cele pro Syna a Syn cele pro Otce, tak i každý člověk je cele pro ostatní. Viděli jsme v Panně Marii celé stvoření očištěné a vykoupené. Chápali jsme, jak všechno tvorstvo se vrací k Bohu skrze Marii.’“⁷²³

V návaznosti na zkušenost Lubichové pak Vícha rozvíjí myšlenku vlastními slovy, a to v napojení na františkánské „milovat tvory v Bohu“:

⁷¹⁹ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 10/82: *Srdce plné Boha*.

⁷²⁰ *Lumen gentium*, č. 62.

⁷²¹ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 5/83: Panna Maria – Snoubenka Ducha Svatého.

⁷²² Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 12/82: *Naše odpověď* Neposkvrněnému Srdci Panny Marie.

⁷²³ VÍCHA, Hle Matka tvá, MC 7A – Panna Maria – Matka krásné lásky, min. 1–3 ca. V duchovní nauce Lubichové se podařilo najít aspoň část citace: „Každý, kdo je vedle mě, je stvořený jako dar pro mě a já jsem stvořena jako dar pro něj. Na zemi je všechno se vším ve vztahu lásky – každá věc s každou věcí. Je však třeba být Láskou, abychom mezi všemi bytostmi našli zlatou nit.“ LUBICHOVÁ, Ch., *Výbor z díla*, Nové město, Praha 2016, s. 137.

„Maria miluje především Boha. Syn dal v Duchu Svatém v nejplnější míře Marii svou lásku, aby mohla jako on milovat Otce. Otec dal Marii ve stejné plnosti, v témže Duchu svou lásku, aby mohla milovat Syna. A Maria přijala jako bezedný oceán Ducha Svatého a od něho byla proměněna v lásku k Bohu, ale i v lásku ke všemu, co Bůh skrze tohoto Ducha stvořil. Proto je Maria i Královna vesmíru i Matka – miluje všechno, co miluje Bůh. Proto v Marii celé tvorstvo je znovu a nově milováno tak, jak je miluje Bůh a jak ono chce být milováno; v Panně Marii je osvobozeno od zotročení lidskou žádostivostí a je posvěceno kněžskou službou Mariina Srdce [...] a tím zase spojeno s Původcem a cílem, od kterého je člověk hříchem odtrhl.“⁷²⁴

Vícha chce zdůraznit, že „žádný tvor Marii neovládl“ a že ani ona „nepoužila žádného tvora jinak než podle úmyslů Božích“. Proto se mohla radovat i z krásy a dokonalosti přírody.⁷²⁵ Podobně také sv. František „vracel“ svět Bohu, neboť člověk uzurpováním a zneužitím tvorstva zapříčinil jeho „sténání“ (srov. *Řím* 8,22). Tvorové chtějí Boha oslavovat, nikoli od něj odvádět, jak se bohužel děje, otročí-li jim člověk modloslužbou.⁷²⁶

Čisté srdce tedy znamená, že člověk rovněž očišťuje svět. Maria je v tom jedinečná, i když zve zároveň k následování. Rovněž její synové a dcery si mohou osvojovat postoj služby a radikálního naslouchání (Bohu, věcem, tvorům a událostem) v srdci:

„V Mariině Srdci jsou všichni tvorové milováni Boží láskou. Marii jsou blízcí v Bohu a skrze Boha. Proto také její Srdce zpívá Bohu chvály za celé tvorstvo, které ve své přecistě a svobodné lásce očišťuje a podává Bohu. V tomto mlčení všeho rušivého je v Mariině duši slyšitelný i nejjemnější závan Ducha Svatého, této Osoby–Lásky.“⁷²⁷

3.5.5. Modlitba a kontemplace Marie z Nazareta

Postoj Mariina Srdce, shrnutého do oddanosti vůči Bohu a naplněného uskutečněnými blahoslavenstvími dříve, než je její Syn vyhlásil, dal nazaretské Panně dospět k vrcholům modlitby. Sám Galot, který před koncilem nepřijímal některé hypotézy o Marii (trvalé blažené patření již za života), obhajuje nicméně výjimečnost její duchovní cesty. Na některých Galotových výročí koneckonců Vícha rozvíjí svou nauku.

Rovněž ještě před koncilem razil nový pohled na Marii karmelitán Gabriel od svaté Marie Magdaleny, když v jejím životě hledá etapy mystické cesty popsané sv. Janem od Kříže. Také slovinský jezuita Truhlar v roce 1950 vztahuje na Matku Boží sv. Janem ukázaný stav proměňujícího sjednocení.⁷²⁸ Uvidíme, že i Vícha promýšlel Mariin duchovní život (alespoň náběhově) v podobných souvislostech.

Pokud jsme výše zdůraznili u Marie pól každodennosti, plného lidství včetně limitů dětství a postupného vývoje, což jí nemůžeme upírat ani při úctě, která jí právem náleží, chceme nyní ukázat pól druhý: její mystiku a kontemplaci. Koncil právě v propojení

⁷²⁴ VÍCHA, Hle Matka tvá, MC 7A – Panna Maria – Matka krásné lásky, min. 3–4 ca.

⁷²⁵ Srov. tamtéž, min. 8–10.

⁷²⁶ Srov. VÍCHA, Blahoslavenství, MC 2B – Chudí pro boží království, min. 19–21 ca.

⁷²⁷ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 8/83: Snoubenka, která naslouchá.

⁷²⁸ Srov. DE FRIORES, Maria, s. 538.

obou pólů lidství Bohorodičku představil. Je *contemplativa in actione*, když o ní čteme: „Zatímco žila na zemi jako všichni ostatní životem naplněným starostí o rodinu a práci, byla vždy těsně spojena se svým synem a spolupracovala zcela ojedinělým způsobem na Spasitelově díle.“⁷²⁹

Vícha se na mystiky odvolává, když právě jim připisuje takové poznání Mariiny duše, které je „bližší pravdě“ oproti (pouze racionální) teologii, jež by měla tendenci odhlížet od křesťanské zkušenosti:

„O vnitřním životě Panny neposkvrněné mohou daleko spíše říci něco, co se blíží pravdě, mystikové [...]. Když nám [...] svatá Terezie odhaluje stav a projevy lásky, jakou dostávala a dávala, – nebo jiné duše, které dorostly i v naší době k nejhlubšímu spojení s Bohem, můžeme se domnívat, že by Snoubenka, Duchu Svatému nejvěrnější, Snoubenka, která právě pro své neposkvrněné panenství ho milovala láskou nejvýlučnější a nejžhavější, se (jaksi pro naši útěchu a na omluvu naší šedivé, prostřední, malátné a často jen předpisové panenské lásky, tj. lásky, která sice nečistotou těžce nehřeší, ale Bůh sám jí nestačí) podobala nám?“⁷³⁰

Mariina modlitba je výsostnou chválou, jak můžeme vnímat z jejího *Magnificat*. Tento její chvalozpěv je pro modlitbu chvály podle Hausherra takřka paradigmatický: „Chvála vzdávaná Bohu je výrazem blaženosti člověkem vlastněné nebo v naději očekávané. Kantikum blahoslavené Panny Marie je z tohoto pohledu dokonale čisté.“⁷³¹ Je-li je její píseň inspirována žalmem a kantiky Starého zákona, můžeme v tom číst znalost Písma, již si Maria osvojila a jejíž hloubku jí umožnil božský Snoubenec, samotný autor Písem. „Hlavně v žalmech, ale i v jiných textech Písma svatého, je chvála vyjádřena způsobem hodným Boha. Maria a potom také Ježíš sytili své duše z těchto zdrojů.“⁷³²

Kromě chvály (a s ní související adorace) můžeme u Marie sledovat cestu její vnitřní modlitby. Blahoslavenství čistého srdce i ji povede ke kontemplaci. Marii tento dar Vícha připisuje opět srovnáním s velkými mystiky reformovaného Karmelu:

„Jaká byla její vnitřní modlitba? To zůstane pro nás tajemstvím. Můžeme usuzovat jen nepřímou: když Duch Svatý dával tak dokonalé dary modlitby svatým, kteří se otevřeli k přijetí tohoto vzácného daru, pak jistě neodepřel tento dar Snoubence nejvěrnější, panenské a nejčistší. Když Ježíš praví: 'Blahoslavení čistého srdce, neboť oni budou vidět Boha', čistotou srdce a žhavostí lásky se jeho neposkvrněné Matce nikdo nevyrovná. Můžeme proto usuzovat, že zkušenosti svaté Terezie z Avily a svatého Jana z Kříže o vlitém nazírání vlastnila Snoubenka Duchu Svatého v nejdokonalejší míře.“⁷³³

Centrální blahoslavenství čistého srdce předpokládá ono první: dokonalou svobodu, chudobu ducha. Teprve potom křesťan věří tak, že Bůh sám stačí, jak opakovala sv. Terezie. Mariina vydanost Bohu, její „nahá víra“ byla patrná při andělově zvěstování. Stala se Matkou Boží – opět podle Galota – „tím, že svou vírou umožnila, aby ji uchvátil do úplného vlastnictví“. Vícha pak cestu Marie ke kontemplaci popisuje takto:

⁷²⁹ *Apostolitas actuositatem*, č. 4.

⁷³⁰ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 7/83: Panenství – další dar božského Snoubence.

⁷³¹ HAUSHERR, I., *Prière de vie. Vie de prière*, P. Lethielleux, Paris 1966, s. 105.

⁷³² Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 9/83: Snoubenka, která se modlí.

⁷³³ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 10/83: Maria – Snoubenka – jása, raduje se v Bohu, svém Spasiteli.

„Vidíme, že 'blahoslavenství' Mariiny víry předpokládá dokonalé prožití blahoslavenství chudoby, jak tomu později učil Ježíš, chudoby chápané tak, jak jí rozumí mystikové: '... tam, kde se už nic nevlastní' (sv. Jan z Kříže). Taková víra má bystrý a čistý zrak srdce, takže může Boha 'vidět' všude a ve všem, protože každá naše situace je plná Boha, i když ho nevidíme a nevnímáme v důsledku svého tvory zaslepeného srdce. Dokonalost této nazíravé víry uschopňovala Pannu Marii ke stále adoraci Slova, které se stalo tělem v ní, a po narození Ježíše jí pomáhala přes 'obyčejnost' lidské přirozenosti pronikat k božství Syna jejího i Otcova.“⁷³⁴

Mariologie by tedy byla jakýmsi svorníkem mj. ve Víchově nauce o vnitřní modlitbě. Matka Boží uskutečňovala v plnosti ideál Víchova učitele Urbana, totiž kontemplaci široce pojatou jako umění nebo snahu vidět Boha všude a ve všem.

3.5.6. Modlitba růžence

Tato modlitba, pouze zdánlivě nemoderní, se obrací k Bohu skrze Marii nebo v její mateřské přítomnosti. Vícha čerpá opodstatnění k modlitbě opakovaných Zdrávasů z mateřského vztahu Bohorodičky vůči celé církvi: „Maria, zprostředkovatelka milosti, kterou nezbytně potřebujeme pro svůj růst, ví bezpečně, kolik má dětí a které to jsou. Jaká by to byla matka, kdyby neznala své děti? A Maria je matkou celé církve.“⁷³⁵ Podle jejího zásahu v Káni, kde naznačila svému Synu nouzi svatebčanů, postřehne rovněž u nás různá manka, a zasahuje: „Víme dobře, jakou sílu měla Mariina přímluva v Káni Galilejské. [...] Stačí, když o mně řekne: 'Nemá to a to...'“⁷³⁶

Růženec se každopádně nevyčerpává v tom, že bychom se ve své nouzi dovolávali Mariiny přímluvy. „Růženec je modlitbou rozjímavou, v tom nejlepším slova smyslu.“⁷³⁷ Kromě učení papežů od sv. Jana XXIII po sv. Jana Pavla II (abychom jmenovali jen ty, jejichž díla mohl Vícha za svého života znát) bychom našli potvrzení takové myšlenky u duchovních autorů napříč školami spirituality. Shrňme je zástupně tezemi Ireného Hausherra: Růženec původně vznikl jako modlitba kontemplativní. Tak jako habitus napomáhá lidskému úsilí, že můžeme něco konat, aniž bychom na to vynakládali pozornost, i růženec dovoluje při mentálním vyslovování Zdrávasů myslet na něco jiného. Avšak ne na cokoli: Aby byl kontemplací, musí být náš duch upoután na tajemství života našeho Pána. Tehdy jsme na cestě křesťanské teologie, která zásadně počítá s dějinami, jež mají své milníky právě v událostech Ježíše a jeho Matky.⁷³⁸

⁷³⁴ Archiv Matky Vojtěchy, KOŘŽ 11/83: Víra *Snoubenky* Ducha Svatého.

⁷³⁵ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 195–196.

⁷³⁶ Tamtéž, s. 198.

⁷³⁷ VÍCHA, *Modlitba*, s. 79.

⁷³⁸ Srov. HAUSHERR, *Prière de vie*, s. 163–164. Autor se zde odvolává na sv. Tomáše, který rozlišuje trojí pozornost, přičemž hlavně ta, která se týká cíle modlitby, tj. Boha, a krom něj i vyprošované věci, je důležitá. Pozornost vůči slovům nebo smyslu slov tolik nutná není. Navíc se k účinku modlitby vyžaduje pozornost v rámci prvního úmyslu, zatímco v průběhu modlitby může klesat, avšak nezaviněně: vlivem slabosti (*ex fragilitate*), nikoli – což by bylo hříšné a mařící účinek modlitby – z nedbalosti (*ex negligentia*). Srov. *Summa theologiae* II–II, q. 83, a. 13. Ne snad opačnou, ale komplementární úvahu o plné pozornosti při modlitbě vyslovuje v rámci tradice křesťanského Východu metropolita Antonyj Surožskij. Soudí v návaznosti na Jana Klimaka, že modlitba potřebuje jen málo slov, ale pozorně Bohu odevzdávaných. Pouze tak jsme totiž v modlitbě přítomni. Dáváme slova modlitby

Vícha uvažoval podobně, když boromejkám představuje kontemplaci jako ideál jejich modlitby:

„Kontempace má být dokonalostí boromejské modlitby. Jak výborně je možné uplatnit tuto modlitbu při růženci, ke kterému Panna Maria neustále vybízí! Teprve kontemplativní 'prožívání' tajemství spásy, jak jimi růženec vede, umožňuje dokonalé společenství s trpícím Srdcem Ježíšovým a Mariiným.“⁷³⁹

Proto Vícha považoval za důležité se na modlitbu růžence připravit, zejména oživením víry v Boží přítomnost, ale i v osobní účast Matky Boží na naší modlitbě: „Když se modlím růženec, uvědomím si živě Boží přítomnost a při tom i duchovní přítomnost Panny Marie, která je u mne svou pozorností a láskou.“ Mechanismus, který činí růženec modlitbou rozjímavou, ba kontemplativní, pak náš autor popisuje v linii Hasherrovoy analogie s habitem:

„Každý zdravas je jakoby podmalování našeho rozjímání. Panně Marii je to milé, protože při této modlitbě není nutné myslet na význam jednotlivých slov. Je to modlitba rozjímavá, a jakoby doprovodný hymnus se stále opakuje pozdrav, který je vzkazem samého Boha, který jí znovu připomíná největší chvíli jejího života a největší chvíli lidských dějin – když se v jejím těle Slovo stalo tělem.“⁷⁴⁰

Dále je podle Víchy růženec „modlitba růstu a proměny“, je třeba ho žít, a ne se pouze modlit. Ačkoli není na stejné úrovni jako liturgie, umožňuje – podobně jako ona – přivlastňovat si podíl na tajemstvích spásy, o nichž se při něm rozjímá.

„Rozjímáním o jednotlivých událostech ze života Ježíše, z jeho díla vykoupení, chci si tedy přivlastnit milosti, které jsou s těmito událostmi spojeny. Přivlastňuji si je jednak prožíváním liturgického roku, jednak při modlitbě růžence. Např. když při slavení narození Páně prožiji dobře vánoční liturgii, nedostanu méně, než bych dostal, když bych klečel s vírou přímo u jeslí. To můžeme říci o každém tajemství, o všech událostech, které se týkají lidské spásy.“⁷⁴¹

Právě popsany liturgický realismus připisuje autor jinde přímo modlitbě růžence: Je to modlitba, která „nám umožňuje každý den prožít Vánoce, Velikonoce i svatodušní svátky“. Za předpokladu skutečného modlitebního postoje „můžeme získat každý den, úměrně tomu, jak se otevřeme, všechny požehnané milosti, dary, které dává a dával Pán v době, kdy tato tajemství prožíval.“⁷⁴² Účinnost modlitby růžence potom konkretizuje např. pro druhé radostné tajemství:

„Když doprovázím Pannu Marii k Alžbětě, Maria je plná Ducha Svatého. Už tím, že jsem u ní, prosím ji, aby v plnosti, kterou nese v sobě, v plnosti Boha a zvláště [...] Ducha Svatého, aby [...] zprostředkovala takové vyzáření Ducha Svatého do mé duše teď, když se tento desátek modlím, abych i já byl naplněn Duchem Svatým jako Alžběta, abych [...] mohl [...] poznat, že jsem opravdu byl

vědomě, neboť ta, na která bychom při ní nemysleli, nejsou naše. Srov. SUROŽSKIJ, A., *Tváří v tvář. Modlitba jako živý vztah*, KNA, Kostelní Vydří 2002, s. 58–59.

⁷³⁹ Archiv Matky Vojtěchy, KORŽ 8/83: Modlitba v životě sv. Karla a našem.

⁷⁴⁰ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 196.

⁷⁴¹ Tamtéž, s. 197.

⁷⁴² VÍCHA, *Modlitba*, s. 80.

zasazen tím přímo vyšlehnutím Ducha Svatého z Mariiny bytosti do mě, že i moje duše se potom rozjásá tak jako Janova.⁷⁴³

Propojení s dějinami spásy je tedy pro pochopení růžence zásadní. Proto Vícha nabádal na jeho začátku Marii prosit, „aby nám otevřela své neposkvrněné Srdce, aby přelilo do nás sílu z prožitku velkých tajemství spásy, aby nás vedla událostmi, které pro nás znamenají záchranu věčného života.“⁷⁴⁴

Výchovu mariologii či mariánský rozměr jeho spirituality nemůžeme vyčerpat bez zohlednění jeho poezie. Tou se budeme probírat v následující čtvrté části. Prozatím si aspoň můžeme našeho autora dosadit do básně o mariánském knězi z pera jeho mladšího kněžského kolegy: „Do starého ornátu byl navlečen jeden starý pán. / Ten kněz byl spíše svlečený. / Tak mocně si Pán pánů ozdobil svého kněze. / Že onomu bylo i radostí v ornátu zestárnout. [...] Učila mne říkat 'Miláčku', / když jsem si oblékl ornát našeho Pána. / Přijmout doopravdy ornát je obléknout spravedlnost. / Jsem zahalen k tomu ještě jejím pláštěm.“⁷⁴⁵

⁷⁴³ Tamtéž, s. 93.

⁷⁴⁴ VÍCHA, *Komentář ke konstitucím*, s. 196–197.

⁷⁴⁵ ALTRICHTER, M., *Žije mezi námi*, Refugium, Olomouc 2015, s. 34.

4. Básnické dílo

Spiritualitu našeho autora nemůžeme vnímat jenom v jeho duchovních cvičeních. Přestože básnické dílo Jiřího Víchy není rozsahem nijak veliké, je nutno k němu přihlédnout. Proto se mu budeme podrobněji věnovat, nejdříve však načrtne vývoj české poezie ve dvacátém století až po období jeho generace a upozorníme na vnímání vztahu poezie a teologie, zejména u autorů jemu blízkých.

4.1. Česká spirituální poezie ve dvacátém století

Vícha sám jmenoval své spřízněné autory nebo básnické vzory. V rozhovoru s Pavlem Petrem uvedl z cizích básníků ty, kteří na něj zapůsobili. Šlo o básníky francouzské, zejména Paula Claudela a ty z Čapkova výboru.⁷⁴⁶ Dále by to byl Walt Whitman a svou „Poslední básní“ indický Rabíndranáth Thákur. Z českých básníků pak jmenuje Františka Halase, Františka Hrubína a Jana Zahradníčka: „A o trochu více snad dokonce Halas, jeho básně mi voní. Zahradníčkovy rovněž, ale jinak, právě jeho Jeřáby mám stále u sebe.“ A na dotaz redaktora ohledně dedikace básně Elegie listopadová Jiřímu Ortenovi Vícha odpovídá: „Jiřího Ortena mám rád, jeho básně jsem měl při sobě ve vězení, je to má vnitřní spřízněnost.“⁷⁴⁷ Právě i s ohledem na tyto autory, zasazené ovšem do širšího rámce, stručně načrtne vývoj moderní české spirituální poezie.

4.1.1. Generace básníků do konce 2. světové války

Moderní česká spirituální poezie se podle Ivana Slavíka odvíjí od symptomatické události, kterou bylo setkání Josefa Floriana s dílem Léona Bloye. Florianova překladatelská a vydavatelská činnost ovlivnila alespoň podstatnou část mezigenerace třicátých let, přičemž mezi jeho souputníky lze řadit i již zavedené autory samotáře (Jakub Deml, Jaroslav Durych, Bohuslav Reynek a Richard Weiner). Florianovou Starou Říší prochází Jan Čep. Působení Josefa Floriana, jenž měl charisma „vyhmátnout“ autory, které stojí za to překládat či vydávat, podle Slavíka umožnilo vytvoření atmosféry pro nástup moderního katolicismu v literatuře. Předcházející generace autorů totiž, byť mnozí (od romantiků po Sládka, Zeyera či Březinu) „tu více tu méně žijí ze staletého pokladu víry“, nemusela „ještě čelit [...] náporu odbožštělé mentality moderní průmyslové společnosti, tomu útěku od Boha, který roste čím dál víc s pokračujícím 20. stoletím.“⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ Srov. ČAPEK, K., *Francouzská poezie nové doby*, Československý spisovatel, Praha 1968. Pro tento výbor Čapek přeložil básně 59 francouzsky píšících autorů od prokletých básníků až po Pierra Reverdyho (1889–1960).

⁷⁴⁷ Srov. PETR, Na krvavých hnízdech, s. 45–46.

⁷⁴⁸ SLAVÍK, I., Předmluva, in SLAVÍK, I. – HAUBER, J., (ed.), *Krajiny milosti. Antologie české duchovní lyriky XX. století*, KNA, Kostelní Vydří 1994, s. 5. Určitým prodloužením – opět charismatickým, ale svébytným – Florianova díla bylo nakladatelství Ladislava Kuncíře v meziválečné době: bylo hodnoceno jako „nejpozitivnější dědictví Staré Říše, znásobené oddanou snahou a důmyslem Kuncířovým“. V rámci literatury vydávané mezi

Z hlediska ideového stojí v době meziválečné katoličtí autoři nejprve spolu s levicí proti masarykovské demokracii, po vytržení postojů ke španělské občanské válce se však ocitají sami, naproti oběma zbývajícím proudům. Ke katolicismu přecházejí Karel Schulz a Zdeněk Kalista, sympatie mu projevují Vladislav Vančura a již jmenovaný Halas. Uvnitř katolicismu však můžeme rozlišit větev tolerantní (Čep, z kritiků potom Albert Vyskočil a Bedřich Fučík) a integrální (Durych a autoři kolem revuí *Obnova* a *Řád*).⁷⁴⁹ Je však třeba upozornit, že pro vymezení spirituální poezie není konfesně-církevní hledisko směrodatné. Proto k „básníkům transcendentna“ Šalda ve třicátých letech řadí také Josefa Horu, Františka Halase, Vladimíra Holana a Viléma Závadu. Slavík uvažuje i o Seifertovi a Nezvalovi: „Seifert byl vždy otevřený metafyzickým existencionálním otázkám“ a „Nezval v sobě [...] nesl v hloubi duše ozvěnu moravské zbožné lidové písně a tu a tam propastnou tuchu tajemství a tajemnosti jsoucna.“ U Halase, životního přítele Čepova a Zahradníčkova, potom konstatuje, že i při sklonu hlásit se „k revoluční legendě svého otce [...] celým srdcem a duchem byl přitahován k transcendentní vizi, většinou křesťanské“.⁷⁵⁰ Podobně jako u Wolкера se v letech dvacátých snoubí katolicismus s tendencí k proletářské agitaci („dospělý chlapec, student a socialista / věřící v sebe, železné vynálezy a dobrého Ježíše Krista“⁷⁵¹), je podobnou ambivalencí (či symbiózou) poznamenáno v následujícím desetiletí dílo Halasovo a Horovo (u nějž se však jedná spíše o fáze následné: proletářská vystřídaná metafyzickou).⁷⁵²

Po vzniku samostatného státu v roce 1918 mizí v literatuře imperativ nacionalismu. Tvorba je volná pro funkci estetickou, nepotřebuje plnit funkce výchovné a politické. V letech třicátých ovšem Šalda konstatuje určitou krizi poezie, jež je nicméně symptomem hlubší krize člověka. Rytmus smyslů a ducha – původně sladěný, a tak umožňující tvorbu – je rozbit a oba tyto předpoklady tvorby se rozpojily. Poezie má tendenci utíkat k abstrakci a rafinovanosti („kouzlí opiové páry“), eventuálně k „primitivnosti, odbojnosti, proletářské útočnosti“. Tato krize je pro Šaldu zažehnána tam, kde už „není dramatického napětí hledajícího“, kde je „již nalezení“, kde dílo roste z určité vydobyte plnosti (Zahradníček, Čep a Václav Renč) a kde tato „jistota“ přechází v „radostnost“, která „taví intelektuální imaginaci do tzv. ‘obraznosti srdce’ – jednoho z nejvyšších obrazných kritérií, které Šalda ve třicátých letech užíval“.⁷⁵³ Ohledně nebezpečí abstrakce, kdy báseň je „operace skoro až matematická“ (Šalda), můžeme

válkami „je patrně Kuncířovo úsilí dílem nejkvalitnějším: nemilitantní, nehysterické, nepolemické stálo cele ve službě duchovních hodnot. A tím jistě předjalo výsledky druhého vatikánského koncilu, programujícího křesťanství nikoli jako panství, ale právě jako službu.“ Kuncířovo dobré dílo, in KUNCÍŘ, L., *Život pro knihu*, Rozmluvy, Surrey 1985, s. 168–169.

⁷⁴⁹ Srov. LEHÁR, J. aj., *Česká literatura od počátků k dnešku*, NLN, Praha 1998, s. 615.

⁷⁵⁰ Srov. SLAVÍK, Předmluva, s. 8–9.

⁷⁵¹ V básni Svatý Kopeček, in WOLKER, J., *Výbor z díla*, Svoboda, Praha 1950, s. 271.

⁷⁵² SLAVÍK, Předmluva, s. 7.

⁷⁵³ Srov. WIENDL, J., F. X. Šalda a „básníci transcendentna“. K otázce diskontinuity v pozdním Šaldově kritickém díle, in KUBÍČEK, T. – WIENDL, J., (ed.), *Víra a výraz. Sborník z konference „...bývalo u mne zotvíráno...“: Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století*, Host, Brno 2005, s. 231.

uvést, že ani Víchovi nebylo po chuti, když nad některými zjevy v literatuře nabýval dojem, že „tady veršuje počítač“.⁷⁵⁴

Šaldovy postřehy o krizi poezie, symptomu hlubší krize antropologické, můžeme doplnit hodnocením jeho mladšího kolegy Bedřicha Fučíka. Podle něj zaniká s renesancí v Evropě jednotící duchovní princip, což působí neblahým tlakem na celou kulturu a společnost. Pouze velcí géniové, k nimž počítá Claudela a u nás Březinu, „prorazí tu a tam poklop svírající život a grandiosním tvůrčím vzmachem, rozhrnujícím kosmické noci, ukážou na ráj ztracené svobody“. Česká válečná poezie podle něj, v čele s Halasem a Holanem a s vrcholem v Zahradníčkových Korouhvích a zejména Žalmu 1942, naplnila své poslání být i v nepřízni doby „strážkyní podstaty“, obranou a ujímáním se života, především pak chválou, díkůvzdáním, žasnutím a velebením: „Česká poezie opakuje tu vrcholné gesto poezie podle sv. Františka, jenž umíraje zpívá hymnus slunci.“⁷⁵⁵ Vrátime-li se k Šaldovi, také on v souvislosti s nadějí na zažehnání rozdvojení lyriky mezi abstrakci a konkrétno vítal obnovený zájem mladších básníků o Březinu. Pozitivně se v tomto ohledu vyslovoval o Čepovi, Hrubínovi a Zahradníčkovi, jenž je mu symbolickým melodikem blízkým Březinovi *Tajemných dalek*.⁷⁵⁶

Válečné ohrožení a nástup protektorátu vnášejí do české literatury opět imperativ nacionalismu: Návrat ke kořenům (ožívá barok) i ke klasikům nedávné doby (Erben, Němcová, Neruda). Rozměr „minulosti a tradice“ prohlubuje po Mnichovu celou českou kulturu: třeba Holan s Halasem vydávají roku 1938 výbor z lidové poezie *Láska a smrt*. Celkově se díla této doby vyznačují sklonem „k objektivaci, širšímu a nadosobnímu vidění“, a to kromě poezie i v próze a dramatu. V poezii samotné je to dále tendence k epičnosti, k zachycení širších celků či cyklů (např. Holanova Tereška Planetová a Cesta mraku) a civilnější projev – depoetizace verše (u Halase, Holana a Hrubína zřetelný).⁷⁵⁷

4.1.2. Nástin poválečného vývoje a tzv. „rozptýlená generace“

Ještě během války (v roce 1940) byly napsány dva manifesty, určující směřování básnické tvorby a ovlivňující delší následné období. Jednalo se o manifest Kamila Bednáře, k jehož blízkým patřil mj. i Víchou ctěný Orten, a dále o programový text Jindřicha Chalupeckého, ustavující Skupinu 42 (Jiří Kolář, Ivan Blatný, Josef Kainar, Jiřina Hauková, Jan Hanč aj.). Obzvláště tento druhý směr, vyznačující se depoetizací a příklonem k zachycování bezprostředního života v chaosu a stavu zrodu, měl vliv i později na poetiku Hrabalovu a utvářející se underground. Oba manifesty se však, přes rozdílná východiska, vymezují svou nezastíranou nejistotou proti sebevědomým programům avantgardy, již proklamovaná novost se vyčerpala. Přestože Skupině 42 zůstávají prvky fantastického, vymezila se proti surrealismu. Celkově můžeme v poezii

⁷⁵⁴ Srov. PETR, Na krvavých hnízdech, s. 47.

⁷⁵⁵ Srov. FUČÍK, B., Duch české poesie válečné, in *Akord* 1946–1947, roč. 13, č. 1, s. 12–20.

⁷⁵⁶ Srov. WIENDL, F. X. Šalda a „básníci transcendentna“, s. 228.

⁷⁵⁷ Srov. LEHÁR, *Česká literatura*, s. 669.687.

konstatovat zbytnostně, obnovenou žízeň po metafyzice a sesterský vztah poezie a bolesti.⁷⁵⁸

Poválečná spirituální lyrika v užším smyslu se může rozvíjet jenom v krátkém období od května 1945 do února 1948, přičemž ovšem dříve jsou etablovaní katoličtí autoři nařčeni v periodiku *Kulturní politika* z kolaborace s nacismem a vykazování z české literatury. Timoteus Vodička upozornil na příčinu: Pro levici byly demokracie, liberalismus a kapitalismus nepřátelé vnější, zatímco katoličtí autoři chtěli – jenomže jiným způsobem – řešit týž problém, na nějž si však ideologové strany činili monopol: „Spíše než nepřítel to byl pro ni nebezpečný konkurent, který chtěl napravit totéž zlo, ale zcela jinými prostředky, a obnovit společnost způsobem, který by jí vzal hlavní věcný důvod existence.“⁷⁵⁹ Není tedy divu, že většina katolických autorů byla postupně zatčena a vězněna, s výjimkou Čepa, který emigroval, a starého Demla, jehož se zastal Nezval.

Generace, která během války debutovala, zahrnuje autory volící raději exil (Blatný), nebo přizpůsobení se stranickým normám vnuceným umění (Kainar). Mnozí další – včetně spíše levicově orientované Skupiny 42 – mohli publikovat se zpožděním nebo jejich díla vyšla až posmrtně. Ivan Slavík v rámci této generace hovoří o svébytných pokračovatelích (nikoli epigonech) spirituálně křesťanské větve avantgardy dvacátých let. Počítá k nim Zdeňka Rotrekla, Jaromíra Hořce, Rio Preisnera, Josefa Suchého, Ivana Diviše, Ivana Jelínka, Bohumila Pavloka a jiné, z kněží pak Anastáze Opaska, Františka Daniela Mertha a Jiřího Víchu.⁷⁶⁰ Mluví o „rozptýlené generaci“ právě pro skutečnost, že mnozí tito autoři byli žalářováni, zahrnání do exilu či postižení zákazem publikování. Vícha sám na otázku Pavla Petra, zda je v kontaktu s básníky své generace, odpovídá:

„Myslím bohužel, že ne, já jsem četl Ivana Slavíka, ale nevěděl jsem, kde ho hledat... Bylo by to žádoucí, rád bych, já tím trpím, hledám další škvíry, když pomyslím třeba na Devětsil v minulosti, nebo právě na Jana Zahradníčka, který měl kolem sebe věrné přátele a kteří mu rozuměli [...]. S Ivanem Slavíkem a Jiřím Kuběnou jsem se viděl poprvé tváří v tvář až tento rok v Olomouci.“⁷⁶¹

Vývoj poezie přes další generaci (Karel Křepelka, Jiří Kuběna, Iva Kotrlá, Pavel Švanda, Jaroslav Erik Frič aj.) až k té nejmladší, jejíž autory též zařadil do své antologie *Krajiny milosti*, vede Slavíka k tvrzení, že „křesťanský hlas české poezie“ je „při dobré vůli nepřeslechnutelný“. Spirituální rozměr je totiž podle Slavíka jako by vepsaný poezii vůbec: „Každá pravá poezie, i když si stýská, ba zoufá, pořád ještě touží po naději, a

⁷⁵⁸ Srov. TRÁVNÍČEK, J. *Poezie poslední možnosti*, Torst, Praha 1996, s. 8–10. Srov. GALÍK, J. aj., *Panorama české literatury*, Rubico, Olomouc 1994, s. 234.237.

⁷⁵⁹ VODIČKA, T., Tažení proti katolickým spisovatelům, in *Akord 1946–1947*, roč. 13, č. 4, s. 184.

⁷⁶⁰ Srov. SLAVÍK, Předmluva, s. 9. V počítání M. Putny, který za první generaci katolické literatury považuje onu nastupující po roce 1848, je „rozptýlená“ (či také stříbrná, Slavíkova) generace v pořadí šestou. Pátou by byla „zlatá“ z třicátých let, která dokončila zformování kánonu literárních vzorů (Florian – Deml – Durych – Zahradníček – Čep). O rozptýlené generaci soudí Putna, že je přece jen spíše epigonská, bez zřetelného vymezení se vůči „otcům“ generace předchozí. Z různých podob spirituální lyriky je jí vzorem zejména ona „časově poslední a tímto autorům nejbližší, totiž protektorátní ‘poezie nahého člověka’ s pocitem osamocení – které je však [...] vyvažováno poukazem k Bohu a věčnosti.“ PUTNA, M. C., *Česká katolická literatura 1945–1989*, Torst, Praha 2017, s. 155–157.

⁷⁶¹ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 47.

[...] je svědectvím, třeba někdy à rebours, naruby.⁷⁶² Vydání posledních sbírek vybraných básníků (Bohdan Chlíbec, Pavel Petr, Pavel Kolmačka, Tomáš Reichel, Martin Josef Stöhr a Petr Čichoň) v polovině devadesátých let hodnotil v obdobném duchu Petr Cekota: „Současná křesťanská poesie odkazuje ke svému obecnému základu a původu obnovou svého sakrálního vědomí, katarzí i anamnézí. Vrací se ke svátostnému rozměru křesťanského života jako nové skutečnosti, nového života z vody a z Ducha (srov. Jan 3,5).“⁷⁶³ Většinu z těchto básníků, ovšem ještě s dalšími (Petr Borkovec, Roman Szpuk), zařadil i Slavík na závěr své antologie *Krajiny milosti*.

Slavík konstatoval zrod katolické literatury ve vlastním smyslu u básníků generace 30. let, kteří již – oproti jinak také zbožným předchůdcům z 19. století – museli naplno čelit sekularizaci společenského prostředí, kdežto Cekota posouvá obdobné rozlišení až do generace jím sledovaných autorů 90. let: „Současný křesťan-básník stojící na konci milénia se na rozdíl od básníků z počátku 20. století nemůže zaštitit žádnými skupinovými či jinými programy a je také zcela nezávislý na dobových směrech, proudech či politických vlivech. Na rozdíl od starších generací už křesťanství současného básníka neplní žádné vnější opoziční funkce, je zcela osobní volbou jednotlivce stejně jako přináležitost k určitému církevnímu společenství.“⁷⁶⁴

4.1.3. Výchova spirituální lyrika v recenzích

Vícha sám byl vděčný za hodnocení své poezie, jak jsme již viděli ve Valdické etapě jeho života. Mezi prvními čtenáři a kritiky jeho básní jsou z uvězněných básníků Josef Kostohryz a Jan Dokulil a Zvěřina s Mádrem ze skupiny teologů. Ani jedni ani druzí by nepřijali poezii „padělanou“, neprotrpěnou do skutečného uměleckého tvaru. Přesto však jako by Vícha čekal ještě na recenze povolanějších, editorů a kritiků svou profesí. Po vydání svých básní přiznává: „Chtěl jsem psát opravdovou poezii, ale jistotu jsem získal až v roce 1991, když vyšla moje sbírka a mohl jsem číst posudky předních kritiků.“⁷⁶⁵ Pomocí dostupných recenzí tedy jeho poezii nyní přiblížíme.

Emil Jan Havlíček, sám básník a překladatel a také duchovní Církve československé husitské, se s Víchou seznámil přes dalšího kolegu, kněze a básníka Zdeňka Svobodu. O Víchových básních soudí, že autor „má úzký, celou životní zkušeností vymezený okruh poetické výpovědi, slovo úzký však neznamená v jeho případě nic hanlivého. Jeho básnictví je dáno meditativním a kontemplativním přístupem k vidění a vědění o věcech a lidech stvořených z přenesmírné Boží lásky k člověku, ke světu, ke všemu živému i neživému v přírodě.“ Dále vnímá, jak Víchova poezie „ukazuje celou svou podstatou ke světlu, k nebesům, rozkvétá pod tlakem autorova setkání se Slovem ve vinorodý svah, kde trpké, hořké, nakyslé se pod slunečními paprsky proměňuje v píseň chval, nikoli však determinovanou básníkovou profesí do kazatelského nebo nasládlého

⁷⁶² SLAVÍK, Předmluva, s. 11.

⁷⁶³ CEKOTA, P., *Noci bezmoci. Studie o křesťanství a současné české poezii*, Votobia, Olomouc 1997, s. 33.

⁷⁶⁴ Tamtéž, s. 69–70.

⁷⁶⁵ CEKOTA, Klíčem k poezii je tajemství, s. 5.

tónu, jak to někdy u náboženské poezie bývá, nýbrž do vyznání, plného porozumění pro bolesti i radosti tohoto světa pod dotekem Boží milostivé ruky.“⁷⁶⁶

Eduard Zacha ve své vydavatelské poznámce k prvnímu vydání *Krajiny milost* ve Votobii konstatuje, že malým dílkem „září vzácný klenot, který svým jasem rozšiřuje v české poezii málem již zapomenutý horizont duchovní lyriky“. O čtenářům předkládaných básních soudí, že „Víchův zpěv vzbuzuje úžas, zahanbuje veškerou marnivost a pýchu, je čistý a nevinný ‘jako slova dítěte’. Jeho poezie se podobá plachému ptáčeti, které je štvané ze svého hnízda pádnými ranami do hřebů, štěkotem lovecké smečky, klením ženců... Poodlétá do tiché krajiny a v ní ozvěnou můžeme zaslechnout tep zraňovaného srdce, padání rosy z polních květů a šum andělských křídel. Neomylně pak pocítíme básníkem objímané Slovo, které otevírá mříže a odvaluje kameny.“⁷⁶⁷

Básnický souputník Ivan Slavík ve své krátké recenzi nechce plýtvat slovy a shrnuje: „Je to čisté, je to ryzí, je to protrpěné, nepošpiněné, je to zdánlivě jednoduché a prosté, což předpokládá mnoho mlčení, mnoho modliteb beze slov, což předpokládá podporu lásky, naděje a víry.“ Vícha podle Slavíka zahlédne občas cíp tajemství, zachytí „ono tajemné, co přesahuje pomyšlení, poselství nevýslovného“.⁷⁶⁸

Do strukturovanější recenze se pustil editor a kritik Mojmir Trávníček. Vychází z členění sbírky v původním vydání ve Votobii: „Kniha má nepochybně charakter výboru: pět oddílů je různorodých, sjednocuje je především hluboká duchovní zkušenost kněze-kapucína, hodnocení skutečností uspořádaných v autorově pohledu hierarchicky a prozařující všední tvářnost věcí odrazem jejich věčného určení.“ Za vrchol sbírky považuje *Hořká blahoslavenství* a *Písň královny Abizag* – „jedenáct variací na verše z Velepísň“. V *Blahoslavenstvích* se Trávníčkovi nejvíce zračí „františkánské vidění člověka ve světě“, tyto „františkánské verše nesentimentální lásky produkují nejpůvodnější a nejprůzračnější metafory“. Celkově shrnuje, že „Víchova poezie vyrůstá z dramatu člověka mezi nebem a zemí, z nejosobnější tísně života, jeho všedních úzkostí i nevšedních trýzní a závratí, jakým jsme vystavováni na cestě od narození k smrti. Jsou oblasti nížin a bažin, které má básník na této cestě již za sebou a není proč se k nim vracet. Je to křesťanská poezie, poezie vykoupeného lidství.“⁷⁶⁹

Petr Cekota potom vnímá těžiště sbírky v titulním oddíle *Krajina milost*. Zde zejména básně „zaujmu svými čistými metaforami: oproštěny od březinovských rozmáchlých gest a barokních okrášlení nabývají struktury tušené, goticky stručné fráze, jejíž působivost úměrně stoupá až po závěrečné vzrušené sonety a elegie.“⁷⁷⁰

Recenzenti se tudíž někdy liší v tom, do kterých básní kladou vrchol sbírky. Častěji se shodují v poukazu na delší skladbu U studny v Samaří jako „o stupeň patetičtější“

⁷⁶⁶ PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 13, č. 003: HAVLÍČEK, E. J., Kvetoucí vinice hořkého blahoslavitele. Viz také příloha č. 11.1. Emil Jan Havlíček (1941–2012) působil jako duchovní CČSH, avšak déle v dělnických profesích, což mu bylo režimem vnuceno pro jeho nekonformní smýšlení. Byl publicistou a vydavatelem, překládal z polštiny, chorvatštiny a hornolužičtiny.

⁷⁶⁷ ZACHA, E., Vydavatelská poznámka, in VÍCHA, J., *Krajina milost*, Votobia, Olomouc 1991, s. 79. Celý text recenze viz příloha č. 11.3.

⁷⁶⁸ Viz příloha č. 11.2.

⁷⁶⁹ TRÁVNÍČEK, M., Zvláštní tichá slova, in VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 21–22. Viz také příloha č. 11.5.

⁷⁷⁰ CEKOTA, Objevený duchovní lyrik, s. 5. Viz příloha č. 11.4.

(Cekota) či – spolu s některými básněmi oddílu titulního – jako vytvořenou podle starších vzorů: jako by zde „doznívala raná lyrika Renčova a Lazeckého“ (Trávníček). Recenzenti dále shodně konstatují, že ve Víchově případě nesklouzává kněžská poezie do fráze: Nejde tu o „ornamentální krasomluvu na schématu nějaké pravdy, nebo náboženské poučky“ (Trávníček, podobně Havlíček). V rámci duchovenské odnože spirituální lyriky řadí autoři Víchu po bok Opaska a Mertha (Slavík), potažmo Mertha a Zdeňka Svobody (Havlíček).

V rámci předpokládaného porevolučního rozmachu kněžské poezie prorokuje Havlíček, že „Víchovo místo v ní bude osobité, františkánsky hřejivé, nadkonfesně a současně vyznavačsky zřetelné“. Z hlediska teologického je výmluvné, že recenzenti poukazují na autorovo františkánství pronikající i do jeho veršů. Nadto uvádějí přebývání v mlčení a zároveň živý kontakt se Slovem, z nichž obou (mlčení a Slova) Víchovo básnické slovo povstává (Slavík, Havlíček, Zacha). Relevantní je rovněž skutečnost, že v jeho básních viděli hierarchický pořádací princip (Trávníček) a zachycení vše pronikajícího vtěleného Slova: „Víchova poezie [...] je okouzlena nejvšednějšími doteky stvoření v té nejobyčejnější realitě všedních dnů“ (Havlíček).

Putna v rámci své trilogie o katolické literatuře již s větším časovým odstupem charakterizuje Víchovo básnické dílo takto: „Námětově je to opět typická ‘kněžská poezie’, reflektující biblické motivy (osmero blahoslavenství z Horského kázání, *Píseň písní*) či liturgický rok v korespondenci s rokem přírodním. Výrazově je to poezie velmi prostá, volně v krátkých verších řadicí za sebou obrazy a duchovní úvahy.“ Nejzajímavější části sbírky vidí Putna tam, kde autor „překvapivě promlouvá v ženském rodě – kde se mluvčí básní ztotožňuje s duchovními hrdinkami, jako je Nevěsta z *Písně písní* či Samařanka z *Janova evangelia*, aby skrze ně mohl v tradici erotické mystiky promlouvat k Ženichu-Ježíšovi.“ Putna nádavkem akcentuje autorovu františkánskou prostotu a křehkost, jež působí přitažlivost Víchovy poezie i „přes všechnu ‘již-slyšenost’ většiny motivů a obrazů“; uvádí vzory, za něž považuje Demla a Zahradníčka; a v rámci „stříbrné generace“ udává podobnost Víchy s Merthem, přičemž však u našeho autora „nedošlo k ‘merthovskému’ intelektuálnímu přetavení kněžské identity a duchovního prožitku do nového, autonomního, nepopisného jazyka.“⁷⁷¹ K Merthovi připodobňuje Víchu i Eduard Zacha, když v dopise o jeho básních píše: „V naší současné poezii nemají srovnání pro svou duchovní čistotu a záři. Pan D. Merth je ‘zemitější’, nevím, jak se vyjádřit lépe, ale jedině on mne v souvislosti s vámi připadá ke srovnání. Z cizích autorů se v ‘Ozvěnách’ velmi blížíte sbírce C. Milosze ‘Hymnus o perle’.“⁷⁷²

Vícha sám jakožto čerstvý sedmdesátník hledal pokračování své opožděné prvotiny: „Stále hledám, takřka od procitnutí hledám a snažím se najít pokračování, neboť co bylo vysloveno, nelze opakovat. [...] Přál bych si, abych s pomocí Ducha mohl napsat sbírku, která opět splní své poslání: vyzařovat krásu, a tím oslavit Boha – Tajemství.“⁷⁷³ Z nám

⁷⁷¹ PUTNA, *Česká katolická literatura*, s. 233–234.

⁷⁷² PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 070: Dopis Eduarda Zachy Jiřímu Víchovi z roku 1991. Celý text dopisu viz příloha č. 12.15.

⁷⁷³ CEKOTA, Klíčem k poezii je tajemství, s. 5.

již známých důvodů tento svůj vedlejší projekt – nad nějž vždy důsledně nadřazoval svou kněžskou službu – nemohl autor uskutečnit.

Abychom vyjádřili jakési shrnutí, můžeme Víchovo básnické dílo vnímat jako duchovně cudné. V tomto smyslu se výstižně vyjádřil jeho kolega (jak básnický, tak z řad duchovních) Zdeněk Svoboda. Když ve svém dopise děkoval za zaslané básně, projevil uznání: „Jejich krása je v konkrétních, zemitých obrazech. Vážím si Vašeho ostychu dotýkat se přímo slov, která jsou příliš svatá a trpí tím, že jsou vyprazdňována.“⁷⁷⁴

4.2. Širší teologické souvislosti poezie u vybraných autorů

Pro pokoncilní spirituální teologii představuje umění jednu z výzev, jež jsou jí kladeny: „Jednou z otevřených kapitol spirituální teologie je také ta, která se týká spirituality krásy, docenění [...] umění [...] jako výrazu spirituality, jež sděluje novost Božího působení v dějinách.“⁷⁷⁵ Umění má svou noetickou funkci, nabízí „komplementární kritickou perspektivu k plnému rozvinutí našeho rozumění“ a ve vztahu k náboženství o něm můžeme říci, že razí průhled mimo obvyklé vidění, až k tomu, „co číhá ve štěrbinách božsko-lidské zkušenosti“.⁷⁷⁶

Na vícero podkladech (např. semena Slova, vtělení, univerzálie, charismata) se rozvinula bohatá teologie umění, jejímiž konkrétními obsahy a souvislostmi s dějinami, liturgií, mystikou apod. se zde nemůžeme zabývat. Svůj zájem zúžíme na samotnou poezii, jež v řečtině původně znamená tvoření. V souvislosti s věčným plozením Syna Otcem je proto možné nazvat Krista „Otcovou básní“. V dějinách křesťanství se na základě této intuice dospělo ke dvěma protichůdným jevům: Zavrhnout jakékoli umělecké ztvárnění, anebo naopak život víry vyjádřit jako umělecké dílo, jak pozorujeme u sv. Františka, sv. Jana od Kříže a mnohých dalších. Kristus je pro obě pozice vrcholné umělecké dílo, záleží nicméně na tom, co se z toho dále vyvodí: Zda tedy Kristus, „poezie Boží“ nedovoluje žádné další umělecké zpracování, nebo povede ke vzniku mnoha děl coby „výrazových prostředků k vyjádření jeho tajemství“. Naše historická podmíněnost, kdy nelze „říci všechno v jednom časovém úseku“, přitaká existenci, ba přímo potřebě umění, jelikož Boží lid „putující dějinami potřebuje charismatiky, kteří se zamýšlejí nad tisícerými formami svrchované Boží milosti“.⁷⁷⁷

⁷⁷⁴ PAK, fond Personalie bratří – Vicha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 219: Dopis Zdeňka Svobody Jiřímu Víchovi z 20. 12. 1991. Zdeněk Svoboda (1927–2021) působil jako farář ČČSH, mezi jeho dílem najdeme mj. překlady z němčiny a maďarštiny, pohádky a antologie české a slovenské literatury v němčině. Vydal sbírky vlastních básní *Stan setkávání*, *Nezaklepávejte mě slova a Stesky a rozbřesky*. Srov. JINDRA, M. – SLADKOWSKI, M., (ed.), *Biografický slovník Církve československé husitské*, ČČSH, Praha 2020, s. 508–509. Jeho texty písní se uplatňují v liturgii protestantských církví, srov. např. *Evangelický zpěvník (dodatek)*, Synodní rada Českobratrské církve evangelické, Plzeň 2000, s. 78.106.

⁷⁷⁵ CASTELLANO, La teologia spirituale, s. 853.

⁷⁷⁶ Srov. WALTON, J. R., Art, in DOWNEY, *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, s. 62.

⁷⁷⁷ Srov. SPINSANTI, S., Umělec – VIII. Umělec: charmatik v církvi?, in FIORES – GOFFI, *Slovník spirituality*, s. 1051. K podobnému závěru ohledně potřeby mnoha slov odrážejících jediné Slovo, právě kvůli historické podmíněnosti jazyka, dospívá Rahner: „On nám 'rekl všechno', co přijal od Otce, totiž sám sebe, jako Boha a jako člověka, [...] svůj krátký čas i svou navždy získanou věčnost. My naopak *to musíme říci mnoha způsoby* a přitom

Sledování různých souvislostí mezi poezií a teologií (potažmo náboženstvím nebo spiritualitou) omezíme na několik autorů, z nichž většinu Vícha uváděl mezi svými oblíbenými, potažmo k němu měli nějaký vztah. Jejich ve zkratce podané úvahy nám rozšíří předporozumění pro následnou interpretaci samotné Víchovy poezie.

4.2.1. Paul Claudel

Paul Claudel proslovil v roce 1927 v Baltimoru pro katolické spolky přednášku nazvanou „Náboženství a básnictví“. Rozlišuje v něm mezi vědou, která má schopnost konstatovat, třídít nebo systematizovat, případně v aplikované podobě užívat věci kolem nás, a uměním (poezií), jehož doménou je tvořit. Věda neuplatní některé ze schopností „lidského ducha, duše a těla, inteligence a srdce. Vidět něco a dělat to – to je veliký rozdíl. A nejvlastnější oblastí umění a básnictví právě je něco dělat. Z něčeho, co smysly jenom postřehly, vytváří člověk něco, co rozum může pochopit a z čeho se cit může těšit; z hmotného dělá duchovní.“⁷⁷⁸

S pohledem na francouzské 19. století konstatuje Claudel u mnohých básníků nadání, avšak absenci víry. Na tématu revolty se poté snaží dovodit, že jestliže „poezie vzpoury“ nakonec unaví a nenabídne, co slibuje, je to dáno tím, že daným autorům sice nechybělo nadání, postrádali však náboženství. Podobně u nás Šalda považoval hledisko víry za dynamizující a dramatický činitel v umění. Ovšem nikoli víru nutně pojatou v církevně-konfesijním duchu, nýbrž jako „univerzální životní a umělecký princip, *scelující* sílu“ podstatně působící na vývoj „tvůrčí i mravní kompetence umělce“.⁷⁷⁹

Claudel hovoří o víře jako o „určité podstatné složce“ v nadání a dílech básníků. Uvádí tři opory, které náboženství poezii dodává. Je to jednak chvála, jež je „snad nejmocnějším hybatelem poezie“ a právě vírou je umožněna. Podle francouzského génia je velká poezie – od védských hymnů po Píseň bratra Slunce sv. Františka – chválou.

Dále je to smysl, klíč k porozumění, který je ve víře (Božím zjevení a tradici) nabídnut křesťansky orientovanému umělci. Opak smyslu, skepse, váhavost a pochybování, jsou totiž pro Claudela „smrtným jedem pro skutečné umění“.

Poslední z uváděných opor je drama. Teprve s křesťanským zjevením „nabývají lidské činy a lidské osudy podivuhodné hodnoty. Jsme schopni nekonečného dobra i nekonečného zla.“ Ve světě bez zjevení ovšem, „kde není v co doufat a není co ztratit, kde zlo nemá za následek trest a dobro odměnu – v takovém světě není dramatu, protože není boje, a boj zde není proto, že není nic, co by za něj stálo.“⁷⁸⁰ V souvislosti s dramatem dospívá Claudel k překročení textovosti literárních děl. Sami jsme totiž – ve svém napjatém hledání vlastní originální cesty – „herci velmi zajímavého dramatu sepsaného nekonečně moudrým a dobrotivým autorem – dramatu, v němž máme

jsme si vědomi, že bychom to nemohli vyslovit ani všemi existujícími slovy.“ RAHNER, K., Kněz a básník, in AA.VV., *Slyšet slovo – kázeň ducha. Miscellanea jesuitica* VI, Refugium, Olomouc 2018, s. 302.

⁷⁷⁸ CLAUDEL, P., Náboženství a básnictví, in *Souvislosti* 1991, roč. 2, č. 1, s. 102.

⁷⁷⁹ Srov. WIENDL, F. X. Šalda a „básníci transcendentna“, s. 231.

⁷⁸⁰ CLAUDEL, Náboženství a básnictví, s. 104. Srov. o samotném Kristu SPINSANTI, Umělec – VIII. Umělec: charismatik v církvi?, s. 1052: „Kristus, 'báseň Otce', je také jeho velkou hrou. Není snad už Ježíšův život uspořádán jako klasické drama? Nemá jeho vyprávění očistný účinek?“

důležitou úlohu, ale v němž předem neznáme ani sebemenší peripetii.⁷⁸¹ Podobné je to u samotného Písma. Jeho správným přečtením je teprve překročení textu: stát se sám součástí jeho pokračujícího děje. „Právě v tom definitivním čtení, které je vykročením z textu, přijetím textu do života, je vyjádřen i základní identifikační princip umění ovlivněného Biblií: princip naděje. [...] Spočívá právě v tom, že se správně přečtený text ztrácí v životě, přechází v něj v duchu jednoho ze základních hermeneutických principů Bible: naplnění, ne zrušení.“⁷⁸²

4.2.2. Jan Čep

V emigraci se Čep zabýval v rámci svých úvah pro rádio Svobodná Evropa kromě jiných témat také povahou umělecké inspirace či podstatou umělecké tvorby. Jako spisovatel, básník vyjadřující se v próze však tyto otázky reflektoval již před svou emigrací, a to od třicátých let, do nichž sahá geneze stati *Poesie a próza*.⁷⁸³

Podle Čepa dává literární dílo zahlédnout celou skutečnost, nabízí plnější pohled, než je empiricko-jevový: „Pravdivost uměleckého díla je jiná než pravdivost takzvané životní empirie. Umělecké dílo [...] zhušťuje každodenní životní zkušenost, vytváří svět autonomní, zavádí smysl a řád do toho, co se jeví v životní empirii chaoticky rozdrobené a nesouvislé. Vyjadřuje nejenom takzvanou skutečnost jevovou, nýbrž má ctižádost vtělit v tvar – v slovo, melodii, obraz, příběh – skutečnost celou, hmotnou i duchovní, to, co jest v běžném slova smyslu, i to, co je skryto, co existuje v člověku a ve světě jenom jako možnost, touha, sen.“⁷⁸⁴ Básnické vidění zde odpovídá hlubší antropologické intuici: „Člověkova pravda a skutečnost je stejně tak v tom, čím je od přírody, ze svého rodu a jeho dědičných vlastností, jako – ne-li více – v tom, čím by chtěl být, o čem sní, k čemu se vzpíná, co miluje.“⁷⁸⁵ Obdobné myšlenky se v Čepových úvahách vracejí téměř jako refrén.

Vidění celku, odrážející se v umělcově nazírání na svět, vede k tomu, že i samo umělecké dílo je „o sobě úplné a autonomní, představuje úplný vesmír svého druhu“ i při nutném omezení, výseku skutečnosti, z níž si vybírá „jistě její složky, kterých potřebuje k svému zvláštnímu účinku“. Trvalá hodnota skutečného díla tkví ve spojení elementu nadčasového se složkou časovou, „kterou je takřka připoutáno k zemi a bez které by nemělo konkrétní přesvědčivosti“.⁷⁸⁶

⁷⁸¹ CLAUDEL, Náboženství a básnictví, s. 105.

⁷⁸² BENEŠ, P., Bible jako interpretační klíč k literatuře, in *Salve* 2021, roč. 31, č. 4., s. 129.

⁷⁸³ Srov. TRÁVNÍČEK, M., Ediční poznámky, in ČEP, J., *Umění a milost*, Vetus Via, Brno 2001, s. 116.

⁷⁸⁴ ČEP, J., *Meditace*, CDK, Brno 2019, s. 112.

⁷⁸⁵ Tamtéž, s. 134.

⁷⁸⁶ ČEP, *Umění a milost*, s. 58. V myšlence díla coby „úplného vesmíru svého druhu“ se Čep dotýká toho, co popisuje literární věda: „Totalita textu nevzniká pojmenováním všeho, ale správným pojmenováním dílčího.“ Paradigmatem pro umělecké dílo je v tomto ohledu Vtělení: „V osobě Ježíše Krista se jedná o velice zvláštní, jedinečný případ jakéhosi celkového, uceleného fragmentu: křesťané vyznávají jeho existenci v těle, tedy jeho zapojení do konkrétního času a prostoru [...]. Zároveň je ale tato konečnost [...] nositelkou největší plnosti života. To má významné důsledky i pro umění: pravdivost umění nespočívá v extenzitě, ověřitelné pravděpodobnosti, ale ve schopnosti vidět detail tak, aby skrze něj, ne mimo něj, nad ním, ne alegoricky, ale reálně, vystupoval celek bytí.“ BENEŠ, Bible jako interpretační klíč, s. 120.

Tímto uzemněním díla přes zachycení skutečnosti smysly se dostáváme k poměru ideologie a tvorby, k přípustnosti nechat se vést při psaní určitým výkladem světa. Šalda již dříve v tomto ohledu rozlišoval mezi intencí a tendencí. Zatímco intence by byla dílu vnucená zvnějšku, cizí logikou, je tendence takovým průnikem volního prvku do slovesného díla, který umožní proměnit sen v čin: „ztělesňuje, učleňuje, zařazuje v život, včleňuje v jeho logiku něco svou podstatou transcendentního“. Proto Šalda tendenci díla postuloval jako žádoucí v polemice s avantgardou, především „s určitým typem imażinismu, který kritizoval v souvislosti s poetistickou poezií“. U křesťansky orientovaných básníků poloviny třicátých let však vítal symbiózu „volního (tendenčního) prvku se silou ryziho básnického vidění“.⁷⁸⁷

Podobně Čep připouští skoro až nutnost určitého výkladu světa, ten se ale musí zcela rozpustit v samotném básnickém vnímání: „Proto se prozaik sotva obejde bez nějaké ideologie, bez nějakého výkladu světa. Nesmí ovšem podávat tento svůj výklad přímo jako traktát, nýbrž musí jej vtělit v krev a tělo svých figur, v jejich lidský osud.“⁷⁸⁸ Myšlenku vzápětí uplatňuje na literaturu vůbec, nikoli pouze prózu, když konstatuje: „Způsob, jakým básník fakta vidí, je už zároveň jejich výkladem, jejich interpretací. A toto vidění je jednak výsledkem básnickovy sensibility, charakteru jeho obraznosti, ale také jeho ideové koncepce světa, která ovšem má pro umělecké dílo kladnou cenu jen potud, pokud se v ně vtělí beze zbytku, jsouc podporována básnickovou obrazností.“⁷⁸⁹

Ideová složka tudíž nesmí být vodítkem a priori, vedla by tak nanejvýš k vytvoření díla špatné kvality. Je to dáno tím, že básník poznává skutečnost rázem, v úkonu básnického vhledu nelze ani „rozeznávat poznání smyslů od činnosti rozumové“; poznává „najednou a k nerozlišení celou bytostí a všemi svými schopnostmi“. Z tohoto důvodu „i kdyby to byla ideologie nebo filozofie dobrá, správná a vznešená, nebude mu jako básníkovi nic platna, zůstává-li cizím živlem v kontextu jeho obraznosti, jeho citovosti, přiči-li se daným vlastnostem jeho nadání.“⁷⁹⁰

V olomouckém kněžském semináři měl Čep roku 1942 pro bohoslovce besedu na téma Umění a milost. Spolu s Maritainem, k jehož vlivu se přiznává, představuje posluchačům neshodnost spojení křesťana a básníka v jedné osobě, potažmo básníka a kněze, kdy je obtíž ještě umocněna. Jedině láska, z níž dílo vytryskne, umožní jeho křesťanský charakter, i když námět může být libovolný, a zároveň překoná vnitřní rozpolcenost křesťana (potažmo kněze) básníka.⁷⁹¹ Na příkladu Léona Bloye poté Čep při jiné příležitosti ukázal, jak spojení křesťanské odpovědnosti s živelností básnické

⁷⁸⁷ Srov. WIENDL, F. X. Šalda a „básníci transcendentna“, s. 230.

⁷⁸⁸ ČEP, *Umění a milost*, s. 30.

⁷⁸⁹ Tamtéž, s. 33.

⁷⁹⁰ ČEP, *Meditace*, s. 141.

⁷⁹¹ Srov. ČEP, *Umění a milost*, s. 63: „Umělecké dílo bude křesťanským v té míře, jak bude v umělci láska živá. Žádá se tu tedy sama aktuální činnost lásky, kontempace v lásce. Dílo křesťanské chce umělce proniklého láskou, ba svatého, ať potom dělá, co bude chtít.“ Nauka Maritainova v pozadí se dá shrnout takto: jen láska překlene napětí mezi uměním a morálkou. Konflikt totiž povstává proto, že „umění je absolutno, které vyžaduje totální odevzdání sebe sama“, avšak v básnickém subjektu naráží na jiné absolutno, oblast mravní. Druhý konflikt může nastat mezi odpovědností za dílo a odpovědností umělce vůči lidem. Láska však proměňuje subjekt zevnitř a jediné ona tak rozpustí konflikt jinak neřešitelný. Srov. JELÍNKOVÁ, K., Pojem křesťanského umění u Jacquesa Maritaina, in *Salve* 2007, roč. 17, č. 1, s. 21.

vize nemusí být vždy zcela harmonické. „Jako básník byl Bloy netrpělivě žádostiv vidět a hmatat věci neviditelné [...] toužil po smyslově přístupných [...] znameních Boží slávy, kterých se nedovedl vzdát, aby hledal v kontemplaci čistě duchovní Toho, který je nade všecek obraz a nad každou myšlenku. To bylo u něho kořenem dramatu velmi bolestného; cítění tajemství, samo o sobě vznešené a čisté, se u něho často vyjadřovalo obrazy, blesky a temnotami příliš hmotnými.“ Proto – konstatuje Čep v intenci Maritainově – by bylo zapotřebí jedině svatosti (heroické lásky) k vyvážení obou různých darů v osobnosti Bloye, který však sám si toho byl jako první vědom.⁷⁹²

Básník „dvojího domova“ v dalším sledu obhajuje poznání, které poezie a próza přináší. Kdyby to, co načerpáme z básní, dramát a románů, bylo možné říci definicí a sylogismem, literatura by znamenala ztrátu času. Pokud literát pracně hledá a škrťá ve svém díle, potom skartované stránky či strofy ne že by nesouzněly „s nějakou apriorní filozofií“, ale nebyly pravdivými „v tom smyslu, jak ze sebe vyrůstají a jak na sebe navazují jednotlivé motivy symfonie. Kdyby se dal najít rovnomocný výraz pro to, co usiluje vyjádřit básník veršem [...] v jazyce filozofickém nebo dokonce v hantýrce ideově propagační, nebylo by potřebí básníků.“⁷⁹³ Podobně dnes Josef Hrdlička, který má zkušenost s překlady básní a psaním písňových textů, tvrdí, že „umění včetně poezie může dosáhnout dál a hlouběji než rozumové postupy a věda, včetně teologie“.⁷⁹⁴ Na příkladu Claudela a Péguyho z řečeného uzavírá sám Čep, že tito „velcí katoličtí básníci z počátku dvacátého století [...] jsou v jistém smyslu filozofy; jsou však tím většími filozofy, čím jsou většími básníky, nikoli naopak“.⁷⁹⁵

4.2.3. Jan Zahradníček

Básník, jehož s Čepem pojilo přátelství i sdílení kulturních zájmů, dospěl namnoze k podobným závěrům stran poezie a jejích filosofických či teologických souvislostí. - Abychom se neopakovali, vybereme ze Zahradníčkovy esejistiky ještě jiné důrazy.

K samozřejmé nezávislosti a praktické neužitečnosti umění přidává Zahradníček druhou stranu věci a vyjadřuje ji vlastní metaforou: Umění moderní doby, vzdálené třeba i programově od náboženství, příliš izolované a samo pro sebe „je ohroženo tím, co by se mohlo nazvat jeho nezaměstnaností“. Stará-li se proto církev o umění co do vytyčení základní orientace, mělo by to být vnímáno jako opora, garance v oblasti smyslu, a nikoli přítěž, podobně jako rým je pro básníka „spíše ostruhou než galejnickou koulí“.⁷⁹⁶ Církev nicméně respektuje základní autonomii umění, neukládá spisovateli námět ani

⁷⁹² ČEP, *Umění a milost*, s. 95. K Bloyovi „zarputilém katolíkovi“ se vyjádřil také Vícha, když odpovídá na podnět redaktora, že Bloy byl soudcem své doby: „On má právo být svůj. Opravdový básník se nikdy nedívá na to, jak ho posoudí, on musí tvořit, on musí dělat tak, jak to vidí, jak to vidí on, a když to někdo nepřijme, tak nepřijme...“ PÉTR, *Na krvavých hnízdech*, s. 46.

⁷⁹³ ČEP, *Meditace*, s. 278–279.

⁷⁹⁴ Vyjádřit nevyslovitelné, in *Jezuité 2020*, roč. 29, č. 3–4, s. 28.

⁷⁹⁵ ČEP, *Meditace*, s. 188. K hodnocení výše zmíněných možností poezie se dospívá i v nedávné studii, opět v souvislosti s Péguyem: „Jeho výpověď je ryzí, proniká za hranici jazyka, za možnosti teologie a filosofie, čehož je schopna jen umělecká výpověď.“ Srov. BURDA, P., *Poezie a křesťanská mystika v nenáboženském světě*, in *Teologické texty 2007*, roč. 18, č. 2, s. 79.

⁷⁹⁶ Srov. ZAHRADNÍČEK, J., *Dílo*, sv. 3, Československý spisovatel, Praha 1995, s. 77 (Náboženství a umění).

formu, jde jí jen o to, aby svou báseň či prózu psal dobře. Nenutí ho ale do „zpracovávání náboženských motivů“, volbu naprosto „ponechává povaze jeho nadání“, což pro Zahradníčka vyplývá z učení o svobodné vůli člověka a také z nepostižitelného vanutí Ducha (srov. *Jan* 3,8). Básníkovo dílo – básnictví totiž patří mezi charismata, *gratiae gratis datae* – se neopovažuje spoutávat. Jestliže se však sám básník vědomě raduje z Božích darů, „je věcí cti a vděčnosti – a nikoli nesvobody –, aby také v svém díle projevil svou oddanost, příchyllost a lásku k Církvi a k její hlavě, ke Kristu, který jako Slovo tělem učiněné se vznáší co příklad a vzor vysoko nad slovy jeho a nad slovy všech, kdo ještě zasluhují jména básník.“⁷⁹⁷

Právě srovnání básnického díla s vtěleným Slovem si častěji jihomoravský básník všímal. Poezie sdílí s Logem jeho kenozí, tvoří totiž „také z kamene, o kterém by se dalo říci, že jej zavrhl stavitelé“ (srov. *Žl* 118,22). Tataž slova, jejichž prostřednictvím lidé zneužívají dar řeči ke zlu, ať je to lež, pomluva, či urážka, slova, „která už prošla hrobovým pachem tolika úst – v úžasné době ke Slovu tělem učiněnému, které, skryto v lupínku chleba, dává se lidem úplně napospas“, se mohou stát součástí krásného díla. Ze slov nejkrásnější básně by se dal jejich rozstříháním a novým seřazením vytvořit hanlivý anonymní dopis, ale proto ještě přece nebude nikdo „obviňovat poezii z podvodu“.⁷⁹⁸ A dívá-li se Zahradníček na umění obecně, přivede ho souvislost s vtělením k představě zcela blízké symbolu: Pro církev je „umění [...] něčím podstatným, jak vyplývá z jejího učení o vtělení Věčného Slova, o tom, jak se neviditelný Bůh v jistém okamžiku dějin stal člověkem z těla a krve [...]. Neviditelné se stalo viditelným, tak jak se vnitřní život z víry projevuje ustavičně vnějšími gesty, při liturgii a modlitbě a jak umělec vyjadřuje nehmotné skutečnosti ve hmotných obrazech a sochách.“⁷⁹⁹

Zastavíme se ještě nad zodpovědností umělce a svědectvím, které je poezie povolána vydat. Na účet dalšího ze Zahradníčkových přátel, Františka Halase – v souvislosti s jeho předválečnou tvorbou – poznamenal Šalda: „Člověk, který napsal tyto verše, má velké povinnosti k sobě i k poezii.“⁸⁰⁰ Zahradníček pak odvozuje zodpovědnost básníka z toho, že tvorba není hodnotově neutrální. „Věříme, že poezie bude v své kondenzovanosti a preciznosti jedním z důležitých prostředků přenosu hodnot do časů budoucího řádu.“⁸⁰¹ A vztahuje na ni metaforu oslice Balaamovy, která, protože vidí anděla, nenechá se manipulovat lidským postrkáváním (srov. *Nm* 22,22–30). Podobně je nepodveditelná poezie, musí vydat své svědectví, takže i básníci materialisticky založení se někdy až podivili, „k jakým vyznáním je přivedla jejich ošemetná slova“. Místo básníka je totiž někde mezi dítětem a bláznem, dvěma, kteří mluví pravdu. Proto i básníka poznačuje upřímnost, a třebaže je slovo „vydáno člověku na milost a nemilost“, jsou často básníci jako by „proti své vůli nuceni říkat věci, které jsou pravým opakem jejich osobního přesvědčení“.⁸⁰²

⁷⁹⁷ Tamtéž, s. 10–12 (O básnické svobodě).

⁷⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 14 (Slovo).

⁷⁹⁹ Tamtéž, s. 77 (Náboženství a umění).

⁸⁰⁰ Srov. WIENDL, F. X. Šalda a „básníci transcendentna“, s. 232.

⁸⁰¹ ZAHRADNÍČEK, *Dílo*, sv. 3, s. 17 (Slovo).

⁸⁰² Srov. tamtéž, s. 18 (Slovo) a s. 74 (Pravda poezie).

Šalda obhajoval noetickou funkci poezie, zejména v diskuzi nad poetistickým konceptem: Poezie není jen prostředkem pouhého prožitku, ale též poznání.⁸⁰³ Zahradníček následně mluví přímo o svědectví, které může poezie vydat právě v dobách rozvratů, jak je sám – ať v podobě války, či nové diktatury – předem cítil. Svědectvím poezie bude samo její neomylné pojmenování navzdory všem ideologiím, vnitřní pravda, kterou nahmatává poznáním *per connaturalitatem*. Pro takové svědectví má poezie své možnosti, je k tomu puzena, neboť „žízeň všech věcí po vyslovení“ palčivě trvá a „čas a nové formy života si budou žádat nového vyjádření“. Ovšem „poezie může plnit svůj úkol svědkyně jen za cenu úplné autonomie, o kterou se jí stále ukládá“. Nepřítelem zde není náboženství (garant svobody umění), nýbrž diktát nových ideologií snažících se umění ochočit. Na příkladu poezie proletářské a socialistického realismu se Zahradníček snaží doložit, že jejich představitelé v poezii dosahují kvalitních básní, kdykoli zapomenou na předem dosazený ideový (stranický) program, zatímco selhávají, nakolik se ho drží.⁸⁰⁴

Zahradníček dospívá nakonec k zapojení poezie do liturgie a do díla spásy vůbec. V eucharistii se Slovo stává při pokračujícím vtělení také chlebem a „básníci všech národů, blízcí i vzdálení svatostánků, bezděky i proti vůli, pracují v tajemném spojení s tímto svrchovaným úkonem lásky“. Cítíme zde v podhoubí učení otců o semenném Logu, zatímco v závěru námi nejčastěji citované stati *Slovo* propojuje básník eschatologii (srov. *1 Kor 15,28*) s protologií (srov. *Jan 1,1*): „Vyslovují vesmír k podobě člověka, jako člověk sám byl vysloven k podobě boží, aby nakonec všechno bylo vysloveno, aby všechno bylo v SLOVĚ, které bylo na počátku.“⁸⁰⁵

4.2.4. Karl Rahner

Ve své teologii se Rahner zabýval mj. i lidským slovem a slovem poetickým, které se může stát přípravou na – či je dokonce jakousi podmínkou pro – slyšení slova Božího. Taktéž on vychází z Božího vtělení, že totiž Slovo se vtělením ohraničuje, aniž by ztrácelo svou plnost. Právě to je odkázáno i slovu našemu: „Slovo se vtělilo, a proto vyjadřuje *‘zde’ a ‘nyní’*, aniž by přestalo existovat *vždycky a všude*. Skrze toto vtělené Slovo a v jeho síle se *lidské* slovo stalo plnou milostí a pravdou.“⁸⁰⁶ V rámci jazyka však ne všechna slova mají tutéž sílu. Jsou slova technická, opotřebovaná, užívaná zvykově, čímž ztrácejí svou hloubku. Jsou ovšem také tzv. slova prvotní, pra-slova, která se sice „mohou zdát temná“, ale proto, že „obsahují tajemství věcí“. Taková slova „jsou obsažena v základu existence člověka. Byla dána člověku darem a on je nemůže definovat.“ Snaha „změřit jejich objem“, případně je popsat by byla marná, neboť „jsou to dcery Boha, které v sobě nosí něco ze zářivé temnoty svého Otce“.⁸⁰⁷ Vnímáme zde odkaz na mystiku a poetický jazyk, pomocí něhož se ráda vyjadřuje. Rahner prohlašuje

⁸⁰³ Srov. WIENDL, F. X. Šalda a „básníci transcendentna“, s. 232.

⁸⁰⁴ Srov. ZAHRADNÍČEK, *Dílo*, sv. 3, s. 18–19 (Slovo).

⁸⁰⁵ Tamtéž, s. 20–21 (Slovo).

⁸⁰⁶ RAHNER, *Slovo poezie a křesťan*, s. 284.

⁸⁰⁷ Srov. RAHNER, *Kněz a básník*, s. 292–293. Takovými slovy jsou – v Rahnerově otevřeném výčtu – například: květ, noc, hvězda, den, kořen, pramen, vítr, úsměv, růže, krev, země, dítě, kouř, slovo, polibek, blesk, dech, klid.

básníka za služebníka svátosti prvotního slova, neboť slovo je svěřeno právě jemu – básníkovi: „Básníci jsou lidé, kteří říkají prvotní slova v jejich nedotčené kráse.“ A slovo je také svátostí: „Pouze slovo je intimně schopno osvobodit to, co drží v žaláři všechny nevyjádřené skutečnosti: němotu jejich tendence k Bohu. Kvůli tomu je prvotní slovo – ne jakýkoli prvotní výraz – první *svátostí skutečnosti*. A básník je právě služebníkem této svátosti.“⁸⁰⁸

Dostáváme se k podílu lidského slova na skutečnosti spásy. Slovo je do ní zapojeno, poněvadž „beze slova by byla milost pro nás, duchovní a svobodné osoby, přítomna nepoznatelným způsobem“. Jestliže spása je v základu Boží láska, potom právě „slovo nese Boží lásku do sféry lidské existence“ a Boží milost až jako vyslovená „nachází své zdokonalení“.⁸⁰⁹ Básník – na rozdíl od kněze – nepronáší slovo neomylné, účinné i navzdory nehodnosti (*opus operatum* ve svátostech), jeho zacházení se slovem však může připravovat na přijetí evangelia a četba skutečné poezie je duchovním cvičením, neboť „poetické je předpokladem pro křesťanství“ a na úvahu o poezii „navazuje otázka spásy člověka“.⁸¹⁰

Setkali jsme se již s myšlenkou kenoze básnického slova, které tak má i v tomto svém rozměru ponížení podíl na Slově vtěleném. Rahner je další z celé řady těch, kdo ji rozpracovávají. Činí tak na podkladě celku Písma, v němž je kromě poezie zastoupena i próza: „Boží slovo, když sestoupilo na svět, proniklo také do oblasti skromného a všedního slova. Muselo přijmout všechno to, co je určeno ke spáse.“ Směr podobenství mezi vtělením a poezií však oproti Zahradníčkovi německý teolog obrací, neboť již před vtělením existovalo v lidské řeči obojí slovo (poetické i hrubé), takže je to vlastně slovo Boha, které nastupuje cestu ponížení slova lidského: „Tak se k nám Boží slovo láskyplně sklonilo i tím, že přijalo svůj pokorný výraz, proniklo do *kenoze* lidského slova přijetím všední uniformity a ubohosti. Boží slovo může přijmout otrockou formu a může být proneseno jako slovo člověka ulice: prostým, prozaickým, téměř světáckým způsobem.“ Pohnutkou k takovému sestoupení je opět spása: „Ne, všechna slova Bible nejsou poezií. Díky Bohu, protože jimi nemohou být vždycky. Naopak Boží slovo musí vždy dosáhnout na každého z nás. Nemá zapotřebí uvést do svého království jen vznešená jména.“⁸¹¹

4.2.5. Tomáš Špidlík

Kardinál Špidlík se ve svém díle zabýval uměním, více ikonami, ale také filmem (Tarkovského) nebo právě poezií. Psal o ruském básníku a filologovi Vjačeslavu Ivanovovi, citoval verše Vladimíra Solovjova, jindy své teologické intuice ilustroval na Wolkerově básni Moře. „Vyvrcholením jeho tvorby byly reflexe nad teologickou estetikou, v níž shledával možnou syntézu vědění skrze nové integrální poznání.“ Takové poznání je mystické, neboť „ve světě intuitivně odhaluje symboly, které

⁸⁰⁸ Tamtéž, s. 298.

⁸⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 300–301.

⁸¹⁰ Srov. RAHNER, Slovo poezie a křesťan, s. 285.289.

⁸¹¹ RAHNER, Kněz a básník, s. 311.

viditelný svět přesahují směrem k neviditelnému tajemství života a zjevující se moudrosti“.⁸¹² Pro účel této podkapitoly se však nutně omezíme pouze na tematizaci poezie ve Špidlíkově díle.

Ve stati *Poezie a teologie* vychází z platónského pojetí. Dvě vědy se mohou zabývat tím, co je mimo viditelný svět. Zatímco tělesům v nadpozemské sféře se bude věnovat meteorologie, samotné božství bude předmětem studia teologie a zabývají se jím po právu básníci. A jsou to zrovna oni – podobni kněžím uvádějícím do mystéria –, kdo tajemství světa odhalují pomocí symbolů. V platónském pojetí však je to zároveň limit básníků, neboť obrazy vzaté z pozemské skutečnosti jsou jen stíny, nemají sílu čirých idejí a neexistuje tedy účinné překlenutí mezi světem viditelným a neviditelným. V křesťanství je nicméně toto překlenutí pro skutečnost vtělení možné. Z toho důvodu je u řeckých otců stvořený svět „školou duší“ a evangelní verš o „polích, která už zbělela ke žni“ (srov. *Jan* 4,35) je vykládán alegoricky: Z hmotných symbolů je možné sklízet duchovní plody.⁸¹³

V souvislosti s jazykem (a poezií) ovšem vyvstává problém, jak duchovně chápat Boží Slovo, jež se vtěluje do podoby slov lidských. Symboly víry, jimiž se vyjadřovaly ekumenické koncily, jsou v tomto výmluvné. Nejde o definice uzavírající Boží tajemství, ale právě o symboly, ukazatele cesty. O symbolismu totiž můžeme hovořit jak u ikon, tak u slov lidské řeči. Jestli byly obhájeny ikony jako pravé, naroveň slovnímu zachycení víry, potom také naopak platí, že i u slov (např. vyznání víry) je zapotřebí „trvat na jejich symbolickém významu, neboť i zde je nebezpečí udělat z nich modly, v tomto případě verbální a pojmové“.⁸¹⁴ Špidlík zde vidí v pozadí varování kapadockých otců před technologií, za niž zaměnili teologii eunomiáni, kteří žonglují se slovy a upadají do idolatrie konceptů. Toto nebezpečí je aktuální pro celou moderní (západní) teologii a Špidlík pro to uvádí pojem „apostaze od mystéria“. Lékem je prohloubit estetický pohled na celou skutečnost, což však není možné v karteziánské soustavě, kde věci musí být od sebe zřetelně odlišené, a nikoli – jako u symbolu – znamenat jedna druhou.⁸¹⁵

Proto se Špidlík rád opírá o ruský (či slovanský) přístup, kde „je poznávaná pravda v lidském subjektu vždy živá, duchovní, intuitivní, všesjednocující a krásná“.⁸¹⁶ Upozorňuje na dialogický charakter slov a znamení. Ukazuje to na básni *Moře*, kdy Jiří Wolker nachází to moře, o němž slyšel a četl, až po šesti dnech strávených na pobřeží, avšak v očích námořníků.⁸¹⁷ „Poznání pravé skutečnosti není produktem pouhého vnějšího pozorování [...] ani není výsledkem pouze naší mysli, nýbrž kontaktu mezi naším nitrem a vnějším světem. Rodí se tudíž z dialogu.“⁸¹⁸ Proto děti oslovují neživé věci a básníci tento postoj rozšiřují všeobecně. Ke šťastnému postoji dětství se můžeme

⁸¹² SLÁDEK, K., *Krása a mystika v pojetí Tomáše Špidlíka*, in TÝŽ, (ed.), *Krása spasí svět*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, s. 145.

⁸¹³ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Teologia e poesia*, in TÝŽ, *Miscellanea II. Alle fonti dell'Europa. In principio era l'arte*, Lipa, Roma 2006, s. 61–62.

⁸¹⁴ Tamtéž, s. 74.

⁸¹⁵ Srov. tamtéž, s. 84.75.

⁸¹⁶ Srov. SLÁDEK, *Krása a mystika*, s. 147.

⁸¹⁷ Srov. WOLKER, *Výbor z díla*, s. 334–335.

⁸¹⁸ ŠPIDLÍK, *Teologia e poesia*, s. 79.

vrátit v poezii a mystické kontemplaci: Nemluvíme již třeba přímo s květinami, zato je nahlížíme „jako slova Někoho, kdo k nám mluví a jemuž odpovídají“.⁸¹⁹

Jedním ze zvláště oblíbených Otců byl Špidlíkovi sv. Řehoř Naziánský. Ten se vyjadřoval mj. také ve verších a pro jeho umění obhajovat lidskými slovy božství Krista mu dali Basil nebo Evagrius přízvisko „Kristova ústa“. Člověk je – již podle antického pojetí – *logikos*, schopen slova. U Řehoře má však tento pojem hlubší význam. Člověk je *logikos*, protože je obrazem Logu, a lidské slovo má účast na věčném plození Slova Otcem. Ne však slovo jakékoli. „Jde o slovo, které se rodí z inspirace Ducha a jemuž člověk dává hlas, vnější výraz. Takové konání je poezií, duchovním úkonem, dílem ‘básníků’“.⁸²⁰

Špidlík se při jedné z návštěv vlasti osobně s Víchou setkal a napsal též předmluvu k jeho básním vydaným v Refugiu. V ní shrnul své úvahy o platónském a křesťanském hodnocení poezie: „Křesťanští básníci užívají symbolů vzatých ze světa, ale už pro ně nejsou pouhými ‘stíny’. Stávají se ‘znameními’ (takový je biblický výraz), mostem dorozumění mezi osobami, mezi Duchem Božím a lidmi i mezi lidmi duchovními navzájem.“ U Víchou – duchovního básníka – si pak všímá častějších otazníků v jeho verších: „On sám se stále ptá při pohledu na vše, a proto všude objevuje a odhaluje tajemství.“⁸²¹

4.2.6. Symbolická teologie

Pro Špidlíka – navazujícího v tomto případě na V. Ivanova – mohla právě poezie překonat jednostrannosti idealismu i materialismu tím, že propojí vnější i vnitřní skutečnost, povede *per realia ad realiora*. „To, co překlenuje pravdu s životem a ideu s hmotou, je symbol, který má podobnou roli jako ikona.“⁸²²

Symboly se zabývají vícere humanitní vědy, nejvíce zřejmě religionistika, hlubinná psychologie, hermeneutika a sémiotika. Obecně se dá odlišit symbol od znamení (*signum*), které mívá jediný fixní význam, jenž se nemění s kontextem. Existuje u něj jediná korespondence mezi reprezentativní formou a významem. U symbolu naproti tomu forma zprostředkuje význam, ale toto zprostředkování je současně pozváním a vyvoláváním (evokací), neboť význam zde přesahuje limity reprezentativní formy. Symbol zároveň zjevuje i skrývá, pohybuje se uvnitř paradoxu pravdy. Zprostředkovává přítomnost i absenci a „zve zasvěcené k účasti na plnosti, kterou sama smyslová forma nemůže přenést“.⁸²³ Širší pojetí symbolu, avšak na úkor jeho silového působení, bychom našli v obecné lingvistice.⁸²⁴ Nás ovšem bude zajímat naopak jeho zesílené pojmání,

⁸¹⁹ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Verso una teologia sofologica*, in AA.VV., „*A due polmoni*“. *Dalla memoria spirituale d'Europa*, Lipa, Roma 1999, s. 115.

⁸²⁰ ŠPIDLÍK, Teologia e poesia, s. 85.

⁸²¹ TÝŽ, Předmluva, in VÍCHA, *Verše psané pro mlčení*, s. 5.

⁸²² AMBROS, P., *Životní cesta Tomáše Špidlíka k ospravedlnění umění*, in ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M. I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015, s. 249.

⁸²³ Srov. MADIGAN, S., *Symbol*, in DOWNEY, *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, s. 954.

⁸²⁴ U zakladatele sémiotiky Ch. S. Peirce se rozlišuje trojí znak: ikón, index a symbol, které jsou však mezi sebou do jisté míry kombinovatelné. Symbol se k něčemu vztahuje silou určité zákonitosti nebo na podkladě zvyku, konvenčně, příkladem jsou slova jazyka. Index je znak založený na styčnosti či přímo kauzálním propojení

jehož symbol nabývá v teologii. Zatímco v idealismu a romantismu je symbolům dosazen význam konvenčně, v pojetí teologickém „se symbol nevymýšlí, ale *nachází*, je daností.“⁸²⁵

Na takový „objektivní“ symbol jsme již narazili u většiny právě připomenutých autorů. U Zahradníčka výslovně, se symbolem by však souvisel „dvojí domov“ Jana Čepa, ba i „prvotní slova“ u Rahnera: „V prvotních slovech žijí společně duch a tělo, myšlenka a její symbol, pojem a slovo, věc a obraz“, aniž by přitom byly zcela totožné.⁸²⁶ Symbol má základ ve vtělení Slova, v Kristu, pročež „celý systém křesťanských symbolů má svůj význam v něm, s ním a skrze něho“. Symboly jsou tak zakořeněny v „inkarnační esenci křesťanské víry“, neboť celý Ježíšův život byl sakramentální.⁸²⁷ „Kristus není symbol, ale je základem a motivem, pro který jsou svět a naše samotné poznání symbolické.“⁸²⁸ Při hledání původu symbolu však postoupíme od Krista k Trojici: „Kdo viděl mne, viděl Otce“ (*Jan* 14,9b). Symbol je zjevením, „v němž – jakožto v něčem jiném a přece spřízněném – nějaká věc potvrzuje sama sebe a tím se vyjadřuje navenek“, protože v Trojici Otec „je sám sebou, když sebe sama vyjadřuje v (odlišném) Synu.“⁸²⁹

V teologickém smyslu tedy symbol neodkazuje, nýbrž přímo zjevuje, nejen znamená, ale vydává svědectví přítomnosti, zpřítomňuje. Podle Rupnika se nicméně tato jeho potence maří ve zúženém, racionalistickém pojetí, kdy navíc ze symbolů děláme něco, co je potřeba analyzovat a vysvětlovat. Pro obnovu samotné teologie bude tudíž žádoucí návrat k symbolu v jeho silném smyslu, k sakramentální, liturgické mentalitě.⁸³⁰ Symbolickou teologii postuloval rovněž Špidlík. Ve stopách Vladimíra Losského naznačil, že po nutné fázi očišťování (negativní teologie) je potřebné pozitivní doplnění v podobě rozšíření tzv. „táborského vidění“ na celý svět. „Obrazy i pojmy znovu nabývají svou hodnotu, když se stávají symboly vyšší skutečnosti, která je přesahuje.“⁸³¹ V teologii by se tak měl uplatnit estetický princip, neboť předmětem naší kontemplace je svobodná a ke svobodnému přijetí zvoucí trojiční láska. Estetický princip se prosadí jako „krása teologického myšlení [...], které oslovuje a přitahuje, avšak nenutí. Pravá

s označenou věcí (symptom nemoci, korouhvička ukazující směr vanutí větru). Ikón je potom znak vykazující tutéž vlastnost jako označený objekt, příkladem je portrét nebo diagram (zachycující vztahy mezi vlastnostmi), v jazyce pak je ikónem analogie, onomatopoe a metafora. Srov. DUCROT, O. – TODOROV, T., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Éditions du Seuil, Paris 1972, s. 115.

⁸²⁵ RUPNIK, M. I., Symbol jako přístup k tajemství světa, in ŠPIDLÍK – RUPNIK, *Integrální poznání*, s. 205.

⁸²⁶ RAHNER, Kněz a básník, s. 293

⁸²⁷ MADIGAN, Symbol, s. 954.

⁸²⁸ RUPNIK, Symbol jako přístup, s. 225.

⁸²⁹ RAHNER, K. – VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, Zvon, Praha 1996, s. 339.

⁸³⁰ Symbolické chápání má totiž – na rozdíl od užívání analogie a sumy či traktátu – jinou kvalitu, přivádí k poznání zkušenostně-vztahovému a zakořeněnému ve společenství církve. GOVEKAR, N. – RUPNIK, M. I., *Il rosso della piazza d'oro. Intervista a Marko Ivan Rupnik su arte, fede ed evangelizzazione*, Lipa, Roma 2013, s. 125–128.

⁸³¹ ŠPIDLÍK, T., La creatività artistica nell'origine dell'icona secondo S. Frank e P. Floreskij, in TÝŽ, *Miscellanea II. Alle fonti dell'Europa*, s. 46. Jinde Špidlík svou myšlenku variuje: „Když jsme v negativní teologii odmítli vše viditelné, láska, která nás přivedla nahoru, nás vede také k sestupu, abychom se navrátili ke stvoření a znovu ocenili smyslové i rozumové představy a dali jim ovšem nový, symbolický význam.“ TÝŽ, *Teologia e poesia*, s. 73. Kromě Losského je v souvislosti se symbolismem celého stvoření pro Špidlíka pramenem také Losev (různé stupně „verbalit“ ve světě, kde všechno něco znamená) a Floreskij (prostupování obou světů, umožněné Kristem a otevřené askezi očištěnému srdci). Srov. TÝŽ, *Ruská idea*, Refugium, Velehrad 1996, s. 194–195.

teologie se nabídne jako krása, jako slavení a liturgie, jako umění, které vábí a okouzluje, především proto, že je skutečností živou, pulzující, schopnou [...] nechat po sobě toužit.“⁸³²

Symbolem se zde zabýváme také z toho důvodu, že je na něm podstatně vystavěna poezie. Při její četbě můžeme sestoupit od vnímání melodie řeči nebo kvality rýmu k jejím hlubším vrstvám ražení symbolického, antropologického či mytologického.⁸³³ Proto také může být symbolická teologie ze své strany spřízněna s poezií a posloužit při její interpretaci jako přílehavý horizont rozumění. Symbolu jsme se nakonec dotkli také kvůli tomu, že se Vícha – v kontextu bonaventurovského výstupu – o symbolizování ve světě rovněž zmínil.

4.2.7. Jiří Vícha

Vícha se celkem pochopitelně neměl zapotřebí věnovat teoriím o umění. Přece jen však v jeho díle spirituálně-teologickém nacházíme alespoň několik roztroušených postřehů lemujících oblast estetiky. Ve svém článku o Bonaventurově mystice, konkrétně u její fáze očišťování, v bodě, kdy začíná přirozená kontemplace (zachytit „Boží obraz ve váze, počtu a rozměrech, jež jsou od věcí neodlučitelné“), píše:

„Náš zrak osvícený světlem milosti již netouží po tom, aby nořil dále svůj pohled do přirozenosti věcí a pokračoval v klamném bádání o věcech jen pro ně samé. Protichůdně k postupu filosofů proniká mystik přímo k božskému symbolismu, k pravému smyslu světa, který nadále považuje za jediný.“

Dále pak – stále v návaznosti na *Itinerarium* – popisuje v podstatě totéž, co nazýval Špidlík rozšířením „táborského vidění“ z Kristovy zářící tváře na tvory a celé jsoucno:

„Krása a lahodnost vnímaných předmětů lze vysvětlit jedině tím, že pronikáme k číselným zákonům, jež ohraničují jejich bytost, a že se opíráme o jejich vztahy k rozumné duši, která je může chápat a pronášet o nich soud. Vidíme, jak svět filosofů mizí a vystupuje analogický svět sv. Bonaventury, jak příroda se mění v symboly, věci se stávají znamenými a vyzývají nás, abychom vstoupili do sebe samých a tam se setkali s jejich Původcem.“⁸³⁴

V publikovaném rozhovoru pak Vícha v návaznosti na sv. Tomáše definuje krásu a poezii sblíží s kontemplací:

„Krásné je, co se líbí, ale ne takovou líbivostí sentimentální, sladkou, ale tím, co člověka vnitřně oblažuje. Na krásu se nelze dívat tak, že ji převedu do řeči srozumitelné. Co znamená ta otázka, co tím básník chtěl říci? To, co řekl! Nic víc, žádné komentáře nedávám. Důležité je, aby poesie člověku dávala

⁸³² RUPNIK, M. I., Teologia come creazione artistica, in AA.VV., „*A due polmoni*“, s. 211.

⁸³³ Srov. CESARINI, R., *Il testo poetico*, Il Mulino, Bologna 2005, s. 95. Proto i Špidlík ve svém uvedení do Víchových veršů u básně Koptetina, která „se zlatou sítnicí [...] milostně hovoří s králem sluncem“, hned odkazuje na Krista. Srov. ŠPIDLÍK, Předmluva, s. 5.

⁸³⁴ VÍCHA, Sv. Bonaventura filosof, teolog a mystik, s. 150–151. V nauce samotného Bonaventury srov. např. *Itin.* I, 11; II, 10.

spočinutí, to je křehká věc, něco podobného, jako je kontemplace v modlitbě – takřka nazírání na Boha, zde je zbytečné se ptát nebo zdůvodňovat.“⁸³⁵

Snad ještě na jediném dalším místě vstoupil Vícha do obecných úvah o kráse a umění, které zde v rámci ucelenosti zmíníme. V rámci exercicií o modlitbě, v lekci o modlitbě chvály, se rozhovořil o *via pulchritudinis* a o zapomenutí na *pulchrum*, kdy teologie i církevní praxe protěžovala spíše *bonum* a *verum* na úkor krásna:

„Je třeba si vypěstovat smysl pro krásu, protože krásu je právě tak podstatnou vlastností Boha jako pravdu a dobro. Můžeme s lítostí v srdci říct, že zatímco Boží lidé ještě mají smysl pro pravdivost v Bohu, [...] uznávají, že je nutné studovat dogmatiku, která nás seznamuje s Božími skutečnostmi, [...] zatímco Boží lidé nahlížejí nutnost studovat morálku, vidět Boha jako nekonečné dobro, které musí být napodobováno a přijímáno [...], když jde o krásu, tak to jako by byl takový neškodný přídavek, kterého není třeba si nějak zvlášť všimnout. A odkazuje se to spíše do oblasti citu, kdo má pro to buňky, no tak ten ať se obdivuje.“⁸³⁶

S utilitaristickým přístupem k životu potom podle Víchy souvisí hrozba pustošení přírody, jelikož člověk si odvykl vnímat krásu. V důsledku toho v přírodě uvidí jenom zdroje pro uspokojení svých potřeb. Počátek je ovšem vychýlení v teologii – zapomenutí na třetí z transcendentálií:

„Ovšem tím se [...] vyčleňuje [...] z [...] božské skutečnosti jedna podstatná vlastnost. Každé jsoucno [...] je pravdivé, dobré a krásné [...]. Bůh se podepisuje na každé své dílo, tak jako umělec, který namaloval obraz, [...] má signaturu [...] v rožku [...], tak když my se zadíváme na kterékoli Boží dílo, každé [...] má [...] Boží podpis na sobě. Jenomže bohužel [...] tu krásu už potom málokdo se naučil dešifrovat a výsledek toho je, že je tady jenom ten konzumní postoj k Božím dílům.“⁸³⁷

4.3. Nad básněmi Jiřího Víchy

Víchovou poezií se podrobněji zabývaly tři studentské práce, na které jsme již upozornili. Podle zaměření (bohemistika či teologie) se různí přístup k dílu našeho autora. Kvapil zařadil Víchu spolu s dalšími devíti autory mezi katolický klérus píšící v druhé polovině 20. století poezii. V příslušné kapitole analyzoval a komentoval básně Ztracenec, Tíše, Krajina milost a Lačnín. Víchovu básnickou tvorbu hodnotí po Merthovi a Františku Xaveru Halašovi nejvýše. Je podle něj „pozoruhodně vyvážená a velmi pokorná“, neboť básník „dokázal v ústraní vytvořit dílo, které je silně oslovující svou homogenní strukturou, přímým myšlením a poctivým kněžstvím. Vícha je skvělý pozorovatel čtenáře i sebe samotného a to mu umožňuje citlivý vhled do této komunikace.“⁸³⁸

⁸³⁵ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 47.

⁸³⁶ VÍCHA, Modlitba, s. 56.

⁸³⁷ Tamtéž.

⁸³⁸ KVAPIL, Básníci mezi českým katolickým klérem, s. 129.

Janšta se zaměřil na srovnání Víchovy poezie s dílem Jindřicha Jenáčka. Nad dílem kapucínského básníka se zamýšlí s pomocí trojčlenky františkán – kněz – mystik. U některých básní (Tiše, Stará věž) domýšlí jejich genezi co do autorových prožitků vedoucích k psaní. Rozebírá též jazykovou a formální stránku díla. Nachází zde umění spočívající v „mimořádné čistotě a oproštěnosti výrazu“, kdy „volba slov, metafor i jiných básnických prostředků vykazuje znaky důkladného promýšlení a vážení každého slova“. Poukazuje na časté pointy, apostrofy a personifikace (např. květin); na cit pro „narušení“ dosavadního rytmu básně, např. otázkou, výkřikem, či graficky odsazeným veršem; z hlediska formy konstatuje převahu volného verše, i když jsou zastoupeny také sonet, elegie či balada. Zatímco Jenáček v básních více tematizoval svou vězeňskou zkušenost, Vícha je zde spíše vyhýbavý. „Vícha promlouvá méně konkrétně [...], ale více citově, niterně. [...] Jenáček je sdílnější, protože jeho poesie Víchovu originální výrazovou zhuštěnost nemá.“⁸³⁹

Macek potom přistupuje k poezii našeho autora z pohledu teologa a snaží se postihnout spirituální impulzy v jeho díle, tedy jakýsi duchovní náboj, který si čtenář může převést do života. Jako podněty mu z Víchova díla vystupují krása, slovo, mlčení, žena, kontemplace, tajemství a krédo. Dílem jsou podkladem k Mackovým úvahám Durychovy *Eseje o umění*⁸⁴⁰, citované v poznámkách (krása – Hrůza z radosti, mlčení – Praxe mlčení, žena – Tajemství dívčí krásy apod.). Na podkladě archivních materiálů v pozůstalosti básníka si Macek všímá rovněž textových variant (báseň Milosrdní), potažmo autorova hledání titulu pro určitou báseň (Elegie listopadová). Ostatně i srovnání s Ortenem, jemuž je Elegie připsána, jakož i s Halasem, Zahradníčkem či indickým Thákurem se Macek stručně věnoval.⁸⁴¹ Víchova poezie se mu jeví jako sestupování k tajemství. Není však proto enigmatickou, je pouze „vyslovována slovem, které (více než slova povrchní a nazdařbůh vyslovená) zrálo v tichu a v nitru, v touze zadané vnitřní nutností mělo snahu sejít hlouběji k tomu, který je pro nás [...] stále unikajícím Tajemstvím“.⁸⁴²

V dalších oddílech budeme k postřehům všech těchto prací nadále přihlížet, než se však pustíme do vlastní četby Víchoových básní, krátce se zmíníme o potížích (adekvátní) interpretace vůbec.

4.3.1. Vstoupit do poezie

Chceme si nejprve uvědomit nesnadnost vyjádřit se ke krásnému slovu poezie, a to už pro mnohost pozic, z jakých se na ně lze dívat: literární kritika, akademické stanovisko dějin literatury, pohled filosofický či teologický, analýza vedená lingvistou, případně sémiotikem. Na případu Jana Zahradníčka se dotkneme určitých extrémů v interpretaci, abychom pak nastínili náš vlastní přístup k poezii Víchově.

⁸³⁹ JANŠTA, *Vězeňská poezie*, s. 90–91.

⁸⁴⁰ DURYCH, J., *Eseje o umění*, Host, Brno 2001.

⁸⁴¹ Komparace s uvedenými básníky srov. MACEK, *Spirituální impulzy*, s. 34–43. Báseň Elegie listopadová má v jedné textové variantě titul Pláč Jeremiášův, což by znamenalo ještě zřetelnější propojení s Ortenem, který pod pseudonymem Jiří Jakub vydal *Jeremiášův pláč*. Srov. tamtéž, s. 40.

⁸⁴² Tamtéž, s. 50.

Pohybujeme-li se v rámci dobové literární kritiky, bylo ve své první části (do roku 1940) Zahradníčkovy dílo přijímáno veskrze kladně. Zřejmě jedinou kritiku negující sám základ Zahradníčkovy tvorby napsal ke sbírce *Pozdravení slunci* (1937) Jindřich Chalupecký. Budoucí teoretik Skupiny 42 zde nachází „poezii voluntaristickou, programní a proklamativní, odmítající 'složitost moderního života' i fenomén města, aby se utekla do závětrí venkova a náboženství, světa řádu a zajištěného smyslu“.⁸⁴³ Jde o úsudek v rámci samozřejmého pluralismu pohledů literární kritiky. Oba – Zahradníček i Chalupecký – se přitom stavěli kriticky k meziválečné avantgardě, avšak každý s jiným klíčem k ozdravení umění: „Oba chtějí, aby se umění vrátilo do stavu ztracené bytostnosti.“ Zahradníček hledá přesah, Chalupecký právě naopak od poezie – aby byla živoucí a původní – očekává „co nejtěsnější přílnutí ke světu ještě neopracovanému a nacházejícímu se ve své všednostnosti, barbarské nevyhotovenosti“.⁸⁴⁴ V pozadí je otázka axiologie, zda totiž má do uměleckého díla pronikat hierarchie hodnot, jak na to narážel např. Jan Čep ve svém pohledu na prózy Kafkovy a Luise Célinea.⁸⁴⁵

Druhou otázkou – pro nás závažnější – je postoupit od literární kritiky s jejím pluralismem východisek k hermeneutice, kdy se přece jen umělecké dílo klade ve své objektivitě a vzpírá se libovolnému výkladu. Na Zahradníčkovské konferenci se v roce 2005 střetly různé pohledy na celek jeho díla. Pohled, který můžeme nazvat poststrukturalistický, pouze „čte texty“ a může dospět až k dojmu, že básník konstruuje svět, „v němž hledání Boha vždy nese d'ábelské stopy, světem, v němž d'ábel [...] umožňuje boží existenci“.⁸⁴⁶ Druhý pohled, teologický, namítal, že z básníka nelze dělat manichejce nebo obecně dualistu, že přece sám vyznával ovlivnění Augustinem a ve *Znamení moci* je nakonec vyhlášena „jediná vláda nad světem“.⁸⁴⁷

Prvnímu pohledu můžeme přiznat oprávnění číst samotný text bez ohledu na konfesi, psychologii a životní osudy autora, poněvadž na textu samém se zakládá adekvátní výklad. Zároveň však „je třeba najít v díle téma, motiv, ideu, z nichž se mohou odvíjet pravdivé interpretace, jež unesou jeho rozsah i obsah a nepřestanou je jako strukturu třídit a organizovat“.⁸⁴⁸ Podobně jako u Bible je i pohled na každé literární dílo korigován zevnitř: „musí existovat při vší komplikovanosti pevných estetických soudů i nějaké čtení adekvátní každému textu“, mimo které „už text není tím, k čemu směřuje“.

⁸⁴³ BEDNÁŘOVÁ, J. – TRÁVNÍČEK, M., Komentář, in ZAHRADNÍČEK, J., *Knihy básní*, NLN, Praha 2001, s. 832–833.

⁸⁴⁴ Srov. TRÁVNÍČEK, J., Pravda konfese – pravda poezie, in TÝŽ, *Poezie poslední možnosti*, s. 56.

⁸⁴⁵ Srov. ZATLOUKAL, J., Dopisy, které září přátelstvím, in ČEP, J. – POURRAT, H., *Vzájemná korespondence*, CDK, Brno 2021, s. 24. Čep se také v jednom z dopisů Pourrata ptá na názor na Célinovu *Cestu do hlubin noci* a referuje, že sám zabránil vydání českého překladu v Melantrichu a osobně ji považuje za „skrz naskrz lživou“. Jeho soud je dán právě absencí hodnotového řádu v Célinově tvorbě. Srov. tamtéž, s. 54.

⁸⁴⁶ Srov. ŠTÁSTKA, V., Hledání d'ábla – skryté dominanty v poezii Jana Zahradníčka, in KUBÍČEK – WIENDL, *Víra a výraz*, s. 146. Autor dále shledává v Zahradníčkově básnickém světě nikoli člověka zataženého do boje mezi dobrem a zlem, nýbrž „Bůh i d'ábel, nyní jakoby na jedné straně a spolu, proti malé pozemské jednotce, proti člověku.“ Tamtéž, s. 148.

⁸⁴⁷ Namítku vedl Petr Osolsobě, srov. Diskuse Jan Zahradníček – básník a svědek I., in KUBÍČEK – WIENDL, *Víra a výraz*, s. 151–155.

⁸⁴⁸ BENEŠ, Bible jako interpretační klíč, s. 123.

Přítom tady nejde o cenzuru, o ideologickou manipulaci, nýbrž o „adekvátnost čtení, rozumění a intence, záměru díla“.⁸⁴⁹

Z jedné strany – byť se sami pohybujeme na půdě teologie – se musíme vystříhat vnášení jakýchkoli apriorních schémat do díla, které sice v sobě nese i vzdělání a etický kodex autora, avšak nevzniká proto, aby je ilustrovalo. „Proto je tak neblahé všechno apriorní či paralelní čtení takových autorů, jako je Dostojevskij či Kafka, z pozice teologie, filozofie, psychoanalýzy apod. Neexistuje žádná teologie Dostojevského [...]. Neexistuje filozofický systém Franze Kafky. Je třeba je číst a nezahlazovat neporozumění, které bytostně patří k jejich textům a není odstranitelné jakoukoli interpretací.“⁸⁵⁰ Na druhé straně by u poststrukturalistického pohledu bylo třeba doložit tezi o ďáblovi jako skryté dominantě Zahradníčkovy poezie konkrétněji z jeho díla, což – jak namítal oponující pohled teologický – není dost možné, už kvůli v dílu proporcčně převládajícím invokacím Boha. Proto se nám jeví „satanistický“ pohled na brněnského básníka přece jen poněkud svévolným a dáváme v této otázce přednost starší studii Jiřího Trávnička. Ten nepřechyluje základní křesťanské kontury Zahradníčkova díla, upozorňuje pouze na „lest poezie“, kdy se např. ve *Znamení moci* nekryje vrchol básnický s ideovým. Podobně jako u Danta je líčeno plastičtěji peklo než nebe, i zde „obrazný vrchol skladby nastává ve chvíli největšího panství nicoty [...], zatímco vrchol [...] ideový se dostavuje až posléze“. Proto je ve skladbě patrný „rozkmít mezi pravdou teologickou a pravdou básnickou, což odpovídá i nesouladu mezi centrem konfesijním a obrazným. Báseň kulminuje jindy jako vize básníka, svědka zmaru moderní civilizace, a jindy jako vize křesťanského monisty.“⁸⁵¹

Ve svém přístupu se tedy chceme vyhnout oběma extrémům. Při četbě Víchových básní můžeme odhlížet od jeho mnišství, kněžství, ba dokonce i od křesťanství. Nikoli však od pořádající ideje, kterou nalezneme v díle samém. Z druhé strany nebudeme teologické souřadnice přikládat zvnějšku, a tedy ani poměřovat básnické dílo např. již probranými texty duchovních cvičení. Sám Vícha to ostatně rovněž nedělal, neodvolával se ve svých exerciciích na poezii, snad na jedinou výjimku.⁸⁵² Svou teologii prostě vyjádřil dvojnásobem, snad lze říci dvojjediným, avšak zároveň rozlišitelným na (nezávislou) poezii a lekce o duchovním životě, podobně jako tomu bylo u sv. Jana od Kříže, kde jsou ovšem dvě vrstvy jeho mystiky přece jen více propojeny (básně a spirituálně-pedagogické vysvětlení tří z nich).⁸⁵³

⁸⁴⁹ Tamtéž, s. 126

⁸⁵⁰ Tamtéž, s. 135, pozn. 27. Je však zřejmé, že (nejen po Claudelovi, ale všeobecně) nelze vyloučit zjevené pravdy jako námět a inspirační zdroj, jímž se poezie sytí. Zahradníček sám ukazuje, že také „teologie a koncepce politické, dějiny a společnost, nadšení vlastenecké a vojenské byly už básníky pojaty do jejich vnítrsvěta“, avšak všechny podněty k psaní (hmotné i nehmotné, vnější i vnitřní) se musí stát básnickým „privatissimem, aby mu byly tak samozřejmé a přirozené, že jimi dýchá a žije, neboť co neprojde jeho dechem, působí nakonec jako vycpávka, jako věc mrtvě narozená a zavvržená.“ ZAHRADNÍČEK, *Dílo*, sv. 3, s. 73 (O čtení poezie).

⁸⁵¹ TRÁVNÍČEK, *Pravda konfese – pravda poezie*, s. 57.62. U Dantova díla si mj. také Solovjov všiml, že „je ráj zobrazen v rysech třeba i věrných, avšak v každém případě nedostatečně životních a konkrétních, což je podstatný nedostatek, který nemůže být vykoupěn ani nejlíbezvučnějšími verši.“ SOLOVJOV, V., *Obecný smysl umění*, in TENACE, M., *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, Refugium, Velehrad 2000, s. 167, pozn. 15.

⁸⁵² V duchovním cvičení při probírání (slibu) chudoby vyslovil, že „ne být, ale stát se chudým je těžké“, což je verš z jeho básně *Chudí*, srov. VÍCHA, *Verše psané pro mlčení*, s. 51.

⁸⁵³ Srov. COGNET, L., *Storia della spiritualità moderna*, Edizioni Paoline, Catania 1959, s. 61.

Při procházení se jednotlivými básněmi či vrstvami a motivy ve Víchově díle se zaměříme vždy nejprve na dostupné komentáře a interpretace jiných, abychom poté připojili vlastní postřehy a náhledy. Někdy se budeme věnovat jednotlivé konkrétní básni, jindy spíše souboru určitých motivů v díle, eventuálně tématu vyvstalému nad jeho četbou. Uplatníme přitom volně, pouze intuitivně teorii intertextuality, kterou rozvinula francouzská literární vědkyně (bulharského původu) Julia Kristeva, přičemž se sama inspirovala dílem Michaila Bachtina.⁸⁵⁴

Za intertextuální přístup můžeme zjednodušeně označit hledání způsobu, „jakým text vstupuje do dialogu s dějinami“. V rámci jednoho díla (románu, sbírky básní) je intertextualita „podstatná schopnost a nutnost jednotlivých částí [...] odkazovat na sebe, osvětlovat se, odporovat si, vysvětlovat, citovat a parafrázovat se.“ V rámci dějin literatury pak tento jev znamená způsob, jakým dílo čte dějiny a jak se do nich samo vřazuje.⁸⁵⁵

Ani při zdůraznění potřeby vycházet z textů samotných a zmínce o intertextualitě nebude náš přístup ryze sémiotický. Ten má jistě své nesporné výhody, neboť zatímco předchozí přístupy např. ke „katolické literatuře“ pracovaly s oblastí náboženství a sférou literatury jako se dvěma odlišnými entitami (přičemž vznikl požadavek podřízení jedné oblasti druhé i s rizikem zavádění ideologie), sémiotický přístup je metodologicky čistý a vystačí si s jedinou terminologií, neboť „nepojímá náboženství a literaturu jako dvě různé oblasti, nýbrž dovoluje je chápat jako oblast jednu, propojenou na znakové rovině“.⁸⁵⁶ V naší interpretaci Víchových básní však přiznáváme reflektované „teologické“ předporozumění a tedy jisté upřednostnění teologie oproti literatuře. Sémiotický přístup jinak obdivujeme pro jeho schopnost rehabilitovat pojem „katolické literatury“ zevnitř, na základě její poetiky, opouštíme ho však ve chvíli, kdy bychom náboženství a spirituální fenomény byli nuceni pojímat pouze jakožto „znakový systém, [...] výpověď, způsob mluvy, jazyk“.⁸⁵⁷

Básně Jiřího Víchy v celé následující části citujeme podle vydání *Verše psané pro mlčení...* v Refugiu, u textů nevydaných vždy odkazujeme na jejich celé znění v příloze č. 13.

4.3.2. Báseň Ztracenec

Báseň se nachází v samizdatových vydáních např. v *Libri prohibiti*, po roce 1989 byla tištěna v časopisu *Box* jakožto příloha rozhovoru s básníkem, z knižních vydání pouze ve třetí edici v Refugiu na začátku sbírky. Je výjimečná jak v rámci poezie psané kněžními, tak i v poezii spirituální vůbec. Ztracenec je ve druhé strofě označen jako ten, kdo bude v dalších strofách lyrickým subjektem: „Veršuje / Ztracenec / na jediné

⁸⁵⁴ K jeho teorii, avšak pokud jde o prózu – román, srov. BAKHTINE, M., *Esthétique de la création verbal*, Gallimard, Paris 1984.

⁸⁵⁵ Srov. BENEŠ, Bible jako interpretační klíč, s. 125.133–134, pozn. 18.

⁸⁵⁶ Srov. ŠIDÁK, P., Katolická poetika Jana Čepa, in KUBÍČEK, T. – WIENDL, J., (ed.), *Víra a výraz. Sborník z konference „...bývalo u mne zotvíráno...“ Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století*, Host, Brno 2005, s. 405.

⁸⁵⁷ Tamtéž, s. 404.406.

struně“, s upozorněním, že svou výpovědí podá „sirný smutek / prudce jedovatý“, který lze „Smrtným“ jen „opatrně dávkovat“. Bylo poznamenáno, že pokud se k Víchovu básnickému dílu dají přiložit jednotlivé články křesťanského kréda, na Ztracence vychází Kristovo sestoupení do pekel.⁸⁵⁸

Báseň je na začátku a konci záramována veršem „Mezihvězdné ticho“. Vícha je básníkem ticha, případně „poutníkem do ticha“, jak ho označuje Kvapil, avšak zde se jedná o jiné ticho než o to, které umožňuje soustředění, kontemplaci a zrození básnického slova, ticho, v němž se poznenáhlu rozezná samotné Slovo. Ve Ztracenci kosmické ticho nahání hrůzu, doprovází a vlastně vyjadřuje radikální samotu: „Je to jediná báseň, kde není ani jiskřička životodárné naděje, kde ticho nemá onen ovlažující význam, ale naopak vyznění deprimující a ubíjející.“⁸⁵⁹ Nad četbou básně čtenářka z řad řeholnic poznamená, že Víchův vnitřní pokoj, vyzařovaný navenek při duchovních cvičení, byl draze protrpěný (*příloha 16.14*).

Vícha sám v dovětku k básni ozřejmil, že se pokusil vyjádřit prožitek zdání smrti Boha, krizi víry, kterou – jak jsme viděli – procházel v mládí před vstupem do kapucínského noviciátu. Báseň ovšem napsal daleko později, jsou v ní tudíž přítomny další vrstvy jeho osobní zkušenosti a snad i zkušenosti druhých, do kterých se dokázal vcítit. Kvapil upozorňuje, že právě mistrovské vykreslení zoufalství je umožněno jak Víchovým talentem, tak také skutečným osobním prožitkem, byť i časově vzdáleným. Průchod krizí však u Víchy vedl k prohloubení víry, takže „životem v krajině milost byl obdarován ztracencem, který našel víru“, jak dosvědčují ostatní básně sbírky. Právě báseň Ztracencem je celá o Bohu, ačkoli se v ní nevyskytuje jeho jméno. Dvakrát se vyskytující karikatura „Zpitvořený bůh“, vztažená na lyrický subjekt uvozením zájmeny „sám“, resp. „JÁ“, vyjadřuje lest touhy dosadit se na místo Boha, který se neozývá. „JÁ Zpitvořený bůh“ je trefa do sebe samého, do pradávne touhy být jako Bůh, která přivedla již první lidi k pádu. [...] Vícha, protože necítil přítomnost živého Boha“, si v prožívané krizi na otázku „Jsem Bůh?“ na chvíli odpověděl kladně, aby prakticky obratem rozpoznal, že „je bohem křečovitě zpitvořeným“. Nevíra v období zápasu, temné noci, není lhostejností, ale splývá s vnitřním utrpením kvůli pocíťování absence, nedostatku. Proto „vše, co na stránkách Víchovy [...] sbírky následuje, je plodem této prvotní žízně“.⁸⁶⁰

Báseň Ztracencem obsahuje – opět i tím je výjimečná, tentokrát z hlediska formálního – dramatické prvky, tvořené dvěma či třemi verši v závorkách na konci některých strof. Vytvářejí dojem určité vnější scenerie, obsahem však podtrhují prožitky zmaru, v nichž se Ztracencem potácí: „Luna zděšeně stahuje roletu / přes vytřeštěné skleněné oko“; „Vítř

⁸⁵⁸ Srov. MACEK, *Spirituální impulzy*, s. 54, pozn. 186. Navození „atmosféry pekla“ básní pak shrnuje také Kvapil: „Nicota je zároveň všude kolem, ba i uvnitř, sebevrah je jí prostoupen, hledá se a nachází nicotu (tmu). Tato pulsace se odehrává v nikde nekončícím kruhu hledání, úzkosti, hrůzy, zmaru, rezignace, nesnesitelnosti, neschopnosti a stále dokola. Je to potáčení mezi životem a smrtí, mezi neživotem a nesmrtí, mezi sebou a nesebou, mezi pravdou a lží. Představuje to největší utrpení, jaké vůbec existuje. Není způsobeno vnějším vlivem, ale vnitřním, zabíjí, ale nekončí.“ KVAPIL, *Básníci mezi českým katolickým klérem*, s. 91.

⁸⁵⁹ JANŠTA, *Vězeňská poezie*, s. 87.

⁸⁶⁰ Srov. KVAPIL, *Básníci mezi českým katolickým klérem*, s. 90–95.

vylekaně / zavírá okna i dveře“; „Obloha černá kočka / s břichem u Země / prská blesky“. V případě větru a luny se jedná o ty, které sv. František apostrofoval jako bratra a sestru. Užívá-li je tedy Vícha ve Ztracenci, byť v jakési boční linii básně, jako by promítl do dávné krize i svlečení se ze svého budoucího františkánství: Příroda zde nepromlouvá k srdci básníka, ale chladně přihlíží výlevům a úzkostem Ztracence nebo je pouze mírně utlumí (stažením rolety, zavřením oken), jakoby v marném snažení odlehčit jeho beznaději.

V básni zaujmou působivé metafory. Ztracenec je „Sám sobě mstitel Sirný strach / Zakletý v černý kruh / Sám Nesmrtelný sebevrah / Sám zpitvořený bůh“; jako „svůj otrok“ plete „z vlastních střev / ohnivý karabáč“; je nakonec „Vyplivnut hrobem V beztíži“ ho „odmrštila Zem / Kosmický strach Kosmický prach / Sevřený vakuem“. V našem výkladu si podrobněji všimneme nicoty, ve kterou se ve svém zoufalství chtěl – bezvýsledně – navrátit, dále motivu kruhu, v němž se cítí uzavřen, a samotného pojmenování Ztracence.

Ztracenec veršuje na začátku třetí strofy: „Bez hrdla Úst I kostmi hlas / Bez jitra děsný sen / Že už se nelze navrátit / v NIC Že jsem narozen“. U Víchy je užívání velkých písmen, kurzívy nebo – ve strojopisech – p r o l o ž e n é h o písma vždy cílené, záměrné. Touhou Ztracence je tedy vrátit se v NIC, nebýt vůbec narozen. Tak vyzníval i nářek starozákonního trpitele Joba (srov. *Job* 3,3–4.11–12) nebo proroka Jeremiáše (srov. *Jer* 20,14–18). Odmítnutí či radikální zpochybnění daru života bylo u nich vyprovokováno jeho nesnesitelností. Při meditaci nad nicotou v české poezii se však vybaví Máchův Máj a „to, co se ‘nic’ nazývá“. Opět cílené užití, tentokrát básnickových uvozovek, které nicotu přece jen relativizují. U Máchy nešlo o ateistický nihilismus, romantický básník znal myšlenky Jakuba Böhma, jenž byl – podobně jako slezský Angelus Silesius – ovlivněn negativní teologií bl. Jindřicha Susa.⁸⁶¹ Víchovo NIC, zdůrazněné, je oproti Máchovu „nic“ silnější. Nebudeme je proto vřazovat do negativní mystiky svatojanské či porýnských autorů, k nimž právě i Suso patřil.⁸⁶² Podobně jako by měly v žaltáři zůstat žalmy obsahující kletby, protože právě jimi může věřící vyjádřit svůj modlitební „protest“ v ryzí solidaritě s bratřími a sestrami, na nichž se páchá zlo⁸⁶³, lze i Ztracence číst jako báseň Víchovy sounáležitosti s těmi, kdo se cítí ve světě ztraceni. V prvním plánu chtěl vyjádřit svou zkušenost krize víry z mládí, v postavě Ztracence však promluvil také za druhé, kteří se z různých příčin dotkli lidského dna. Nakonec schopnost empatie spoluvytváří charisma uměleckého pohledu.⁸⁶⁴

V téže strofě Ztracenec pokračuje: „Že už jsem příští Stále týž / Bod Krutě krutý kruh / Bez vchodu Já Já Nikde Ty / JÁ Zpitvořený bůh“. Zajetí v děsivé nehybnosti, „bez

⁸⁶¹ Srov. JÁNĚ, M., *Na cestě s Ním*, Miroslav Jáně, Pohořelice 2020, bez paginace, pozn. 13–14.

⁸⁶² Na větší radikalitu sv. Jana od Kříže co do negování v mystice (oproti porýnským autorům) upozorňuje Cognet: „Zatímco pro severské autory duše nachází Boha uvnitř sebe prohlubováním své vlastní esence, pro sv. Jana od Kříže duše dosahuje tohoto objevu, když vyhrotil svlečení se, nahotu a chudobu až k bodu, kdy nebere na vědomí sebe samu.“ COGNET, *Storia della spiritualità moderna*, s. 65–66.

⁸⁶³ Srov. HŘEBÍK, J., Jazyk starozákonních žalmů, zvláště kletby, jako modlitba dnešního křesťana, in *Informace Biblického díla* 1998, č. 3, s. 55.

⁸⁶⁴ „Estetická hodnota se uskutečňuje, když nazírající (contemplateur) prodlévá uvnitř nazíraného předmětu, když žije životem objektu z jeho vnitřku a když – v hraničním případě – kontemplující a kontemplanované splývají.“ BAKHTINE, *Esthétique*, s. 79.

vchodu“, ale i bez úniku (východu), je symbolizováno představou kruhu. Kruh je na jedné straně obrazem nekonečnosti a božství, ať už myslíme na tvar adventního věnce v liturgii, nebo třeba sférické zjevení Trojice sv. Ignáci v dějinách mystiky. Zde však je kruh „krutě krutý“, znamená tedy bezvýchodnost, spoutání, věčné opakování něčeho nežádoucího, jako byla v řeckých bájích Tantalova a Sisyfova muka. V úvodní strofě je spolu s mezihvězdným tichem navozen i tento dojem: „Jediný pohyb / kyvadlo perpetuum mobile“. Podobně je tomu s kruhem v Zahradníčkově *Znamení noci*, apokalypticky popisující odbožštěný svět: „Jak v Dantově Infernu / mezi domy, jež stály nakřivo / do kruhu stále štváli se“.⁸⁶⁵ S Víchovým mezihvězdným tichem, které děsí, souzní v Zahradníčkově vizi „ticho Zvěrokruhu“, jež vládne i „přes ten lomoz“, který produkuje bez výsledků („přes ten chvat se tady nic nedělo“) moderní člověk zřikající se vertikály. Zatímco *Znamení noci* je komponováno jako obžaloba prázdného světa z úst proroka, jemuž se nenaslouchá, je Ztraceneč výpovědí o prožitku prázdnoty ústy samotného lyrického já. V hlubinných vrstvách osobní zkušenosti může do kruhu vstupovat Víchův prožitek vycházky na vězeňském dvoře, totožný i pro Zahradníčka, jehož však po napsání *Znamení noci* teprve čekal.

Kdo je však sám Ztraceneč? Kdyby báseň nenapsal právě Vícha, mohl ji Ivan Slavík právem zařadit jako exemplární do své antologie *Čeští prokletí básníci*. Ztracencem je tak pro Víchu každý, kdo potřebuje být nalezen. Nalezen nějakým Ty, které se musí leda vlomit do obludného kruhu, vytýčeného pouhým Já, které je samo a ve své odmítající beznaděži nebo soběstačné pýše chce takovým nadále zůstat. Další dva básníci nám mohou pomoci nahlédnout propast, v níž se může ztrácet lidské já.

Existuje totiž také ztraceneč Holanův, kovář *Cesty mraku*, který původně vychází na děkovnou pouť, avšak zastavení v hostinci a hra v karty změny nevratně její směr. Už jako „Bezgroš“ v osidlech nicoty „Často se tázal, marně ale / (jako by v peci sušil sníh), / proč tenkrát, za jaký to hřích / přistoupil k němu nenadále / osud, který měl v ústech svých / sta špendlíků, ach, přeostřých, / a spíchnuv semtam hadřík starý, / zkoušel si na něm nový střih?“ Osud slepý vůči utrpení člověka je Holanovou otázkou i žalobou v *Cestě mraku* i *Terezce Planetové*. V závěru vyličení osudu Bezgroše, jehož uložení do hrobu je trpce ironizováno („Však do ruky mu ovčák dal / kousíček svíčky, nad niž není, / nechceš-li zbloudit o vzkříšení... / A jiný sirky přidával - - -“), vypravěč zobecňuje: „A zatím osud, změniv bůžky, / poražen bělmem trhá čas / na objetí a pouhý vzkaz / na ztracence a ztracenušky.“ Svět vymknutý z Boží péče, kde i andělé jsou „členy kárné výpravy“, nakonec nad Bezgrošem – ztracencem jako by mávl rukou a „ukončil zápis přešlé vize / a začal nový list v své knize, / nazvané ACTA PILATI“.⁸⁶⁶

Ztraceneč ve své nemoci, kdy se ze zaměstnance léčebny stává pacientem, je Karel Šebek ve své básni *Píseň démona ústavní noci čili Otčenáš prokletí*. Jeho poezie zde rozostřuje hranici mezi uměním a výplodem choré mysli a básník svým osudem (nezvěstného od poloviny devadesátých let) mimořádně trpce naplňuje představu Ztracence. Protože nenašel čtyřlístek štěstí a marně hledá i „naš smysl po otazníku naší

⁸⁶⁵ ZAHRADNÍČEK, *Knihy básní*, s. 562. Dojem Zahradníček vzápětí ještě zesiluje: „a zatím se smekali po hladké stěně nálevky malstrómu / v kruzích stále menších“.

⁸⁶⁶ HOLAN, V., *Cesta mraku*, Fr. Borový, Praha 1945, s. 43–51.

existence“ a protože „slunce dávno nesvítí na naše životy“, vyzývá: „Hled'te být sličnější / ztracené ostrovy naděje ústavních nocí ztracených i pro dávno poztrácený den a sen“. V básni dominuje v léčebně samozřejmý motiv mříží. I Kristus se tam však objeví a snad nějak přece vykupuje čas pacientů trávený v ústavu: „a mříže jsou posvátné jako mé i vaše kříže / je noc ukřižovaná samotným ukřižovaným Kristem“. Anděl se tu vyskytne rovněž, avšak ten, který „ráno usedá vedle mne na ústavní postel [...] v ústavních teplákách“. Jiný anděl je v závěru básně, v němž se opět objeví i motiv ztracenosti a v němž je jmenováno též peklo, Holanem ani Víchou přímo nevyslovené: „Popálený motýl který byl dnes v noci mým andělem / už není / jako vše / jako vše zde / jako vše ztracené / i láska i pravda i báseň zamřížovaná do jediné pravdy noci / kterou jsem žil abych napsal tuhle báseň / báseň jako vlastní smrt / pro kterou i anděl sletí po hlavě z nebe do samého středu pekla / které je bude a bylo mým domovem“.⁸⁶⁷

Ztracenec (kovář – Bezgroš) je u Holana hříčkou v rukou slepého osudu⁸⁶⁸, u Šebka je vše ztraceno, protože nemocný v posledku ztrácí sebe sama (v básni vystupuje „bytosť psychózy pro kterou je každý den nocí / a každá noc dnem“). Víchův Ztracenec nakonec zdánlivě vítězí, „přežívá“, avšak aby dál pokračoval jen ve své uzavřenosti. Grafické zvýraznění („Přežil to někdo? / Jenom JÁ / Sám bloudím vesmírem“) spojuje závěr básně s rozebíranou třetí strofou: „JÁ Zpitvořený bůh“. Zbytnělé JÁ zůstává i na konci bez Ty, snad aby Vícha jakýmkoli předčasným rozřešením hlavolamu Kruhu neumenšil velikost propasti, kterou i za druhé a spolu s nimi prozkoumává: „Básník – křesťan klesá hlouběji a hlouběji do noci a temnoty, propasti smyslů a ducha, aby dospěl ke světlu, které je ve středu, srdci této temnoty. Stejně jako duše jde touto cestou básník sám. Opuštěn vším a každým, dokonce i samotným Bohem. Křesťanská poezie je sestoupením do pekel v nejvlastnějším smyslu. Peklo však není konec, ale začátek této cesty.“⁸⁶⁹

Odpovědí, resp. spíše protiotázkou, je v celku Víchova díla sám božský Ztracenec, Kristus na Olivové hoře. V sonetu Getsemany zní jeho „Křik bez hlasu Modlitba zavržená“ a lyrický subjekt se do něj vcítuje: „Hledal jsi ruku Nahmatal jsi tmou / Našel jsi přítele Svou sirou samotou.“

4.3.3. František a františkánství

Ponecháme stranou samotného Františka coby básníka, byť by bylo zajímavé přiblížit jeho místo (spolu s Jacoponem da Todi) při vzniku italské poezie či vůbec jeho novátorství v rámci středověkých dějin, kdy Dante „ještě teologizuje o posledních věcech středověkým způsobem“, kdežto František „básní a modlí se 'božsky

⁸⁶⁷ Srov. *Čeští prokletí básníci. Antologie Ivana Slavíka*, Host, Brno 1998, s. 228–230.

⁸⁶⁸ Holan sám napovídá, kterým směrem ukazuje protest obsažený v jeho básni. Je to jednak Dostojevského Ivan Karamazov, který chce (uctivě) vrátit vstupenku do ráje kvůli utrpení nevinných dětí, jímž by měl být ráj vykoupen. U Holana „děvenka, jež krmí lžící / lva kamenného v parku dnes, / na záskrt umře zejtra kdes, / a jinde hošík, právě chtící / zachránit druha, skočí v jez / a přeplave záhrobní mez...“. Vzápětí vypravěč napovídá směrem k Schopenhauerovi a buddhismu: „Nic plodnějšího však než krutá / (a sobě krutá nedosti) / pohlavní síla utrpení... / Je všude, všude a snad není / jen v nenaroditelnosti...“

⁸⁶⁹ CEKOTA, *Noci bezmoci*, s. 10.

bláznivě“.⁸⁷⁰ Nás bude zajímat, jak se Františkův přístup k životu promítá ve Víchově poezii, co typicky františkánského ji spoluutváří.

Podle Kvapila je v básních Jiřího Víchy jeho františkánství nenucené, „projevy františkánství zde nejsou prvoplánové, [...] báseň nevzniká pro vyjádření františkánství“, jehož je „v básni použito pro vyjádření něčeho dalšího. Víchovo kněžství a mnišství se projevuje nenápadně, jakoby mimochodem, ale neskrývaně, nenuceně.“⁸⁷¹ S tím nemusí být v rozporu, že „Vícha je na druhé straně natolik kapucínem, natolik ztělesňuje ideál menšího bratra, že pohled na svět u něj nemůže být jiný než ‘františkánský’“.⁸⁷² Upozorníme nyní na obecné rysy určitých poetik, které se mohou po sv. Františkovi nazývat, a rozvedeme dále několik typicky františkánských motivů ve Víchově poezii.

V tuzemské literatuře se za prototypy františkánsky laděné poezie obecně považují Klement Bochořák a František Lazecký, někdo pak v této souvislosti jmenuje rovněž Víchova celoživotní soupevníka Josefa Veselého nebo zase Víchova oblíbeného Zahradníčka.⁸⁷³ V rámci světové literatury je to oproštěný výraz Charlese Péguyho, který byl nazván františkánským. Zatímco rozlet Claudelova díla by připomínal slavnou velikonoční mši ve Svatopetrské Basilice, Péguy evokuje prostý chorál nebo holý kámen, nahotu a chudobu.⁸⁷⁴ Proto je zajímavé, že františkán Vícha mezi francouzskými básníky jmenuje jako pro sebe zvláště přitažlivého naopak Claudela.

Jitka Bednářová ve studii o přelomových sbírkách Zahradníčka a Reynka užívá pojmů jezuitská, resp. bonaventuriánská poetika. Zatímco jezuitská bude chtít „smysly a objekty přírodního světa zduchovnit přímo“ a řadil by se k ní spolu s Březinou Zahradníček, druhá přírodu a vše v ní pozorovatelné „ponechává svému prostoru a na svých místech, ale [...] hodlá jimi množit a prohlubovat mystický poměr ke Stvořiteli“. Sem by patřil vedle Demla zase Reynek.⁸⁷⁵ Vícha sice namísto Reynka jmenuje mezi svými básnickými vzory Zahradníčka, přesto se nám zdá, že by se svou poetikou řadil k oné Reynkově bonaventuriánské: Vždyť již podle recenzentů je jeho poezie bez (barokizujících) ornamentů a příkras. Navozená otázka by nicméně stála za hlubší zkoumáním.

⁸⁷⁰ Srov. PASQUALINO, F., Umělec, in FIORES – GOFFI, *Slovník spirituality*, s. 1049. Autor vysvětluje, že kvůli přesunutí těžiště teologického myšlení na univerzity, a zvláště po zavedení inkvizice, kdy se disputace stává i nebezpečnou, opouštějí umělci latinu a argumentaci, aby přijali řeč lidu a splynuli více s řemeslníky. Nové umění, jehož byl František protagonistou, však časem ztratí smysl posvátného „bláznovství“ a kompromituje se boccacciovským humorem a machiavelistickou zlobou: zpohanští. – K formě Františkovy poezie-modlitby se uvádí, že ji netvoří uspořádaná série myšlenek, ale náznaky invokací a zakoktání chvály ke cti Nejvyššího. Je to nahlučení superlativů vedle sebe: chvála, oslavování, klanění, sláva... Srov. LORTZ, J., *Francesco d'Assisi. Un santo unico*, Paoline, Torino 1973, s. 68. Pro srovnání Františkovy Písně bratra Slunce se starozákonní poezií (co do téže trojčlenné struktury Bůh-člověk-kosmos a co do ústřední role člověka – básníka pro svět, který díky němu ještě více oslavuje Stvořitele) srov. RAVASI, G., «Cantico delle creature» e salmi della creazione, in AA.VV., *Parola di Dio e Francesco d'Assisi*, Cittadella Editrice, Assisi 1982, s. 64–89.

⁸⁷¹ KVAPIL, *Básníci mezi českým katolickým klérem*, s. 87.

⁸⁷² JANŠTA, *Vězeňská poezie*, s. 82.

⁸⁷³ Zahradníček svou láskou k přírodě a prožívanou prostotou víry navazuje na františkánské tradice.“ LOBKOWICZ, M., Vězeň Boží, in *Souvislosti* 1990, roč. 1, č. 4, s. 110.

⁸⁷⁴ Srov. BURDA, *Poezie a křesťanská mystika*, s. 79.

⁸⁷⁵ BEDNÁŘOVÁ, J., Nad Zahradníčkovými Korouhviemi a Reynkovou Pietou, in *Česká literatura* 1995, roč. 43, č. 4, s. 395–396.

Vícha jednou – v básni Chudí z cyklu *Hořká blahoslavenství* – apostrofuje samotného světce: „Františku bratře / Slunce Luny Země / Ohně Vody a Skal / kdo tě tak vášnivě / polaskal – / v očích máš úl světla / česna hvězd / v rukou a nohou / krvavá hnízda / pro bolest // a v srdci / skřivana“. Kromě sourozenectví s přírodou je zde motiv stigmat i Františkova chvála a vděčné jásání, ukryté pod obrazem skřivana (v srdci), u Víchy častěji užitého, jak ještě uvidíme. Po vzoru světce také básník-kapucín oslovuje důvěrně např. květiny „sestro“ nebo „sestřičko“ (Pomněnka, Chrupa polní). V básni Chudí pak dokonce i Smrt, kterou zapřísahá: „Jen oni / *chudí* / světci / básníci / vidoucí / sestřičko Smrti / vid' že / *neumřou*“. Kromě vstřícného a užaslého vztahu ke všem projevům života (i ke smrti) je to u Víchy soucit, nadšení z betléma a motiv pokoje, jež můžeme řadit ke „známkám františkánství“. V životě světce by jim odpovídaly epizody z Marky (vykoupení jehňátek), Greccia (představení betléma naživo) a usmíření starosty s biskupem v Assisi.⁸⁷⁶

V básni Lační čteme jeden z nejsilnějších Víchových obrazů: „Nikdy jsem netušil / kolik smutku je / v krkavci / když / zobanem / hledá / v ještě horkém / srdci / skřivana / *sluneční píseň*“. Zbytečná snaha získat násilím něco, co však tímto způsobem zaniká, pohasíná, čeho se nelze zmocnit, ale co lze nezištně a s uctivým odstupem obdivovat, je postoj krkavce, který je proto odsouzen ke smutku. Vícha však předesílá svou prosbu: „Kriste, smiluj se / nad hladem / krkavců.“ Je to jeho vyhocení soucitu ke všemu živému. Neomlouvá zde jen slepý instinkt predátora. Je to jeho soucit i s každou lidskou bídou, v níž se srdce člověka (o něhož nakonec jde) utápí. Rovněž soucit s věznicem, jež násilím ničí v oběti zdroj odvahy a víry, které snad sami závidí.

Solidarita se vším živým, ba dokonce s těmi, kdo jsou v zajetí zla, nakolik ho užívají, je spojena s odpuštěním a s františkánským přáním pokoje. Vícha v básni Pokojní připomíná eschatologický pokoj z prorocké vize (*Iz* 11,6–8): „[...] lev vedle ovce trávu spásal / a vlk ležel oddaně / u nohou nemluvněte“. Stejnou aluzí končí Zahradníček svou *La Salettu*: „Cesto, po níž se rozběhnou / beránci s vlky / tam – “.⁸⁷⁷ Výsledný mír Božího království je však připravován nezištností a ochotou blahoslavených tvůrců pokoje, kteří se řídí slovem evangelia *sine glossa*: „Viděli jsme je // v jednu tvář tlučení / druhou nastavovali // o šaty oloupeni / košili přidávali“. Tak mohou utichnout i současné války: Pokojní odemykají žaláře, uvazují smrt na řetěz, protože zbraně zrezaví a „z hlavní děl / vrabci mláďata vyvádějí“. Je to nicméně vykoupeno jejich nasazením, obětováním vlastní krve, i kdyby nebyla prolita doslova, jak čteme v předchozí strofě:

„plivanci oslepeni
do každého oka
jak David do praku
krvavý oblázek
vlastního srdce vkládali
a obludu
přesně přímo do čela

⁸⁷⁶ Srov. *I Cel* 77–79; 84–87; *Zrc* 101,1–16.

⁸⁷⁷ ZAHRADNÍČEK, *Knihy básní*, s. 558.

zasahovali“.

Víchova báseň Pokojní komunikuje se světcovým hymnem, jehož verš „Bud' pochválen, můj Pane, za ty, kdo odpouštějí pro tvou lásku a snášejí křehkost a trápení. / Blaze těm, kdo to snášejí pokojně, neboť tebou, Nejvyšší, budou korunováni“ složil Poverello právě kvůli znovunastolení smíru v Assisi.

František není myslitelný bez slavnosti v Grecciu, kde osobně četl evangelium o Božím narození. „Zvláště pokora jeho vtělení a láska v utrpení zaměstnávaly světcovu paměť tak, že ani nechtěl myslet na nic jiného.“⁸⁷⁸ Kristus narozený jako Marie Syn ve stáji je předmětem Františkovy kontemplace a důvodem jeho radosti.

Také Vícha v příležitostné básni, přikládané k vánočnímu přání, touží vyjádřit vděčnost celého kosmu za Boží narození, jako by chtěl všem předat radost, která z Betléma vyvěrá: „Dnes každá cesta nezavátá / pospíchá k prahu dětských dveří... // Dítě... *Bůh* dětí... / Venku sněží / a noc vločkami kropenatá / k Betlému ve tvém srdci chvátá. // Co písni zní tu v tiché stáji... / S Marií Josef naslouchají / a Dítě – Vládce nad anděly / usíná něhou pastorely...“ (Tichá noc, *příloha* 13.8).

V básni Tříkrálová nechává Vícha mudrce hledat Dítě ve chlévě, nikoli tedy v „komnatách paláců s šupinatým zlatem“; pastýři jim mají sdělit, „jak se dostat / k Ohni“, když „naše teplo studí“; hledají ho, protože „Zem bez Dítěte je pustá“. V závěru básně, podobně jako v Michnově koledě, z níž si Vícha přímo vypůjčuje její vstupní verš, je naznačeno propojení k Velikonocům, jak to podle zaužívané exegeze vyjadřuje i jeden z přinesených darů. Právě na něj dal Vícha důraz v typografii básně: „Zpívala synu Matička / a píseň / voněla hořce / *myrhou*.“

Podobné protažení Betléma směrem ke Golgotě nalezneme také u Reynka, v poněkud syrovějším podání. Jedná se o báseň Kříž ze sbírky *Mráz v okně*: „Hle, kostra z jeslí, / už není slámy, / ven jesle vynesli, / kříž sám je s námi. // Zbyla jen holá / se hřeby břevna, / bez osla, vola, / kříž, bída zjevná. // Noc bez andělů, / den bez koledy, / ran křídla tělu: / kam vzlétnou bědy – // kdy naposledy?“⁸⁷⁹ Zahradníček má zase v básni *Cesta k jesličkám (Stará země)* strofu: „A jako tenkrát se Betlém s Kalvárií / purpurně prolíná a za Marií / Ježíška chovající Matka žalu vstává, / Královna Sedmibolestná, jež Krista pochovává. / V noc Jesliček, v andělský jásot z ní / v tlukotu srdcí slyšet hřeby zatloukané, / pot krvavý obvazy věků k nám až z Getsemane / bolestně prosakuje, když se radost dní.“ V básni *Útěk do Egypta z Korouhvi* se pak dokonce ztvárňovaná událost jeví časově blíže Velikonocům než Vánocům: Ohlašuje se zde již trnová koruna, meč otvírající Ježíšův bok a návrší Golgoty – to vše ovšem v ještě dalším průhledu na dosud trpící údy Kristova těla.⁸⁸⁰

⁸⁷⁸ *I Cel* 84,3.

⁸⁷⁹ REYNEK, B., *Podzimní motýli – Sníh na zápraží – Mráz v okně*, Kruh, Hradec Králové 1969, s. 124.

⁸⁸⁰ ZAHRADNÍČEK, *Knihy básní*, s. 405.285. V poezii katolicky orientovaných autorů bychom však našli rozběh Betléma k pašijovým událostem hojně uplatněný, až po současnou tvorbu, kdy v rámci zpívané poezie např. Petr Lutka „zcela samozřejmě ví [...] o velikonočním zakončení dějů vánočních“. Srov. HARÁK, I., *Být prostáček Boží...*, in LUTKA, P. M., *Ta kytára je můj kříž*, Galén, Praha 2015, s. 211.

Mapování františkánských důrazů ve Víchově poezii by jistě bylo neúplné bez zmínky o kříži, tomu se však ještě budeme věnovat ve spojení s motivem rány a Bolestné Matky.

4.3.4. Báseň Tiše a motiv bolesti

Krátká báseň Tiše jistým způsobem připravuje tematiku kříže a dává celému dílu určité předznamenání. Ve vydání finálním je zařazena hned po Ztracenci, v původním je na začátku třetí části. Pro nepatrný rozsah ji můžeme uvést celou nezhuštěně:

„padá list
 padá list
padá slza
 padá stín
na cesty ubolené

vzýval jsem něhu jeřabin
a rty mám zkrvavené“

Janšta se snažil domyslet okolnosti vzniku básně: Při převozu policejním kantonem obdivuje básník, nakolik mu to zastíněná skla vozu umožňují, jeřáby podél cesty. Červeň plodů však splývá vjedno s bolestí rozbitých úst, když dostává políček od vězeňské ostrahy. „Něha k jeřabinám je důsledek bolesti, kterou autor pocítuje.“⁸⁸¹ Kvapil nahlíží stavbu krátké básně, vytvořené na protikladu dvou poloh. Něze, srdci a lásce odpovídají jako důsledky zranění, krev a utrpení. V básni ovšem není ani stopa ukřivdnosti, autor „skutečnost o své bolesti sděluje prostě, bez příkras a bez hluku. Tento postoj tvoří křehkou osu básně.“⁸⁸²

V titulu básně „zaznívá“ ticho, které je jinak určující pro celé Víchovo dílo. Mojmír Trávníček nazval svou recenzi „Zvláštní tichá slova“, což je výpůjčka verše z básně Milosrdní. Připomněli jsme již spolu s Mackem, jak Víchovo slovo „zrálo v tichu a nitru“, dodejme k tomu nyní i Janštův postřeh, o jaké ticho se v básních fulneckého kapucína jedná: „Je to ticho, ve kterém člověk, který opravdu naslouchá, nalezne tolik krásných (i když plaše projevovaných) zvuků, tónů, hlasů, které vytváří společný alelujový akord k oslavě Pána. [...] Ticho, které ukrývá všudypřítomné Tajemství.“⁸⁸³ V básni evokují ticho svým jemným pohybem padající list nebo stín, tiše se prodlužující se sklánějícím se sluncem. Ticho pak ožívá v jedné z vrcholných básní v cyklu o blahoslavenstvích (Tiší), vystavěné na otázkách. My však více rozvineme Kvapilem naznačenou vulnerabilitu, motiv bolesti, ukrytý v „ubolené cestě“ a padající slze.

Jakkoli mohlo příkoří způsobené Víchovi dozorcí stát u zrodu básně, nechceme pominout obecně platnou zákonitost do básně uloženou. „Vzýval jsem něhu jeřabin / a

⁸⁸¹ JANŠTA, *Vězeňská poezie*, s. 84.

⁸⁸² KVAPIL, *Básníci mezi českým katolickým klérem*, s. 93.

⁸⁸³ JANŠTA, *Vězeňská poezie*, s. 81.

erty mám zkrvavené“ je drama spoluúčasti básníka s celým stvořením, které – jím opěvováno – zanechává stopu bolesti v jeho srdci. Poranění způsobené samotným Dárcem úžasu nad veškerenstvím, bolest srostlá v hlubinách se samotným charismatem básnického vidění. Tento děj však nevyklučuje onen druhý (ukázaný Janštou), že totiž něha ke stvoření je odpovědí na utrženou ránu: Oba probíhají společně, snad jen první je hlubší a poslouží ke spuštění druhého, kdykoli životní okolnosti nastrojí příležitost. Estetický princip vulnerability vyslovil Hrubín v závěru své *Romance pro křídlovku*. Byť je kolorit skladby milostný, láska se v očekávání lyrického subjektu proplétá se smrtí. Nejen život, ale i budoucnost a láska jsou dary nad naše síly a člověka je vždy víc o to, co musí z tíže oněch darů nést. Proto romance, přerušená smrtí dívky, končí slovy: „Navždy mne bude víc / o člověka, z něhož bříme lásky a smrti / a bříme života vyrazí zpěv.“⁸⁸⁴ Podobně prožíval bolest pramenící z tvorby Ivan Diviš, když mohl pronikat záhadné ustrojení světa a vyslovit ho „toliko s pomocí 'démona řeči', krvavě zraňujícího senzibilního básníka usilujícího o vyslovení pravdy“.⁸⁸⁵

Básně Ztracenec a Tíše tedy vtiskují předznamenání celému Víchovu dílu, v němž je (vedle např. skrytější přítomné úzkosti) silně zastoupen motiv bolesti. Nikoli snad vysokou frekvencí, ale tím, že je často užit v pointách básní. V básni Mlčení zahradník svou růži miluje roubováním, což znamená: „*Láska / poraněním roste // v silnější lásku*“; v básni Chudí je zapřísahána sestřička Smrt, aby neumřeli chudí (básníci, světci a vidoucí), neboť „co by si / bez nich počala / *bolest*“, a Františkovy rány jsou „v rukou a nohou / krvavá hnízda / pro bolest“. V básni Návrat je pak bolest personifikována nejzřetelněji: „Se sestrou Bolestí Bůh hovoří / Rty ran se dotýkají“. Bolest je nakonec skryta v Ježíšově modlitbě na Olivové hoře, kde se božský Ztracenec obrací k Otci slovy: „Podivně miluješ Ustýláš na bodláčí“ (Getsemany).

Motivy bolesti, jakož i cesty spolu se slzou, z nichž jsme vyšli, se vracejí v básni Boží muka, užívající výjimečně interpunkci: „Ta cesta, šlépějemi usmýkaná, / spala, / a jak jsme tak šli, a jako ve snu / za ruce se vzali, / zaplakala...“ V básni je naznačeno tajemství pomíjivosti jejím zarámováním: „Netrap se, že jenom krátce...“ Koncové zarámování je ale narušeno, protože báseň ještě připojuje: „Vyrostla Boží muka / na každé lidské křižovatce.“ Podél cesty „ubolené“ či „usmýkané šlépějemi“ se v krajině tu a tam objeví kříž. A cesta vnitřní, cesta s křižovatkou v podobě neútechy a trápení má také svou Boží muku. Zahradníček narýsoval ve své úvaze kříž, který vše objímá, vyjádřil propletení lidského údělu s Ježíšovým, když kráčí ke Golgotě: „Obraz z umučení Páně, který posloužil Nerudovi ve Zpěvech pátečních, stal se skutečností, stal se zákonem životního dění, který si žádá svého naplnění a jemuž se nelze vymknout. Naplňuje se znova v životě každého člověka a v životě každého národa.“⁸⁸⁶ U Víchů je

⁸⁸⁴ HRUBÍN, F., *Romance pro křídlovku*, Mladá fronta, Praha 1998, s. 58. Víchova tíše padající slza je v Romanci také přítomna a patřičně zvýrazněna: „Obleču ji do hvězd, její tělo / posázím vesmíry [...] / jeden vesmír však sotva bude stačit / na slzu v koutku očí.“ Tamtéž, s. 34.

⁸⁸⁵ Srov. MED, J., *Spisovatelé ve stínu*, Zvon, Praha 1995, s. 164.

⁸⁸⁶ Srov. ZAHRADNÍČEK, *Dílo*, sv. 3, s. 214 (Rozhovor s básníkem). Jan Dokulil zdůraznil druhý aspekt téhož, že totiž Kristova oběť je útechou každému v jeho kříži osobním: „A tak jdou lidské osudy, šlépěj za šlépějí křížové cesty – a jak zoufalá by to byla cesta, nebýt Kristova stínu, který jde před námi, soucitný, který jde vedle nich slitovný, který s nimi splývá a je zachraňuje, právě tam, kde je lidská duše nejzranitelnější, v její vystydělé vůli, tam navazuje přetřžený život On, Kristus, svou obětí.“ DOKULIL, J., *Loučení*, Salve Regina, Brno 1995, s. 34.

tato duchovní zákonitost přítomnosti kříže skrytá v personifikaci cesty, která je „ubolená“, a upomíná tím na toho, který sám je Mužem bolesti (*Iz 53,3*) a Cestou (*Jan 14,6*). Proto je obtěžkána významy jak personifikace „ubolené cesty“, tak závěrečné dvojverší: „vzýval jsem něhu jeřabin / a rty mám zkrvavené“.

4.3.5. Motivy rány, kříže a Marie Dolorosy/Desolaty

Jak jsme viděli, Vícha se jako básník poklonil Kristovým ranám ve Františkových stigmatách. Někdy ho zajímá i jen jednotlivá rána. Je to rána v ruce, když „Hluboko uvnitř / se otvírá / propálená dlaň“ (*Okno, příloha 13.1.*), u ošetřujících jsou zase „Ruce jak Kristovy / propálené jodem / a rozdáváním“ (*Milosrdní*) a je to i rána v boku, kde ji „smí ošetřovat“ *Magdaléna (Čistí)*. Básník sám mysticky „nahmatává Kristovy rány“ v jizvách země i ve zraněních osobních (*Pouť k Paní Nanebevzaté*). Nahmatává je právě „prsty bolesti“, zvláštním senzorem básnického vcítění se a ztotožnění.

Kříž coby souhrn Kristových ran a vrcholné tajemství ponížení Boha Vykupitele je pro pohled každého básníka určitou zkouškou. Jak ho znázornit bez sklouznutí do popisné (katechetické) přímočarosti, bez poetické síly výrazu, která by uchovala jeho tajemství? Vícha zásadně spojuje kříž s láskou a dospívá ke dvěma metaforám, jež bychom mohli v celku jeho díla řadit k nejzdařilejším.

Jedná se o báseň *Trpící* z cyklu *Hořkých blahoslavenství*, která ve své pointě věrně sleduje zaslíbení daná Ježíšem těm, které blahoslaví. Tak se trpící (v evangeliu „pronásledování pro spravedlnost“ v *Mt 5,10*) nakonec „radovali / ze / své sklizně // neboť jsou / věční“, když předtím „z jejich / rozbitých lebek a kostí / a vyražených zubů / vzklíčily / dálnice / továrny / školy a nemocnice“. Mají na čelech podivné „znamení TAU“ a mohli v bolesti a pláči zasévat (srov. *Žl 125,6*), protože kříž dává zúrodnění. Jím se orá, ale sílu k takové námaze může dát jedině láska. A zde je ona maxima ve Víchově metafoře: „Jen láska utáhne / pluh kříže“. Bolest tedy není samoúčelná, je vykupována láskou, která také zajistí její plodnost.

Druhou metaforou je pak samotný Ukřižovaný v básni *Nedopsaný dopis*, vyřazené autorem ze samizdatové *Krajiny milost (příloha č. 13.9.)*. Pro Víchu netradiční tematika ztroskotání milostného vztahu je podnícena Thákurovou *Poslední básní* (což je zároveň stejnojmenná próza tuto báseň v závěru obsahující). Ve Víchově básni se dívka vyrovnává se zradou rozchodu. V přítomnosti milého chce napřed „přísně mlčet / abys nepoznal že to bolí“, načež v soukromí, kde už „mě nikdo neslyší / jen Kristus popravená Láska / pomodlím se strašně smutnou / báseň / za tebe“. Láska Krista, božského Ženicha je v liturgii svátosti manželství modelem pro vztah dvou mladých lidí. Proto je ve Víchově básnické intuici namísto smutná modlitba dívky právě v přítomnosti „popravené Lásky“, která trpí spolu s jejím srdcem. Propojením kříže s tíživou situací rozpojeného páru zároveň Vícha toto znamení spásy pevně zasadil do konkrétního života, kam patří.

Bolest Matky Boží, pramenící z jejího spoluprožívání Kristova zármutku nad hříchem člověka, vyjádřil Vícha v delší skladbě *Dolorosa*. Sám si jí určitým způsobem cenil: Když odpovídá na otázku po blízkých světcích, jmenuje Františka, obě Terezie „a

samozřejmě na prvním místě je Panna Maria, o tom svědčí i má Dolorosa“.⁸⁸⁷ Báseň byla zařazena do Hrdličkova výboru *Celá krásná*⁸⁸⁸ a taktéž Josef Veselý ji otiskl spolu s několika dalšími v drobné knižní připomínce svého básnického souputníka Víchy⁸⁸⁹. Mojmír Trávníček Dolorosu ocenil v recenzi: „Závěrečná Dolorosa naplňuje představu 'zvláštních tichých slov' ze vstupního oddílu hlasem ztišené vroucí modlitby. Verše zcela oproštěné, slova úzkosti a prosby se obracejí bezprostředně k Matce bolestné a s bezelstnou upřímností a důvěrou jako by rezignovaly na poezii, odsouvají ji jako překonanou hru, a přece se jí nevzdávají: v poezii zůstává básník otevřen Božímu hlasu.“⁸⁹⁰

V první části básně skutečně nabízí neotřelé metafory, když třeba Vícha uvažuje o svém možném selhání, jehož hrozbě je pro lidskou slabost vystaven. V případě odmítnutí milosti by jeho život „jako slepé rameno řeky / opustil řečiště / hloubené krvavým Křížem“, a tím by, sám v pozici marnotratného syna, „zahodil Lásku a Poznání / utrácel věno Krve“. Maria je vnímavá pro návrat každého zatoulaného dítěte, její hlas je něžný „jak první políbení / čistých dívčích rtů“, leč i prosáklý „slzami bolesti / jakou zná jen Matka / ztraceného syna –“. Biblická aluze se tady nevztahuje pouze na hledání dvanáctiletého Ježíše v chrámě (srov. *Lk 2,41–50*), zahrnuje i ztrátu Syna na kříži, kterou Maria prožívá právě jako Dolorosa. Protože se nám však v druhé části básně zdá přece jen patrný jistý schematismus, věnujme se přednostně Marii v nevydané básni *Cesta křížová*, kde ji pracovně – pro odlišení od Dolorosy – můžeme nazvat *Desolata*.

Vícha zde Matce Boží uctivě vykřiká a sám se jako lyrický subjekt situuje na vrchol Kalvárie, jehož atmosféru vyjadřuje v první strofě oxymoricky: „[...] potkal jsem Vás / na polední křížovatce / když se začalo / *stmívat*“ (*Cesta křížová, příloha č. 13.6.*). Vidí její bílou tvář „jak světlo / nemocničního pokoje“ a „jak plátno / v kterém odnesou / Živého s kříže“. Vrcholná metafora *Desolaty* přichází uprostřed básně a vykresluje její ruce: „Vaše ruce / byly bezvládné / jak větve / které přerazil blesk / když chtěly pohladit / hnízdo střežené / *Smrti*.“ Hnízdem jsou tady, jak vytušíme podle Františkových stigmat („krvavá hnízda pro bolest“) rány jejího Syna. Tak jako Ježíš z kříže i básník Marii apostrofuje prostým „Ženo“ (srov. *Jan 19,26*), aby ji uvědomil, co stejně sama ví: „[...] v krajině toho Stromu / zapadá slunce / v pravé poledne / ptákům klesají křídla / jak praporce na půl žerdi“. Celé drama Golgoty je potom zhuštěno do tří veršů před pointou: „v tom zšeřelém TICHU / už není co říct / ZABILI SLOVO“. V pointě samé je ještě znovu zvýrazněna bolest, nyní již jako součást eucharistie, plodu kříže, čímž je začleněna do eschatologického vítězství lásky. Podobně jako někteří mystikové se i básník cítí živen tímto plodem z Mariiných rukou: „rty se vám chvějí... / mlčky mi podáváte HOSTII / se Slovem / proměněným / v BOLEST“.

V básni *Cesta křížová* tedy Vícha ukázal Mariino spoluprožívání Kristovy agónie. Sám ji „mysticky“ potkává „na polední křížovatce“. U básně Boží muka jsme již poznamenali, že na „každé lidské křížovatce“ vyrůstá „Boží muka“: *Cesta kříže vždy*

⁸⁸⁷ PETR, Na krvavých hnízdech, s. 46.

⁸⁸⁸ Srov. *Celá krásná. Pocta evropské poezie Matce Boží*, MCM, Olomouc 2004, s. 102–105.

⁸⁸⁹ Srov. VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 28–30.

⁸⁹⁰ TRÁVNÍČEK, Zvláštní tichá slova, in VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 22.

někde protíná naše lidské stezky. Avšak přítomnost eucharistie je ukazatelem směrem k oslavení Bohorodičky i učedníka. Eucharistie je jmenována pod slovem vyjadřujícím oběť (lat. *hostia*). Učedník, tak jako Maria Desolata, totiž prochází do oslavení tím, že vytrvá s Mistrem v jeho zkouškách (srov. *Lk 22,28*).⁸⁹¹ Také Mariiny ruce mohou podávat Hostii (přivádět ke zbožštění) právě proto, že byly pod křížem „bezzvládné / jak větve / které přerazil blesk / když chtěly pohladit / hnízdo střežené / *Smrtí*“.

Básní *Cesta křížová* můžeme odpovědět na otázku po sestavení či přebásnění klasické pobožnosti křížové cesty naším autorem. Různí básníci nebo uvěznění literárně nadaní kněží totiž zpracovali křížovou cestu buď přímo básnicky (Josef Suchý, Ivan Slavík, Josef Veselý, Bohumil Pavlok), formou písně (Antonín Šuránek), případně formou meditativní prózy (František Lazecký).⁸⁹² Ani Vícha nezůstal pozadu a připravil svá zamyšlení k jednotlivým zastavením křížové cesty, dílko má uveden letopočet 1973 a podtitul *Utrpení*.⁸⁹³ Jde s největší pravděpodobností o text, který měl v úmyslu Karel Cíkrle zařadit do připravovaného kancionálu nebo samostatné brožury s křížovými cestami, již zamýšlela vydat Charita ještě v osmdesátých letech. Z pracovní korespondence je zřejmé, že Víchův text potřeboval redakční úpravy, nebyl tedy hotový, definitivní, aby mohl být rovnou vydán.⁸⁹⁴ Proto považujeme za zásadnější Víchův příspěvek k meditování *via crucis*, na níž má účast Maria Desolata, jedinou krátkou, ale nesmírně hutnou báseň *Cesta křížová*.

4.3.6. Báseň *Velikonoce*

Závěr básně psané volným veršem si přál Vícha dát na svůj náhrobek na choryňském hřbitově. Tato báseň nemůže chybět ve sbírce, jejíž jedna část sleduje liturgický rok, od adventu a Tří králů, přes Popelec a Getsemany právě až po Velikonoce a Letnice. Její pokojná atmosféra nepřekypuje ničím pompézním, tak jako se vzkříšení událo ve skrytu a beze svědků. Začíná vypuzením tmy z prázdného hrobu: „Ano jsi to Ty // Plášť noci / třeskem světla roztrhaný / v tom hrobě / dohořívá.“ Příroda v další strofě propůjčuje své jarní gradace vegetativních i živočišných sil k vyjádření radosti: „Zem probuzená / prudce dýchá / radost / do ptačích hrdel / a pupenců stromů.“ Připojí se zvony, tradičně ohlašující velikonoční vítězství: „Srdce zvonů / horečkou radosti tlukou / a mrtvé / ze spánku ruší.“ Decentní, a přece zřetelné metafory však pouze připravují stěžejní dějství básně, jímž je setkání se Vzkříšeným. Básník zahlíží toho, kdo je utkán „ze Země a ze

⁸⁹¹ „[...] blahoslavenou Pannu, svou pokornou služebnici, která trpělivě snášela hanbu kříže svého Syna, jsi vyvýšil nad anděly.“ Preface Maria, pokorná služebnice povýšená v nebi na královnu, in *Sbírka mší o Panně Marii*, ČBK, Praha 2002, s. 165.

⁸⁹² Srov. SUCHÝ, J., *Křížová cesta*, Bedřich Holub, Brno 1995; SLAVÍK, I., *Křížová cesta. Veliz, Gloria*, Rosice u Brna 2003; BARTOŇOVÁ, R. – VESELÝ, J., *Křížová cesta. Pro tebe i pro mne*, Nadační fond pro výstavbu kostela sv. Václava v Petrově u Strážnice, 2001; PAVLOK, B., *Křížová cesta, Vade mecum*, Opava 1997; ŠURÁNEK, A., Želivská křížová cesta, in *Antologie české literatury*, s. 707–710; LAZECKÝ, F., *Křížová cesta. Rozjímání*, Řád, Praha 1991. Pobožnost křížové cesty by mj. bylo možné sestavit z textů Zahradníčkových nebo Reynkových. Úryvky druhého z nich byly skutečně použity – srov. DOLEŽAL, M. aj., *Velký pátek číhoštského faráře P. Josefa Toufara (křížová cesta)*, Nezávislý podmelechovský spolek, Praha 2020.

⁸⁹³ Srov. PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 11, č. 008–009, což jsou kratší a delší verze textu. Viz příloha č. 18.

⁸⁹⁴ Viz příloha č. 12.3.

Světla“, kráčet „k nám po moři / ve vlnobití / ticha / s tělem lehčím / než jarní vánek“. V závěru básně má pak spoluúčast se Zmrtvýchvstalým tvárnost eucharistického stolování: „Ano jsi to Ty / Z bezčasí a beztíže / plný nesmrtnosti / v bílých vločkách / podobný sněhu a maně // přicházíš k hostině / svatební // A večeříme spolu“.

Žádné vrstvení nových metafor by nepřivedlo báseň k podstatě Velikonoc, již je ona prostá vzájemnost s živým Kristem: „jdeš k nám“ a „večeříme spolu“. Text zde komunikuje s „emauzským poutnictvím“ Jana Čepa v jeho pozdní exilové esejistice. Večeře, k níž Pán přichází a kterou spolu s básníkem prožívají, navazuje na večerní návštěvu Krista po vybidnutí Emauzských: „Zůstaň s námi, vždyť se připozdívá“ (Lk 24,29). Avšak i kdyby taková aluze nebyla v posledních verších jednoznačně obsažena, prolnutím času a prostoru mezi básníkovým tady a teď a událostí vzkříšení báseň přece jen dospívá k tzv. „emauzskému setkání“. Janu Čepovi se v jeho próze prolнул emauzský dvorec s polní cestou z rodných Myslechovic do farního kostela v Cholině i s francouzským exilem. Volné převyprávění evangelní perikopy za použití nových evokačních postupů v eseji „ruší hranice textu, času i prostoru, vypravěč se stává jednou z postav – svědků a účastníků události“.⁸⁹⁵ Záhadný poutník vytane Čepovi na známé cestě mezi mladým osením se skřivanem ve výši (Haná), avšak klade „podivné otázky, na které si musíme dát pozor“ (exil). Přestože není zřetelně rozpoznán, s tváří „zároveň cizí a zároveň jako by známou“, prozradí se, když „zahořelo něco uprostřed jeho dlaní, dva hluboké červené důlky“ (Emauzy).⁸⁹⁶ Přítomnost Vzkříšeného, která se prolamuje do našeho života, je tímto „emauzským poutnictvím“ také u Jiřího Víchý. Působí to jistota verše „večeříme spolu“ zároveň s tím, že sice Kristus v básni nikde není apostrofován, básník však ví a třikrát opakuje: „Ano jsi to Ty“.

4.3.7. Písně královny Abizag

Takto je sbírka jedenácti básní uvedených vždy veršem z *Písně písni* nazvána v prvním vydání ve Votobii, zatímco ve *Verších psaných pro mlčení...* tento titul nefiguruje. Pouze je v úvodu zachováno vstupní motto „...Tvá řeč je nevinná jak slova dítěte...“ (*Pís* 5,11). Není přitom bez zajímavosti, že původní samizdatová sbírka nazvaná „Písně mladičké královny Abizag když kvetou vinice“ obsahovala namísto našich jedenácti variací šestivětou skladbu *Poesie* vytvořenou básníkem ve Valdicích. K ní byla tehdy z pozdějšího cyklu *Písni* připojena pouze jediná báseň (Stesk), skladbě *Poesie* blízká a v novém cyklu spíše naopak výjimečná.⁸⁹⁷ Je tudíž zřejmé, že cyklus se vyvíjel, může snad patřit k pozdějším autorovým básním a umělecky završovat i celé jeho dílo. Podobně aspoň nahlížel cyklus *Písni* ve své studii Putna, jak jsme již zmínili: „Zřejmě nejzajímavější je Víchova poezie tam, kde překvapivě promlouvá v ženském rodě – kde se mluvčí básní ztotožňuje s duchovními hrdinkami, jako je Nevěsta z *Písně*

⁸⁹⁵ KOMENDA, P. – ZATLOUKAL, J., Meditace poutníka k Absolutnu. Exil a Emauzy Jana Čepa, in ČEP, *Meditace*, s. 84.

⁸⁹⁶ ČEP, J., *Samomluvy a rozhovory. Dílo Jana Čepa*, sv. 5, Vyšehrad – Proglas, Praha – Brno 1997, s. 124–125.

⁸⁹⁷ Srov. LP: MME – 12596.

písní či *Samařanka z Janova evangelia*, aby skrze ně mohl v tradici erotické mystiky promlouvat k Ženichu-Ježíšovi.⁸⁹⁸

Variování motivů starozákonní sbírky, jež měla potížit dostat se do kánonu už v judaismu, a to právě kvůli svým erotickým motivům, nicméně přibližuje Víchovy básně sv. Janu od Kříže a jeho *Duchovní písní*. Pouto mezi křesťanstvím a erotikou je v poezii obousměrné: „Křesťanský básník je básník bytostně erotický [...] a je [...] otázka, jestli může existovat milostná poezie, která by nebyla v původním smyslu křesťanská, pro níž je prvek lásky jako osobního prožitku a touhy výchozím motivem.“⁸⁹⁹

Na mystické naladění malé sbírky bylo již upozorněno: „Nádherná mystika vyzařuje z oddílu *Písně královny Abizag*. [...] Vícha ve svých variacích vychází z úryvků z *Vešpísně*, pak však již nechává působit symboliku větru, vína, semena (zrna), vody, zahrady, sněhu i hvězd. Ve své v tichu prorozjímané mystice postihuje lásku v mnoha podobách [...] její oddanost i nekonečnost. Vícha se zde ukazuje jako muž modlitby, jeho vzory byli Jan od Kříže či Terezie z Lisieux.“⁹⁰⁰ V cyklu básní Vícha „neschází příliš daleko od biblického pohledu na muže a ženu, od pohledu milence mystika, kterého erotika a milostná vášeň vhazují do výhně Boží lásky, lásky bez dna, Agapé. [...] Vícha, kněz a mnich, se přitom uchovává mírným a ukázněným, nesvádí, jeho erotika je cudnou, něžnou a krásnou, ryzí, bez úzkostného studu zakomponovanou do řádu Božího stvoření, v duchu moudrosti *Písně Šalamounovy*.“⁹⁰¹

Mystika se ráda vyjadřuje poeticky, když nemůže najít jiný způsob, jak sdělit Tajemství, na němž má účast. Připusťme tedy, že i náš autor uložil v *Písních královny Abizag* cosi podstatného ze své duchovní zkušenosti, co jaksi nemohl předat jinak: „Ne všední zážitek Krásného, zakoušený čistou vírou, je [...] nesmírně křehkou (a zároveň skalnatě pevnou) věcí, kterou více než sebelepší teologicky dobře koncipovaná řeč může vyjádřit básně.“⁹⁰²

Jak konkrétně se Vícha vřazuje do proudu mystiky sdělující se krásným slovem? Co by jeho básně přibližovalo sv. Janu od Kříže? Poukážeme nejprve na vnější okolnosti života obou řeholníků, které upřesňují, o jakou mystiku v křesťanství půjde, a zastavíme se dále u motivů hledání, skrytosti a touhy, jež mají oba ve svém díle společné.

Když hledá Moltmann *Sitz im Leben* mystické cesty, opisuje ho nikoli postavou mnicha, nýbrž mučedníka: Ten totiž „vpravdě je cestou mystické zkušenosti následování Krista a rezistence vůči utlačování člověka.“ Tak je zcela konkrétně místem mystické zkušenosti „cela, cela ve vězení. ‘Svědék pravdy’ Kristovy je opovrhován, pronásledován, zneuctěn a odvržen. Ve svém utrpení zakouší osud Krista.“⁹⁰³ Můžeme si zde představit jak Janovo věznění v toledském konventu, kde vzniká část jeho mystické poezie, tak Valdickou kartouzu, kde Vícha uchovává v paměti svou skladbu

⁸⁹⁸ PUTNA, *Česká katolická literatura*, s. 233.

⁸⁹⁹ CEKOTA, *Noci bezmoci*, s. 12.

⁹⁰⁰ JANŠTA, *Vězeňská poezie*, s. 88.

⁹⁰¹ MACEK, *Spirituální impulzy*, s. 37.

⁹⁰² Tamtéž, s. 52.

⁹⁰³ MOLTSMANN, *Contemplazione, mistica, martirio*, s. 382.

Poesie, čistou lyriku, již potom na svobodě doplní básněmi novými, krytými však toutéž zkušeností.

Na počátku církve stojí – spolu s jáhnem Štěpánem – apoštolové-mučedníci. Proto už v prvotním nukleu církve (a tudíž provždy) „*mystika a následování* jsou těsně propojené a mají živoucí význam pro církev, která se označuje Kristovým jménem. [...] Mystika utrpení [...] se musí stát ozvěnou i přípravou církve Krista, který žije ve svých mučednících.“⁹⁰⁴ Vícha patřil k takové církvi v době nesvobody v naší zemi. Tuto zkušenost ve svých básních nezachycoval přímo, na rozdíl od svých kolegů kněží-básníků Jindřicha Jenáčka nebo Josefa Veselého⁹⁰⁵, vytěžil z ní však dílko, do jehož ryzosti je pronásledování autora vepsáno mimoslovně.

Z motivů starozákonní Velepísně vycházel v *Duchovní písní* již sám sv. Jan od Kříže. Milý se ukrývá nebo i zraňuje svou milou, jak ukazuje užitý motiv šípu. Milá jako holubice staví v samotě své hnízdo „a o samotě byla / s milencem poprvé, / když její srdce zranil do krve.“⁹⁰⁶ Motiv poranění láskou se mísí s projevy radosti lásky sdílené, umocněné přízní přírody, v níž se děj odehrává. V celé skladbě je ale skrytý děj vnitřní, očišťování touhy duše, spějící do lůna božské Trojice.⁹⁰⁷

Ve spiritualitě Karmelu je mystická zkušenost zranění silně prožívána u Terezie při proniknutí srdce andělovým kopím, což i v podobě relikvie ukazuje v srdci zůstávající osten. Takovým poraněním jsou koneckonců již u Františka stigmata. A přejdeme-li k neviditelné ráně, je obdobou temné noci karmelitánských mystiků v dějinách františkánské spirituality bolest sv. Anděly z Foligna, již se po mimořádné útěše božská Láska skrývá: „*Nyní nastala chvíle, sladká dcero, můj chráme, moje milovaná, kdy tě musím opustit...*“⁹⁰⁸

U Víchy Nevěsta napřed prožívá rovněž radost – z jarní přírody, jejíž různé projevy se jí spojují s Milým: „*Vůní svých pryskyřic / mě probouzíš / ve snítce modřínové / posíláš mi jaro*“ (Procitnutí). Brzy se ovšem dostavuje bolest odloučení a čekání na návrat Milého: „*ve vlnobití tmy / se vzdaluješ ode mne / [...] / až k ránu se vracíš / k své loďce / průhledný / čistý a tichý*“ (Bolest). Milá se osvědčuje věrností a v temnotě, kdy nevidí, touží dál: „*trestáš mě / a stále tě hledám*“ (Pláč). Podobně první strofa básně Mlčení: „*nevidím tě / ale jdu za tebou*“. Pro mystiku typický paradox vyjádřil španělský

⁹⁰⁴ Tamtéž, s. 384.

⁹⁰⁵ Ten nepřilíš frekventovaně, zachytil však v jedné básni brusírnou kříšťálu, v níž pracoval coby valdický vězeň spolu s Víchou: „*A tato bedna / je kazatelna generace naší / Tu šeptal jsem své homilie / do kruhů kamenných / a sestra moje voda bázlivá / je omývala bez ustání / jakoby ze strachu / že budou zfilcovány / pohledem nezasvěcených / [...] A tento kámen otáčivý / je oltář oběti mé každodenní / jej požehnal jsem gestem nejružnějším do všech stran / a v doprovod mi chorál divný zněl bez varhan / výkřiků lidí sténání hmoty / když bránila se před očištěním / tak jako člověk*“. VESELÝ, J. – VEBER, I., *Víme o sobě*, Opava 2011, s. 37–38.

⁹⁰⁶ SV. JAN OD KŘÍŽE, *Poesie*, KNA, Kostelní Vydří 1992, s. 19. Jsme si vědomi že citovaný překlad Gustava Francela je sice umělecký, což však může být na úkor věcné přesnosti.

⁹⁰⁷ K prohloubení mystiky sv. Jana od Kříže jako cestě do Boží Trojice srov. CODA, P., *Dove l'uno è l'altro. Giovanni della Croce e l'accesso mistico al Deus Trinitas*, in SEVERINO, E. – VITIELLO, V., (ed.), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, Morcelliana, Brescia 2015, s. 211–226.

⁹⁰⁸ Anděla s blažeností prožívala mystický rozhovor při své pouti do Assisi v roce 1291. Poté, co se božský Snoubenec odmlčí, však Anděla hlasitě křičí („*Nepoznaná láska, proč jen mě opouštíš?*“) a padá na zem, což si poutníci vyloží jako hysterický záchvat a Anděla je pokárána. Srov. COMMODI, B., *Anděla z Foligna. Mystička z antonomázie*, in *Studijní texty ze spirituální teologie IV. Duchovní život a kerygma*, Refugium, Olomouc 2010, s. 133–134.

karmelitán obrazem ztráty (pro duši: temné noci, očišťování), která je však zároveň nálezem. V básni *Živý plamen lásky* je na tomto paradoxu vystavěna celá druhá strofa: „Ó přeslaské ty jho, / ó něžné poranění, / ó jemná ruko, křehký doteku / života věčného, / všech dluhů odškodnění, / když zabíjet nás chceš, vracíš nás životu.“⁹⁰⁹ Podobně u Víchy Nevěsta vyznává: „tvé rty / žhavý hrozen / smrtícího vína // nad život / je sladší smrt / z tvých rtů // lačně vlíbávám ji / po zrníčku // stále umírám / krutým štěstím“ (Vino).

Z celkového vyznění cyklu básní je patrné, že Vícha promítá plnost spočinutí v Bohu až do eschatologie. V závěrečné básni Předtucha, z níž je několik veršů otisknuto na jeho parte, stojí na místě Milého anděl Převozník, tisknoucí na čelo „polibek pokoje“. Až duše odloží „červivý šat“ bránící ve sjednocení, může nastat „tvá chvíle návratu“ zobrazená v posledních strofách jako stále se prohlubující radost ze spočinutí jednoho v druhém:

„jak světlo o křišťál
má duše o tvou zazvoní

a věčnost tvá
nad věčnost mou
se nakloní

vtržení slastnou žízni
budeme se pít
a dna se nedopijem“

Zatím však duše věrně čeká i ve zkoušce („čelo mi ovanul / let křídel nočního dravce“) a slibuje vytrvávat v bdělosti a naladění na Vytouženého: „rytmus mého srdce / hlásí rytmus tvých kroků“ (Zahrada).

4.3.8. Šestivětá skladba *Poesie*, motiv noci a jiný přístup k mystice

Hovoříme-li o mystice v básních Jiřího Víchy, nemůžeme obejít krátkou skladbu *Poesie*, jež původně tvořila samizdatové „Písně mladičké královny Abizag když kvetou vinice“. Tyto básně pojí s poezií sv. Jan od Kříže mj. motiv noci. Zaměříme se krátce na něj a vzápětí rozvineme pohled na mystiku, odlišný od duchovní cesty a poezie karmelitánského reformátora.

Noc se vyskytne vícekrát v (novém) cyklu *Písní královny Abizag*, zatímco pouze dvakrát se s ní setkáme v kratičké skladbě *Poesie* (původních „Písních“). Kdy má romantický nádech a kdy se může blížit technickému termínu „temné noci“ mystiků? V *Písních* se setkáváme s nocí personifikovanou. Má v jedné z užitých metafor apokalyptické poslání vykonavatelky soudu: „bronzová ve tváři / blíží se žnečka Noc // měsíčním srpem stíná / stébla posledních paprsků“ (Zahrada). Nepřímo utváří kolorit

⁹⁰⁹ SV. JAN OD KŘÍŽE, *Poezie*, s. 21. Pro snad věcně věrnější překlad srov. SV. JAN OD KŘÍŽE, *Živý plamen lásky*, KNA, Kostelní Vydří 2001, s. 20–21.

dramatu lásky: „ve vlnobití tmy / se vzdaluješ ode mne“ (Bolest). Vnitřní děj patřící k noci mystiků pak vytušíme za verši: „padá na mě hrůza / z tvého mlčení“ (Mlčení). Nutno podotknout, že noc tento cyklus básní neorganizuje, určující pro jeho spád jsou proměny vztahu lásky a věrnost Nevěsty.

Ve skladbě *Poesie* (vytvořené ve valdickém vězení) je naproti tomu motiv noci přítomen jaksi zesíleně. Noc totiž celou skladbu rámuje, když první verš zachycuje „padací mosty k noční obloze“ a cyklus končí v závěrečné básni („hra“) nečekaně úsečně: „běda / a pak přišla noc“. Právě tento závěr je určující a zpětně nasvěcuje celou skladbu. Vícha si toho musel být vědom, když ze samizdatové verze odstranil za „hru“ připojenou báseň Stesk, aby se stala částí cyklu nového, a sice pozdějších *Písní*. Po této úpravě cítíme, že poslední dva verše („běda / a pak přišla noc“) ukončují nejen závěrečnou báseň, ale rovnou celou skladbu, jako by ji zpochybňovaly.

V mystice je noc tranzitem, i když nevíme předem, jak pokračování za ní probíhá. Poezie se zde přibližuje mystice, když v námaze putování slovy sestupuje k oněm prvotním, „dokud [...] jimi neuchopí nepostižitelnost Boha, dokud nám nepomohou vyjít ze skryté chatrče skutečnosti do zneklidňující noci, která je jedinou pravou vlastí [...]“.⁹¹⁰ Již u básně *Ztracenec* jsme poukázali na nutnost křesťanské poezie sestupovat do pekel, kde však její cesta nekončí, ale teprve začíná. Podobně je tomu s nocí, skrývající v sobě možnost odrazit se od ní dál: „Básník-křesťan se [...] vydává na obtížnou cestu společně s Janem od Kříže,“ protože poezie v sobě má prvek katarze a leda temnotou dospívá k většímu světlu. Překročení samoty se děje až odrazem od samého jejího dna – v podobnosti k Ježíšovu výkřiku na kříži.⁹¹¹

Co je tedy vyústěním lyrické skladby *Poesie*? Noc dala zpětně zvláštní pečeť všemu, co předcházelo, avšak pokračováním je ticho, vytvořené úsečným závěrem básně, ticho znělé, v němž disponovaný čtenář může sám hledat pochopení.

Samotné verše skladby *Poesie* si zde nedovolíme nijak analyzovat ani komentovat, odkazujeme přímo na jejich znění v příloze č. 13.14. Víchova *Poesie* se rozbíhá k mystice, jak jsme vyvodili již z autorova úmyslu tisknout ji v samizdatové podobě pod názvem „Písně mladičké královny Abizag když kvetou vinice“. *Poesie* je totiž čistou lyrikou a jako taková má zvláštní účinek.

Solovjov ukázal, jakými třemi způsoby umění předjímá dokonalou krásu, čímž tvoří most, „spojovací článek mezi krásou přírody a krásou budoucího života“. V tragédii a komedii (tedy v epice) je estetické předjímání budoucí dokonalé skutečnosti nepřímé: odrazem ideálu od zobrazeného upadlého prostředí. V architektuře, krajinářství, přírodní lyrice a religiózním umění (zobrazení ideálních jevů z historie lidstva obrazem či básní) se na eschatologickou krásu poukazuje zesílením, potencializací, a tedy taktéž nepřímou. Příkladem je v architektuře zesílená vertikála, navozující dojem odhmotnění, případně v krajinářství očištění přírody od rušivých nahodilostí. Avšak pouze hudba a čistá lyrika mohou budoucí krásu předjímat přímo, takřka magicky. V lyrice k tomu

⁹¹⁰ RAHNER, Slovo poezie a křesťan, s. 282.

⁹¹¹ Srov. CEKOTA, *Noci bezmoci*, s. 9.

dochází u těch básní, „jejichž estetický dojem se nevyčerpává myšlenkami a obrazy, z nichž sestává jejich slovní obsah.“⁹¹²

K takové lyrické poezii (k čisté lyrice) řadíme Víchovu skladbu, která tak může mít přímou účast na Kráse, na rozdíl od jakkoli blíže specifikované lyriky (milostné, přírodní, ba dokonce i spirituální).

Vícha chtěl ještě v devadesátých letech na svou *Poesii* navázat, jak píše v dopise Rostislavu Valuškoví: „Rád bych už viděl v tiskařské černi 'Poezii', chci totiž na ni navázat a snad by se mi podařilo udělat pokračováním v její stejné atmosféře nějakou sbírku.“⁹¹³ K její realizaci už nedošlo, v důsledku čehož zůstává *Poesie* ojedinelým klenotem v celku Víchovy tvorby. Klenotem, který k mystice míří ještě jinak než *Písně* (s jejich tematizací vztahu Nevěsty a Ženicha), totiž slovy navozujícími slyšení Nevyslovitelného.

4.3.9. Liturgický rok a báseň Letnice

Mohli jsme již vidět, jak je část sbírky *Krajina milost* utkána na osnově liturgického roku. Je to pochopitelné u básníka-kněze, do něhož liturgický rok vrůstá slavením eucharistie, stále stejné, a přece i různě zabarvené podle odvíjení se kalendářního cyklu.

Vícha tedy jako kněz liturgii vděčně slaví, jako exercitátor do ní uvádí a jako básník ji dokonce sám spolutvoří: Jeho báseň *Pokojní z Hořkých blahoslavenství* se stala alternativním hymnem breviáře pro slavnost Všech svatých.⁹¹⁴

Církevní rok nicméně poezii nedodává pouze motivy. Skrze anamnézi, schopnost činit přítomným, vtiskuje liturgie do umění cosi zásadnějšího než jenom nabídku témat. Už jsme se setkali u Karla Rahnera s básníkem – služebníkem svátosti slova. Myšlenku můžeme doplnit dvěma obdobnými kvalifikacemi básníka v novějších studiích tuzemských. Podle Petra Cekoty se básník stává mystagogem, neboť „křesťanská poesie naplňuje základní princip umělecké tvorby, která má za cíl vrátit a uvést (mystagogicky) člověka ve skutečnost, která zakládá jeho hodnotu osoby v pravdě života. Skutečnost je pro ni symbolicky přítomným a prožívaným aktem mystického dramatu.“⁹¹⁵ Básník, resp. umělec vůbec je též liturgem. Svým dílem netvoří systém (jež je vlastní vědě), ale nechává se vést spíše „metodou Liturga, který 'celebruje' život bez ideje dopředu distingované“, přičemž systemizaci v uměleckém díle nahradí právě liturgie: „Hudební dílo jako 'báseň' je zhuštěná zkušenost kontemplované podstaty jediného života liturgie.“⁹¹⁶

⁹¹² Srov. SOLOVJOV, Obecný smysl umění, s. 160–163. Lyrika bývala od jiných žánrů rozlišována takto: promlouvá v ní autor sám, na rozdíl od dramatu, kde mluví postavy, a epiky, kde se střídá hlas autora s postavami (Diomedes v návaznosti na Platóna); přirozenou formou lyriky je exaltovaná emoce, na rozdíl od jasného vyprávění epopoje (Goethe); pro lyriku je určující první osoba a přítomný čas, zatímco u epopoje jde o třetí osobu a čas minulý (Jakobson); v lyrice je určující kategorií náhlé vzrušení, v epice pohled na celek, v dramatu pnutí (Emil Staiger). Srov. DUCROT – TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique*, s. 198–199.

⁹¹³ Viz příloha č. 12.10.

⁹¹⁴ Srov. *Denní modlitba církve. Hymny a básnické modlitby*, Zvon, Praha 1993, s. 208–209.

⁹¹⁵ CEKOTA, *Noci bezmoci*, s. 75–76.

⁹¹⁶ ALTRICHTER, M., »Duchovní« a »duševní«. *Příspěvek z pohledu teologie narativní*, Refugium, Velehrad 2003, s. 326–327.

Vrátíme-li se k Víchově poezii, můžeme při diachronním pohledu zjistit, že básně zpracovávající určité liturgické doby či svátky nevznikly jako plánovaný cyklus. Až v posledním vydání jsou řazeny po sobě Advent, Tříkrálová, Popelec, Getsemany, Velikonoce a Letnice. K původní samizdatové *Krajině milost* z nich patřila pouze básně Popelec. V prvních dvou vydáních jsou básně v rámci sbírky rozptýlené a Letnice v nich ještě vůbec nefiguruje. Jako by však autor postupně cyklus dotvářel a jako by mu v něm Letnice stále chyběly – napsal je až v polovině devadesátých let. Svědčí o tom korespondence z roku 1995, kdy mu v červnu za básně děkuje biskup Josef Hrdlička a v ještě v listopadu (s omluvou za prodlení) redaktor *Katolického týdeníku* Zdeněk Fuka.⁹¹⁷ Básně ovšem vznikla před říjnem 1993, kdy o ní píše Rostislavu Valuškoví, že je ještě nedozrálá, protože ji dosud nepublikoval.⁹¹⁸

Ve Víchových Letnicích, majících – podobně jako Pout' k Paní Nanebevzaté⁹¹⁹ – formu hymnicko-litanickou, nalezneme množství biblických reminiscencí k Duchu Svatému i k události jeho sestoupení. U některých je jejich biblické pozadí jednoznačné: „V í t r vanoucí prostě kam chce“ (*Jan* 3,8), „Naděje na živou Vodu pro občerstvení Země“ (*Jan* 7,37–39). „Hukot propastí“ může navazovat na hukot větru ve večeradle s Marií a učedníky, ale rovněž na jiné (i starozákonní) teofanie. Klasická pneumatologická „sedmička“ (srov. *Iz* 11,2–3) je v básni dvakrát: Je to „D e c h vonící silicemi sedmera léčivých bylin“ a „S v ě d e k tajemství srdcí sedmerou bolestí zapečetěných“. Zajímavé je právě užití „titulů“ Svědek a Pastýř, které jinak mívají konotace christologické. Ježíš je totiž ve *Zj* 1,5 „svědek hodný víry“, avšak vydávání svědectví ze strany učedníků sám napojoval na jejich obdarování Duchem, kterého slibuje: „Duch pravdy, který vychází od Otce, vydá mi svědectví. Ale také vy budete svědčit, protože jste se mnou od počátku“ (*Jan* 15,26b–27). Aluze na „vítěznou polnici“ a „T í h u“ (v semitském uvažování znamenající slávu) jsou volnější, neboť fenomény s nimi spojené jsou v Bibli popisovány mnohokrát.

Z meditace nad básní Letnice můžeme pro letniční rozměr křesťanské spirituality vytěžit několik bodů. Je to zaprvé působení Ducha Svatého rovněž už v „horizontále“ přírody a lidského důmyslu. On je Víchovi Tíhou „zvlněných osení / a kvetoucích stromů / sklánějících se / k Polibku plodnosti“. Zadruhé je to „Síla / žehnou turbíny elektráren / aby bylo ve světě více SVĚTLA // roztáčející žernovy mlýnů / aby bylo dost CHLEBA pro chudé / a k lámání pro LAČNÉ duchem“. Vidíme, jak se i do všedního a přirozeného hned autorovi prolamuje eucharistie a vrací jeho oblíbená blahoslavenství. Výdobytky technické civilizace zajišťující lidstvu přirozený pokrok jsou v obou strofách již prostoupeny odkazy na skutečnosti duchovní, jak je patrné třeba jen z typografického zvýraznění u chleba a světla.

⁹¹⁷ Viz příloha č. 12.17.

⁹¹⁸ Viz příloha č. 12.10.

⁹¹⁹ V porevolučních vydáních básní Vícha nahradil proložené písmo, užívané v samizdatu (a v době psacího stroje) kurzívou. U obou právě zmíněných básní – Letnice a Pout' – však i v knižních vydáních proložené písmo ponechal, což při citování z nich respektujeme.

Dále je Duch, který oživuje, větrem slyšitelným právě i v říši smrti. Tam musí působit, aby novost, kterou přináší, měla opravdu univerzální dosah. Proto vane tak „aby ho bylo slyšet / i v pyramidách t i c h a / v kterém nic nežije“.

Událost Letnic s divem jazyků poté Vícha propojuje s nejvyšším z darů Ducha, s ctností lásky a mučednictvím. Jako by protahoval údiv cizích poutníků, kteří v Jeruzalémě slyšeli svou mateřštinu, k tomu, co ještě tehdy nebylo vidět, ale později mělo mít hlavní váhu svědectví oproti přechodnému úkazu, že totiž učedníci budou žít příkazání vzájemné lásky a budou ochotni rovněž položit život:

„Tisíce tisíců
za ospalého rána
jásalo údivem
nad společným jazykem
LÁSKY
I stará Zem
omládla ruměncem
červených květů
horké vyznavačské
KRVE“

Jedná se o závěr básně, kde básník uložil zřejmě stěžejní poselství. Prolitá krev, jakkoli ne při umučení doslovném, ale v postoji vyznavače, který umírá denně mysticky, je nakonec živena eucharistií: Krev Kristova vlévá sílu k vrcholnému projevu života v Duchu. Závěrem můžeme konstatovat, že Vícha sám prožíval to, o čem v závěru jedné z posledních básní vypovídá.

4.3.10. Eucharistické motivy

Očekáváme jaksí intuitivně, že u Víchy, který eucharistii zbožně celebrouval a cenil si též eucharistické adorace, bude toto *mysterium fidei* silně přítomno v jeho básnickém díle. Všimneme si nejdříve v obecné rovině, jak eucharistické tajemství utvářelo básníkovo vnímání, a poté projdeme některé eucharistické motivy v jeho díle.

Na eucharistické vnímání Krásky u Víchy upozornil Macek. Smysly neuchopitelná Krása, lépe řečeno sám Krásný, je básníkem kontemplován v eucharistii. Vícha „na těch samých věžeňských pryčnách, kde [...] žil a svou poezii zapisoval, vysluhoval také Eucharistii – scházal se s Ním, jedl Jej“. Proto Pán, zahalený „do způsobu bílého chleba, básníku očišťuje (kalibruje) pohled srdce, dává očím vidět věci jinak“.⁹²⁰

Básník sám vyznává v jednom hravě meditativním textu, jak byl eucharistickou adorací vychováván, jak se naučil umlčet smysly a zůstat v tiché Přítomnosti. Nejdříve se smysly při návštěvě v kapli marně snažily zachytit svět barev, zvuků, konkrétních dojmů, avšak postupně převládá vnitřní hlas: „Pán je nepředstavitelně jiný. Krásnější. Přitažlivější, bohatší a laskavější. Celý žádoucí.“ Nakonec adorátor vděčně

⁹²⁰ MACEK, *Spirituální impulzy*, s. 52–53.

přijímá Pánovo mlčení jako dar, v němž roste láska, a těší se z tajemství, které smí donekonečna objevovat:

„Mně stačí, Pane, že *jsi zde*. Jistota víry je větší než jistota smyslového vidění. Je to jistota přímo od Tebe a z Tebe. A raduji se, že *jsi tajemství*. Jen tak mám záruku, že v Tobě se nedotknu dna. Hranice, kterou jsou omezeni i nejlepší lidé. Smím Tě věčně objevovat, a Ty tím nejen nezevšedníš, ale budeš stále nový, žádoucnější. Raduji se, že mlčíš. Žádné lidské slovo nemůže pojmout, co Ty chceš dát těm, které miluješ. Mlčíš, protože *jsi Láska*. A Lásku nelze 'povídat'. Lásku lze jen okoušet. Proto *jsi tajemný Chléb*, který má 'všechnu líbeznost'. Chléb k jídlu, k přijímání a okoušení.

Už vím, proč *jsi* neznámým Bohem pro ty, kteří Tě neví.

Už vím, proč si rozumíme právě my dva.“⁹²¹

Ozvěnou této modlitby jako by byla (zřejmě) pozdní báseň Bůh v chlebě se nám dává. Rovněž v ní Vícha žasne a vyznává: „Rozdáváš se rád / tak snížil ses a skryl“ a oslavuje eucharistické sjednocení Boha s nicotným člověkem (*příloha* č. 13.15). Skrytí se a snížení eucharistického Spasitele bylo jaksi dvojnásobné při utajené celebraci ve Valdicích, jak na to tamní bývalý vězeň vděčně vzpomínal ve svém referátu pro německy mluvící provinciály: „Byl jsem přesvědčen, že Ježíš k nám přichází s velkou láskou, protože on pospíchá ne do zlatých kalichů, ale do hořících srdcí.“ Podobně procítil eucharistickou kenozi Krista Bouše v bohosudovské internaci, odkud s bolestí píše, že touží něco sdělit, „ale nemá to slov, jako němý zázrak Eucharistie (jak nesmělý a nepatrný na pohled), který je Slovem ve svém mlčení“.⁹²²

Víchovo zaujetí pro eucharistii není u básníka-kněze nečekané. Důvěrnost, s níž ji básnicky zachycuje, a místy něha v jeho sdělení, maně připomenou Zahradníčka. Ten toužil „lačně požit“ průsvitný nebeský pokrm a Pána v něm skrytého vzývá: „Drochytko chleba“.⁹²³

Vícha častěji vnímá celé stvoření jako přípravu na eucharistii: Vždyť živly pracují pro dozrání obilných lánů a jejich energie uložena v zrně tak rovněž podstupuje konsekraci. Tato svátost má tedy svou kosmickou dimenzi. Proto je básníkovi i modrá chrpa mezi obilím „úsměv Pána žní / v pálavě která bolí...“ (Chrpa polní). Vyzvánění zvonů v srpnu nejen odbíjí tažným ptákům na cestu, ale je „klasnaté“, obtížené úrodou nadcházející sklizně, z níž bude možno upéci kromě chleba vezdejšího také Chléb Boží (Pouť k Paní Nanebevzaté).

Vztah pro kněze nejintimnější, slavení eucharistie, se do autorovy poezie nedostává v kvantech veršů, které by Pánovu delikátní přítomnost hlučně oslavovaly. Utišení smyslů při eucharistické adoraci odpovídá i střízlivost, se níž básníci kněz toto tajemství podává. Upozorníme však alespoň na dvě básně, zajímavé tím, že v nich autor propojuje eucharistii s křížem a Marií.

Eucharistie je plodem kříže, jak prozrazuje apoštol v časovém umístění jejího ustanovení Pánem: „Tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb“ (srov. *I Kor* 11,23b).

⁹²¹ Celý text meditace viz *přílohu* č. 17. Ke vztahu k adoraci srov. také vzpomínku s. Bernardy v *příloze* č. 16.12.

⁹²² Srov. NOVOTNÝ, V., „*Běda církvi...*“ *Bonaventura Bouše burcující*, Karolinum, Praha 2012, s. 433.

⁹²³ Tato invocace se u Zahradníčka vyskytuje v *Korouhvích* v básni *Vánoce* 1938 a ve sbírce básní z vězení *Dům strach* v básni *Návštěva*. Srov. ZAHRADNÍČEK, *Knihy básní*, s. 283–284.627–630.

V samotných evangeliích nejvíc v Lukášovi prosvítá Ježíšův zármutek z toho, co nadchází. Má zřetelné vědomí, že naposled večeří se svými, když jim podává první kalich, a celou hostinu uvozuje slovy: „Toužebně jsem si přál jíst s vámi tohoto velikonočního beránka, dříve než budu trpět“ (Lk 22,15). Snad není náhodou, že se u Víchy propojení hostiny a kříže objevuje právě v cyklu *Písní*, jež jsme interpretovali ve vztahu k mystice. Ženichovy oči vnímá básník jako lampy, jinde jako pšeničná zrna, jejichž osudem je rozemletí. To však má svůj účel, své místo v dějinně-spásné Boží akci. Báseň *Zahrada* to obsahuje ve svém závěru, včetně pointy vytvořené odlišením písma v posledním verši: „tvé oči jsou lampy / ve stínu půlnočního souhvězdí // tvé oči / jsou dvě pšeničná zrna / drcena tušením smrti // aby byl chléb / pro lásku“.

Ženou eucharistie je Panna Maria, zvláště výrazně ji tak nahlížel sv. Jan Pavel II.⁹²⁴ Svým „Ano“ dala souhlas nejen s Božím vtělením, kdy nabízí své lůno za příbytek Božího Syna, nýbrž i s obětováním svého Jediného, až doroste a přijde „jeho hodina“. Dala tím souhlas a umožnění i se samotnou eucharistií, trvalou přítomností svého Syna v jeho Církvi. Vícha v básni *Pouť k Paní Nanebevzaté*, která má – v tomto případě příhodný – barokně-litanický charakter, dává závěrečným strofám eucharistický nádech. Napomáhá mu jistě i časová shoda žní se svátkem Nanebevzetí v půli srpna, jeho verše však neomylně vyzdvihnou podstatnější sepětí:

„Cestou hvězdami dlážděnou
celá Zem vzhůru spěchá
(ten nekonečný chorál šlápějí)

a v kalichu
ze zlatých stébel paprsků tepaném
rosnými démanty ranních polí zdobeném

b í l ý p š e n i č n ý C H L É B

Vám
Paní od svatého Grálu
do rukou klade

Chléb ve Vašem klíně vzkličený

Dožínkový D A R
Země“

To nejintimnější pouto pojící Marii s Kristem, vydanost, v níž ho následovala, aby ho mohla dát světu jako „chléb života“, je oslavováno přírodou a celým kosmem. Básník ovšem, aby se mohl připojit, musí projít očištěním, tak jako Mojžíš a Izaiáš při teofaniích u hořícího keře (*Ex 3,5*), resp. v chrámě (*Iz 6,6–7*). Proto v předcházející strofě vyznává: „Odkládám obuv / s žhavým uhlem / rty poskvrněné čistím / abych mohl / jen oslovit / Vás P A N Í dnes“.

⁹²⁴ Srov. např. závěr *Ecclesia de eucharistia*, č. 53–58.

4.3.11. Básníková spiritualita

Nad básněmi Jiřího Víchý jsme mohli vnímat prosakování biblického poselství tou měrou, že autor učinil výpůjčky z Písma jaksi samozřejmými. Nejsou ani vždy hned patrné, podobně jako Reynkovi stačilo kolikrát jediné slovo, ale obeznámený čtenář i v něm postřehl reminiscenci na ten či onen biblický motiv.⁹²⁵ Bible by tedy hrála podstatnou úlohu při hledání spirituality ve Víchově poezii, k čemuž bychom dále připojili v jeho básních přítomné františkánství, méně snad jeho kněžství, ale zato silně přítomnou – přestože zároveň i skrytou – eucharistii, kněžskou lásku.

Jestliže jsme metodicky dosud oddělovali dvě stránky Víchova díla, tj. jeho exercicie a básně, můžeme se nyní zkusit podívat souhrnně na autora obojího: Jaká by byla spiritualita Víchý jako člověka, řeholního kněze i básníka? Můžeme vyjít z již vypracované syntetické charakteristiky jeho učitele Urbana a dvou dalších osobností české novodobé spirituality, s nimiž byl v kontaktu: Neuwirtha a Pilíka. Urbanova spiritualita stavěla na duchovním doprovázení, důrazu na *voluntas* a praktické asketice; Neuwirth kladl důraz na literární zralost v teologii a uplatnění laiků („spirituální teologie je bohatá životem ne-kněží“); Pilík vyzařoval spiritualitu rodinnosti a vlídnosti.⁹²⁶ Jakýsi průnik některých z těchto charakteristik bychom mohli zahlédnout tedy i u Víchý a případně také doplnit vliv Zvěřinův, s nímž byl rovněž v kontaktu a jehož hlavní teze by zněly: „teologie vyrůstá z ohlašování slova ve společenstvích“ a „pořádající ideou v teologii je sugestivní (umělecké) *krásno*“.⁹²⁷

K uchopení jádra Víchovy spirituality můžeme doplnit dosud málo zdůrazňované Boží dětství, jež odvozoval z prvního blahoslavenství. Nový pohled – očima Ježíšem upřednostněného dítěte – má člověk s duší chudého. Ve svědectví řeholnic o Víchovi zaznívá: „Vždycky jsem obdivovala jeho oči. Ty byly tak nevinné, jako oči dítěte.“⁹²⁸ Tak i pohled básníka, utvářený („kalibrovaný“) eucharistickou adorací, jak jsme viděli, byl zároveň umožněn přístupem Božího dítěte, které vidí vždy nově, žasne, nenechá se pohltit zvykovostí. Táž podmínka zůstat dítětem platí i pro pohled Víchý-mystika, neboť touto charakteristikou bychom ještě chtěli doplnit hodnocení jeho spirituality: „*Kairos mystiky* je božské tajemství života. Nalézt ho je velmi jednoduché, ale právě proto tak obtížné. Klíčem otvírajícím toto tajemství je dětství, úžas, nebo jak se vyjadřuje jazyk zbožnosti: *jednoduchost, prostota*.“⁹²⁹

K očím dítěte, které má člověk s čistým srdcem a s duší chudého (abychom propojili dvě klíčová blahoslavenství), by některá svědectví o našem autorovi řadila jeho *minoritas*, snahu a stálou touhu být menším, nejen bratrem, jak je v názvu řádu, ale vůbec: „Tuto dokonalost budu v celé vánoční liturgii vyprošovat všem sestrám sv. Kříže

⁹²⁵ Srov. HALASOVÁ, *Skryté krásy kořeny*, s. 21.

⁹²⁶ Srov. ALTRICHTER, *Vývoj oboru spirituální teologie*, s. 204–206.

⁹²⁷ Tamtéž, s. 204.

⁹²⁸ Viz příloha č. 16.12. (Vzpomíná s. Mária).

⁹²⁹ MOLTSMANN, *Contemplazione, mistica, martirio*, s. 385.

já, Váš bratr, který též touží po tom: *být maličký* – stát se jím s pomocí Vašich modliteb a Vašeho příkladu.“⁹³⁰

Jestliže Víchovy básně nejsou didaktickou ilustrací jeho duchovní nauky, pak ani ta ze své strany není podávána v umělecky vytříbených útvarech, nýbrž střízlivě, věcně. Z hlediska užitých forem (básně vs. přednáška, lekce) je tedy Víchovo dílo opravdu dvojitě. Navzdory tomu se nám zdá, že existuje jakýsi průsečík, spojitost mezi možnými vrcholy jeho výpovědi umělecké a spirituálně-teologické. Byl by to božský Ztracenec modlící se v Getsemane k Otci, jenž však mlčí: „Hledal jsi ruku Nahmatal jsi tmou“ (Getsemany), jemuž odpovídá hlubina zjevení Trojice – Ježíš opuštěný při svém výkřiku na kříži.⁹³¹ Takto by mohla být (františkánská) spiritualita kříže, připisována Víchovi jak bratry kapucíny, tak sestrami sv. Kříže, v jeho obojím díle konkrétně doložena co do jejího vrcholného vyjádření.

4.4. Vícha a Slavík: spor o Nezvala

Narazili jsme již na Slavíkem vytvořený název „rozptýlená generace“, do níž hořovický básník řadil taktéž Víchu a sám se v rámci ní zpočátku stylizoval do role mluvčího. To bylo ovšem v době, kdy se s Víchou neznali a kdy Vícha ani netvořil, poněvadž k této generaci nepatří svým vstupem do poezie, ale pouze právě generačně. Ivan Slavík je některými kritiky považován spíše za překladatele a editora, protože ve vlastní tvorbě nedospěl ke své nezaměnitelné poetice. Jeho objevování zapomenutých jmen v dějinách domácí literatury (Irma Geisslová, Hermor Lilia aj.), sestavování antologií z překladů z mnoha jazyků (včetně předkolumbovských latinskoamerických kultur), dílo esejistické, recenzní i deníkové jsou vsutku enormní. Toto bylo podle Putny „naplněním jeho nejvladnějšího tvůrčího naturelu“, neboť k překladům a ediční činnosti byl „jakožto kultivovaný literát bez vlastní silné poetiky [...] disponován“.⁹³² Podle jiných je však Slavík právě i jako básník rozpoznatelný: „básník sladké trpkosti a disharmonické harmonie“, ježto toužil po čistotě a ryzosti, „podnícen ostnem utrpení [...] uprostřed nenávisti a rozkladu“.⁹³³ Podobně Slavíkovu poezii vystihl Ludvík Kundera, když o něm napsal, že „pořád jiskří a srší 'krátká spojení' mezi nádherami a sutinami světa tohoto, mezi prozřením a prokletím.“⁹³⁴

⁹³⁰ Vánoční přání pro Kongregaci Milosrdných sester sv. Kříže, viz příloha č. 10.8.

⁹³¹ Zatímco Vícha se ve svém poetickém vrcholu ztvárňujícím Kristovo utrpení posunul nazpět do Getseman, Reynek v básni Pošetilé panny v předposlední strofě tematizuje přímo Ježíšovo zvolání: „Ústí všechny zpěvy / v lama sabaktani. / Jiné sloky neví / stesk ukřižovaný.“ REYNEK, *Podzimní motýli – Sníh na zápraží – Mráz v okně*, s. 128.

⁹³² PUTNA, *Česká katolická literatura*, s. 172. Putna Slavíka jako básníka poněkud zpochybňuje: „Místo básnické proměny svých lidských pocitů a svých církevních konfesních deklamací ulpěl na jejich popisu a vysvětlování.“ Kritikovi se zdá, že teprve výbor z deníků *Hory roků* je „skutečně velké umělecké dílo“. Zde Slavík „vtělil nakonec výmluvněji, účinněji a naléhavěji“ to, co se předtím „pokoušel celý život vtělit do svých básní“. Tamtéž, s. 172.175.

⁹³³ MED, *Spisovatelé ve stínu*, s. 156.

⁹³⁴ Cit. in TRÁVNÍČEK, M., *V letokruzích naboso*, Dalibor Malina, Vsetín 2009, s. 163.

Sbírkou *Ke komu*, psanou v padesátých letech, Slavík vytvořil určitý pendant k Zahradníčkově *Znamení moci*. Podle recenze si Slavík předsevzal mužně proniknout „tragičností světa“, avšak je to „tragičnost ne nesená vzdušnou vlnou patosu, ale tragičnost vyslovovaná střízlivě, cudně“.⁹³⁵ K Zahradníčkovi však mohl být Slavík touto sbírkou přirovnán právě toliko pro dobu sepsání a okolnosti zapříčiňující její opožděné vydání až po mnoha letech. Jinak se Slavík odlišil od Fučíkem a Dvořákem protěžované trojice kanonických katolických autorů Březiny, Demla a Zahradníčka. Od počátku je totiž v jeho díle přítomno velkoměsto i se svou periferií, takže zpracováním civilnějších motivů z předměstí se v leccem blížil spíše poetice Skupiny 42. Slavík tak „prostor pro svou spiritualitu musí vydobývat ze světa a prostředí, jež je zdánlivě opuštěno všemi jistotami tradičně prožívaného křesťanství“, čímž se blížil soudobé „poezii všedního dne“.⁹³⁶

Viděli jsme v biografické části, jak by se byl Vícha rád se Slavíkem již dříve kontaktoval, což ovšem bylo možné až po roce 1989. Vztah byl nicméně navázán, podle korespondence fulnecký kapucín zaslal Slavíkovi svou sbírku a český básník mu „napsal o svém upřímném zaujetí Vašimi verši“.⁹³⁷ Slavík následně recenzoval Víchovu sbírku v *Lidové demokracii*. Později, když připravoval antologii *Krajiny milosti*, se zřejmým užitím titulu Víchovy sbírky, překloupeným do plurálu, dochází však mezi oběma k určitému sporu. Vícha měl k nahlédnutí pracovní rozvrh antologie a projevil nespokojenost se zařazením své pouhé jediné básně. Argumentoval přijetím vícera básní Nezvala, který se mu přitom jeví málo duchovní, ba až nezařaditelný do takové antologie:

„V materiálech, které mám po ruce, je ‘dost’ místa pro Nezvala, básníka, který pro křesťanskou spiritualitu neměl ani nemohl mít pochopení. Otec biskup Hrdlička upozornil zvláště na jeho báseň Naději. Jak může duchovně nadchnout nebo obohatit báseň, kde se dává dohromady ‘fůra sena – kominík či jeptiška’ a ‘děti fádnic modliteb a tvrdého límce’ ‘diktatur a pošlých krys’ ‘...nočních hrnců... loje a zádušních mší...’ Tohle má být spirituální poezie? Stačí toto všechno haraburdí pokrýt slovíčko ‘naděje’?“⁹³⁸

Při znalosti Slavíkových prudších reakcí při různých třeba jen nedorozuměních s Mojmírem Trávníčkem, který přepisoval jeho texty, si můžeme představit, že Vícha mohl tímto lehce polemickým výpadem snadno ukončit celé přátelství. Nebylo tomu nicméně tak, Slavík se mu ještě po dvou letech od vydání antologie ozývá s prosbou o přenocování celé rodiny ve Fulneku při pouti do Čenstochové.⁹³⁹

Pokusíme se jejich „spor o Nezvala“ smířit upozorněním na rozdílné pojmání toho, co je vlastně spirituální poezie, potažmo sama spiritualita. Slavík sám v předmluvě k antologii poznamenává, že „kritériem duchovní poezie nebyly při výběru a zařazení

⁹³⁵ Srov. JANATA, M., Básně z režných let, in *Katolický týdeník* 1995, 16. 7., roč. 6, č. 29, s. 9.

⁹³⁶ Srov. MED, *Spisovatelé ve stínu*, s. 157–158.

⁹³⁷ Celý následující dopis Slavíka, v němž první reakci na Víchovu sbírku cituje, viz *příloha* č. 12.5.

⁹³⁸ Celý dopis viz *příloha* č. 12.12.

⁹³⁹ PAK, fond Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12, č. 174: Dopis Ivana Slavíka Jiřímu Víchovi ze 3. 6. 1996.

katechismové, didaktické, proklamativní poučky a hesla, ale jen a jen poezie sama“.⁹⁴⁰ Recenzent v *Katolickém týdeníku* právě toto vítá: „Objevitelská cena této antologie spočívá v uplatnění kritéria spirituální poezie. Nejsou zde jen básníci vyhraněně [...] katoličtí jako Deml, Zahradníček či Durych, jsou zde zastoupeni rovněž básníci, jež v antologii spirituální poezie nalézáme s překvapením.“ Jsou připomenuti Antonín Macek a Jiří Wolker, ale právě též Nezval: „Epikurejskou poezii Vítězslava Nezvala s duchovním podtónem nalézáme vedle asketicky kultivovaného a básnicky koncentrovaného Bohuslava Reynka [...].“ Antologie takto rozšiřuje „spektrum spirituální poezie o básně, jejichž duchovní podtón je skryt pod svrchními tóny značně světskými“ a knižním sousedstvím tolik rozdílných básníků vyvolává ve čtenáři „napětí editorského objevitelství“.⁹⁴¹

Zopakujme, že Slavík sám Nezvala vnímal v určitém vývoji („předválečná lepší část tvorby“) a přiznal některým jeho básním ozvuk „moravské zbožné lidové písně a tu a tam propastnou tuchu tajemství a tajemnosti jsoucna“.⁹⁴² Prvním bodem, v němž se tedy Slavík s Víchou mohli rozcházet, je ediční záměr a Víchou pravděpodobně nepostřehnutý Slavíkův talent pro komponování antologií. Tak do antologie Modlitby básníků, jež vycházela na pokračování v *Katolickém týdeníku* v letech 1995–1997, zařadil kromě autorů „očekávaných“ rovněž všechny ty, u nichž našel byt' i jen zapadlou jiskru zbožnosti, včetně Havlíčka Borovského.⁹⁴³ Ostatně již v poválečném *Akordu* hájil básně mladého Kainara před jejich odsouzením ze strany katolických kolegů, kvůli údajně marxistickým východiskům autora.⁹⁴⁴

Můžeme však myslet i na různé cesty, jimiž se básnické umění blíží transcenci či zachycuje odlesk samotného Boha. Je to jistě na první pohled nejzřejmější *via pulchritudinis*, participace krásného slova na Kráse samotné. Podstata poezie však může být nahlížena také jako hravost, spontaneita, radost z tvorby, případně genialita postřehu a pointy v kratičkém básnickém útvaru typu haiku, sidžo, epigram, dvojverší. Taková báseň nemusí být vnímána v souvislosti s krásným coby atributem Boha, ale s Boží svobodou, hravostí a samotným stvořitelským (v případě básníka: tvůrčím) aktem.⁹⁴⁵ Mohli bychom zde zmínit Morgensterna, z české produkce potom Libora Kovala a Ivana M. Havla. A snad by právě v tomto proudu básnictví bylo místo i pro genialitu Nezvalovu, a tedy rovněž ospravedlnění jeho zařazení do antologie spirituální poezie.

⁹⁴⁰ SLAVÍK, Předmluva, s. 11.

⁹⁴¹ Srov. JANATA, M., Stoletý průřez českou duchovní poezií, in *Katolický týdeník* 1995, 8. 1., roč. 6, č. 2, s. 9.

⁹⁴² SLAVÍK, Předmluva, s. 8–9.

⁹⁴³ Slavík se vyhýbal sestavování antologií podle šablon, nechtěl, aby „jen ilustrovaly a potvrzovaly téze literárních historiků“. Svou roli editora spojoval s objevováním zapomenutého: „Šel tak daleko, že například z neúspěšných příspěvků do literární soutěže vybral ojedinělé verše, ba i pouhé zlomky veršů, a sestavil z nich mozaiku jiskřivých barev.“ TRÁVNÍČEK, *V letokruzích naboso*, s. 162. Co bylo tedy Slavíkovým objevem z hlediska dějin literatury (vydání Geisslové, Hermora Lilií, upozornění na Weinera či romantiky ve stínu Máchy), bylo v případě Modliteb básníků Slavíkovou provokací, nyní z hlediska pohledu na spiritualitu: Existuje také modlitba Jana Nerudy, Václava Hanky, Borovského.

⁹⁴⁴ Tamtéž, s. 134.

⁹⁴⁵ Rozlišení Raïssy Maritainové mezi povoláním mystika a básníka bychom mohli vztáhnout také na různé „typy geniality“ jednotlivých básníků: „Výrazná povolání se navzájem odlišují svou spřízněností s tím či oním z Božích atributů [...]. Srov. MARITAINOVÁ, R., Poezie, mystika a magie, in *Souvislosti* 1990, roč. 1, č. 4, s. 83.

Abychom však pochopili rovněž opačný pohled, tj. Víchův, můžeme se vcítit do role toho, kdo hlídá a prověřuje umění, aby bylo skutečně hodno svého jména, kdo spirituální poezii chce poměřit samotnou spiritualitou. Ta totiž může v etapě postmoderny stát příliš vágní, rozplizlou nebo synkretickou, takže se připustí, že existuje také „mystika fašismu“ a „mystika drog“.⁹⁴⁶ Vícha by snad byl přísnější v pojmání spirituality a zúžil by termín tak, aby odpovídal životu v Trojici. V tomto duchu se můžeme kriticky ptát: „Kde je Bůh, aby spiritualita byla spiritualitou?“⁹⁴⁷ Proto mohl mít Vícha – vedle v dopise přece jen patrného osobního zájmu na větším uplatnění se v antologii – sklon Nezvalovy verše za duchovní nepovažovat. Můžeme uzavřít, že celý „spor“ přece jen nakonec vyzněl ve prospěch Víchův: Nezvalova báseň Naděje do Slavíkovy antologie vpuštěna nebyla.

⁹⁴⁶ Srov. KOHUT, V., Úvod do křesťanské mystiky, in BORRIELLO, *Slovník křesťanských mystiků*, s. 9.

⁹⁴⁷ Srov. ALTRICHTER, M., *Mé srdce je mezi vámi – Já jsem to!*, Refugium, Olomouc 2022, s. 43.

Závěr

Prošli jsme v podstatných bodech životní okolnosti, duchovní cvičení a básnické dílo Jiřího Víchy. Mohli jsme vnímat jeho přínos pro utváření české spirituality vyznavačské církve po roce 1948. V oblasti formačního nasazení bychom ho shrnuli do dvou slov: obnova a povolání. Vícha spolupracoval na pokoncilní obnově řeholního života, pro některé řehole (zejména mnišky kapucínky) vytvářel vůbec možnosti jejich přežití či pokračování na našem území. Ohledně Víchových inspiračních vlivů pro upevnění, rozlišení nebo vůbec zrod povolání (i když povolává sám Bůh) je více svědectví a vzpomínek, které můžeme číst v přílohách. Ve vlastním řádu pak Vícha z pozice tajného provinciála zajistil jeho kontinuitu v době nesvobody a po roce 1989 přispěl ke sžití se mezi provincií oficiální (zestárlou) a provincií *extra evidentiam*, kterou se svými spolupracovníky v utajení vytvářel.

Víchova duchovní nauka, do níž jsme dali nahlédnout ve druhé a třetí kapitole, ukazuje jako pevné východisko klasickou asketiku a znalost mystiky. Na ně však Vícha organicky narouboval učení koncilu s jeho požadavkem obnovy (a někdy očištění – jak jsme viděli v mariologii), jakož i myšlenky novodobých autorů a zakladatelů, vizionářů či inspirátorů nových forem zasvěcení, o něž se živě zajímal (mariánská zjevení, Malé sestry Ježíšovy, Dílo Mariino, charismatická obnova). Životní okolnosti Víchu přivedly k přenesení těžiště formačního úsilí na řeholní sestry, předtím ovšem pracoval s laiky a znal nové možnosti v této oblasti (JOC, Kolakovič, Neuwirthovo Společenství). Pouze hypotetickou zůstává otázka, jak by byl Vícha nucen rozvinout své promýšlení témat víry a duchovního života, kdyby i později více pracoval s laiky, často nevybavenými co do základů, jež mohl naopak u sester předpokládat.

V jeho duchovní nauce jsme postřehli určité konstanty: důraz na biblický základ, promýšlení harmonického skloubení akce a kontempace, uvádění do vnitřní modlitby, Trojice jako náš duchovní domov, Ježíš Ukřižovaný (a Opuštěný) a vyústění všeho do upřímně oddaného vztahu k Matce Boží. U tajemství kříže jsme viděli Víchovu oscilaci mezi vžitým („Anselmovým“) konceptem zadostiučinění a bohatší naukou svatého Bonaventury, která se nám zdála nakonec dominující: Kříž je zjevení bláznivé Boží lásky. Trojice byla u Víchy přítomná jako živá a vždy působící. Nepřispěl spekulativně k rozvinutí trojiční teologie, avšak neustálým zájmem o Trojici a svěžími vyjádřeními v aplikacích do života mohl snad být vzdáleně „na stopě“ teprve v současnosti rozvíjené trinitární ontologii.⁹⁴⁸

⁹⁴⁸ Trinitární ontologii rozvíjí vícero autorů, v našem prostředí mj. Eduard Fiedler a Lubomír Žák. Upozorníme však na *Manifest trojiční ontologie* Piera Cody. Ten nazývá zásadní přínos prozřetelnostního setkání biblického zjevení a řecké filosofie *inventio*: Otcové církve (s podstatným příspěvkem Ducha) „nalézají“ koncept Trojice, který je „rozlišovacím horizontem – nevylučujícím, ale zahrnujícím, nevnučujícím, ale zvoucím – výkladu významu B/bytí“. Období novověké *krisis* (zapomenutí na Trojici) přechází v *kairos*, neboť regulační koncept Trojice je ve 20. století znovuobjeven a prohlouben. Již v patristice však pro dějiny myšlení znamená Trojice revoluční proces přeznačení dalších konceptů s důsledky antropologickými, jako je vztah, osoba, láska, svoboda... „*Inventio* je moment, ve kterém se vytvářejí předpoklady [...] kolosálního díla transsignifikace a jazykové a pojmové tvorby“, což znamená, že Trojice zásadně stále utváří i vysvětluje bytí jako takové. Srov. CODA, P., *Žít a myslet v Trojici. Trojičná ontológia*, Nové mesto, Bratislava, s. 45–75.

Ve své nauce průběžně citoval mystické autory. Právě i využití těchto pramenů, pokud jde o Trojici, je jedním z požadavků obnovené spirituální teologie: „Spirituaální teologie, která nachází v mysticích včerejška i dneška bohatou žej textů a vrchol křesťanské zkušenosti, se nemůže neinspirovat jejich trinitárními výhledy, jež nejsou pouhými spekulacemi, nýbrž zakládají pravý a vlastní vzorec křesťanské spirituality budoucnosti.“⁹⁴⁹ Mohli jsme vnímat, jak Vícha čerpal z mystiků dávnějších (Bonaventura – *princeps inter mysticos*) i současných (Lubichová) při pojednání otázky návratu stvoření k Otci.

Se zápůjčkou myšlenek Jesúse Castellana jsme průběžně hájili Víchovo místo v obnovené spirituální teologii, která se nekryje pouze s akademickým působením či publikováním traktátů. Víchovu užitou teologii, pěstovanou při formačním působení, bychom mohli přirovnat k teologii zvěstovatelské, vhodné pro kandidáty kněžství, kteří by směřovali výhradně k pastorači, aniž by pomýšleli na vědeckou dráhu. Taková kerygmatická teologie však přitom podle Karla Rahnera není vůbec méně náročnou co do vědeckosti a solidní přípravy, není teologií nižší třídy, ba právě naopak.⁹⁵⁰

Narážíme zde na problém „živé teologie“ rodící se z modlitby a duchovního života. Takto teologii předávali po svém propuštění Víchovi spoluvězni Urban, Mádr a Zvěřina. Teologii podobně příkloněnou k životu, avšak v tomto případě v souřadnicích mnišství, můžeme nalézt u novodobých athoských starců: „Člověk, který se vydal na cestu k Bohu v podřízení a poslušnosti, směřuje k setkání s ním a stále s ním zůstává: toto se nazývá 'teologie'“. ⁹⁵¹ Předpokladem pro kvalifikování někoho jako teologa je tudíž horlivost pro Boha a jeho věci: „Začínáme u výchozí teze, že jedině zájem o Boha přináší teologii [...]“. ⁹⁵² Na Víchu se můžeme podívat právě i z tohoto úhlu pohledu a využít k tomu svědectví: Vícha nebyl podle řeholnic pouze zbožným knězem, ale přímo jej „bolela [...] lhostejnost, nevěra a zatvrzelost srdce mnohých“. ⁹⁵³ Což byl osten dávající povstat jeho teologii, jež se – v duchu Zvěřinově – profiluje „za pochodu“, v kroužcích, kde je ohlašována.

Jak bratři kapucíni, tak křížové sestry označili Víchovu zbožnost etiketou spiritualita kříže. Ta je patrná i v jeho poezii, jak jsme se pokusili ukázat. Požadavek kladený na poezii, totiž vzhlízet ke kříži a „zmocnit se ho“, vyslovil kdysi Durych: „Kříž sám byl mýjen či spíše ho nebylo dosaženo. Kříž jest dosud pro umění básnické tajemstvím skoro nedostupným a není k němu cesty ani metody.“ Protože by se poezie opakovala

⁹⁴⁹ Srov. CASTELLANO, Teologia spirituale, s. 832

⁹⁵⁰ „Pravá zvěstovatelská teologie by požadovala více vědy od učitele, jenž by ji pak musel v menší míře žádat od svých žáků. [...] Teologie pro duchovní pastýře není jenom zjednodušením vědecké teologie, [...] nýbrž relativně samostatným způsobem odborného předávání víry jejím zvěstovatelům a svědkům. [...] Naše dnešní teologie (jakožto teologie profesora) není vzdálena životu, neživá a neschopna vzdělávat proto, že profesor je příliš vědecký, nýbrž proto, že je příliš málo vědecký [...] neproniká k otázkám, které klade náboženský člověk a současná doba ohledně předmětu, o němž on pouze učeně mluví.“ RAHNER, K., *Milost a poslání. Příspěvky k pastorální teologii*, Refugium, Olomouc 2011, s. 334.338.

⁹⁵¹ VENTURA, V., *Dej krev a získáš ducha. Životní příběh a duchovní odkaz athoského starce Josefa Hesychasty*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2018, s. 91.

⁹⁵² Srov. ALTRICHTER, M., *O českých teologických současnících*, Refugium, Olomouc 2011, s. 14.

⁹⁵³ Viz příloha č. 16.15.

v předkládání témat již mnohokrát zobrazených, mínil Durych, že „další cesta poezie může vésti jenom křížem“.⁹⁵⁴ Aniž bychom vynášeli soud, zda náš autor Durychovo očekávání naplnil, mohli jsme každopádně rozjímat o kříži v četných básních. Ať už bezprostředněji v *Getsemanech* a *Cestě křížové*, či v pouhých úsečných metaforách v básních *Trpící* („jen láska utáhne pluh kříže“), *Nedopsaný dopis* („Ježíš popravená Láska“), případně z větší dálky, kdy byl kříž jen zahaleně přítomen (*Ztracenec*, *Tiše*). V básních se rovněž vrací znázorňování Františkových stigmat („krvavých hnízd pro bolest“) a ran Ježíšových: To vše vypovídá o tom, jak byl Vícha i jako básník křížem přitahován. Než i ve svém životě osobně dospěl na vrchol Kalvárie, poznal příklad odevzdanosti nemocné řeholnice a viděl v bolestech umírat spolubratra otce Agathangela, jak jsme mohli číst.

Víchovu poezii jsme dali do souvislosti s mystikou. Mystika se ráda vyjadřovala poeticky, avšak může také moderní poezie vyjadřovat či nést mystiku? U české poezie si tuto otázku klade v souvislosti s Janem Kameníkem Jaroslav Med, když vidí potřebu „stanovit aspoň v nezákladnějších obrysech vztah mezi poezií a mystikou, vztah, k jehož objasnění podoba české moderní poezie zatím vůbec nevybízela“. Březina totiž podle Meda pěstoval mysticismus intelektuální, ve službě estetiky, a teprve s Kameníkem se mu tedy otázka zdá smysluplná.⁹⁵⁵

Další odborníci ovšem upozornili na skutečnost, že mystika Kameníkova postupně kromě křesťanství přibírá za svůj inspirační zdroj hinduismus a esoteriku a že sám autor se snažil k mystickému prožitku dospět pomocí vypracovaných technik. To by ho však samo o sobě „diskvalifikovalo“ toliko jako *křesťanského* mystika. Avšak navíc, chtěl-li Kameník zobrazit v básni mystické sjednocení, nepodařilo se mu to v takové míře, aby mystika byla v poezii rovnomocně přítomna: „Nebylo v silách autorovy poezie stát se výrazem preferovaného mystického prožitku – v soutěži prožitku a záznamu nemohl záznam zvítězit.“⁹⁵⁶ Rovněž Kameníkova reflexivní lyrika se spíše volní obrazností („bohaté metaforické partie vznikly někdy ‘překládáním’ primárních racionálních sdělení do sekundárního obrazného jazyka“⁹⁵⁷) by řadila jeho dílo v Medově rozlišení spíše opět na stranu Březiny. Naskýtá se tedy otázka, zda by se nemohl vztah nové české poezie a mystiky hledat v souvislosti kupříkladu s Reynkem.⁹⁵⁸ Zcela jinak zabarvená mystika by se hledala nad dílem Vladimíra Holana.⁹⁵⁹ Mohli bychom snad jmenovat i

⁹⁵⁴ DURYCH, *Eseje o umění*, s. 90–91.

⁹⁵⁵ MED, *Spisovatelé ve stínu*, s. 147–148.

⁹⁵⁶ OPELÍK, J., *Trojí existence* (Doslov), in KAMENÍK, J., *Básně*, Torst, Praha 2014, s. 446. Z druhé strany je ovšem nutné zmínit, že Kameník sám – zejména ve sbírce *Pubertální Heno*ch – neoslovuje čtenáře a nechápe ho ani jako partnera dialogu, spíše v něm vidí příjemce poselství, čímž sbírka plní funkci zprávy o duchovní cestě. V *Zápisnicích* pak vnímá literáta coby posla, který musí odsunout sám sebe ve prospěch poselství. Srov. ŠTEFELOVÁ, V., *Básnická tvorba, prózy a deníky Jana Kameníka* (diplomová práce obhájená na FF UP v Olomouci). Olomouc 2014, s. 25.75.

⁹⁵⁷ OPELÍK, *Trojí existence*, s. 449.

⁹⁵⁸ Srov. HALASOVÁ, *Skryté krásy kořeny*, s. 21: „Můj text [...] chce především dokázat, že Reynkova poezie je výrazem vnitřní modlitby, která prostupuje celým jeho dílem [...]“.

⁹⁵⁹ Podle Karla Křepelky je Holan „snad jediným českým básníkem teologickým“ a poezie mu je „svým způsobem vědou o Bohu se všemi důsledky zmítání se v nevěře proti víře“. Srov. KŘEPELKA, K., *Poznajíce jeden každý ránu svou a bolest svou* (2 *Pa* 6,29), in *Souvislosti* 1990, roč. 1, č. 4, s. 4. Srov. dále VAŇKOVÁ, I., *Ano, vidět se navzájem a moci hovořit...* (K jednomu aspektu spirituality Vladimíra Holana), in KUBÍČEK – WIENDL, *Víra a výraz*, s. 375–383.

další básníky a neopomenout přitom ani Víchu. Viděli jsme, jak se mystiky dotýká ve svatojanovských tématech touhy, hledání, věrnosti a spojení v cyklu *Písně královny Abizag* a – spíše mezi řádky, „bezprostředně“ – ve své skladbě *Poesie*.

Víchovo dílo i jeho životní příběh zvou k dalšímu objevování, poněvadž jsou bohatší, než abychom je mohli na těchto stránkách vyčerpát. Nabízí se pátrat dál po jeho možné korespondenci, pátrat ve fulnecké farnosti, vyhodnotit další jeho exerciční kurzy, námi nezachycené či jen okrajově zmíněné... Z toho, co jsme zachytit dokázali, můžeme učinit závěr o spiritualitě našeho autora ještě také pomocí jeho aforismů, neboť tam, kde dokázal zhustit nauku do úsečné věty, se vyjevuje její živoucí jádro. Domníváme se, že toto se rozprostírá kolem trojice slov „kříž – láska – eucharistie“, přičemž mystika a Trojice, které jsme vytkli o něco výše, zůstávají v platnosti jako jejich zdroj (Trojice), resp. způsob prožívání (mystika).

Četli jsme o spiritualitě smíru, kterou Vícha sestřám předkládá jako odpověď lásky na událost Kristova Kříže. Riziku zdůraznění Boží spravedlnosti (a nutnosti potrestat hříšníka, či prolít Synovu krev) se Vícha vyhnul už i tím, že vydání Syna čte v souvislosti s druhou půlí hymnu z *Flp* 2: „Vydání Syna je však i svědectví lásky k Synu“, neboť „proto ho také Bůh povýšil a dal mu jméno nad každé jiné jméno“ (*Flp* 2,9). Takto kříž není trestem, nýbrž zjevuje trojiční lásku a Kristův učedník jím nemůže nebýt přitahován: „*Kde je víc kříže, tam by nám to mělo víc vonět.*“ Jeho přijetím se mění naše srdce, ale i samotný (existenciální) kříž: „*Začneme se usmívat na kříž a kříž jako by ztratil svoje hrany.*“ Kříž je vyjádření lásky, a protože ta „ochladne u mnohých lidí“ (srov. *Mt* 24,12), Ježíš zjevuje své Srdce. Další Víchovy aforismy pak podněcují Mistrovy stoupence všech dob, aby velkorysost a dobrotu tohoto Srdce napodobovali („*Není odměrka na lásku.*“) a prožívali svou víru důsledně i v horizontále vztahů s bližními: Ve víře platí, že „*Bůh se nerozprostřel pouze do výšky: Bůh je vedle nás. To je teprve celé křesťanství.*“

Vícha nadto propojil kenotické darování se Boha-Lásky člověku s eucharistií a z ní vycházející spiritualitou vděčnosti: „Děkovat znamená vnitřně stále vidět nebo hledat za vším tvář Lásky.“⁹⁶⁰ Sám byl vpravdě eucharistickým člověkem, nejen touhou po adoraci a přijímání svátostného Krista, ale i v etymologickém smyslu. Bylo mu blízké vzdávat díky, za vše děkovat a v tomto duchu vyslovil přání: „Aby královské *děkuji* naplněné upřímnou láskou bylo v celém společenství nejčastěji užívaným slovem. Nutně pak se nemusíme bát, že nejsme vůči Pánu i sobě navzájem dost pravdiví, když říkáme slovo *miluji*. Poznali jsme, že *miluji* je v *děkuji* obsaženo.“⁹⁶¹ Eucharistie, kříž i láska jsou pak u Víchy ztělesněny v Bolestné Matce. V jeho Cestě křížové stojí pod křížem a podává básníkovi Hostii, když její ruce nesměly „pohladit hnízdo střežené Smrti“.

⁹⁶⁰ Úvaha pro Kongregaci milosrdných sester sv. Kříže, viz příloha č. 10.6.

⁹⁶¹ Tamtéž.

Textové přílohy

Zásady zpracování, které kvůli citacím z příloh platí vlastně i pro celý předchozí text, jsou následující.

Protože se jedná o texty různého stáří i odlišných žánrů, bylo třeba při jejich zpracování zvolit diferencovaný přístup. Zejména článek o sv. Bonaventurovi (č. 6), napsaný před Víchovým zatčením, jsme sjednotili s jazykovým územ současnosti nahrazením původních tvarů (theologie, metafysika apod.) progresivními. Taktéž v ostatních textech upřednostňujeme progresivní tvary, v citacích však respektujeme u jednotlivých autorů užívání tvaru „poesie“. Stejně tak ponecháváme u Víchy řeholní jméno Jan a titul „Otec“, pokud ho takto byli autoři svědectví a respondenti interview zvyklí oslovovat a titulovat. Podobně psaní velkého či malého počátečního písmene u náboženských výrazů (Srdce/srdce, Kříž/kříž, Osoby/osoby apod.) necháváme na jednotlivých autorech, vždy však sjednocujeme psaní s obojím velkým u Nejsvětější Trojice a u Ducha Svatého v souladu s novým vydáním misálu. Sami pak i ostatní píšeme většinou s majuskulí (Syn, Osoba), pokud to přímo neodporuje pravidlům. Na náboženském citění jednotlivých autorů nebo zvyklostech doby, ve které psali, také ponecháváme užívání titulů (Dr./dr.), titulování papeže a zájmena vážících se k Osobám Trojice a Marii (On, Jeho apod.).

V celém textu také sjednocujeme rozdílné způsoby psaní data a biblických souřadnic. Zkratky biblických knih přejímáme z Jeruzalémské bible, blízké v tom liturgickému překladu a katechismu. Znění biblického textu je rovněž převzato z katolického překladu a Jeruzalémské bible, není-li uvedeno jinak v případech, kdy je důležité zachovat Víchou či jiným autorem uváděný text (překlad) odlišného znění.

V případě poezie se držíme zásady, že do znění básní z pozůstalosti (č. 13) žádným způsobem nezasahujeme, vyjma převedení písma proloženého do kurzívy, jak to učinil sám básník v knižních vydáních po roce 1989.

U rozhovorů pořízených s využitím diktafonu (č. 2 a 4) provádíme při přepisu záznamu určité úpravy kvůli lepší srozumitelnosti textu. Eliminujeme např. výrazy v nářečí, kvůli plynulosti někdy mírně upravujeme větnou stavbu. Pro zachování autenticity však místy hovorová vyjádření a lidovou mluvu ponecháváme. Oba pamětníci již staršího věku by mohli vzbudit podezření, zda jejich vzpomínky nejsou již zkreslené. Jejich rozpomínání však bylo korigováno přítomností mladších, kteří mohli sdílené informace doplnit či poopravit.

Křížová cesta (č. 18) je také pravděpodobně přepis záznamu veřejné pobožnosti, kterou Vícha vedl. Proto sjednocujeme psaní titulu Matka (velké počáteční písmeno), neboť původní znění je zde nedůsledné, ač zájmeno Marii zastupující (Tebe, Tobě) s velkým udává. Je možné, že v samizdatu kolovalo vícero Víchových křížových cest, pořízených podobným způsobem. „Neučesaná“ forma těchto přepisů, kdy snad Vícha sám neměl čas se k textu vracet a autorizovat ho, by vysvětlovala nutnost úpravy pro kancionál, jak požadoval Karel Cikrle, když jednu z verzí do něj hodlal zařadit a radil se o tom s Víchou v dopise (č. 12.3). Křížovou cestu zde ponecháváme v co nejpůvodnější textové podobě, upravujeme pouze podle pravděpodobnějšího smyslu dvě místa, kde mohlo vypadnout slovo, potažmo bylo mylně napsáno jiné, podobně znějící.

Název sbírky *Krajina milost* sjednocujeme do kurzívy a eliminujeme uvozovky nebo majuskule, ponecháváme však mylný tvar „Krajina milosti“, jak ho někteří užívali. Do kurzívy vždy převádíme také názvy periodik a knižních titulů, přestože byly v originálech (svědectví, dopisy apod.) psány rozmanitě.

1. Podklady k rodokmenu

(Archiv Sylvy Víchové)

Rodiče Jiřího Víchy

Antonín Vícha, tesař, chalupník
nar. 8. 6. 1879 Skřipov 93
odd. 27. 10. 1908 Skřipov
zemřel 12. 1. 1962, S-93 7.30 hodin, srdeční selhání

Anežka Víchová, roz. Melecká
nar. 5. 9. 1884 Skřipov 3
zemřela 20. 9. 1951 Opava nemocnice

Děti – všechny narozené ve Skřipově č. 93:

<i>Jaroslav František Seraf.</i> Kmotři Frant. Kořený a Terezie Melecká	22. 9. 1909	odd. 2. 12. 1939 Skřipov Anna Tesařová, 28. 9. 1910, S-3
<i>Marie</i> Kmotři Jan Dubový a Vilemína	10. 12. 1911	zemřela 3. 9. 1912 S-93, zápal plic
<i>Anežka Vilemína</i> Kmotři Jan Dubový a Vilemína	24. 8. 1913	odd. 15. 1. 1944 Skřipov Stanislav Malohlava, 9. 11. 1892 Štítina
<i>Marie Josefa</i> Kmotři Jan Dubový a Vilemína	3. 7. 1915	zemřela 19. 7. 1915 S-93
<i>Františka (4.00 h)</i> Kmotra Františka Víchová	28. 7. 1918	odd. 7. 9. 1940 Skřipov Vincenc Vícha, 20. 9. 1917 Lesní Albrechtice
<i>Anna (4.15 h)</i> Kmotra Františka Víchová	28. 7. 1918	zemřela 10. 4. 1919 S-93
<i>Antonín</i> Kmotři Jan Dubový a Vilemína	3. 6. 1920	slavné sliby 8. 9. 1941 kněžské svěcení 29. 6. 1946 Praha
<i>Jiří Jan</i> Kmotři Jan Dubový a Vilemína	12. 6. 1923	slavné sliby 5. 8. 1945 kněžské svěcení 20. 6. 1948 Praha
<i>Bohumil Jan</i> Kmotři Jan Dubový a Vilemína	2. 5. 1925	odd. 25. 8. 1951 Skřipov Anna Bzonková, 9. 4. 1933 H-14

2. Rozhovor s Jiřím Rychtou a jeho dcerou Marií Laifertovou

(Opava 9. 12. 2020)

Jak jste se s otcem Víchou poznal?

Patera Víchu jsem poznal v nemocnici Ostrava-Fifejdy, kde se s ním seznámila moje manželka. Až zpětně jsem se dozvěděl, že byli s bratrem – otcem Matoušem – jako vojáci PTP na Slovensku. Po propuštění, skončení vojny a po propuštění patera Jana z nemocnice spolu bydleli v podkrovním bytě v Mariánských Horách. Pater Matouš pracoval v laboratoři továrny Rüdgers, pater Jan v účetnictví u kominíků. Dokonce si v té době udělal maturitu na Obchodní akademii v Olomouci. Já jsem potom byl v nemocnici a v sanatoriu, tak jsem otce Jana více než rok neviděl. Ale on i s mojí manželkou za mnou přijeli do sanatoria, kde jsem ležel.

Vzpomínáte si na okolnosti jeho zatčení?

Když zemřel tatínek mojí manželky, v lednu roku 1961, otec Jan byl ještě na pohřbu. Ale estébák byl na tom pohřbu také. Otec Jan už byl pod dohledem. On sám zjistil, jak je sledován. Bylo mu to hrozně nepříjemné. Jednou se mu stalo toto: Byl u Fanky Chlápkové, její maminka mu tam vařila. Býval tam na oběd nebo večeři. Jednou při cestě zpět byl přepaden třemi muži. Když volal o pomoc, jiní muži ho vtáhli do auta a odvezli na policejní stanici... Ovšem od té doby pater Jan byl s nervy dost vedle. Pochopitelně, to byla tehdejší doba. Jednou jsme byli s manželkou a s otcem Janem v divadle. Doprovodili jsme ho potom až domů do Mariánských Hor, až dokud za ním nezaklaply dveře. My jsme bydleli tehdy v Hulvákách, to bylo pro nás ještě dalších nejméně dvacet minut domů. Takovým způsobem jsme se tehdy přátelili, a tak trošičku jsme ho ochraňovali a povzbuzovali.

Byli jsme přítomní i na soudu. Až později jsme se dozvěděli, že před jeho konáním, když čekali na předvolání, pater Jan řekl dozorčímu, jestli může něco, nějakou sladkost předat ostatním. Onen kývl a pater Jan podal souzeným svaté přijímání, předtím než...

Pater Matouš byl také sledovaný, někdy v tramvaji, když to zjistil, vyskočil nečekaně a přestoupil do jiné tramvaje. Ale jemu nemohli nic dokázat, kdežto pater Jan byl napojený na Neuwirthovo Společenství.

Když si tzv. odpykával trest, mohl s ním být v kontaktu jen rodný bratr pater Matouš.

Ano, ale právě po něm manželka otci Janovi posílala balíčky do kriminálu. Mám i hořčicovou sklenici, kterou pater Jan v kriminále vybrousil. On na to byl šikovný. Byla tam daná norma a při jejím plnění na 130 % bylo povoleno návštěv. Jezdil za ním pater Matouš. Po něm jsme posílali rozinky. Když na to ale přišli, manželka udělala štrůdl a v něm byly pomleté rozinky. S těmi po úpravě sloužil. Manželka mu posílala také úplně čisté oplatky.

Jak na něj vzpomínáte jako na člověka? Čím se zvláště v té době vyznačoval?

Vím, že hodně cestoval, hodně fotografoval. Těch fotek, zvětšených, mám tady několik. Koupil si pionýr a jezdil na výlety. Hodně fotil, kromě zaměstnání, které měl. Fotky vyvolával v bytě a posílal třeba do soutěží. Různé zajímavé momenty, které se mu líbily, fotil.

Navázal s vámi opět po propuštění z Valdic blízký kontakt?

Po propuštění k nám chodil domů. Sloužil u nás mše svaté. Pater Matouš se k nám už dříve do Opavy přestěhoval a sloužíval na půdě, kde jsem udělal oltář.

M.L.: Pamatuji si na ten večer, když přišel z vězení. Měla jsem jedenáct roků. „Strýček“ Matouš u nás tehdy bydlel, v Opavě Kateřinkách, takže otec Jan přijel hned k nám. Někdo zazvonil, byla tma, a i když jsem ho od svých pěti let neviděla, hned jsem ho poznala. Víím, že jsem začala volat: „Strýček Jan přijel!“

Jak jste vnímali jeho kněžské působení poté, co opět mohl sloužit?

M.L.: Kromě toho, že mě oddával, si vzpomínám, že v Opavě dával triduum, obnovu na Velikonoce. Pozvali ho, ale on ztratil hlas až tak, že nemohl vůbec mluvit. Paní doktorka mu musela píchnout kalciovou injekci a druhý den potom už mluvil. Bylo to začátkem sedmdesátých let nebo snad již roku 1969. Pozval ho tehdejší děkan, P. František Vičar. Byl plný kostel. Do Fulneku jsme rádi jezdili na jeho křížové cesty.

3. Vzpomínky

(Archiv Jiřího Rychty)

S P. Janem Jiřím Víchou jsem se seznámil v ostravské nemocnici na Fifejdách, kde se léčil. Tehdy tamější primář, který věděl, kdo P. Jan je, prodlužoval jeho pobyt. Tam v kapli rádoých sester mohl sloužit mši svatou. Tam se skautky Astrida Šuláková a v kanceláři nemocnice pracující Božena Švihlová a moje manželka s P. Janem setkávaly. Manželka mne s P. Janem seznámila, když mne na dovolenku vyzvedla z nemocnice ve Vítkovicích, kde jsem se léčil na TBC.

P. Jan po propuštění z nemocnice bydlel se svým bratrem P. Matoušem, který po propuštění z vojny pracoval v laboratoři továrny Rüdgers.

P. Jan chodíval na večeri k mamince Fanky Chlápkové (Poláškové) a po večeri chvíli debatovali s Fankou v její světnici. Podle cigaretových špačků na schodech a vedlejší půdě zjistili, že jsou odposloucháváni. Jednou se stalo, že když ve večerních hodinách odcházel od Fanky domů, v jedné ruce psací stroj, v druhé tašku, byl na ulici přepaden asi třemi muži. Když začal volat o pomoc, jiní muži ho vtáhli do připraveného auta a odvezli na policejní stanici mezi Mar. Horami a Vítkovicemi s obviněním, že je P. Jan přepadl. Po výsledku ho člen SNB vyvedl zadním vchodem a propustili domů. Tato pronásledování značně působila na psychiku P. Jana, který se cítil být sledován i při cestě do a ze zaměstnání. Pracoval tehdy jako účetní v ZÚNZ ve Vítkovicích.

O této akci StB nás do Opavy asi v prosinci přijel informovat Vladimír Neuwirth.

V lednu 1961 na pohřbu Věřčina tatínka byl P. Jan sledován StB. V den pohřbu byl již Vladimír Neuwirth, Vlasta Kurková, Františka Chlápková, Josef Veselý, Karel Polášek a Libuše Horáková z Olomouce ve vězení.

V březnu 1961 byli zatčeni P. Dr. Emil Pluhař, P. Jiří Batušek, Alžběta Jarošová a dr. Jiřina Seidlerová, v dubnu P. Ferdinand Bílek.

V další skupině byla zatčena naše příbuzná Světla Koutná z Ostravy, Dr. Satke z Opavy, Zdeněk Bílek (dirigent Slovenské filharmonie) a další.

Soud proběhl v Ostravě ve dnech 15.–25. července 1961. V den přelíčení jsme s manželkou sledovali přelíčení v soudní síni.

Pro doplnění je třeba říct, že s Věrkou jsme nebyli členy Společenství, ale s některými jsme se znali. Asi za měsíc po soudu jsme byli já i manželka předvoláni k výsledku. Vyšetřovatel Vlček chtěl vědět, proč P. Jan pokřtil naše děti – že i za to byl odsouzen, protože neměl státní

souhlas. Řekl jsem mu, že jsem ho o to požádal sám. Manželka u výsledku řekla vyšetřovateli Koňáříkovi, ať jí nepřipomíná gestapácké způsoby, což ho značně rozčílilo.

V dalších letech jsme na uvězněné často vzpomínali a modlili se za jejich návrat.

4. Rozhovor s panem Miroslavem Davidem a jeho synem Václavem

(Lukavec 15. 9. 2020)

Jak jste se s otcem Janem poznali?

M.D. Kostel byl ve špatném stavu. Otec Jan chtěl, aby se to trochu zakrylo, to špatné, tak že kdyby se mohly nadělat věnce. Já jsem byl ve farní radě. Tam se ptali, kde se vezme na věnce dost haluzí, chvojí. Doma jsem to řekl manželce a domluvili jsme, že ty věnce – to bylo metrů – že to všechno Lukavec udělá. Nebylo problém zajít do lesa. Zajelo se na chvojí a otec Jan to chtěl vidět. Tak jsem ho pozval, a to už bylo hodně věnců udělaných. Tak jsem se seznámil s otcem Janem.

A potom otec Jan jezdil na pionýru a naboural se na křižovatce, hábit se mu nějak do toho zapletl. Potom dostal auto od sestřiček z Choryně, „broučka“, a řekl – synové byli na vojně – že kdyby synové už dělali řidičák, potom, jak přijdou, že by kněze vozili. A já říkám: „Otče, a co kdybych já ještě dělal řidiče?“ Od té doby každou neděli a v květnu, když byly májové, jsem je vozil, oni neměli, jak se dostat.

V.D. Otec Hypolit ani otec Bernard nejezdili autem, proto je táta vozil. Otec Jan jezdil sám, ale někdy kvůli sledování se nechal vozit, aby mátl.

M.D. A tak jsme se seznámili s otci, i s otcem Hypolitem. A co potřebovali na faře udělat, tak já jsem udělal.

Jak jste vnímali jeho vězeňskou minulost?

V.D. Otce Jana, když dával exercicie, sledovali estébáci. Tak se nechal tátou zavést třeba do Opavy, aby klamal. Vždy po půlnoci, třeba na jednu hodinu se jelo nebo brzy ráno. On nejel sám autem, aby ho nemohli sledovat.

M.D. Když jsem vyjel a za mnou jelo auto, už jsem věděl. Jednou jsem vezl otci Janovi auto na přestříkání do Uničova. A měl jsem čas, tak jsem si zašel do obchodu. A tam slyším: „Tady se dobře nakupuje, co?!“ Otcové mě varovali...

Jaká ještě byla náplň vaší pomoci fulnecké farnosti?

V.D. Otec Jan zajistil na opravu střechy kostela měď v Rakousku. Vlakem ji přivezli do Ostravy...

M.D. ... a já jsem jel do Ostravy a všechno jsem to vyřídil. Každý se divil, že já to za něho vyřizuji. Tak jsem říkal, že nemá čas... Ale chybělo jim hřebíků. I ty musely být měděné. Na Králíkách se tehdy také dělala střecha. Tam byla sestra Anežka, a tak že mám zajet. Otec Jan to měl domluvené, že nám dá hřebíky. Tak jsem zajel pro hřebíky. Jednou se mnou byl otec Metoděj.

V.D. Otec Jan i tam chodil dávat exercicie, takže se znali...

Co vám utkvělo z jeho běžného života? Jaký byl jako člověk?

V.D. Co je málo známé o otci Janovi, že byl také dobrý fotograf. Já jsem dělal školu výtvarné fotografie v letech 1967–1969, takže jsme si i po této stránce rozuměli. Kolikrát, když jsme něco chystali pro mládež, byl jsem na faře v noci a zabrousili jsme na téma fotografie. Ještě jsem měl od něho Flexaretu.

Měl strašně moc knih. A my jsme mu s tátou dělali knihovnu přes celou jednu zeď. Až po strop – tak jsme tam udělali pojízdný žebřík, aby se mohl i do těch horních pater dostat.

Máte ještě nějakou konkrétní vzpomínku?

M.D. Jednou se otci Janovi pokazilo auto, ten „brouček“. Večer mi volal, možná po deváté hodině, že ráno má už někam jet, že má cestu už napočítanou. A že by potřeboval to auto. Tak jsem si říkal, co mám dělat. Synové byli doma, a tak jim říkám: „Synci, víte co, přijďte, otec Jan potřebuje to auto spravit!“

V.D. Myslím, že do čtyř hodin jsme tam pobyli... Ze zahraničí mu potom nabídli Fiat 127, ale nechtěl ho z pokory přijmout. Říkal, že si lidé budou myslet, jaké má luxusní auto... Až později si dal říci.

M.D. Ale to auto bylo poruchové, těžko se opravovalo, tak jsme mu poradili, aby si koupil Škodu. Měl pak Škodu 120, kterou jsem lehce opravoval.

V.D. Otec Jan jezdil také zpovídat sestry do Nové Horky. Tam byl otec Agathangelus, kterého kdysi tahali za vousy z kopce dolů při rušení fulneckého kapucínského kláštera. Potom sloužil sestrám, ale otec Jan tam jezdil zpovídat, a tak ho i tam táta vozil.

Jak otec Jan prožíval svoji nemoc?

M.D. Ošetřovala ho na faře sestra Jakuba. On tam žádného nechtěl. Ale sestra Jakuba řekla: „Otec Jan říkal, že když přijede pan David, že může vždy přijít.“

Potom už jenom ležel...

V.D. ... a nepoznával.

V.D. Já jsem se naboural autem a otec Jan říkal: „To já nepochopím, jak se někdo může ve dne nabourat.“ A on na rovné cestě v pravé poledne usnul za volantem. On spával „jednou za tři dny“, strašně málo spával a já myslím, že následkem toho byla potom i ta nemoc. Říkal, že je škoda prospat čas. Ale ono se to nevyplatí. My jsme třeba malovali faru se sestrou Maristelou, která je teď v Boršicích. Tehdy byla v Nové Horce. A i s ní jsme do rána měli celou kuchyň vymalovanou, přitom jsme zpívali mariánské písně.

5. Vyhodnocení evidenčního svazku na Jiřího Víchu

(ABS, arch. č. V-1558 OV: Vladimír Neuwirth a spol.)

Krajská správa Ministerstva vnitra Ostrava

v Ostravě dne 12.12. 1955

VYHODNOCENÍ
evid. svazku č. 562

Evidenční svazek čís. 562 byl založen dne 9.8. 1955, příslušníkem KS-MV Ostrava serž. Matýskem, na jméno:

VÍCHA Jiří, nar. 12.6. 1923 ve Skřípově, nár. české, čsl. stát. přísl.,
svobodný, bývalý student teologie, zaměstnán jako
účetní v KÚNZ Ostrava, bytem Ostrava 3, Novovesské 52.

Svazek byl založen na základě rozpracování styku Antonína V í c h y. Jedním z nich byl zjištěn sledováním Jiří V í c h a. Z těchto důvodů byl pojat do rozpracování. Jiří Vícha dříve studoval bohosloví. Po změně politické situace v ČSR nechal studia na kněze a šel pracovat ke komunál. kominickým podnikům. Pak přešel ke KZÚNZ v Ostravě, kde pracuje jako účetní. Jmenovaný je silně nábožensky založen a často dochází do kostela. Vzhledem k tomu, že je náboženský fanatik, nesouhlasí s dnešním zřízením. Se zaměstnanci, kteří jsou nevěřící, žije v nepřátelství. Jmenovaný je nemocen na TBC. Jelikož se znal s jezuitou BURÁNĚM ze Slovenska, bylo zde podezření, že je napojen na realizovanou skupinu jezuitů v Ostravě. Prověřováním nebyly zjištěny žádné trestné materiály o jeho protistátní činnosti. Protokolární výpověď zatčeného jezuitu P a v l í k a Jana potvrzuje, že V í c h a do jejich nepřátelské činnosti nebyl zapojen.

V tomto případě se jedná o osobu se zaměřením proti našemu zřízení a jsou u něj předpoklady vyvíjení trestné činnosti vůči našemu lid. dem. zřízení. V současné době však nevyvíjí trestnou činnost, proto navrhuji evidenční svazek k založení do archivu MV Brno na dobu 20 let.

6. Článek Jiřího Víchy pro sborník k jubileu prof. Alberta Vyskočila

(ABS, arch. č. V-1558 OV: Vladimír Neuwirth a spol., v samizdatovém originálu s. 133–166.)

Sv. Bonaventura filosof, teolog a mystik

Moderní člověk učinil alfou a omegou všeho rozum a vědění. Předmětem své vědy učinil hmotný svět, jehož zevnějšek rozpracovává do atomických podrobností. S rostoucím množstvím dílčích poznatků mu smysl všeho stále více uniká do husté tmy.

Sv. Bonaventura položil za základ všeho lásku a zjevení. Vědomě se obrátil zády k filosofii odloučené od zjevení. Z jednoduchého důvodu: přirozený aristotelovský svět sám o sobě nikdy neexistoval. Uskutečnil se pouze vesmír, jehož pánem je člověk stvořený jako dítě Boží a určený pro účast na životě Božím. Smysl světa je jen jediný: teologický. Spekulovat o čemkoliv a neznat nebo odmítat tento smysl znamená hřešit proti skutečnosti, proti pravdě, odsoudit sebe samého k bloudění. „Neboť nikdo nemůže položit jiný základ než ten, který je položen, a tím jest Ježíš Kristus“ (*1 Kor 3,11*).

Na tomto předpokladu budoval sv. Bonaventura svou syntézu. Vyniká metafyzickou intuicí a jednotou. Uspokojuje nejnáročnější požadavky vědecké teologie. Je doporučena ke studiu papežskými encyklikami. Hlavně však – což považujeme za nejdůležitější: nedává pouze poznání, které nadýmá, nýbrž vede duši po slavných stupních *Itineraria* k lásce.

Bonaventurovská metafyzika se soustřeďuje na tři problémy: na emanaci, exemplarismus a návrat duše k Bohu osvícením. Snad by se v tomto zjednodušení dalo postoupit ještě dále: exemplarismus nám popisuje úlohu božských idejí jen proto, aby nám učinil pochopitelnějším stvoření. Tři problémy vyústíují ve dva, a ještě i pak je celá filosofie

v podstatě řešením vlastně jen jediné problematiky: jaký smysl má lidský život? Odkud jsme? Kam jdeme a po jakých cestách?

Všechny odpovědi na tyto základní otázky jsou pouze variacemi jedné odpovědi: „Od Tebe, Pane, pocházím a jen skrze Tebe přicházím opět k Tobě.“ Při pohledu na zmatek dnešních rozdrobených věd se zdá nemožným, že by se filosofie měla omezit jen na takový jednoduchý problém. Přece však je třeba pamatovat, že lidská zvědavost je nenasytná. Jak je to již dávno, co k tomuto poznání dospěl Šalomoun. Snažil se všechno poznat. Měl k tomu také zvláštní nadpřirozené dary. Nakonec dospěl k závěru, že čím více poznává, tím více k poznání zůstává. Jediným výsledkem jeho námah byla jistota, že svou duchovní bídu si zavinuje člověk sám. „To jediné jsem poznal, že Bůh učinil člověka správným; člověk však se zamotal do sítí nekonečných problémů“ (Kaz 7,29). Zahleďme se nejdříve na člověka v jeho původní správnosti, tak jak vyšel z rukou Stvořitelových. Teprve pak pochopíme, od jakého dobra jsme odpadli a o jaké dobro musíme bojovat, abych je opět vlastnili.

První člověk se těšil v plné míře trojí neporušenosti: rozumu, vůle a schopnosti svou vůli vykonávat. Adamův rozum byl obdařen dokonale správným poznáním. Podle definice sv. Anselma pravda je *rectitudo sola mente perceptibilis*. To znamená: věci jsou pravdivé, pokud souhlasí s božským myšlením, neboť Boží myšlení je mírou všech věcí. Také naše myšlení je jen potud pravdivé, pokud souhlasí s přirozeností věcí a s božským předobrazem, který nám věci představují. Adamovo myšlení bylo ihned správné v obojím smyslu. Protože všechno bylo stvořeno pro něho, protože ihned dal všem věcem výstižné jméno, a protože všechno bylo dáno do jeho moci, musel nutně poznávat *podstatu* všech věcí. Adam věděl všechno bez učení. Zkušenost, že poznáváme věci jen používáním smyslů, paměti a pozorováním, je úměrná pouze padlé přirozenosti. První člověk měl mnohem jednodušší a bezprostřednější poznávací řád. Adam vlastnil ve svém vrozeném vědění dokonalé poznání věcí. „Jako pravý augustinovec připisuje sv. Bonaventura velikou důležitost tvoření principů, které jsou světlem duše. Prohlašuje je často za *vrozené*; mnoho vykladatelů svatého učitele bralo tento výraz doslova; proti takovému výkladu, třeba ve formě nejmírnější, stojí hluboká pravda augustinovského systému,“ praví Gilson, protože vrozené ideje by vylučovaly zvláštní přispění Boží v činnosti schopností. Jedinou vrozenou daností, kterou sv. Bonaventura skutečně připouští, je rozum; principy se však nabývají. „Principy jsou první poznatky, jež utváří náš rozum; utváří je s takovou živelnou lehkostí, že si musíme dát námahu, abychom si je nepředstavovali jako virtuálně předem utvořené v mysli, která je vyslovuje.“ Smyslovou zkušeností ověřoval Adam pouze souhlas skutečnosti se svým poznáním. Před jeho očima se rozprostírala otevřená kniha přírody, kterou četl přímo list za listem. Lidé jdou opět za ideálem poznání všeho a usilují o něj uprostřed tmy, která je obklopuje. Chtějí poznávat věci v nich samých, ve vlastním myšlení, ve věčném „umění“, ve věčných ideách, které jsou jejich původem (*Brevil.* 2,12). Bonaventura při formulaci tohoto ideálu se snaží opět a opět jen o jediné: vrátit padlému člověku něco z vědění Adamova.

Také vůle člověka byla při stvoření právě tak správná jako jeho rozum. Jako správnost poznání, která je základem pravdy, spočívá v souhlasu rozumu s božským myšlením, tak i správnost vůle, která je základem pro dobro, záleží v souhlasu vůle s božskou dokonalostí. Souhlasu rozumu s jeho předmětem se dosahuje poznáním. Souhlasu vůle se dosahuje láskou. Milovat znamená přeměňovat se podle podoby milovaného, ztvárnit se podle něho, znamená zvláštním úsilím se stát jiným „já“. Sv. Bonaventura uvádí s oblibou slova mystika Huga od sv. Viktora, která pronáší ke své duši: „Vím, má duše, že tím, že něco miluješ, přeměňuješ se v jeho podobu.“ Jestliže se tedy duše přimkne k něčemu dobrému, láskou se mění a stává se dobrou již touto láskou: *Qui enim diligit bonitatem, rectus est*. Taková byla vůle Adamova na úsvitě stvoření. Všeho používal náležitě, směřoval jedinečně k Bohu jako svému poslednímu cíli, a k věcem jen potud, pokud byly k Bohu zaměřeny.

Stejně tomu bylo i s mocí člověka a jeho ostatními schopnostmi. Moc, kterou člověk nad věcmi vykonává, je správná, jestliže se podřizuje moci Boží a je v jistém smyslu jejím prodloužením. Boží moc je vzorem pro správný řád a jednání. V něm všechno vychází z Boha a směřuje k Bohu. Aby se moc člověka podřídila moci Boží a ji „prodloužila“, musí jednat v síle Boží a pro Boha. Při takovém jednání zobrazuje stvořitelenskou všemohoucnost. Člověk, který ji vykonává, je ředitelem (*rector*) a pánem věcí. Proto se moc Adamova vztahovala také na mořské ryby a ptactvo nebes. On byl pravým králem tvorstva.

Zcela jiné je postavení člověka po Adamově hříchu. Mezi původním stavem člověka a našim stavem přítomným se udál zcela jistě pád. Tato událost ovládla rozhodujícím způsobem dějiny lidstva. Snad se proti tomu namítne, že to je pouze domněnka, mýtus, který se přiči zdravému myšlení, takže v systémech starých filosofů pro něj není místa. Tato námitka zaměňuje příčinu s účinkem. Vždyť podstatou padlého poznání je, že samo o svém pádu neví. Svůj poznávací řád považuje za přirozený. Tak zvaná přirozená filosofie, kterou pěstovali staří filosofové, se opírá vědomě a výlučně o rozum. Svě nejvyšší principy nikdy nehledá nad sebou, nýbrž na vlastní rovině, a dokonce pod sebou. Dokonalý příklad těchto filosofů, Aristoteles, vysvětluje stále, že jediná spolehlivá cesta k získání poznání je: obrátit se k smyslům, z nich nahromadit zkušenosti a z nich pomocí rozumu získat poznání věcí, které neobsahuje nic více než to, co smysly dávají poznat. Kdo svět zkoumá z tohoto stanoviska, pro toho musejí věci být nutně jen tím, čím jsou. Protože filosof odvozuje nejvyšší principy z věcí přirozeným světlem a v něm je posuzuje, nemůže pochopit, že někdy byly tyto věci jiné nebo lepší, než je vidí. A ještě více: jak později poznáme, povyšuje dokonce princip svého pádu za teorii poznání. Není divu, že svůj postoj považuje za zdravý a domnívá se, že si v tomto postavení stačí.

Tento názor sv. Bonaventury na Aristotela a staré filosofy je pochopitelný jen tehdy, máme-li na zřeteli úzkostlivou snahu velkého učitele zprostředkovat úplné poznání o světě. Toto úplné poznání není možné bez zjevení. Zjevení je ústřední skutečností světových dějin. Odhlížet od něho znamená postrádat úplnost; a to měl sv. Bonaventura na mysli, když s takovou rozhodností odmítal Aristotela a přirozenou filosofii. Jeho odmítavý postoj se však nevztahuje na Aristotelovu nauku vůbec. „Bez výčitek si vypůjčuje z aristotelismu, proti kterému bojuje, prvky; prochází dokonce vlivem filosofů židovských a arabských.“

Pohledme však na postoj věřícího člověka. Nikdy se neoddal klamu, že může pouhým rozumem přijít na pád člověka. Avšak má světlo zjevení. Od té doby, co mu Písmo sv. zjevilo tuto skutečnost, na kterou filosofové nepřišli, jeho rozum stojí nad zkušeností; on vlastní princip „jiného řádu“ a může v jeho světle posuzovat. Věřící nehledá měřítko pro své poznání v sobě nebo ve věcech, nýbrž nad sebou. Není, jak je tomu u filosofa, odsouzen k mylné domněnce, že svět je takový, jaký se jeví. Mnohem spíše se může na podkladě zjevení tázat, zdali svět je takový, jaký by měl být, aby byl hoden Boha. Jakmile vysloví otázku těmito slovy, je zaplaven vlnou světla. Co je vlastně nesmyslnějšího než pomyšlení, že dokonalý Bůh stvořil člověka v bídě, ve které jej vidíme? Ta soběstačnost filosofů, která se nám na chvíli zdála přirozená a nutná, jeví se nám nyní nemožná: buď je náš svět tím, čím být musí, a pak nelze připustit, že vyžaduje božskou a dokonalou příčinu, nebo považujeme za jeho první příčinu dokonalého Boha, potom však nemůžeme připustit, že Bůh chtěl naše myšlení podléhající omylům, naši vědu, odsouzenou ke zdoluhavým metodám, nedokonalostem a nedorozuměním, že chtěl naši vůli a schopnosti jednat, které nemají za předmět svého úsilí trvalé dobro a nenacházejí pokoje, že konečně chtěl takový svět, který je právě tak bez smyslu a cíle jako věda, která jej vyjadřuje. Taková bída je vysvětlitelná jen jako akcidentální nepořádek, jako trest a pokárání za přestupek. Byla by to křiklavá nespravedlnost, bylo by neslučitelné s ideou Boha-Stvořitele domnívat se, že všechno odpovídá původnímu, Bohem chtěnému řádu (*II. Sent.* 30,1, concl.). Také zde převyšuje věřící filosofa dokonce v řádu filosofické pravdy. Činí lepší závěry než jeho protivník, který se opírá jen o rozum.

Jak se mohl pád prvního člověka do hříchu přihodit? Pokoušet se odkrýt ve hříchu pozitivní podstatu bylo by mařením času. Zlo není něčím pozitivním, nýbrž vždy zničením dobra. Dobro, o které zde jde, je svobodná vůle. Ona není zlem, protože je v její moci přiklonit se k dobru. Není však také absolutním dobrem, protože se může přiklonit ke zlu. Vůle konečné bytosti nemohla být svou přirozeností vkořeněna v nezměnitelné dobro, nýbrž byla ve skutečnosti postavena mezi dva předměty, vyšší a nižší, z nichž každý vábil její souhlas. Toto postavení lidské vůle vyplývá z přirozenosti člověka, která rovněž stojí uprostřed. Bůh vyjádřil svou dokonalost ve dvou knihách, ve vnitřní – knize božských idejí, a ve vnější – v knize smyslového světa. Podobně stvořil bytosti, určené k četbě vnitřní knihy: anděly. Dále bytosti, schopné číst jen vnější knihu: živočichy. Mezi oběma knihami a oběma bytostmi je člověk. Je dokonáním vesmíru, protože spojuje oba řády stvoření. Proto je obdařen rozumem i smysly, a proto může číst v obou knihách, které mu Bůh klade před oči.

Avšak právě tím, že Bůh dovolil člověku četbu obou knih, ponechal mu volbu mezi oběma. Lidskému rozumu se představilo dvojí znázornění božské podstaty, jeho vůli dvojí napodobení jeho dokonalostí. Podle své chuti mohl člověk nazírat na Boha v jasném zrcadle jeho idejí nebo postřehovat jeho záři pod rozmanitými symboly věcí. A právě pro tuto svobodnou volbu je rovnováha člověka nestálá. Protože mohl ve věcech vidět to, co nemůže vidět zvíře a po čem netouží anděl, mohla ho dráždit zvědavost, které nepoznaly bytosti dokonalejší a nedokonalejší než on. Nikoliv bezvýsledně obrátil se již padlý, lstivý a závistivý duch na ženu s příslibem poznání, to znamená nižšího poznání věcí jako takového, které lze získat rozumem a jež směřuje ke smyslovému světu. Zkrátka bylo to poznání, jehož teorii později vybudoval Aristoteles, který mu určil metody a vymezil obsah. Jakmile člověk věcem propůjčil samostatné bytí a při jejich zkoumání důvěřoval jen svým smyslům, ztratil schopnost dosáhnout trvalého předmětu a neměnitelné pravdy. Tak se dostal, ponechán sám sobě, mezi věci, jejichž nepostačitelnost pocíťoval. Nemohly upokojit ani jeho myšlení ani tužby. Pád do hříchu byl tedy úkonem zvědavosti a pýchy, kterým se člověk odvrátil od duchovna a přiklonil se ke smyslovému jako takovému, pustil se na pole akcidentálna a nicoty a zamotal se do přediva temných otázek.

V jakém stavu se nachází padlý člověk? Je odloučen od Dobra, které vlastnil ve stavu milosti. Neztratil však vzpomínku na to a dodnes je trápen tvrdou bolestí. Poznávací schopnosti jen s námahou odvrací od smyslového, kterému se dobrovolně poddal, svou přirozeností však zůstává schopen poznat vše a také to, čím je vše poznáno. Jeho schopnost milovat, kterou ulpěl na tělesných věcech, zůstává rovněž schopna milovat vše, i Dobro všech dober. Proto zjišťujeme, že nic konečného nemůže uspokojit lidskou duši a že ona všemi svými silami směřuje k nekonečnému dobru, které nemůže uchopit. Proto propadá největší bídě. Přirozené vědy a filosofie čistého rozumu, jimiž se člověk tak pyšní, mají hluboko vtištěno znamení této bídy. Přirozená věda není schopna dospět k dokonalosti, protože její předmět nemůže upokojit ani naši žízeň po věděni, ani naši touhu po dobru. Co filosofové označují za neohraňčenou šíři poznávací schopnosti, je ve skutečnosti jenom vyjádřením neutišitelnosti našeho nekonečného dychtění, které k svému nasycení nalézá jenom omezená dobra. Proto jedna otázka vyvolává jinou, dává nerozuzlitelnou nejistotu. Tato nedostatečnost našeho poznání má za následek nestálost našeho chtění, nestálost našeho jednání a našich schopností. Původní pouto a přirozená správnost, která kdysi spojovala člověka s Bohem, jsou tak porušeny, že mohou být obnoveny jen s mimořádnou pomocí.

Zlo zasahuje ještě dále. Hříchem člověka je od Boha odloučen celý svět. Jak víme, svět je stvořen pro člověka. Nebyl však stvořen jen pro jeho tělo, nýbrž také pro duši. Původně člověk používal světa jednak k zachování života, ale ještě více k získání moudrosti. Ve stavu původní spravedlnosti znal všechny stvořené věci. Pohlížel na ně jako na obrazy a podobenství Boží a byl jimi veden ke chvále, poznání a lásce k Bohu. Tím člověk nejen dosahoval svého cíle, nýbrž pomáhal také světu k dosažení cíle. Svět, který je zde jen proto, aby lidskému duchu

připomínal Boha, plní jen tehdy své poslání, jestliže lidský duch v něm opravdu vidí obraz Boží: Et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum. Jakmile však se člověk odvrátí od moudrosti, hledá jen planou vědu a snaží se odkrýt smysl světa ve světě samém, činí nesmyslný pokus a snaží se najít smysl knihy, který v ní není obsažen. Nyní již věci neplní své původní určení a nejsou uspořádány k cíli, který jim Bůh určil: Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat, qui reduceret eas in Deum; unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat (*In Hexaemer.* XIII, 12). Proč úplná věda o věcech jako takových je nemožným podnikem, to jsme již viděli. Nyní však víme také, v čem tkví vnitřní rozpor: přirozená filosofie je takovou vědou o všech věcech, která odhlíží od jejich vlastního smyslu.

Zde klesal člověk nejhouběji. Ale o místo, na které se zřítíl, se musí opět opřít, aby zase povstal. Ať to vypadá na první pohled sebe nemožněji, musíme budovat na své bídě, abychom se od ní osvobodili. Že toto požaduje sv. Bonaventura jako první krok, tomu nasvědčuje tajemné „Incipit“ *Itineraria mentis in Deum*: „Incipit speculatio pauperis in deserto.“ Toto téma patří mezi jeho nejoblíbenější. Svobodným úkonem se člověk odvrátil od nejvyššího Boha, svého počátku a cíle. Ale nový svobodný úkon opačný již nestačí, aby ho znovu spojil s jeho Původcem a vrátil mu s tím související dobro. Přesto je tento úkon nutný. Nejdříve musíme Boha prosit, aby nám vrátil, co nám spravedlivě odňal a co tak bolestně pohřešujeme. Neboť božské pomoci se dostává jen té duši, která o ni v pokoře prosí a která lká v tomto údolí bídy o ztracená dobro. Nesmíme odvracet zrak od svých běd, nýbrž musíme je mít neustále na zřeteli, pozorně o nich rozjímat, stále je předkládat zraku své duše a vystupňovat vědomí své nouze na nejvyšší míru, aby tím žhavěji tryskala k Bohu z našeho srdce modlitba: „Oratio est igitur mater et origo sursumactionis“ (*In Hexaemer.* II, 6). Modlitba zrozená z rozjímání a výčitek svědomí je nutným začátkem našeho povstání.

K tomu však je nutno ihned něco dodat: třebaže máme v moci úkon, který určuje náš návrat k Bohu, přece nemůžeme dále konat nic, co by nás k němu skutečně přivedlo. Člověk se musí modlit a zase modlit – to je vše, co může dělat. Ostatní může přijít jen od Boha. „Supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiore nos elevante.“ Tento bod zasluhuje pozornosti. První a ze všech nejobecnější pomoc Boží je zjevení. Jeho obsah je uložen v Písmě sv. Protože smyslový svět se stal v jistém smyslu pro nás knihou nečitelnou a my stojíme před jejím písmem jako negramotný před hebrejským nápisem, musel Bůh položit před naše oči knihu, která je psána mnohem většími písmeny, která je jistým druhem slovníku, s jehož pomocí se učíme překládat ten jazyk, který jsme přestali ovládat. Právě to je úkolem Písma sv. Praví nám, co věci znamenají, a co bychom v nich viděli sami od sebe, kdyby se neuskutečnil hřích. Poučuje nás na příklad o tajemném zápisu vepsaném do vesmíru, že Bůh je trojjediný, abychom se obrátili k bytostem, v nichž je zpráva o trojjedinosti zaznamenána. Poučuje nás také o symbolických, mravních a mystických významech věcí. Stručně: vrací nám část poznání, které měl Adam, ale ztratil je. Nebo spíše uvádí nás do stavu, ve kterém za cenu dlouhé námahy můžeme získat zpět něco z naší ztracené „jasnozřivosti“. Ve všeobecné ekonomii spásy má Písmo sv. úkol vrátit vesmíru jeho prvotní význam. Jeho prostřednictvím může člověk obnovit hříchem rozvrácený řád, a to tím, že umožní věcem sloužit jejich pravému cíli. Tímto cílem jest: vésti ho k poznání, lásce a chvále Boží.

Nestačí však, že máme před očima knihu stvoření s klíčem k významu jeho podobenství. Musíme se snažit zkoumat a přeložit její obsah. Jak se dopracujeme k původnímu smyslu a chápání věcí, z něhož se těšil první člověk? Tím, že nastoupíme cestu opačnou než po které šel Adam. První člověk klesl od duchovna ke smyslovému. My musíme od věcí vystoupit k duchovnu. Abychom to dokázali, musíme věci, které tvoří vesmír, seřadit v příčky žebříku, po kterém se dostaneme k Bohu. To je důvod, proč sv. Bonaventura přikládá tak velký význam Augustinovu „vystupovati“. *Itinerarium mentis in Deum* je vzor navržený podle metod serafínského učitele a vypracovaný do nejmenších podrobností.

Lidskému duchu se jevil svět od začátku jako hierarchický řád, určený k tomu, aby ho přiváděl k Bohu. Rozum prvního člověka před pádem stoupal bez námahy po příčkách žebříku tvorů od smyslových bytostí k Bohu. Rozum padlého člověka se po něm šplhá jen s velkou námahou. Případá mu dokonce těžkým jej vůbec najít. Ano, nejsme ani schopni jej použít, jestliže jej Bůh neobnoví. Ať položíme ve své duši základ k sebečtetnějším výstupům, jež nám nabízí Bůh k opuštění tohoto údolí slz, neuskutečnime je, jestliže nám božská milost nepomůže vystupovat.

Pro toto učení dá se najít hlubší důvod. Svět stvořil Bůh a v něm člověka ve stavu, který svobodě určil. Tento stav předpokládal existenci určitých vztahů mezi Stvořitelem a tvory. Protože člověk hříchem tyto vztahy rozvrátil, nemohly zůstat nedotčeny ani věci, mezi nimiž tyto vztahy byly. Zhřešit proti řádu stanovenému Bohem znamenalo, pokud to bylo v lidské moci, porušit stvořitelské dílo. Proto obnova řádu rozvráceného hříchem vyžadovala vlastně „nové stvoření“. Sv. Bonaventura rád používá tohoto výrazu teologa Huga od sv. Viktora. Na jeho zdůvodnění si dává tak záležet, že kdykoliv se s tímto výrazem setkáme, vždy mu můžeme přikládat doslovný smysl.

Bůh musí být celým světem uznáván za první příčinu již pro svou moc a své prvenství. S výjimkou hříchu, který je porušením řádu a přestoupením Božího zákona, není zde nic, co by mu nebylo povinno vděčností za své bytí. Hřích je zjevným přestoupením Božích přikázání. Odlučuje nás od nezměnitelného dobra, uráží Boha, znetvořuje svobodnou vůli, ničí dar milosti, kterým jsme byli obdařeni, odsuzuje nás k věčnému trápení. Odkud pramení tento velký nepořádek? Člověk byl obrazem Božím a nádobou prvotní milosti. Přestává jí být. Odehrálo se v něm opravdové zrušení, nebo, jak to sv. Bonaventura nazývá, zničení morálního pořádku i řádu milosti. Urážka Boha se musí vážit podle Boží nekonečnosti. Jestliže se omezený tvor odvrací od nekonečného Boha, může toto zlo napravit pouze nekonečná Bytost. My sami již nejsme schopni se do stavu milosti uvést. Proto v tomto řádu může úsilí naší svobodné vůle učiniti plodným jedině Bůh. Nyní můžeme nahlédnout, proč ztroskotalo úsilí vybudovat v systému lidských věd nezávislou filosofii. Naše myšlení je již ve svých prvních krůčcích zcela proniknuto účinky dědičného hříchu a vyžaduje vyšší světlo, které by mu pomohlo a které jej přetvoří ve stav podobný původnímu. Mezi mnohými odnožemi milosti je tu dar rozumu, který pomáhá naší padlé přirozenosti. Přináší s sebou zvláštní lék. Sv. Bonaventura praví jasně: „Intellectus est ianua considerationum scientialium“ (*De donis Spiritus S. VIII, 6*). Nelze pochybovat, že zde jde o dar milosti přicházející shůry, kterým Bůh pomáhá našemu poznání, jež jsme si získali zkušeností a přirozeným světlem. Že sv. Bonaventura zde pojednává o daru milosti, vysvětluje nejen z toho, že uvedená věta je vyňata z přednášky, která celá se zabývá darem rozumu, nýbrž že sám svou myšlenku zcela zřetelně rozvádí: „Et quantumcumque homo habeat naturale iudicium bonum, at cum hoc frequentiam experientiae, non sufficiunt nisi sit illustratio per divinum influentiam.“ Toto jasné vysvětlení sv. Bonaventury je v dokonalém souladu s jeho učením o vztahu mezi filosofií a teologií a rovněž s jeho teorií poznání. Tato věta uvádí pro ně pouze poslední, protože nadpřirozený, základ.

Zavedení hierarchického řádu do duše je činnost, kterou nám Bůh obnovuje žebřík, který Adam hříchem zničil. Je jasné, že jedině paprsek Boží může duši opět přivést k Bohu. K tomuto návratu však může Bůh duši uschopnit jen tím, že ji přetvoří vzhledem k jejím vyšším činnostem, které první člověk bez námahy vykonával, ale které nám jsou přirozeně nemožné. Hierarchií nazýváme u Boha, andělů, církve i lidí uspořádanou posvátnou moc, která je vlastní jen rozumné bytosti a která opravňuje ke správné vládě nad podřízenými. Jinými slovy: vše, co vstupuje do hierarchického řádu, je uzavřeno ve svatém vlivu, který se bytosti dotýká nebo který ona uplatňuje vůči nižším stupňům, s výjimkou člena prvního, který všechno dává a nic nedostává, a člena posledního, který vše přijímá a nic nedává. Sv. Bonaventura dokazuje, že podle tohoto principu jsou seřazeni andělé. Podle stejného plánu pořádá milost znovu stvořenou duši.

Hierarchický řád je do ní uváděn trojím základním působením milosti: očištěním, osvětlením a uvedením v dokonalost. Sv. Bonaventura podržel toto základní rozdělení podle mystiky Areopagitovy. Podle jeho názoru spočívá cíl obnovy lidské duše v tom, že milost v ní restauruje obraz Boha zničený hříchem. Sv. Bonaventura používá výrazu: *animam deiformem facere*. Toto hledisko je zcela pochopitelné, máme-li před očima cíl, ke kterému tato mystika směřuje: chce znovu najít stupně k Bohu. Nežli však po nich začne stoupat, musí být nejdříve obnoveny. Dříve než vystoupíme po těchto příčkách od vlastní duše k Bohu, musí tyto stupně v duši být a musí být uspořádány. První, ale vzdálenou podobu božských dokonalostí nalézá člověk v tom, že Boha uznává za svého původce. Tím, že rozjímá o obraze Stvořitele podle jeho jednoty, pravdy a dobroty, připodobňuje se Bohu. Ještě většího zpodobnění může člověk dosáhnout, naučí-li se správně používat svých duchovních schopností. Paměť, rozum a vůle jsou usměrněny ke svému předmětu, a tím duši skutečně zdokonalují; duše se stává „*deiformis*“. Snadno v ní najdeme opět obraz Boží. Konečně se před námi objevuje poslední stupeň možného zpodobnění s Bohem, ještě bezprostřednější, stupeň, o němž jsme již mluvili. Je Bohu bližší než stopa a obraz. Ziskává se jen vlitými božskými ctnostmi, vírou, nadějí a láskou. K úplné „*deiformitě*“ je nutné působení božského osvětlení a milosti. Z Boha pocházející, Bohu podobná, k Bohu usměrněná milost může přinést duši více než pouhé připodobnění. Proměňuje její samotné bytí a působí, že do duše proniká božská vlastnost, která jediná ji může uschopnit ke spojení s Bohem. Jakožto bezprostřední dar Boha duši uvádí ji do důvěrného vztahu k němu a tím jí umožňuje tak se zmocnit svého Počátku, jak jenom je toho konečný rozum schopen. Uvažujme, po kterých cestách a po jakých úsecích se toto zpodobnění uskutečňuje.

Jakmile je milost vlita, zmocňuje se duše a všech schopností s ní spojených. Na toto nadpřirozené pole se přenášejí všechny hlavní snahy sv. Bonaventury.

Podstata lidské duše musí být přístupna božským vlivům, protože právě podstata byla poraněna hříchem a má nyní být léčena. Tím božské působení, které směřuje ke schopnostem, samočinně proniká i duši a vztahuje se na všechny její mohutnosti: „*Gratia est una, sicut substantia, et est semper in actu continuo; et primo dicitur respicere substantiam, non quia sit in illa absque potentia, vel per prius quam in potentia, sed quia habet esse in potentiis, ut continuatur ad unam essentiam.*“ Působí tedy na svobodnou vůli a na schopnosti na ní závislé. Jakmile však se jich zmocní, porádá tyto schopnosti a staví každou na její místo. Řídí její činnost tak, jak tomu má být u duše přivedené k Bohu. Život takové duše je usměrněn k trojí hlavní činnosti: hledat Boha mimo sebe, hledat Boha v sobě a hledat Boha nad sebou. Uvedení hierarchického řádu do naší duše začíná tedy novým uspořádáním prvotního způsobu našeho poznání Boha a dává nejdříve určitý směr našemu zkoumání vnějšího světa.

V naší duši je jakýsi druh ruky. Píše vše, co čteme v knize stvoření, aby to v nás bylo uchováno. Smysly vnímají vnější předměty a předávají své vjemy společnému smyslu. Obraznost je může znovu vyvolat a nově přetvářet. Rozum o nich může volně přemýšlet a znovu je předávat paměti. Jsou-li tyto schopnosti ponechány sobě, vykonávají svou činnost zcela nahodile. Náš zvědavý duch dovoluje vtiskovat obraznosti nejrůznější představy a obrazy a narůstá zásobník paměti. Nedělá se rozdíl mezi užitečným a neužitečným, nebo dokonce mezi indiferentním a škodlivým. Tu má kořen nekonečné a nedokonalé poznávání, které kdysi had přislíbil Evě. Ještě dnes svádí jeho slib mnoho duchů. V duši spořádané milostí je základní směr myšlení, který rozhoduje i o směru ostatní činnosti, bezprostředně ovládan a zaměřen na Boha. „*Primo debet esse discreta perlustratio ut discrete consideretur mundus ab anima.*“ Od této chvíle nevníkne do duše nic nečistého a nejen nečistého, ale ani neužitečného. Tento dar rozlišování řídí nejdříve naše kroky při pouti smyslovým světem. Určuje nám směr, který musíme zachovat, abychom objevili bytosti, které nás mohou vzdělat, a abychom na nich našli ty stránky, které jsou pro nás znamením. Pokusme se najít tomuto prvnímu stupni analogii v hierarchii andělů. Odpovídá mu přesně kůr andělů. Andělé chrání člověka, ovlivňují jeho jednání a vedou ho po cestě spásy.

Milost však činí ještě více. Nespokojuje se tím, že řídí naše kroky při zkoumání smyslového světa, nýbrž nás ovlivňuje při volbě předmětů, jimž musíme věnovati pozornost, abychom odhalili jejich skrytý smysl: preelectio nebo, jak praví sv. Bonaventura, uspořádaná volba našich úsudků je dalším údobím našeho obrácení, jež v nás působí božský vliv. Protože tento vliv náleží vyššímu řádu nežli první, můžeme připustit, že přítomný stupeň hierarchického řádu v duši má analogii v archandělech. Třetí stupeň odpovídá kůru knížat. Spočívá ve volbě předmětů, s nimiž se nejen musíme setkat a mezi nimi volit, nýbrž které musíme vyhledávat. Řídí naši činnost vzhledem k nim: náš soud, iudicium, dává nám normu správného jednání, aby odpovídalo povaze pravých dober, o něž svou činností usilujeme.

Zde se nám objasňuje ještě něco jiného. Jako tyto tři hierarchické kůry andělů jsou pověřeny spořádanou správou viditelného světa, tak pořádají tři hierarchické větve milosti náš pohled na smyslový svět a činí jej nadpřirozeným. Tato trojí úvaha nad tím, co musíme pozorovat, soudit a konat, je obsažena v rozjímáních prvních dvou hlav spisu *Itinerarium mentis in Deum* a určuje jejich stavbu.

Náš zrak osvětlený světlem milosti již netouží po tom, aby nořil dále svůj pohled do přirozenosti věcí a pokračoval v klamném bádání o věcech jen pro ně samé. Protichůdně k postupu filosofů proniká mystik přímo k božskému symbolismu, k pravému smyslu světa, který nadále považuje za jediný. Pak poprvé zachycuje obraz Boží ve váze, počtu a rozměrech, jež jsou od věcí neodlučitelné. Podobně zachycuje Boží obraz v jejich podstatě, mohutnostech a činnostech. Vidí, jak se věci hierarchicky řadí podle požadavků tohoto řádu, jenž je důvodem jejich existence: v tomto řádu jsou zastoupeny bytosti čistě hmotné, hmotné a duševní, a čistě duchovní. Tak nás tento řád přivádí na myšlenku, že ještě existuje vyšší bytost, která je dokonalá svou vlastní dokonalostí.

Pozoruje dále, jak mezi těmito bytostmi jsou ty, které se mění a pomíjejí, a jiné, které se sice mění, ale nepomíjejí. Pod vlivem tohoto poznání se jeho myšlení přimkne úzce k Bytosti, která se nemění a nepomíjí, k Bohu. Ani zde se mystik nezastavuje. Toto vidění Boha ve věcech se rozšiřuje a množí podle sedmi vlastností (conditiones), které zjevují přítomnost Boží ve věcech: původu, velikosti, počtu, krásy, plnosti, činnosti a řádu. Jeho nazírání se ještě prohloubí, připojíme-li k tomuto bezprostřednímu pohledu na věci to, co již známe jako podmínku jejich poznání. Již při smyslovém vnímání jsme objevili, že věci mohou být poznány i duchem a že toto poznání je s vnímáním úzce spjato a je s ním takřka soupodstatné. To vyžaduje transcendentního vysvětlení. Předmět působí vyzařováním podoby na smysl tak, že znázorňuje plození Slova Otcem. Toto Slovo je původcem milosti, kterou jsme přiváděni k Otci podobně, jako podoba věci vstupující do smyslu nás připodobňuje věci, neboť věc by nemohla býti poznána, kdyby schopnost se v jistém smyslu nestala touto věcí. (Viz teorie poznání – species impressa, species expressa etc.) Krása a lahodnost vnímaných předmětů a jejich tvary lze vysvětliti jedině tím, že pronikáme k číselným zákonům, jež ohraničují jejich bytost a že se opíráme o jejich vztahy k rozumné duši, která je může chápat a pronášet o nich soud. Vidíme, jak svět filosofů mizí a vystupuje analogický svět sv. Bonaventury, jak příroda se mění v symboly, věci se stávají znamením a vyzývají nás, abychom vstoupili do sebe samých a tam se setkali s jejich Původcem. Rozhodně nás nevábí k tomu, abychom v nich ztratili sebe a od tohoto Původce se odloučili.

Účinkem milosti se tedy duše dostala od vnějšku do svého nitra. Zavádí nový řád do svých schopností podle hierarchických stupňů. Naráží tu však na mnohem větší potíže. Předně kvůli vnitřním příčinám naší slepoty, dále pro špatný výklad vnějšího světa, zaviněný slepotou. Jsme u kořene zla, kterým trpíme. Musíme přikročiti k tvrdé práci vlastní reformy. Jako prvořadý úkol je před námi vymýcení vášní a podřízení sil, které se protíví rozvoji našeho nového života. Nejhlubším zlem je však to, z něž všechna ostatní povstala. Je to žádostivost, to „chtít pro sebe“, které jsme postavili na místo „chtění pro Boha“. Její dokonalé vymýcení by znamenalo odstranění Adamova hříchu. Tento úkol není možný ani s pomocí milosti. Přece však můžeme

aspoň na všech stranách potírat svou žádostivost, trhat její nové výhonky, jakmile začnou klíčit v některé ze svých tří hlavních podob – žádostivosti vládnout, požívat a vlastnit. Pýcha života se svým doprovodem – touhou po přízni, slávě a poctách – má původ v marnivosti, které je člověk plný. Po hříchu je zvrácením našich schopností jednat. Touha po požitcích usiluje o to, co je sladké, tělesné a marnivé. Je zvrácením naší schopnosti milovat. Touha po majetku jde ruku v ruce s žádostivostí vědění a tu jsme u nejhlubšího kořene zla. Žádostivost vědění je touha po poznání skrytých věcí, protože je neznáme, je touhou po patření na krásné věci jen pro ně samé, je touha přivlastnit si pro sebe to, čeho si lidé váží. Žádostivost vědění nutně doprovází touha po vlastnění – a ta prvního člověka zničila: byla to vášně vědět pro vědění samotné, vědět jen kvůli vidění a proto, že to působí potěšení. Tím drží ďábel duši ve své moci. Nebude svou paní, jestliže se od toho neosvobodí. Svobodu však nalezne jedině přivlastněním si protichůdných ctností, totiž pokory, čistoty a chudoby. Proto je nutná mnišská a františkánská kázeň k mystickému výstupu. Tato věta má málo slov, ale k jejímu uskutečnění je nutný dlouhý život oběti. Boj proti vášním a o ctnosti odpovídá andělskému kůru mocností, a tak paralelismus mezi hierarchií duše a hierarchií nebeskou, který jsme již sledovali, pokračuje.

Nyní je duše prosta neřestí a schopna varovat se zlého. Ještě však není způsobilá činit dobré. K dosažení tohoto hierarchického stupně musí odstranit ještě určité slabosti. Ty jí překážejí v dobrém a mohou zavinit mnoho nezdarů. První překážkou konání dobra je nedbalost, to je určitý druh malátnosti k pohybu, jakási nemožnost plnit úkoly. Působí, že stále oddalujeme začátek. Důkladnější analýzou nedbalosti poznáváme, že se dále štěpí na nedostatek bdělosti nad srdcem před vnějšími vlivy, na špatné využívání času a stálé opomíjení cíle, který máme mít před očima.

Jinou těžkostí, pokroku duše stejně škodlivou, je netrpělivost. Působí, že upouštíme od začatého díla právě tehdy, když jsme přemohli nedbalost v počínání.

Třetí potíží je konečně nedůvěra v sebe. Často se zmocňuje právě takových duší, jejichž pokrok není brzděn ani nedbalostí ani netrpělivostí. Abychom tyto tři překážky důkladně vymýtili, musíme získat tři opačné ctnosti: bdělost, umrtvenost a důvěru. Tomuto stupni odpovídá v andělské hierarchii kůr Síly. Ano, tento kůr má sílu jako charakteristickou vlastnost.

K dokonání hierarchického řádu v duši musí být vyvinuta poslední námaha. Je snad nejtěžší námahou na tomto stupni požadovanou. Duch se musí soustředit na sebe nebo, jak praví sv. Bonaventura, musí se usebrat. Jako v předchozích úsecích, i zde je třeba nejdříve vymýtit vášně a na jejich místo zasadit ctnost. Tentokrát žijí vášně, které musíme vymýtit, v myšlení. Všechny vyrůstají ze základní nemoci, z nedostatku sebeovládání. Jistý druh roztržitosti a současně rozptýlení působí, že naše přání, představy a duchovní zaměstnání nám stále unikají. Tato ospalost má ihned za následek, že naše myšlení není svým pánem, nýbrž je vyháněno z vlastního domu. Vráti se tam trvale až tehdy, když v něm zavládne pořádek. Pořádek tam bude, až naše myšlení bude poroučet představám, které je přerušují, snahám, které jím hýbají, a starostem, které je zaměstnávají. V andělské hierarchii odpovídá tomuto stupni kůr Panstev. Tento stupeň je objasněn ve třetí a čtvrté hlavě Itineraria.

Když jsme dospěli k vládě nad svým myšlením, vrátili jsme se doslovně do sebe. Doposud jsme stáli před vlastními dveřmi, nyní jsme poprvé jimi prošli. A proto také můžeme uvnitř poprvé odhalit obraz porušený hříchem. Oko rozumu, které je uprostřed mezi tělesným zrakem a nazíráním, má tu svůj vlastní úkol. Odkrývá v činnosti paměti obraz Boží, objevuje v ní přítomnost Boží skrze neklamnost a nutnost prvních principů a skrze výsledky, k nimž vede její činnost; vlastnosti výsledků jsou transcendentní stejně v posuzovaných věcech jako v usuzujícím myšlení.

Stejně zřetelně postřehujeme přítomnost Boží, jestliže pozorujeme svou vůli a vztahy duševních mohutností mezi sebou, jestliže odvozujeme od božských osvětlení všechny vědy a všechna umění rozvinutá lidským duchem, a tak dokazujeme božské oplodnění lidského rozumu ve spojení s díly, která vytvořil. Zřejmost Boží přítomnosti je ještě jasnější, jestliže

duše, přetvořena milostí, učiní předmětem svého pozorování vlastní nadpřirozenou dokonalost. Duch přechází od rozjímání o svém nitru přes práh do nitra samého. Zde vidí svou podobu, ve které je hierarchie a řád, jež tam zavedla milost a které jej činí podobným nebeskému Jeruzalému. Je tu soulad se vzestupnou hierarchií andělských kůrů a jako oni je také on do nejvnitřnější podstaty proniknut vlivem milosti. Milost řídí všechny jeho činnosti, jako řídí činnosti andělských kůrů.

Tři teologické ctnosti: víra, naděje a láska, které jsou první výhonky milosti a od ní i mezi sebou neodlučitelné, přece ještě nedokončily své dílo. Ale uskutečnily je již do té míry, že jeho krása proniká. Víra opracovává samu přirozenost lidské duše a očišťuje ji. Tím, že ji očišťuje, vrací jí duchovní smysly, vyhaslé po hříchu. Nemůžeme tomu rozumět tak, jako by jí dávala nové orgány nebo náhradní duševní orgány, rovněž to nejsou nějaké dary, které by nepatřily ke známým již větvím milosti. Duchovní smysly jsou „plody“, to znamená – jak už ze slova samého je zřejmé – dokonáním. Jsou stavem dovršení habitu milosti, který duše již vlastní. Tvrzení, že milost nám vrací duchovní smysly, znamená pouze, že prožíváme vyšší poznání a zakoušíme duchovní, nadpřirozené radosti. Plody označují všechny dokonalosti, které s vlitou milostí přirozeně plynou do duše, jež se otevřela jejímu působení.

Jakmile totiž duše uvěřila v Ježíše Krista, otvírá své ucho a vnímá učení Spasitele. Obracejí k němu svůj zrak a vidí jeho zázraky. Nadále vidí a slyší s jistotou o divech a slovech, které jí dosud byly skryty. Duše, očištěná vírou, se dotýká naděje a zdokonaluje její činnost. Touha a láska (amor), její průvodkyně, dávají duši současně jakýsi druh duchovního čichu. Ten pučí duši k následování Krista. Láska (caritas) dokonává započaté dílo. Kdo to ještě neprožil, vidí, jak je mu s chutí navrácen také božský hmat. Cítí, jak od nynějška může svůj předmět sevřít duchovním objetím a zakoušet slast duše, která se konečně spojila se svým Milovaným. Snad láska (caritas) ještě nerozvinula své plody. Doposud ještě nepřivedla duši k extázi. Přece však je k ní již blízko.

Extáze uchvacuje duši, proměňuje ji zevnitř a při každém souhlasu vůle působí nový pokrok. Zde se odehrává vše podobně jako v řádu tělesných organismů: přijetí nové formy činí materii lépe organizovanou a připravenou pro přijetí vyšší formy. Milost podpirá duši hned na začátku božskými ctnostmi. Když lidská vůle s ní souhlasí, vede duši ke stále větší dokonalosti v té míře, jak tato duchovní „materia“ se otevře jejímu vlivu a učiní se hodnou jejího působení. Jaké to divadlo. Bůh tvoří s nevyčerpatelnou velkodušností a neúnavnou štědrostí znovu dílo rozvrácené hříšnou vůlí. Vrací se k němu duše, která se vrátila k sobě samé, která se nenávidí a tím opět nalézá, která se zhlíží jako v zrcadle ve své osvobozené přirozenosti, očištěné od narušivosti a znetvořující viny, která je paní svých myšlenek a je celá usměrněna ke svému božskému předmětu.

Takovou dokonalost může duše získat až tehdy, když urazí poslední úseky cesty vedoucí k mystickému sjednocení. Potom teprve je v ní dokonalá hierarchie. Sv. Bonaventura vyslovil o tomto stavu dvě věty. Jen zdánlivě je mezi nimi rozpor. Jedna zní: málo, dokonce velmi málo lidí dospěje k vyšším stupňům dokonalosti. Druhá: všechny duše jsou k ní povolány; a jestliže duše činí, co na ní jest, ostatní si bere na starost milost: „quando enim anima facit, quid potest, tunc gratia facile levat animam.“ Velmi mnozí však nečiní, co mohou, proto milost může korunovat jen málo lidského úsilí. Naproti tomu však, jakmile dobrá vůle, modlitba a touha odpovídají milosti, pomáhá Bůh duši překročit první tři stupně, které vedou k extázi, udělí jí její „připuštění“ (admissio). Tímto „připuštěním“ zakoušejí duše ve svém vědomí, že obdržely novou důstojnost, že jsou uschopněny a oprávněny k požívání největších slastí vnitřního života, že cíl je blízko a že se ho staly hodnými. Tento nový stupeň vnitřní hierarchie odpovídá Trůnům.

Ani na tomto stupni nesmí duše odpočívat. Je již blízko pokoji a odpočinutí, ale ještě není do něho uvedena. Pronikne k němu, až vyhledá a okusí božský předmět, se kterým ji chce milost spojit. Otvírá se před ní nový horizont a ona se s ním musí seznámit činností, kterou lze doslovně označit jako „patření dovnitř“ (inspectio). Plna pozornosti a touhy, napjatá a současně

s chvěním stojí tu duše pod vlivem milosti a usiluje o předmět, který cítí v blízkosti, který však ještě neuchopila. Ocítá se na novém stupni hierarchie a získává řád dokonalosti odpovídající Cherubům. Tuto dokonalost dostává v tím větší míře, čím její bádání o božských věcech je napjatější a vyšší. Jako nejkrásnější vzor tohoto „patření dovnitř“ nám sv. Bonaventura zanechal pátou a šestou hlavu Itineraria.

Duše se musí soustředit na nejbohatší ideje svého nejhlubšího poznání, aby se dostala a současně usídlila v dosahu Boha. Tak vystupuje na vrchol svého rozumu a ulpívá na nejvšeobecnější ze svých idejí, na ideji Bytí. S Bytím se ve své běžné zkušenosti nesetkáváme nikdy, spíše se setkáváme s tím, co se bytím „stává“. Do jisté míry to, „co se stává bytím“, je, protože se v bytí rozvíjí; do jisté míry není, protože se mění, aby se stalo tím, co mu chybí. Z této každodenní zkušenosti získáváme abstrakci jakousi abstraktní, neurčitou formu, pojem „bytí“. Je současně poslední známkou, kterou myšlení zachycuje, když vyloučí všechny konkrétnosti, z nichž se skládá bohatá skutečnost.

Nyní však musíme svůj způsob chápání bytí vyřadit a zaměřit své myšlení na oblast, kde není nebytí ani nějaký střed mezi bytím a nebytím. Buď myslíme na „nic“ s vyloučením každého stínu bytí, nebo na bytí s vyloučením každého stínu nebytí. A jak duše pozoruje, že nemá jiné volby než mezi Nicotou a Bytím a že Nicotu může chápat jediné jako nepřítomnost Bytí, ulpívá na ideji Bytí jako na nejvyšší ze všeho. Idea bytí přivádí duši do takové blízkosti Boha, jak je to jen možné.

Duše je skoro u cíle. Právě dosáhla vrcholu svého myšlení. Nyní napíná všechny své síly. Bez ustání se modlí a prosí o milost. Soustřeďuje myšlení na čisté Bytí, a protože vidí, jak ono je actus všech svých možností, chápe je jako nutné Bytí. Protože je nutné, je také první, neměnitelné a věčné. Nenadále kráčí myšlení od Bytí k nejrůznějším atributům (přívlastkům) a ke všemu, co ještě dále odkrývá. Přechází od jednoho ke druhému, aniž by vznikal pocit, že prochází nějakým dělítkem uvnitř samého Bytí nebo že se od něho vzdaluje. Neboť tím vším je zase ono Bytí. Když duše uvažuje o nutnosti Bytí, rychle odkrývá jeho dokonalosti. Jako Bytí je ono i Dobrem a každé dobro je, jak víme, plodné. Zde se dostává k mystickému nazírání náhlého rozšíření. Nutnost Bytí, která je taková, že si nelze pomyslet jeho Nebytí, se rozvíjí k plodnosti. V nekonečné snaze Dobra rozšířit se mimo sebe a v tom, že ono je svým vnitřním cílem, se zapaluje božská jiskra. Z věčného tajemství vystupují tři božské osoby, odhalují před naším zrakem své věčné, nepřerušitelné svazky. Slovo je vysloveno před naším sluchem a ve Slově jsou od věčnosti vyjádřeny předobrazy všeho. Nyní stojí na vrcholu našeho myšlení proti sobě dvě velké ideje. Jako na slitovnici nad archou úmluvy jeden Cherub pohlížel na druhého, tak se dívá na sebe také dvojí nazírání na Bytí a Dobro tváří v tvář a zdá se naplňovat celou naši duši. Protože stojí naproti sobě, zhlížejí se v sobě jako v zrcadle, těší se ze sebe, strhují naše myšlení od nutného Bytí k plodnosti Dobra a ukazují, že obě skutečnosti jsou spolu spjaty, nerozlučitelné a vlastně totožné. Tu je cíl a duch se ho dotýká. Současně však v něm vzniká obava, že propadne zoufalství. Když plodné Dobro je předmětem touhy duše, jak je může uchopit? Jak překlenout nekonečnou propast, která dělí duši, jež dospěla až k nejvyššímu vrcholu, od Boha, který je jejím cílem?

A tu konečně nabývá pravého smyslu zjevení Mistra na hoře Alverně, které nastalo v extázi. Sv. Františkovi se zjevuje Seraf se šesti křídly v podobě Ukřižovaného a odhaluje mystické duši na nejvyšším vrcholu, že dílo, nad kterým zoufá, je již dokonáno. Mezi Bytí a naše „současné nebytí“ se staví Prostředník, Kristus. Duše spjata s Kristem se může konečně zcela očistit. Nepohlíží již na dvě tváře Cherubů, které byly obráceny ke slitovnici, nýbrž dívá se na slitovnici samu a zůstává v údivu nad tím, co tam vidí. On je počátkem všeho, ustanovený jako Nejvyšší a současně Prostředník mezi Bohem a lidmi. Je viditelným obrazem neviditelného Boha. Záruka vytržení a současně vytržením samým v podobě spojení božské přirozenosti s lidskou, kterou prozařuje. Je konečně Středem pro všechno, kterým všechno prochází od svého počátku a ke kterému se vrací. Kdo se zcela obrátí ke kříži a pozoruje jej s otevřenými očima, ten již našel

cestu, která otevírá duši přístup k Bytí a přináší jí předmět jejich nejvyšších tužeb. Z jejich nejvnitřnějších hlubin začíná tryskat pramen rozkoše, mír se snáší na ni a ona slyší, pokud vůbec to lidské uši mohou slyšet, nejvyšší příslib Krista, vyslovený lotru, který se k němu obrátil: „Ještě dnes budeš u mne v ráji.“

Duše je u cíle. V jediném patření se pronikají, a přece zůstávají odlišenými První a poslední, Nejvyšší a nejnižší, kruh a Střed. Zde má duch před očima obě knihy, o jejichž pochopení s takovou námahou zápasil, totiž knihu přírody a knihu své vlastní duše. Chápe je v jediném zorném poli a rozumí konečně slovům, která obsahují. Duše je opět obrazem Božím, jak jím byla v pozemském ráji, a ještě něčím dokonalejším, něčím, co právě své dokonalosti dosáhlo, co je tak dokonalé jako tvorstvo večer šestého dne. Již na ni čeká jen odpočinutí dne sedmého, uvedení, inductio. Vytrhuje duši do kůru Serafů. Mezi ně proniká a požívá pokoje tak dlouho, jak dlouho v něm chce prodlévat.

Jako všechno předchozí, je také tento poslední přechod působen v nás milostí, a to v daleko plnější míře. Zde přirozenost nezmůže nic. Také metoda tu neznamená mnoho, snad s výjimkou toho, že se odtrhneme ode všeho, co není Bůh. Pozitivní spojení s Bohem určuje Bůh sám. Vše se dokonává tak, jako by se duše pod mocnou ranou Duchu Sv. odtrhla od těla. Nejpřímějším účinkem této rány jest, že ji vypuzuje za nejzazší hranice jejích duchovních mohutností. Stržena tímto popudem, překračuje duše postupně vnější svět i schopnosti vnímat jej, zanechává za sebou vnitřní svět i rozum, který tento vnitřní svět zkoumá, dosahuje vrcholu ducha a ulpívá na obou nejvyšších ideách, které jej mohou tvořit. Úder milosti ji odtrhuje i od těchto posledních dvou idejí a duše, podobna lodi na otevřeném moři, přerušuje s nimi spojení a volná pluje po oceánu podstaty. Svých nejvyšších idejí se však nemůže vzdát, aniž by se zřekla všeho poznání, a tak se duše dostává do tmavé noci. Tomuto podstatnému bodu je nutno přesně rozumět, protože je srdcem mystiky sv. Bonaventury. Máme-li si učinit závěr z důsledků, které z toho nutně vyplývají, musíme nejdříve jasně stanovit, že mystické spojení je nepopsatelným prožitkem a je doslova nevyhovitelné. Musí být prožito, má-li být poznáno. Není však žádná naděje, že ten, kdo je prožil, je může také popsat a sdělit jiným. Myšlenku je možno vyslovit, jestliže byla pochopena v pojmech. Zde však podle předpokladu byly překročeny nejvyšší hranice rozumu. Mlčí. Kdo dospěl k extázi, může tedy vyprávět, jak k ní dospěl, nebo popsat vnější podmínky pro takovou zkušenost. Měl-li by však mluvit o jejím obsahu, nebude moci říci ani vysvětliti skoro nic.

Z toho vyplývá také to, že nám nikdy v tomto životě a ani v extázi není dáno přímé patření na Boha. Říkalo se, že se sv. Bonaventura přiklání k tzv. ontologismu. Historikové vyhledávali nejrůznější místa z jeho spisů, aby popřeli toto tvrzení. Ve skutečnosti se tato námitka hroutí již tím, že pojem přímého patření na Boha v tomto životě je s jeho systémem neslučitelný. „Bůh je viděn nezávisle na naší myšlenkové činnosti působením Duchu Sv., který zastavuje činnost člověka: Tím, že ho pozvedává nevyšlovným způsobem nad něho samého, umožňuje mu dotknout se Boha. V tom je vskutku méně vidění ve vlastním smyslu jako spíše chutnání, zakoušení, dotek. Poznání má v tom bezpochyby svůj podíl; úkon moudrosti je rozumový ve svém počátku, dovršuje se však v citu, v chuti; a v tom spočívá podstata kontemplace. Kontemplace popisovaná sv. Bonaventurou je zcela vlitá a pasivní; nazývá ji excessus, druhem extáze, kterou nepovažuje ostatně za mimořádnou. Popisuje pouze její hlavní úkon v jeho formě, ne-li nejvyšší, tedy alespoň nejvíce pohlcující; není však pochybnosti o tom, že pro něj moudrost může působit v duši formou méně nadlidskou, nejprve u světců mimo ony hodiny intenzivní milosti, dále u duší ctnostných, které se v tom zařídí podle vlastních rad svatého Učitele, protože jim klade za úkol, aby se k tomu připravily. Celá jeho asketika ... a dokonce celá jeho morálka jsou zaměřeny na mystiku.“

Když duše překročila všechny poznávací schopnosti a když zanechala za sebou vrchol myšlení, zůstává jí ještě jedna schopnost. Za poznávání bytí proniká dále láska. Zatím co poznávací schopnosti nemohou jíti za Bytím až k patření, může je láska sledovat jako Dobro až

k doteku a požívání. Zážitek Boha u mystiků je výlučně afektivní: „Ibi non intrat intellectus, sed affectus.“ Takový zážitek je možný jen proto, že podle slova Viléma od Nejsvětější Trojice, které sv. Bonaventura opakuje, „amor plus se extendit quam visio“. Vidět a poznávat můžeme jen předmět, který je duší plně „pochopen“. Dokonale a bezprostředně milovat můžeme však i předmět, kterého se pouze „dotýkáme“. Zde stojí tedy mystik před skutečností. Řeší problém, který se mu vnucuje jako vlastní zážitek. Existují – a to mystik ví z vlastní zkušenosti – afektivní stavy, které spočívají v čistých radostech bez představ, idejí a obrazů. Konečně nelze je vysvětlit žádnou skutečností, kterou vysvětlujeme své pocity. Tyto silné, ale slepé slasti je třeba buď chápat jako skutečnosti, nebo se spokojit jejich jednoduchým zjištěním bez vysvětlení. Bezprostřední příčinou slastí, které mystikové zakoušejí, je předmět sám. Každá zprostředkující příčina je vyloučena, protože tu není pojem, představa nebo myšlenka o žádném předmětu. Třebaže, nebo lépe: protože poznání mlčí, je zakoušena nesmírná slast. Nemůže prýštit z ničeho, protože z ničeho nic nevzniká. Nemůže prýštit z představ, protože tu představ není. Nutně pochází z Předmětu samotného a nic není mezi touto slastí a jejím předmětem. Tak je extáze objetím toho Dobra ve tmě, jehož Bytí myšlení nedosáhlo. To je hluboký smysl tvrzení: láska jde dále než poznání.

Nyní rozumíme tomu pozitivnímu, co je obsaženo v negativních větách sv. Bonaventury při popisu extáze. Podobně můžeme zhodnotit dosah obrazů, kterých používá k jejímu označení. S ohledem na rozumové poznání je extáze nevědomostí. Srovnána se světlem, kterým poznáváme věci, je tmou. Přesto však je uprostřed této temnoty uchopena skutečnost, a to právě pro tuto „nevědomost“. Mystik získává tedy „vědoucí nevědomost“, vniká do „osvícené temnoty“. Ne v tom smyslu, že by tu hrál nějakou roli úsudek nebo nějaká představa, nýbrž proto, že máme po ruce jen příměry, abychom popsali uchopení nepoznaného předmětu. Právě tak definuje sv. Bonaventura jenom ve zcela určitém smyslu extázi jako „zkušenostní poznání Boha“. O poznání ve vlastním smyslu zde nemluví. Přitom však zůstává pravdou, že extáze je zkušeností a že tato zkušenost, jež je prosta poznání, *dává plno poznatků, jež se z ní dají rozvinout*. Proto sv. Bonaventura naráží na vědění a světlo, které extáze odhaluje. To je jedna další stránka mystického spojení. Kdo by ji podceňoval, ten si je špatně představuje.

Jak jsme již řekli, vyžaduje extatické spojení, protože je pasivní, spánek myšlení, a je to také pravda. Ale přechod k extázi si nelze představit tak, jako by duše postupně zhasínala světla poznání a nechala hořet jen lásku. Úměrně k tomu, jak uspává své nižší poznávací schopnosti, oddává se celá úplně nejvyšším činnostem, jež má konat. A když konečně dospívá k zakoušení Boha, neodává se mu duše se všemi akcidentálními schopnostmi, nýbrž duše s veškerou svou energií, kterou dříve uplatňovala v řádu poznání, třebaže nyní v tomto vrcholném okamžiku nepoznává nic. Poznávací schopnosti mlčí, ale mlčí proto, že afektivní schopnost jim mlčení uložila: „Soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit.“ Afekt může uložit mlčení jen proto, že celou duši stáhl na sebe, zabavil pro sebe všechnu energii. Takto se duše v extázi nezužuje, nýbrž soustřeďuje, a tím, že se usebírání, stoupá a dosahuje toho nejvnitřnějšího a nejvyššího ze sebe: „Et tunc in tali unione virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum ascendit.“

Třebaže úkon, kterým se duše spojuje s Bohem, je čistě afektivní, přece je spojením s Bohem jen proto, že poznání, podepřené milostí, tíhne všemi svými silami k Bohu. Jakmile tam dospěje, poznání přestává. Útok, jemuž myšlení od začátku určovalo za cíl Boha, je dokonán. A ještě více. Mystická zkušenost je nejen dokonáním výstupu řízeného myšlením, nýbrž je také jistým myšlením, nakolik to je slučitelné s nepřítomností představy. Snad to není pro nás zcela nepochopitelné. Smysl, jako na příklad chuť, nám určitě dává poznání svého předmětu, a přece jej nedoprovází představa. Protože dotek mezi smyslem a předmětem je bezprostřední, je také vyloučena představa, která je nemožná bez jistého odrazu a odstupu. Chápeme, proč sv. Bonaventura používá stále přirovnání k chuti, aby přiblížil obraznosti mystický zážitek: „In amore Dei ipsi gustui conjuncta est cognitio; optimus enim modus cognoscendi Deum est per

experimentum dulcedinis.“ Výraz „zkušenost“, kterého sv. Bonaventura neustále používá, nám napovídá, abychom si extázi představovali tak, že v okamžiku, kdy zapomíná na své poznání, uchovává a soustřeďuje v sobě předchozí poznání, a že v okamžiku, kdy se dotýká svého předmětu, aniž jej poznává, její podstata saje a přijímá do sebe všechno, co je následně poznatelné. Podle sv. Bonaventury se skutečně stává, že dar moudrosti, to je extáze, není pro poznání, nýbrž čistě afektivní. Neboť zkušenost bez myšlení není poznáním.

Právě tak příléhavé je tvrzení, že extáze přes své „nepoznávání“ přece v sobě poznávání uzavírá. Odtud vyplývá její neklamná jistota, s jakou se zaměřuje na své předměty a s jakou na nich lpí. Odtud pochází také rozšíření spekulativního poznání, které extáze rozumu poskytuje. Jen tak je pochopitelné, že prostí a nevzdělaní lidé zahanbili falešnou vědu filosofů. Sem patří všechny přednosti, který byly přiznány extatikům. Protože duše je soustředěna a usebrána ve svém nejvyšším vrcholu, je celá proměněná po svém procitnutí, když opět upadá do množství svého poznání. Poznávací schopnosti neměly účast na extázi. Duše jim uložila mlčení, aby tam byla zcela soustředěna. Bylo by pochopitelné, že by jich nyní používala tak, jako by se nebyla dotýkala čisté duchovnosti, Boha?

Řekli jsme vše, co se dá říci o temném nejvyšším bodu, jehož duše dosahuje zde na zemi. Činí-li Bůh ještě více, pozdvihuje extatickou duši vytržením (raptus), jak to učinil sv. Pavlu a snad také sv. Františku. Pak již duše po tuto dobu nepatří tomuto světu. Dostává se do říše blažených. Extáze nás přivádí již na zemi na práh blaženosti. Proto také je extáze nejlépe schopna zprostředkovat nám představu o blaženosti. Pamatujme však, že extáze je doslova předchutí blaženosti. Protože je předchutí, nemůže být jejím obrazem. Je tedy třeba dospět k extázi, abychom již předem okoušeli věčné štěstí.

Na světě je mnoho směrů, které se snaží získat si stoupence. Každý z nich slibuje to, co považuje podle svého soudu za nejvyšší. A všechny slibují člověku štěstí.

Tragické je to, že většina z nich vědomě nebo nevědomě klame. Člověk našeho věku to ví a oddává se skepsi nebo zoufalství.

Hledají se cesty k záchraně. Hledají je také křesťané a teologové. Kéž by všichni pochopili, že svět nelze zachránit pouze teologií racionalistickou. Vědomosti neprospívají, nespojují-li s Bohem. Království Boží se nezjeví světu prostřednictvím rozumářských pouček, ale skrze sílu a působení Ducha Sv. prostřednictvím lidí, kteří vystoupili ne pouze na první příčku žebříku Itineraria, ale až k jeho nejvyššímu vrcholu, k extázi lásky.

(Podle Št. Gilsona.)

7. List Jiřího Víchy zapečetěný v báni fulneckého kostela

(Archiv Sylvy Víchové)

Sláva Otci i Synu i Duchu Svatému – skrze P. Marii!

Fulnek 30. 11. 1988

Dnes, o svátku sv. Ondřeje, na sklonku Mariánského roku, bylo dokončeno oplechování věžičky kostela Nejsvětější Trojice a bude se pokračovat v pokrývání celé střechy kostela měděným plechem. Vnitřek kostela je vyzdoben uměleckými freskami, které byly restaurovány odbornými akademickými restaurátory. Práce na freskách trvala 16 let. Investorem byl farní úřad, který od r. 1969 vedl P. Dr. Hypolit Segeřa, farář do roku 1984, kdy náhle zemřel 19. srpna, cestou na dovolenou, v Žilině. Kaplanem zde byl rovněž od r. 1969 P. Jan Ev. Jiří Vícha. Oba jsou členy kapucínského řádu, který však současným komunistickým režimem není uznáván, právě tak jako ani ostatní mužské řeholní řády. Po smrti P. Dr. Segeti byl jmenován

farářem dosavadní kaplan P. Jan Ev. OFM Cap, pisatel těchto řádků. Protože předchozí krytina kostela (břidlice) zvětrala a nastal havarijný stav střechy, hrozilo nebezpečí, že fresky promoknou a zničí se, bylo nutné postarat se o výměnu krytiny a použít měděného plechu. Náklady na plech činily téměř 800 000 Kč, práce klempířské si vyžádají další náklady asi 500 000 Kč. Při opravě fresek jsme dostali od státu asi 500 000 a 1 000 000 Kč byly příspěvky a dary věřících, náklady na plech zatím hradili jen věřící.

V současné době patří k farnosti Fulnek obce: Lukavec, Děrné, Stachovice, Jerlochovice, Jílovec a Jestřábí. Excurrendo je spravována farnost Vrchy. Duchovní správa se vztahuje na 6 kostelů a 2 kaple. Od r. 1987 mám zde jako pomocníka spolubratra-důchodce P. Metoděje Josefa Sládka. Protože farní obec, do které nechodí kněz, pustne, v neděli sloužíme mši sv. ve všech kostelích, v kaplích jednou za tři týdny. V neděli proto sloužíme každý 4 mše sv. Chceme být opravdovými služebníky Božímu lidu. Celá farnost má něco přes 6 000 obyvatel. Aby děti mohly být vyučovány v náboženství, musí je rodiče přihlásit a oba přihlášku podepsat. Učit se smí jen ve školách a všechny třídy společně.

V naší olomoucké diecézi je v současné době sedisvakance. Po smrti o. Biskupa Josefa Vransy Vatikán a vláda se nemohou dohodnout na kandidátu oběma stranám přijatelném. Smutnou roli v tom hraje sv. Otcem Janem Pavlem II zakázaná kněžská organizace „Pacem in terris“. Současný sv. Otec Jan Pavel II., milovaný a obdivovaný, bude v dějinách církve patřit mezi nejvýznamnější papeže.

Nevím, kdo a kdy bude tyto řádky číst. Prosím, aby se pomodlil za jejich pisatele, který byl pro věrnost Kristu a řádu odsouzen na 14 let do vězení jako velezrádce a v důsledku změny poměrů (1968) s jinými kněžími propuštěn. Děkuji Nejsvětější Trojici skrze předrahou nebeskou Matku P. Marii za vše, co jsem směl s Boží pomocí vykonat i vytrpět. Až budu na věčnosti, chci prosit zvláště za tuto farnost a její pastýře. Už nyní do budoucna všem žehnám.

P. Jan Ev. Jiří Vícha OFM Cap, farář fulnecký

8. Přehled exercicií, které prošly povolovací procedurou

(podle AO, Oddělení evidence, karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFM Cap.)

V závorce za místem konání je uvedeno datum vydání povolení (pokud je dochováno).

1972	exercicie pro novokněze, zamítnuto
prázdniny 1975	Koclířov (17. 1. 1975)
1975	Javorník
11.–18. 1. 1976	Vidnava (5. 11. 1975)
1976	Koclířov
31.1.–6. 2. 1977	Cetechovice (31. 1. 1977)
21.–26. 2. 1977	Cetechovice (31. 1. 1977)
24.–30. 4. 1977	Kostelec-Štípa (3. 2. 1977)
1977	Koclířov (27. 1. 1977)
7.–13. 8. 1977	Znojmo-Hradiště (31. 1. 1977)
4.–10. 9. 1977	Znojmo-Hradiště (31. 1. 1977)
září 1977	Javorník (27. 1. 1977)
19.–20. 11.1977	Králíky, dvoudenní obnova v rámci kapituly (13. 9. 1977)
1978	Javorník
prázdniny 1978	Koclířov (3. 1. 1978)
1979	Javorník
14.–20. 6. 1981	Štěpánek (okres Opava) (30. 3. 1981)

5.–12. 7. 1981	
srpen 1981	Javorník (21. 1. 1981)
25. 4.–1. 5. 1982	Koclířov (4. 1. 1982)
září 1982	Javorník (8. 1. 1982)
červen 1984	Javorník (27. 1. 1984)
1.–8. 6. 1986	Koclířov (19. 5. 1986)
září 1986	Javorník, (28. 1. 1986)
únor 1987	Štěplovec (26. 11. 1986)
7.–14. 6. 1987	Koclířov (20. 5. 1987)
6.–12. 9. 1987	Jánské Lázně, Marianum (28. 8. 1987)
únor/duben 1988	Králíky, Charitní domov (5. 1. 1988)
srpen 1988	Javorník (28. 1. 1988)
5.–12. 6. 1988	Koclířov, Charitní domov (5. 5. 1988)
18.–24. 9. 1988	Jánské Lázně, Charitní domov (15. 8. 1988)
22.–29. 1. 1989	Štěplovec 23. 11. 1988 (kvůli Víchově nemoci měl tento kurz exercicií Bernard Bartoň)
23.–29. 4. 1989	Choryně (7. 2. 1989)
2.–9. 7. 1989	Koclířov (13. 6. 1989)
1989	Králíky (6. 1. 1989)
srpen 1989	Javorník (7. 2. 1989)
24.–30. 9. 1989	Jánské Lázně (19. 7. 1989)

Podle adresátů vyrozumění církevních tajemníků nebo odesílatelů žádostí se jednalo zejména o následující komunity řeholních sester: Školské sestry de Notre Dame (Javorník, Koclířov a Králíky), Milosrdné sestry sv. Kříže (Choryně) a Milosrdné sestry sv. Karla Boromejského (Znojmo).

Jména dalších uváděných exercitátorů pro sestry: P. Rudolf Janča (Boršice), P. Bernard Bartoň (Spálov), Dr. Jan Merell, Dr. František Nováček (Mikulov), Dr. Jakub Mayer (Pravlov, okres Brno-venkov), Jan Formánek (Dyjákovičky, okres Znojmo).

9. Otec Agathangelus + 13. května 1975

(Archiv Kongregace Milosrdných sester svatého Kříže)

Děkuji Vám za projevenou soustrast nad ztrátou našeho duchovního Otce. Ztratily jsme mnoho a budeme mít tak asi jako Vy nezapomenutelné vzpomínky na něho. Jeho duch žije mezi námi. Tělo, po útrapné životní pouti a po vrcholu utrpení již odpočívá. Kéž ho Pán odmění věčným životem a věčnou slávou.

Loňského roku na podzim pociťoval jakýsi vrádek na jazyku. Byl 7. října operován a výsledek CA. Pak se podrobil ozáření a na svátky vánoční přišel domů v naději, že vše se bude upravovat a zlepšovat. Měl velkou důvěru v uzdravení až skoro do posledních dní. Ač to bylo z hlediska lidského i zdravotního nemožné, musely jsme doufat s ním. Ještě 14 dní před smrtí, kdy jsme se vrátili od lékaře z převazu brady, která byla ve strašném rozkladu a on sám ubohost sama, řekl mi: „Věřím, že Pán Ježíš mě uzdraví.“ Ovšem Pán měl na mysli již jiné uzdravení. Jazyk po operativní ráně byl celkem zahojen, ale velmi zduřelý. Nemohl dobře mluvit, nemohl jíst. V den vzkříšení Páně řekl: „Pán Ježíš je už z kříže dole, ale já na něm ještě stále visím.“ Na dotaz mnohých „Jak se Vám daří?“ odpovídal: „Jako na kříži.“ Jeho utrpení však bylo heroismem, protože i přes kruté bolesti nenaříkal, nestěžoval si. Přijímal to všechno jako projev

vůle Boží. Když jsme mu chtěli ulevit nějakou injekcí, odmítal, že jí bude omámen a nebude potom schopen sloužit mši svatou. Naposledy ji sloužil – vlastně byl přítomen u oltáře jako koncelebrant s P. Janem Víchou z Fulneka – na svátek Nanebevstoupení Páně. Chvílemi se ztrácel, jeho poslední notování ve zpěvu byl Otčenáš a po sv. přijímání Tvou smrt... Pak ještě poslední úkon – políbení oltáře a již ho sestry k smrti vyčerpaného odnášely od oltáře na židli do jeho pokoje. Když mu bylo naznačeno (5 dní před smrtí), že jeho stav je velmi vážný, řekl: „Ať se stane vůle Boží“ a po malé chvíli dodal: „Rád bych ještě pro Pána Ježíše pracoval, ale rád pro něho zemřu, jen aby bylo více oslaveno Srdce Páně.“

V pátek po Nanebevstoupení Páně, dne 9. 5. odpoledne ve 12.15 hodin, prožíval náš drahý Otec utrpení téměř s Kristem Pánem na kříži a silně z ran na obličeji krvácel. Své velké a stále trvající bolesti snášel po celou dobu nemoci, která trvala 7 měsíců, s hrdinnou trpělivostí, nenáročností a ve spojení s Pánem. Téhož dne před půlnocí se náhle posadil v lůžku a prosil sestru ošetřovatelku: „Ať přijdou sestřičky, které mohou, já už půjdu.“ Sestra se ho zeptala: „A kam půjdete?“ Odpověděl jí: „Vy to ještě nevíte? Já to již vím. Půjdu k Pánu Bohu, jedné chvíle budu mrtev, ale nebojte se. Jednou budeme všichni spolu.“ A pravil dále: „Moje milé děti, nastala chvíle, kdy se musíme rozloučit, ale neplakat.“ A opakoval několikrát hlasem, který nelze popsat: „Jak je to krásné jít za Ježíšem, teď teprve začíná čas!“ Všechny sestry byly shromážděny u lůžka milovaného Otce. S každou zvlášť se srdečně rozloučil, něco jí potichu řekl a s úsměvem jí požehnal. Byla to zvlášť dojemná a nezapomenutelná chvíle, nebylo v ní smutku, protože při pohledu na jeho rozradostněnou tvář, oči i slova jsme zapomněly na bolestné loučení.

Z několika jeho posledních slov: „Buďte milosrdné, přineste Pánu Bohu tolik obětí, kolik jen můžete. Čím větší je láska, tím větší hodnotu má skutek, který konáme. Je zajímavé, že cítím, jak duše odchází, ale nebojím se.“ Sestra ho prosila, aby nám vyprosil kněze, aby náš svatostánek nebyl opuštěný. Na to jí řekl: „Sestřičko, jednou bude.“

11. 5. v neděli jsme slavili pouť. Smutně vyzváněly zvony, smutný byl celý den. Poprvé v tento slavný den nevyhrávala tradičně hudba, hudební kapela nedoprovázela zvuk varhan. Ráno přijal Otec Agathangelus naposledy na této zemi Tělo Páně. Vroucně se modlil: „Přijď, Pane Ježíši, přijď, bez Tebe nemohu žít!“ Návštěva kněží, kteří přijeli na pouť, se vystřídala u jeho lůžka – chvílemi ztrácel vědomí a orientaci. Chtěl stále sloužit mši svatou. Posílal sestru pro misál, pro knížky na zpívání. A když mu sestra papírovým kapesníčkem utírala zpěněná ústa, vzal jí ho z ruky, prostřel si ho jako korporál, ale nebyl schopen mluvit – jen naznačoval pohyby rtů modlitby a uctivě dělal vstupní kříž. Bylo to velmi dojemné, až k slzám.

Den před smrtí, 12. 5., řekl přítomné sestře: „Zítra nebudete mít radost, zítra přijde...“ Nedořekl, kdo. Stále vstával z lůžka a říkal: „Už musím jít.“ Mluvíval málo – šlo mu to těžko, ale stále se usmíval a neustále žehnal.

V posledních okamžicích jeho života jsme byli s P. Janem shromážděni u lůžka umírajícího. Od 5. hodiny ranní skoro do šesti rozjímal hlasitě P. Jan o sestře smrti. Pak už jen chvílika tiché úvahy, bolestného pohledu na milovaného duchovního Otce, na ztrácející se drahou bytost, která se ubírá na cestu k věčnosti. Jako doprovod mu zněla píseň z našich vděčných srdcí a urosených očí: „Aleluja, zdrav buď náš milý Spasiteli, jenž vstal jsi z hrobu temných bran... Již neděsí nás černé hroby, jež postrachem nám byly spíš... a smrt až oči naše zkalí a života nám zhasne svít, buď při nás tehdy, nebes Králi, rač ruku svou nad námi mít. A duši uveď v nebes říš, kde s Otcem svým a Matkou dlíš. Aleluja, aleluja, aleluja.“

Vydechl právě v dobu, kdy denně začínal mši svatou – v 6 hodin. U jeho bezduchého těla jsme zazpívali hymnus Tebe, Bože, chválíme. Kdysi řekl důstojný pán jedné sestře: „Až zavřu

navždy oči, pak se bude zpívat veliké Te Deum.“ A aniž bychom o tom věděli, skutečně se zpívalo. Pak následovala oběť mše svaté za zemřelého Otce, sloužená P. Janem Víchou.

Byl to kněz – člověk, lidumil, dovedl bořit přehradu a stavět mosty. Věříme, že nyní může ještě víc, že již slouží věčnou mší a že nám, všem drahým vyprošuje Boží pomoci.

Účast na pohřbu, který se konal za 6 dní, v pondělí 19. května 1975, byla projevem opravdové lásky a vděčnosti všech, kdo se s Otcem Agathangelem poznali, kdo s ním pracovali, s ním byli uvězněni. Všem zanechal něco z lásky Kristovy. Zúčastnilo se množství kněží, řeholních sester různých řádů a Božího lidu. Samozřejmě, že nechyběla stráž SNB a pana církevního tajemníka. Ten den byl zvlášť příznivý i počasím. A tak jsme Otce Agathangela doprovodili na poslední cestě až do Holešova, kde byl pohřben s účastí lidu ze čtyř autobusů a množstvím osobních aut. Rovněž v Holešově byla účast překvapující. I tam byly autobusy z okolí jeho rodiště. Vrátily jsme se domů v 7 hodin večer už osířelé. Byl to opravdu kněz Boží – druhý Kristus, člověk-lidumil.

S. Regina Podolská

10. Korespondence s ženskými řeholními kongregacemi

Při uspořádání dochované korespondence, kam patří kromě dopisů také přání spojená se zamyšlením pro sestry, nedáváme přednost hledisku chronologickému, poněvadž časové údaje někdy zcela chybí. Postupně tedy předkládáme prameny z archivů jednotlivých kongregací.

10.1. Dopis Marcely Jakubkové Jiřímu Víchovi, 13. 11. 1976

(Archiv františkánek Marie Immaculaty)

Důstojný Otče!

Neznáme se sice osobně, ale víme od jiných sester, že jste jim dával duchovní cvičení.

Dovoluji si tedy uctívou prosbu, zdali byste byl ochoten prokázat tu službu i nám zde v Charitním domově na Hoře Matky Boží v Králíkách. Kdyby Vám to bylo možné a byl byste tak dobrý, pak bychom se pokusily vyřídit potřebné v Hradci Králové.

Míváme u nás každý rok dosud 3 kurzy české a jeden německý. Už po tři roky vždycky některý kurz i 2 a německý nám dával Váš spolubratr dp. Dr. Mayer z Pravlova. Jsme mu opravdu vděčné a zase ho o některý kurz poprosíme. Ale víte, že je dobrá i nějaká změna, tak bychom Vám byly vděčné, kdybyste mohl příští rok jeden kurz u nás vzít. Možná, že již máte něco zadáno, ale přizpůsobily bychom se Vaším možností.

Prosím Vás o laskavou odpověď, abychom se mohly podle toho zařídit dál. Doufám, že bude kladná a již napřed za ni upřímně děkuji.

S přáním hojného Božího požehnání a s prosbou o zbožné memento v Kristu Pánu upřímně oddaná

M.M. Marcela Jakubková
Generální Představená,
561 69 Králíky II/1
Okr. Ústí n. Orł.

10.2. Dopis Jiřího Víchy Marcelle Jakubkové, 22. 11. 1976

(Archiv františkánek Marie Immaculaty)

+ Pokoj a Dobro!

V Ježíši milá ctih. Matko,

na Váš dopis odpovídám teprve nyní. Do minulého týdne jsem nevěděl, zdali zůstanu zde. Zdejší OCT [okresní církevní tajemník] mi totiž řekl, že tu jsem nežádoucí osoba a měl jsem sám žádat o přeložení. To jsem samozřejmě neudělal a nechal jsem jednat Pána, ať sám zjeví svou vůli. Přičítám to modlitbám sester, že ke konci minulého týdne Otec biskup oznámil mému O. faráři (já jsem kaplan), že zůstávám ve Fulneku. Vidím tedy i v tom vůli Boží (sám jsem se o to ničím nepřičinil). Tím snad budu moci pokračovat v exerciční činnosti a jeden kurz bych mohl mít u Vás. Bylo by, prosím, možné to dohovorit osobně? To by bylo nejlepší. – Zatím zdravím, žehnám, modlím se a prosím o modlitbu.

P. Jan Vícha

10.3. Dopis Marcely Jakubkové Jiřímu Víchovi, 6. 12. 1976

(Archiv františkánek Marie Immaculaty)

Důstojný Otče!

Srdečně Vám děkuji za to, že jste byl k nám tak laskavý a ochotný.

Zastavily jsme se cestou v Olomouci u Otce biskupa. Uvažoval o naší prosbě a nakonec radil, abychom pro tento rok od té žádosti upustily. Je rád, že se vše uklidnilo a má obavu, abychom nějak nepřekazily dobro, které se dosud může konat. Je nám to velice líto, ale uznáváme odůvodněnost těch obav.

Ty naše věci, pokud by Vám nepřekázely, by snad mohly zatím u Vás zůstat. Doufáme, že Matička Boží Králícká si Vás přece někdy přitáhne na návštěvu.

Přejeme Vám mnoho Božího požehnání, Boží pomoci a ochrany. Budeme v modlitbách vděčně vzpomínat a svěřovat vše Boží Prozřetelnosti a naší Neposkvřené Matičce. Vás také prosíme o vzpomínku při Nejsvětější Oběti a o Vaše kněžské požehnání.

V Kristu Pánu
Vděčně oddaná
M.M. Marcela Jakubková

10.4. Dopis Jiřího Víchy Vojtěše Hasmandové, 18. 11. 1982

(Archiv Matky Vojtěchy)

+ Pokoj a dobro!

V Ježíši blízká a milá Matko Vojtěcho!

Mám už vedle sebe zalepenou a připravenou zásilku, kterou za chvíli po otevření pošty odešlu doporučeně-expresně. Skončil jsem práci před obědem a po obědě jsem dostal Váš milý dopis, plný milosrdenství. Velmi Vám děkuji za ty řádky, protože přece jenom mně působila starost situace, která pro Vás nastává.

Možná, že zásilka tam bude dřív než tento dopis. Přijal jsem Vaši koncepci, jen jako první rozjímání jsem uznal za dobré ujasnit si obnovu samotnou. Pak je modlitba, pak je život v pokání – to logicky a organicky na sobě závisí, a pak přijdou na řadu evangelní rady, protože i ony jsou vlastně jen projevem metanoie – pokání. – Pak by přišlo na řadu téma téměř připravené, svědectví života. Bylo by dobré, kdybyste zase napsala svou koncepci, protože věcně se nám obsah stále zužuje. Pravdivá modlitba plus pravdivé pokání (= změna života podle charismatu) jsou už samy o sobě životem. Takže tam už je důraz na tom „svědectví“. Osvětlil jsem je požadavkem koncilu: být znamením pro věřící i nevěřící – a být při vydávání nekrvavého svědectví opravdový „martyr“ (=řec. svědek, lat. martyr), protože bez ztráty „svého“ života svědectví nevydáme. Jaké členění tohoto tématu byste navrhovala?

Ještě obtížnější je členění tématu „bytostný apoštolát“. I pro ně už mám připravený jakýsi koncept, ale bude dobré, když mi sdělíte své pohledy. „Bytostný apoštolát“ chápu jako zintenzivnění snahy o svatost nebo dokonalou lásku. Úsilí o maximum – o hrdinství neobdivované, někdy nepozorované, hrdinství skrytého života naslouchání Pánu a pokračující odpovědi lásky. Totální zřeknutí se sebe – totální být k dispozici, dokonalá ukřižovanost. Prostě znovu: svatost jako dokonalé spojení, prožívané v každé vteřině, věrné a tiché, mlčenlivé, nenápadné – napadá mi to Ježíšovo: „Vy jste světlo světa“ – světlo všechno oživuje, je vidět osvětlené předměty, lidé věnují pozornost těm barvám a tvarům, a světlo si ani neuvědomují, i když všechno ozařuje a umožňuje vidění. Přes jednotu s Pánem působit na všechny.

V úterý 23. 11. v 10 hodin dopoledne budu odsud odjíždět, takže další pošta by mě tu asi nezastihla. Těším se domů (do Fulneku), nezdolám jsem tu – jenom Ježíš je mou útěchou a vím, že On mi to zde všechno připravil, všechno je dar jeho milujícího Srdce, i ty procedury a společnost. Učím se víc milovat ty, kteří nedávají najevo nějaké sympatie, vím, že Pán miluje také je, a proto jim aspoň vnitřně žehnám.

Upřímně se klaním a pozdravuji Ho i ve Vašich svatostáncích a také ve svatostánku Vaší duše a ze srdce Vám i všem žehnám.

Jan Ev.

10.5. Lístek Jiřího Víchy Vojtěše Hasmandové, 19. 4. 1983

(Archiv Matky Vojtěchy)

+ Pokoj a Dobro!

V Ježíši mně stále blízká Matko Vojtěcho!

Nejdříve Vám k svátku ze srdce vyprošuji novou plnost všech darů duchovních i časných a vyprošuji je skrze neposkvrněné Srdce Snoubenky Ducha Svatého. Náš Pán, který Vás velmi miluje a kterého milujete i Vy, ať Vám stále přelévá ze svého Srdce božský Oheň Ducha svatého, aby Vás vedl, těšil a posiloval svými dary. Jste denně uzavřena do Nejsvětější Oběti, kterou přináším, do modliteb a požehnání, které posílám. Skrze Mariino Srdce bych Vám též rád projevil svou hlubokou vděčnost za všechna dobrodiní a skrze Ni děkuji Pánu, že jste. Ať modlitby, které konáte za mne, jsou i pro Vás zdrojem nových milostí. Všechnu svou vděčnost vložím do Nejsvětější Oběti, kterou přinesu v den svátku za Vás.

Vám stále vděčný o. Jan Ev. OFM Cap.

10.6. Úvaha pro Kongregaci milosrdných sester sv. Kříže

(Archiv Kongregace Milosrdných sester sv. Kříže)

Drahé sestry od sv. Kříže!

Dostal jsem z Německa promluvu sv. Otce k nemocným. Ta knížečka má název: „Jste požehnáním...“ Svatý Otec mluví tam také ke starým lidem a praví: „Radujte se v každé příležitosti, která vám dává možnost nacvičovat toto královské slovo DĚKUJI, které stoupá ze všech oltářů a které jednou bude vyplňovat naši věčnou blaženost.“

Tím, že za vše děkujeme, zaujímáme správný postoj ke všem situacím svého života. Proto stále „děkuji“ je nejkratší a nejjistější cesta k posvěcení, ke svatosti.

Děkovat znamená vnitřně stále vidět nebo hledat za vším tvář Lásky. Kdo to činí, žije a je stále víc proniknut blízkostí Boží.

Děkovat znamená v srdci vědět, že nemám nic, co bych nedostal a že sám ze sebe nic nejsem. Zároveň však vím, jak mnoho a jak velké věci dostávám od Boha. Takto smýšlet a děkovat činí člověka pokorným.

Děkovat činí člověka nenáročným. Kdo myslí, že má na všechno nárok, už nevidí očima lásky, nevidí v daru lásku, ale jen věc. Nenáročný stojí stále u zřídla radosti, protože je stále schopen ve všem vidět lásku.

Děkovat znamená stále prožívat pravdu: potřebuji lásku, potřebuji milost, potřebuji být obdarován. Ne pouze to suše vědět, ale radostně uznávat. To činí pak dobrotivým, milosrdným, přejícím také vůči bližním.

Bohu i bližním za všechno děkovat znamená často také vážně si všimnout těch nesčetných něžných důkazů lásky, jak je život přináší, kterými je doprovázen a proniknut. Jen tak se staneme vynalézavými v projevech lásky.

Kdo stále děkuje, učí se zkušenostně „věřit v lásku“ (1 Jan 4,16) a bezvýhradně jí důvěřovat. Už v něm nemají místo malomyslnost, zatrpkllost, i když je tvrdě zkoušen. Kdo stále děkuje, je stále blíže Bohu. „I když vnější člověk chátrá, vnitřní se den ze dne omlazuje“ (2 Kor 4,16) díkyčiněním. Dík je základní úkon víry, uvádí všechno do souvislosti s Bohem, těžké činí lehčím, chrání před tím, aby to, co přichází nebo je nám uloženo, nás svou vahou táhlo dolů.

Dík upevňuje naději i lásku. Je připomínkou velkých činů Božích, ale též Božích příslibů. Nad životem stále děkujícího září světlo budoucího života.

Drahé sestry, poznal jsem, že ne vždy se dovedeme na kříži usmívat – a Pán sám se neusmíval. Ale i v slzách volat „děkuji“ – to je s jeho milostí možné. Není to pro nás, promyslíme-li to do svého života, krásná možnost, učinit i život „na kříži“ krásným a radostným? Kdo by tomu měl víc rozumět než sestra od sv. Kříže? Upřímné „děkuji“ by ukončilo leckterý napjatý vztah, vnitřně jen vůči Pánu pronesené „děkuji“ by dalo velikou hodnotu různým fyzickým i duševním utrpením, která jinak přijímáme snad s odporem nebo odmítáním, netrpělivě nebo nelaskavě.

Stálo by to za to, kdyby některá sestra vypsala konkrétní situace komunity, kdy upřímně pronesené „děkuji“ by proměnilo to, co je nepříjemné, v Boží oslavu. Dokonce i naše modlitby by ztratily mnoho nepřiznaného sobectví, kdybychom už předem děkovaly za vyslyšení, ale přitom byly připraveny děkovat i za nevyslyšení takové, jaké jsme si přály. Víme, že každá modlitba je vyslyšena, ale ne vždy podle našich představ. V tom případě je „nevyslyšení“ vlastně pro nás větším dobrem, než jsme si přály. Proto, „Otče, děkuji“.

Je tedy jubilejním přáním „křížového bratra“ milovaným křížovým sestram, aby královské „děkuji“ naplněné upřímnou láskou, bylo v celém společenství nejčastěji užívaným slovem. Nutně pak se nemusíme bát, že nejsme vůči Pánu i sobě navzájem dost pravdiví, když říkáme slovo „miluji“. Poznali jsme, že „miluji“ je v „děkuji“ obsaženo.

Pán, jeho milovaná Matka a sv. František ať vám dají pocítit svou účast na jubileu svým požehnáním, ke kterému se připojuji při plném vědomí své ubohosti i já.

Bratr Jan Ev.

10.7. Jiří Vícha Salesii Bínové SCSC, 25. 1. 1971

(Archiv Kongregace Milosrdných sester sv. Kříže)

+ Chvála Kristu!

Vážená a v Ježíši milá paní představená!

Kromě blahopřání za naši komunitu, které Vám posílá Otec představený, přijměte i několik upřímných slov ode mne. Děkuji Pánu, že svým podivuhodným řízením mi dal poznat a přiblížit se Vaší kongregaci. Bylo s tím spojeno i mnoho milostí pro mne a také jiných dober a s díkem Jemu spojuji i vděčnost vůči Vám. Váš svátek bude příležitostí, abych duchovním způsobem z nekonečného bohatství našeho Pána Ježíše Krista a skrze Něho zprostředkoval zase Vám vše, co potřebujete a po čem toužíte. Se svatým Pavlem prosím: „Bůh můj ať splní všechnu vaši touhu podle svého bohatství ve slávě v Kristu Ježíši!“ (Flp 4,19)

Od s. Pavly jsem slyšel, že se chystáte oslavit 100leté výročí příchodu křížových sester do českých zemí. Měl jsem přispět nějakým návrhem. Když o tom přemýšlím, napadá mi toto:

1) Zvláštním okružním listem vyhlásit ve všech domech, kde jsou sestry, tento rok za jubilejní. V listu uvést něco z dějin provincie, začátky, potíže, horlivého ducha sester, nutnost znovu načerpat ducha prvotní horlivosti, nutnost obnovit se duchem zakladatelů⁹⁶² podle dekr. *Perfectae caritatis*.

2) Navrhuji dát jednotlivým čtvrtletím program (náplň): celkově by se to dalo vyjádřit slovy sv. Františka: „Znovu začněme, sestry!“ – ve jménu Pána.

I. čtvrtletí: poznání pův. ducha zakladatelů (četba stanov, dopisů, životopisy zakladatelů, serafinských světců... – se zaměřením: poznat projevy toho ducha v dnešku

II. čtvrtletí: vnitřní život podle ducha zakladatelů (přísné a pravdivé zkoumání života modlitby – vnitřní, liturgie, Písmo sv. /zvlášť zdroj!/) Duch ukřížovanosti (sestry sv. Kříže!) Nejde jen o zpytování svědomí, ale především chtivěji se napájet ze zdrojů, úkony života rozvíjet Život

III. čtvrtletí: dnešní akce kříž. sester v duchu zakladatelů. Co a jak – (vyučování? vzdělání sester!) charita – i zaměření k seznamování s duchem kongregace – lze najít nové formy akce kříž. sester? Zkoumat akce už konané, zdali jsou podle ducha zakladatelů (nesmějí zabíjet vnitřní život!)

⁹⁶² Pro sestry sv. Kříže jsou jimi švýcarský kapucín Theodosius Florentini (1808–1865) a sestra Marie Terezie Schererová (1825–1888). O jejím životě srov. SPRENGEROVÁ VIOLOVÁ, I., *Život proti bídě a bezpráví*, KNA, Kostelní Vydří 1997. Vícha při uvedení přednášky pro křížové sestry vždy tyto patrony-zakladatele vyzýval v modlitbě.

IV. čtvrtletí: 1. měsíc: díky za přijatá dobra, za to, co směly sestry za 100 let pro Pána udělat; 2. měsíc: smír za odpadlé, za hříchy a pohoršení v průběhu 100 let; 3. měsíc: prosby o světlo, pomoc, sílu, dorost – do další práce

Povzbud'te, prosím, sestry, aby každá prožila tento rok se zvláštní horlivostí, protože skutečně kladete základy možná dalším stoletím. Je možné zvolit z Božích přátel v nebi zvláštní patrony pro jednotlivá čtvrtletí (měsíce), ukládat jim úkoly (rádi je budou plnit). Ten rok zvláště uctívejte Ducha Sv., aby skutečně jako vichřice vyvětral všechnu ospalost a naplnil všechny svým mládím, novou chutí, nadšením i ochotou k obětem pro tento cíl.

Jsou to mé nápady – posuďte je samy podle vlastních vnuknutí, a použijte, co uznáte za vhodné.

Znovu vyprošuji všechnu pomoc Boží a stálé zůstávání v lásce Pána našeho. Žehná Vám i celé velké rodině sester

P. Jan

10.8. Vánoční přání Otce Jana

(Archiv Kongregace Milosrdných sester sv. Kříže)

Pokoj a Dobro!

Drahé sestry sv. Kříže!

Bylo vám jistě zasláno mnoho pozdravů a přání k vánočním svátkům. I já, jako váš bratr, jsem uvažoval, jaké přání vám vyjádřit, aby bylo naším společným vnitřním obdarováním. Napadla mi slova Panny Marie, která je nejspolehlivější vůdkyní celým duchovním životem: „Veliké věci mi učinil ten, který je mocný.“

Jesle a kříž. U jesliček, ne teprve na Kalvárii, se začíná křížová cesta. Jsme zvyklí na *poesii* Vánoc. Ta vtiskuje těmto svátkům tak silně povahu příjemných zážitků a kouzla, že se za nimi takřka ztrácí tvrdá skutečnost, kterou při svém narození prožíval Bůh v lidském těle, Panna Maria i svatý Josef.

Promítněme si na pozadí našeho Štědrého večera úděl rodiny, která by někde blízko Choryně o Štědrém večeru a Svaté noci byla ve tmě skalní jeskyně, pojídala skromně to nejchudší jídlo, cítila přitom zápach ovčího trusu a zachvívala se vlhkým chladem. A po půlnoci by se *tam* narodilo mladé matce dítě. Jak by bylo takové dnešní matce, když by si uvědomila, že teď se za prozářenými okny lidé oddávají v příjemném teple hodování. Bolest, že musí přivést dítě na svět v takovém prostředí, by dnešní matku naplňovala pocitem křivdy, prožitkem odporu vůči takovému údělu. A kolik rodin bude i v naší době na různých místech světa na tom stejně zle, jako Svatá Rodina?

Plyne z toho snad, drahé sestry, že bychom se neměli radovat z vlídné pohody, která nás i lidi víc spojuje, protože zvláště o Vánocích *víc cítíme* dobrotu a lásku ostatních? To nechci říci. Radujme se. Celý advent vlastně odstraňoval překážky pravé radosti. Náš Pán chce, abychom jásali a byli šťastní, ale proto, že ON je mezi námi. „Bůh se stal našim bratrem,“ abychom všichni začali žít jako bratři a sestry Boha: v lásce podobné té, kterou ON miluje nás. I Vánoce vedou k *lásce*.

Celý Ježíšův život je univerzita lásky. Ježíš lásku nepřednáší, Ježíš lásku *žije*. Proto betlémský chlév je první posluchárna této univerzity, kde Syn Boží dává první lekci žité lásky. Je třeba, drahá křížová sestro, prožít vánoční dobu v tichu této posluchárny, tam z betlémského Dítěte hovoří k Vašemu srdci Ježíšův Duch. O čem?

O osvobození. Bůh „prolomil nebesa“, z věčnosti vstoupil do času, ze slávy do bídy lidského života. Betlémské Dítě je vtělený Bůh, Bůh i dokonalý člověk – jeden z nás. Je začátek nového lidstva, nový Adam, ze kterého se narodí všichni Boží synové a dcery. My už jsem se z něho narodili, „z jeho plnosti my všichni jsme obdrželi“. Spojení se starým Adamem bylo příčinou otroctví, nadvlády Satanovy nad námi. Spojení s novým Adamem je zdrojem naprosté svobody od všeho, co tento zlý nepřítel mohl vstříknout do duchovního organismu člověka. Chlad a bída betlémského chléva jsou první splátka tohoto výkupného. Dítě v jeslích si samo *zvolilo* toto místo, tuto bídu. Vidíme, že cena našeho osvobození není malá. Můžeme si zahrávat znovu s otroctvím, když se s vírou nakláníme nad jeslemi?

Naše radost z Vánoc může být pravá, je-li to radost ze svobody, kterou už okoušíme i my, protože jsme adventem vyvrhli ze sebe pozůstatky staroby hříchu.

O novém životě. V Ježíši v jeslích je už ta plnost, kterou bude On rozlévat do všech duší, které se mu otevrou. Opravdovou cenu má zde v pozemském životě *jen* tento božský Život, který ON rozdává zdarma. Jediná cena je: *obrátit* se a otevřít se pro přijetí. Pravé Vánoce se prožívají v duši. Ví něco o pravých Vánocích křesťan, který je prožívá bez božského života? – I pro nás je tento nový život výzvou. Je třeba *nově* a znovu začít. S novou jasnou vírou. Nežijme mechanicky!

S novou pravdivou a žitou láskou. Ježíš je přítomen v celém vesmíru, ale v betlémském Dítěti se jeho přítomnost zhustila do lidského těla a potřebuje člověka. „Já tě potřebuji, abych mohl růst ve světě. Potřebuji tě jako svou Matku.“

Začněme s novou a prohloubenou čistotou srdce, abychom mohli přijmout *nového* ducha modlitby, který Pán *dává* lidem čistého srdce: budou *vidět* Boha. Nazírají na Boha ti, kteří jsou čistí.

A s novým prožitím daru-charismatu, který nám byl zdarma dán povoláním k životu v našem společenství.

O pravé lásce. Právě *naše* řeholní charisma nám dává poznání, že v pozemském životě pravá láska bude mít stále *víc* podobu kříže. Kříž jsou už jesle. Co je v betlémské stáji příjemné pro lidskou přirozenost Děťátka, Matky a Pěstouna? Můžeme říci, že už tam je ta přirozenost na kříži. Ale: pokazil jim tento kříž radost? „Má duše *jasá* v Bohu, mém Spasiteli...“ – ten Mariin *jasot* v Bohu neumkl ani tehdy, když Maria „s láskou dávala souhlas, aby byl zabit obětní dar, který ona zrodila“ (viz konst. O církvi 8. hl.). Je to *jasot* lásky, která „všechno snáší, všechno přetrpí“, která se vzdala sebe a *oddala* se úplně Bohu. Sestra sv. Kříže proto nemůže být sestrou zamračenou, ponurou, smutnou. Tajemství Kříže nemá své nejhlubší jádro v bolesti, ale v *jasotu* lásky, která v kříži a na kříži dozrává ke své plnosti. Vítězství nového života je doprovázeno *jasotem* lásky na kříži. V tom se nejvíc zjevuje úžasná proměňující síla vykoupění skrze nový život od našeho Pána. Pro stále ještě světácky smýšlející křesťany (i řeholní křesťany!) je bláznovství radovat se z kříže. Ale sem patří i Ježíšův *jasot*: „Velebím tě, Otče, Pane nebe i země, že jsi *tyto věci* skryl před moudrými a zjevil jsi je maličkým...“ Maličkému Bohu v jeslích porozumí jenom tito maličci. „Slabému“ Bohu na kříži porozumí jen slabí. Jenom oni totiž pochopí, že Láska, kterou je Bůh, se nebojí kvůli „maličkým“ ani bláznovství. Bláznovství jeslí až k bláznovství kříže.

Chápeš, drahá sestro sv. Kříže, „jak veliké věci Ti učinil Bůh“, když tě vyvolil, abys vyrostla ve stínu kříže až k tomu, být dokonale „maličká“?

Tuto dokonalost budu v celé vánoční liturgii vyprošovat všem sestrám sv. Kříže já, Váš bratr, který též touží po tom: *být maličký* – stát se jím s pomocí Vašich modliteb a Vašeho příkladu.

10.9. Hypolit Seget'a Pavle Křivánkové, 15. 4. 1977

(Archiv Kongregace Milosrdných sester sv. Kříže)

Vážená sestro Pavlo!

Na více místech nás Písmo vybízí k vděčnosti. Ta výzva doléhá tím víc, čím více dobrodinií kdo přijal. Těmito příjemci velkých, velkých dobrodinií jsme my ve Fulneku. Otec Jan svůj dík jistě projevil náležitě. Ale je též mou stejně velkou povinností poděkovat za mou osobu, za farní budovu, za naše kostely a kaple, kterých je počtem osm. Výrazem těchto mých díky mají být tyto řádky.

Apoštol Jakub říká, že „každý dobrý úděl, každý dokonalý dar přichází shůry, sestupuje od Otce světěl“. V těchto dobrých údělech a dokonalých darech, které sestupují shůry od Otce světěl, existuje samozřejmě pořadí. A já se domnívám, že tímto dobrým údělem a dokonalým darem, který ustavičně dostáváme od Otce světěl, jsou na prvním místě křížové sestry v Choryni v čele se sestrami představenými. Je to něco tak františkánsky krásného a radostného a blaživého mít za sestry takové sestry. Jsme tedy povinni děkovat na prvním místě za tento dar sester.

Ať je tedy Pán chválen nejen za bratra slunce a za sestru vodu, ale především za naše sestry sv. Kříže. V nich nám Otec světěl dává *dobrý* úděl a *dokonalý* dar!

A ať je Pán chválen za všechno, jak se tento základní dar projevuje, ať už duchovně, nebo hmotně. A je krásné zjišťovat a znovu a znovu se přesvědčovat, že i tyto projevy mají onu biblickou vlastnost *dokonalého* daru, že nesou pečeť „Osvícení shůry“.

Kdykoli v promluvách Božímu lidu hovořím o vděčnosti, nikdy neopomenu dodat: Náležitý dík je nejúčinnější prosbou! Možná, že tentokrát to zní trochu neskromně. Nemá to být neskromnost, ale spíše taková „svatá drzost“, kterou nám dokonce evangelium doporučuje, a to vícekrát.

Zůstávám s františkánským pozdravem a přáním Pokoje a Dobra
P. H. Seget'a

11. Recenze sbírky *Krajina milost*

11.1. Emil J. Havlíček: Kvetoucí vinice hořkého blahoslavitel

(PAK, Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 13, č. 003)

Jan Ev. Vícha (občanským jménem Jiří Vícha) je i není homo novus moderní české lyriky. Je faktem, že Hořká blahoslavenství jsou básnickou prvotinou dnes už osmašedesátiletého autora, nicméně jeho jméno už tu a tam zarezovalo nahlas, třeba v únoru 1971 ve večeru Poezie naboso v pražské Viole.

A znovu mělo zaznít v témže roce v Památníku písemnictví na večeru pro vysokoškolské studenty, ale tento večer byl na poslední chvíli (den před uskutečněním) zakázán komunistickou cenzurou. V následujícím vakuu jeho verše se šířily samizdatem a tu a tam byly recitovány v ilegálních kroužcích mladých lidí. Na přelomu let osmdesátých a devadesátých se také několik básní mihlo tiskem (týdeník Český západ, kalendář Blahoslav).

Když jsem se díky svému příteli, knězi básníkovi Zdeňku Svobodovi, asi před pěti lety seznámil s tvorbou Jiřího Víchy a – aspoň na dálku, za pomoci korespondence – také s ním osobně, bylo mi jasné, že mám co dělat s básníkem osobité noty, který vyzrál v drsných

podmínkách komunistických věznic, zvláště ve Valdicích. Básně, které tam vznikaly, měly své kritiky jednak v básnících Janu Dokulilovi a Josefu Kostohryzovi, ale také dr. Josef Zvěřina a dr. Oto Mádr patřili k pravidelným čtenářům, kteří neuměli lichotit. Jan Dokulil, kněžský básník dodnes nedoceněný, zůstává neprávem ve stínu slavnějších autorů podobného údělu, jako byli třeba Dokulilův bratranec Jan Zahradníček anebo Václav Renč.

Jiří Vícha je řádový kněz – kapucín, jemuž tušení „že něco nesmírně křehkého nesem / skalnatostí dnů“, vyrůstá do Božích muk „na každé lidské křižovatce“, parafrázováno podle jeho básně Boží muka, má úzký, celou životní zkušeností vymezený okruh poetické výpovědi, slovo úzký však neznamená v jeho případě nic hanlivého. Jeho básnictví je dáno meditativním a kontemplativním přístupem k vidění a vědění o věcech a lidech stvořených z přenesmírné Boží lásky k člověku, ke světu, ke všemu živému i neživému v přírodě. Víchova poezie nemá kosmický rozměr, který by jí mohl podsouvat básnický rodokmen, spíše je okouzlena nejvšednějšími doteky stvoření v té nejobyčejnější realitě všedních dnů.

Víchovo básnictví ukazuje celou svou podstatou ke světlu, k nebesům, rozkvétá pod tlakem autorova setkání se Slovem ve vinorodý svah, kde trpké, hořké nakyslé se pod slunečními paprsky proměňuje v píseň chval, nikoli však determinovanou básnickovou profesí do kazatelského nebo nasládlého tónu, jak to někdy u náboženské poezie bývá, nýbrž do vyznání, plného porozumění pro bolesti i radosti tohoto světa pod dotekem Boží milosrdné ruky.

„Jen strom je tichý / a Beránek / a Slovo“. Tak začíná báseň „Tiší“, která kromě první strofy už pak celá spočívá na otázkách, za nimiž ten, kdo chce pochopit, poznává, že Jiří Vícha zde řeší svůj niterný problém, spočívající ve stanovení poměru mezi kněžstvím a básnictvím.

Pravda, někdy může být metafora příliš podrobena rétorickému patosu, to třeba tehdy, když autor apostrofuje, že „láska / z poranění roste / v novou lásku“ (Mlčení), ale vzápětí nás uchvátí zvolání u vytržení „slyším hvězdy plakat / studené světlo“ (Tvé ruce).

Naše spirituální lyrika a zvláště její duchovenská (kněžská) odnož, abych užil termínu raženého polskou literárněvědnou školou, jako by přešla v uplynulém čtyřicetiletí na periferii českých uměleckých snah, nicméně žila a je nepochybné, že dojde k jejímu prudkému rozmachu. Troufám si říci, že Víchovo místo v ní bude osobité, františkánsky hřejivé, nadkonfesně a současně vyznavačsky zřetelné, podobně jako je tomu u poezie Fr. Daniela Mertha, Zdeňka Svobody a dalších autorů.

Jiří Vícha [...] rodák ze slezského Skřípova (1923) po studiu filosofie a teologie vysvěcený roku 1948 na kněze arcibiskupem Beranem, prošel drsnými školami života a teprve v roce 1969 mu bylo umožněno zapojit se do duchovní správy v městě Učitele národů Jana Amose Komenského – ve Fulneku. Zde působí jako člen kapucínů dodnes. Je si přát, aby nejen kněžská služba, ale i básnické posvěcení vydalo ještě nejeden požehnaný plod.

11.2. Ivan Slavík

(PAK, Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12; srov. též *Lidová demokracie* 17. 6. 1992)

Kdyže se nám podaří posbírat, připomenout a literárně zařadit jména oné rozptýlené generace, těch, kdo spatřili světlo světa kolem roku 1920? A nejen to, prezentovat je, aby mohli a skutečně i byli čtení? Mezi nimi básníci kněží: po Fr. D. Merthovi a břevnovském opatu Anastázi Opaskovi je zde třetí: Jiří Vícha a také on nikterak pouze rýmující ochotník, nýbrž skutečný básník, s básnický vidoucíma očima a se schopností i uměním básnický vládnout slovem.

Narodil se roku 1923 ve Skřipově ve Slezsku, roku 1940 vstupuje ke kapucínům, ale až roku 1948 je vysvěcen na kněze – v Praze kardinálem Beranem. Po likvidaci klášterů tříletá služba u pětápáků, pak civilní zaměstnání, leč 1961 zatčení a rozsudek 14 let za údajnou velezradu. Volnost díky roku 1968 a napřesrok konečně připuštění ke kněžské činnosti ve věku 46 let a loni, dva roky před sedmdesátkou, posléze i vstup na literární kolbiště, když mu moravská Votobia vydává výbor z básní *Krajina milost*.

Co říci? Místo mnoha slov: je to čisté, je to ryzí, je to protrpěné, nepošpiněné, je to zdánlivě jednoduché a prosté, což předpokládá mnoho mlčení, mnoho modliteb beze slov, což předpokládá podporu lásky, naděje a víry. A básník zná záhadnou uhrančivost, když „křehká jak tajemství / teskně se na mne dívá / jen něco prozradí / a něco zase skrývá / ...pod čistým hedvábím / ji touha srdce drtí / praporci vůní mává / vstříc kněžně smrti“. Ale kdo? Přece růže (mezi básněmi o květinách, jež vzdáleně připomínají Demlovy Mé přátele). Ale opravdu růže? Nebo ono tajemné, co přesahuje pomyšlení, poselství nevýslovného? Tu a tam se dařivá zachytit jeho cíp a Víchovi se to občas vskutku podařilo.

11.3. Eduard Zacha: Vydavatelská poznámka

(VÍCHA, J., *Krajina milost*, Votobia, Olomouc 1991, s. 79)

Jiří Vícha, rodák ze slezského Skřipova (1923), po ukončení gymnázia v Praze vstupuje v roce 1940 do noviciátu u kapucínů na Hradčanech. V řádovém učilišti se věnuje studiu filozofie a teologie.

V červnu 1948 je vysvěcen na kněze pražským arcibiskupem Beranem. V dubnu 1950 jsou likvidovány kláštery, následuje internace v Broumově a vzápětí tříletá vojenská služba u „pomocného technického praporu“ v Komárně. Po návratu nalézá zaměstnání ve zdravotnickém zařízení v Ostravě jako účetní.

Začátkem února 1961 je zatčen, obviněn z velezrady a odsouzen ke 14 letům do Valdic; propuštěn až v roce 1968. Od roku 1969 působí v duchovní správě ve Fulneku.

Uvedený výbor básní obsahuje převážně tvorbu z doby autorova věznění a nucené práce v brusírně křišťálu. V prvním vydání po více jak dvaceti letech září vzácný klenot, který svým jasem rozšiřuje v české poezii málem již zapomenutý horizont duchovní lyriky.

Víchův zpěv vzbuzuje úžas, zahanbuje veškerou marnivost a pýchu, je čistý a nevinný „jak slova dítěte“. Jeho poezie se podobá plachému ptáčeti, které je štvané ze svého hnízda pádnými ranami do hřebů, štěkotem lovecké smečky, klením ženců... Poodlétá do tiché krajiny a v ní ozvěnou můžeme zaslechnout tep zraňovaného srdce, padání rosy z polních květů a šum andělských křídel. Neomylně pak pocítíme básníkem objímané Slovo, které otevírá mříže a odvaluje kameny.

11.4. Petr Cekota: Objevený duchovní lyrik

(*Katolický týdeník* 1992, 17. 5., roč. 3, č. 20, s. 5)

Jméno Jiřího Víchy není v naší katolické literatuře příliš známé. Tento kněz františkánského řádu, rodák ze slezského Skřipova (1923), má až teprve nyní možnost veřejně představit svou básnickou tvorbu. A to dílem vskutku ojedinělým, které by duchovně orientovaní čtenáři v široké řadě jiných hodnotných titulů rozhodně neměli přehlédnout. *Krajina milost* je výborem z básní, které – přestože od jejich napsání uplynula již dlouhá doba – autor připravil k prvnímu vydání v závěru roku 1991 v olomouckém nakladatelství Votobia.

Životní osud kněze Jiřího Víchy se při pohledu na naši nedávnou minulost nejeví nikterak

výjimečný. Po likvidaci klášterů v roce 1950 je internován v Broumově, následuje tříletá služba u PTP. V roce 1961 je zatčen, obviněn z velezrady a odsouzen ke čtrnácti letům vězení, kde pobývá až do roku 1968. Komunistické kriminály byly pohromou pro tisíce nevinných lidí. Na druhé straně však také můžeme říct, že jejich prostřednictvím přišla na svět mnohá vrcholná díla českého písemnictví, zvláště pak křesťanské poezie. Asi bychom však nenašli mnoho těch, které prožítá těžká životní zkušenost přivedla k takové hloubce duchovní lyriky, jakou se vyznačuje právě poezie Jiřího Víchy.

Knihu tvoří pět skladeb, navzájem do sebe zapadajících a tvořících vcelku jednotný soubor. První z nich, Hořká blahoslavenství, rozvíjí úryvek evangelia do roviny vznešených hymnů. Následující Písně královny Abizag představují již ryze zpěv plachého ptáče, jemuž Slovo otevřelo míře, odvalilo kameny a vyprovodilo jej k zahradě útěchy, kde lze slyšet již jen tep zraňovaného srdce, padání rosy z polních květů a šum andělských křídel. Tento motiv se promítá i do dalších dvou částí, o stupeň patetičtější U studny v Samaří a citově vyhraněné Dolorosy. To vše tvoří však teprve libozvučný doprovod ústřední skladby celého výboru, kterou je Krajina milost. Teprve ta nám patřičně odhaluje charakter Víchovy poezie. Básně, s nimiž se setkáváme zde, nás zaujmou svými čistými metaforami: oproštěny od březinovských rozmáchlých gest a barokních okrášlení nabývají struktury tušené, goticky stručné fráze, jejíž působivost úměrně stoupá až po závěrečné vzrušené sonety a elegie (předznamenané dedikací Jiřímu Ortenovi a Janu Palachovi).

Ani sebelepší výklad či recenze však nenahradí vlastní seznámení se s uvedenou poezií, o níž můžeme s určitostí prohlásit, že vzešla z autorova čistého srdce. Pro její správné pochopení není třeba ničeho více, než si ji přečíst a tichou meditací jí umožnit, aby pronikla k našemu nitru a oslovila i naše srdce.

11.5. Mojmír Trávníček: Zvláštní tichá slova

(VESELÝ, P. *Jan Jiří Vícha*, s. 21–22)

Nad sbírkou *Krajina milost*, kterou vydává Jiří Vícha (nar. 12. 6. 1923) v olomouckém nakladatelství Votobia, jímá úzkost, jak dlouho ještě bude třeba objevovat nové příslušníky „rozptýlené generace“, jak své vrstevníky nazval I. Slavík. Básník skoro sedmdesátiletý debutuje výborem své poezie! Podle ediční poznámky vznikla převážně „v době autorova věznění a nucené práce v brusírně křišťálu“ v šedesátých letech. Je zbytečné pátrat po chronologii básní. Kniha má nepochybný charakter výboru: pět oddílů je různorodých, sjednocuje je především hluboká duchovní zkušenost kněze-kapucína, hodnocení skutečností uspořádaných v autorově pohledu hierarchicky a prozařující všední tvářnost věcí odrazem jejich věčného určení. Je to postoj duchovně zralého člověka, který nepíše poezii povrchních dojmů a nápadů a vůbec ne lehce stravitelnou.

Víchova tvorba se jeví jako článek přetržené či zneviditelněné kontinuity české spirituální poezie. V rozsáhlejších skladbách (např. celý 4. oddíl U studny v Samaří) a v některých básních titulního oddílu jako by doznívala ranná lyrika Renčova a Lazeckého: metaforikou, rytmem, vysokým tónem i stupněm abstrakce, v níž konstantní obecná konkrétna (ptáci, vody, semena, sady, vinice, hlíny i orchestry) jsou zástupným vyjádřením duchovní reality. Je to křišťál, dokonalý a jiskřící, ale broušený podle starších šablon.

Podstatně dynamičtější svět vytvářejí básně, které považují za jádro a ryzí přínos sbírky. Ve vstupním cyklu *Hořká blahoslavenství* nejcitelněji poznáváme františkánské vidění člověka ve světě. Hned na prvních stránkách úžasná prosba: „Kriste, smiluj se na hladem krkavců!“, ale i přímá apostrofa sv. Františka v básni o chudých („v rukou a nohou krvavá hnízda pro bolest“). Tyto františkánské verše nesentimentální lásky produkují nejpůvodnější a nejprůzračnější metafory („pole jsou malomocná sněhem; petrklíči na slunci utrženými zatuchlé žaláře

odmykali...“), o to působivější, oč prostší a nehledaně samozřejmé.

Druhý oddíl (Písně královny Abizag) je jedenáct variací na verše z Velepísně. Básně většinou pointované až gnómickými výroky („láska poraněním roste v silnější lásku“) záměrně pracují s konvenčními a v poezii obnošenými obrazy a obraty („žnečka noc měsíčním srpem stíná stébla paprsků, studený rubáš měsíčního světla, úplněk luny padá do jezera“). Těmito nenovými prostředky trvalé symbolizační síly dosahuje s větším i menším zdarem překvapivě svěžího účinku.

Ústřední oddíl Krajina milost je nejméně přehledný. Čteme zde silné básně ryzí inspirace, mocné ve své jímavé něze (Balada říjnová – o smrti jirín), čteme pevné a neomylně postavené metafory („Herodes Smutek: na koštěti léta baba tesknice“). Jinde však klasický strofický útvar, rýmovaný i nerýmovaný, vynutil méně produktivní řešení. Závěrečný sonet Getsemany hlaváčkovskou melodií a smutkem i svým cudným duchovním gestem představuje organické sepětí formy poučené na tradiční poetice a zcela osobního výrazu.

Závěrečná Dolorosa naplňuje představu „zvláštních tichých slov“ ze vstupního oddílu hlasem ztišené vroucí modlitby. Verše zcela oproštěné, slova úzkosti a prosby se obracejí bezprostředně k Matce bolestné a s bezelstnou upřímností a důvěrou jako by rezignovaly na poezii, odsouvaly ji jako překonanou hru, a přece se jí nevzdávají: v poezii zůstává básník otevřen Božímu hlasu.

Býváme bůhví proč náchylní přistupovat k poezii kněží s apriorní představou, že půjde o ornamentální krasomluvu na schématu nějaké pravdy, nebo náboženské poučky. V tomto případě je to představa hrubě zavádějící a klamná. Víchova poezie vyrůstá z dramatu člověka mezi nebem a zemí, z nejosobnější tísně života, jeho všedních úzkostí i nevšedních trýzní a závratí, jakým jsme vystavováni na cestě od narození k smrti. Jsou oblasti nížin a bažin, které má básník na této cestě již za sebou a není proč se k nim vracet. Je to křesťanská poezie, poezie vykoupeného lidství.

12. Korespondence ohledně prezentace, vydávání a kritiky Víchova díla

(PAK, Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 12; archiv Rostislava Valuška)

12.1. Oto Mádr Jiřímu Víchovi, 9. 7. 1970

Milý a drahý,

jsm rád, že ses zase ozval a uhodl, co bych o Tobě rád věděl. Díky a odpověď:

1. Verše dr. Pohunkovou⁹⁶³ velmi zaujaly a líbí se jí moc. Chvilí po Tvém dopisu ke mně přišla a velmi ji mrzelo, že Ti ještě neodpověděla, ale bylo to způsobeno tím, že ti dva pražští znalci zatím nějak nebyli dosažitelní nebo co, a hlavně pro nás v Charitě dělá nesmírně mnoho pro knihy, a moc dobře. Tak jí to prosím Tě odpusť, řekl jsem, že Ti odpovím i za ni. Hlavní věc však je to, že zařadila Tvoje Getsemany. Pouť se jí líbí, ale pro čtenáře Cyrilometodějského kalendáře je vysoká a taky trochu dlouhá.

2. Osobně Ti vyčítám, že jsi toho neposlal víc, resp. všecko.

3. Tedy jedeš, všecka čest.

4. Jen si myslím, že pro takové opravdu není celibát, když se ani o sebe neumí postarat.

⁹⁶³ MUDr. Dagmar Pohunková (nar. 1929), lékařka a katolická aktivistka. Překládala z němčiny (Guardini), byla předsedkyní etické komise Ministerstva zdravotnictví ČR, psala články z oblasti lékařské etiky do *Teologických textů* a byla také členkou redakční rady *Perspektiv*. V době totality se účastnila ekumenických dialogů semináře v Jirchářích a hostila ve svém bytě osobnosti katolického disentu (Zvěřina, Mádr, Bouše, Bradna aj.).

5. Na gradus se rozjed'. Zvěřina zaskakuje pastorálku, kromě archeologie, teď má mít úvod do teologie pro 1. ročník, ale v Teologické komisi (měla 1. schůzi 3. 7., a dobrou)⁹⁶⁴ je veden jako dogmatik. Ten by Ti poradil s prací, popř. i já, samozřejmě.

6. Udělal jsem *Via 6* jako rozhled po současné morálce s okolím. Už mě ten dluh tížil. Teď připravuji Häringa: *Liebe ist mehr als Gebot*, výborná syntéza, svěže vypravovací, dnešní morálky v pohledech, pro širší obecnost. A do třetice chci vydat svoje skripta z morálky, aspoň obecné. Tím by zatím to nejnutnější pro morálku bylo uděláno. Nad tím sedím, dovolená mi mizí v mlhovině, ale co se dá dělat. Čili k té *Via 6* příležitostně přijímám veškeré kritiky a dojmy Tvé i vyslechnuté.⁹⁶⁵

7. Honím ty věci (a ještě jiné), abych něco nezmeškal. Ten rok na fakultě byl celkem hezký, myslím, že jsme si s hochy dobře rozuměli, když mě (nás) poznali zblízka. Co bude po prázdninách, kdo ví. Ohlížím se pomalu po rozumném skladu či něčem podobném.

8. Vidíš, zrovna v Bílé Vodě mi někdo z kruhu spolupracovníků objednával dovolenou, ale pochybuji, že to vyjde.

Zrovna teď přijímám veškerou pomoc v zájmu celku. Rovněž Ty patříš do mementa a do okruhu nejsvětějších vzpomínek na přátele.

Díky za srdečná slova. Ta Ti zůstanu dlužen, leda bys je vyčetl mezi řádky.

V Radosti Tvůj

Ota

12.2. Vladimír Justl Jiřímu Víchovi, 13. 1. 1971

Dovolte nám, abychom Vám oznámili, že ze zasilky Vašich veršů, které jste zaslal do Violy, byly některé vybrány pro pondělní Textforum VERŠE NABOSO 1971. Vstupenky na toto představení si zakupte počínaje 25. lednem, kdy začíná předprodej na únor.

Srdečně Vás pozdravujeme a těšíme se na shledanou.

Vladimír Justl

12.3. Karel Cíkrle Jiřímu Víchovi, 20. 10. 1984

Milý Otče,

redakční práce na rozšířeném vydání kancionálu jsou prakticky skončeny. Pán Bůh Vám zaplat' za všechno, co jste pro kancionál vykonal.

Dlouho nebylo jasné, zda Charita vydá sborníček asi tří křížových cest a zda tedy jejich potřeba nebude saturována tímto způsobem. Není to jasné doposud, i když je to velmi pravděpodobné. Proto do kancionálu Vaši křížovou cestu dám. Kdyby však ten sborníček připravovali k tisku předtím, než vyjde kancionál, bude křížová cesta přerazena tam.

⁹⁶⁴ Na ustavující schůzi Teologické komise bylo 35 odborníků z různých disciplín rozděleno do šesti sekcí. V rámci pastorální sekce figuroval ve specializaci „duchovní teologie“ (spolu s Augustinem Malým) Víchův učitel Urban. Mádr byl mj. sekretářem a patřil k přípravné skupině, která biskupu Hlouchovi navrhla členy ke jmenování. Srov. NOVOTNÝ, „Běda církvi...“, s. 109–110.

⁹⁶⁵ Časopis *Via* pod vedením Josefa Zvěřiny v krátkém období uvolnění nahradil prorežimní redakcí ovládané periodikem *Duchovní pastýř*. Mádrům zmiňované č. 6 bylo předposlední. Vyšly zde původní morálně teologické články či recenze J. Adámka a E. Pluhaře, překlady Häringa, Maritaina, Currana a Schürmanna. Mádr sám napsal Otázky a odpovědi k tematice *Humanae vitae*. Srov. *Via* 1970, roč. 3, č. 6.

V této situaci se zredigování křížové cesty stále odkládalo a přistoupilo se k tomu jako k naprosto poslední věci. Udělal jsem to teprve v těchto dnech. Musel jsem Váš text především asi o třetinu zkrátit. Dal jsem to opsat a nyní vidím, že by to potřebovalo ještě myšlenkově „učesat“. (Jazykové učesání nám dělá odborník.) Pokusím se o to sám. Pokud byste našel tak do konce měsíce pár hodin času, podívejte se na to, prosím Vás, také. Pokud ne, sdělte mi, prosím Vás, třeba jen jednou větou, zda jako autor souhlasíte s touto úpravou.

Denně vyprošuji Ducha Svatého všem spolupracovníkům.

Oremus pro invicem.

V Kristu Váš

Karel Cikrle

12.4. Rostislav Valušek Jiřímu Víchovi, 17. 9. 1992

Milý Otče,

dnes jsem byl v nakladatelství Votobia a přátelé mi říkali, že jste telefonoval a zmínil se také o tom, že jste nedostal sborníky Bítov. Posílám Vám alespoň číslo 2 a 3, které jsem v redakci našel. Bohužel v trojce chybí jmenný rejstřík autorů. Jak to vypadá, budu nucen vyzvednout kompletní „trojku“ v prodejně Votobie. Zatím, prosím, přijměte neúplné číslo. I když jsem v tušení, že jsem Vám už dříve balíček posílal. Asi se na poště zatoulal... Sborník číslo čtyři je právě v tisku a jakmile bude „vyroben“, ihned Vám ho pošleme. Páté číslo Bítova se právě píše do počítače. Zařadil jsem tam i Vaši šestivětou skladbu Poezie. Víím, že jste v létě dával kurzy duchovních cvičení a musel tak poezii poněkud odložit. Nejste, milý Otče, tísněn s podzimem k pokračování? Vaše poezie je tak neobyčejně průzračná tichem a pokorou, je dárkyní neviditelné krve a jsou lidé, kteří ji bytostně potřebují. Určitým důkazem je i fakt, že *Krajina milost* je beznadějně vyprodána. A to je v této necitlivé a obecně surové době dobré znamení. Chci tím říci, že jsou lidé, kteří Vás potřebují nejen jako kněze, ale také jako básníka. Budu doufat, že časem mi přijde od Vás verš, protože psát básně, tak jak Vy je píšete, je dar – Dar od Pána.

Srdečně Vás zdraví

Váš Rostislav Valušek

P.S. Mluvil jsem s básníkem Jiřím Kuběnou a říkal mi, že ve svém BOXU chystá s Vámi rozhovor. Chtěl po mě také nějaké Vaše básně, ale já – kromě Ztracence, kterého [zbytek textu nečitelný].

12.5. Ivan Slavík Jiřímu Víchovi, 21. 9. 1992

Milý důstojný otče,

ozval se mi mladý básník P. Petr a vyřizoval mi pozdravy od Vás – to mě potěšilo. Zároveň naznačil, že se cítíte trochu osamělý, tam v tom Slezsku, a nadhodil, jestli na Vás nezapomínám.

Proti tomu jsem se ohradil, že jsem přece psal o Vaší sbírce (pak jsem znejistěl, a proto se teď dívám a zjišťuji, že má recenze byla zveřejněna 17. 6. v krajské Lidové demokracii) a mimoto jsem Vám po obdržení Vaší knížky napsal o svém upřímném zaujetí Vašimi verši.

Je bohužel už doživotním údělem naší generace, že jsme generací rozdělenou, rozprašenou. Byli jsme připraveni o společný generační nástup a jeho první plody, o tu tak prostou věc – scházet se a vyměňovat si názory atd. A následovala léta mlčení, ne-li co horšího, kdy se dalo hovořit jen v komůrce srdce, a teď už jsme staří, a stejně nadál rozutíkaní do všech možných koutů.

Tak už nám mnoho nezbývá (anebo právě to je nezměrné bohatství?), leda se navzájem za

sebe modlit. To (jak kdo dokonale či méně dokonale) děláme.

Rád bych Vám svěřil ještě jeden poznatek (anebo jen nápad?). Jsem zásadní nepřítel zbožňování poezie, dokonce jejího psaní Poesie. Je to jen jeden z darů, jak o tom mluví sv. Pavel (dary jsou mnohé...). Není ani sám o sobě kladný, lze ho i zneužít, zaměřit ho ke zlému, ke svodu. A taky je to, když se to vezme vážně, nesmírné břemeno. (V antologii *Hledání modrého květu* cituji v předmluvě anonymní polský nářek matky nad novorozenětem: „Pane, učíš ho, čím chceš, jenom ne básníkem. Lépe být mrzákem, lépe být hluchým, lépe být němým, slepým, nežli básníkem, lépe být chudým, hrbatým, šilhavým, červenovlasým, lépe být pochopem než básníkem.“ Často jsem to tak pocíťoval, i když vím, že to není pravda celá.)

A Vy máte přece dar opravdu milostný: jste knězem. Je to asi zvláštní úděl – být knězem i básníkem. Přemýšlel jsem nad tím v souvislosti s G. M. Hopkinsem, J. Demlem, F. D. Merthem. U Demla (i Mertha) mě často či občas zaráželo, proč ten nadměrný důraz (u Mertha ne tak zřetelný, ostrý, ale přece existující) na literární tvorbu, když přece hlavní je kněžství. Největší z darů milosti je světec, ne básník. Případá mi, že to je jeden z příznaků doby a tohoto národa, že místo v jeho novodobých dějinách zaujal básník, a ne světec (tetelíme se kolem „zlaté kapličky“ /Nár. Divadla/) – už ten název – místo kolem katedrály. Málem bychom klečeli (před chvílí na něho plivali) před Jakubem Demlem, a nikdo se nestará např. o svatořečení P. Josefa Štenberky a dalších, jemu podobných.

Srdečně Vás zdravím a prosím o vzpomínku u oltáře.

Ivan Slavík

12.6. Josef Čechal Jiřímu Víchovi, 29. 9. 1992

Vážený a milý Otče,

když mi můj přítel Petr Mikeš⁹⁶⁶ poslal před časem Vaši sbírku *Krajina milost*, užasl jsem a s velikou radostí jsem ji přečetl „na jeden zátah“. Současná poezie – až na výjimky, jakou je Jan Skácel a pár jiných – se tak těžko čte (i Březina se četl těžko), o to by nešlo, ale vadí mi ta bezduchost, to rádoby, to nic neříkání. Vy jste ale opravdu Básník. Děkuju Vám za to krásné obdarování. Poprosil jsem svého milého spoluseminaristu Zdislava Faltu o Vaši adresu, abych Vám poslal svou skromnou sbírečku, která vyšla bez mého vědomí k mým sedmdesátinám. Občas jsem si napsal pár řádků, většinou když jsem zápasil s tím, co mě skličovalo, abych se z toho vyhrabal na světlo Boží. Vědělo to jen několik málo nejdůvěrnějších přátel – Petr Mikeš, který z toho uveřejnil letos v Bítově tři ukázky (možná, že jste je viděl), a v příštím čísle byla o mně, jakož i o Vás zmínka. Znal to také můj vážený dlouholetý přítel, pan Radovan Lukavský, a ten [...] mi připravil jedinečnou radost přednesem, když uskutečnil můj večer v Praze ve Viole 9. 6. a opakoval jej v ještě krásnější podobě 4. srpna u nás v Proseči, kde jsem už 37 let. Panu Lukavskému jsem dal Vaši *Krajinu milost* a mluvili jsme o Vás s dalším vzácným přítelem, panem provinciálem Jiřím Paďourem. (Byl ve Viole a byl i u nás.) Tu mou sbírečku přijměte shovívavě, nečiním si žádné literární nároky. Potěšil mě však zájem o ni u mnoha lidí kolem mne a třeba taková věta v dopisu – „Co jste napsal, je smutné, ale pravdivé, já to cítím také tak.“ Mně se vždy moc líbilo, co napsal P. Josef Veselý, škoda, že nemám na něho adresu. A

⁹⁶⁶ Petr Mikeš (1948–2016) byl jedním z iniciátorů a tvůrců olomouckého samizdatu – edice Texty přátel. Jeho první etapu vlastní tvorby bychom mohli označit za poezii metafyzickou a spirituální, spíše než striktně křesťanskou (potažmo katolickou). V pozdnější tvorbě dával přednost krátkým útvarům soustředěným na jediný obraz nebo myšlenku. Tato technika navazovala na imagisty, které překládal, a jejich dálnovýchodní vzory. Mikešova poezie byla přeložena do vícera cizích jazyků. Celkově se dá charakterizovat jako „záznam pocitů, úvah, pochybností, úzkostí, tužeb a hledání současného člověka, avšak takového [...], který se otevírá metafyzické dimenzi lidského bytí [...]“. Srov. ENGELKING, L., Duchovní poezie Petra Mikeše v olomouckém samizdatu, in KUBÍČEK – WIENDL, *Víra a výraz*, s. 258–273.

ještě jednu adresu bych moc rád znal, na básníka Ivana Slavíka. Kdybyste některou měl a poslal mi ji, byl bych Vám moc vděčný. S Vámi, smím-li to tak říci, mě spojuje praktické františkánství, i když nejsem terciář, ale snažil jsem se vždy tak žít. Odpusťte mou upovídánost. I když sotva se v tomto životě setkáme, má krásná náročná farnost mi nedovoluje moc velké cestování, těší mě, že žijeme oba v Krajině milosti (nebo kéž bychom žili). Mockrát pozdravuji a přeji všechno dobré a pokojné. Upřímně Váš

Josef Čechal

12.7. Jiří Vícha Josefu Čechalovi, 26. 10. 1992

+! Pokoj a dobro!

Milý a blízký bratře,

mrzí mne, že odpovídám na Váš dopis a Vaši poezii tak pozdě. Ve Fulneku jsme sice 3 kapucíni, takže vytváříme malou komunitu, ale máme na starosti 6 kostelů a 2 kaple, a kromě toho jsme žádáni řeholními sestrami o exercicie a okolními kněžími o třídní duchovní obnovy pro Boží lid. Přiznám se, že tím trpím, protože bych ještě nechtěl udělat tečku za svou tvorbou, ale stále si uvědomuji, že jsem nejdříve kněz a potom básník. První místo v mém životě musí mít Ježíš – On je největší Básník – a já věřím, že mi umožní ještě něco zazpívat.

Za Vaše „Trnutí“ moc děkuji a Vaše verše jsou skutečnou poezií. Souhlasím s Vámi i v tom, že někteří současní „básníci“ chtějí být za každou cenu nesrozumitelní a skrývají se za hromaděním slov a Dr. Vladimír Justl by to asi nazval „pustým verbalismem“. Neříkám, že by báseň měla být polopatickým veršováním. Opravdová báseň musí mít živou „duši“, která je sice skrytá, ale vydechuje atmosféru různých „vůní“. Snad se Vám to stane víc srozumitelné, když si přečtete posudek mé sbírky, uveřejněný v *Lidové demokracii* (pražské vydání) ze dne 17. 6. 1992 čís. 141, který napsal mě drahý a blízký básník Ivan Slavík. Na Vaše přání píši jeho adresu:

Ivan Slavík, Komenského 28 – 268 01 Hořovice

A další: Mons. Josef Veselý, Proboštství u P. Marie, Almužnická 2 – 746 01 Opava 1

Ještě jednu vzpomínku. Po návratu z vězení jeden z mých přátel – spoluvězeň – dal bez mého vědomí moje básně Dr. Pohunkové (v r. 1970). Ta je dala Dr. Vladimíru Justlovi, který připravoval ve *Viole* (byl tehdy ředitelem *Violy*) večer „Poezie naboso“. Po přečtení veršů napsal pí. doktorce: „To není špatná poesie! Má to myšlenku i tvar, byť trochu ‘do tradice’, ale je to kultivované a není to pustý verbalismus. Vzal bych tak 4–5 básní do *Veršů naboso* v únoru ve *Viole*...“ A paní doktorka píše: „Opisuji Vám to doslova – p. Justl je přímý člověk a kdyby se mu Vaše verše nelíbily, nikdy by je do *Violy* nevzal a dal by najevo dost ostrou kritiku nevybíravými slovy. Toto je posudek více než kladný a já sama z něho mám radost – nejen kvůli Vám, ale že nacházím potvrzení i svého vlastního názoru...“ Tenkrát jsem do toho termínu dotvořil ještě „Hořká blahoslavenství“. Večera poezie jsem se zúčastnil a byli tam i moji přátelé z vězení (Dr. Aťa Mandl, myslím i Dr. Mádr a jiní). Hned ještě ve *Viole* dojednala se mnou účast na večer poezie Dr. Hamanová⁹⁶⁷ do Památníku písemnictví. Den před uskutečněním jsem dostal telegram, že večer se nekoná, protože byl zakázán. Mělo to být pro vysokoškolské studenty.

Od té doby jsem nic nepublikoval až do nabídky nakladatelství Votobia. Ani jsem nepočítal s tím, že by uveřejnění bylo možné.

⁹⁶⁷ PhDr. Růžena Hamanová (nar. 1942), archivářka a literární historička, věnuje se české literatuře 1. poloviny 20. století. V Památníku národního písemnictví působí jako kurátorka a editorka.

U Boha je všechno možné.
On ať je pochválen navěky!
Jan Jiří Vícha

12.8. Jiří Krtička-Hauber Jiřímu Víchovi, 10. 2. 1993

Vážený otče,

dovolil bych si Vám navrhnout napsání rozhlasového scénáře k monografickému pořadu z Vaší poezie. Pokud jste slyšel pořad Hlasy za mříží – a doufám, že ano – můžete posoudit, zda mi tuto práci svěříte. Literární redakce rozhlasu by měla zájem o půlhodinový pořad.

Budete-li s tímto projektem souhlasit, použil bych básnické sbírky *Krajina milost*, kterou vysoce cením. Potřeboval bych však od Vás více biografického materiálu, než je v dopise, který jste mi poslal pro zmíněný pořad. V pořadu by samozřejmě bylo možno uplatnit i jiné, básnické, popř. esejistické texty. To už bych ponechal na Vašem rozhodnutí. Ten biografický materiál by byl však nutný a velmi vhodné by bylo také nějaké „vyznání“ Vašeho vztahu k poezii (např. jak jste se s ní sblížil, kterých autorů si vážíte, kdy jste začal psát a proč... snad mi rozumíte).

Srdečně Vás zdraví

Dr. Jiří Krtička-Hauber

Machuldova 596/10

Praha 4 – Kamýk

142 00

12.9. Vladimír Justl Jiřímu Víchovi, 13. 4. 1993

Důstojný otče,

v pondělí 31. 5. bude ve Viole Večer současné tvorby nazvaný Krajiny milosti, v němž zazní verše 9 autorů – Vy jich tam máte nejvíc. Vaši knížku mi k tomu účelu půjčil R. Lukavský, který je také jedním z účinkujících. Mám k Vám tyto prosby:

1. Potřeboval bych ještě jeden výtisk knížky *Krajina milost*.
2. Oznamte mi, kolik vstupenek mám pro Vás závazně rezervovat. Nevím, kolik stojí jedna, ale nebude to víc než 25 Kč – tak to teď kalkuluje nová vedoucí Violy dr. Viklická, které jsem jako jedné ze čtyř subjektů spol. s r.o. předal umělecké vedení Violy 31. 6. 1992.
3. Buďte tak laskav a upozorněte co nejvíc známých, které máte v Praze, že se tento večer koná, a pozvěte je. Předprodej začíná už 20. dubna. Je třeba, aby Viola byla vyprodaná (90 míst). Vy si vstupenku (vstupenky) pro sebe můžete koupit až ten večer (tak bych to zamluvil) nebo můžete zvolit jinou cestu, tj., že někoho z přátel, kdo na pořad půjdou, pověříte, aby koupil vstupenku i pro Vás.
4. Udělal jsem širší výběr (vše se „nevejde“). Vypadá takto: str. 9, 11, 19, 21–35, 40, 44, 47, 61, 73. Byl bych Vám vděčný, kdybyste mi napsal, kterou z těchto básní tohoto výběru byste mohl postrádat (i v cyklu Písní královny Abizag).

Těším se na Vaši brzkou odpověď. (Rád vzpomínám na to, kdy ve Viole zazněly Vaše verše – tuším v roce 1969?)

V úctě

Vladimír Justl

12.10. Jiří Vícha Rostislavu Valuškoví, 4. 10. 1993

Milý a mně opravdu blízký pane Valušek,

až s údivem pozoruji, že uplynul rok od doby, kdy se oblékla do tiskařské černě moje sbírka. Dočkala se v loňském květnu vstupu do pražské Violy – požádal o to Dr. Justl (připojuji jeho dopis, ne abych se chlubil, ale spíše abych pracoval dále). Také jako náhodou jsem sáhl do svého fasciklu a objevil jsem Váš dopis ze 17. 9. 1992. Vašimi slovy jsem byl znovu povzbuzen, i když i sám cítím nutnost vyjádřit slovy, co vyjádřeno být má. Léto uplynulo, stále jsem vytížen různými povinnostmi, ale doufám – chci – co se má narodit, aby konečně přišlo na svět. Několik básní jsem napsal – ale zatím nepublikoval, protože se domnívám, že ještě musí dozrát. (Letnice, Chorál za umlčené⁹⁶⁸...). Rád bych už viděl v tiskařské černi „Poezii“, chci totiž na ni navázat a snad by se mi podařilo udělat pokračováním v její stejné atmosféře nějakou sbírku.

Jsem smutný rozpadem Votobie. I to mi trochu podrazilo nohy. Rád bych věděl Váš názor a úsudek. Jiří Kuběna mi napsal dopis a prosí o modlitbu.

Prosím Vás, abyste mi sdělil, zdali nová „Vetus Via“⁹⁶⁹ bude pokračovat v linii Florian-Deml-Reynek..., nebo které nakladatelství bude vydávat tvorbu novou...

Omlouvám se Vám, že jsem tak dlouho mlčel. Naléhavě prosím o odpověď.

Františkánský „Pokoj a Dobro“

upřímně zdraví

Jiří Vícha

[Rukou adresáta připsána poznámka: „Nabídka“ vydat Víchu byla učiněna Rotreklovi (AKORD) – MLČENÍ=Odpověď 0. Teprve pak nápad: Vydat sám ve vynikajícím nakladatelství VOTOBIA]

12.11. Rostislav Valušek Jiřímu Víchovi, 6. 10. 1993

Milý Otče,

promiňte, že na Váš dopis ze dne 4. 10. odpovídám jen v několika řádcích. Nechci odpověď odkládat na zítřek či pozítřek – i když Váš dopis si zaslouží soustředěnější odpověď, než jakou mi dovolí časová tíseň. Je hodina po půlnoci. K naší spolupráci: Vaše šestivětá skladba Poesie vyjde nyní v listopadu (i když je celý sborník Bítov V/VI připraven již přes půl roku). Zpoždění bylo způsobeno ekonomickými problémy Votobie. Nakladatelství sice vzniklo z ryze duchovních pohnutek, ale časem se ukázalo, že finance nestačí na vydávání nekomerčních titulů. Hrozilo cosi, čemu se říká bankrot a vynořily se také ideové spory. Důsledkem bylo to, že se z Votobie celkem pokojným způsobem vydělila skupinka lidí, která se pokouší dál pokračovat v cestě, jak vy říkáte, „v linii Florian-Deml-Reynek...“ Použiji-li jasnější řeči čísel, tož (pro představu) jedno číslo Kuběnova Boxu stojí cca 120 tisíc. Jeho, co do odění, chudší bratr Bítov stojí cca 30 tisíc. Těch několik věrných čtenářů však nezaplátí vydání. Problém stejný, jako za Floriana – a to si byl, myslím, tehdy národ přece jen více vědom sebe sama, než jak je tomu dnes. Dnes se najdou jistí křesťanští autoři, kteří se nestydí tvrdě vymáhat tzv.

⁹⁶⁸ Jde pravděpodobně o báseň Requiem, v jedné z variant je věnována Janu Zahradníčkovi, viz *příloha* č. 13.12.–13.13.

⁹⁶⁹ Vetus Via založil Jaroslav Erik Frič v červnu 1993, když opustil jím založenou olomouckou Votobii. V nakladatelství vycházelo mj. Dílo Jakuba Demla a Dílo Jiřího Kuběny – tohoto básníka však od roku 2009 převzal k vydávání Host. V dalších edicích vycházela poezie, próza, ale i teologie a filosofie. Jaroslav Erik Frič (1949–2019) byl sám také hudebníkem a básníkem (sbírky *Kolotoče bílé hlasy*, *Houpací kůň šera a jiné básně*, *Jsi orkneyské víno*).

honorář – na který prostě nemáme. A to oni přece musí vědět!!! Přitom píše takové krásné myšlenky, jako např.: „Je nezbytné umět se obětovat duchovním pravdám evangelia“. Skutek jim utek. Vy však, milý Otče, jste z těch vzácných lidí, kteří své slovo dávají „darmodané“, tedy jako milost, která se vlévá do srdce gratis (infusio gratia). Škoda, že jste mi neposlal zprávu o Vašem večeru poesie ve Viole. Byl by to po letech pádný důvod, abych zavítal do Prahy. Posílám Vám xerox stránky ze jmenného rejstříku Bítova, kde jsem zkompiloval o Vás „informativní medailonek“. Promiňte rychlost a neučesanost tohoto lístku. Rejstřík mých povinností je šílený. Vlasů ubývá – starostí přibývá...

srdečně Vás zdravím a těším se, až Vám konečně pošlu ono dlouho očekávané dvojčíslo Bítova!

Váš R. Valušek

P.S. Pod značkou VETUS VIA vyšel nedávno Box č. 4. Jistě Vám ho Jiří Kuběna poslal. V tisku je kniha Josefa Šafaříka⁹⁷⁰ s mojí (musím se trochu pochlubit) obálkou a úpravou. Nu a Bítov je již téměř na cestě. Na ostatním se pracuje. Entusiasmus nechybí. Chybí sponzor pro „linii Florian-Deml-Reyneck...“ Škoda zaniklých Souvislostí, Akordu (ten pokračuje v linii Ivy Kotrlé), Velehradu... Věčná škoda!!! Nechápu, že se Církev bez nich tak snadno obejde. To je špatné znamení...

12.12. Jiří Vícha Jiřímu Krtičkovi-Hauberovi a Ivanu Slavíkovi (1993–1994)

Vážený pane doktore, vážený pane Slavíku,

Otec biskup Hrdlička mi předal kopii antologie pod názvem „Krajiny milosti“, a má to být výběr české duchovní lyriky XX. století. Název jasně přebírá název mé sbírky, kterou dobře znáte, protože jste zprostředkoval nastudování a recitaci v rozhlase v neděli 24. října 1993. V dopise píšete: „mojí odměnou je to, že jsem mohl se zabývat Vaší poezií, kterou pro její vzácné hodnoty vysoce cením“. A dovoluji, abych citoval posudky jiných zasvěcených lidí: „Býváme bůhvíproč náchylní přistupovat k poezii kněží s apriorní představou, že půjde o ornamentální krasomluvu na schématu nějaké pravdy nebo náboženské poučky. V tomto případě je to představa hrubě zavádějící a klamná. Víchova poezie vyrůstá z dramatu člověka mezi nebem a zemí, z nejosobnější tísně života, jeho všedních úzkostí i nevšedních trýzní a závrátí, jakým jsme vystavováni na cestě od narození k smrti... Je to křesťanská poezie, poezie vykoupeného lidství (Mojmír Trávníček – 13. 1. 1992 – „Zvláštní tichá slova“).

A další svědectví: „Milý otče, děkuju Vám za krásnou knížku, kterou jste mi prostřednictvím Pavla Petra poslal. Četl jsem ji s rostoucí radostí nad krásným a intenzivním básnickým výrazem, nad její jemností a orchestrací; nad těmi pointami, končícími s takovou významnou přesností básně prvního oddílu. A to: 'Jen láska utáhne pluh kříže'. Je to poezie vzácná a v pravém smyslu slov zbožná...“ (Ivan Jelínek, London 26. 11. 1992)

A snad se náš milý básník pan Ivan Slavík nebude zlobit, když ocituji jeho hodnocení: „... Co říci? Místo mnoha slov: je to čisté, je to ryzí, je to protrpěné, nepošpiněné, je to zdánlivě jednoduché a prosté, což předpokládá mnoho mlčení, mnoho modliteb beze slov, což předpokládá podporu lásky, naděje a víry. A básník zná záhadnou uhrančivost, když 'křehká jak tajemství / teskně se na mne dívá / jen něco prozradí / a něco zase skrývá .../ pod čistým hedvábím / ji touha srdce drtí / praporeci vůní mává / vstříc kněžně smrti'. Ale kdo? Přece různé

⁹⁷⁰ Josef Šafařík (1907–1992), původně stavební inženýr, věnoval se však v soukromí psaní poezie, dramatu a filosofických statí. Dvakrát byl postižen zákazem publikování, po roce 1948 a v období normalizace opět. Až po roce 1989 oceněn (mj. Masarykův řád III. stupně). Jeho texty však vycházely v olomouckém samizdatu, srov. RENOTIÈR, Soupis olomouckého samizdatu, s. 305–306.

(mezi básněmi o květinách, jež vzdáleně připomínají Demlovy *Mé přátele*). Ale opravdu růže? Nebo ono tajemné, co přesahuje pomyšlení, poselství nevýslovného? Tu a tam se dařívá zachytit jeho cíp a Víchovi se to občas vskutku podařilo.“ (*Lidová demokracie* Praha, 17. 6. 1992 č. 141) – Ivan Slavík

Proč uvádím tato svědectví? V materiálech, které mám po ruce, je „dost“ místa pro Nezvala, básníka, který pro křesťanskou spiritualitu neměl ani nemohl mít pochopení. Otec biskup Hrdlička upozornil zvláště na jeho báseň „Naději“. Jak může duchovně nadchnout nebo obohatit báseň, kde se dává dohromady „fůra sena – kominík či jeptiška“ a „děti fádních modliteb a tvrdého límce“ „diktatur a pošlých krys“ „...nočních hrnců... loje a zádušních mší...“ Tohle má být spirituální poezie? Stačí toto všechno haraburdí pokrýt slovíčko „naděje“? Biskup Hrdlička řekl, že jestli to tam zůstane, biskupská konference se za takovou antologii nepostaví.

A nyní mi dovolu, aby dal trochu do popředí své JÁ. Zase vlastně mě k tomu ponouká můj přítel biskup Hrdlička: stačí pro mne to „Lační“? Já nežebrám – nemusím! Víc místa není?

Dodatek ke „Krajina milost“: První vydání v nakladatelství Votobia. První vydání bylo 1000 kusů. Před několika měsíci už nebylo k dostání. Proto se mi nabídlo Karmelitánské nakladatelství k novému vydání.

12.13. Zdenka Zahrádková Jiřímu Víchovi, 20. 5. 1994

Vážený otče Vícho,

na knižním veletrhu u karmelitánů jsem objevila Vaši knížku *Krajina milosti*.

Velmi se raduji z Vašich básní. Jsou krásné. Jako žalmy: čím více se čtou, tím více se otvírají... Pozdravuji Vás a děkuji Bohu za pravého pěvce. Neboť myslím, že je stále aktuální Hálkovo:

Kdo v zlaté struny zahrát zná, / jej ctěte víc než sebe, / neboť vás tak Bůh miloval, / že poslal vám ho z nebe. // Hrozné, když Bůh neúrodou / a morem trestá přísně; / však ze všech trestů největší, / když národ nemá písně. // Ten národ ještě nezhybnul, / dokud mu věstec zpívá, / jeť píseň v nebi zrozená / a ve SMRT ŽIVOT vlívá.

Jsme ve smrti materialismu a potřebujeme život Ducha.

Mám radost dvojnásobnou: Mám přítele básníka, který se Vám velmi podobá svým životem i básněmi. Je ženatý, hluboce věřící katolík, vězněn osm let, diskriminován... Jeho žena Jitřenka na něj trpělivě, s bolestí, láskou a nadějí čekala těch osm let... Ona byla první, která četla jeho básně. A pak úzký okruh přátel, mezi něž se já smím počítat. Jmenuje se Karel Vysloužil a žije ve Vsetíně. Teď se připravuje první opravdové vydání jeho dvou sbíreček v jedné knížce. Snad koncem léta by měla vyjít. Spolupráce autora – nakladatelství – tiskárny se daří, tak s Boží pomocí... Určitě Vám pošlu výtisk.

Ze srdce Vám děkuji a prosím Pána, ať otevře lidem srdce, aby odhlédli od svých obchodů, podnikání, obrazovek počítačů a objevili poesii – tu pravou, krásnou – a dali se jí ozdravět.

Přeji Vám další vydání a pěkně Vás pozdravuji v Pánu Ježíši.

Zdenka Zahrádková, 61 let,
dcera, maminka, babička
Boleslavova 8
140 00 Praha 4

12.14. Jiří Krτίčka-Hauber Jiřimu Víchovi, 27. 6. 1994

Vážený otče,

velmi pěkně děkuji za darovaný výtisk vaší knihy. Vím o tom, že na výsledném provedení knihy se neblaze podepsala tiskárna, nicméně myslím, že to není tolik zlé, aby to pokazilo celkový dojem z knihy.

Shodou okolností jsem se Vám zrovna také chystal napsat, abych Vám oznámil, že v neděli 3. července v 10.30 hodin bude na stanici Vltava repríza pořadu Krajina milost. K tomu ještě vysvětlení: nezapomněl jsem na slib opatřit Vám nahrávku pořadu – ukázalo se to však nemožné. Pan redaktor Matys mi nejprve slíbil, že pošle studiovou nahrávku. Postupem času jsem to sedmkrát (to je myšleno doslova) urgoval, zatímco on to oddaloval různými omluvami. Nakonec jsem se dozvěděl, že prý byl zpřísněn režim v nahrávacím studiu a že žádné nahrávky není možno vynášet.

Moje vlastní nahrávka z rozhlasu je poměrně slušná, ale kopie z ní je už natolik zašuměná, že je prakticky bezcenná. Jediné, co Vám tedy mohu doporučit, je požádat někoho známého, kdo vlastní radiomagnetofon, aby Vám nahrál reprízu z rozhlasu tuto neděli. Nejraději bych to udělal sám, ale nemohu, protože po nedávné změně vysílacích frekvencí nelze na mém přístroji přijímat stanici Vltava.

Přeji Vám všechno dobré a srdečně zdravím

Dr. Jiří Krτίčka-Hauber

12.15. Eduard Zacha Jiřimu Víchovi, 5. 3. 1995

Vážený otče,

velmi opožděně Vám chci poděkovat za povzbuzující dopis z minulého roku, ve kterém jste reagoval na vydanou knížečku mých snů.⁹⁷¹ Musím ovšem přiznat, že v posledních letech mi „psaní“ vůbec nejde, ačkoli bych si přál zaznamenat některé události v próze.

Dovoluji si Vás takto nečekaně oslovit návrhem olomouckého knihkupectví Velehrad, které je umístěno na Wurmově ulici. Vedoucím tohoto knihkupectví je Ing. P. Horák. Chtěl by již v letošním roce v prostorách nové a pěkné prodejny pořádat krátké literární večery s autory. Pochopitelně jsme si vzpomenuli i na Vás.

Chci se Vás předběžně zeptat, zda byste byl ochoten a měl možnost konkrétně již 24. dubna (na sv. Jiřího) přijet do Olomouce. Krátký pořad v komorním provedení je předběžně koncipován s úvodním slovem, které bych snad mohl s Vaším souhlasem přednést. Po něm by následovalo čtení autorské nebo po dohodě recitátorem a volná diskuse s autorem samotným. Pochopitelně lze podle přání autora sestavit večer třeba i úplně jinak.

Kromě Vás oslovil Ing. Horák ještě otce D. Mertha, dále olomoucké autory R. Valuška a Petra Mikeše, z Prahy Jirouse. Pořadatel by podle přání zajistil osobním autem příjezd i návrat. Mezi návštěvníky lze především zahrnout příznivce tohoto knihkupectví.

Uvědomuji si, že Vám píši o tomto návrhu se šibeničním datem realizace, ale věřím, že při Vaší kladné odpovědi bychom stačili Vás ještě osobně navštívit a domluvit vše potřebné. Byl bych Vám vděčný, kdybyste mi odpověděl během krátké doby.

⁹⁷¹ Rozšířené posmrtné vydání srov. ZACHA, E., *O skryté Slávě a jiné texty*, Kniha Zlín, Zlín 2013. Eduard Zacha (1951–2012) studoval sociologii, po zrušení tohoto oboru musel přestoupit na teorii kultury. Byl správcem litovelského muzea, po roce 1989 novinářem (*Hanácké noviny a Velehrad*) a úředníkem. Spolu s Petrem Mikešem a Rostislavem Valuškem byl tvůrcem olomouckého samizdatu. V jeho krátkých prózách (snech – básních v próze) je patrný vliv Jakuba Demla a Jana Čepa. Ukázku zařadil Ivan Slavík do antologie *Krajiny milosti*.

Eduard Zacha, Masarykova 19, Olomouc

12.16. Zdeněk Demel Jiřímu Víchovi, 29. 3. 1995

Vážený otče,

teprve nedávno se mi prostřednictvím známých dostala do rukou vaše knížka *Krajina milosti*. Věděl jsem sice, že karmelitáni vydali nějakou sbírku básní toho názvu, neměl jsem však tušení, že jejím autorem je člověk, krajan, kterého znám od přátel Metyšových⁹⁷² ze Studénky alespoň dle jména. Teprve když už jsem měl knížku skoro přečtenou, nahlédl jsem dozadu do profilu autora a padl mi do oka Skřipov, který si pamatuji také podle upraveného kostelního interiéru. A tak se mi ty Vaše verše, které mě hned od začátku velice oslovily, staly dvojnásob milými. Skutečně, málokterá knížka mě tak v poslední době oslovila jako tato. A tak Vám za ni chci alespoň takto poděkovat.

Přijměte tedy na oplátku zase něco z jižních Čech od jihočeských autorů, manželů Mertlových.

S přáním tvůrčího doprovázení Ducha Svatého a požehnaných Velikonoc.

P. Zdeněk Demel, SDB

Emy Destinové 1

370 05 České Budějovice

P.S.: Já pocházím z Albrechtic u Studénky a v současné době pracuji na Teologické fakultě Jihočeské university

12.17. Zdeněk Fuka Jiřímu Víchovi, 23. 11. 1995

Vážený pane Vícho,

nejdříve bych se chtěl omluvit, že odpovídám na Váš dopis z léta, v němž jste nám poslal svou báseň Letnice, až nyní. Váš dopis však měl smůlu v tom, že k nám přišel o dva měsíce později (nevím, jak je to možné), já byl v té době na dovolené, a k odpovědi jsem se dostal teprve teď.

Vaši sbírku *Krajina milosti* znám, vlastním ji, a považuji ji za velmi krásnou. Také jsem z ní už jednu báseň letos uveřejnil, jak jste jistě zaznamenal.

Dělám v *Katolickém týdeníku* poslední stránku, která je věnována literatuře a publicistice a měl bych zájem o spolupráci s Vámi. Zájem bych měl jak o verše, tak pokud píšete i prózu, o některé drobnější příspěvky. Ale věřím, že se sám ozvete a tím navážeme bližší spolupráci.

Jsem s pozdravem

Zdeněk Fuka

12.18. Zdeněk Fridrich Jiřímu Víchovi, 10. 8. 1996

Vážený Otče!

Srdečně zdravím a znovu děkuji za svolení k zhudebnění krásných básní z Vaší sbírky *Krajina milost*. Zvolil jsem dvě a posílám je, snad se Vám aspoň některá bude trochu zamlouvat.

⁹⁷² Božena Metyšová (1934–2001) byla manželkou faráře CČSH a také autorkou básní a písňových textů. V novém kancionále má svůj příspěvek v těsném sousedství Vichy: text č. 845 pro památky svatých žen. Syn Ondřej zhudebňoval Reynkovy básně a skládal vlastní písně: výběr obojího vydal na CD Mys dobré naděje. Přítomnost manželů Metyšových na Víchově pohřbu dosvědčuje Juvenál Valíček v příloze č. 14.

Jednu (Chudí) už s naším kapucínským mini-sborem trochu umíme, druhou nacvičíme po prázdninách. Na návrh a přání zpěváků i mne bychom rádi zajeli do Fulneku (někdy za pěkného všedního dne koncem září nebo začátkem října) a zazpívali Vám je. Bylo by to jakési „umělecké“ turné – exkurze do Fulneku: ráno vlakem tam, odpoledne stejně domů, jídlo s sebou.

Je nás 10–12, všichni (kromě jednoho) důchodci.

Prosím o sdělení Vašeho názoru na věc.

Děkuji a přeji štěstí, zdraví, Boží požehnání (jak se říkalo za mých mladých let).

Zdeněk Fridrich

t.č. kapucínský varhaník

Blažejské nám. 3, 772 00 Olomouc

13. Básně nezařazené do knižních vydání

(PAK, Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 10 a 10 V 11, pokud není uveden jiný pramen)

13.1. Okno

Krátce po ránu
mezi prvním a druhým
úderem srdce
které se marně snažilo
vyskočit hrdlem
z těsné ohrady
s potrhanou ohlávkou
horkého dechu

dala se do pohybu
krůpěj
na vrásčité tváři
ve dne v noci bdícího
okna

moje krůpěj
stvořená Dechem
padající
do smrti
na okenním rámu

Nejde o křišťálovou smrt
dešťových kapek
kterým ještě za letu
sluneční jehlice

probodne srdce
a duhová krev
jak snubní prsten
konejší hněv
Boha Noemova

Jde o umírání
v úzkostech noci
do které padám
a pádem rostu
do těžšího pádu

kam

Bože můj
kam

Hluboko uvnitř
se otevírá
propálená dlaň

oceán
domov
věčných vůní

13.2. Úzkost

závěje bílého ticha
jako před stvořením

svět
ještě včera plný chodníků
a cest
přikrývá sních

není stop pro můj verš
a navíc
nad krajinou nepopsanou
hlídkují letky smrti
černých havranů
připravených
uklovat život

13.3. Řekla

je jaro

a strom
zakoktal zelená slova

kosice skořápkou
křehce modrého světla
až k žlutku slunce se vklová

řeka (hippies)
s plombami blatouchů v ústech
drnkala stříbrné snění

kotníčky pohledů budoucích
milenců klepaly do mlčení

střevíčkem do jara ONA
vytřukávala něhu
jen co rychlými stehy MU
všila poslední černou záplatu
sněhu
přímo do srdce

a řekla
jaro

13.4. A čas je krátký...

obloha popsaná křídly ptáků
v jejich očích smutek
rodná hnízda už nikdy nenajdou
poslední píseň zapadla

s posledním červánkem
a pak je ticho...
ticho...

...a úzkost
čas je krátký
jsme tu jenom
od včerejška
nic jsme nepoznali
naše dny jsou na zemi
jen *stínem*...
básníku

čas je krátký

13.5. Cestou...

...potkal jsem Vás
na jedné křižovatce
když se začalo
stmívat

Vaše tvář
byla bílá jak světlo
nemocničního pokoje
jak plátno
v kterém odnesou
Živého s kříže

Vaše ruce
byly bezvládné
jak větve
které přerazil blesk
když chtěly pohladit
hnízdo střežené Smrtí

Ženo
v krajině toho Stromu
zapadá slunce
v pravé poledne
ptákům klesají křídla
jak praporce na půl žerdi

V tom zšedělém Tichu
už není co říct

Zabili Slovo

Rty se Vám chvějí
Mlčky mi podáváte Hostii

se Slovem
proměněným v *bolest*

13.6. Cesta křížová (varianta předchozí básně)

... potkal jsem Vás
na polední křižovatce
když se začalo
stmívat

Vaše tvář
byla bílá
jak světlo
nemocničního pokoje

jak plátno
v kterém odnesou
Živého s kříže

Vaše ruce
byly bezvládné
jak větve
které přerazil blesk
když chtěly pohladit
hnízdě střežené
Smrtí

Ženo
v krajině toho Stromu
zapadá slunce
v pravé poledne
ptákům klesají křídla
jak praporce na půl žerdi

v tom zšeřelém TICHU
už není co říct

ZABILI SLOVO

rty se vám chvějí...
mlčky mi podáváte HOSTII
se Slovem
proměněným
v BOLEST

13.7. Dubnový sníh

neměl ses vracet
kam už nepatříš

blázinku
vlajkonoši Zimy
neměl ses ohlížet
k zděšení košilkatých jív
herold kohout
natahuje rýmy
Petrovi je
znovu do pláče
tvář si skrývá
v šátku Meluziny

13.8. Tichá noc

Houslově tichá
teskně svatá...

Dnes každá cesta nezavátá
Pospíchá k prahu dětských dveří...

Dítě... *Bůh* dětí...
Venku sněží
a noc vločkami kropenatá
k Betlému ve tvém srdci chvátá.

Co písní zní tu v tiché stáji...
S Marií Josef naslouchají
a Dítě – Vládce nad anděly
usíná něhou pastorely...

13.9. Nedopsaný dopis

až poznám
že už nejsi domov
(pouze dům)

až z oblohy tvých očí
budou ke mně vzlétat
mlčenliví jeřábi

až rybáři jezírnatých hlubin
budou lovit
večer za večerem
utonulá slova
stínítko lampy
plnicí pero s inkoustem
pro nedopsaný dopis

až studené světlo vrhne dlouhý stín
jak lávku ukončenou
mou hlavou přibitou

k podpatku tvého střevíce
nebudu plakat
usměji se v místa
kde v krvavém stínu
tvé srdce končí práci popravčí

a budu přísně mlčet
abys nepoznal že to bolí
a pak
se k sobě zády obrátíme
pak se oba ve zvuk proměníme
ve staccato kroků
které se vzdalují
vzdalují
vzdalují

až budu jista že mě nikdo neslyší
jen Kristus popravená Láska
pomodlím se strašně smutnou
báseň
za tebe

13.10. Noc

žnečka v černém
měsíčním srpem st'ala
poslední stébla paprsků
Lásko
už nevidím
barvu tvých očí
vidím
kosmické studny
plné samoty hvězd
Hvězda před hvězdou
pospíchá
hvězda za hvězdou
pospíchá
ruce si nikdy nepodají
divoké prsty větru
škubou tvé vlasy
v kterých se tisíckrát
skryly rty
nejkrásnější ze všech žen

13.11. Balada o květu (dvě verze s odlišnou poslední strofou)

Jednou se otevře země
a
k jitřní obloze
vyšlehne

červený květ.

Jednou se zachvěje ruka
a

v rose sluneční krve
utrhne křehce
červený květ.

Jednou se rozbuší srdce
když
slyší umírat
červený květ.

Kde mají lidé hřbitov
pro mrtvý
červený květ?

Jednou se otevře země
a
k jitřní obloze
vyšlehne

13.12. Requiem

pod mými okny
sehnuté smuteční vrby
podřimují

sežloutlé vlasy jim
podzimní vítr
pročesává

do jejich korun
v půlnoční době
odněkud s nebe
modří ptáci
přilétají
(snad to jsou duše básníků)

slyším je zpívat
smuteční chorál
za bratry.
mlčením
umučené

13.13. Requiem (zcela odlišná varianta)

(JANŠTA, *Vězeňská poezie*, s. 78–79)

proč v noci vítr
tak truchlivě hrál
na píšťaly komínů?

prý kvílel requiem

červený květ.

Jednou se zachvěje ruka
a
v rose sluneční krve
utrhne křehce
červený květ.

Jednou se rozbuší srdce
když
slyší umírat
červený květ.

Na které hřbitovy
nosí
lidé
svůj mrtvý červený květ?

Janu Zahradníčkovi

za básníky
mrtvé v živých

se smetiště nevzpomínek
na ramenou
je celý den odnášel
v šedivých rubáších mraků
na daleké pohřebiště
aby jejich tváře
nezneuctili
krvaví krkavci

probudila se touha
nadvihnout cípek
plátek černých růží
s tváří básníků
mlčením
umučených

13.14. Poesie

(*Bítov. Archy pro poezii, kritiku, život*, sv. 5/6, listopad 1993, Vetus Via, Vranov nad Dyjí 1993)

(1) luno ó luno

padací mosty k noční obloze
s lačnými stády hvězdných kobylek
pastýřka džbánečky s mlékem rozbila
všechny studánky pak
lunou nakojila

(2) čekej

zavřená brána krutá mříž
i když
slonová kost

dnes marně klepeš
na slzičky Panny Marie

čekej jak jiný host

(3) přijď

dřík příliš křehký
pro tak hlubokou modř

v ranním svlačci

v kalichu peníz pro převozníka

slunéčko sedmítečné
ale nebojíš se ukolébavky
zpívající fontány?

(4) nevíš?

chceš slyšet píseň
věčného moře
v purpurové škebličce?

nevíš že umře smutkem
kdo zná to tajemství?

(5) ptáš se

čí vůni má vítr
který mi ve snu čechrá vlasy?
proč laně koupou
oči kolouškům ve stříbrné řece?

chodíš příliš hlučně
mezi spícími kopretinami
když soví noc hlídá i
krvácející muškáty

proč se ptáš
kde je ke koupě
Popelčin oříšek?

(6) hra

nač myslí královna pampeliška
při procházce po modrém mechu oblohy?

slyšela výkřik hlohu
když cop slunečních vlasů
si rozpletla
přímo nad jeho čelem?
všemi póry
z něj vyšlehla krev
v tisíci květech

běda
a pak přišla noc

13.15. Bůh v chlebě se nám dává

Zalknutí
s nitrem zatuchlým
bezvládní, neschopní sdílnosti
jsme přitahováni
Tvojí blízkostí
Rozdáváš se rád
Tak snížil ses a skryl
pod nepatrnými křehkými způsobami –
to abychom se nelekali už
Tebe ani sebe, když proniká nás
poznání jak nůž,
a odděluje od zcuchané osnovy,
by začít moh', stejnými vlákny, náš život nový
„Pojď! Neboj se mě“, říkáš, když nás zveš
vůní tak nesmírně od našeho odlišného těla
Žasneme, že si nás přitáhneš v sebe,
lidskou chvějící se nicku,
stmelíš vjedno s Božstvím –
to při stvoření započals, když vložils do nás
schopnost milovat až k nenasytné touze –
zahleděl ses do nás
tajemně a dlouze:
tím JSME. I nesmyslně chval dostáváš
protože Ty nás chceš,
stále věrně každého vyčkáváš:
„Duše, zda mě ani ve vánku nepřeslechněš?“

13.16. Prosincová

V parku
i zima bývá
veselá. Platan – půvabný otrhanec

oranžové motýlí kukly
po sněhu rozsypal,
vítr v nich zdráhavě šeptá o *jaru*:

že lidé
pramálo si smrti váží, pěsti svírají
marně, postaru

a zatím
život jenom dřímá
jak ryšavé sevřené srdce kapradin

Doma je pološero –
polehává zde stín,

a přece oči pohladí zelený lístek

kapradí, co ve váze žije
jenom zpola,
má malá křehká naděje – ať si je skleníková

13.16. Člověk na pomezí (PF 1996)

Rok starý
bolavý jde
ztěžka, za krokem
krok

Váhavý
postáváš mu v záhlaví
na zápraží
slov

Je třeba
díků
A nestačí ti na ně
dech

Nech všeho, načase
začít
chvalozpěv:
ty stydíš se v nitru i navenek,

že kříže
nebyly v Kristově kříži ukryty,
my vůli Boží se jen podrobili
a ony – nemilovány – nevydaly svá PLUS

Nevíš, kolik zbývá
na zmoudření chvil
Ticho řěaví
Jediný den Syna člověka vítali byste, avšak není.

V úvoze času úzkém,
kde vůz se snadno smeká,
stříbrná, diamantově věrná zaznění:
„Jsem s vámi po všechny dny, až do skonání světa.“

Tam,
v rozježděném kolejišti času
před bílou hostií božství i lidství spojeného
zjihlý odevzdaně klekám.

14. Pohřeb bratra Jana Evangelisty Jiřího Víchy z řádu bratří kapucínů

(Archiv Kongregace Milosrdných sester svatého Kříže)

Dva týdny po skončení třetí provinční volební kapituly v Olomouci nás zastihla zpráva z Fulneku, ohlašující smrt našeho bývalého dlouholetého ministra provinciála a po smrti O. Hypolita správce fulnecké farnosti, Otce Jana Evang. Víchy. Ve dnech, kdy zemětřesení otráslo rodným krajem svatého Františka a zbořilo velkou část horní Basiliky v Assisi, padl také jeden z hlavních sloupů naší provincie. Průběh jeho pohřbu však ukázal, jak široký okruh lidí zasáhl vliv a působení našeho spolubratra. Bratr Jan Evangelista se narodil ve Skřipově u Opavy 12. června 1923, do řádu vstoupil 1. 8. 1940 a na kněze byl vysvěcen v Praze 20. 6. 1948 arcibiskupem Josefem Beranem. Zemřel po dlouhé nemoci ve společenství bratří a sester sv. Kříže ve Fulneku večer na svátek sv. Václava 28. 9. 1997.

Pohřební obřady byly ve farním kostele Nejsvětější Trojice ve Fulneku, jehož všestrannou obnovu vedl zesnulý O. Hypolit Segeř a na něj velkou měrou spolupracoval jako kaplan a pozdější administrátor O. Jan. Velká část finančních prostředků na opravy kostela a kláštera pocházela totiž od těch, kterým O. Jan prokazoval duchovní služby i od jeho přátel doma i v zahraničí. Státní úřady mnohokrát usilovaly odstranit O. Jana z Fulneku, O. biskup Vrana však nad ním držel ochrannou ruku, jelikož O. Jan mu v Olomouci zavedl pořádek do účetnictví.

Kostel byl plný věřících a mnoho lavic zaplnily sestry mnoha kongregací, mezi nimiž O. Jan působil. Přijely také dvě sestry klarisky-kapucínky ze Šternberka. Mezi přítomnými byl i farář Církve čsl.-husitské Metyš s manželkou a další dvě faráčky této církve. Hlavním celebrantem při mši svaté byl biskup ostravsko-opavské diecéze Mons. František Lobkowicz. U obětního stolu s ním byli: děkan O. Hubert Šula, náš bývalý novicmistr O. Cyril Mozdyniewicz, a synovec O. Jana O. Bohumil Vícha, nyní farář v Kyjově (u našeho bývalého kostela). Dále asistovali dva jáhni: bratr Benno Štivar z Brna a Kamil Vícha (není příbuzný O. Jana). Hlavní oltář obklopovalo dalších asi 80 kněží řeholních i světských, mezi nimi několik bývalých členů PTP, kteří sloužili spolu s O. Janem u komárenského praporu a také někteří bývalí bratři, kteří odešli do služby diecéze.

Nyní uvedu přítomné kněze i bratry naší provincie. Viděli jsme tyto bratry kněze: z Prahy: O. provinciál Lev Eliáš, který byl s O. biskupem u obětního stolu, O. Augustin Šváček, O. Bohumil Podhorný, O. Zdislav Falta, O. Pacifik Matějka; z Brna: O. Pavel Uhřík, O. Kajetán Sasínek; z Olomouce: O. Libor Pinkava, O. Bonaventura Štivar, O. Dismas Tomašík, O. Metoděj Sládek; z Újezda u Uničova: O. Lukáš Šebák; ze Šternberka: O. Anastáz Polášek; z Boršic u Buchlovic: O. Juvenál Valíček a z Fulneka: O. Jiljí Friedl, O. Bernard Bartoň a O. Bartoloměj Šenkyřík; O. Antonín Kovář z Třebíče. – Dále byli v kostele bratři laici: Josef Gabarík, Titus Polák, Kryšpín Hrnčíř, Ambrož Guzek, Longin Macura, Serafín Beníček, klerik b. Kryštof Javůrek a novici z Újezda: J.M. Vianney Dočkal, Konrád Ston a Vojtěch Dvouletý. Snad jsem nikoho nevynechal. – Dále s námi bylo asi 7 bratří kapucínů ze slovenské provincie (Bratislava, Žilina, Kremnické Bane...) a 2 bratři z Polska. Mezi řeholníky byli premonstráti, dominikáni, salesiáni, redemptoristé, pokud jsem to mohl registrovat. Také byl před oltářem O. Antonín Huvar, který byl kaplanem fulneckým před naším příchodem roku 1969. Spoluvězeň a básník O. Josef Veselý byl též mezi přítomnými. Zpíval sbor fulnecké farnosti.

Otec biskup uvedl bohoslužbu krátkou vzpomínkou na zesnulého a vyzval přítomné vzbudit lítost nad hříchy. První čtení přečetl novic b. Konrád Ston a druhé sestra Bernadetta Růžičková, provinční představená křížových sester. Evangelium přečetl b. Benno Štivar a homilii měl O. provinciál Lev Eliáš. Slíbil, že svou promluvu napíše a pošle všem bratřím. Přiznám se, že reproduktory v kostele fungovaly tak zle, že jsem z ní nic nezachytil. Obětní dary přinesly sestry klarisky a přímluvy četli řeholní sestry a někteří bratři.

Po mši svaté přistoupilo k mikrofonu několik řečníků, kteří se loučili se zesnulým. Nejdříve to byl starosta města Fulnek, potom bývalý žák O. Jana, který vzpomínal, jak je vyučoval náboženství, dále jeden bratr kapucín ze Slovenska a pak pan Vladimír Neuwirth, který jako bohoslovec byl uvězněn jako člen skupiny kolem O. Jana. Pak přečetl O. Jiljí Friedl duchovní závěť, kterou O. Jan složil roku 1978. V ní vyjádřil přání být pohřben na hřbitově sester v Choryni a projevil ochotu přijat z ruky Boží jakýkoli způsob smrti. Za děkanát ještě poděkoval O. Janovi Otec děkan Šula.

Po výkropu těla zemřelého vyšel průvod ministrantů a kněží i bratří před kostel k pohřebnímu vozu. Rakev nesli naši novici a mladí bratří. S dojetím jsme se rozloučili s naším zesnulým a vůz odjel do Choryně na odpolední pohřební obřad. Oběd pro hosty byl v hotelu „U Jelena“ na náměstí a obsluha byla vzorná. Potom někteří z účastníků obřadů nás opustili, ale značná část jela ještě do Choryně.

Sestry uložily rakev v márnici na zahradě a modlily se tam až do průvodu, který doprovodil rakev do farního kostela. Průvod i obřady mše svaté vedl olomoucký pomocný biskup Mons. Josef Hrdlička, přítel O. Jana. S ním byl u obětního stolu O. Bernard Bartoň a O. Bartoloměj Šenkyřík. Koncelebrovalo ještě asi 26 kněží. Jen pro zrakové nesnáze nekoncelebroval O. Stanislav Juřík OFM, duchovní správce sester v Choryni, a také choryňský p. farář Drong byl v sakristii. Přijeli však bratří františkáni z Uherského Hradiště a také O. Jan Pavlík, spirituál olomouckého semináře. Na kůru zpívaly sestry sv. Kříže z Choryně a z Kroměříže. Obojí čtení přednesl jeden bohoslovec a po evangeliu krásně hovořil O. biskup Hrdlička. Děkoval Bohu za život a působení našeho Otce Jana a zdržel se déle u slov písně „Bůh je láska“, kterou na žádost pořadatelů nového kancionálu složil r. 1986 Otec Jan a která krásně vyjadřuje obsah řeholního života, splnění výzvy Pána Ježíše: „Pojď za mnou!“ Sestra Bernadetta po mši svaté připomněla také jeho píseň „Pane žní a nepožatých polí“. V kancionálu je ještě třetí píseň z pera O. Jana, a to „Před tvou tváří stojím, Bože“.

Tři sloky písně „Bůh je láska“ potom zazněly u rakve zesnulého básníka. Obřad rozloučení v kostele vykonal O. provinciál Lev Eliáš a průvod se vydal na cestu ke hřbitovu. Zněl zpěv písně „K nebesům dnes zaleť písni“ a modlitba žalmů i růžence. Obřady u hrobu vykonal O. biskup spolu s Otcem provinciálem, který poděkoval všem přítomným za modlitby a účast. Sesterský sbor zazpíval ještě vícehlasou skladbu na rozloučenou a sestra Bernadetta přednesla báseň sestry Ireny Kočišové, složenou k tomuto pohřbu.⁹⁷³ Snad si ji někde budeme moci přečíst.

Potom pozvala sestra Bernadetta přítomné na občerstvení v prostorách choryňského kláštera. Teprve na hřbitově jsem viděl nejbližší příbuzné O. Jana, kteří byli v kostele v prvních lavicích. Nikoho jsem však dosud neznal.

Počasi bylo tento den krásné a teplé, plné slunce a pohody. Prožili jsme tak krásný den v blízkosti tělesných pozůstatků O. Jana a v blízkosti jeho ducha, který jistě byl přítomen. Všichni mu přejeme lehké odpočinutí v náruči Boží a odměnu za jeho apoštolskou horlivost, krásný život i za trpělivé snášení těžké nemoci. Kéž Pán odmění obětavou péčí sester, které se mu s láskou věnovaly opravdu ve dne v noci. Kéž naší provincii dá Pán bratry, kteří půjdou ve stopách života našeho bratra Jana Evangelisty, věrného syna svatého Otce Františka.

Boršice u Buchlovic, 8. října 1997, bratr Juvenál Antonín Valíček OFMCap.

⁹⁷³ Text je parafrází Víchovy písně pro památky pastýřů a učitelů církve Pojď za mnou. Začátek strof je většinou ponechán, dále sestra Irena text uzpůsobuje pohřbu a stylizuje se do samotného Víchy, jehož ústy jakoby promlouvá: „Pane žní a nepožatých polí, / který sleduješ každý svůj klas, / cítíš a víš, jak dozrávání bolí, / a přece vyčkává tvůj zvoucí hlas, / než zazní tvé poslední, rozhodné: / Pojď za mnou! // Z Písma jako z obilnice světla / mohl jsem tvým duším rozdávat. / Mnohá z nich pod paprskem tvým vzkvetla – / co jsi dal jim, rač, Pane, též mně dát, / až zazní tvé, poslední, rozhodné: / Pojď za mnou! // Jako jelen po bystřinách touží, / toužím já po tobě, Ježíši! / Končí bolest, která tělo souží, / mé srdce se v tobě utiší, / když zazní tvé, poslední, rozhodné: / Pojď za mnou! // Ne já tebe, tys mě vybral, Pane, nechal jsi mne mezi vlky jít. / Dnes je moje dílo dokonané, / tvoji lásky zazářil mi svit / v zvolání tvém, posledním, rozhodném: / Pojď za mnou!“

15. Smrt a pohřeb otce Jana Evangelisty Víchy OFM Cap.

(Zprávy z provincie 1997, říjen, roč. 4, č. 10, s. 3–6)

Protože se zdravotní stav otce Jana stále zhoršoval, nemohl již v r. 1997 koncebrovat a zůstával ve své cele, kde o něho pečovaly řeholní sestry sv. Kříže, bratři kapucíni mu přinášeli Tělo Páně. Dne 13. 9. 1997 končila v Olomouci volební kapitula. Po ní, ještě téhož dne, se rozjeli do Fulneku čtyři bratři, aby navštívili nemocného otce. Byl to biskup Jiří Paďour, Juvenál Valíček, Anastáz Polášek a Metoděj Sládek. Poté se ve Fulneku objevil nový bratr provinciál Lev Eliáš. Při své druhé návštěvě v pátek 26. 9., kdy zde s ním byl i bratr Jozef Gabarík, sloužil v cele otce Jana mši sv., při níž již na smrt nemocný otec přijal naposledy Pána Ježíše pod způsobou vína. Při této mši sv. udělil bratr provinciál Lev nemocnému svátost pomazání nemocných. Poslední z bratří mimo fulneckou komunitu, který navštívil otce Jana, byl Pacifik Matějka, který sloužil ve Fulneku v neděli 28. 9. mši sv. a uděloval novokněžské požehnání. Tuto neděli večer ve 20.15 zemřel otec Jan za přítomnosti sestry Jakuby a přivolaného bratra Jiljiho. Ti pak zavolali bratra Bartoloměje a sestru Hedviku. V tomto společenství se modlili modlitby za umírající, dále žalm 141 „Hlasitě k Hospodinu volám“ a též slavný růženec. Přivolaný lékař konstatoval smrt. Přítomní pociťovali silné dojetí.

Pohřeb otce Jana se konal v pondělí 6. 10. 1997. Na mši sv. do Fulneku se sešlo kolem osmdesáti kněží, mnoho řeholních sester různých kongregací, příbuzní, přátelé, známí a farníci. Z kapucínů byli přítomni bratři Bernard, Jiljí a Bartoloměj z Fulneku, Jozef, Metoděj, Libor, Dismas, Ambrož, Kryštof a postuland Zdeněk z Olomouce, Lukáš, Štěpán, Vavřinec, Serafín a novicové Konrád, Vojtěch a Vianney z Újezdu u Uničova, Pavel, Kajetán, Longin a Benno z Brna, Lev, Zdislav, Kryšpín, Titus, Bohumil, Pacifik a Augustin z Prahy, bratr Juvenál z Boršic, Anastáz ze Šternberka a Antonín z Třebíče. Přítomny byly sestry kapucínky Anežka a Irena ze Šternberka. Zádušní mši sv. sloužil otec biskup ostravsko-opavské diecéze František Václav Lobkowicz, přítomen byl i jeho generální vikář František Kufa. Většina kněží koncebrovala, u oltáře stáli: otec děkan bíloveckého děkanství Hubert Šula, synovec zesnulého P. Bohumil Vícha, provinciál kapucínů Lev Eliáš a zástupce krakovské provincie P. Cyril Mozdyniewicz. Promluvu pronesl bratr provinciál Lev. Připomněl celoživotní duchovní dílo zesnulého otce Jana, jeho opravdovost, statečnost a lásku k Pánu. Připomněl i potřebu nových duchovních povolání a v té věci se obrátil také na věřící mládež. Při mši sv. zazněly skladby zpívané mladými z fulnecké farnosti. Po mši sv. se rozloučil s otcem Janem fulnecký pan starosta Jan Blaheta, který mimo jiné připomněl zásluhy zesnulého na opravách velkého fulneckého chrámu. Následoval projev zástupce farníků pana Jiřího Ertelta, který mistrně vyličil nejpodstatnější rysy života a působení otce Jana od dob plodné aktivity až do chvil utrpení a nemoci, kdy se podobal biblickému Jobovi. Otec děkan poděkoval za vše, co zesnulý udělal pro kněze děkanátu, kdy jim dával přednášky a duchovní promluvy. Zástupce slovenských kapucínů poděkoval otcovi Janovi za velkou pomoc, kterou poskytoval kapucínům na Slovensku v oblasti duchovní formace. Pan Vladimír Neuwirth připomněl represii proti otcovi Janovi, kdy byl v dobách totality odsouzen na mnoho let do vězení, kde odseděl 7 let, aniž se dopustil něčeho špatného. Sestra Bernadetta, představená Kongregace sester sv. Kříže, poděkovala otcovi za všechno, co pro sestry ve svém životě vykonal, jak se jim věnoval, duchovně je vedl, dával exercicie a svým životem přispěl i k tomu, že se objevila nová řeholní povolání. Bratr Jiljí pak přečetl duchovní závěť otce Jana. Nakonec bratr provinciál Lev poděkoval, kdo otcovi pomáhal, všem, kdo se s ním přišli rozloučit. Následoval obřad posledního rozloučení, který vedl otec biskup František Václav, který krátce vzpomněl na otce Jana, jenž jim třem biskupům dával duchovní cvičení před jejich biskupskou konsekrací. Při vynášení rakve

z kostela zpíval lid píseň „Aleluja. Živ buď nad smrtí slavný vítěz“. Za zvuku zvonů byla pak rakev odvážena od fulneckého kostela, kde otec Jan působil od roku 1969.

V 15.00 pokračoval pohřeb v Choryni u Valašského Meziříčí. Tam na dvoře kláštera sester sv. Kříže stojí malá kaplička, kde byla umístěna rakev. Sestry se zde modlily a zpívaly. Následoval průvod do blízkého kostela, kde sloužil zádušní mši sv. otec biskup Josef Hrdlička, s nímž koncelebrovali mnozí kněží, někteří přijeli jen sem, ve Fulneku nebyli. Vedle otce biskupa u oltáře koncelebrovali bratři kapucíni Bernard a Bartoloměj. Všichni pozorně naslouchali promluvě otce biskupa, který v ní rozvedl některé myšlenky písně z Nového kancionálu „Bůh je láska“, kterou složil otec Jan Vícha. Dojemně zde zapůsobil refrén písně: „Pojď za mnou, pojď za mnou.“ Pán volá nyní zesnulého definitivně. Po mši sv. vedl bratr Lev poslední rozloučení, po němž následoval průvod na hřbitov, kde odpočívají křížové sestry. Otec Jan si přál být zde pohřben. Sestra Bernadetta jej zde přivítala, a připomněla, že jej zde sestry vždy rády viděly a vítaly, a tak jej vítají i nyní a jsou rády, že zde bude mezi nimi odpočívat. Bratr provinciál vykonal pak u hrobu pohřební obřady a rakev byla spuštěna do hrobu vystlaného květinami. Další květy se snášely na rakev ode všech, kteří se zde s otcem loučili. Sestra Bernadetta pak ještě u hrobu přečetla báseň, kterou k této příležitosti složila sestra Irena, která byla inspirována básní otce Jana v novém kancionálu. Kapucíni pak zazpívali *Respice a Ultima* a všichni se loučili písní *Salve Regina*.

Otec Jan celým svým životem zaséval duchovní sítě svým působením v řeholích, ve farnosti a třeba i ve vězení. Věříme, že ovoce této požehnané setby budeme ještě dlouho sklízet.

Sepsal bratr Jiljí Rudolf Friedl OFM Cap.

16. Vzpomínky a svědectví

Pokud není uveden pramen, byly vzpomínky vyžádány autorem pro účely této práce.

16.1. P. Rudolf Friedl: Několik vzpomínek na P. Jana Jiřího Víchu

Měl velmi vyvinutý smysl pro modlitbu, rád a dlouho setrval před svatostánkem, při adoraci měl stále co říci před Pánem. [...] Jak žil v meditacích, měl i dar výmluvnosti, důležitý pro kázání a přednášky (exercicie). Já jsem s ním byl jen poslední roky (1990–1997). Býval velmi čilý, avšak po mrtvici před rokem 1990 už ne tak jako dříve. Slyšel jsem o něm vyprávět, jak učil náboženství (ještě za komunismu), že užíval [...] magnetofon, děti měly sluchátka. Část poslouchala přes sluchátka magnetofonové přednášky, k jiným hovořil přímo.

Já jsem zažil, jak jsme se modlivali v kapli breviář – všechno ve stoje, žádné sedění. A v sobotu vždycky z památky P. Marie (pokud nebyla nějaká závazná památka či svátek).

Také vzpomínám, jak dokázal klečít na tvrdé zemi celou hodinu. [...] Bylo to tak třeba v týdně společného života kapucínů v Orlickém Záhoří, kam jsme se tajně sjeli do jednoho domku.

Byl jistě statečný, když riskoval obnovování kapucínského řádu a získávání nových zájemců. Při tajném setkávání bývala zahalena okna fary, aby zvenku nebylo vidět, že se svítí. Vozil ho autem pan David z Lukavce. Často je sledovali policajti. [...] Víím, že měl kontakty s mnohými duchovními lidmi, např. z Opavy Neuwirth či dr. Rudolf Thon...

16.2. P. Josef Strbák

Moje setkání s otcem Janem Víchou se datuje do počátku mého prvního kaplanského místa v Hranicích na Moravě, po vysvěcení na kněze v roce 1969. Můj děkan otce Víchu pozval na naše kněžské schůze, a ten mě velmi zaujal svou zbožností i jadrným vyjadřováním o Kristu,

proto jsem za ním začal jezdit ke zpovědi. Nešlo jen o vyzpovídání z hříchů, nýbrž i o duchovní vedení, jak nám to doporučovali v semináři v Litoměřicích. A po víc než 50 letech kněžství mohu dosvědčit, že to byl krok správný a že Pán Bůh mi nemohl dát do cesty lepšího kněze. Nejen kvůli mé trochu úzkostlivé povaze a s ní spojenými potížemi, nýbrž i pro mé, někdy zbrklé rozhodování, jakou duchovní cestou se dát. Již v semináři mě přitahovala mariánská úcta a zasvěcení se Panně Marii podle sv. Ludvíka Grignona z Montfortu. V období seminárních let a následně asi 10 let jsem se však začal víc orientovat na Dílo Mariino v hnutí Fokoláre. Bylo to u nás něco nového a všechno nové v církvi zajímalo mne, ale i otce Víchu. Když jsem se v r. 1981 dostal jako farář do Slušovic, kde začínalo charismatické hnutí u nás – dnes se mu říká Obnova v Duchu Svatém –, nadchl jsem se i pro ně, aniž bych chtěl opustit dosavadní směřování. Víím, že takový trochu „synkretismus“ není nikdy moc přijímán od církve a kněží. Jenže Panna Maria zaujímalo velké místo nejen ve Fokoláre, nýbrž promlouvala i v darech Ducha Svatého ve Slušovicích, a tak jsem byl na pochybách, jestli to není u mne jen přechodné zaujetí, a tedy nesprávné: Jestli jsem náhodou nenaletěl na vějičku Zlému. I zde mě pomohlo vedení a rady Otce Víchy, že je to možné. Nedělal ovšem ukvapené závěry. Víím, že si to nechal „prověřovat“. Nebylo to za mými zády, vše dělal s mým svolením. Znal některé mysticky laděné sestry, které to měly prověřovat. Za tuto jeho službu jsem mu dodnes velmi vděčný, protože mi pomohl rozeznat Boží vůli. A s odstupem mnoha desetiletí se jeho rozhodnutí ukázalo správné. Neměl to se mnou zrovna lehké, zvláště když jsem přijel navečer, on měl hodně práce a býval již unavený. Měl hodně starostí, zvláště pro svůj kapucínský řád, pro který byl tajným provinciálem. Také mnoha sestřičkám dával exercicie a jezdil je zpovídat. Také tajně pracoval pro řeholní dorost, přestože to bylo zakázané a ostře sledované StB. Víím to jen trochu od něho, měl ke mně důvěru. Též mně dával číst své básně [...].

Po roce 1989 už jsme se tolik nestýkali, protože jsem se dostal do pohraničí do Javorníku ve Slezsku. Do Fulneku bylo velmi daleko, pak už moc nemohl mluvit. Závěr jeho života jsem sledoval už jen zpovzdálí, s občasnými návštěvami. Nikdy však nezapomenu, jak mi v této obtížné fázi života řekl: „Já ten kříž беру.“ On, který tolik hovořil o Bohu, skoro již nemohl mluvit.

Myslím si, že je to velká osobnost naší církve v době útlaku a pronásledování za totality, neprávem dnes opomíjená. Hodně vytrpěl, zvláště když byl zavřený v kriminálu. Nenechal se ovšem zastrašit a požehnaně působil dál.

16.3. Sestra Ancilla OSCCap.

S Otcem Janem Víchou jsem se poprvé osobně setkala ve svých 19 letech u sester františkánek v Opavě. Od té doby uplynulo 30 let, ale já dodnes nemohu zapomenout na mírnost a dobrotu, které vyzařoval.

Při rozhovoru s ním jsem zažila vlídné otcovské přijetí. Kromě jiného jsem mu položila také dětinskou otázku, zda mohla Panna Maria zhřešit, když byla uchráněna dědičného hříchu. Trpělivě mi vysvětlil, že Matka Boží měla svobodnou vůli podobně jako my a jako Eva v ráji, která nebyla zatížena dědičným hříchem, a přesto se provinila neposlušností.

Než jsem odešla ze zpovědní místnosti, povzbudil mě ještě k radostnému svědectví o Boží lásce k lidem. Otec Jan tuto lásku vždy a všude zpřítomňoval.

16.4. Sestra Irena od probodeného boku Kristova OSCCap.

Otce Jana Víchu jsem poznala v roce 1981 na cestě svého rozlišování, kam mě Pán volá a kde je moje místo v církvi. Pomohl mi v rozlišení a nechal naprostou svobodu pro mé rozhodnutí.

Otec Jan byl zcela Božím člověkem hořícím pro Boží zájmy, pro růst Božího království na

této zemi. V jeho srdci byla také touha, aby bratři kapucíni v naší zemi měli zázemí pro svou evangelizaci v modlitbách kontemplativních klauzurních kapucínek. Pod jeho vedením vzniklo nově společenství klarisek-kapucínek (zatímco čtyři sestry, které vstoupily v 50. letech, žily v Oseku u Duchcova). Ve Šternberku na Moravě jsme pak v roce 1990 našly nejen krásné terciářské společenství založené kapucíny, ale i možnost se zde usadit a postavit klášter.

Otce Jana Víchu považujeme za obnovitele našeho řádu v naší zemi. Bez jeho zápalu, touhy, jasného vidění do Božích věcí, získaného také v mnohaletém věznění z náboženských důvodů, by naše společenství neexistovalo.

Vzpomínka na jeho něžnou lásku k eucharistickému Pánu je pro mě jednou z nejkrásnějších a přála bych si, aby se i moje srdce víc rozhořelo pro mého Pána.

16.5. Sestra Zuzana Ježíšova OSCCap.

Poprvé jsem viděla otce Jana 8. 2. 1986 ve Fulneku, když jsem za ním přijela na faru se starší řádovou sestrou. Přijímal mě do řádu klarisek-kapucínek. Měly jsme 3 starší sestry, které vstoupily do kláštera před r. 1950, ale časem otec Jan přebрал úlohu matky představené. Do jeho rukou jsme skládaly první i věčné sliby. Dal nám i „magistru“ – otce Metoděje Sládka, který pro nás vypracoval výuku a duchovně nás doprovázel.

Do Fulneku jsme jezdily na exercicie o prázdninách v době své dovolené. Fara byla velká a celý týden jsme nevystrčily ani nos.

Přijížděly jsme od Hranic na Moravě, a když nás bylo víc (čtyři), rozdělily jsme se po dvou. Já jsem šla s jednou sestrou zadem, ostatní přes náměstí, abychom byly méně nápadné s velkými kabelami.

Večer, než jsme rozsvítily v pokoji, se nejprve měly stáhnout rolety, pak zatáhnout silné závěsy, potom se teprve mělo rozžnout, aby nebylo moc vidět, že na faře ještě někdo spí. Otec Jan byl opatrný, já jsem se cítila jednou nohou v kriminále.

Po „dovolené“ jsme se vrátily do práce a kolegyně se divily, že nejsme vůbec opálené.

Jednou na konci exercicií se otec Jan zeptal: „Co si máme pamatovat z exercicií?“ Všechny jsme mlčely, jen jedna z nás řekla: „Vždycky všechno dobře dopadne!“

Když se 6. 10. 1990 zavírala klauzura ve Šternberku, měl otec Jan promluvu při slavnostní mši, hlavní celebrant byl otec biskup František Vaňák. Otec Jan uvedl, že ani pytel zlatáček nemůže utěšit lidské srdce. Upokojit nás může jedině Bůh, který je bez začátku a konce, nekonečný. (To píšu vlastními slovy, samozřejmě přesně doslova to už nevím.)

Když jsme už byly v klauzuře na starém klášteře, měly jsme maketu nového kláštera. Dlouho jsme však čekaly na stavební povolení od města. Otec Jan se díval na maketu a řekl: „Až budeme takhle maličci (dal ukazováček a palec k sobě), tak se vejdem do tohoto kláštera.“

V roce 1993 nám dával ještě třídní obnovu o společenství. Každý cyklus přednášek končil vždy promluvou, kterou věnoval Panně Marii.

Děkuji Bohu, za otce Jana, hodně pro nás udělal. Starším třem sestrám dal za úkol, aby se modlily za nový dorost. Novým příchozím sestrám (nám) se věnoval.

16.6. Sestra Anežka od Beránka Božího OSCCap.

Otec Jan Evangelista Vícha si velmi přál, aby se v naší zemi obnovil kontemplativní řád klarisek-kapucínek. Přesný rok neznáme, protože vzhledem k politické situaci v naší zemi a pronásledování Církve a řeholí vše probíhalo v utajení. Předpokládáme, že asi v roce 1979 (nebo 1978) přijal do řádu dvě mladé ženy a seznámil je i s našimi staršími sestrami. V té době žily v Oseku u Duchcova v charitním domově s dalšími třemi řeholními kongregacemi a byly také sledovány. Komunita čtyř sester žila ve stísněných podmínkách pouze v jedné místnosti, která sloužila na spaní, jídlo, práci i přijímání návštěv.

Obě zájemkyně (osobně jsme je neznaly) měly i obláčku v Oseku, ale ještě v době noviciátu je Otec Jan musel z řádu propustit.

Na jaře roku 1981 Otec Jan přijal další mladou ženu jako postulanku, 4. 10. téhož roku měla obláčku ve Fulneku, ale už koncem roku 1981 sama z noviciátu a řádu odešla. Této obláčky ve Fulneku jsme se se sestrou Irenou a několika dalšími zúčastnily.

Od 3. 10. 1981 – ve vigilii slavnosti sv. Otce Františka – se uskutečnil, jak říkával Otec Jan, „třetí začátek“. Kromě zmíněné obláčky byla přijata do postulátu Helena, která později při obláčke dostala jméno Klára, ale po několika letech v době dočasných slibů ze zdravotních důvodů z řádu odešla.

Otec Jan jako provinciál kapucínů dostal z Říma výjimečné pravomoci – tzv. „mexické fakulty“, nejen pro přijímání sester do řádu, ale také pro ustanovení formátora a vedení formace mladých sester a pro jmenování představené apod. Za Otcem Janem do Fulneku jsme jezdily asi třikrát ročně na víkend a každý rok měl pro nás týdenní exercicie.

Vzhledem k tomu, že naše starší sestry v Oseku byly pod státním dohledem, nebylo možné, aby mladé sestry byly vedeny jimi. Byl to především Otec Jan, kdo je vedl, a z jeho pověření také Otec Metoděj Sládek a Otec Jiří Paďour.

Pokud jde o ustanovení formátorů, zpočátku nám Otec Jan zajistil pro výuku v duchovním a řeholním životě a kontemplativní modlitbě jedenkrát měsíčně Matku Amátu od sester Apoštolátu sv. Františka („urbanky“), kterou nazýval klariskou ve světě. Po několika měsících začala být Matka Amáta sledována StB a již dál nemohla pokračovat v přednáškách.

Proto Otec Jan ustanovil naší „magistrou“ spolubratra Metoděje Sládka, který nám vypracoval velmi kvalitní materiály z řeholního, duchovního, františkánského, liturgického života a také přeložil z němčiny Konstituce řádu klarisek-kapucínek, protože do té doby jsme měly k dispozici pouze Řeholi sv. Kláry!

Otec Metoděj žil a chodil do zaměstnání v Třebíči, kam jsme za ním dojížděly většinou jednou za 14 dní. V Praze výukou a formací pověřil Otec Jan navíc od roku 1982 Otce Jiřího Paďoura, který měl pro nás každý týden přednášku.

V únoru 1989 jmenoval pro vznikající skupinku sester (žijící ale v utajení na různých místech) mladou představenou. Starší sestry dále tvořily v Oseku komunitu se svou představenou. Mladé sestry své starší spolusestry rády navštěvovaly a považovaly se za jedno společenství.

Po sametové revoluci nám Otec Jan dále pomáhal – navštěvoval nás ve Šternberku, kam se nejdříve 2. 2. 1990 nastěhovaly 4 mladé sestry a po dokončení úprav na faře i starší sestry z Oseka. Vedení však už nechával na nás, sestrách. Domluvil ale v roce 1991 téměř roční formační pobyt 3 sester v klášteře klarisek-kapucínek v Německu v Balsbachu, který tehdy byl považován za „vzorový“ klášter.

Některé sestry skládaly sliby do rukou tehdejší představené klarisek-kapucínek v Oseku s. Františky za přítomnosti Otce Jana a Otce Metoděje, ale to bylo výjimečné. Přijímání do řádu téměř vždy konal Otec Jan sám.

Mě osobně přijímal Otec Jan v roce 1982 do postulátu v Třebíči, vedl obláčku následujícího roku ve Fulneku (obláčku jsem měla ještě s jednou postulankou) a do jeho rukou jsem pak skládala časné i věčné sliby (ve Fulneku 1. 7. 1989).

Pokud jde o utajování exercicií na faře s ohledem na riziko prozrazení, byl Otec Jan hodně opatrný, ne ze strachu, ale aby nerozvážností nedošlo k prozrazení. Při příjezdu do Fulneku nás na nádraží čekal jeden jeho velmi dobrý starší farník, který nás odvezl zadem autem na faru, abychom nešly přes náměstí a nebylo vidět, kdo na faru chodí. Než se večer rozsvítilo, nejdříve se zatahly žaluzie a pak silné těžké závěsy, aby nebylo vidět, že se na faře v několika místnostech svítí, a tak se nevzbudilo podezření. V době exercicií jsme celý týden nevycházely

ven, ani na dvůr. (Ale vůbec nám to nevadilo, byly jsme vděčné, že můžeme žít s Pánem pod jednou střechou a za povzbuzení a slova Otce Jana.)

Osobně si Otce Jana nesmírně vážím, vyzařoval z něj pokoj a Boží láska, opravdovost života, pokora, a zvláště veliká hluboká láska k Ježíši, především v Eucharistii, a také k Panně Marii. Jeho modlitba před svatostánkem byl skutečný, láskyplný dialog. Když jsem ho vídala v kapli se modlit před svatostánkem, vnímala jsem láskyplnou komunikaci mezi Pánem Ježíšem a Otcem Janem. Vážím si jeho obrovského nasazení pro obnovu řeholního života v naší zemi i vyčerpávající práce pro farnost. Otec Jan proto spal velmi málo hodin. Říkával, že spí „na čtverku“ (tehdy nejvyšší rychlost při řazení v autě), aby nedostatek spánku dohnal.

Neskrýval náročnost následování Krista, ale zároveň svým životem ukazoval, že láska Ježíšova vede k nesmírnému obdarování a štěstí. Vícekrát hovořil o nutnosti „chirurgických řezů“ v srdeční komoře pro dosažení skutečné svobody a růstu v lásce. Každé setkání s Otcem Janem bylo velice povzbudivé, měl dar slova, a především povzbuzoval příklad jeho života v úzkém spojení s Ježíšem.

Velmi zdůrazňoval důležitost kontemplativní modlitby. Ukazoval nám cestu ke kontemplativní modlitbě, že kdo je věrný Ježíši, modlitbě a nechá Pánem očišťovat své srdce, toho sám Ježíš vede k vyšším stupňům modlitby, k modlitbě ticha, ba až k modlitbě spojení.

Ve všední dny, kdy jsme chodily do civilního zaměstnání na osm a půl hodiny, jsme se věnovaly vnitřní rozjímavé modlitbě 1 hodinu a o víkendech 2 hodiny a k tomu samozřejmě modlitba breviáře – Liturgie hodin. Také kladl důraz na chudý, prostý život a sesterskou lásku.

Jsem vděčná Pánu, že nám Otce Jana poslal, bez něj by zřejmě k obnově řádu v naší zemi nedošlo.

16.7. Anna Pitterková, farnice, Fulnek

V průběhu sametové revoluce mělo Občanské fórum setkání u radnice. Já jsem pracovala ve zvláštní škole. Říkala jsem si, musím taky jít. Viděla jsem, že se srocují lidi a P. Jan byl hlavní řečník, jako by to sám svolal. Úplně ho vidím – tu jeho droboučkou postavičku v hábitu – jak mu dali slovo a on hovořil o tom, abychom se nedočkali toho, jak on musel pracovat jako brusič skla a za co a proč... Měl velice krásný proslav. Byl takovým mluvčím, iniciátorem.

Já jsem byla křesťanka, ale muž víru nesdílel. Vzali jsme se, ale bez kostela. Když manžel zemřel v roce 1987, syn Eda měl šestnáct let. Strašně jsem si přála, aby byl pokřtěn. Začala jsem chodit do kostela. Na faře byla sestra Milburga, s kterou jsem se spřátelila. Otce Jana jsem se zeptala, jestli by byl křest možný. On říká: „Ano, já vám ho velice rád pokřtím, ale musíte chodit na konzultace a udělat celý katechumenát.“ Měla jsem starost, zda s tím syn bude souhlasit. Eda řekl, že bude chodit velice rád. Tak jsme vždy nedělní odpoledne trávili na faře. Upekla jsem nějaký ten štrůdl a bylo to milé posezení ve farní klubovničce. On nám vše povykládal, byla to velice hodnotná ponaučení, vše, co se týkalo katechismu. Pomaličku to šlo, jenže syn musel jít na vojnu, a otec Jan už se k tomu nedostal, aby ho pokřtil. Než šel na vojnu, s otcem Víchou se rozloučil. On mu věnoval malou Bibli a růženec a syn i na vojně v Přerově začal chodit do kostela. Což bylo pro mě takové zadostiučinění. Křest a přijímání potom synovi udělil otec Jiljí.

16.8. Anna Dubcová, farnice, Děrné

Otec Jan byl drobný, nenápadný a skromný člověk. Zasloužil se o náročnou opravu fulneckého kostela. Byly tehdy restaurovány fresky v kostele, lešení bylo až ke stropu. Sehnal na opravy peníze. Byly restaurovány také velké sochy, byly převáženy a potaženy novým alabastrem.

V době převratu vystoupil na fulneckém náměstí při demonstraci. Začal mluvit na chodníku, a protože ho nebylo v davu lidí vidět ani slyšet (měl dlouhodobé potíže s hlasivkami), lidé volali, ať mu dají do rukou mikrofon. Ten nakonec spustili z okna radnice. Otec byl postaven na kašnu a hovořil o tom, jak byl ve vězení a obžalován jako nebezpečný diskutér. Ne z toho, co udělal, ale co by mohl udělat.

Nebylo mu umožněno kázat pro větší shromáždění, protože svými promluvami měl veliký vliv na lidi. Záviděla jsem obci Vrchy, kam jezdíval sloužit mše, jakého mají výborného kazatele. Tehdy tam chodili na mši čtyři lidé, takže o. Vícha tam nemohl udělat velké škody. Když později začal jezdit i k nám do Děrného, byla jsem šťastná.

Byl velice zbožný. Jednou při mši zakopl a vypadla mu z rukou hostie na zem. Lehnul si na zem, jako dělávají novokněží prostraci při svěcení. Bylo to velice dojemné.

Byl důsledný a náročný při přípravě dětí na 1. svaté přijímání. Rodičům, kteří mu to vytýkali, říkával: „Ať si to děti třikrát přečtou a něco jim v té hlavince zůstane.“

Po revoluci manžel kandidoval, ale nechal se napsat jen na poslední místo kandidátky. Lidé ho však „vykřížkovali“ a zvolili starostou. Váhal, zda něco takového má přijmout. Řekla jsem mu, že poradí otec Jan. A skutečně ho povzbudil, protože křesťané jsou v politice také potřeba, a slíbil mu podporu svou modlitbou.

16.9. P. Šimon Batory OFMCap.

S otcem Janem Víchou jsou spjaty počátky mého povolání. Moje teta byla jako novicka u sester „cyrilek“ v zámečku ve Skaličce u Hranic, kde měly řeholnice na starost postižené děti. Otec Vícha je tam jezdíval jednou za dva týdny zpovídat. Ve svých sedmnácti letech jsem se s ním přes tetu seznámil i já. Neznal jsem dosud mnichy, jen řeholní sestry. A tak tehdy ve Fulneku „startovalo“ moje povolání.

Otec Hypolit Segeřa tam byl farářem, otec Jan jako kaplan byl volný pro dávání duchovních cvičení. Nám, kteří jsme chtěli vstoupit tajně do řádu, ustanovil za novicmistra otce Augustina Šváčka. Na jeho faře v Malé Morávce nám dával roku 1983 první exercicie otec Bernard Bartoň. Jednou za měsíc, vždy v sobotu, jsme se pak po různu setkávali: Buď na Malé Morávce, nebo ve Šternberku a jinde. Exercicie byly jednou za rok, ve Fulneku, na Malé Morávce nebo také u pana Koňářika na statku poblíž Malé Morávky. Jednou nám je dával otec Jiří Paďour na půdě na Stádlu, blízko Hnojic u Moravské Huzové, kde působil otec Pavel Uhřík.

Byl jsem vyučený zedník, tak mi otec Vícha doporučil udělat si ještě nadstavbu s maturitou. Kluky posílal do Litoměřic, kde jsem také – už jen na jeden rok do sametové revoluce – nastoupil.

První sliby jsem skládal do rukou provinciála Víchy v roce 1985 ve Fulneku v horní kapli fary. Věčné už přijímal Jiří Paďour v Olomouci roku 1993. Studia po litoměřickém prvním ročníku pokračovala v Olomouci. Napřed jsme obývali část semináře, podobně jako řeholníci dalších řádů. V klášteře nám uvolnili již v roce 1990 horní patro, tak jsme se stěhovali tam. Otec Bernard Bartoň byl náš magistr, napřed v semináři, potom i v klášteře. Tam potom přibyl kvardián, již zesnulý Jiří Šenkeřík a později také ze Slovenska br. Jozef Gabarík. Otec Vícha nám v tu dobu dával měsíční rekolekce, jak novicům v Újezdě u Uničova, tak nám v klášteře v Olomouci. Byl potom na mém kněžském svěcení v prosinci roku 1994. Světil mě náš polský biskup Pacyfik Dydycz, kázal Jiří Paďour, otec Vícha byl mezi koncelebranty. Povzbuzoval mě na cestě ke kněžství a k pro ně nezbytnému studiu.

16.10. Sestra Brigita Dudašková SCM

Otec Jan Vícha jezdíval k sestřím naší kongregace do Skaličky u Hranic, kde také vznikl nápad, zda by pro nás nenapsal *Komentář ke konstitucím*. Z tohoto dílka čerpám stále. Byla

jsem ve Skaličce do roku 1981, kdy jsem se přestěhovala do Opavy a vedla jako představená tajnou smíšenou komunitu. Na Rooseveltově ulici jsme měli byt – já, jedna spolusestra a br. Šimon, můj synovec, který tajně vstoupil ke kapucínům. Otec Vícha tehdy hledal, jak by mohl Šimon prožívat svoji formaci, aby měl komunitu. Žádal tedy naši generální představenou s. Karmelu Dúbravovou, dostal k tomu souhlas, a br. Šimon byl mezi lety 1985–1990 se mnou v komunitě v Opavě. Měli jsme kapli v obýváku, kde byl utajený svatostánek. Otec Vícha k nám jezdil jednou měsíčně celebrovat kvůli výměně eucharistie a svátosti smíření. (Podobné tajné komunity sester v bytech existovaly také v Prostějově, Uherském Hradišti, v Bratislavě a Humenném.) V opavském bytě jsme tedy vedli společně duchovní život – dvě řeholnice a tajný řeholník. Neunikli jsme sledování StB, třeba do práce za mou vedoucí se šli vyptávat, koho že to vlastně zaměstnává...

Otec Vícha byl duchovní vůdce, že takového nenajdete. Pokojný a vyrovnaný i při svém vytižení. Žil rady chudoby, čistoty a poslušnosti „na plné pecky“ a v kapli trávil hodiny. Když dával tajně exercicie sestrám na faře ve Fulneku, byla ve čtvrtek vždy celonoční adorace. Skupiny sester nemohly být kvůli utajení velké, nanejvýš do desíti. On sám žil v těsném spojení s Bohem, měl lásku k Nejsvětější Trojici a k Panně Marii.

16.11. Sestra Václava Dudová SCM

Otec Jan Vícha dával duchovní cvičení sestrám naší kongregace. A to jednak oblečeným sestrám v Marianu v Jánských Lázních, ale také sestrám tajným na faře ve Fulneku. Marianum v Jánských Lázních bylo rekreační zařízení pro kněze a řeholní sestry, byla tam kaple, ale exerciční přednášky se kvůli kapacitě konaly v jídelně. Pro naše sestry se tam střídali dva řeholníci: františkán Bernard Říský a kapucín – otec Jan Vícha. (P. Bernard Říský dával duchovní cvičení též sestrám „notredamkám“ na Moravci.)⁹⁷⁴

Měly jsme za totality také komunitu ve Skaličce u Hranic, kde jsme se v bývalém záměčku staraly o postižené. Tam jezdil otec Vícha zpovídat. V lednu 1989 však komunita zanikla a sestry přešly do Krásné Lípy, Litoměřic a Bílé Vody.

Na Velehradě, kde jsme vznikly, se o nás za totality staral dominikán Reginald Dacík, a to na Stojanově, protože v klášteře sídlila škola a jeho restituce byla dokončena až roku 2000. Dacík nám zde sloužil v letech 1965–1974, kdy odešel do Uherského Brodu. Na Velehradě kromě péče o nás také vypomáhal v Basilice jako zpovědník. Nám každou neděli odpoledne podával výklad stanov a dokumentů koncilu. Dával sestrám také duchovní cvičení. On spolu s provinciálem jezuitů P. Šilhanem pomáhali kongregaci při tvorbě obnovených konstitucí. Otec Jan Vícha potom v tomto díle pokračoval, když asi roku 1983 pro nás napsal ke konstitucím Komentář. Ten jsme si pak pro potřeby sester samy rozmnožovaly. Po sametové revoluci již otec Vícha na Velehradě nepomáhal. Jednou poslal otce Metoděje Sládka, a sám dával exercicie snad jen jednou sestrám „vykupitelkám“, které měly klauzuru v jedné části za Basilikou.

Při duchovních cvičeních otec Vícha konal denně adoraci, odpoledne také odpovídal na anonymní dotazy. Při jídle někdy místo četby pouštěl nahrávky písní o Pavla Jančíka.⁹⁷⁵ Byl opravdu modlícím se člověkem, prožíval svoje povolání, které z něj vyzařovalo.

16.12. Pater Vícha a Školské sestry Notre Dame v Javorníku

P. Vícha jezdil dávat sestrám exercicie do Javorníku. V kronikách se zapisovalo o těchto návštěvách P. Víchy jen opatrně.

⁹⁷⁴ Duchovní cvičení P. Bernarda Říského o Marii rovněž byly publikovány: ŘÍSKÝ, B., *Maria. Duchovní cvičení*, MCM, Olomouc 1992.

⁹⁷⁵ Dokládají to mj. nahrávky DC O kříži, uchované v archivu kongregace Milosrdných sester sv. Karla Boromejského. Před samotnou Víchovou modlitbou a promluvou zní u vícero témat některá z Jančíkových písní.

Po roce 1970 už sestry nemohly přijímat nové členky, ale protože sestry byly zaměstnány v paramentech, které provozovala Charita, bylo zřízeno při této provozovně praktické středisko výuky šití parament, tedy mohly mít učeňky. Děvčata se mohla vyučit, a některá tam zůstala pracovat i nadále. Byly ubytovány v tzv. Chaloupce. Některá děvčata tajně žádala o vstup do kongregace. Ovšem formace mohla probíhat jen tajně, ani sestry v hlavním domě nevěděly, že určitá děvčata jsou již novicky, nebo už dokonce složily sliby. Chodily v civilu, a pracovaly v paramentech, nebo v provozu Charitního domova. V Chaloupce se o děvčata starala určená sestra, především sestra Sidonie.

Protože probíhala formace, bylo potřeba mít v chaloupce kapličku, samozřejmě tajnou. Byla vytvořena z jednoho pokoje, nikdo, kdo vešel, netušil, že je tam Nejsvětější svátost. Jednou za měsíc bylo potřeba vyměnit hostii, proto jedna z děvčat ve formaci byla vždy poslána do Fulneku k P. Víchovi, aby přivezla tajně novou hostii. Bylo opravdu nebezpečné prozradit před dalšími sestrami, že v Chaloupce probíhá formace nových sester. Kdyby se některá prorekla před dalšími lidmi, celé snažení by se zhroutilo. Děvčata ve formaci také jezdila do Fulneku na exercicie, opět tajně, a z těchto pobytů na Fulnecké faře si přinášely mnohé dobrodružné zážitky.

Sestry vzpomínají na den svých svatých slibů na fulnecké faře. Protože bylo všechno v utajení, neměly tajně sestry žádné řeholní šaty, chodily v civilu a nesmělo se prozradit, že jsou již novicky.

Sestra Terezitta vzpomíná, že si moc přála, aby mohla skládat sliby v řeholních šatech, a pořád naléhala na sestru Sidonii, aby jim je alespoň na slavnostní profes sehnala. „Ta řekla, že to nejde, že je to nebezpečné a musíme to přijmout. Nedokázala jsem se udržet a dál jsem ji přemlouvala, že to nikdo neuvidí, když slavnost bude probíhat tajně v zavřené kapli na faře, za zamčenými dveřmi. Potom jsme jely do Fulneku. Ještě jsem si sháněla halenku. Z nádraží jsme pak šly na faru, ale ne najednou. Šly jsme dvě a za chvíli zase dvě a každá přicházela z jiné strany. Když jsme se sešly, otec nás přivítal. A ptal se, o čem jsme se bavily, a já nevěděla, o co jde. A všichni se začali smát a koukat. Sestřička Sidonie ke mně přišla a říkala: *Slyšelas to?* A já řekla: *Ne*. Ona řekla, že otec si přeje, abychom šly ke svatým slibům v řeholním rouchu. To byla bomba. Když pak otec odešel, přemýšlely jsme, kdo z nás by tak mohl mít od které sestry půjčené šaty. Byla na to ale krátká doba. My jsme tam přijely v pátek a v pondělí měly být svaté sliby. Domů už jsme jet nemohly. Sestra Sidonie odjela v sobotu domů a nás tam nechala. Zrovna bylo takové horké počasí, když jsme přijely, a proto jsme byly jen na lehkou. V neděli ráno, když jsme vstávaly, přišel otec a řekl: *Hezky se oblečte, padá sníh*. A my neměly co na sebe, jen svetříček. Oblékly jsme, co se dalo. Pak přišla nějaká dívčina a řekla: *Já jsem si to hned myslela, všichni jsou v kožichách a vy jste jen tak na lehkou. To bude nějaká tajná návštěva*. Protože ona byla taky zadaná, to byla Majka. Sestra Sidonie přijela v pondělí se ctihodnou Matkou Vlastou (generální představenou) a měla jen malý kufříček. Tak jsme si řekly, že to asi zavrhly. Asi ta slavnost v řeholním nebude. Sestřička otevřela kufřík a v něm měla všechny čtyři šaty a v tašce závoje. Tak jsme se mohly obléct. A v půl jedenácté byla mše svatá. Bylo to dole v kapli. Bylo to 10. května v pondělí.“

Sestra Alžběta vzpomíná:

„Byly dole pořádně zavřené dveře, protože řemeslníci pracovali na kostele. Klíčová dírka se ucpana, aby nic nebylo slyšet, aby nic nebylo vidět. A my v tom řeholním jsme sešly po schodech dolů do té kaple a tam byla veliká slavnost prvních svatých slibů sestry M. Terezitty, M. Alžběty, M. Bernardy a M. Benedikty.

Při tajných setkáních byl otec Vícha velice opatrný. Kladl nám na srdce, že nesmíme rozsvítit žádné světlo, aniž by bylo neprodyšně uzavřené a zastřené okno. Muselo už být venku šero, aby nebylo vidět, že se uvnitř něco děje. Na to byl velice přísný. Když jsme večer skončily, musely

se závěsy zase roztáhnout, aby ráno při rozednávání nebylo vidět, že se tam bydlí. Večer jsme mívaly rekreace, bylo veselo a najednou otec Vícha řekl: *Tak, sestry, Pán nás volá*. To znamenalo, že se končí, a šlo se v klidu spát. Dodržoval řád.“

Sestra Bernarda vzpomíná:

„Pro mne byl otec Jan Vícha mužem hluboké modlitby a hlubokého vztahu k Bohu. Když byl třeba výstav Nejsvětější Svátosti nebo se modlil před svatostánkem a člověk ho mohl tak trochu pozorovat, viděla jsem, jak se doslova do toho svatostánku pohledem vpil. Tam bylo vidět, že prostě mluví [...] komunikuje s Bohem. Nebo před Nejsvětější, otec neviděl, neslyšel nic, měl prostě jen Pána Boha. To mi tak utkvělo. Ještě dneska ho vidím, jak tam upřeně hledí, ani vpravo, ani vlevo, jen na svatostánek. Otec Jan byl velice asketický a střídmy muž. Žil opravdovým řeholním životem. Ale na druhé straně byl pater Vícha takový úžasně radostný člověk. Kolem askety by se člověk i bál projít, že je zamračený, ale otec měl opravdu smysl pro humor. My jsme se kolikrát tak nasmáli při těch společných pohovorech. Moc se mi líbila jeho slova: *Povinnost volá, krále i vola*. To mi hlavně utkvělo, ta modlitba, hluboký vztah k Pánu Bohu a potom to, že i při své askezi byl opravdu veselý a měl smysl pro humor. I když třeba vyprávěl historky, které nebyly radostné: vyprávěl je už s odstupem a povznesením nad to, že i z některých věcí si dokázal dělat legraci. Hlavně z těch pánů, co mu „dopomáhali ke svatosti“. Pro mě to byl úžasný člověk. Byl úžasně laskavý a skromný. Neupozorňoval zbytečně na sebe a vystupoval velmi skromně. Když se na člověka podíval, dodneška vidím ten jeho pohled, sálalo z něj tolik lásky a dobroty.

Nikdy jsem ho nezažila rozmrzelého nebo v nějakém špatném rozpoložení. Vždycky byl tak pozitivně naladěný, že člověk od něho získal takový klid a mír. A vždycky se rozzářil, když jsme ho oslovily *bratře*. Tak byl pokorný, že si přál, abychom mu říkaly bratře, ne otče.

Taky říkával, že mu můžeme říct všechno. Že už toho tolik slyšel, že už ho nic nepřekvapí.“

Vzpomínky s. M. Immaculaty:

„Mně se taky vrylo do paměti, jak byl úžasně soustředěný při modlitbě a při mši svaté. To spojení s Bohem při mši svaté mne moc oslovilo. Měl pochopení pro naše slabosti. Modlili jsme se společně s otcem v breviáři místo, kde se říká: *Nebud'te jako kůň či mezek bez rozumu, který se krotí ohlávku a uzdou*... Nám to přišlo tenkrát tak k smíchu, že jsme se dusily smíchem. Otec se zasmál s námi, ale pak se zklidnil a pokračovali jsme dál. Potom jsme ho odprošovaly, že jsme takhle zpackaly to modlení. On říkal, že má zkušenosti s mládeží, a utěšoval nás, že každý dělá chyby, že to chvíli trvá, než si člověk osvojí ty modlitby. Byl úžasně milosrdný.

Jednou nám také vyprávěl, že se modlil na chodbě růženec a byl hodně unavený. Aby neusnul, chodil u toho nahoru a dolů až v té chůzi jako by usnul. Najednou se probral a viděl postavu před sebou a říkal: *Přejete si svatou zpověď*? A teď se podíval lépe a viděl, že to je věšák s kabátem.

Z horního patra do kaple vedlo točité schodiště. Otec tam často chodíval po tmě. Jednou tam scházel dolů a náhodou si rozsvítil a zjistil, že tam byla pověšená oprátka. Kdyby ji neviděl, mohl se do ní chytit. Po této události jsme vždycky po mši svaté prohlížely křížovou cestu a všechny kouty a dívaly se, jestli se tam někdo neschoval, protože to bylo spojené s kostelem a mohl tam někdo nenápadně projít.

Vzpomínám si na den, kdy jsme skládaly svaté sliby. Ten den tam přijel církevní tajemník a my jsme měly skládat sliby. Otec přemýšlel, jak to uděláme, abychom se neprozradily. Bylo to v místnosti, kde jsme jedly. Otec Jan zabarikádoval dveře, aby se tam nikdo nedostal. Otec Metoděj zase pracoval venku a hlídal. To si vzpomínám, že nahoře jsme skládaly svaté sliby a ve stejnou chvíli dole v jídelně obědval církevní tajemník. Paní kuchařka mu nabídla jídlo, které měl rád, tak ho tím zdržela a zamaskovala, že se v domě něco děje. Spolupráce s paní kuchařkou byla velice dobrá.“

Vzpomíná s. Mária:

„Já jsem přišla později, když už otci síly ubývaly a už si tak nevzpomínal. Přišel si k nám sednout na čaj, něco málo nám řekl a požehnal nám. Vždycky jsem obdivovala jeho oči. Ty byly tak nevinné, jako oči dítěte. To jsem se nemohla vynadávat, jak ty oči zářily. Říkal nám: *Sestřičko, tak co?* Tak něžně nás oslovoval. Měla jsem u něho později věčné sliby. Pamatuji se, když mi dával prstýnek na ruku nebo věneček na hlavu, s jakou něhou to dělal. Jako kdyby mě hladil po hlavě. To byly asi poslední sliby, co měl u nás, protože už potom nemohl. V tom roce 1994 už pak onemocněl a nemohl, byl slabého zdraví.

Ještě si vzpomínám, že jsme se sestřičkou Sidonií jely do Fulneku na takové setkání před postulátem a on na nás otec úplně zapomněl. My jsme se ani nemohly dozvonit. Tak sestřička říkala: *No, co budeme dělat, jestli vůbec je doma.* Paní Vantuloková říkala, že je doma, ale asi spí. Tak jsme ho probudily a on se hned oblékl a přiběhl do toho pokojíčku, kde to mělo probíhat, a řekl: *Sestřičky, začínáme.* Ani si nestěžoval, že má moc práce. Sedly jsme a celé dopoledne se nám věnoval. Úplně v klidu. To se mi na něm moc líbilo, že nedal najevo, že je moc vyčerpaný nebo že něco měl večer dlouho do noci. V tu chvíli byl k dispozici a věnoval se naplno. To bylo pro něj charakteristické.

Když jsme byly u otce Vícha a měly nějaké přednášky a on mezi tím dostal nějakou návštěvu třeba i na celé dopoledne, musely jsme zůstat v tom pokoji a nemohly jsme vylézt nikam, ani si odskočit. Říkal nám, že se máme připravit tak, abychom mohly být celé dopoledne v tom pokoji. Nebo když byla kněžská schůze, zamkl nás v pokoji, aby tam náhodou některý kněz nevstoupil. Na tyto věci byl velmi přísný. Ani uklízečka nás nesměla potkat.

Chodil vždy čistě upravený. Jednou, když šel do města, řekla jsem mu, že mu to tak sluší, a on mi vysvětlil: *Kněz musí chodit vždy upravený, ne špinavý nebo ošuntělý, aby se ty moje děti, které učím na náboženství, za mě nestyděly.* Chodil vkusně, čistě oblečený.

Vzpomínky na vězení:

Otec Vícha vyprávěl, jak pracoval ve sklárně, brousil sklo. Na kotoučový brousek stále tekla studená voda a on musel ten drahý kámen opracovávat. Měl do krve sedřené ruce. Byla to opravdu těžká práce.

Také vyprávěl, když byl u soudního přelíčení s ostatními zadrženými, seděli střídavě odsouzený a policajt. Seděli klidně, hlavu skloněnou, a když se některý z vězňů chtěl vyzpovídat, vyťukával nohou morseovkou své hříchy a druhý mu odpovídal. Tak se v klidu vyzpovídali a nikdo z policajtů na nic nepřišel. Někakým nedopatřením jednou seděl vedle nějaké ženy a nebyl mezi nimi policajt. Najednou otec Vícha zpozoroval, že se ta paní nějak obviňuje. Zpozorněl a viděl, že se zpovídá. Když vyznala své hříchy, tak se domníval, že by aspoň rozhrěšení měl slovně vyslovit. Jakmile to šeptem vyslovil, tak policajt za ním začal zhurta: „Co jste to řekl?“ A hned je rozsadili.

Ve vězení si vyráběli hostie z oplatků, z nějakých kupovaných Svěženek odstranili náplň a získali chléb. Víno se taky vyrábělo z několika rozinek namočených ve vodě. Nějak to vykvasilo, takže z nich pak měli víno a mohli sloužit tajně mši svatou. Nebo stáli vězni v řadě na chodbě a otec jim chtěl podat svaté přijímání. Měl proměněné Hostie z obyčejných oplatků v papíře. Požádal bachaře, zda může vězňům nabídnout maličkost. Ten mu odpověděl: „Támhle je šéf.“ Proto šel na druhý konec a říká druhému bachaři: „Smím jim nabídnout maličkost.“ Bachař to pochopil tak, že mu to ten druhý dovolil, tak neříkal nic. Otec Vícha podal všem svaté přijímání, a když byl u posledního, bachař zpozorněl a došlo mu, že asi dělá něco, co by neměl, ale už díky Bohu podal všem svaté přijímání.

Otec Vícha vzpomínal na veselé okamžiky z vězení. Jednou hráli tajně s vězni karty. Jeden bachař to zahlédl a přišel k nim a uhodil na ně, kde mají ty karty. Oni se vymlouvali, že nic nemají. On však naléhal, že je viděl, ale když stále zapírali, řekl, že se jim nic nestane, jen ať

řeknou, kde jsou ty karty. Mezi vězni byl kapesní zloděj, a tak nakonec vytáhl karty ze zadní kapsy kalhot toho bachaře.

16.13. Sestra Andrea SCSC

V roce 1991 vyšel v edici VOTOBIA útlý svazek básní Otce Jiřího Víchy *Krajina milost*. Setkala jsem se s tímto knězem, kapucínem, řeholním jménem Jan Evangelista při přípravě na řeholní život, kdy nás vedl až do věčných slibů.

Narodil se 12. 6.1923 ve Skřípově. V roce 1940 vstoupil do noviciátu kapucínů, a v roce 1948 byl vysvěcen na kněze. V padesátých letech, kdy byly kláštery likvidovány, se octl v internaci v Broumově a poté tři roky u PTP v Komárně. Po propuštění pracoval jako ekonom ve zdravotnictví v Ostravě. Jeho kněžské srdce, hořící pro Krista, chtělo pomáhat lidem v jejich duchovních potřebách, a to se mu „nevyplatilo“. V šedesátých letech minulého století byl odsouzen pro velezradu ke 14 letem vězení ve Valdicích. V roce 1968, kdy nastalo chvilkové uvolnění politické situace, byl propuštěn a působil ve farní správě ve Fulneku. Na nějakou dobu byl také provinciálem řádu kapucínů. Naše sestry v něm měly exercitátora a zpovědníka a spolupracoval s některými sestrami i v té oblasti, že organizovali tajné exercicie pro děvčata ve Fulneku. Sestra Dolorosa věnovala všechn svůj volný čas tomu, že byla písemně v kontaktu s mnoha děvčaty, která povzbuzovala ve víře a zprostředkovala jim – na tehdejší dobu – značný servis duchovní služby při setkávání s Otcem Janem Víchou, zvláště o prázdninách, kdy děvčata mohla prožít pod vedením tohoto kněze tajné exercicie. Některá z nich si potom zvolila řeholní život v ilegalitě, jiná uzavřela manželství a čerpají dodnes z tohoto duchovního odkazu.

Otec nás vedl při přípravě na řeholní život k důvěře v lásku Boží a k Panně Marii. V tomto duchu je i jeho báseň Dolorosa, psaná v ilegalitě. Je trochu delší, ale kdo ji dočte až do konce a prorozjímá, pochopí, kde hledat pomoc ve své slabosti.

16.14. Sestra L. Ch.

Tajemství člověka (několik osobních vzpomínek na P. Jana Jiřího Víchu, OFM Cap.)

Myslím, že následující zkušenost může potvrdit více lidí: žijeme své životy propojeni navzájem, nějakou dobu zachycujeme vlastníma očima a smysly výseč skutečnosti. Potom je někdo z nás vzat, bolí zpřetrhané vazby, vnímáme, že bolí i jiné kolem nás, a tušíme, že jsme nepronikli dost pozorně a láskyplně do tajemství jednoho života, že nemáme prostě právo říct: toho člověka jsem dobře znala...

Otce Jana Jiřího Víchu jsem poznávala dvanáct let. Přesto mohu o něm říci jen velmi málo. V paměti tkví pár jeho kratičkých vět – a to má být všechno? Ne. Člověk je úplný jen v Bohu. Věřím, že v Něm se všechno doplní. V něm nepomíjí nic z toho, co má hodnotu. Chci-li shrnout tu řádku let v jediný dojem: otec Jan by ve všem a všem bratrem menším.

Nejvíce mě oslovovala od začátku hřejivá vlídnost a upřímný zájem o každého příchozího. Na fulneckou faru jsem jezdila pravidelně ke svátosti smíření. Smutného si otce Jana pamatuji jen jedinkrát. Konala se právě nějaká církevní slavnost a mezi horlivými pomocníky vypukla ostřejší neshoda. On totiž, myslím, usiloval, aby díl země, na kterém žil, byl Františkovou Porciunkulí. A tak mi tanou myslí dvě věty: „Víš, každý je v něčem maličký“; a při pohledu na jednu mimořádně nenápadnou zbožnou paní: „Až budeš jednou stará, tak jestli budeš taková jako ona, bude to dobré.“

Jako kněz udivoval pečlivostí. To nebylo pedantství, když volil i písně ke mši sv.; byla zde jakási jasnozřivost vzhledem k liturgickým textům. Při mších pro děti v neděli dopoledne se děti nenudily, naopak, všechny mohly mít nějaký podíl, při homilii se hodně ptal, dětské ruce se třepetaly a dospělí, trochu zaskočení tím dětským zaujetím, se rádi učili spolu s nimi.

Měl přesně rozdělený čas. Tak jsem si uvědomila až dodatečně, že všechny ty „vstupy na faru“, ač telefonicky dojednané, stály veliké úsilí, aby dodržel úzus, z něhož u sebe nikdy neslevoval. Pomohla mi k tomu poznámka jedné sestry: „Je to jeden z mála lidí, který při tolika věcech, které dělá, toho stačí tolik udělat.“ Byl vzorem v tom, že neusiloval být na každé slavnosti. To ale neznamenalo nezáměr. Vzpomínám si na neděli, kdy na Velehradě věřící skandovali panu kardinálovi a vypískali ministra Klusáka. První otázka, když jsem ten den odpoledne vstoupila na faru, zněla: „Bylas tam?“ – Při „Nebyla“ rozzářený pohled pohasl, ale jen na okamžik. A jestli při všem tom přeplněném programu na někoho zapomněl, nahrazoval to pak postiženému dvojnásob – okamžitě poté, co „zapomněnku“ zjistil.

Zpovídal neúnavně. Ať v ledových ambitech (i tam však mohl kající roztát při díkyčinění v prostředí plném soch, odkudsi převezených), anebo doma, když hlasivky stále častěji „zlobily“ – ke svatostánku, kde nabývala dramata smíření svého vrcholu, to nebylo odnikud daleko. Z hlediska duchovního vedení jsem od něj nedostala nikdy konkrétní návod. Téměř nikdy ani nerozebíral, co jsem vyřkla. A přesto člověk věděl, že otec Jan nic nepřeslechl. Otec zase věděl, kdo nás zvedá, tak proto byla jeho slova spíše ve smyslu „Který Bůh je ti podoben?“

Exercicie. Braly mu to, bez čeho se nemohl obejít: hlas. Přípravu na ně „stíhal“ s nadlidským vypětím. Když potom mluvil, zdálo se, že je to spatra a zcela spontánně. Kolik modliteb a bdění za tím stálo, už nikdo nevypátrá. Strhoval zaujetím pro Boží věci. Za tím, že mu později zazlívali, že se opakuje, si kladu otazník. Snad jsme mu nestačili a on nechtěl pokračovat náročněji a náročněji, dokud nezačneme žít základy, které tlumočil. Myslím, že věděl velmi dobře, že těch, kdo by potřebovali slyšet o vyšších stupních poznání, se ujme sám Bůh. A věděl také, že není proroka, který by se líbil. A tak se umenšoval a připravoval složit účty ze svého správcovství. A stal se pak víc než kdy jindy křížovým bratrem v době své nemoci.

Co zůstává? Společenství církve bojující a vítězné. Metry pásků nahrávek jeho přednášek. Útlá knížka poezie, která nepostrádá, co on u poezie hodnotil: voní. Jeho pohled na věci, na stvořený svět, když při pohledu na květiny říkával: „Tady je Pán Bůh při práci.“ A jako jeden z mnoha odkazů novozákonní verš: „Víra je skutečně pramenem zisku tomu, kdo je se vším spokojen“ (srov. *1 Tim 6,6*).

Vzpomínky

Otce Jana Evangelistu Víchu jsem potkala v době, kdy mu bylo kolem šedesátky. Drobný energický muž v kapucínském hábitu s vlídným pokojným pohledem. Nebylo těžké svěřit se mu s osobními těžkostmi. A on, tak čínorodý, nedal najevo spěch. Myslím, že moje první svátost smíření u něj trvala jistě aspoň hodinu. Ale dostavil se po ní vytoužený vnitřní pokoj, již přes půl roku marně hledaný. Nepamatuji se, že by mi někdy udílel konkrétní rady. Zaposlouchal se, ale po mém vyznání zaměřil většinou pozornost na něco zdánlivě s tím nesouvisejícího. Přesto mě nenechával bez pomoci. Byl průvodcem v mém hledání povolání a pak, při váhání, zda patřím právě do této sesterské řeholní rodiny, rovněž.

Později o něm prohlásila jedna má přítelkyně, která se několikrát zúčastnila jeho exercicií ve Fulneku a později se stala řeholnicí: „Ještě jsem nepotkala kněze, který by tak dobře využíval čas, který by toho dokázal přes den tolik udělat.“

Setkání s poezií Otce Jana bylo mnohem pozdější, snad právě díky této přítelkyni. Když jsem ji jednou ukázala tatínkovi, který také psal verše, řekl: „Je to tak čisté!“ – poskládal pět průklepových papírů a dal se do přepisování, diktovala jsem mu je. To mohlo být v roce 1985. Četla jsem ty básně pak ještě mnohokrát, než jsem si uvědomila, co mi sdělují. K některému textu jsem se vracela po letech, jindy mě nutilo brát do ruky štíhlou knížku v mých osobních životních situacích, které zkušenost básníka potvrzovaly (*Krajina milost* vyšla knižně poprvé v listopadu 1991). Sám Otec Vícha, když přijímal k ohodnocení verše někoho jiného, říkával: „A voní?“

Čtu tedy jeho poezii i dnes jako novou zkušenost, protože jeho básnický jazyk odkazuje na Původce krásy nezatajuje trýznivé touhy člověka. Je to jako v krajině: staneme překvapení na návrší, kudy jsme prošli nesčíslněkrát, a přiznáme si: Takhle jsem ten kraj ještě neviděl, v tomto světle... Nikdy jsem si nevšiml, že... – a to je dotek milosti.

Až dodatečně jsem si uvědomila, že ty básně byly zřejmě jeho dýcháním duše v době valdického vězení (1961–1968). Tehdy už mohl reflektovat zkušenost, jakými zvraty často člověk prochází. Když končil řeholní formaci a skládal slavné sliby, měli ho představení za nadaného řeholníka a počítali s jeho zahraničními studii. Kněžské svěcení přijal z rukou arcibiskupa Msgre. Josefa Berana v r. 1948. Místo studií však nastoupil již po dvou letech k PTP, kdy byl konec služební povinnosti v armádě v nedohlednu. Vojenské služby byl sice v r. 1952 zproštěn, ale jako kněz působit nesměl. Poté, co vystřídal několik civilních zaměstnání, byl v r. 1961 zatčen a odsouzen na čtrnáct let. Do kněžské služby se vrátil teprve r. 1969, a to jako fulnecký kaplan. Sledován byl i pak státní bezpečností pečlivě, a přece o jeho činnosti s mládeží a akcích, které pro ně konal, se nikdy nedověděli.

Nemyslím, že by O. Víchu měli rádi všichni – ale on se proto nezalekl mít rád i své odpůrce. To, že to neměl lehké, přijímal. Patřilo to k onomu: „Kříž se nedá povídat.“ Hřivny, kterými ho Pán vybavil, zrály za zcela jiných podmínek, než by o tom soudili lidé. Tajemství člověka zůstává nerozluštěné. Byly verše v životě Otce Víchy etapou, po níž již žádná poezie nenásledovala? Souvisí vnitřní život člověka s básnickou tvorbou? Tajemství mlčení. Spolubratři napsali Otcí Janovi v nekrologu: „Závěr jeho života je pro nás svědectvím o tom, že Bůh chce víc než jen slova člověka, ale touží po celém člověku. Bratr Jan prožívá poslední měsíce (asi tři roky nemocen těžce) na lůžku, bez možnosti vyjádřit cokoli z toho, co prožívá. Jeho tichý pohled se denně upírá ke kříži, na kterém se Ježíš cele vydává do vůle Otcovy.“

Když jsem to četla, nebylo mi do pláče. Je to zvláštní, ale napadl mi způsob, jak Otec Vícha, tehdy ještě relativně zdravý, odpovídal na otázku, jak se mu daří: vždy se usmál a pak řekl: „Jsem spokojen.“ Teprve v knize, kde doplnil jeho verše fotografiemi Tomáš Vázan (*Verše psané pro mlčení...*), jsem si při básni „Ztracenec“ uvědomila, že to byl pokoj vybojovaný...

Snad dnes básníků ubývá, nevím. Snad schází prorocké slovo těm, od kterých je očekáváme. Někteří lidé však vypovídají životem. Jen jsme-li ochotni hledat v tichu, jak se přiblížit lidské duši.

16.15. Sestra Pavla Křivánková: Otec Jan Evangelista Vícha OFMCap

(*Znamení naděje* 1997, č. 4)

Byl nám, sestram svatého Kříže, blízko. Od roku 1969 míval pro nás duchovní cvičení, byl naším zpovědníkem. Měl rád naše zakladatele a často je citoval. Spiritualita kříže jej hluboce oslovovala. Spojen s obětí Pána Ježíše vydával i on denně svůj život jako výkupné za mnohé.

Ve svých 22 letech složil v Opočně své řeholní sliby. V roce 1998 by slavil zlaté kněžské jubileum. Svou věrnost Kristu osvědčil i v těžkých letech pronásledování. Nejdříve byl se svými spolubratry internován v Želivě,⁹⁷⁶ pak strávil tři roky v PTP při stavbě vojenských objektů. Tam onemocněl, byl propuštěn a našel útočiště v ostravské nemocnici Na Fifejdách, kde v té době působilo přes 80 našich sester. Léčil se delší dobu na interním oddělení pod vedením primáře Dr. Roháčka, který se mu věnoval s nevšední péčí. Zvláště se ho ujala sestra Vojslava, jejíž bratr P. Cyril Navrátil byl představeným kapucínů. Posílala balíčky internovaným bratrům a ti ji vděčně nazývali „kapucínskou mámou“. Zprostředkovala vzájemné styky, a tak se ostravská nemocnice stala pro otce Jana místem občasných setkávání

⁹⁷⁶ Podobně jako Josef Veselý uvádí s. Pavla mylně internaci v Želivě namísto Broumova.

se spolubratry i s angažovanými věřícími laiky. V roce 1961 byl P. Jan zatčen současně se skupinou, kterou duchovně vedl. Odsouzen byl na 14 let vězení, pracoval ve Valdicích jako brusič křišťálu.

Když byl v září 1967 propuštěn, přijal místo účetního v ostravské nemocnici. Od roku 1969, kdy nastoupil v duchovní správě ve Fulneku, začíná jeho užší spolupráce s našimi sestrami. Říkával o sobě, že je „křížový bratr“ a ThDr. Hypolit Segeřa, jeho spolubratr a fulnecký farář, k tomu žertovně dodával, že by chtěl být aspoň křížovým bratrancem. Sestra Longina a sestra Simeona převzaly starost o vedení domácnosti, o kostel a sakristii a též o kostelní prádlo z okolních vesnic. Sestra Fabiola kromě vaření vypomáhala i při katechezi. Když za tři roky musely sestry z nařízení Státního úřadu pro věci církevní Fulnek opustit, pralo se všechno kostelní prádlo v Choryni. Před velkými svátky přijel Otec Jan se svým fiatkem pro sestry, které byly ochotny jít do Fulneku na několikadenní „brigádu“. Ve všech kostelích, které fulneckí Otcové kapucíni spravovali, sestry vyměňovaly oltární plachty a uklízely. Při těchto akcích se tam vystříдалo vícero našich sester, až v roce 1990 mohly sestry opět začít své působení na faře ve Fulneku. Sestra Milburga a sestra Cyriaka řekly ochotně své „Ano“ k tomuto úkolu a plnily jej s neúnavnou láskou, stejně i další sestry, které je později vystřídalaly.

Po celá léta nám Otec Jan prokazoval nedocenitelné služby jemnocitného, zkušeného, různým utrpením vytríbeného a v Bohu hluboce zakotveného kněze, který dovedl svými slovy napřimit, dodat novou odvalu a poukázat na to podstatné v životě následování Krista. Neznal oddechu. Naše dobře míněná „napomenutí“, aby se šetřil, odmítal humorně poukazem, že „žádné ženě poslušnost nesliboval“. Cele jej stravovala horlivost pro Boha a pro duše. Kolik mladých sester, i z naší slovenské provincie, se vystříдалo na tajných exerciciích na faře ve Fulneku! O mnohém tamějším „dění“ jsme neměly ani tušení. Jak jsme byly vděčné, když byl Otec Jan ochoten, obvykle pozdě večer, při zatemněných oknech a v tichosti slavit v pokoji vedle sakristie v Choryni mši svatou, při níž mladé sestry tajně skládaly svaté sliby. Vzal na sebe i toto riziko, a to nejen u nás, ale i v jiných řeholních společenstvích. Byly to nezapomenutelné chvíle, kdy jsme cítili Boží blízkost a ochranu jako křesťané v katakombách anebo v době Francouzské revoluce.

Otec Jan chtěl být služebníkem svých bratří i sester a jako duchovní správce farnosti služebníkem všech bez rozdílu. Dovedl se ohleduplně sklonit ke každému, naslouchat, sdílet radost i bolest s druhými. Bolela jej lhostejnost, nevěra a zatvrzelost srdce mnohých. Jak prosíval naše nemocné sestry o modlitbu za své farníky! „Nový život musíme vykupovat mnoha slzami, modlitbou, pokáním a utrpením,“ říkával.

Když předal svou službu ministru provinciála svému spolubratru Otcovi Jiřímu Paďourovovi, byl už hodně vyčerpán. Velmi těžce nesl pozvolnou ztrátu hlasu. Často opakoval: „Kněz bez hlasu je jako houslista bez houslí.“ Stále víc a víc postupovala jeho nemoc, při níž se o něj pečlivě starala naše sestra Jakuba se spolusestrami, které s ní tvořily společenství. Byly mu při posledních zastaveních jeho křížové cesty Šimonem, pomáhajícím mu nést kříž až na vrchol jeho Kalvárie. Obklopen láskou směl zemřít mezi svými bratry a sestrami, jak to bylo krásně uvedeno na úmrtním oznámení. Tito jej při jeho odchodu z tohoto světa provázeli modlitbou žalmu 141, který se modlili bratři při smrti svatého Františka: „Hlasitě k Hospodinu volám.“⁹⁷⁷

Mnozí se s ním přišli rozloučit. V krásně obnoveném fulneckém kostele, na němž měl Otec Jan velký podíl, se tísnili kolem rakve spolubratři, kněží, řeholnice různých řádů, lidé z farnosti i z dále. Otec biskup Lobkovicz předsedal zádušní mši svaté, při které zpíval kostelní sbor mladých z farnosti. Nový provinciál českých bratří kapucínů, zvolený před dvěma týdny, Otec Lev Eliáš, synovec naší sestry Marty, zhodnotil ve své promluvě ryzost a opravdovost Otce Jana, jeho statečnost a lásku k Bohu. Vystříдалo se několik řečníků, mezi nimi i zástupce

⁹⁷⁷ 1 Cel 109,5–6: „Zavolal k sobě dva bratry, své oblíbené syny, a nařídil jim, aby za jeho blízkou smrt i za budoucí život radostně nahlas zpívali Chvály Pánu. Nakolik jen mohl, sám zpíval Davidův žalm: *Svým hlasem k Pánu volám, svým hlasem Pána zapřísahám.*“

slovenských kapucínů, kteří mu vděčí za jeho duchovní pomoc v době nesvobody. Sestra Bernadetta poděkovala za vše, co Otec Jan vykonal jako exercitátor pro různá řeholní společenství. Poté byla čtena duchovní závěť Otce Jana, psaná v roce 1978, v níž bylo uvedeno, že si Otec Jan přeje být pochován na hřbitově sester svatého Kříže v Choryni, protože tato kongregace je mu blízká svou spiritualitou a skrze zakladatele.

Naše spolusestry v Choryni velmi pěkně připravily pohřební liturgii i pohoštění. Patří jim za to upřímný dík. Mši svatou sloužil Otec biskup Hrdlička, sesterský sbor zpíval. A když se Otec biskup ve své promluvě zmínil o písních, které Otec Jan složil pro nový český kancionál, zvláště o písni „Bůh je láska“, sestry, odpovědné za zpěv, bleskurychle reagovaly, a tak před odchodem z kostela zpívali všichni přítomní z celého srdce tři sloky této písně. Slova byla velmi přiléhavá, např.: „*Díky, Pane, za to, cos nám dal, díky za světce, jenž prosí za nás. Příkrou cestou k nebi směřoval...*“

Za zpěvu mariánské písně, žalmů a modlitby růžence jsme se ubírali ke hřbitovu. Příroda hýřila barvami podzimu, paprsky slunce prozařovaly srdce i tváře přítomných. Bylo to ovzduší Velikonoc, plné pokoje. Otec Jan našel místo svého odpočinku vedle hrobu paní představené Kamily. Sestra Bernadetta přivítala Otce Jana „u nás v Choryni“ a na rozloučenou přečetla báseň sestry Ireny, v níž též poukazuje na text mešní písně od Otce Jana. Otec provinciál P. Lev Eliáš poděkoval všem za účast a „v neposlední řadě sestrám svatého Kříže...“

Stála jsem nad hrobem, který naše sestry vyzdobily květinami. Vzpomínala jsem, jak před lety Otec Jan po pohřbu jedné naší spolusestry poprvé vyslovil přání: „Na tomto hřbitově bych chtěl jednou odpočívat.“ Nyní se jeho přání splnilo. V duchu jsem s ním rozmlouvala: „*Otče Jene, děkuji Vám za Vaše opravdové, upřímné bratrství v duchu evangelia a v duchu svatého Otce Františka. Váš hrob zde nebude opuštěn. Učil jste nás, sestry svatého Kříže, lásce ke kříži. Jak zvučně a naléhavě zněl Váš hlas, když jste citoval výrok našeho zakladatele, Vašeho spolubratra, Otce Theodosia Florentiniho: 'Potřebuji sestry, které rozumějí kříži.' I Vy jste se ve svém kněžském a řeholním životě snažil rozumět kříži. Nechtěl jste znát nic jiného než Ježíše, a to Ukřížovaného a Vzkříšeného. Kéž se na Vás splní příslibení: Ti, kdo učili druhé spravedlnosti, budou zářit jako hvězdy.*“

16.16. Sestra Bernadetta Růžičková

(Archiv Kongregace milosrdných sester sv. Kříže)

Jak znaly Otce Jana Evangelistu Jiřího Vichu Milosrdné sestry sv. Kříže

S Otcem Janem jsme se poprvé setkaly v r. 1953 v ostravské Nemocnici Na Fifejdách, kde se po propuštění z vojenské služby léčil jako pacient. Tehdy působil v této nemocnici 90 sester sv. Kříže, mezi nimi i S. Vojslava Navrátilová, jejíž bratr – P. Cyril Navrátil – byl tehdy provinciálem bratří kapucínů. Viděly jsme, že Otec Jan se svým bratrem knězem P. Matoušem často S. Vojslavu navštěvovali. Byla to ta nejranější setkání s Otcem Janem, která pokračovala, s výjimkou jeho věznění, až do jeho smrti.

Viděly a poznávaly jsme v něm vždy vzorného kněze Kristova, opravdového řeholníka a bratra františkána-kapucína, moudrého a prozíravého duchovního vůdce, ušlechtilého člověka, který měl vnímavé srdce pro všechno krásné a Boží, plného lásky ke všem lidem.

Zvláště v době nesvobody byl pro naši kongregaci velikou duchovní oporou. Dovedl podstoupit se samozřejmostí veliká rizika v důvěře v Boží pomoc a ochranu. Tajně přijímal sliby našich sester za zavřenými dveřmi, dával v prostorách fary ve Fulneku duchovní cvičení pro kandidátky, novicky a sestry. Mnohá řeholní povolání měla zde svůj počátek, získala sílu k růstu a upevnila se.

Brzy jsme v Otcí Janovi objevily velká duchovní bohatství, kterými ho Pán Bůh obdaroval. Proto jsme ho každoročně prosily o exerciční kurzy pro naše společenství. Sestry se vždy na tyto duchovní obnovy těšily a odcházely povzbuzeny do dalších dnů.

Otec Jan se často nazýval „křížový bratr“ a měl naši kongregaci upřímně rád. Přitahovala ho spiritualita kříže, protože sám procházel ve svém životě cestou křížovou. Často nám, sestřám sv. Kříže, opakoval: „Vy dospíváte k dokonalosti skrze kříž. Máte-li něco znamenat, máte-li být přínosem pro dnešní dobu, tak je třeba žít každý den, vteřinu za vteřinou, hodinu za hodinou toto tajemství. Je to život radostný a nevýslovně plodný. Jednou se ukáže, kdo vlastně rozhodl o směru lidských dějin. Bylo by jistě nesmírně žádoucí, aby se ukázalo, že to byli hlavně ti, kteří se s Ježíšem stali ukřížovanými lidmi, že to byly především sestry sv. Kříže, které poznaly a správně pochopily své charisma.“ Tato jeho slova jsou hluboce zapsána v srdcích našich sester.

Jeho hluboká duchovnost, objímající celé dějiny spásy, se projevovala v obsahu exercičních kurzů. Můžeme říci, že hořel láskou k Panně Marii, Matce Boží. Nebylo jediného dne, kdy by nás nepovzbudil k lásce k Ní. Přál si, abychom žily v Jejím Neposkvřněném Srdci. Mnoho sester takto i žije.

Jeho přednostní láska patřila také Eucharistickému Spasiteli. U Svatostánku byl jako doma, viděly jsme, jak jeho oči byly dlouho upřeny na TOHO, který zde na nás čeká.

Ve svých promluvách zdůrazňoval stálou věrnost řeholním závazkům. V duchovních cvičeních, která dával našim sestřám v r. 1992, na závěr napsal každé sestře: Velké rozhodnutí: jít za Ježíšem věrně, výlučně, vždycky.

To, že Otec Jan projevil ve své duchovní závěti přání, být pohřben mezi sestrami sv. Kříže, je pro nás veliký Boží dar a milost. Jeho přání v závěti: „Toužím po tom, aby jejich milosrdná láska a modlitby mi vyprosily odpuštění hříchů i trestů za ně a abych tam očekával své vzkříšení“ mu chceme za jeho lásku a dobrotu k nám skutečně splnit.

16.17. P. Ivan Fišar

Mezi lety 1971–1982 jsem působil v Bílovci na svém prvním kněžském místě. Farářem a děkanem byl tehdy František Sedlář. Kapucín o. Jan Vícha byl v blízkém Fulneku. Na děkanátních schůzích byl pověřen zpovídáním a často také míval duchovní slovo. Vnímám jsem v těchto jeho službách jeho opravdovou duchovní hloubku. Když jsem se někdy od něho vracel do Bílovce na motorce, jel jsem i velmi energicky: tak jeho kněžství působilo a vyzařovalo.

Vzpomínám, že jsem s ním byl kdysi v Hati, kde tehdy působil Josef Strbák, na modlitebním setkání. O. Vícha však také přijímal pozvání – nakolik mu to povinnosti a exercicie dovolovaly – účastnit se úterních setkání kněží z Díla Mariina. Ta bývala na našich farách, ale často – kvůli lepší možnosti se ve městě tzv. ukrýt – v Olomouci u Josefa Šicha. Tam jezdíval jednou za měsíc z Prahy také o. Karel Pilík.

Když jsem šel potom z Bílovce do Vrbna pod Pradědem, už jsem se s o. Janem vídal málo. Celkově vzato však mi pomáhal v mých prvních letech služby v kněžské formaci, odkrýval podstatu kněžství a předával slova podložená životem.

16.18. Jana Šindlerová, farnice, Lukavec/Fulnek

Na základní škole mě učil náboženství ještě o. Huvar, jehož pak ve Fulneku kapucíni střídali. Otce Víchu jsem poznala jako gymnazistka v první polovině sedmdesátých let, se spolužačkou jsme k němu chodily na faru. Měl pro nás témata o vztahu vědy a víry, z historie i prehistorie, často, řekla bych, na úrovni vysokoškolské. Působil na mě dojmem velké širé záběru, pookřál, když mohl své vědomosti projevovat, zdál se mi na maloměsto nedocenený.

Také krátká duchovní cvičení, která dával různorodé skupince farníků, byla pestrá. Zúčastnila jsem se jich kolem svého sedmnáctého roku, on „to vzal“ přes vesmír, stvoření. Bylo nás asi do patnácti, mladší i starší, na faře celý víkend, avšak bez noclehu.

V osobním stylu se mi zdál pater Vícha optimistický, myslel na budoucnost a jako by se řídil jakýmsi heslem, v duchu „Jedeme dál!“ Poslala jsem mu potom z Čech oznámení o své promoci a on mi zaslal jako dárek knihu – o polském gotickém umění. I přes umění měl velké vědomosti. Svou poezii však s námi přímo nesdílel. Vnímala jsem jeho povzbuzující nasměrování k budoucnosti i přes vše těžké, čím si prošel.

17. Modlitby Jiřího Víchy

Duchu moudrosti, na přímluvu Panny Marie, Trůnu moudrosti veď nás, abychom hledali to, co je trvalé.

Duchu rozumu, na přímluvu té Panny a Matky, která Boží slovo přijímala, uchovávala a uvažovala o něm ve svém srdci, otevři nás, abychom rozuměli Božímu slovu.

Duchu rady, na přímluvu Matky dobré rady ukaž nám, jak máme chodit po správných cestách.

Duchu síly, na přímluvu Vítězné Panny a Matky, která přemohla peklo a statečně šla za Ježíšem na Kalvárii, posiluj nás, abychom odpírali zlu a statečně konali i obtížné dobro.

Duchu vědění, na přímluvu tvé přečistě Snoubenky, které jsi dal nazírat do hlubin božských tajemství, pronikni nás, abychom snadno vnikli do Božích úmyslů a rychle se rozhodovali je uskutečňovat.

Duchu zbožnosti, na přímluvu Panny Marie, z které jako z nejvzácnější nádoby se šíří vůně pravé zbožnosti, uč nás s láskyplnou důvěrou volat k Bohu: Otče.

Duchu bázně boží, na přímluvu Panny a Matky nejčistší, nezasažené ani stínem hříchu, nauč nás žít stále před Boží tváří a v synovské bázni se varovat sebemenší urážky Boha.

Duchu Svatý, Duchu svatosti, který jsi duše našich duší, naplň nás svým působením a učíš z nás nové stvoření, neboť ty jsi s Otcem a Synem jeden Bůh, po všechny věky. Amen.

(např. DC Základy, MC 6B – Přehled, usebranost)

Ježíši, na přímluvu své Matky sešli na nás v plnosti Ducha Svatého.

Duchu Svatý, sestup na nás jako božská rosa, která pronikne až do nejhlubších hlubin naší duše a celou naši bytost promění.

Proměň nás opravdu ve svatost, v čistotu, v lásku.

Naši drazí svatí zakladatelé a vy všichni, kteří už nyní ve slávě oslavujete Pána a radujete se z toho, že jste svůj život obětovali jemu, prostě za nás.

Ve jménu Otce, i Syna i Ducha Svatého. Amen

(DC Základy, MC 1A – Co je duchovní život)

Náš drahý božský Mistře, třebaže jsi skryt pod podobou chleba mezi námi, jsi zde pravdivě a my tě také nyní úpěnlivě prosíme, abys i dnes po celý den vysílal do našich duší tvého a Otcova Ducha. Bez Ducha Svatého nemůžeme vidět Boží království. Bez něho se také nemůžeme pohnout směrem do Boha, do Božího království. A proto na přímluvu své nejdražší Matky sešli nyní tohoto svého a Otcova Ducha na nás v letnicové plnosti. Přijď, Duchu Svatý, a naplň srdce...

(DC Písmo svaté, s. 57)

Pane, kdo jsi ty a kdo jsem já? Vždyť ty jsi čistota, žhavá čistota, ty jsi krása, dokonalost, jenom a jenom dobro, a já? Prázdnota. V porovnání s tebou víc nejsem, než jsem. A to, co jsem dobrého, jsem z tvého daru. A to, co je opravdu moje, to jsou všechny ty nedostatky, to spíš znetvoření té překrásné podoby, kterou jsi vtiskl do mé duše.

(DC Modlitba, s. 55)

Sláva Otcí... Klaníme se ti, Pane Ježíši, děkujeme ti za to, že smíme věnovat tolik času tomu jedinému, co je opravdu důležité, že smíme rozjímat o Duchu Svatém, z kterého jsme se narodili a který je duší církve a který také tvoří církev; a že smíme si uvědomovat, jak hluboce nás zasahuje tato božská osoba. Pane Ježíši, ať stále víc se otvíráme k přijímání této lásky, která spojuje tebe s Otcem a kterou společně vydechujete do našich duší. Panno Maria, snoubenka Ducha Svatého, pros za nás.

(DC O Duchu Svatém, MC 8A – Duch Svatý a eucharistie)

Meditace před Tajemstvím víry

Už dávno nepočítám své návštěvy u Tebe, Pane. Navenek to jsou divná setkání. Ty stále ponořen do bílého ticha a já mlčím.

Zpočátku, když jsme se seznámili, odcházel jsem od Tebe s pocitem, že se podobám vlaštovce, která pootevřeným oknem vlétla do kostela, a marně hledala cestu zpět k volnému slunci. Usedla na římse znavena a smutna. Také všechny mé smysly bývaly unavené a zmatené. Zrak se i u Tebe domáhal střídání pestrých obrazů, dorážel na bílé znamení svátostného chleba. Marně. Sluch se napínal, aby uslyšel, jakou barvu má hlas milovaného Přítele. Ze svátostného chleba proudilo stále totéž bílé ticho. Čich, chuť, hmat – ani ony nepozorovaly nikdy v eucharistickém chlebě známky života. Fantazie pracovala se zoufalým úsilím jednou jako malíř, jindy jako sochař – ale nakonec vždy celé dílo zničil zvláštní vnitřní hlas – vypadal jako nápad, jako myšlenka – ale měl stále větší sílu: „Pán je nepředstavitelně jiný. Krásnější. Přitažlivější, bohatší a laskavější. Celý žádoucí.“ Čím více rostla síla toho hlasu (a on vlastně vycházel od Tebe), tím víc slábl odpor smyslů. Byly stále klidnější a nakonec pochopily, že nemohou svědčit o *Tajemství víry*. Že jejich úloha končí tím, že upozorní na přítomnost viditelného znamení, pod kterým jsi skutečně živý, celý ve své skutečné podobě, s překrásným vzkříšeným tělem i duší i s plností svého božství. Proto mé smysly umlkají, jakmile předaly svědectví duchu. Dál je nepotřebuji. Můj duch, který Tě vírou poznává, radostným výkřikem „Pán je zde!“, probouzí lásku. V té chvíli, Pane, jsi mou ohromující jistotou, ze které mám znovu a znovu závrať štěstí. Ne pocity štěstí, ale hluboké, vnitřní, vrtkavosti citů nedotčené štěstí. Mně stačí, Pane, že *jsi zde*. Jistota víry je větší než jistota smyslového vidění. Je to jistota přímo od Tebe a z Tebe. A raduji se, že *jsi tajemství*. Jen tak mám záruku, že v Tobě se nedotknu dna. Hranice, kterou jsou omezeni i nejlepší lidé. Smím Tě věčně objevovat, a Ty tím nejen nezevšedníš, ale budeš stále nový, žádoucnější. Raduji se, že mlčíš. Žádné lidské slovo nemůže pojmut, co Ty chceš dát těm, které miluješ. Mlčíš, protože jsi Lásky. A Lásku nelze „povídat“. Lásku lze jen okoušet. Proto jsi tajemný Chléb, který má „všechnu líbeznost“. Chléb k jídlu, k přijímání a okoušení.

Už vím, proč jsi neznámým Bohem pro ty, kteří Tě nejí.

Už vím, proč si rozumíme právě my dva.

J.V.

(MACEK, *Spirituální impulzy*, s. 109: Příloha č. 18)

Pane, vstupuji do postní doby a tvůj hlas naléhá, abych každý den prožil určitou dobu v tichu a samotě. Vím, že si budu muset činit násilí, abych to dokázal. Abych se uvolnil ze sevření množstvím úkolů. Vždyť, podle tvých slov, jen jedno je nejdůležitější: být s tebou v poušti ticha, které mi umožňuje slyšet tvůj hlas, být s tebou v poušti samoty, abychom byli spolu jenom my dva. Je to požadavek tvé lásky ke mně a mé lásky k tobě. Je to požadavek lásky i k bratřím a sestřám, protože z ticha samoty budu vycházet laskavější, vyrovnanější, schopnější plnit své úkoly bez štvánice a nervozity. Ty je budeš plnit se mnou, a proto nám na ně bude stačit polovina času. To je zkušenost světců. Amen.

(Tajemství kříže v duchovním životě, in *Velehrad* 1990, roč. 1, č. 1, s. 17.)

Čím nás, Maria, chceš obdarovat?

Především nás upozorňuješ, jak *neposkvrněnost duše* je nutná pro přijímání Ducha Svatého. Ty víš, že jsme se narodili poskvrnění a osobními hříchy tuto poskvrněnost ještě prohloubili. Ale připomínáš nám zázraky, které Duch Svatý vykonal v nás, aby nám umožnil neposkvrněnost, která je plodem *pokání*. Ty sama toužíš po tom, abys každé své dítě mohla přímo obléci do své neposkvrněnosti.

Připomínáš nám, že i my jsme zvláštním způsobem milováni Duchem Svatým, když nám vložil do duše *dar povolání* k úzkému následování Krista. I tento dar nás přímo nutí horlivě žít *pokání* jako stav, jaké stálé úsilí o co nejrychlejší a trvalé odstranění všeho, co ve smýšlení, chtění, jednání odporuje vůli Boží.

(KORŽ 6/83: Duch Svatý si připravuje snoubenku)

Panenská Snoubenko Ducha Svatého, ukazuješ nám, jakým opravdovým a rostoucím štěstím je prožívání evangelní rady *čistoty*, když naše panenská čistota bude nám milovaným prostředkem k stálým projevům lásky. Ukazuješ nám na své spojení s Duchem Svatým. On i nás obdaroval povoláním k *panenství*, *On* chce být v nás Zdrojem čistoty prožhavené láskou.

Panno nejměnější, dej, ať každý den znovu volíme, chceme a milujeme cestu: skrze Tebe v Duchu Svatém ke spojení s Ježíšem nejčistším. Amen.

(KORŽ 7/83: Panenství – další dar božského Snoubence)

Duchu Svatý, který jsi Tvůrcem Mariina Srdce, ty jediný nás můžeš uvést do toho ráje nepředstavitelné krásy, nad kterým žasnou i andělé. Neotvíráš jej těm, kteří se tam dobývají svou lidskou moudrostí a učeností, ale těm, kteří se k jeho branám přibližují s pokorou, láskou a v duchu modlitby. Proto tě, božský Snoubenče neposkvrněné Panny, prosíme, abys nyní i v dalších rozjímáních otevíral tento ráj nám, kteří vyznáváme, že jsme chudí a malí. Učiň, ať je našim štěstím v tomto ráji přebývat, vždyť v něm najdeme spolu s tebou v největší plnosti i Otce a Syna.

(KORŽ 8/83: Snoubenka, která naslouchá)

Duchu Svatý, „Dárce darů přemnohých“, zjev nám hlubiny modlitby, daru, který jsi přelil do panenského a naslouchajícího Srdce své milované Snoubenky. Učiň, ať se na její přímmluvu a jejím mateřským působením i my otevřeme k přijetí tohoto daru.

(KORŽ 9/83: Snoubenka, která se modlí)

Nejčistší Snoubenko Duchu Svatého, naše milovaná Matko, děkujeme ti za to, že jsi nám otevřela bohatství svého Srdce, které je rájem božské Trojice, vytvořené Duchem Svatým. Děkujeme ti, Duchu Svatý, že jsi nám dal nahlédnout do tohoto ráje. Prosíme tě, abys nám dovolil do něj vstoupit a trvale v něm přebývat. Jsme ochotni zřít se všeho, co toto přebývání v Srdci tvé Snoubenky znemožňuje. Jsme ochotni vzdát se tvému božskému vedení, abychom tam vstoupili co nejdříve a víc se už z něho nevzdalovali.

(KORŽ 12/83: Snoubenka Duchu Svatého se obětuje)

18. Křížová cesta (1973). Utrpení

(PAK, Personalie bratří – Vícha Jiří – br. Jan Ev., 10 V 10: č. 024)

Pane Ježíši, Synu Boha živého, Ty ve skutečnosti jsi už zmrtvýchvstalý. Tvé tělo je oslavené, ozdobené ranami, které sis ponechal jako věčné znamení své lásky. Ale nikdy nepřestane být pravdou Tvé utrpení. „Zdali nemusel to Kristus trpět a tak vejít do své slávy?“ (Lk 24,26). Když Tě vidím vnitřně oslaveného, já, každý z nás, každý Tvůj, každý křesťan je na cestě k stejné oslavě, ale nejdřív musí jít i on křížovou cestou. Kolikrát se situace našeho života podobají různým zastavením na Tvé křížové cestě, Ježíši. A právě proto je to nesmírným požehnáním, když Tě vnitřně doprovázíme na křížové cestě, že v takových krizových situacích potom vidíme Tebe před sebou; vidíme, jak Ty jsi jednal, a dává nám to sílu. Vidíme, že nejsme sami, že my už vlastně jenom zakoušíme nepatrný zbytek utrpení z toho, co jsi trpěl Ty, dobrý Ježíši. Prosíme Tě, abys nám uděloval svého Duchu, abychom se vnitřně ztotožnili s Tebou, s Tvým utrpením, s Tvým myšlením a načerpali z toho odvahu pro svůj každodenní život. Bolesná Matko, Panno Maria, pros za nás.

I. zastavení

Ježíš je nevině odsouzen k smrti. Ježíši, vmísím se do toho davu, který se dívá na Tebe, jak stojíš před Pilátem, jak Pilát vynáší rozsudek smrti a potom si umývá ruce. Jak to, Pane, že Tebe, nevinost samu, odsoudili k smrti? Lhali!

Musel jsi zmizet, protože jsi neodpovídal jejich představám. Ježíši, dal ses nevině odsoudit k smrti proto, že jsi znal rok 19-- a každého z nás. I v tomto roce bude mnoho tvých, kteří budou stát na pranýři a také budou slyšet: „Musí zmizet.“ Proč?

Protože se hlásí k Tobě. Pane Ježíši, kolik těch křesťanů je také souzeno a odsouzeno – lživě, nevině; a ti, kteří soudí, nevědí, jak to bolí. Tys to prožil až do hlubin své duše. A právě tím svým příkladem dáváš sílu všem, kteří takto trpí. Děkuji Ti, Ježíši, děkuji Ti za ten příklad. Pomoz všem křesťanům, kteří jsou souzeni kvůli Tobě, pomoz všem křesťanům, kteří jsou posuzováni a odsuzováni lživě. Ukaž jim, že to stojí za to. Lidé, duše budou zachráněny. Je třeba být klidný, je třeba mlčet, je třeba tiše to vzít na sebe jako Ty. Děkujeme Ti, Ježíši.

II. zastavení

Bereš na sebe kříž, Ježíši. Ty jsi úžasně důsledný. Ty se nespokojuješ jenom s tím, že bys dělal předsevzetí, že bys udělal veliké gesto a potom si pomohl nějakým třeba zázračným způsobem. Dal ses odsoudit k smrti a neseš důsledky. Pane, jak je to dobré vidět Tě úžasně důsledného. Stali jsme se křesťany a neseme důsledky. Proč bych se divil, že být křesťanem musí znamenat i dnes nést kříž? Proč bych se tomu divil, když vidím Tebe, jak jdeš s křížem.

Cožpak bych mohl mít ještě odvalu a nazývat se křesťanem a plivat nebo zakazovat ten kříž, který mě každý den čeká? Pane, dej, abych v té tíze každodenního života objevil Tvůj kříž.

A proto nereptám. *A proto nereptal, nevzpíral se, vzal jej s láskou a šel kupředu.* Je třeba jít s křížem, jenom jít kupředu. Ty jdeš se mnou, protože mě miluješ. Nikdy nejsem opuštěn. Pane, dobře se mi ponese ten kříž s Tebou. Jenom mi pomoz, abych nezapomněl, že jdeš se mnou.

III. zastavení

Ty, Pane Ježíši, klesáš pod křížem. Je to možné, že Ty, všemohoucí Syn Boží, že Ty jsi najednou zavrával, padl jsi k zemi a teď ležíš bez vlády a bez pomoci? Pane, Ty sis nepomáhal svou božskou mocí. Chtěl jsi procítit celé naše lidství. Chtěl jsi také nám ukázat, že kříž může být někdy i velmi těžký. Může se nám dokonce zdát, že už nemůžeme dál; ale je třeba jít, je třeba vstát. Proč? Jde přece o věčnost. Tobě šlo o duše; i mně musí jít o tu mou nesmrtelnou a o duše ostatních, které budou žít, když já donesu svůj kříž a umřu na něm na Kalvárii. Ježíši, pomoz, abychom vždycky, když se nám už bude zdát, že to nejde dál, viděli Tebe, jak úporně vstáváš, těžce vstáváš, ale vstáváš a jdeš.

IV. zastavení – Setkání s Matkou

Ježíši, pro Tvé srdce to bylo zastavení hrozné. To, že jsi trpěl Ty sám, to jsi bral jako samozřejmý důsledek svého rozhodnutí umřít za svět, za duše. Ale teď vidíš, jakou agonii prožívá Tvá Matka. Nejčistší, nejnevinnější. Trpěl jsi jejím utrpením, ale na druhé straně to, že ona se hrdinsky připojila k Tvému utrpení, bylo pro Tebe zdrojem nevýslovné útěchy. Viděl jsi duši, která se úplně ztotožnila s Tvou obětí. Úplně a beze zbytku. A Ty jsi tuto její účast, láskyplnou, úplnou, přijal. Jak Ti musím být vděčný, moje Matko, že jsi Ježíšovi nadlehčila jeho vnitřní i vnější muka. Já nesmím nikdy zapomenout, že mám Matku, která mě porodila v takových bolestech. Také z Tvých bolestí jsem se narodil pro život věčný. Myslet na tebe, Maria, s radostí je jistě dobré. Ty tu radost činíš ještě hlubší, ale je nutné myslet na Tebe tehdy, když trpíme. A když velmi trpíme, Ty přicházíš, Matko, a naše srdce pláče, Ty pláčeš s ním. To člověka potěší. To člověku dodá sílu, že uprostřed hrubostí má nablízku ještě mateřské srdce. Matko, děkuji Ti.

V. zastavení

Ježíši, Ty potkáváš Šimona. Vracel se z pole, byl unavený. Myslel si: „Co je mi po někom, kdo nese kříž, kdo jde na popravu; já s tím nemám nic společného.“ Pane, nakonec musel vzít na ramena ten kříž, ale jakmile jej potěžkal, stačil jenom pohled na Tebe, na Tvou mírnost. Stačilo setkání s Tvými očima a on viděl, kdo jsi. On najednou viděl Tvou nevinnost a najednou ten kříž, který Ti sňal z ramen, byl lehký. Nesl jej a nesl jej dokonce rád. A stal se svatým. Ježíši, kolikrát mě napadne, co je mi po tom. Kdo ví, zdali si to nezavinili sami. Pane, kéž bych si vzpomněl vždycky na Šimona. Je třeba jenom vzít, pokusit se nadlehčit někomu ten kříž, a najednou vidíme, že jsme pomohli Tobě. Slyšíme Tvá slova: „Cokoli jste učinili jednomu z mých bratří nejmenších, mně jste učinili“ (*Mt 25,40*). A najednou potom máme potřebu všude tam, kde někdo jde s křížem, kde vidíme v očích slzy a v srdci bolest, všude tam jaksi načerpat, odčerpat tu bolest. Vzít raději kříž na sebe, jenom aby bratr, sestra tolik netrpěli. Jak je to krásné, Ježíši, být takto Šimonem svým bratřím a sestram. Pane, kéž to dokážu.

VI. zastavení – Setkání s Veronikou

Obdivuji Tě, Pane. Potkává Tě žena a Ty jsi plný bolesti v duši i na těle. Není na Tobě místa zdravého. Veronika si myslí, že když Ti podá kapesník, že Ti to pomůže. Ježíši, Ty ses nedíval

na ten kapesník, Ty ses díval na to, co ta žena prožívá v srdci. Mohla pro Tebe udělat jenom to; víc nemohla a ona udělala všechno, co mohla. A Tobě to stačilo. Ty jsi byl nesmírně vděčný za ten podaný kapesník. Utřel sis tvář a vrátil jí tu nejkrásnější malbu, jakou kdy někdo vlastnil – otisk své tváře. Veronika už nikdy ani v duši nezapomněla, jak vypadá trpící Bůh. A stala se také svatou. Pane, pomoz mi vážit si malých příležitostí, takzvaných malých příležitostí, kdy prokazují pozornost bližnímu – vlastně Tobě. Pane, pomoz mi, abych nikdy nezapomněl, jak vypadá trpící Bůh, jak jsi vypadal Ty na křížové cestě.

VII. zastavení

Ježíši, tady poklekám k Tobě, abych Tě viděl zblízka. Zase ležíš pod křížem, opravdu už bez sebe, bez moci. Jakmile nabýváš trošičku vědomí, máš zase jenom jednu snahu – vstát, nezůstat ležet, jít, dojít k cíli. Já se Tě ptám, Pane, proč musel být ten druhý pád? Ty bys snad odpověděl proč: Kolikrát nestačí člověku pohled na to, že jenom kvůli jeho vinám upadám jednou, že ony způsobily, že jsem vlastně dostal závrať, mdlobu z hrůzy nad tím, co mi ten člověk znovu a znovu provede. Proto jsem musel klesnou podruhé, aby to vzpamatovalo.

Nesmím, Pane, padat, musím jít kupředu. Křesťan, to je člověk, který jde vzpřímeně s křížem na ramenou. Ale když se stane, že klopýtne, musí se snažit, aby neklopýtnul často. Musí vědět, že cesta, po které jde, je plná kamení, že musí jít tak, aby neklopýtl – vyhýbat se nebezpečí. Ježíši, i toto je vzácné: [poznat] co je pro mne nebezpečné.

VIII. zastavení

Pane, setkáváš se s ženami. Ty ženy pláčou. Jistě, že Ti to není jedno. Ale Ty je chceš upozornit i varovat. „Ženy, neplačte nade mnou, plačte nad sebou a nad svými dětmi.“ Ježíši, ten, kdo chce pro Tebe plakat, ten nejdříve musí plakat nad sebou; a velmi plakat nad sebou, protože když vidí Tvé utrpení, musí si vlastně říci: „To je moje dílo.“ A proto Ty říkáš: „Plačte nad sebou!“

Pane, dej, abych si připomenul, že takové utrpení musí snášet někdo tak nevinný, jako Ty; jaké utrpení čeká toho, kdo Tvoje utrpení zašlape? Ježíši, děkuji Ti za toto poznání. Je třeba velmi plakat nad sebou. Litovat opravdu všeho, co tak zřídilo Tvoji nejsvětější přečistou tvář, co tak zohavilo Tvé tělo, co Tě připravilo o život. Křesťan a hřích, tady to právě vidím zcela jasně – to vůbec nesmí patřit k sobě. Ježíši, dej nám hodně toho vnitřního pláče, dej, aby to postní pokání znamenalo přímo zázračnou proměnu našeho nitra. Chceme plakat nad sebou a nad těmi, kteří jsou s námi spojeni. I oni potřebují naše slzy, aby se obrátili.

IX. zastavení

Ježíši, i při tomto zastavení Tě vidím zase ležet pod křížem. A je to už blízko Kalvárie. Pane, nejstrašnější mdloba je ta, která člověka zachvátí takřka před cílem. Jako bys už měl právo ležet a nepohnout se. Co jsi už všechno prožil, dobrý Ježíši. Ale člověk nesmí být spokojen s tím, co už udělal, dokud není v cíli. Pro Tebe cíl bylo viset na kříži. Musel ses tam dostat, a proto jsi vstal. Nevím jak, ale vstal jsi a dostal ses na kříž. A my z toho žijeme. Nesmíme se zastavit v žádné etapě, na žádném úseku svého života. My musíme přijít až k cíli. Pane, pomoz nám, abychom si nikdy neřekli: „Už toho mám dost, už mě to nebaví.“ Pane, vždycky si vzpomeneme na Tebe. A na Tvůj třetí pád.

X. zastavení

Ježíši, zbavují Tě roucha, zbavují Tě šatu a Ty obnažený tam stojíš před zevlujícími zástupy. Jak málo slitování tam bylo s Tebou. Každý člověk má právo aspoň na to, aby byl zahalen.

Tobě ani toto právo neponechali. Ježíši, až do hlubin duše jsi prožil toto ponížení, protože jsi věděl, kolikrát budou i tvoji takto zbaveni všeho. Zbaveni cti, zbaveni lidských práv. Oni budou silni právě jenom myšlenkou na Tebe, že Ty jsi dobrovolně vše nejdřív prožil, aby ani jim to nebylo těžké. A ještě jedno Tě trápilo. Ta strašlivá tělesnost. To, jak člověk zneužívá svého těla, toho Božího zázraku, Božího chrámu, chrámu Ducha Svatého, Tvého živého údu. Jak tohoto Božího zázraku zneužívá k hrozným hříchům, k nečistotě, k nemravnosti. Může se, Pane, někdo dívat na Tebe zde, při tomto zastavení, mít tě rád, a přitom zneužívat svého těla? Pane, to není možné. Ježíši, otřes dušemi všech, kteří to činí. Naplň křesťany odporem ke každé formě nečistoty.

XI. zastavení

Ježíši, tady bych nejráději zavřel oči, abych se na to nemusel dívat. Ale co to bude platné, když můj sluch bude slyšet rány kladiv, jak tupě dopadají na hřeby, dokud neprorazí Tvé živé ruce a Tvé živé nohy. Přibíjejí Tě na kříž. Jsi zbaven i možnosti pohybu. Tím ses stal pro mne, pro každého člověka! Dal ses přibít jako kus neživé hmoty. Přibíjí se mrtvé prkno, ale přibíjet živého člověka...? Tento živý člověk, to jsi Ty a Ty se dáváš přibít, protože dobrovolně sám chceš. Zbavuješ se svobody, abychom my nabyli svobody, svobody od hříchu. Měli bychom se konečně vzpamatovat. Bůh ukřižovaný. Co je možné ještě víc udělat? Pane, jak je možné ještě víc milovat?!

XII. zastavení

Ani slunce se nemůže na to dívat. Visíš na kříži mezi nebem a zemí zbaven všeho. Jsi zbaven skutečně nejen hmotných věcí, ale i všech přátel. Pouze několik nejuvěrnějších zůstává – matka, Jan, Maria Magdaléna a Maria Salome. Kolik tisíc lidí jsi uzdravil, kolika lidem jsi pomohl, kolik lidí jsi potěšil; a všichni jsou pryč. Jen čtyři jsou tam. Ani apoštolové tu nejsou. Ten hrozný pocit osamocení a opuštěnosti může zachvátit každého křesťana. Ten hrozný pocit zná i ten, kdo žije důvěrně spojen s Tebou. On to musí prožít, protože jinak by se Ti úplně nepodobal. Pane, dej, abychom zvláště tehdy, když se cítíme takto opuštěni, si vzpomněli: je tu přece jenom se mnou někdo – Ježíš, Maria, Jan a Salome. Někdo mě přece miluje, ale miluje mě kromě toho celé nebe. Je třeba také vydržet i tuto opuštěnost, tuto temnotu. A z toho se rodí život. Ježíši, narodili jsme se na kříži z Tvých bolestí. Děkujeme Ti za to, že žijeme. Budeme tento život v sobě tak chránit, že nedopustíme, aby jej někdo ohrozil, nikdy si jej nedáme vzít, ten Tvůj Božský život ve svých duších. Ježíši, děkujeme Ti za toto vyznání lásky, které nám dáváš z kříže.

XIII. zastavení

Ježíši, Ty už netrpíš. A je mi dobře, když vím, že už netrpíš. Maria, tu živou oběť, kterou jsi podala Otcí, nyní jsi přijala mrtvou – smysl svého života, svoje všecko, svého krásného Božského Ježíše. Máš ho na klíně a tvou hlavou táhne celý jeho život. Kolikrát jsi měla Ježíše na klíně. A Ty vlastně už ani nejsi překvapena tím, co nyní prožíváš. Když jsi měla malého Ježíška na klíně, věděla jsi, že vychováváš oběť. A tak s touto jistotou a s touto bolestí v srdci jsi šla celým životem. Proto toto zastavení nebylo pro Tebe překvapením. My Ti můžeme jenom děkovat, matko, že jsi pro nás ochotně dala to nejvzácnější, co matka má – svého nevýslovně krásného, dobrého a milujícího syna. Matko, kéž i myšlenka na Tebe nás vzpamatuje, kdybychom chtěli někdy šlápnout na krev Tvého Syna. Kéž si vzpomeneme, že tím bychom šlapali i na Tvé živé mateřské srdce.

XIV. zastavení – Ježíšův pohřeb

Dobrý Pane, je to bolest i radost. Děkujeme ti, že se zúčastňujeme tohoto tvého pohřbu. My víme s jistotou, jak to dopadlo. Žiješ, vstal jsi z mrtvých, ale musel jsi umřít, abys tak vešel do své slávy. Pane, už se nebojíme svého pohřbu, už se nebojíme své smrti. To nic není, ta smrt není, je jenom život. Je pouze život, který přejde v nádhernější život. To vidíme, Pane, teď, když se zúčastňujeme tvého pohřbu. Je nám líto, že jsme Tě tak zmučili, že jsme Tě dokonce připravili o život. Ale Pane, tvá láska byla větší a z této Tvé smrti vyrostl život pro nás. Budeme věčně žít. Pane, už jenom radost, radost si odnášíme z této křížové cesty. Půjdeme statečně, půjdeme s odvahou, nikdy se nezřekneme Tebe, Pane, protože ty jsi živý a my budeme žít s Tebou. Děkujeme Ti.

Bibliografie

1. Archivní prameny

Archivy státní a církevních institucí

ABS, a. č. V-1558 OV: Vladimír Neuwirth a spol.

NA, fond Správa Sboru nápravné výchovy, Praha – osobní spisy: osobní spis Jiří Vícha.

ZAO, Pobočka Olomouc: složka J. Vícha (protokol státní zkoušky, seznam přednášek).

AO, oddělení evidence: Karta P. Vícha Jiří/Jan Ev. OFM Cap.

AAO, depozitář A3, regál P1, šanon 15, č. 9: Vzdělávání laiků olomoucké arcidiecéze – šk. r. 1992/93: rozpis lekcí pastoračního kurzu.

Archiv Biskupství ostravsko-opavského: Kněžství, řeholní, osobní složky: Vícha Jiří Jan OFM Cap. – závěť.

PAK, Personalie bratří, Vícha Jiří – br. Jan Ev., sl. 10 V 07 až 10 V 13: Korespondence, křížová cesta, nevydané básně.

Archiv Kongregace milosrdných sester svatého Kříže:

Svatý František – cesta ke Kristu (duchovní cvičení), sada 10 MC.

Blahoslavenství (duchovní cvičení), sada 9 MC.

Archiv Matky Vojtěchy (digitální): Generální kapituly, Kapituly obnovy řeholního života (KOŘŽ), korespondence Vícha – Hasmandová, zápisky z duchovního vedení.

Archiv Kongregace milosrdných sester sv. Karla Boromejského

O kříži (duchovní cvičení), sada 8 MC.

Kříž a milosrdná sestra sv. Karla (přednáška), MC.

Naše služba církvi (přednáška), MC.

Archiv Kongregace školských sester sv. Františka

Božské srdce Ježíšovo (duchovní cvičení), sada 8 MC.

Duch Svátý – dary (duchovní cvičení), sada 9 MC.

Archiv františkánek Marie Immaculaty:

Základy (duchovní cvičení), sada 7 MC.

Tajemství kříže (strojopis duchovní obnovy).

Soukromé archivy

Archiv br. Lva Eliáše OFM Cap.

Společenství (duchovní obnova pro klarisky-kapucínky 10.–12.11. 1993), sada 3 MC

Panna Maria (duchovní cvičení), sada 8 MC

O modlitbě (přepis duchovních cvičení)

Písmo svaté (přepis duchovních cvičení)

Archiv Jiřího Rychty: strojopis Vzpomínky

Archiv Rostislava Valuška: korespondence

Archiv Sylvy Víchové: podklady k rodokmenu; dopis J. Víchy z bání fulneckého chrámu

2. Publikované prameny

VÍCHA, J., *Komentář ke konstitucím* (samizdat), [Velehrad] [s.a.].

VÍCHA, J., Tajemství kříže v duchovním životě, in *Velehrad* 1990, roč. 1, č. 1, s. 17–19.

VÍCHA, J., *Krajina milost*, Votobia, Olomouc 1991.

VÍCHA, J., Poesie, in *Bítov. Archy pro poezii, kritiku, život*, sv. 5/6, listopad 1993, Vetus Via, Vranov nad Dyjí 1993.

VÍCHA, J., *Verše psané pro mlčení...*, Refugium, Velehrad 1997.

PETR, P., Na krvavých hnízdech, in *Box* 1993, č. 3, s. 42–49.

3. Písmo, dokumenty magisteria, liturgie

Jeruzalémská Bible, Krystal – KNA, Praha – Kostelní Vydří 2009.

Žalmy, KNA, Kostelní Vydří 2009.

Nový zákon. Text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě, KNA, Kostelní Vydří 2003.

Dokumenty II. Vatikánského koncilu, KNA, Kostelní Vydří 2002.

BENEDIKT XVI., *Velké postavy středověké církve*, KNA, Kostelní Vydří 2011.

FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*, Paulínky, Praha 2014.

FRANTIŠEK, *Gaudete et exultate. Apoštolská exhortace o povolání ke svatosti v současném světě*, Paulínky, Praha 2018.

JAN PAVEL II., *Salvifici doloris. Apoštolský list o křesťanském smyslu lidského utrpení z 11. února 1984*, Zvon, Praha 1995.

JAN PAVEL II., *Novo millennio ineunte. Apoštolský list papeže Jana Pavla II. na závěr jubilejního roku 2000*, Sekretariát ČBK, Praha 2001.

PAVEL VI., *Evangelica testificatio*, <https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost-exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19710629_evangelica-testificatio.html> [2022-10-28]

Denní modlitba církve I–III, Česká liturgická komise, Praha 1987.

Denní modlitba církve. Hymny a básnické modlitby, Zvon, Praha 1993.

Evangelický zpěvník (dodatek), Synodní rada Českobratrské církve evangelické, Plzeň 2000.

Kancionál. Společný zpěvník českých a moravských diecézí – vydání pro arcidiecézi olomouckou a diecézi ostravsko-opavskou, Katolický týdeník s.r.o., Praha 2013.

Perla Moravy. Zpěvník ke 400. výročí umučení sv. Jana Sarkandra, Římskokatolická farnost sv. Václava v Olomouci, Olomouc 2020.

Sbírka mší o Panně Marii, ČBK, Praha 2002.

4. Slovníky

BORRIELLO, L., (ed.), *Slovník křesťanských mystiků*, KNA, Kostelní Vydří 2012.

DE FIORES, S., Maria, s. 526–543.

DE FIORES, S. – GOFFI, T., (ed.), *Slovník spirituality*, KNA, Kostelní Vydří 1999.

PASQUALINO, F., Umělec, s. 1047–1050.

SPINSANTI, S., VIII. Umělec: charismatik v církvi?, s. 1050–1053.

DOWNEY, M., (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville, 1993.

MADIGAN, S., Symbol, s. 953–955.

SHANNON, W. H., Contemplation, contemplative prayer, s. 209–214.

WALTON, J. R., Art, s. 59–63.

DUCROST, O. – TODOROV, T., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Éditions du Seuil, Paris 1972.

FARRUGIA, E. G., (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Refugium, Olomouc 2008.

ERICKSON, J. H., Srdce, s. 843–845.

JINDRA, M. – SLADKOWSKI, M., (ed.), *Biografický slovník Církve československé husitské*, CČSH, Praha 2020.

RAHNER, K. – VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, Zvon, Praha 1996.

5. Teologie, spiritualita, dějiny

AA.VV., *Otec Jan Evangelista Urban. Kytice vzpomínek k jeho nedožitým devadesátinám*, Soukromý tisk, Sestry Apoštolátu františkánského sekulárního řádu, Nespeky 1991.

AA.VV., *Stjepan Tomislav Poglajen alias profesor Kolaković (1906–1990)*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 2007.

ALTRICHTER, M., »Duchovní« a »duševní«. *Príspevek z pohledu teologie narativní*, Refugium, Velehrad 2003.

ALTRICHTER, M., Mezi traktátem a zkušeností? O postavení předmětu spirituální teologie, in *Studijní texty ze spirituální teologie IV. Duchovní život a kerygma*, Refugium, Olomouc 2010, s. 61–68.

ALTRICHTER, M., Vývoj oboru spirituální teologie v českých zemích po roce 1990, in AA.VV., *Od tradice k reflexi. Miscellanea jesuitica III*, Refugium, Olomouc 2010, s. 196–208.

ALTRICHTER, M., *O českých teologických současnících*, Refugium, Olomouc 2011.

ALTRICHTER, M., *Žije mezi námi*, Refugium, Olomouc 2015.

ALTRICHTER, M., *Boží Srdce je stále s vámi a neopouští vás!*, Refugium, Olomouc 2021.

ALTRICHTER, M., *Mé srdce je mezi vámi – Já jsem to!*, Refugium, Olomouc 2022.

AMBROS, P., Česká spiritualita, in AA.VV., *Otázky české spirituality*, Refugium, Velehrad 2001, s. 15–31.

AMBROS, P., Obnova úcty nejsvětějšího Srdce Ježíšova, in AA.VV., *Božské srdce. Teologická reflexe*, Refugium, Velehrad 2002, s. 183–196.

AMBROS, P., *Teologicky milovat církev. Vybrané statě z pastorální teologie*, Refugium, Velehrad 2003.

AMBROS, P., Životní cesta Tomáše Špidlíka k ospravedlnění umění, in ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M. I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015, s. 247–274.

BASCAPÉ, C., *Vita e opere di Carlo, arcivescovo di Milano, cardinale di Santa Prassede*, Veneranda Fabbrica del Duomo, Milano 1965.

BIFFI, I., *Teologia e poesia. Ambrogio, Dante, Manzoni, Claudel*, Jaca Book, Milano 2014.

BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha. Itinerarium mentis in Deum*, Krystal, Praha 2003.

BONAVENTURA, *Breviloquium. Kompendium scholastické teologie*, Vyšehrad, Praha 2004.

BROŽ, J., Pohled biblisty na život Matky Vojtěchy, in ČEŠÍKOVÁ, *Vedena Duchem Svátým. Matka Vojtěcha a pokoncilní obnova, její poselství pro dnešní dobu*, KNA, Kostelní Vydří 2014, s. 103–117.

BULGAKOV, S., *Beránek Boží*, Refugium, Olomouc 2011.

BURDA, P., *Poezie a křesťanská mystika v nenáboženském světě*, in *Teologické texty* 2007, roč. 18, č. 2, s. 76–80.

CALLEBAUT, B., *La nascita dei Focolari. Storia a sociologia di un carisma (1943–1965)*, Città Nuova, Roma 2017.

CARINI, G., *Teologia dell'arte. Il cuore della condizione umana e la radice della posizione moderna*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.

CASTELLANO, J., La teologia spirituale nella chiesa e nel mondo di oggi, in *Teresianum* 2001, roč. 55, č. 1–2, s. 811–869.

CLÉMENT, O., *Jiné slunce. Můj duchovní životopis*, Paulínky, Praha 2012.

CLEMENZIA, A. – ZIINO, A., (ed.), *Dio in Dio. Per una grammatica trinitaria dell'esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato, 2017.

CODA, P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

CODA, P., Dove l'uno è l'altro. Giovanni della Croce e l'accesso mistico al Deus Trinitas, in SEVERINO, E. – VITIELLO, V., (ed.), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, Morcelliana, Brescia 2015, s. 211–226.

CODA, P., *Žit' a mysliet' v Trojici. Trojičná ontológia*, Nové mesto, Bratislava 2022.

COGNET, L., *Storia della spiritualità moderna*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1959.

COMMUDI, B., Anděla z Foligna. Mystička z antonomázie, in *Studijní texty ze spirituální teologie IV. Duchovní život a kerygma*, Refugium, Olomouc 2010, s. 124–145.

CUHRA, J., *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969–1972*, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, Praha 1999.

ČEŠÍKOVÁ, R. A., *Matka Vojtěcha služebnice Boží. Statečný svědek víry*, Řád, Praha 2013.

ČEŠÍKOVÁ, R. A., Pokoncilní generální představená, in TÝŽ, (ed.), *Vedena Duchem Svatým. Matka Vojtěcha a pokoncilní obnova, její poselství pro dnešní dobu*, KNA, Kostelní Vydří 2014.

EVDOKIMOV, P., L'amore folle di Dio, in TÝŽ, *La vita spirituale nella città*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2011, s. 165–173.

EVDOKIMOV, P., L'arte moderna o la "sophía" dissacrata, in TÝŽ, *La vita spirituale nella città*, Qiqajon, Magnano 2011, s. 193–212.

GALOT, J., *Otče, kdo jsi?*, KNA, Kostelní Vydří 1999.

GILLET, F., Lettera di Chiara Lubich a padre Bonaventura da Malé, OFM Cap. e commento alla lettera, in CODA, P. – TREMBLAY, J. – CLEMENZIA, A., (ed.), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, s. 32–45.

GILSON, É., *La philosophie au moyen age. Des origines patristique a la fin du XIV^e siècle*, Payot, Paris 1947, s. 439–451.

GOVEKAR, N. – RUPNIK, M. I., *Il rosso della piazza d'oro. Intervista a Marko Ivan Rupnik su arte, fede ed evangelizzazione*, Lipa, Roma 2013.

HAUSHERR, I., *Prière de vie vie de prière*, P. Lethielleux, Paris, 1965.

HOJDA, J., *Extáze, exodus a exitus Juraje Hordubala. Teologicko-antropologická studie*, Vydavatelství IN, Jablonec nad Nisou 2014.

CHAUTARD, J. B., *Činnost a vnitřní život*, Křesťanská akademie, Řím 1980.

IRIARTE, L., *Blahoslavená Marie Anděla Astorch. Klariska kapucínka (1592 – 1665)*, Refugium, Olomouc 2014.

JELÍNKOVÁ, K., Pojem křesťanského umění u Jacquesa Maritaina, in *Salve* 2007, roč. 17, č. 1, s. 15–25.

KAPLAN, K., *Nekrvavá revoluce*, Mladá fronta, Praha 1993.

KAPLAN, K., *Těžká cesta. Spor Československa s Vatikánem 1963–1973*, CDK, Brno 2001.

KAPLAN, K. – PALEČEK, P., *Komunistický režim a politické procesy v Československu*, Barrister & Principal, Brno 2001.

KARCZUBOVÁ, L., *Blahoslavenství. Mystická kniha Lásky Ježíšova otevřeného Srdce*, Refugium, Olomouc 2020.

KOHUT, V., Úvod do křesťanské mystiky, in BORRIELLO, L., (ed.), *Slovník křesťanských mystiků*, KNA, Kostelní Vydří 2012, s. 9–51.

LE BRUN, J., Svatá Markéta-Marie Alacoque, řeholnice, 1647–1690, in AA.VV., *Božské srdce. Teologická reflexe*, Refugium, Velehrad 2002, s. 107–117.

Legendy o svatém Františkovi z let 1226–1235 [Františkánské prameny, sv. II], Tomáš Ježek – Ottobre 12, Velehrad 2003.

LÉTHEL, F.-M., La kenosi dell'amore, della fede e della speranza in santa Teresa di Lisieux, in CODA, P. – TREMBLAY, J. – CLEMENZIA, A., (ed.), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, s. 82–106.

LUBICH, Ch., *Meditazioni*, Città Nuova, Roma 2008.

LUBICH, Ch., *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2009.

LUBICHOVÁ, Ch., *Výbor z díla*, Nové město, Praha 2016.

MACEK, M., *Spirituální impulzy v díle básníka Jiřího J. Vichy* (diplomová práce obhájená na CMTF UP v Olomouci). Olomouc, 2007.

MARITAINOVÁ, R., Poezie, mystika a magie, in *Souvislosti* 1990, roč. 1, č. 4, s. 79–89.

MATĚJKA, M. P., *Ne mečem a měšcem, ale bezbranností lásky. 400 let kapucínů v Čechách a na Moravě*, Refugium, Velehrad 1999.

MATĚJKA, M. P., *Počátky klarisek-kapucínek v českých zemích*, Provincie kapucínů v ČR, Praha 2017.

MATURA, T., Řeholní život budoucnosti, in *Teologické texty* 1982, roč. 5, č. 6, s. 33–35.

MERTON, T., *Verso l'altro. In dialogo con le spiritualità orientali*, Qiqajon, Magnano 2016.

MOLTMANN, J., Contemplazione, mistica, martirio, in GOFFI, T. – SECONDIN, B., (ed.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983.

MONTEZ, J. S., *František a Klára z Assisi. Ikona a slovo priateľ'stva*, Serafin, Bratislava 2005.

NOVOTNÝ, V., *Odvaha být církví. Josef Zvěřina v letech 1913–1967*, Karolinum, Praha 2013.

NOVOTNÝ, V., „Běda církvi...“ *Bonaventura Bouše burcující*, Karolinum, Praha 2012.

PAVLÍK, J., *Vzpomínky na zemřelé jezuitu, narozené v Čechách, na Moravě a v moravském Slezsku od roku 1814*, Refugium, Olomouc 2011.

POSPÍŠIL, C. V., *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, L. Marek, Brno 2002.

POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin*, KNA, Kostelní Vydří 2009.

RAHNER, K., *Milost a poslání. Příspěvky k pastorální teologii*, Refugium, Olomouc 2011.

RAHNER, K., Kněz a básník, in AA.VV., *Slyšet slovo – kázeň ducha. Miscellanea jesuitica VI*, Refugium, Olomouc 2018, s. 290–315.

RAHNER, K., Slovo poezie a křesťan, in AA.VV., *Slyšet slovo – kázeň ducha. Miscellanea jesuitica VI*, Refugium, Olomouc 2018, s. 279–289.

RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství. Výklad apoštolského vyznání víry*, KNA, Kostelní Vydří 2007.

RAVASI, G., «Cantico delle creature» e salmi della creazione, in AA.VV., *Parola di Dio e Francesco d'Assisi*, Cittadella Editrice, Assisi 1982, s. 64–89.

RUPNIK, M. I., Teologia come creazione artistica. Un principio estetico dell'arte, in AA.VV., *“A due polmoni” Dalla memoria spirituale d'Europa*, Lipa, Roma 1999, s. 191–211.

RUPNIK, M. I., Co se rozumí spirituální teologií, in *Studijní texty ze spirituální teologie. Axiomy duchovního života*, Refugium, Olomouc 2003, s. 75–100.

RUPNIK, M. I., Symbol jako přístup k tajemství světa, in ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M. I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015, s. 175–245.

RYWALSKI, P., *Lettere ai suoi frati 1970–1982*, L'Italiana Francescana Editrice, Roma 1982.

SEDLÁČKOVÁ, J. J. – TARANDOVÁ, E. M., Matka Vojtěcha očima sester, in ČEŠÍKOVÁ, R. A. (ed.), *Vedena Duchem Svatým. Matka Vojtěcha a pokoncilní obnova, její poselství pro dnešní dobu*, KNA, Kostelní Vydří 2014, s. 119–138.

SLÁDEK, K., Krása a mystika v pojetí Tomáše Špidlíka, in TÝŽ, (ed.), *Krása spasí svět*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, s. 145–159.

SLÁDEK, K., *Na cestě a Jackem Kerouacem. Spirituálně-teologické interpretace „románů z cest“ Jacka Kerouaca*, Vydavatelství IN, Jablonec nad Nisou 2016.

SLAVÍK, J., Profesor Kolakovič, in *Studie* 1986, roč. 29, č. 2–4, s. 196–226.

SOLOVJOV, V., Obecný smysl umění, in TENACE, M., *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, Refugium, Velehrad 2000, s. 149–168.

SPEYER, A. VON, *Slova na kříži*, KNA, Kostelní Vydří 1994.

Spisy sv. Františka a sv. Kláry [Františkánské prameny, sv. I], Tomáš Ježek – Ottobre 12, Velehrad 2001.

SUDBRACK, J., *Mystika. Křesťanská orientace v náboženském pluralismu*, KNA, Kostelní Vydří 1995.

SYNEK, J., *Svobodni v nesvobodě. Náboženský život ve věznicích v období komunistického režimu*. Vyšehrad – ÚSTR, Praha 2013.

SV. JAN OD KŘÍŽE, *Živý plamen lásky*, KNA, Kostelní Vydří 2001.

ŠITAL, F., Kult Srdce Ježíšova u sv. Bonaventury, učitele církve, in AA.VV., *Božské srdce. Teologická reflexe*, Refugium, Velehrad 2002, s. 165–171.

ŠPIDLÍK, T., *Ruská idea*, Refugium, Velehrad 1996.

ŠPIDLÍK, T., Verso una teologia sofologica, in AA.VV., *“A due polmoni”*. Dalla memoria spirituale d'Europa, Lipa, Roma 1999, s. 81–118.

ŠPIDLÍK, T., La creatività artistica nell'origine dell'icona secondo S. Frank e P. Floreskij, in TÝŽ, *Miscellanea II. Alle fonti dell'Europa. In principio era l'arte*, Lipa, Roma 2006, s. 44–59.

ŠPIDLÍK, T., Teologia e poesia, in TÝŽ, *Miscellanea II. Alle fonti dell'Europa. In principio era l'arte*, Lipa, Roma 2006, s. 60–86.

ŠPIDLÍK, T., Předmluva, in VÍCHA, J., *Verše psané pro mlčení...*, Refugium, Velehrad 1997, s. 5.

ŠPIDLÍK, T., *I grandi mistici russi*, Lipa, Roma 2016.

TEREZIE Z AVILY, *Kniha života*, KNA, Praha 2021.

TEREZIE Z LISIEUX, *Příběh jedné duše. Autobiografické spisy*, KNA, Praha 2016.

Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci, Refugium, Olomouc 2021.

URBAN, J. E., *Velká obnova o kontemplaci*, Scriptum, Praha 1991.

URBAN, J. E., *Vzrůst ke Kristu, I–II*, Alverna, Praha 1993.

URBAN, J. E., *Duchovní slovo pro dnes a zítra. Z teologicko-pastoračního kurzu roku 1969*, KNA, Kostelní Vydří 2004.

VALÍČEK, J., Česko-moravská provincie Řádu Menších bratří kapucínů 1948–1989, in *Teologický sborník* 1996, roč. 2, č. 2, s. 98–102.

VALÍČEK, J., Svědectví o br. Janu Evangelistovi Jiřím Víchovi, in *Zprávy z provincie* 1996, 20.5. 1996, roč. 3, č. 5, s. 3–6.

VENTURA, V., *Jan Evangelista Urban – život a dílo. Sonda do dějin české teologie a spirituality*, CDK, Brno 2001.

VESELÝ, J., *P. Jan Jiří Vícha OFM Cap.*, Opava 2006.

VESELÝ, J., (ed.), *Dr. Vladimír Neuwirth*, Opava 2007.

VLČEK, V., *Perzekuce mužských řádů a kongregací komunistickým režimem 1948–1964*, MCM, Olomouc 2003.

VLČEK, V., (ed.), *Ženské řehole za komunismu 1948–1989*, MCM, Olomouc 2005.

VODIČKOVÁ, S., *Uzavírám vás do svého srdce. Životopis Josefa kardinála Berana*, CDK – ÚSTR, Brno – Praha 2009.

ZERHAU, L., *Věčnája Pamjat' v Babičce Boženy Němcové* (disertační práce obhájená na CMTF UP v Olomouci). Olomouc, 2008.

ZVĚŘINA, J., *Teologie agapé. Dogmatika, II*, Scriptum, Praha 1994.

6. Literární věda a kritika

BAKHTINE, M., *Esthétique de la création verbale*, Gallimard, Paris 1984.

BEDNÁŘOVÁ, J., Nad Zahradníčkovými Korouhvemi a Reynkovou Pietou, in *Česká literatura* 1995, roč. 43, č. 4, s. 381–406.

BEDNÁŘOVÁ, J. – TRÁVNÍČEK, M., Komentář, in ZAHRADNÍČEK, J., *Knihy básní*, NLN, Praha 2001, s. 767–987.

BENEŠ, P., Bible jako interpretační klíč k literatuře, in *Salve* 2021, roč. 31, č. 4, s. 115–135.

CESARINI, R., *Il testo poetico*, il Mulino, Bologna 2005.

CEKOTA, P., Klíčem k poezii je tajemství. Rozhovor s moravským básníkem – knězem, in *Katolický týdeník* 1993, 13. 6., roč. 4, č. 24, s. 5.

CEKOTA, P., Objevený duchovní lyrik, in *Katolický týdeník* 1992, 17. 5., roč. 3, č. 20, s. 5.

CEKOTA, P., *Noci bezmoci. Studie o křesťanství a současné české poezii*, Votobia, Olomouc 1997.

CLAUDEL, P., Náboženství a básnictví, in *Souvislosti* 1991, roč. 2, č. 1, s. 101–105.

ČEP, J., *Umění a milost*, Vetus Via, Brno 2001.

ČEP, J., *Meditace*, CDK, Brno 2019.

DURYCH, J., *Eseje o umění*, Host, Brno 2001.

ENGELKING, L., Duchovní poezie Petra Mikeše v olomouckém samizdatu, in KUBÍČEK, T. – WIENDL, J., (ed.), *Víra a výraz. Sborník z konference „...bývalo u mne zotvíráno...“ Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století*, Host, Brno 2005, s. 258–273.

HALASOVÁ, D., *Skryté krásy kořeny... Bohuslav Reynek a bible*, CDK, Brno 2021.

JANATA, M., Básně z rezných let, in *Katolický týdeník* 1995, 16. 7., roč. 6, č. 29, s. 9.

JANŠTA, P., *Věžeňská poezie Jindřicha Jenáčka a Jiřího Vichy* (diplomová práce obhájená na Filozoficko-přírodovědecké fakultě SU v Opavě). Opava 2004.

KOMENDA, P. – ZATLOUKAL, J., Meditace poutníka k absolutnu. Exil a Emauzy Jana Čepa, in ČEP, J., *Meditace*, CDK, Brno 2019, s. 5–94.

KŘEPELKA, K., Poznejíce jeden každý ránu svou a bolest svou (2 Pa 6,29), in *Souvislosti* 1990, roč. 1, č. 4, s. 4.

KVAPIL, V., *Básníci mezi českým katolickým klérem 2. pol. XX. století* (disertační práce obhájená na FF UP v Olomouci). Olomouc, 2003.

LOBKOWICZ, M., Věžeň Boží, in *Souvislosti* 1990, roč. 1, č. 4, s. 108–111.

MED, J., *Spisovatelé ve stínu. Studie o české literatuře*, Zvon, Praha 1995.

Nedělal jsem obchod s kouzly na jevišti ze slonoviny... Rozhovor Giny Renotièere s Rostislavem Valuškem, in DANĚK, L. – ZATLOUKAL, P., (ed.), *Skleník. Kapitoly z dějin olomoucké výtvarné kultury 1969–1989*, Muzeum umění Olomouc, Olomouc 2009, s. 215–219.

OPELÍK, J., Trojí existence (Doslov), in KAMENÍK, J., *Básně*, Torst, Praha 2014, s. 417–450.

PUTNA, M. C., *Česká katolická literatura 1945–1989*, Torst, Praha 2017.

PUTNA, M. C., Magorské, nikoli jen Magorovy, in JIROUS, I. M., *Magorské modlitby*, Biblion, Praha 2021, s. 261–289.

RENOTIÈRE, G., Soupis olomouckého samizdatu, in DANĚK, L. – ZATLOUKAL, P., (ed.), *Skleník. Kapitoly z dějin olomoucké výtvarné kultury 1969–1989*, Muzeum umění Olomouc, Olomouc 2009, s. 294–320.

SLAVÍK, I., Předmluva, in *Krajiny milosti. Antologie české duchovní lyriky XX. století*, KNA, Kostelní Vydří 1994.

ŠIDÁK, P., Katolická poetika Jana Čepa, in KUBÍČEK, T. – WIENDL, J., (ed.), *Víra a výraz. Sborník z konference „...bývalo u mne zotvíráno...“ Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století*, Host, Brno 2005, s. 404–416.

ŠTEFELOVÁ, V., *Básnická tvorba, prózy a deníky Jana Kameníka* (diplomová práce obhájená na Filosofické fakultě UP v Olomouci). Olomouc 2014.

ŠTÁSTKA, V., Hledání d'ábla – skryté dominanty v poezii Jana Zahradníčka, in KUBÍČEK, T. – WIENDL, J., (ed.), *Víra a výraz. Sborník z konference „...bývalo u mne zotvíráno...“ Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století*, Host, Brno 2005, s. 145–150.

TRÁVNÍČEK, J., *Poezie poslední možnosti*, Torst, Praha 1996.

TRÁVNÍČEK, J., Pravda konfese – pravda poezie, in TÝŽ, *Poezie poslední možnosti*, Torst, Praha 1996, s. 53–67.

TRÁVNÍČEK, M., Ediční poznámky, in ČEP, J., *Umění a milost*, Vetus Via, Brno 2001, s. 115–118.

TRÁVNÍČEK, M., Zvláštní tichá slova, in VESELÝ, J., *P. Jan Jiří Vicha OFM Cap.*, Opava 2006, s. 21–22.

VAŇKOVÁ, I., Ano, vidět se navzájem a moci hovořit... (K jednomu aspektu spirituality Vladimíra Holana), in KUBÍČEK, T. – WIENDL, J., (ed.), *Víra a výraz. Sborník z konference „...bývalo u mne zotvíráno...“ Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století*, Host, Brno 2005, s. 375–383.

WIENDL, J., F. X. Šalda a „básníci transcendentna“. K otázce diskontinuity v pozdním Šaldově kritickém díle, in KUBÍČEK, T. – WIENDL, J., (ed.), *Víra a výraz. Sborník z konference „...bývalo u mne zotvíráno...“ Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století*, Host, Brno 2005, s. 223–235.

ZACHA, E., Vydavatelská poznámka, in VÍCHA, J., *Krajina milost*, Votobia, Olomouc 1991, s. 79.

ZATLOUKAL, J., Dopisy, které září přátelstvím, in ČEP, J. – POURRAT, H., *Vzájemná korespondence*, CDK, Brno 2021, s. 5–40.

7. Krásná literatura

Antologie české literatury 20. století k tématům víry, Refugium, Olomouc 2015.

BARTOŇOVÁ, R. – VESELÝ, J., *Křížová cesta. Pro tebe i pro mne*, Nadační fond pro výstavbu kostela sv. Václava v Petrově u Strážnice, 2001.

ČAPEK, K., *Francouzská poezie nové doby*, Československý spisovatel, Praha 1968.

ČEP, J., *Samomluvy a rozhovory. Dílo Jana Čepa*, sv. 5, Vyšehrad – Proglas, Praha – Brno 1997.

Čeští prokletí básníci. Antologie Ivana Slavíka, Host, Brno 1998.

DOKULIL, J., *Loučení*, Salve Regina, Brno 1995.

HOLAN, V., *Cesta mraku. Báseň*, Fr. Borový, Praha 1945.

HRDLIČKA, J., (ed.), *Celá Krásná. Pocta evropské poezie Matce Boží*, MCM, Olomouc 2004.

HRUBÍN, F., *Romance pro křídlovku*, Mladá fronta, Praha 1998.

KAMENÍK, J., *Cesta za Henochem*, Torst, Praha 2011.

KUNCÍŘ, L., *Život pro knihu*, Rozmluvy, Surrey 1985.

LAZECKÝ, F., *Křížová cesta. Rozjímání*, Řád, Praha 1991.

PAVLOK, B., *Křížová cesta*, Vade mecum, Opava 1997.

REYNEK, B., *Podzimní motýli – Sníh na zápraží – Mráz v okně*, Kruh, Hradec Králové 1969.

SLAVÍK, I. – HAUBER, J., (ed.), *Krajiny milosti. Antologie české duchovní lyriky XX. století*, KNA, Kostelní Vydří 1994.

SLAVÍK, I., *Křížová cesta. Velíz*, Gloria, Rosice u Brna 2003.

SUCHÝ, J., *Křížová cesta*, Bedřich Holub, Brno 1995.

SV. JAN OD KŘÍŽE, *Poezie* (přeložil Gustav Franc), KNA, Kostelní Vydří 1992.

ŠURÁNEK, A., *Želivská křížová cesta*, in *Antologie české literatury 20. století k tématům víry*, Refugium, Olomouc 2015, s. 707–710.

VESELÝ, J. – VEBER, I., *Víme o sobě*, Opava 2011.

WOLKER, J., *Výbor z díla*, Svoboda, Praha 1950.

ZAHRADNÍČEK, J., *Dílo*, sv. 3, Československý spisovatel, Praha 1995.

ZAHRADNÍČEK, J., *Knihy básní*, NLN, Praha 2001.

ZACHA, E., *O skryté Slávě a jiné texty*, Kniha Zlín, Zlín 2013.

8. Sekundární literatura

- BENEDIKTIN, *In sinu Jesu. V tichu před Pánem*, Hesperion, Nová Ves pod Pleší, 2017.
- CARETTO, C., *Skutečnosti z druhé strany*, MCM, Olomouc 1994.
- DOLEŽAL, M. (aj.), *Velký pátek číhošťského faráře P. Josefa Toufara (křížová cesta)*, Nezávislý podmelechovský spolek, Praha 2020.
- FONSECA, L. G. DA, *Le meraviglie di Fátima. Apparizioni, culto, miracoli*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1987.
- GALÍK, J., aj., *Panorama české literatury*, Rubico, Olomouc 1994.
- HOLCMAN, J., *Protikomunistický odboj v okrese Nový Jičín v letech 1948–1989*, Nový Jičín 2000.
- HŘEBÍK, J., *Jazyk starozákonních žalmů, zvláště kletby, jako modlitba dnešního křesťana*, in *Informace Biblického díla* 1998, č. 3, s. 44–55.
- JÁNĚ, M., *Na cestě s Ním*, Miroslav Jáně, Pohořelice 2020.
- KONDOR, L., *Zůstaň matkou*, Olomouc 1991.
- KOREC, J. Ch., *Od barbarskej noci*, LÚČ, Bratislava 1992.
- KRUPKOVÁ, I., *Láska smrtí nekončí. Život matky Vojtěchy Hasmandové*, KNA, Kostelní Vydří 2013.
- LEHÁR, J. aj., *Česká literatura od počátků k dnešku*, NLN, Praha 1998.
- LORTZ, J., *Francesco d'Assisi. Un santo unico*, Paoline, Torino 1973.
- LUSTIGER, J.-M., *Soyez heureux*, NiL Édition, Paris 1997.
- ONDOK, J. P., *Muklovský Vatikán*, CDK, Brno 2007.
- PALA, J., *Svědék víry. ThDr. Josef Fidel Hořín, OFM Cap.*, soukromý tisk rodiny Holíkovy, 2020.
- PETEREK, J., *Dějiny kapucínského kláštera a kostela sv. Josefa ve Fulneku*, Roman Mroček, Fulnek 2000.
- PINTÍŘOVÁ, A., *Padá mi to z nebe*, Portál, Praha 2017.
- [Plakety sv. Anežky České], in *Katolický týdeník* 2005, 12.–18. 7., roč. 16, č. 29, s. 2 (sloupková rubrika *Krátce*).
- Prosby k Pánu žně. Modlitby Služebníků Ježíšova Velekněžského Srdce*, Olomouc 2011.
- RÖSNER, L., *Anketa o cestě ke kněžství*, in *Okno do života ostravsko-opavské diecéze* 2020, roč. 26, č. 3, s. 17.
- ŘÍSKÝ, B., *Maria. Duchovní cvičení*, MCM, Olomouc 1992.
- SPRENGEROVÁ VIOLOVÁ, I., *Život proti bídě a bezpráví. Cesta a působení sestry Marie Terezie Schererové*, KNA, Kostelní Vydří 1997.
- SUROŽSKIJ, A., *Tváří v tvář. Modlitba jako živý vztah*, KNA, Kostelní Vydří 2002.

TRÁVNÍČEK, M., *V letokruzích naboso*, Dalibor Malina, Vsetín 2009.

VENTURA, V., *Dej krev a získáš ducha. Životní příběh a duchovní odkaz athoského starce Josefa Hesychasty*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2018.

VLČEK, V., *Kříž jsem hlásal, kříž jsem snášel. Rozhovory s kněžími a řeholníky pronásledovanými za komunismu v letech 1948–1989*, KNA, Kostelní Vydří 2006.

VODIČKOVÁ, S., Řád v době dvou totalit, in *Jezuité* 2020, roč. 29, č. 3–4, s. 12–17.

Vyjádit nevyslovitelné [Rozhovor s Mons. Josefem Hrdličkou], in *Jezuité* 2020, roč. 29, č. 3–4, s. 26–29.

WEÇŁAWSKI, T., *Rekolekce s Karlem Čapkem*, KNA, Kostelní Vydří 1997.

Biblické odkazy

<i>Ex</i> 3,5	<i>Žl</i> 42,3a	<i>Iz</i> 53,3
<i>Nm</i> 22,22–30	<i>Žl</i> 107,9	<i>Iz</i> 53,4
<i>Job</i> 3,3–4.11–12	<i>Žl</i> 118,22	<i>Iz</i> 53,5c
<i>Žl</i> 34,9	<i>Žl</i> 125,6	<i>Jer</i> 20,14–18
<i>Žl</i> 36,10	<i>Iz</i> 6,6–7	<i>Zach</i> 9,17b
<i>Žl</i> 40,7–9	<i>Iz</i> 11,2–3	
<i>Žl</i> 40,8–9	<i>Iz</i> 11,6–8	
<i>Mt</i> 1,19	<i>Jan</i> 1,1	<i>1 Kor</i> 11,23b
<i>Mt</i> 5,3–12	<i>Jan</i> 1,4	<i>1 Kor</i> 13,4a
<i>Mt</i> 5,8	<i>Jan</i> 3,5	<i>1 Kor</i> 15,28
<i>Mt</i> 5,10	<i>Jan</i> 3,8	<i>2 Kor</i> 1,19–20
<i>Mt</i> 5,28	<i>Jan</i> 3,11	<i>2 Kor</i> 5,18
<i>Mt</i> 6,21	<i>Jan</i> 3,14n	<i>2 Kor</i> 5,21
<i>Mt</i> 7,21	<i>Jan</i> 4,35	<i>2 Kor</i> 8,9
<i>Mt</i> 9,13	<i>Jan</i> 7,37–39	<i>Gal</i> 2,11
<i>Mt</i> 11,29	<i>Jan</i> 8,1–11	<i>Gal</i> 2,20
<i>Mt</i> 13,13–15	<i>Jan</i> 9,3	<i>Gal</i> 3,13
<i>Mt</i> 18,3n	<i>Jan</i> 10,10	<i>Gal</i> 5,24
<i>Mt</i> 24,12	<i>Jan</i> 10,30	<i>Ef</i> 2,14–16
<i>Mt</i> 25,35n	<i>Jan</i> 12,32	<i>Ef</i> 3,16
<i>Mt</i> 26,38	<i>Jan</i> 14,6	<i>Flp</i> 2,6b–7
<i>Mt</i> 27,46	<i>Jan</i> 14,9	<i>Flp</i> 2,7
<i>Mk</i> 6,33	<i>Jan</i> 14,21a	<i>Flp</i> 2,9
<i>Mk</i> 7,23	<i>Jan</i> 15,1–8	<i>Flp</i> 4,13
<i>Mk</i> 8,17	<i>Jan</i> 15,4–7	<i>Kol</i> 1,24
<i>Mk</i> 15,34	<i>Jan</i> 15,5c	<i>Kol</i> 1,19–20
<i>Lk</i> 1,38	<i>Jan</i> 15,12	<i>Flm</i> 20
<i>Lk</i> 1,49a	<i>Jan</i> 15,15	<i>Žid</i> 1,1–2
<i>Lk</i> 2,41–50	<i>Jan</i> 15,26b–27	<i>Žid</i> 10,5.7
<i>Lk</i> 6,20–23	<i>Jan</i> 19,26	<i>1 Petr</i> 5,8
<i>Lk</i> 11,39b.41	<i>Řím</i> 5,5	<i>1 Jan</i> 1,1
<i>Lk</i> 15	<i>Řím</i> 6,3–4	<i>1 Jan</i> 3,2
<i>Lk</i> 18,1	<i>Řím</i> 8,15	<i>1 Jan</i> 3,14
<i>Lk</i> 22,15	<i>Řím</i> 8,22	<i>1 Jan</i> 4,8.16
<i>Lk</i> 22,28	<i>Řím</i> 8,32	<i>1 Jan</i> 4,16
<i>Lk</i> 24,29	<i>1 Kor</i> 1,18	<i>2 Jan</i> 13
<i>Lk</i> 24,32	<i>1 Kor</i> 1,23	<i>Zj</i> 1,5

Index nezaznamenává biblické citace v textových přílohách. Značná část uvedených odkazů je uplatněna již přímo Víchou a my je v našem textu přejímáme v citacích nebo parafrázích a komentářích k jeho myšlenkám, opírajících se o daný biblický verš.

Seznam zkratek

a.	articulus, článek (v Sumě sv. Tomáše)
AAO	archiv arcibiskupství olomouckého
ABS	Archiv bezpečnostních složek
ACO	Acta curie olomucensis, věštník
aj.	a jiní
AO	arcibiskupství olomoucké
arch. č.	archivní číslo, archiválie číslo
bl.	blahoslavený, blahoslavená
br.	bratr – řeholní
ca.	cirka, okolo – minuta ve stopáži nahrávek exercicií
círk.	církevní
cit.	citováno
CČSH	Církev československá husitská
CMBF	Cyrlometodějská bohoslovecká fakulta
CMTF	Cyrlometodějská teologická fakulta
ctih.	ctihodná
ČBK	Česká biskupská konference
ČR	Český rozhlas
ČSSR	Československá socialistická republika
č.	číslo; u dokumentů magisteria: článek
dekr.	dekret
ed.	editor, editoři
Ev., Evang.	Evangelista (v rámci řeholního jména)
evíd.	evidenční
FF UP	Filosofická fakulta Univerzity Palackého
FMI	františkánky Marie Immaculaty
hl.	hlava, u dokumentů magisteria a koncilních
kart.	karton (v archívu)
konst.	konstituce
lat.	latinsky
LP	knihovna Libri prohibiti
MC	magnetofonová kazeta
mj.	mimo jiné
MME	ediční řada v Libri prohibiti
MKH	Mariánské kněžské hnutí
Mons.	Monsignor (titul)
Msgr.	Monsignor (starší varianta zkrácení titulu)
MV	ministerstvo vnitra
NA	Národní archiv
nar.	narozen
nár.	národnost
o./O.	otec – označení kněze
OFM	Ordo fratrum minorum, františkáni
OFMCap.	Ordo fratrum minorum capucinatorum, kapucíni

ONV	okresní národní výbor
OSCCap.	Odoro Sanctae Clarae Cappucinarum, klarisky-kapucínky
P.	páter – označení kněze
PAK	Provinční archiv kapucínů
poř. č.	pořadové číslo
pozn.	Poznámka
pův.	původní
q.	questio, otázka (v Sumě sv. Tomáše)
resp.	respektive
roz.	rozená
RS	ediční řada v Libri prohibiti
ŘK	římskokatolická (např. farnost)
řec.	řecky
SCB	[Sorores Misericordiae] Sancti Caroli Borromei, boromejky
SCM	[Congregatio Sororum] Sancti Cyrillo et Methodio, cyrilky
SCSC	[Congregatio] Sororum Caritatis Sanctae Crucis, křížové sestry
serž.	seržant
SI	Societas Iesu, jezuité
SNB	sbor národní bezpečnosti, policie
SPVC	Sekretariát pro věci církevní
SSSR	Svaz sovětských socialistických republik
stát. přísl.	státní příslušnost
StB	Státní tajná bezpečnost
SU	Slezská univerzita
sv.	svatý, svatá
šk. r.	školní rok
tzv.	takzvaný, takzvaně
ÚSTR	Ústav pro studium totalitních režimů
ZAO	Zemský archiv Opava

Abstract

The present thesis “Jiří Vícha: Retreat Director and Poet, a Personality of the Silenced Church”, offers an insight into the life and works of the Capuchin Jiří Vícha (1923–1997). He was imprisoned under communism, a spiritual and retreat director, parish priest in Fulnek and author of a unique collection of poems (Chapter 1).

He developed his unpublished spiritual theology in the context of spiritual exercises and collaboration with the superiors of women’s religious orders in the renewal of consecrated life. He collaborated especially with Venerable Mother Vojtěcha Hasmandová (Chapter 2).

In the retreats offered to other women’s religious orders Vícha reflects Saint Francis’ spiritual heritage, the beatitudes, contemplative prayer (especially affective prayer according to St. Bonaventure) and Mariology. Primarily the spirituality of the cross is his own topic, which he elaborated in depth. The spirituality of the following of the Crucified can be authentic only if one descends into the depths of the cross with Jesus, abandoned by the Father (Chapter 3).

Some literary critics perceived Vícha’s poetry as “spiritually chaste” and crystal-clear. We observe some of his poems and motifs present in his work: the Franciscan dimension and the liturgical year hidden inside the motif of silence, wound, cross, pain and Mary by the cross. The author’s verse is sometimes compared with the work of other poets, mainly the Czech authors of spiritual poetry (Chapter 4).

Obsah

ÚVOD.....	5
1. ŽIVOT JIŘÍHO VÍCHY	8
1.1. DĚTSTVÍ A MLÁDÍ PO VSTUP DO ŘEHOLE	8
1.2. ŘEHOLNÍ SLIBY, KNĚŽSKÉ SVĚCENÍ A NASAZENÍ U PTP.....	10
1.3. FORMAČNÍ PŮSOBENÍ V ILEGALITĚ	12
1.4. JIŘÍ VÍCHA A VLADIMÍR NEUWIRTH	14
1.5. CIVILNÍ ZAMĚŠTNÁNÍ A SLEDOVÁNÍ STB	16
1.6. ZATČENÍ A SOUD.....	18
1.7. VĚZNĚNÍ VE VALDICÍCH	21
1.7.1. <i>Práce, osobní kontakty a básnická tvorba ve valdické věznici</i>	21
1.7.2. <i>Liturgie a udílení svátostí</i>	24
1.7.3. <i>Okolnosti propuštění</i>	25
1.8. KNĚŽSKÉ PŮSOBENÍ NA SVOBODĚ.....	26
1.9. PROVINCIALEM	28
1.10. DUCHOVNÍ CVIČENÍ.....	31
1.11. BÁSNICKÉ DÍLO	34
1.12. NEMOC A ZÁVĚR ŽIVOTA	37
2. OBNOVA ŘEHOLNÍHO ŽIVOTA – VÍCHOVA POMOC BOROMEJKÁM	40
2.1. VIII. GENERÁLNÍ KAPITULA BOROMEJEK (1976–1978).....	41
2.1.1. <i>Chudoba, eucharistie a obnova kontemplativní modlitby</i>	42
2.1.2. <i>Spiritualita a svatost, vedení Duchem a revize konstitucí</i>	44
2.1.3. <i>Společenství a dialog</i>	46
2.1.4. <i>Svědectví jako služba řeholnic církvi a světu</i>	48
2.1.5. <i>Spiritualita Nazareta</i>	49
2.2. IX. GENERÁLNÍ KAPITULA BOROMEJEK (1982–1984).....	51
2.2.1. <i>Pravdivost obnovy, modlitby a pokání</i>	51
2.2.2. <i>Svědectví života, svatost a bytostný apoštolát</i>	53
2.3. KAPITOLY OBNOVY ŘEHOLNÍHO ŽIVOTA	55
2.3.1. <i>Náš život v Trojici</i>	56
a) Primát vnitřního života	56
b) Úsilí o kontemplaci	57
c) Sesterské společenství na způsob Trojice	59
d) Přivlastňování božským Osobám.....	60
2.3.2. <i>Bůh je láska</i>	61
2.3.3. <i>Rok sv. Karla Boromejského</i>	64
2.4. VÍCHA A MATKA VOJTĚCHA HASMANDOVÁ	67
3. DUCHOVNÍ CVIČENÍ PRO ŘEHOLNÍ SESTRY RŮZNÝCH KONGREGACÍ	70
3.1. SVATÝ FRANTIŠEK – CESTA K JEŽÍŠI	70
3.1.1. <i>Metoda a struktura exercicií o sv. Františkovi</i>	71
3.1.2. <i>Chudoba</i>	71
3.1.3. <i>Tajemství vtělení</i>	72

3.1.4. Společenství	74
3.2. BLAHOŠLAVENSTVÍ	75
3.2.1 Vstupní úvahy nad blahoslavenstvími	75
3.2.2. Čisté srdce a evangelní rada čistoty	77
3.2.3. Žízeň po spravedlnosti a nový tvar svatosti pro dnešní dobu	80
3.2.4. Blahoslavení milosrdní	82
3.3. VNITŘNÍ MODLITBA	83
3.3.1. Nutnost modlitby, její definice a předpoklady	84
3.3.2. Znamení doby: hledání duchovní pouště laiky	85
3.3.3. Nezbytnost modlitebního prostředí a oproštění od sebe	86
3.3.4. Metody vnitřní modlitby	88
3.3.5. Rozjímání a centralita Písma svatého	90
3.3.6. Modlitba otce Víchů a jeho metoda vnitřní modlitby	92
3.3.7. Františkánská modlitba	95
a) Modlitba sv. Františka	95
b) Sv. Bonaventura – kníže mystiků (Lev XIII.)	97
c) Afektivní modlitba	102
3.3.8. Boží vůle přítomného okamžiku	103
3.3.9. Duch kontemplace	105
3.3.10. Urban a Vích	106
3.4. TAJEMSTVÍ KŘÍŽE	107
3.4.1. Prohloubené vnímání tajemství kříže	107
3.4.2. Shrnutí satisfakční teorie a její překonání	109
3.4.3. Kříž jako zjevení Boží lásky ve Víchově duchovní nauce	110
3.4.4. Spiritualita kříže	113
a) Úvodní vymezení	113
b) Aktivní kříž	114
c) Pasivní kříž	117
3.4.5. Spiritualita smíru	118
a) Smír v různých obdobích a napříč spektrem spiritualit	119
b) Víchovo pojetí spirituality smíru	120
3.4.6. Hlubina kříže: Ježíšův výkřik opuštěnosti	121
a) Ozvěna Ježíšova výkřiku opuštěnosti u různých autorů	122
b) Ježíš opuštěný u Chiary Lubichové a jeho recepce u Víchů	123
3.5. MATKA BOŽÍ PANNA MARIA	126
3.5.1. Maria a Trojice	127
3.5.2. Neposkvrněné Srdce	128
3.5.3. Matka církve	130
3.5.4. Matka krásné lásky	132
3.5.5. Modlitba a kontemplace Marie z Nazareta	133
3.5.6. Modlitba růžence	135
4. BÁSNICKÉ DÍLO	138
4.1. ČESKÁ SPIRITUÁLNÍ POEZIE VE DVACÁTÉM STOLETÍ	138
4.1.1. Generace básníků do konce 2. světové války	138
4.1.2. Nástin poválečného vývoje a tzv. „rozptýlená generace“	140
4.1.3. Víchova spirituální lyrika v recenzích	142
4.2. ŠIRŠÍ TEOLOGICKÉ SOUVISLOSTI POEZIE U VYBRANÝCH AUTORŮ	145
4.2.1. Paul Claudel	146

4.2.2. Jan Čep.....	147
4.2.3. Jan Zahradníček	149
4.2.4. Karl Rahner.....	151
4.2.5. Tomáš Špidlík.....	152
4.2.6. Symbolická teologie.....	154
4.2.7. Jiří Vícha.....	156
4.3. NAD BÁSNĚMI JIŘÍHO VÍCHY.....	157
4.3.1. Vstoupit do poezie.....	158
4.3.2. Báseň Ztracenec.....	161
4.3.3. František a františkánství.....	165
4.3.4. Báseň Tíše a motiv bolesti.....	169
4.3.5. Motivy rány, kříže a Marie Dolorosy/Desolaty.....	171
4.3.6. Báseň Velikonoce.....	173
4.3.7. Písně královny Abizag.....	174
4.3.8. Šestivětá skladba Poesie, motiv noci a jiný přístup k mystice	177
4.3.9. Liturgický rok a báseň Letnice	179
4.3.10. Eucharistické motivy.....	181
4.3.11. Básníková spiritualita	184
4.4. VÍCHA A SLAVÍK: SPOR O NEZVALA.....	185
ZÁVĚR.....	189
TEXTOVÉ PŘÍLOHY	193
1. PODKLADY K RODOKMĚNU	194
2. ROZHOVOR S JIŘÍM RYCHTOU A JEHO DCEROU MARIÍ LAIFERTOVOU.....	195
3. VZPOMÍNKY.....	196
4. ROZHOVOR S PANEM MIROSLAVEM DAVIDEM A JEHO SYNEM VÁCLAVEM	197
5. VYHODNOCENÍ EVIDENČNÍHO SVAZKU NA JIŘÍHO VÍCHU	198
6. ČLÁNEK JIŘÍHO VÍCHY PRO SBORNÍK K JUBILEU PROF. ALBERTA VYSKOČILA.....	199
7. LIST JIŘÍHO VÍCHY ZAPEČETĚNÝ V BÁNI FULNECKÉHO KOSTELA.....	212
8. PŘEHLED EXERCICIÍ, KTERÉ PROŠLY POVOLOVACÍ PROCEDUROU.....	213
9. OTEC AGATHANGELUS + 13. KVĚTNA 1975.....	214
10. KORESPONDENCE S ŽENSKÝMI ŘEHOLNÍMI KONGREGACEMI.....	216
10.1. Dopis Marcely Jakubkové Jiřímu Víchovi, 13. 11. 1976	216
10.2. Dopis Jiřího Víchý Marcele Jakubkové, 22. 11. 1976.....	217
10.3. Dopis Marcely Jakubkové Jiřímu Víchovi, 6. 12. 1976	217
10.4. Dopis Jiřího Víchý Vojtěše Hasmandové, 18. 11. 1982	217
10.5. Lístek Jiřího Víchý Vojtěše Hasmandové, 19. 4. 1983	218
10.6. Úvaha pro Kongregaci milosrdných sester sv. Kříže.....	219
10.7. Jiří Vícha Salesii Bínové SCSC, 25. 1. 1971	220
10.8. Vánoční přání Otce Jana	221
10.9. Hypolit Segeř a Pavle Křivánkové, 15. 4. 1977.....	223
11. RECENZE SBÍRKY KRAJINA MILOST.....	223
11.1. Emil J. Havlíček: <i>Kvetoucí vinice hořkého blahoslavitel</i>	223
11.2. Ivan Slavík.....	224
11.3. Eduard Zacha: <i>Vydavatelská poznámka</i>	225
11.4. Petr Cekota: <i>Objevený duchovní lyrik</i>	225
11.5. Mojmír Trávníček: <i>Zvláštní tichá slova</i>	226
12. KORESPONDENCE OHLEDNĚ PREZENTACE, VYDÁVÁNÍ A KRITIKY VÍCHOVA DÍLA	227

12.1. Oto Mádr Jiřímu Víchovi, 9. 7. 1970	227
12.2. Vladimír Justl Jiřímu Víchovi, 13. 1. 1971	228
12.3. Karel Cíkrle Jiřímu Víchovi, 20. 10. 1984.....	228
12.4. Rostislav Valušek Jiřímu Víchovi, 17. 9. 1992.....	229
12.5. Ivan Slavík Jiřímu Víchovi, 21. 9. 1992	229
12.6. Josef Čechal Jiřímu Víchovi, 29. 9. 1992	230
12.7. Jiří Vícha Josefu Čechalovi, 26. 10. 1992	231
12.8. Jiří Krtička-Hauber Jiřímu Víchovi, 10. 2. 1993	232
12.9. Vladimír Justl Jiřímu Víchovi, 13. 4. 1993	232
12.10. Jiří Vícha Rostislavu Valuškoví, 4. 10. 1993.....	233
12.11. Rostislav Valušek Jiřímu Víchovi, 6. 10. 1993.....	233
12.12. Jiří Vícha Jiřímu Krtičkovi-Hauberovi a Ivanu Slavíkovi (1993–1994)	234
12.13. Zdenka Zahrádková Jiřímu Víchovi, 20. 5. 1994.....	235
12.14. Jiří Krtička-Hauber Jiřímu Víchovi, 27. 6. 1994	236
12.15. Eduard Zacha Jiřímu Víchovi, 5. 3. 1995	236
12.16. Zdeněk Demel Jiřímu Víchovi, 29. 3. 1995	237
12.17. Zdeněk Fuka Jiřímu Víchovi, 23. 11. 1995	237
12.18. Zdeněk Fridrich Jiřímu Víchovi, 10. 8. 1996.....	237
13. BÁSNĚ NEZAŘAZENÉ DO KNIŽNÍCH VYDÁNÍ	238
13.1. Okno	238
13.2. Úzkost	238
13.3. Řekla.....	239
13.4. A čas je krátký... ..	239
13.5. Cestou... ..	240
13.6. Cesta křížová (varianta předchozí básně).....	241
13.7. Dubnový sníh.....	241
13.8. Tichá noc.....	242
13.9. Nedopsaný dopis.....	242
13.10. Noc.....	243
13.11. Balada o květu (dvě verze s odlišnou poslední strofou)	243
13.12. Requiem.....	244
13.13. Requiem (zcela odlišná varianta)	244
13.14. Poesie.....	245
13.15. Bůh v chlebě se nám dává.....	247
13.16. Prosincová	247
13.16. Člověk na pomezí (PF 1996).....	248
14. POHŘEB BRATRA JANA EVANGELISTY JIŘÍHO VÍCHY Z ŘÁDU BRATŘÍ KAPUCÍNŮ.....	249
15. SMRT A POHŘEB OTCE JANA EVANGELISTY VÍCHY OFM CAP.....	251
16. VZPOMÍNKY A SVĚDECTVÍ	252
16.1. P. Rudolf Friedl: Několik vzpomínek na P. Jana Jiřího Víchu.....	252
16.2. P. Josef Strbák.....	252
16.3. Sestra Ancilla OSCCap.	253
16.4. Sestra Irena od probodeného boku Kristova OSCCap.....	253
16.5. Sestra Zuzana Ježišova OSCCap.	254
16.6. Sestra Anežka od Beránka Božího OSCCap.	254
16.7. Anna Pitterková, farnice, Fulnek	256
16.8. Anna Dubcová, farnice, Děrné	256

16.9. P. Šimon Batory OFMCap.....	257
16.10. Sestra Brigita Dudašková SCM	257
16.11. Sestra Václava Dudová SCM.....	258
16.12. Pater Vícha a Školské sestry Notre Dame v Javorníku.....	258
16.13. Sestra Andrea SCSC	262
16.14. Sestra L. Ch.	262
16.15. Sestra Pavla Křivánková: Otec Jan Evangelista Vícha OFMCap.....	264
16.16. Sestra Bernadetta Růžičková	266
16.17. P. Ivan Fišar.....	267
16.18. Jana Šindlerová, farnice, Lukavec/Fulnek	267
17. MODLITBY JIŘÍHO VÍCHY	268
18. KŘÍŽOVÁ CESTA (1973). UTRPENÍ	271
BIBLIOGRAFIE	276
BIBLICKÉ ODKAZY.....	289
SEZNAM ZKRATEK.....	290
ABSTRACT	292

Obrazové přílohy

Prameny použitých fotografií: ABS, Archiv Matky Vojtěchy, archiv Kongregace školských sester Notre-Dame, archiv Anny Dubcové, archiv klarisek-kapucínek, archiv Anny Pitterkové



V době řeholní formace



V době před zrušením klášterů roku 1950 (Vícha stojící vpravo)



S bratrem Bohumilem (vlevo), sestrou Annou (provdanou Malohlavovou) a Jiřím Rychtou (vpravo) ve Skřipově před rodným domem



Po zatření v roce 1961



S prvokomunikanty ve Fulneku v roce 1986



U sester „notrdamek“ v kapli v Javorníku



Zavírání klauzury klarisek ve Šternberku 6. 10. 1990, s arcibiskupem Vaňákem



Břřmování s biskupem Josefem Hrdličkou, Fulnek 1992, vpravo děkan o. Hubert Šřula



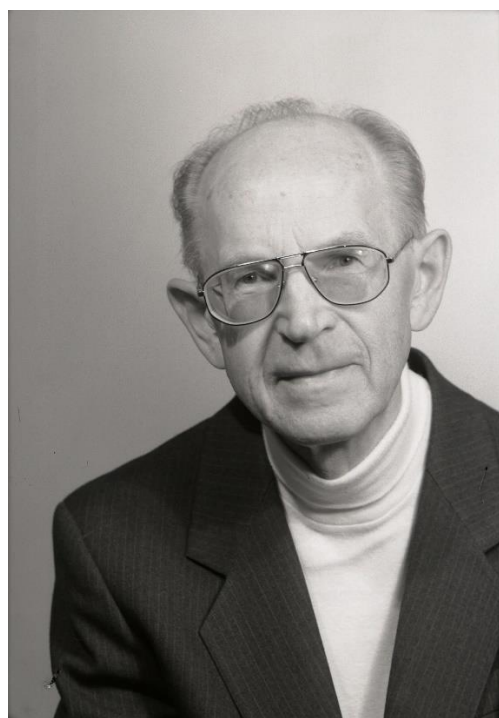
Břmování 1992 ve Fulneku, s mikrofonem br. Jiljí Friedl



Se spolubratry Jiřím Paďourem a Bernardem Bartoněm asi v polovině 90. let



Při rekreaci v horách



Jiří Vicha, portrét

Objektivem J. Víchý



