

t e o l o g i c k é

T E X T Y 6

T T

Q Boj a kontemplace /R.Schutz/

Duchovní vertikála /EDITORIAL/

Dnešní člověk a kontemplace /J.Pieper/

Mystika, cesta víry k Bohu /K.Rahner/

Duchovní život /Kasián/

Modlitba Ježíšova /T.Špidlík/

Vyprávění ruského poutníka

Velcí ruští mystikové

O duchovním vedení /J.Bots - P.Penning de Vries/

Modlitba a činnost /G.Philips/

x

Otec Evropy /V.Koudelka/

Řeholní život budoucnosti /Th.Matura/

Nová duchovní společenství

Charizmatické hnutí

Katolické hnutí charizmatické obnovy /T.Ledóchowska/

x

Pastorační zhodnocení charizmatické obnovy /DOKUMENT/

Letnice u svaté Brigity /PANORÁMA/

Hesychasmus /LEXIKON/

Duchovní literatura /RECENZE/

Otec Metod Klement

Otec Jan Evangelista Urban /PORTRÉTY/

Q Láska duchovního života /Jan Ev. Urban/

Dnes nemůže křesťan zůstat v zadním voji lidstva při jeho bojích. Ale jde o to, nenechat se pohltit. V boji za to, aby mohli promluvit utlačení, lidé bez hlasu, v boji za osvobození každé lidské bytosti, je jeho místo v prvních řadách.

Ale současně křesťan vyciňuje tuto podstatnou skutečnost: boj za člověka a spolu s ním vyvěrá z jiného boje v jeho nitru, tam kde jsme každý jiný. Tam se přichází k bráně kontemplace.

Boj a kontemplace: jsme snad vedeni k tomu, abychom svou celou existenci umístili mezi tyto dva póly?

Kontemplace, modlitba, toto sestoupení do Božích hlubin, není k tomu, abychom se cítili dobře ve své kůži. Modlit se, ne kvůli nějakému užitku, ale abychom vytvořili spojení nás vnitřně svobodných lidí s Kristem.

Když se člověk pokouší dát tomu spojení výraz slovy, jde o vědomé modlení. Ale inteligence vyjadřuje pouze povrch osobnosti. Jak rychle je v koncích ... a mlčení navozuje zdání, že je znamením Boží nepřítomnosti.

Lépe než utkvět v suchopáru mlčení je uvědomit si, že se tu otevírají netušené tvořivé možnosti. Ve spodních vrstvách lidské osobnosti, v podvědomí, se modlí Kristus, jak si ani neumíme představit. Proti nesmírnosti této skryté Kristovy modlitby v nás je naše výslovná modlitba něco nepatrného.

Tak je to: podstata modlitby se děje vždy ve velkém mlčení.

Každá modlitba se stává námahou pro člověka v osamění. Bůh stvořil člověka jako bytost společenskou. Snad proto začne být kontemplace snadnější, když se prožívá s jinými?

Mlčení kontemplace! V každém z nás jsou propasti neznáma, pochybností, násilí, neviditelného trápení ... a také zákoutí viny, nepřiznaného, kde se rozevírá nesmírné prázdno. Dorážejí náporů vášní a člověk neví odkud, snad z rodové nebo genetické paměti.

Když necháme s důvěrou svého dětství modlit se v sobě Krista, přijde den, kdy se i propasti projasní. Později zjistíme, že v našem nitru došlo k revoluci. Vytrváme-li dlouho, vzejde z kontemplace štěstí. A štěstí svobodných lidí se stane motorem našeho boje za lidi a s nimi. Buďe v něm odvaha a energie vzít na sebe i rizika. Z něho se na nás rozleje jásavá radost.

Roger Schutz /Lutte et Contemplation, 1973/

Před půlstoletím, když se někteří mladí lidé nechávali fascinovat slovem revoluce, jiné mladé lidi uchvacoval pojem duchovní život. Později se začalo mluvit o spiritualitě a teď se ani to nezdá vyhovovat. Není na tom nic tragického, protože ta věc měla už mnoho jmen. Jen v katolické oblasti např.: následování Krista /Tomáš Kempenský/, kontemplativní život /Tomáš Akvinský/, putování duše k Bohu /Bonaventura/, vcházení do hradu nitra /Terezie z Avily/, výstup na horu dokonalosti, tj. spojení s Bohem /Jan od Kříže/, duchovní boj /Scupoli/, zbožný život /František Saleský/, cvičení v křesťanské dokonalosti /Alfons Rodriguez/, vnitřní život /Chautard/.

Co je ta těžko pojmenovatelná věc, která znovu a znovu rozechřívá srdce? Je to oheň, který Kristus uvrhl na zemi /Lk 12,49/. Je to vzplanutí celé bytosti, když někdo prohlédne a spatří Lásku, a současně i svou ubohost i velikost, svět jako marnost i jako bratrství - a začne jásat a toužit po tom pokladu a zbavuje se všeho a vydrží všechno, jen aby získal natrvalo "toho, koho miluje má duše". Ten začátek, to probuzení a prohlédnutí se také nazývá "druhým obrácením"; je to nová veliká milost po obrácení k víře. Apoštolové ji dostali o letnicích, když je Duch svatý rázem proměnil a přenesl přes práh ještě nedozrálé víry. Od té doby stále probouzí další a další k volbě mezi "láskou k sobě až k pohrnutí Bohem a láskou k Bohu až k pohrnutí sebou" /Augustin/.

K dílu Boha musí přistoupit dílo člověka, celoživotní zápas o plnost lásky. Zatímco "pohan" /i my ho v sobě máme po předcích/ zaměřuje všechno jiné na sebe, zmocňuje se věcí a lidí, chtěl by udělat i z Boha svého služebníka, probuzený křesťan vystupuje ze sebe a rozprostrahuje svou duši všemi směry. Především na vertikále, a to vzhůru. "Člověk je více než člověk", vyslovil geniální zkratkou Blaise Pascal skutečnost, že dorosteme do plné lidské velikosti jen když se otevřeme nadsvětovému Nekonečnu. Dnes už pokorně uznáváme, že Duch svatý má právo zvat na duchovní rovinu života také lidi vyrostlé daleko od pravé víry. Ale nám poskytuje poznání Krista a Boží dary v plné míře! Jeden pastor mluvil o "intelektuálském, citově podchlazeném protestantismu" ve své církvi. A co je to leckdy mezi námi, když se sejdeme na pastorační poradu o Božím království a pro Pána máme jen běžnou ústní modlitbu? Když se při víně přeme o celibát, Kunga, práva žen v církvi nebo lefebvrovce, když se rozpalujeme nad selháváním hierarchie a ustrašeností kněží /to vše je dovoleno/ - aniž si vzpomeneme, že mezi námi je také On? Neutíkáme před sentimentalitou a trapností tak důkladně, že se stáváme vůči Bohu bez-citnými? V čem to vězí, že se leckdo spíše tváří jako cynik, jen aby se nezdál být "fanatikem"? Není v tom všem útěk před Bohem živým?

Výstup k Bohu by byl nebezpečný bez sestupu po vertikále dolů, bez ponoru do sebe. Láaska odkládá masky před Bohem i před sebou. Člověk se zmenšuje do své nepatrnosti vůči Bohu a provinilosti. Ale neodcizuje se sobě, naopak sebe teprve nachází, protože se cítí přijat, potvrzen a milován Absolutním přítelem. K tomu se však musí vzdávat chatrných opor v sobě a v čemkoli jiném než je Bůh, obracet se pokáním, aby dospěl k "nahosti ducha" /sv. Jan od Kříže/. Z pokory-pravdy /nikdy bez ní/ vyrůstá vnitřně svobodný člověk, základně nezávislý, protože plně závislý na Dárci svobody, nedobytný pro jakéhokoli nepřítele, neboť byl provždy obsazen božskou láskou. Ta požaduje, očišťuje bolestí, provádí temnými nocemi, ale přesto všechno obšťastňuje trvalou hlubinnou radostí a tak rozšiřuje srdce nejen vzhůru, ale i do horizontály.

I poustevníci znali tuto druhou, horizontální lásku a praktikovali ji, jak mohli. Dnes však vlivem řady vážných okolností platí důrazněji, že miluje Boha, kdo nemiluje člověka /srov. 1 Jan/, a to velmi reálným způsobem. Není jiná cesta k růstu přátelství s Bohem než opravdu, vnitřně i viditelně, vstoupit do společenství s lidmi. Nejdříve rozvíjet potěšení z druhých, aby v pohodě zesílilo a přerostlo v přátelskou vzájemnost. Milovat všechny, včetně lidí nějak obtížných až nepřátelských, je sice nesporné přikázání, jenomže k tomu si musíme pěstovat předpoklady ve své psychice. Proto má takový význam společné pobývání v přátelském kroužku, kde se rozhořívá radost z lidí, ze života, ze světa, z Boha - a kde alkohol a podobné životobudiče jsou trapná zbytečnost. Ta radost však patří k věci: S radostí pijme střízlivé opojení Ducha /Laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus/ - doslova tak vyzývá jeden z hymnů Římského breviáře. A je tu minicírkev, živá buňka organismu makrocírkvě. Neúprosně však začne vnitřně chřadnout, jestliže shovívavě shlíží na lidi jiného ladění, místo aby od nich čerpala. Usmíváme se hořce, čteme-li ve starých archívech o sporech řeholníků ohledně pořadí při procesích, jenže kolik malicherností nám - v této těžké hodině boje o život - brání cítit se především jednou rodinou Božích dětí, seskupenou v jedné víře, naději a lásce kolem Krista?

Katolické nebo i ekumenicky křesťanské ghetto nestačí. Horizontální láska musí mít i druhé rameno směřující k cizím, prostě k lidem jako takovým. Dnes dokonce ke všemu živému, ba i k neživé přírodě, neboť: znalci s jasnou představou o apokalyptických hrůzách, které lidstvo nezadržitelně čekají, bude-li šílená likvidace přírody pokračovat, si rvou vlasy při pomyslení, že nikdo není s to zadržet ničivý rozvoj. Budoucnost je ve skromnosti, říkají. A tady udeřila hodina pro křesťanskou čtvrtinu lidstva. Když se zřetelně oddělíme od modlářů životní úrovně a ukážeme prakticky, že prostě a přirozeně se dá žít dokonce šťastněji, můžeme pomoci k záchraně lidstva. Nejen to, můžeme nabídnout právě v té souvislosti hodnoty ze světa přesahujícího naše mraveniště; dospěje-li naše technická civilizace ke kolapsu - kdo jiný by měl být nad situací než lidé bytostně spojení s Pánem dějin.

Opravdové duchovní lidi potřebuje i církev, má-li obstát v situaci ohrožení. Obejde se bez konzistorií ba i biskupů, bez škol, nemocnic a tisku, bez klášterů a poutí, bez biblí, eucharistie a kněží v nejkrajnějším případě - ale nepřežije bez lidí, kteří vzali Boží věc za svou, kteří nedožívají, ale žijí církve v, protože nemohou jinak, protože se dali proniknout životodárným Duchem; jejich život je Kristus a umřít zisk /Flp 1,21/.

Proto nás zajímá obnovená touha po modlitbě a mystice. Prvním podnětem může být záměr objevit Boha zkušenostně, neboť jinak se teď věci neberou - ale to nevádí. Zdá se, že Bůh vychází této potřebě vstříc a my si uvědomujeme, že jeho přímé, nadpřirozené působení v duších nemusí být vyhrazeno jen puncovaným mystikům. Dále - lidé, kteří se opravdu modlí, začínají žít novým životem. Jeho současné formy ukazují životnost evangelia. Dynamika dnešního duchovního života směřuje do všech čtyř směrů dnešního naplňování lásky k Bohu a k bližnímu a k sobě.

x

Toto spirituální číslo TT vybírá výraznější aktuální témata. Patří k nim otázky kontemplace a mystiky. V té souvislosti není od místa sonda do světa křesťanského Východu s jeho svéráznou hloubkou a duchovními evergreeny. Všude teď vzbuzuje oprávněnou pozornost a my si nemůžeme dovolit nemít o něm správnou představu. Druhý blok se zabývá řeholemi a duchovními společenstvími; obšírněji charizmatickým hnutím, protože se nejvíce vymyká našim dosavadním zkušenostem. Jeho geneze nás vede do světa určité duchovnosti protestantského Západu. Osobitý vztah k tématu mají i tři postavy, jubilující letos a v přílehlých měsících sousedních let /sv. Benedikt 1500, o. Klement 90, o. Urban 80/.

DNEŠNÍ ČLOVĚK A KONTEMPLACE

Rozhovor s J. Pieperem

: : : Josef Pieper /1904/, ThDr. h.c., profesor filozofické antropologie v Münsteru, je oblíbený a překládaný autor. Český vyšlo jeho pojednání O spravedlnosti /Řím 1966/. Jako znalec antiky, tomismu i moderního myšlení hájí trvalé hodnoty ne protože jsou staré, ale pokud jsou pravdivé a potřebné. V následujícím rozhovoru hledá odpověď na otázku významnou nejen pro křesťany, ale pro celou naši civilizaci: Může být současník kontemplativním člověkem? - Slovo kontemplace se zde užívá v širokém obecném významu. V křesťanské mystice má užší význam: vyšší, nazíravý stupeň rozjímavé modlitby, na rozdíl od úvahové meditace. : : :

/V úvodu charakterizuje dnešního člověka překvapivě ne tak jako tvůrce svého světa, ale spíše jako diváka. Snadná a neangažovaná "rozkoš z dívání" zeslabuje osobnost, ale ve zvědavosti samé je skryta možnost a potřeba něčeho základně důležitého./

Otázka: Je pro člověka technicko-rationální civilizace ono záměru prosté nazírání, jež máte na mysli a jež měla na mysli i tradice, vůbec ještě možné? Není to tak, že se prostě nedá dělat nic jiného než vidět věci z hlediska, co se s nimi dá udělat, tj. v postoji spotřebitele a výrobce?

Pieper: Tak tomu jistě do velké míry je. Ale tento zúžený pohled vyžaduje korekturu. Jsou věci, s nimiž se nedá nic "dělat", k jejichž přirozenosti patří právě to, že n e j s o u použitelné. Augustin rozlišoval mezi věcmi, z nichž se člověk těší, a věcmi, jež se používají. Předmět kontemplace, o níž jsme vlastně ještě výslovně nemluvili, tedy předmět tohoto zvláštního vidění, jež nazýváme kontemplací, je právě ona hlubinná dimenze skutečnosti, jež pro zužitkování nepřipadá v úvahu. Sem míří i smysl staré věty, že patří k dokonalosti lidského společenství, aby v něm byli lidé, kteří se věnují kontemplativnímu životu. Lze se přirozeně ptát, proč by nemohla být v pořádku společnost, v níž chybí kontemplativní život. Na to by staří nepochybně odpověděli: protože existují vhledy do skutečnosti, jež lze v lidském společenství zpřítomnit a udržet jen kontemplací, tj. mimoúčelovým vnímáním a přijímáním. Tyto vhledy nelze přirozeně přesadit do nějaké organizované použitelnosti nebo "pětiletého plánu".

Ot.: "Mimoúčelové nazírání" však ještě není vyčerpávající definice kontemplace ...

P.: S tím naprosto souhlasím. K pojmu kontemplace patří, že k věcem, jež pozorujeme, v zásadě říkáme ano, že k nim pojímáme jakousi milující náklonnost. Contemplatio je sice překlad, pokusný překlad Ciceronův a Senekův; původní řecké slovo zní theoria, a tím je právě míněno přijímání reality, jemuž nezáleží na ničem jiném, než aby se realita ukázala, jaká je. Ale už tuto mimoúčelovou, od vší možné praxe odhlížející náklonnost ke světu by pravděpodobně nebylo možné realizovat ani udržet, kdyby se nám svět sám nejevil jako něco ú c t y - h o d n é h o . Jinak by se brutálně prosadil postoj vlastnění a používání, a my bychom viděli svět jen jako materiál a surovinu lidské aktivity.

Ot.: Chápu-li Vás správně, je Vaše pojetí kontemplace vázáno na myšlenku stvoření ...

P.: Skutečně věřím, že se člověkemůže jevit svět jako něco úctyhodného, jak jsme to popsali, jen tehdy, je-li vnímán jako creatura, jako něco, co vzešlo z tvůrčího Logu, co tedy není člověku prostě k dispozici. Popírá-li se, že skutečnost a člověk sám mají být něčím

podle Boží představy, že je jimi něco míněno, pak myslím nemůže existovat ani theoria ve starém smyslu, ani kontempace. Právě tak vypadá např. existencialistická představa: že neexistuje nic, co bylo s člověkem zamýšleno a co ho přesahuje, a tedy neexistuje lidská přirozenost. Il n'y a pas de nature humaine, říká Sartre: myslím však, že to není jen Sartrův životní názor, ale životní názor průměrného člověka této doby vůbec. Smiřujeme se s tím, že co je faktické, je už tím nějak správné /nebo i zcela falešné a absurdní/. Ale že může být něco, čím nemůžeme zcela disponovat a co zakládá jakousi vlastní závaznost - to je této představě cizí.

Ot.: Ale jak je pak ještě vůbec možné mluvit průměrnému všednímu vědomí o kontemplaci? Existují vůbec úkony, které vámi charakterizovaný člověk ještě realizuje - aniž to snad může zpozorovat nebo uvědoměle vyslovit - aby se dalo říci: když otevře oči, vidí, že se tu děje něco, co ho vede na cestu kontempace? Nebo je tu dokonalý zlom, vůči němuž člověk může jen víceméně melancholicky zvednout radikální požadavek obratu k víře ve stvoření?

P.: Myslím si opravdu, že nějaký obrat je nutný. Ale pokládám ho za zcela možný a jsem toho názoru, že nutnost tohoto obratu lze ukázat. Především zjišťujeme u lidí propadlých hypertrofované rozkoši z dívání něco jako zoufalství: všechno je jim až k přesycení známé: pojem hnusu tu nevzniká náhodně. Lze dělat vše: neexistuje žádná vázavost, ale ani žádná orientace. Sartre sám říká o svobodě, jež má 360° volnosti jako větrná korouhvička, že je to velice nevlídná věc: člověk je ke svobodě odsouzen. Myslím, že odtud by se mohlo vyjít. A pokud jde o hypertrofii rozkoše z dívání, pak si opravdu myslím, že člověka může zachránit jen jakási askeze v tom, co se chce dozvědět nebo vidět. Je třeba vrátit se k mlčení, k jakémusi n a s l o u - c h a j í c í m u m l č e n í , jež teprve umožňuje poznání v onom starém smyslu slova.

Ot.: Jako znamení rostoucí pohotovosti k tichu a kontemplaci se dnes často hodnotí ohlas na východní formy meditace. Myslíte, že je to cesta, jak znovu najít ztracenou schopnost kontempace?

P.: Těmi "východními" formami kontempace lze mluvit velmi různé věci. Rozhodně bychom neměli tyto dnes už trochu modní formy paušálně zatracovat. Ale v jednom jsou, myslím, zásadně odlišné od západní představy kontempace. Východní tradice totiž chápe kontemplativní postoj jako postoj, v němž má člověk nejen dokonale zmlknout sám, ale v němž umlká i svět. Je sice pravda, že člověk musí mlčet, neboť jen mlčící slyší. Přesto však nemlčí do stejné mlčícího a němého světa. Je-li svět creatura, pak to znamená, že je plný sdělení. Věci samy, jak to jednou vyjádřil Guardini, mají "slovní ráz". Jsou založeny tak, aby byly vnímány. Představa kontempace, jež stanoví, že si člověk nesmí vůbec nic myslet, že musí spíše sám v sobě vytvořit prázdný prostor a ten se nesmí ničím vyplnit, se mi zdá jaksi nelidská a pravděpodobně také nerealizovatelná.

Ot.: Nebo snad je realizovatelná, ale nelze ji spojit s představou stvořenosti světa a člověka?

P.: Sám jsem jednou v Honkongu podnikal po nějakou dobu takové cvičení, při němž mi stále říkali: Jsi nikdo a jsi nic. Sám jsem velmi dobře cítil, jak je toto nihil strhující. Setkal jsem se s některými západními intelektuály, kteří tomuto východnímu nihilismu podlehli. Tenkrát jsem si neuměl pomoci jinak, než že jsem v jednom okamžiku hlasitě zařval: Jsem někdo, a ne že jsem nic, vždyť mne stvořil Bůh! To se týkalo mne samotného. Ale také o světě nelze říci, že je nic a že je němý - vždyť je stvořen. Právě když odhlížíme od komerčního zneužití východních forem meditace a když je bereme vážně jakožto možnost, musíme trvat na tomto rozdílu: křesťanská meditace nenaslou-

chá němému světu a nevytváří prázdnotu, v níž by se nic nevnímalo ani nepoznávalo.

Ot.: Neexistují však v západní křesťanské tradici způsoby kontem-
place, jež by zdůrazňovaly právě toto vyprázdnění, vyústění v nic?
Vzpomeneme třeba na Místra Eckharta nebo Jana od Kříže ...

P.: Na to bych odpověděl: mlčení křesťanských mystiků je právě
s l y š í c í mlčení; oni chtějí být "prázdní" proto, aby do nich
mohla vproutit božská skutečnost, nebo také - vzpomeneme na Geralda
Manley Hopkinse - pravá skutečnost stvoření.

Ot.: Neukazuje se tedy v konfrontaci s východní "spiritualitou"
znovu, že kontempace /v tom smyslu, jak ji popisujete/, je vázána
na křesťansko-židovskou představu o stvoření a je tedy věcí víry?

P.: Zda je to věc víry v užším smyslu slova, zda k tomu člověk mu-
sí být křesťanem, tím bych si nebyl tak jist; právě tak si nejsem
jist, zda pouhá představa světa jakožto stvoření, creatura, je už
"teologie". Aristoteles a Platon se myšlenice stvoření velmi přiblí-
žili, i když přirozeně neměli na mysli creatio ex nihilo, z ničeho.
Nevím tedy, zda myšlenka stvořeného světa není dosažitelná už "při-
rozenému" myšlení, a to i současnému.

Ot.: ... přičemž tzv. přirozené myšlení v dnešní formě nadhazuje
zvláštní problémy, jelikož, jak se zdá, bezprostřední vztah ke svě-
tu, nezprostředkovaný "technikou", vymizel ...

P.: Často jsem v této souvislosti myslel na platónský příběh o vy-
nalezení písma. Pyšný a zářící vynálezce předložil tuto věc moudrému
králi a řekl: Nalezl jsem prostředek k zapamatování. A moudrý král
po nějaké úvaze říká: vytvořil jsi prostředek k zapominání; teď si
nemusíš věci pamatovat zevnitř, ale budeš na ně upomínán zvenčí.
Snad je tato dvojznačnost vlastní všem technickým nástrojům. Dnes
bychom se přirozeně bez písma neobešli a bez našich nástrojů také
ne. Ale přesto je to se všemi těmi nástroji tak, že mohou oslabit
sílu bezprostředního dotyku skutečnosti.

Ot.: Z toho však vyplývá, jak se zdá, nepřekonatelné dilema: uzná-
me-li nepostradatelnost nástrojů, jež se díky své vnitřní dynamice
stále zjemňují a rozšiřují, nemusíme se současně smířit se vzrůsta-
jící ztrátou přímého vztahu ke světu?

P.: Vzhledem k tomuto dilematu musíme mluvit o dalším momentu kon-
templace: o vůli nezůstat na povrchu věcí. Stvořenost světa a člově-
ka vyžaduje, aby kontempace nejen zahrnovala stálý souhlas, uctívá-
ní, ale také aby neulpívala na tom, co je na první pohled zjevné,
pouze faktické. Souhlas, který máme na mysli, neznamená prostě schva-
lovat to, co je, ale přiklonit se k vlastnímu, božskému základu. Myš-
lenka stvoření vyjadřuje, že Bůh není "mimo svět". Deus extramunda-
nus není křesťanská, nýbrž osvícenská, deistická představa. Ve sku-
tečnosti je Bůh stvořitel v e všech věcech ten, kdo jim dává bytí.
Tomáš jednou řekl, že Bůh je ve všech věcech, et intime, a to nej-
vnitřnějším způsobem. Tento základ všech věcí nemusím spatřit jen
v křížové chodbě nebo v klášterní cele, ale v čemkoli skutečném -
v květině, v lidské tváři, nebo v určité události, např. když zemře
člověk. Vnímám-li tedy ve věcech nebo v událostech známky božského
původu a v úctě je uznávám, pak uskutečňuji kontemplaci ve zcela
striktním smyslu.

Ot.: Pro to, co jste nazval průměrným vědomím, by to byla věta ne-
dostupná. Ale dnešní křesťan, který chce takovou větu vzít vážně,
bude v tom, co míníte, vidět ú k o l , a ještě k tomu dost těžký:
Vy jste však - pokud vím - položil důraz na souvislost kontempace
a š t ě s t í ...

P.: Vidění samo vás přirozeně ještě neučiní šťastným; šťastným vás učiní teprve vidění toho, koho milujete. Teprve pak přece říkáme, že "se nelze dosyta vynadívát". Tím se míní dvě různé věci. Když třeba řekneme: "Tihle mladí rodiče se nemohou dosyta vynadívát na svého prvorozeného", pak tím míníme předně nejvyšší možnou formu vytržení. Na ten druhý význam myslíme řidčeji: říká totiž, že nemohu být opravdu nasycen v tomto vidění, které mě přesto činí šťastným. To je třeba připojit k trochu zavádějící a možné klamně předstávě "šťěstí a kontemplace": šťěstí kontemplace nemůže být zde nikdy dokonalé. Konrád Weiss, téměř neznámý německý křesťanský básník, jednou řekl: "Kontemplace nedojde klidu, dokud nenajde předmět svého oslepení" - to znamená, dokud nenajde předmět tak jasný, až oslepuje. Přejasně světlo a tma mají přece tentýž účinek: člověk přestává vidět!

Ot.: Teď mluvíme spíše o tom, kde je hranice kontemplace, než o tom, kde je její "šťěstí" ...

P.: Šťěstí kontemplace souvisí s tím, že upíráte svůj pohled přímo k srdci věcí, aniž byste přitom - jak tomu bývá v ukvapené symbolizaci - přeskakovali realitu viditelného. Chesterton, ač musel projít mnoha polemickými aférami, mluví ve své životní retrospektivě o "téměř mystickém přesvědčení o zázraku ve všem, co existuje, a o vytržení, jež je podstatně uvnitř vší zkušenosti". Pokládám to za velkolepou formulaci, jež mnoho říká a shrnuje vše, o čem jsem dosud mluvil. Každá věc má ve svém základu skryto znamení božského původu; kdo je zahlédne, ten uvidí, že tyto věci a všechny ostatní věci jsou nade všechno pomyšlení dobré. A "uvidí-li" to, je šťasten.

Ot.: Proti tomu by se daly namítnout dvě věci: nevyžaduje takové vidění přesto určité předpoklady ve smyslu naděje a víry ve stvoření, anebo vede pozorné zahledění nutně k "vytržení"? A na druhé straně: činí člověka šťastným skutečně právě vidění?

P.: Už mi přirozeně dost často namítali: to celé je jen intelektualismus tvého obdivovaného mistra Tomáše, který chápe vidění jako to jediné, co může člověka obšťastnit! Což neobšťastňuje spíše láska? Na to Tomáš řekl: Láska má dva základní akty. Jedním je touha, chtění, druhým je v y t r ž e n í, radost, delectatio. První akt je aktem milujícího, který milované d o s u d nevlastní; druhý akt je aktem milujícího, který se s milovaným u ž sdílí. Ale jak se děje samo toto sdílení? Sdílení, po kterém toužím a na něž odpovídám radostí a vytržením, se děje jinak než chtěním: totiž poznáváním! Tak ale nemluví jen Tomáš. Téhož mínění je třeba Augustin, na nějž se odvolávají všechny voluntarismy, pokud se vůbec ještě pokoušejí legitimovat tradicí. Také Augustin řekl: "Co jiného je mít než poznat"? "Uslužeš jen o jediné: abys viděl." Nebo: Tota merces nostra visio - všechna naše odměna je vidění. Teď by se snad muselo mluvit o tom, že naši představu lidského naplnění a věčného života nelze vyjádřit jinak než výrazem visio beatifica, oblažující vidění.

Ot.: Je ovšem otázka, zda toto naplnění lze popsat jen jako visio beatifica, nebo zda tato představa není pouhým důsledkem určitého pojetí vidění a poznávání.

P.: Myslím, že v křesťanské oblasti neexistuje jiná možnost, jak popsat stav dokonalé blaženosti. Já bych tady vůbec mluvil o vzájemné závislosti. Pro toho, kdo promýšlí pojem visio beatifica v původním náboženském smyslu a pokouší se ho promeditovat, bude snazší už ve zdejší existenci vnímat a zakoušet předstupně "blaženého patření". Naopak pro toho, kdo realizuje tyto předstupně filozofickým myšlením nebo nějak nenábožensky určeným pozorováním světa, bude snazší přijmout pojem visio beatifica.

Ot.: Jaké jsou podle Vás možnosti otevřít tuto dimenzi současníkovi,

který je pro visio beatifica disponován stejně málo jako pro kontem-
placi vůbec?

P.: Jistě připustíte, že pokud bychom měli tyto otázky trochu uspo-
kojivě zodpovědět, museli bychom začít velmi zdaleka. Kromě toho by
mohla odpověď začít z více různých bodů, mohla by např. vyjít od mú-
zických umění, ale také od filozofování nebo od slavení. Přesto se
však domnívám, že tu lze vidět také něco společného a jednotícího:
všecky podoby lidského konání, které jsem vyjmenoval, žijí totiž ze
souhlasu se světem v jeho celku i ze souhlasu s vlastní existencí.
Tam, kde tento souhlas chybí, neexistuje ani skutečné umění ani vol-
ná chvíle, ani slavení, ani filozofie, ani kontemplace.

Ot.: Myslíte, že kultu náleží v této souvislosti zvláštní funkce?
A když ano, jaké důsledky by to mělo mít pro utváření kultu?

P.: To jsou dvě otázky. První lze zodpovědět relativně lehce, a to
rozhodným ano. Neboť není intenzivnější souhlas se světem než Boží
chvála, to jest kultická oslava. - Pokus o odpověď na druhou otázku
by musel probrat více věcí. Romano Guardini jednou řekl, že všechno
"liturgické vzdělání" /a to znamená patrně totéž co každá snaha o
smysluplný výkon kultu/ spočívá na myšlenkové i existenciální reali-
zaci staré koncepce anima forma corporis, jež říká, že člověk je
stavěn tak, že jeho tělo dostává podobu od duchové duše - takže na
člověku není nic "čistě duchového", ale také nic "čistě tělesného".
Proto bych na tu druhou otázku odpověděl zkusmo asi takto: pokud se
úkony klanění, oslavy, kajícínosti a oddanosti, které jsou přiměřeně
primárně rázu duchovně-duševního, při bohoslužebné slavnosti "celeb-
rují" takovým způsobem, že pronikají a utvářejí sféru tělesnosti,
pak vzniká příznivá možnost, že se kult - vzdálený stejně od spiritu-
alistické ne-smyslovosti jako od jakéhokoli "senzualismu" - stane pro
účastníky prostě aktem kontemplativního života.

HK 1977/8

N a s l o u c h á n í

Jak má modlitba
byla stále zbožnější a niternější,
měl jsem stále méně co říci.
Až jsem nakonec ztichl úplně.

Stal jsem se tím,
kdo je snad ještě méně než protiklad
k mluvčímu,
stal jsem se posluchačem.

Zprvu jsem si myslel, že modlit se znamená mluvit.
Naučil jsem se však,
že modlitba znamená nejen mlčení,
ale naslouchání.

Je to tedy tak:
Modlit se neznámá, že se posloucháme, jak mluvíme.
Modlit se znamená:
Ztišit se, vytrvat zcela v tichu a čekat,
až v tomto tichu modlitby uslyšíme Boha.

Soeren Kierkegaard

: : : Rahner jako by zde navazoval na Piepera výňatky z obšírnější úvahy, v níž si všímá hlavně vizionářských zážitků zakladatele Tovaryšstva Ježíšova, svatého Ignáce z Loyoly. Nadhazuje zásadní otázku bezprostředního setkání s Bohem v mystice, když si netroufáme bezpečně odlišit výtvoř své subjektivity a jiných přirozených příčin od eventuálního Božího působení. Při výkladu jevů, které vypadají jako způsobené mimopřirozenou mocí /např. doprovodné jevy v mystice nebo na druhé straně posedlost/ hájí známý hermeneutický princip: "Dokud se jednoznačně neprokáže opak, můžeme a musíme jevy v našem vědomí vysvětlovat také - nebo výlučně - subjektivním vědomím nebo podvědomím, včetně jeho parapsychických, telepatických nebo jiných schopností." Je však kritický vůči modernímu skepticizmu, který prohlašuje takové věci /konkrétně posedlost podle názoru H. Haaga/ předem a navždy za nemožné a falešné. Pak věnuje pozornost hodnocení obrazivých jevů. : : :

Zázrak za imaginací

/-/ Není správné hledat vlastní, existenciálně náboženské jádro takových vizionářských zkušeností v podobných eidetických vizionářských jevech. To věděla i stará klasická teologie, která říkala, že zjevuje-li se svatá Tereze z Avily Ježíš v nádherném lesku, zdobený perlami, s láskyplným pohledem a červenými tvářemi, pak nesestupuje při takovém zjevení z nebe Ježíš a nezjevuje se ve své vlastní, jemu příslušné skutečnosti, ale že jde o Bohem vyvolanou představu. Tato teologie stála před otázkou, co se to vlastně děje, zjevuje-li se svatému Antonínu z Padovy Ježíš jako dítě, jak již v objektivní realitě prostě neexistuje. Zde může jít v zásadě o obrazivou vizi.

Obraznost a imaginace mohou mít v podstatě i čistě přirozený původ. Obraznost není v pravé mystice vůbec rozhodným kritériem. V nejhlubším nitru osoby se děje něco mnohem radikálnějšího a hlubšího než to, co lze snáze popsat, co však přece v zásadě spadá do sféry imaginace a nese tedy na sobě všechny osobité rysy subjektivity jednotlivých vizionářů. Primitivně řečeno: Ježíš vůbec neměl srdce ovinuté trnovou korunou. Jestliže to však sv. Markéta Alacoque tak vidí a Ježíš se jí tak zjevuje a ukazuje své srdce, pak je jasné, že jde o imaginativní vizi. Mystikové si tak také uvědomují, že vlastní jádro mystického zážitku je zázrak z a takovou imaginací. Pokud tomu tak není, projevuje taková imaginace sama od sebe svůj čistě přirozený a tedy nábožensky nezajímavý charakter.

P o z n á m k a . Slovo imaginace pochází z latinského imago - obraz, a označuje akt nebo schopnost něco si představit, vytvářet vnitřní obrazy předmětů, jež jsou našim smyslům přítomné nebo také nepřítomné. Nejsou-li obrazy přítomny, musí být sestaveny z jednotlivých prvků. Zde se stýká imaginace s fantazií, jež je u dítěte ještě silně vyvinuta, později je však zasunuta jednostrannou drezurou v logicko-kauzálním myšlení. Fantazie pak vede dále do oblasti vizionářské /latinsky visio - zírání/. Mluvíme-li v našem článku o imaginaci, rozumíme pod ní všechny tyto formy. - Eidetika pochází z řeckého eidos - obraz a označuje spíše první schopnost, totiž vyvolat si v paměti už viděné. Eidetik má např. mimořádnou schopnost vzpomenout si na stránku knihy a z vnitřně představovaného obrazu přečíst text.

Dalo by se přirozeně poukázat na to, že např. mezi teologií mystiky u Terezie z Avily na jedné straně a u Jana od Kříže na druhé straně jsou dosti zřetelné rozdíly. Svatá Terezie z Avily oceňovala imaginativní prvky své mystické zkušenosti až do konce a pokládala snižování těchto elementů za nebezpečí, s nímž se sice také sama setkala, ale jež překonala; oproti tomu Jan od Kříže dosti zdůrazňuje, že mystická zkušenost se může a má oprošťovat od obrazů.

U Ignáce je to pozgruhodná historie. Myslím, že na jedné straně až do konce vysoko oceňoval imaginativní prvky a pokládal je za důležité zcela neproblematicky, stejně jako si velmi cenil daru slz; ale i u něho můžeme pozorovat, že si byl dokonale vědom, že je to něco sekundárního.

Mystika jako probouzení transcendentálnosti

V průběhu mystického vývoje zakoušíme však transcendentální zkušenost už nejen jako podmínku možnosti kategoriálního pobytu ve světě, zacházení s jednotlivými věcmi, i zacházení s pojmem Boha, ale zakoušíme ji jako smysluplnou a významnou pro sebe samu. To je vlastní, mystická základní zkušenost Boha. A ta je přirozeně imunní proti základní nesnézi, že si totiž dnes už nedokážeme myslet bodové časoprostorové zasahování Boha do průběhu vědomí, nebo nejsme schopni je přesvědčivě prokázat.

Mystická zkušenost není vyvolávána bodovým časoprostorovým zasahováním Boha, nýbrž je to stále radikálnější probouzení transcendentálnosti člověka - které stojí přirozeně pod Boží prozřetelností - jako absolutní otevřenosti vůči bytí vůbec, vůči osobnímu Bohu, vůči absolutnímu tajemství.

"Neboť kdo hledá Boha v určitém způsobu, ten získává způsob a mívá Boha, v tom způsobu skrytého. Kdo však hledá Boha bez způsobu, ten ho pochopí takového, jaký je on sám v sobě. Takový člověk žije se Synem, a ten je život sám." Mistr Eckhart /1260-1328/.

Nesmíme si myslet, že snad takto je vlastní mystika zkušenosti Boha bez zkušenosti transcendence, která se stala sama pro sebe silnou, naturalizována. Je naopak samozřejmé, že tato zkušenost transcendence je ve skutečnosti vždy nesena sebesdílením Boha. Tím, co nazýváme Duchem svatým, milostí, nadpřirozenou ctností víry, naděje a lásky, je tato transcendentálnost radikalizována v možnost přicházet skutečně k Bohu samotnému. Díky milosti není tato transcendentálnost člověka už jen pouhou podmínkou kategoriálního obcování se světem, není už také pouze zaměřena na asymptotický bod, nikdy nedosažitelný, zvaný Bůh; Bůh sám totiž této transcendenci přislíbil ve svém sebesdílení pneumatickém /skrze Ducha, p. př./, že toho také dosáhne. A všude tam, kde se teď člověk - a to je skutečně něco neslýchaného - jako ubohý tvor může odvážit mluvit s Bohem samotným, do jisté míry mu poklepávat na rameno a očekávat, že tam jednou dospěje, tam přijímá svou transcendentálnost jako transcendentálnost radikalizovanou Boží milostí, jež člověka předchází, neustále je mu dávana a existuje alespoň v podobě nabídky jeho svobodě; v této transcendentálnosti zakoušíme Boha "zevnitř" - bez obrazů.

Tato zkušenost Boha není přirozeně ještě "visio beatifica", oblažující patření, to je zase kvalitativně jiná bezprostřednost setkání s Bohem. I když právě novozákonně je milost "závdavkem Ducha", předchuť nekonečně blízkého, už vůbec nepřekonatelného setkání s Bohem "oblažujícím patření".

Mystika není privilegium

Co by měl dělat člověk budoucnosti, dnešní mladý člověk, aby došel

k této základní zkušenosti, k tomuto zážitku, k tomuto zření?

Nejprve by se muselo změnit církevní vědomí, pokud jde o mimořádnost mystiky. Jistěže se v tradiční církevní mystice vyskytují vidění, vyzdvižení nebo úchvaty, jež samozřejmě nepatří k normálnímu vybavení vědomí průměrného křesťana. Před 70 či 80 léty byly v katolické teologii mystiky prudké spory o to, zda i vlastní podstata mystiky je zvláštní milost, přístupná jen ojedinělým lidem, jež se nevyskytuje ani tam, kde člověk jde cestou dokonalosti a dojde na této cestě daleko pěstováním "hrdinských" ctností, jak se to tenkrát nazývalo.

Jinými slovy, byl to spor, zda je mystika mimořádná, jen málo lidem určená cesta spásy, nebo zda je to více či méně reflektovaně neodmyslitelný, podstatný prvek křesťanského života a křesťanské dokonalosti. P. Poulain vysvětloval, že je to něco zcela mimořádného, co obyčejní smrtelníci nezakusí. Oproti tomu dominikáni a jiní teologové byli v této věci jiného názoru. Myslím, že opíráme-li se jak o bibli, tak o teologii milosti a teologii víry, musíme být z rozumných důvodů proti Poulainovi. Mystikové nestojí o stupeň výše než věřící, ale mystika je ve svém vlastním, teologickém jádru vnitřním, podstatným momentem víry - nikoli naopak.

Když to uvážíme, musíme říci: iniciace do křesťanství je v podstatě iniciace do mystiky; biblicky řečeno - např. list Galatánům - do zkušenosti Ducha Božího. Mystika není zvláštní instituce. Říká-li sv. Pavel: "Vy pošetili Galatáné ..." /Gal 3,1n/, pak je pro něho samozřejmé, že zkušenost Ducha jim ozřejmuje, že jsou ospravedlnění Ježíšem Kristem a ne skutky zákona. Toto odvolání na duchovní zkušenost musí přece platit ještě dnes. Ale co odpoví exegeta nebo kazatel, zvěstovatel, na otázku po duchovní zkušenosti? Mělo by se přece rozumně říci, kde a jak můžeme my tuto duchovní zkušenost učinit - i když s námahou a po odstranění mnohé ssutě našeho vědomí. Asi před rokem jsem slyšel jednoho evangelického exegetu. S naivitou biblisty hovořil o Duchu a duchovní zkušenosti u Lukáše. Ani jednou si ve své přednášce nepoložil otázku, kde bychom mohli něco takového najít u sebe. Dnes už přece nemohu ve smyslu Následování Krista hodnotit každou trochu přívětivou náladu hned jako zkušenost Ducha.

Teologie duchovní zkušenosti je však absolutně nutná, lhotejno, zda se rozvíjí jako teologie mystiky či nikoliv. Dnešnímu člověku musím umět říci: to a to může existovat a u tebe to existuje, snad potlačeno, nepozorováno, snad ne zcela přijato do svobody tvé existence. Ale ty to můžeš mít a tak dojdeš zkušenosti Boha, v níž Bůh není ve tvém vědomí jen tím, že je zde verbální Boží slovo a je zvenčím indoktrinováno, ale tím, že je tu ještě něco jiného, původnějšího.

Karl Rahner /1978/

! Musíš se až do nejhlubšího základu osvobodit od sebe sama. Nevýstižně
! hluboko. Ale jak? Kdyby kámen padal do propastně hluboké vody, musel by pa-
! dat stále dál, neboť by nedocházel dna. Tak by měl padat člověk - nezměři-
! telně hluboko klesat a hluboko padat do nevystižitelného Boha a být v něm
! založen, ať na něj přijde cokoli těžkého, vnitřní nebo vnější utrpení nebo
! i vlastní nedostatek, cokoli na tebe Bůh sesílá - často k tvému prospěchu.
! To vše by mělo člověka stále hlouběji vnořovat do Boha, a on sám by nikdy
! neměl zahlédnout své vlastní dno, neměl by je zneklidňovat, ani by neměl
! hledat své vlastní já; měl by mít v mysli Boha, do něhož je vnořen. Kdo hle-
! dá něco, nehledá Boha. Všechna náklonnost člověka, jeho základ, jeho mysl,
! má patřit Bohu: jeho budiž sláva, jeho vůle, jeho věrnost, nikdy pro náš u-
! žitek, pro naše vyslyšení, pro naši mzdu. Jeho jediného nledej!

! Jindřich Suso /1295-1366/

: : : Tento pokus o syntetické podání duchovního života se silně inspiroval teologií a asketickými formami staré církve, jak je uchovalo a rozvinulo východní křesťanství. Čerpá hlavně ze dvou knih čelného pravoslavného teologa, profesora Institutu sv. Sergeje v Paříži, Paula Evdokimova: *Les âges de la vie spirituelle*, 1964; *La femme et le salut du monde*, 1978. Je to ukázka plodného návratu k pramenům, současně informace o východní spiritualitě, a v neposlední řadě i vybidnutí. : : :

Jsmě nakloněni považovat takzvaný "duchovní život" za něco jaksi nadbytečného, k životu přidaného, něco, co vlastně ani být nemusí, co už patří do přežitků.

Chceme-li duchovní život začít studovat a především samozřejmě žít, pak na prvním místě musíme překonat tragické rozdělení života.

Základem nového pohledu na život je víra v Boha, který z bohatství trojiční dynamiky tvoří svět a člověka. Chceme-li si alespoň nějak přiblížit nevystižitelné bohatství této trojiční dynamiky, musíme se utéci k řeči a pojmům.

Otec plodí Syna a z této vzájemné lásky vychází Duch svatý. Láska v Trojici však touží být ještě větší a Otec tvoří podle Syna a pro Syna a skrze Syna vesmír; ten je tedy plodem Otcovy lásky k Synu, ale zároveň Syn od počátku v Boží mysli vtělený vyslovuje lásku vesmíru, tvorstva, člověka k Otci. Duch svatý je od počátku oživovatelem, podílníkem v celém tom pohybu Boží lásky uvnitř i vně Trojice a dnes koná v církvi a ve světě Kristovo dílo, vede celé tvorstvo k chválám, vděčnosti, a rozlévá v tvorstvu Boží lásku. Vše-
mu dává život.

Člověk je tedy stvořen, aby žil svůj život v Bohem chtěném smyslu, totiž jako objekt Boží lásky a subjekt lásky k Bohu podle naznačeného trojičního vzoru. Jako vědomí celého tvorstva, vesmíru, které spolu s Vtěleným vzdává Bohu Otci tu největší možnou lásku v oběti; Vždyť našimi ústy chválí Otce celý vesmír. Vidíme, že rozměr smyslu lidského života je par excellence liturgický. A tedy symbolickým /rozuměj však reálným/ vyjádřením smyslu lidského života je *l i t u r g i e*, jejímž prodloužením je *m o d l i t b a*, jejíž tendencí je neustálá vděčná a láskyplná vzpomínka na přítomného Pána a touha ve všem naplnit smysluplnou Boží vůlí. Neodmyslitelná složka duchovního života je *p r a x i s*, *p o s l á n í* jít a osvobodovat svět, lidi z moci zla, těšit, navštěvovat, šatit, rozdělovat pokrm a nápoj potřebným, strhovat všechny do smysluplného proudu a hlubiny trojiční lásky. "Přinést" pak vposledku opět všechno do liturgie, aby plody země a lidské práce byly proměněny a zbožštěny.

Ze zkušenosti však jasně víme, jak je celý náš život nasměrován jinak, jak nás vnitřní i vnější tlaky ženou od světla do tmy, od lásky /života pro druhé/ k sebelásce /životu jen pro sebe/, od svobody k otroctví všeho druhu, od víry k nevěře, od naděje k beznaději a zoufalství, od následování k svedení, od smyslu k nicotě. Tyto tlaky jsou tak silné, že dokážou opanovat celý život, celou bytost člověka ve všech sférách /tělesné, psychické i teologické/. Jde o odcizení, odsouzení ke svobodě v její destruktivní podobě, jde o nudu, ontologickou nevolnost, prázdnotu a nicotu, která rozleptává všechno. Symbolicky řečeno jde o vyhnání z ráje, o ztrátu smyslu daného stvořením z dynamiky trojiční lásky.

Důsledky či projevy tohoto stavu vidíme jak sami v sobě, tak i

všude kolem. Psycholog C.G.Jung to zřetelně rozpoznal u svých pacientů, kteří "trpí tím, že jejich život je zbaven smyslu a obsahu" /Seelenprobleme der Gegenwart/. A každému "křesťanskému" povýšenectví /vlastně pyše, která už sama sebou diskvalifikuje věrohodnost/, že my už víme a máme, lze jen namítnout, že to vůbec není tak jednoduché a že nestačí samo "vědění", je třeba existenciálně vstoupit do trojičního procesu života lásky. A tady v obnaženosti a poznání pravého stavu věci poznáváme obludnou sílu hříchu, odcizenosti a vyvrženosti z ráje. Zde zakoušíme svoji totální neschopnost a vlastně nemožnost "návratu". Jedinou možností je cesta skrze Krista, cesta vykoupení a toho, co reformace nazvala výstižně solā gratiā. Návrat je tedy možný jen z Boží lásky a milosti. To je nutné východisko dalšího, o čem budeme hovořit. Dosud naznačované bychom si mohli provizorně shrnout asi takto: **D u c h o v n í ž i v o t j e c e l ý ž i v o t , a v š a k s o u v i s e j í c í s p ů l z e m ž i v o t a v T r o j i c i . J e t o ž i v o t , k t e r ý z a m ý š l e l B ů h p ř i s t v o ř e n í .**

Skutečnost pádu však tento život těžce zranila a poškodila. Přes všechny pokusy teprve v Kristu byl opět život zachráněn, zranění vyléčeno. Skutečně plný život je možný jen v úzkém vztahu ke Kristu, ano ve sjednocení s ním: "Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus" /Gal 2,20/. S tímto centrálním textem souvisí mnoho dalších, hovořících o "oblečení v Krista", o "ukřižování s Kristem" a vyústujících v Kristovo zjevení: "Já jsem cesta, pravda a život" /Jan 14,6/; "V něm byl život a život byl světlo lidí" /Jan 1,4/. **D u c h o v n í ž i v o t j e t e d y ž i v o t v K r i s t u , s K r i s t e m a s k r z e K r i s t a .** Konkrétní podoba takového života je následování, intenzivní aktivita vyrozumět z četby Písma a v modlitbě, co je Boží vůle, co je v Kristově duchu. Vposledku se nejzřetelněji objeví jakýsi ústřední, kritický signál svědčící o tomto životě: "My víme, že jsme přešli ze smrti do života, protože milujeme své bratry. Kdo nemiluje bratra, zůstává ve smrti" /1 Jan 3,14/. **Ž i v o t v K r i s t u s e k o n k r e t i z u j e v n á s l e d o v á n í , j e h o ž n a p l n ě n í m j e l á s k a .**

Vlastním původcem nového života je Duch svatý: "Nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího" /Jan 3,5/. Duch svatý je v současné etapě dějin spásy ten, na kom všechno závisí. Život církve, světa i jednotlivých lidí pramení z Ducha svatého, jak říká IV. eucharistická modlitba: "A ten dále koná ve světě Kristovo dílo, všechno naplňuje a posvěcuje". On dává pochopení Kristova slova a utěšuje zarmoucené. "Ale přímluvce Duch svatý /.../ ten vás naučí všemu a připomene vám všechno, co jsem vám řekl" /Jan 14,26/. Duch svatý, který vychází z Otce i Syna jako jejich láska, je vlit do našeho srdce, aby v nás rozžehl svoji lásku k Otci a Synu. To se děje mimo jiné v modlitbě, kdy "Duch přichází na pomoc naší slabosti. Vždyť ani nevíme, jak a za co se modlit, ale sám Duch se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkáním" /Řím 8,26/, strhuje nás do dynamiky trojiční lásky, do adorace a kontemplace. Duch svatý je tvůrcem církevního společenství, poutem jeho jednoty, "duší" jeho života. On je to, kdo oživuje svátosti. Výrazem toho je epikléze, liturgické vzývání Ducha svatého, aby nás vtáhl do nesmírného a nepostižitelného proudu trojiční lásky, tedy smyslu všeho. **D u c h s v a t ý j e t e d y p ř í m ý d á r c e a p ů v o d c e d u c h o v n í h o ž i v o t a .**

Jak už jsme ale řekli, náš život byl pádem odcizen od svého zdroje. "Ve své nejvnitřnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy. Jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě

vysvobodí z tohoto těla smrti?" /Řím 7,22-24/.

Jako křesťané jsme ve svém hledání pocítili osvobodivou moc: "Neboť zákon Ducha, který vede k životu v Kristu Ježíši, osvobodil tě od zákona hříchu a smrti: /Řím 8,2/. Toto osvobození se stalo jednou provždy v Kristově smrti a vzkříšení, ale konkrétní promítnutí této osvobozující moci se uskutečňuje v situacích našeho života. Je to otevření bran žaláře, kde je i na nás, abychom probudili sebe i ostatní spoluvězně a vystoupili z temných kobek zajetí do krásy osvobozeného bytí. Tady protestantismus nedomyslel či ve svém jednostranném důrazu podcenil tuto nutnost n a š e h o p o d í l u na osvobození. Jistě, jedině z milosti byly otevřeny mříže, ale můžeme osvobození nadále nehybně setrvávat v tomto vězení ne-smyslu a nicoty?

Otcové používali často příměru žebříku, který byl z milosti postaven mezi nebem a zemí a po kterém lze kráčet po stupních k nebi, k vrcholům života. Do úvah o stupních vtělili hlubokou a protrpěnou zkušenost svých zápasů a nutnosti postupovat opravdu po-stupně, přemáhat jednoho nepřítele a pak dalšího. Tento náš podíl na osvobozování, toto překonávání napětí mezi smyslem a ne-smyslem, bytím a nicotou, životem a smrtí, čili jak říká Pavel mezi duchem a tělem, je askésis. Důraz, o který tu jde, je především ten, že askeze není nějakým přídatkem, akcidentem k životu, ale integrální součást celého života, života všech lidí, kteří v neustálém zápasu vedou boj za osvobození života od pout ne-smyslu a smrti. A s k e z e je teologicky zakotvena v Kristově kříži, neboť vždy, když člověk realizuje v tomto světě Boží plán, jeho vůli, nutně se setkává s křížem.

Ze zkušenosti otců pouště lze vysledovat určité etapy či technické prostředky, které askezi konkretizují a postupně vedou k hlubině. Základem je p o z n á n í s e b e s a m a : "Kdo uviděl sám sebe, je větší než ten, kdo viděl anděly", říká svatý Izák Syrský /Sententiae/. Tak docházíme k výchozímu bodu, který musí trvale provázet náš duchovní život, k pokoře. Pokora se rodí z poznání Boží lásky a vždy neadekvátní odpovědi člověka na ni. "Ten, kdo poznal svoje místo a svoji skutečnou cenu, ten má dokonalou pokoru" /Filokalie/. Druhým trvalým, a to cílovým bodem asketického výstupu je láska /Jan Klimak, Žebřík do nebe/. Odcizenost života se projevuje i dezintegrací a dezorientací všech složek lidské existence. Myšlenky a představy, city, volní hnutí, fyzické a hormonální síly, vše je jakoby hypnotizováno a ovládáno Zlým, vše je v neustálé možnosti ohrožení tímto Zlým. Tomuto nátlaku - pokušení - staví askeze do cesty techniku u m r t v o v á n í v á š n í . Moderněji řečeno jde o terapii, chirurgický zákrok, o excizi vášně i s kořeny, která je zakořeněna v člověku a dusí jeho vnitřní svět. Otcové vidí základní terapeutický krok v tom, že člověk vyjeví svému d u c h o v n í m u o t c i to, co jím uvnitř hýbe. Kasián říká velmi výstižně: "Skrýta či skrývaná myšlenka demoluje srdce. Ten, kdo ji skrývá, se dělá nemocným" /PL 49,162/. Proto Cyril Alexandrijský nazývá zpovědníka "Božím terapeutem", podobně mluví i kánon 102 koncilu v Trullo /692/. Z p o v ě ě je tedy jedním z hlavních asketických prostředků, osvobozuje člověka od jeho děsivé samoty, umožňuje znovunavázat dialog, zbavuje ho úzkosti, která mu dosud bránila vyjít k druhému. Vyznání však musí být dotvrzeno svátostným rozhřešením, které člověka reálně zbavuje onoho odcizení, vrací ho do smyslu, totiž do společenství života s Bohem, který jediný je Smyslem, neboť vše vyšlo z jeho lásky. Boží odpuštění přijaté ve zpovědi vrací nemocného zpět do společenství, do církve. Pokání je podstatný prvek celého duchovního života.

Askeze tedy pomáhá člověku k osvobození od regresivních tendencí, odcizujících pochodů dezintegrovaných sil. Asketové dopodrobna popsalí postupující zlo v člověku. První pohyb ke "kontaminaci" přichází z představy, obrazu, myšlenky či touhy, které v nás proběhnou

a probudí naši pozornost. Z podvědomí výzva vchází do vědomí a snaží se tu prosadit. To zdaleka ještě není hřích, je to jakési podněcování. Ale právě v této chvíli je rozhodující reakce, pohotová reakce naší bdělé pozornosti. Zde se rozhoduje, zdali vášně zůstane či odejde. Vleze-li had až do cely naší duše, říkají otcové, práce je nesrovnatelně těžší, proto je nutno "hada praštit do hlavy, jen co ji strčí do dveří". Jestliže bdělost pozornosti /hlídka u bran srdce/ nezareaguje, dochází k fázi zalíbení, k jakémusi zahrávání, již zavinenému "milostnému setkání" duše s podněcováním. Anticipace požitku, zatím pouze v obraznosti, určuje další stadium. Tu už jde o tichý souhlas, rozhodnutí už je učiněno, hřích se už v mysli uskutečňuje. O tom mluví evangelium v oddíle o nečistém pohledu a o cizoložství v srdci. Závěrečnou fází je pak hřích skutkem. Když se vášně stane stavem, vyřazuje schopnost odporu a člověk se řítí k duchovní smrti.

V tomto stavu pak je nutná resuscitace Boží milostí ve zpovědi a následné trpělivé vykořenování návyků, prostě tím, že se nepovoluje tendencím jak na rovině myšlenek a představ, tak samozřejmě i na rovině skutků. Každý z počátku nevyhnutelný pád a neúspěch musí provázet slzy pokání, energické znovupovstání a znovuzapočetí v duchovním boji. Každé malé vítězství má svůj význam pro konečné uzdravení.

Otcové znají ze zkušenosti také účinné zbraně v tomto duchovním boji. Především již zmíněnou b d ě l o s t u bran srdce, která u samého počátku vykořenuje vynořivší se zlé či neužitečné myšlenky a představy. U východních otců nacházíme učení o J e ž í š o v ě m o d l i t b ě , neustávajícím vzývání Ježíše, které zahání demony /temné svody zla/ a duši naplňuje světlem Boží přítomnosti. Tato modlitba je pro každého, návod je jednoduchý: prostě ji začít konat. "V této modlitbě je celá bible, celé její poselství zredukované na to nejvyšší jednoduché a podstatné: vyznání, že Kristus je Pán, že je Boží Syn, jde tedy i o vyznání Trojice; dále tu vyjadřujeme propastnou hloubku pádu a hříchu a zároveň vzýváme hlubinu Božího milosrdenství. Vše je soustředěno do kvazi svátostné moci Kristovy přítomnosti v jeho jménu" /P.Evdokimov/.

K projevům duchovního života vždy patřila l i t u r g i c k á m o d l i t b a . A to nejen liturgie eucharistická. Ta je samozřejmě vrcholem, symbolickým a zároveň reálným zapojením člověka do dramatu trojiční lásky. Otcí je vyjádřena Kristova láska, oběť života. My jsme v přijímání vtaženi do této lásky. Spojení s Kristem a zároveň s celým vesmírem přinášíme Otcí oběť chvály a díky, ale i celého života. Tím, kdo celou eucharistii oživuje, je Duch svatý. Všechno tvorstvo je v této oběti posvěceno, osvobozeno, zbožštěno /theosis/.

Staří asketové neslavili eucharistii tak často, jako my dnes. Denní liturgie pro ně pozůstávala z psalmodie, z p ě v u ž a l m ů , které posvěcovaly celý den, byly výrazem oběti chvály a díky, intenzifikací a koncentrací lásky tvorstva Stvořiteli. Den dostává určitý rytmus. Vigilie, noční modlitba, vyjadřuje bdělost a očekávání, touhu po světle a parúzii. Po krátké přestávce následuje modlitba ranní /na Západě matutinum a chvály/ - oběť díky a proseb za celý svět a vesmír, vzývání Ducha svatého, aby rozžehl v srdcích lásku a světlo. Během dne se konají modlitby o hodině první /asi 6 ráno/, třetí, šesté a deváté. Otvírají čas do nebeské dimenze a znovu rozněcují nepřestávající modlitbu Ježíšovu. Nešpory jsou večerní obětí chvály a díky, celodenní práce je vložena jako na oltář, aby byla proměněna a přinesla plody pro slávu Boží a k užítku církve a světa. Doplněk /Kompletář, rusky povečrije/ svěruje lidskou bezmocnost před tmou nocí do ochrany Krista a jeho Matky, hvězdy jitřní.

Tematicky je zde Východ a Západ jednotný; po formální stránce prodělávaly tyto modlitby různé změny. V západní liturgii nám nová

liturgie hodin /dřívější breviář/ nabízí možnost všem bez rozdílu, aby alespoň nějak /ale jde to i plně/ participovali na této liturgii, kterou vytvořila nejlepší zkušenost těch, kteří vzali vážně duchovní život a každá jiná forma modlitby bude jen chudým a nedokonalým pokusem tento klenot nahradit. /Lze si dnes již opatřit breviář ve světových řečech, samozřejmě i v latině a v češtině; pokud se nám to nedaří, lze si i rozepsat žalmy a některé lekce, rozpis si vložit do bible a tak se zapojit do zpěvu celé církve/. Toto napojení všech bez rozdílu do oficiální modlitby církve není ničím tak novým. Ostatně ve východní církvi nikdy k odtržení nedošlo a v chrámě fungující církve lze se všech Božích služeb účastnit. Ale krásná slova o tom lze již najít v patristice - klasické je slovo Jana Zlatoústého: "ať se tvůj dům stane kostelem; vstávej uprostřed noci. V noci je duše čistší, lehčí. Obdivuj svého Pána. Máš-li děti, vzbud' je, ať se s tebou spojí ve společné modlitbě" /Hom. na Sk 26,3-4/.

Liturgická modlitba se musí stát mírou každé modlitby, neboť před Bohem stojí člověk vždy ve spojení s ostatními, ona filtruje naše subjektivní a emocionální tendence, pročišťuje je. Za slovy, které pronášeli světci a předchozí generace, můžeme my dnes nalézt oheň, který v těchto liturgických slovech hořel. A konečně v liturgii se rodí a jí podpírá spontánní, osobní modlitba.

K základním kamenům duchovního života, o nichž je stále řeč, a které souvisí s modlitbou, patří četba Písma /lectio divina/ a rozjímání /meditace/. Alespoň stručně o každém.

I když o č e t b ě P í s m a pojednáváme až zde, její předpoklad je v křesťanském životě na počátku všeho. Vždyt vlastně naše znalost Krista jde přes Písmo. Boží slovo k nám je vždy nějak vázáno na Písmo a také naše odpověď na jeho výzvu se nejlépe vyjadřuje slovy bible, jak jsme to viděli při modlitbě liturgie hodin. Tam při zpěvu žalmů, které otcové považovali za zhuštěný obsah celé bible, nejprve nasloucháme tichému, ale burcujícímu Božímu slovu, abychom ve slovech těchto žalmů vyjádřili svoji vděčnost, adoraci, chválu a díky, lítost, oddanost smysluplné, i když mnohdy temné Boží vůli. Četba bible je tedy základem modlitby, liturgie, kontemplace.

"Ať tě vycházející slunce najde s biblií v ruce", tak vyjadřuje Evagrius patristickou tradici /PG 40,1283A/. U Jana Zlatoústého najdeme plno výzev k četbě Písma; v jeho koncepci, že i lidé ve světě mají žít, jak jen to jde jako mniši, má bible v životě všech totéž místo jako v přísném klášteře. "Když se muž vrátí z kostela, má zopakovat, co se četlo, a postarat se tak ještě víc o stůl duchovní než o materiální" /In Gen. Serm., 6,2/. V komentáři listu Efesanům pak doporučuje studovat doma ty pasáže, které se čtou v kostele, a starat se i o to, aby se děti naučily číst pozorně a každý den bibli /In Eph. 21,2-3/. Podle Origena /PG 13,11/ tvoří četba Písma organickou součástí duchovního života, který člověka přetváří podle Slova-Krista. Staří pachomiánští mniši i při práci zpívali či recitovali části Písma. Četba bible "srdcem", jak říkali, byla běžnou praxí.

"Četba bible předpokládá určitý 'stav modlitby': 'v modlitbě Bůh osvětluje ducha, aby mohl pochopit, co čte'" /P.Evdokimov/. A tady se organicky dostáváme k r o z j í m á n í . Základní metodou pro četbu Písma je podle Nikodéma Hagiority přechod od "slova psaného k Slovu podstatnému". To je cesta celé patristiky. "Dáme-li se do její školy, rychle pochopíme, že čtené a slyšené slovo vede vždy k živé osobě Slova" /P.Evdokimov/. Sv. Efrém radí: "Před každou četbou se modli a vzývej Boha, aby se ti zjevil". A sv. Athanasios říká: "Ve slovech Písma je Pán, jehož přítomnost nemohou snést démoni" /PG 27, 45/. "Lze říci, že pro Otce je bible Kristus, neboť každé jeho slovo nás staví do jeho přítomnosti: 'jeho hledám v knihách', píše sv.

Augustin /Vyzn. II,2/" /P.Evdokimov/. Četba bible nabývá u Otců až "eucharistický rozměr": "Jíme jeho tělo a pijeme jeho krev v božské eucharistii, ale také v četbě Písem", říká sv. Jeroným /In Eccles., 3,13; srov. také Origenes, PG 13,1734; Jan Zlat., In Gen. Serm. 6,2; Rehoř Nazián., Cratio, 45,16/. Tento způsob eucharistického přijímání Slova předpokládá při každé četbě epiklézi. "Slovo je živé skrze Ducha, který v něm spočívá" /P.Evdokimov/. To však v sobě zahrnuje i to, že číst bibli je nutno v církvi. "Jedině církev stráží slovo, neboť má Ducha, který ho diktoval," učí Origenes /In Math., 14/. "Celá bible je verbální ikonou Krista" /P.Evdokimov/. Jak vidíme, smyslem rozjímání je slyšet v přítomnosti Kristově jeho slovo pro náš konkrétní život, obdivovat krásu Boha a z hlubiny své bezmocnosti a hříchu prosit o jeho slitování a pomoc.

Metody rozjímání jsou různé: k podstatným prvkům však patří soustředěné, hutné a existenciálně prožité vědomí Boží přítomnosti a omlazující blízkosti, četba textu a jeho víceméně rozumové analyzování, jeho konfrontace s naší situací a transformace našeho života podle nároku Slova. /Lze však pouze patřit na biblický příběh jako na ikonu a v báni a údivu prostě milovat a proměňovat se v lásce - o vyšších stupních mystiky nemluvíme, jde nám pouze o hlavní sloupy duchovního života/. Četba a rozjímání textu nás vede k zaujetí stanoviska, přičemž hrají roli i ostatní složky našeho vnitřního života, zejména složka citová. Nárok Slova a propastná nesouměřitelnost naší odpovědi vedou k vzývání Božího milosrdenství o pomoc. Ale vždy máme zachovávat určitý liturgický charakter meditace, spojitost s církví a její liturgií. Četba a meditace vede k apoštolátu: *contemplata aliis tradere* /výsledek rozjímání předávat druhým/, jak říkal sv. Tomáš Akvinský.

K sloupům duchovního života či spíše zbraním patří také *p ů s t*. Jde o prastarou zkušenost, že půst připravuje na setkání s Bohem a je mocnou silou proti démonským silám: "Takový duch nevyjde jinak než modlitbou a postem" /Mt 17,21/. Vážně zbavuje síly, život člověka přibližuje, jak říká sv. Bazil, životu andělů. Půst zvyšuje citlivost na duchovní hodnoty. Nezanedbatelný je i sociální rozměr postu: z ušetřeného lze přispět potřebným; půst tedy umožňuje, zkonkrétnuje lásku.

Tak jsme tedy ve stručnosti probrali nosné pilíře duchovního života, jak vykryštalizovaly v dlouhé zkušenosti těch, kteří se nekompromisně vydali na cestu následování. Je však nutné připomenout, že to vše *n e n í c í l*, *a l e c e s t a* duchovního života. Vrchol rajskeho žebříku Klimakova je láska. Asketické úsilí dochází svého naplnění v mystice.

Pot a dřina asketického výstupu a úsilí přivádí srdce k *č i s t o t ě*. Teprve takto očištěné srdce je schopno pohledu do hlubin skutečnosti. "Ten, kdo se očistil, vidí duši svého bližního" /Jan Klimak/. Může v naději a důvěře přistoupit k člověku, může jej tedy doopravdy milovat. Dochází k takové intenzitě lásky, že může s mničem sv. Izákem Syrským říci: "Vidíš-li bratra, jak právě hřeší, přikryj ho pláštěm své lásky" /Sent. 29/. V této etapě jde o přechod *o d b á z n ě k l á s c e*. Co je to milující srdce? To je srdce, které hoří láskou ke všemu stvoření, k lidem, ptákům, zvířatům i k démonům, prostě ke všemu stvořenému /.../ modlí se i za plazy, je poháněno nekonečnou něžností, která se probouzí v srdcích těch, kteří se připodobnili Bohu" /P.Evdokimov; je to citát z Izáka Syr./.

Zde dochází k naplnění života podle Božího záměru stvoření, k realizaci skutečného života, života, který jediný má plný smysl. A jde o život všech bez rozdílu. Je to stav hesychie, mlčení, aktivity mimo aktivitu. "Duše se modlí bez modlitby" /Sv. Izák/. Jde o život tváří

v tvář Bohu: "Bůh přichází do duše a duše odchází k Bohu" /Sv. Řehoř Nysský/.

Je zajímavé, jak u těch, kteří byli přivedeni k vrcholům mystického výstupu, se vše zjednodušuje: předchozí složitost praxe duchovního života je vystřídána jedním d n o d u c h o s t í : modlí se třeba celou noc jediný otčenáš, ale jejich život je plný lásky, jejich pohled na vše a na každého je kontemplativní pohled, liturgický pohled: "Vidíš-li, vidíš Boha" /Apophtegmata Patrum/. Člověk, s nímž se setkáváš, je místem setkání s Bohem. Vše je prosvětleno "tábořským světlem", a "když se duše přiblíží ke světlu, stává se světlem" /Řehoř Nysský/. "Tím, že asketa blahoslaví celý vesmír, vidí v něm všude znamení a stopy Boha; pro něho je každé stvoření žebříkem /.../ a všechno zde dole se stává odleskem nebe" /P. Florovský, cituje Tomáš Špidlík, Vliv ruských mystiků na moderní ruskou literaturu, Studie 70/1980/.

Připomenuto však buď na závěr, že k vrcholu lze dojít jen tak, že začneme od nejprostších asketických začátků, které budeme pilně a namáhavě a věrně sledovat přes všechny pouště, noci, žízně, vzpoury a nevěry. Mnišská a osvědčená pedagogika duchovního života dávala velký důraz na zachovávání vnějších praktik a cvičení. Ty mají svoji podpůrnou sílu a samy už jsou cestou. Na této cestě "vnějšího" se jedinečně můžeme setkat s hloubkou.

Jistě velkým problémem je hermeneutická otázka dnešního mluvení o duchovním životě. Nalezení nových forem sdělení a komunikace však je možné jen pro toho, kdo našel smysl a obsah, který má komunikovat. Ten však může v plném rozvinutí nalézt zatím jen ve formách klasických. Ale ve veliké a riskantní věrnosti tradičním formám duchovního života /rozuměj tradičním prostředkům/ lze objevit nový výraz, nový styl života, srozumitelný dnešku.

Kasián

MODLITBA JEŽÍŠOVA

Dějiny

"Vroucně vzývej Pána: 'Páne Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou hříšným!' Dělej to neustále: v kostele, doma, na cestě, při práci i odpočinku, na lůžku; jedním slovem od chvíle, kdy otevřeš oči, až do okamžiku, kdy je zavřeš; jako když vystavíš něco slunci, tak podobně je to i s touto modlitbou, neboť v ní jsme před tváří Pána, který je sluncem duchovního světa".

Když Theofan Zatvornik dával tuto radu, jen opakoval učení starce Filemona a ostatních autorů uvedených ve Filokalii o Ježíšově modlitbě /či spíše o modlitbě k Ježíšovi/.

Říká se, že tato invokace je velmi stará /podle zbožného mínění ji konala už sama Panna Maria/ a její stopy nacházíme v pátém století. Je jisté, že invokace, tak jak ji známe dnes, totiž ustálená v dosti přesné formě a doprovázená určitou "psychofyziologickou" technikou, byla chválena a doporučována athoskými hesychasty od 14. století. Centurie Ignáce Xanthopulského ji velmi zdůrazňují a vyzdvihují. Tam se už rozlišuje dvojí pohyb: mystický vzlet k Ježíšovi v první části modlitby, a návrat k sobě v části druhé. K tomuto dvojímu pohybu musíme připojit rytmus dýchání. Důležité je, že Centurie staví modlitbu do celého kontextu askeze: nelze dosáhnout hesychie /vnitřního pokoje/ bez praxe dobrých skutků.

Z Athosu pronikla Ježíšova modlitba brzy na slovanský Východ. Nil Sorský /+ 1508/ ji propaguje mezi mnichy ze Volhou a mluví o ní

ve své řeholi. Ale i velký antagonista a odpůrce hesychasmu, Josef z Volokolamsku, ji znal a také doporučoval alespoň jako střelnou modlitbu pro ty, kteří neumějí číst žalmy. Velkou popularitu v Rusku získala koncem 18. století.

Na počátku 18. století se objevuje v řecké církvi duchovní probuzení. Makarios, korintský biskup zemřelý později jako eremita na Chiu /1731-1805/ a Nikodém z Naxu, nazývaný také Hagiorita /Svatoho-rec - p. př./, protože byl mnichem na Svaté hoře /Athos/, sehráli důležitou roli. Společně publikovali v Benátkách v roce 1782 Filokalie svatých bdících - kteří praktikují vnitřní bdělost nad myšlenkami, aby se patřičně modlili. Filokalie je velká antologie textů Otců a byzantských autorů o modlitbě, se zvláštním zřetelem k modlitbě hesychatské.

Přesto však vliv Filokalie v řeckém světě mimo horu Athos nebyl tak velký, jak by se očekávalo. Ale naopak silně zapůsobil v 19. století na Rusi. Paisij Veličkovskij připravil částečný překlad pod názvem Dobrotoljubije /láska k dobru/ a publikoval v Petrohradě roku 1793. Hesychastický způsob Ježíšovy modlitby zavedl mezi svými mnichy v Moldavii a na její obranu napsal Proti odpůrcům a pomlouvačům duchovní modlitby, to je modlitby Ježíšovy.

Modlitbu praktikoval a doporučoval také starc Serafim Sároveský. Ve fragmentech svých spisů ji chválí jako vhodný prostředek ke vzbuzení dobré vůle a pro hledání světla shůry. Jeho nejstarší životopis obsahuje dodatek o 75 stranách se zajímavými úvahami o "návratu ducha do srdce", o pocítovaném žáru a o krajním zjednodušení invokace do zbožného povzdechu "Můj Ježíši!". /-/

Ignác Brjančaninov /+ 1867/, věrný žák řeckých otců, výslovně říká, že dokonalost záleží ve zbožštění naší lidské přirozenosti. Zároveň připisuje velkou důležitost citům srdce. Duch svatý přebývá v nejvyšší části srdce, kde se projevuje skrytými hnutími, duchovními city. Skutečná modlitba může být jedině modlitbou srdce, kde se spojují všechny naše schopnosti podle Božího obrazu. Ale není tu nebezpečí klamně iluze, jestliže se tak spoléhá na citovou stránku? Ignác odpovídá typicky asketickým způsobem: klamná iluze je vždy produktem pýchy; jediným spolehlivým prostředkem, jak vyloučit klamně city, je tedy ozbrojit se upřímnou pokorou a říkat "Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou hříšným!"

Theofan Zatvornik také brání Ježíšovu modlitbu, i když málo mluví o "fyzické metodě". Souhlasí, že určité tělesné úsilí podporuje duchovní modlitbu: jde zejména o úsilí soustředit pozornost do srdce, udržet v určitém napětí svalstvo a nenechat se svádět citovými vjemy. Tma je užitečná, abychom se osvobodili od vjemů, ale není nezbytná. Může být také užitečné sedět na nízké stoličce, zadržovat dech, modlit se ve vzpřímené poloze, abychom udrželi srdce v bdělosti, ale nakonec přidává: "Ať každý dělá to, co mu vyhovuje nejlépe!"

Západ poznal Filokalii a Ježíšovu modlitbu z mnohých překladů /jsou míněny citace - p. př./ a po první světové válce z Rozhovorů ruského poutníka se svým duchovním otcem. Původ této knížky zůstává zahalen tajemstvím. Existoval poutník skutečně? Nejde spíše o zbožný román, který měl podpořit Filokalii a její způsob modlitby? Je těžké na tuto otázku odpovědět. Nicméně se zdá, že některé popisy svědčí o prožité duchovní zkušenosti. V každém případě vyprávění je svěží, přirozené, živé a má i určitou literární hodnotu. /-/

Praxe Ježíšovy modlitby

Podle východní tradice se každá modlitba může rozdělit do tří etap: modlitba slovní, modlitba rozumová a modlitba srdce. Proto se

také v modlitbě Ježíšově rozlišují tři stupně.

První stupeň spočívá v úsilí úst neustále opakovat ustálenou formuli; podmínkou je, aby stav duše odpovídal obsahu této modlitby, aby modlíci se žil v pokoji se všemi, aby zachovával příkázání a byl čistý a pokorný. Jakožto slovní modlitba se spojuje s mnišským růžencem /rusky lestovka, vervika, čotky/. /-/

Druhá etapa začíná tehdy, když se modlitba stává rozumovou, když se veškerá pozornost ducha soustřeďuje k obsahu modlitby. Je to velmi prosté. Ale přesto jsou dva dosti odlišné způsoby, jak chápat smysl této modlitby. Považujeme-li za hlavní druhou část "smiluj se nade mnou hříšným", je modlitba součástí "katanických" /kajících/ modliteb, velmi častých u východních mnichů. Ale mnozí považují za podstatnou první část, vzývání Ježíšova jména. Toto jméno, říká s nadšením N. Gorodetski, "se může stát klíčem k mystice /.../ můžeme snad zde mluvit o kněžství všech věřících. Ve spojení s naším Veleknězem vzýváme Ducha: Učiň, aby se má modlitba stala svátostí".

Výlučné upnutí zbožnosti na Ježíšovo jméno vedlo některé ruské mnichy žijící na Athosu koncem 19. a začátkem 20. století k přehánění. Takzvaní onomolatroi /uctívači jména/ tvrdili, že prý Ježíšovo jméno vyjadřuje Boží podstatu či dokonce je samotným božstvím. Byli odsouzeni cařihradským patriarchou i ruským synodem; více než 10 000 ruských mnichů se vrátilo do vlasti a podrobilo se.

Příležitost k nové diskusi dal mnich Hilarion, zakladatel nového Athosu na Kavkaze /kolem r. 1892/, který popsal své zkušenosti dvacetiletého poustevnického života v horách. Druhé vydání nese název Na kavkazských horách. Rozmluva dvou starců poustevníků o vnitřní jednotě Ježíše Krista a duchovní aktivitě moderních poustevníků.

Chvalořeč na Ježíšovu modlitbu obsahuje dvojznačné výrazy: "Když vzýváš Pána, jméno Ježíše Krista jako by se vtělilo a člověk ve svém nitru chápe totožnost Pána a jeho jména a to tak, že nelze jedno od druhého rozlišit". /-/

Do tohoto sporu zasáhl i slavný teolog Segej Bulgakov. Nechce identifikovat jméno s osobou, ale přece jen touží dát jménu Ježíš kvazi sakramentální význam; tuto mystickou teologii jména staví proti "scholastickému nominalismu" a "pojmovému racionalismu". A tak podle něho jádrem Ježíšovy modlitby je "přesladké jméno Ježíš". "Nějenže je Bůh vzýván tímto jménem, ale on je už přítomen v tomto vzývání. To lze samozřejmě říci o každém Božím jménu, ale především to platí o Božím a lidském jménu Ježíš, které je vlastním jménem Boha a člověka. Tedy Ježíšovo jméno přítomné v srdci člověka mu dává zbožšťující sílu, kterou jsme přijali od Vykupitele". Bulgakovo učení najdeme také u Paula Evdokimova.

Tento výklad je v linii východního učení o ikonách. Jméno vyslovované ústy je jako obraz malovaný ikonografem, nebo jako každá jiná svátostina: zprostředkuje milost.

Kristova moc, i když je přítomna už v druhé etapě, zůstává ještě skrytá, není zjevná; je zde pouze předchůť její sladkosti. V tomto stadiu je ještě velmi nesnadné dosáhnout neustálé modlitby, modlitby bez přerušování. Modlitba je ještě pracná, námaha převažuje nad útěchou.

Přicházíme k třetímu a nejvyššímu stupni, kdy dochází k sjednocení ducha a srdce. Modlitba se uskutečňuje bez úsilí, jakoby samovolně, světlo milosti proniká a osvětluje celou hlubinu srdce. Tento stav modlitby nelze vyjádřit lidskými slovy; je to předchůť konečného stavu, kdy Bůh bude vše ve všem /1 Kor 12,6/. Abychom dosáhli třetího stupně, k tomu je třeba mnoho asketického úsilí, dokonalé čistoty ducha a praxe ctností.

Ve snaze učinit snadnější a snad i kratší toto namáhavé úsilí

byla vynalezena metoda či spíše psychologická pomůcka. První takový výklad se nachází ve sbírce děl Symeona Nového Teologa /4 1022/, v benátském vydání z r. 1790. Není však jisté, že pochází od něho, ale spíše od mnicha Nikefora /14. stol./. Zneužití této metody vysloužilo athoským mnichům přezdívku "omfaloskopické". Nejlepší asketové pochopili nebezpečí této techniky a přesto ji v podstatě chválí.

V Dialogu o Ježíšově modlitbě je slavný Nikeforův text podán takto: "Uchyl se na tiché místo, kde budeš sám, posaď se někde v rohu místnosti, zavři dveře, ztiš svého ducha, odlož všechno časné a marné, vousy polož na prsa a na krátkou chvíli zadrž dech; duchem se přenes do srdce, k němu také obrať i své tělesné oči a v srdci udržuj svého ducha; hledej místo, kde se srdce nalézá, aby tvůj duch byl dokonale přítomen. Na počátku se setkáš s temnotou a nic nepocítíš, ale pak, budeš-li pokračovat v této pracné pozornosti i nocí, nalezněš tu nečekané štěstí. Duch, bude-li se takto cvičit, nalezně místo srdce a velmi rychle spatří, co nikdy neviděl, spatří sebe naplněného světlem, dobrými myšlenkami a úsudky. Od této chvíle jakákoli špatná myšlenka bude zahána a zničena Ježíšovým jménem, a to ještě před tím, než by mohla vejít do srdce. Stačí říkat: 'Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou!' Tak také lidský duch začne mít nenávist a odpor vůči ďáblu, bude proti němu stále bojovat, vzbouří se proti němu s hněvem celé své bytosti, vyžene ho a bude pronásledovat, až ho zničí úplně. Ostatní přijde potom, to s Boží pomocí poznáš později v osobní zkušenosti, když budeš pozorný k svému srdci a budeš střežit v sobě Ježíše, to znamená modlitbu: 'Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou!'"

Zhodnocení

V posledních letech bylo o Ježíšově modlitbě mnoho napsáno. Někteří jsou spíše zdrženliví v hodnocení jejího skutečného významu. Považují ji za jednu z mnoha střelných modliteb, které jsou pro duchovní život vždy užitečné; nic víc. Není dobré omezovat svobodu ducha tím, že se příliš preferuje jedna formule. Ať každý spíše hledá to, co lépe vyhovuje jeho vnitřní dispozici! V tomto smyslu Theofan Zatvornik radil, abychom si z této vznešené modlitby nedělali "talisman", jakoby sama sebou mohla mít zázračnou moc bez nutné přípravy srdce. Můžeme dodat, že Serafim Sárovský udělal změnu: odpoledne se modlil ekvivalentní modlitbu ke cti matky Boží.

Přesto však ti, kteří mají výhrady, musí připustit, že Ježíšova modlitba soustřeďuje ducha na dvě základní skutečnosti našeho vztahu k Bohu; podle slavného díla anglické mystiky Oblak nevědění to je živá Boží přítomnost a pocit vlastní hříšnosti.

Časté a stálé opakování vytváří, podle psychologických zákonů, duševní stav, stálou dispozici, která se neztrácí při jakékoli vnější činnosti člověka. Jak říkají autoři, naše city jsou takto sjednoceny a přivedeny k tomu, aby se usadily v srdci. Neměli bychom mít zásadní těžkosti, když lidským slovům pronášeným v modlitbě připisujeme určitou posvátnou hodnotu, tím spíše, že jde o jméno Spasitele, které podle společné tradice má moc zahánět demony.

Někteří naopak jsou skeptičtí, pokud jde o "fyzickou metodu", "křesťanskou jogu", a obávají se, že by se tak otevřela cesta mnoha deviacím a podivnostem. Tato obava není neodůvodněná a všichni vážní autoři, kteří mluvili o Ježíšově modlitbě, se tím znepokojovali. Theofan Zatvornik také radí, abychom se bránili klamně iluzi. Někdy toto cvičení působí účinky, které se zdají být duchovní: pocitujeme oblažující žár, útěchu a radost, které jsou výsledkem fyzické metody. Samo o sobě to není nic špatného; ale může se to stát klamnou iluzí pro ty, kteří jsou nezkušení a kteří se snad i násilně snaží přeměnit v nadpřirozenou útěchu jev, který má čistě přirozenou příčinu. To by

mohlo evidentně vyvolat těžké omyly. Proto podle Theofana nemůžeme k této modlitbě radit bez zkušeného vedení a kontroly duchovního otce. Ale pouhá obava z uchýlení nemůže být dostatečným důvodem pro to, abychom zavrhlí, co je v ní pozitivního. V tomto bodě bylo v těchto posledních letech učiněno několik zkušeností. Zůstává jediné skutečné, nepřekonatelné nebezpečí, a autoři stále varují, abychom se ho střežili: touha po duchovních útěchách bez praxe ctností; taková touha by mohla vést pouze k poblouznění, k určitému druhu duchovní schizofrenie. "Modlitba - čtete v Dialozích o Ježíšově modlitbě - je záležitostí celého života". K vnější praxi života podle přikázání je nutno připojit čistotu ducha, neboť podmínky pro dokonalou modlitbu jsou tři: "první je zřeknutí se všeho, dobrého i zlého /co by mohlo rozptylovat během modlitby/, druhou podmínkou je čisté svědomí bez výčitek; třetí je dokonalá nepřítomnost vášní, aby duch nebyl strhován náklonností k něčemu, co patří k tomuto světu".

Podle Jana Kronštádtského je třeba pravdivosti, abychom mohli říkat: "Ježíši, smiluj se na mě mnou hříšným!" Pravda je základ i forma všeho, co bylo stvořeno, ať je tedy pravda základem tvých vnějších i vnitřních činů a ať je především základem tvé modlitby. "S modlitbou plnou víry je radost žít".

Jedině tehdy, když je člověk dokonale ovládnán Duchem svatým, když je čistý, pokorný a obrazem Spasitele, jediné tehdy se modlitba s ním ztotožňuje, jak to říká Theofan Zatvornik: "Všichni se modlíme, ale je ještě jedna modlitba, která se modlí sama a která strhuje za sebou celé nitro člověka. Jedině ten, kdo to zakusil, ví co je to modlitba".

Tomáš Špidlík, Les grands mystiques russes

V Y P R Á V Ě N Í R U S K É H O P O U T N Í K A

"Upřímné vyprávění ruského poutníka svému duchovnímu otci" je literární formou vyrozprávěná zkušenost poutníka: jak objevil vnitřní modlitbu Ježíšovu a postupně do ní pronikal. Její hledání probudilo Písmo /1 Sol 5,16/: "Bez ustání se modlete" a nedostatečné výklady tohoto místa. Konečně dostačující řešení mu poskytl jeden starzec: "Vešli jsme do jeho cely a starzec vyprávěl: 'Vnitřní a neustálá modlitba Ježíšova je stále a nepřerušované vzývání Ježíšova jména, ústy, duchem a srdcem; představujeme si Kristovu přítomnost a vzýváme jeho milosrdenství při všech zaměstnáních, na každém místě, v každém čase, ano i ve spánku. Vyjadřuje se těmito slovy: 'Pane Ježíši Kriste, smiluj se na mě mnou!' Kdo si tuto modlitbu osvojí, nalezne v ní velkou útěchu a pocítí potřebu stále se jí zabývat, nebude už moci bez ní žít a stane se pro něj samozřejmostí." Starzec pak poutníkovi vyprávěl o Filokalii, která je prý pro nás jako by tmavým sklem, abychom mohli skrze ni patřit na zář slunce Písma. Starzec poutníkovi přečetl část, která údajně pochází od samotného sv. Symeona Nového teologa: "Posaď se v mlčení a samotě, sklon hlavu, zavři oči, dýchej klidně a v představě nahlížeš do hlubiny srdce. Veď svého ducha či spíše mysl /rozumové uvažování/ z hlavy do srdce a v rytmu dechu říkej: 'Pane Ježíši, smiluj se na mě mnou!'; říkej to tiše anebo pouze v duchu. Zažeh každou myšlenku, buď klidný, trpělivý a toto cvičení konej co nejčastěji".

Poutník začal se slovní hlasitou modlitbou, postupně podle starcových rad přidával počet invokací /3 000, 6 000, 12 000/. Musel překonat počáteční obtíže, ale poté se mu modlitba stala oblažující samozřejmostí, s ní usínal, s ní se probouzel. Okolnosti, zejména lidé, kteří nepochopili jeho počínání, jej přinutili, aby upustil od hlasitého vyslovování a poklon: "Abych byl nenápadný, přestal jsem vyslovovat rty a pokusil jsem se říkat modlitbu tak, že jsem jen pohyboval jazykem".

Filokalie trvá na tom, aby se modlitba stala modlitbou srdce. To se poutník pokouší vysvětlit, podle svých zkušeností jednomu slepci: "Dělej to takto. Představ si své srdce, obrať svůj zrak, jako kdybys viděl, směrem k hrudi a to intenzívně, a naslouchej, jak srdce tluče, úder po úderu; když to zvládneš, snaž se, abys ke každému úderu srdce, které neztrácíš se zřetele, připojil slova modlitby. Nebo ještě lépe, při prvním úderu řekneš nebo si pomyslíš: Pane; při druhém: Ježíši; při třetím: smiluj se; při čtvrtém: nade mnou a tak to několikrát opakuji. Půjde ti to snadno, protože jsi už zvyklý na modlitbu srdce. Později, až si zvykneš na tuto činnost, začni Ježíšovu modlitbu uvádět do srdce a opět vyvádět v rytmu dechu: když budeš vdechovat, říkej nebo si myslí: Pane Ježíši Kriste a při výdechu: smiluj se nade mnou!" Zde nejde ještě o modlitbu srdce v tom smyslu, jak o ní hovořili Otcové, ale o cestu, která k ní vede. Poutník v závěru líčí své veliké štěstí, které v modlitbě našel, jak postupovala jeho život ve všech sférách a touží po dokonalé modlitbě, jakou poznal u svého starce.

: : : V meziválečné době se i u nás rozšířila praxe obdobná modlitbě Ježíšově, zvaná "malé tajemství" podle stejnojmenné knížky Kassiana Karga OCap. Krátká /"střelná"/ modlitba, vyjadřující co nejosobněji duchovní situaci člověka vůbec popř. v daném úseku života, prosvěcuje a orientuje celý den, přechází v "dýchání duše". Věrně konaná a prohlubovaná se stává osou duchovního života, přetváří člověka z nitra a postupně směřuje až k mystickým stupňům modlitby a lásky /srov. Ve škole Spasitelově od téhož autora./ : : :

VELCÍ RUŠTÍ MYSTIKOVÉ

Přehledná práce Tomáše Špidlíka /Les grands mystiques russes, Paříž 1979, překlad z italského originálu/ odborně a přitom poutavě přibližuje celé bohaté panoráma ruské spirituality na hlavních zástupcích důležitých skupin a dějinných epoch. - Autor, český jezuita, profesor Orientálního institutu a Gregoriány v Římě, patří už mezi přední autory v oboru východní spirituality.

Dějiny "svaté Rusi" jako by odrážely dějiny celé církve: na počátku zasévá krev mučedníků /strastotěrpců/ semeno nových křesťanů. Nejznámějšími prvomučedníky ruskými jsou Boris a Gleb /1. kap./.

Východní křesťanství je nepředstavitelné bez mnišství. Prvním výhonkem na Rusi je Pečerská lávra, jejímiž zakladateli jsou svatí Antonyj /+ 1073/ a Feodosij /+ 1074/. Lávra převzala reformní tradici, založenou Theodorem Studitou /+ 826/, z řeckého kláštera Studio-nu /2. kap./.

Monastýry daly církvi svaté biskupy /3. kap./.

Dějiny slovan-ských národů si nelze představit ani bez svatých knížat /nejznámější jsou Vladimír a Olga/ /4. kap./.

Po krizi, kterou prošlo křesťanství na Rusi ve 13. století, je to opět mnišské jádro, kde dochází k obnově. K jejím iniciátorům patřil sv. Sergej Radoněžský /1314-1391/ a celá Svatotrojická lávra, kterou založil a která pak hrála velkou roli v celých ruských dějinách /5. kap./.

V 15. stol. je opět pocítována potřeba reformy. Tentokrát se však ubírá konzervativnějším, tradicionalističtějším směrem. Mluvčím této reformy, které neunikla politickým kompromisům s mocí, byl Josef Volokolamský /6. kap./.

Jeho antagonistou byl sv. Nil Sorský /+ 1508/; do Ruska uvedl hesychastské hnutí. Jeho teologie vnitřní modlitby je sice závislá na řeckých vzorech, ale svérázně dokonale psychologicky zpracovaná. V 18. a 19. století na něj

navážou ruští "starci" /7. kap./. V politicky i duchovně sešněrované společnosti vystupují na obranu vnitřní i vnější svobody tzv. "jurodiví", blázni pro Krista, jejichž poslání lze charakterizovat hesly svoboda, pravda, prostota. Nebojácně staví před společnost tvář Krista takového, kterého by společnost raději neznala /8. kap./.

Svéráznou kapitolou ruských duchovních dějin jsou "starci". V klášteřích existovali odedávna, ale skutečnou renesanci prožili za starce Paisije Veličkovského /1722-1794/. Ten dlouho marně hledal duchovní vedení, až mu je nakonec nahradila četba Písma a církevních otců a rozmluvy s přáteli. Tento dialogický způsob přenesl později do celé velké mnišské rodiny, která se kolem něho zrodila. Paisij Veličkovskij věnoval velkou energii také překladům patristiky, v níž viděl duchovní sílu pro svou současnost. Druhým velkým "stareckým" centrem se stal klášter v Optině, založený Lvem Nagolkinem /1841/. Dá se říci, že odtud byl duchovně veden celý národ, prostí i intelektuálové. Starci vesměs nebyli kněží, experimentovalo se tu duchovní vedení laiky. Optinský klášter byl také velmi činný publikačně. Starci navázali na hesychastickou tradici vnitřní modlitby. Praxi duchovního poradenství starců vylíčil sugestivně F.M. Dostojevskij v Bratřích Karamazových. V Sarovském klášteře žil jiný věhlasný starce Serafim /1759-1833/. Pro něho duchovní život je životem v Duchu svatém; askeze, modlitba, svátosti mají sloužit k tomu, abychom žili tímto životem. /Serafimovy Rozhovory s Motovilem jsou přeloženy do češtiny Sávou Nerudou./ /9. kap./.

K velikánům ruské duchovní teologie patří jistě Theofan Zatvornik /1815-1894/. Zřekl se biskupské funkce a odešel do samoty, kde se věnoval modlitbě, psaní a duchovnímu vedení dopisy. Jádrem jeho nauky je teologie srdce jakožto centra života, a dále teorie i praxe modlitby. Vychází z řeckých otců, ale je vidět, že zná i západní. Jeho asketické dílo má ekumenickou hodnotu, která dokazuje příbuznost základů duchovního života /11. kap./.

V knize nejsou opomenuty ani další charakteristické rysy východní spirituality: tzv. modlitba Ježíšova /12. kap./; liturgie, která je nejvyšším bodem duchovního života /13. kap./; kult svatých, zejména Bohorodičky, sv. Mikuláše a všech zemřelých /14. kap./. Není opomenut ani význam bible a ikon /10. a 15. kap./. Rusko mělo i svou specifickou spiritualitu manželskou, odvozenou ze zbožnosti mnišské; praxe sice redukovala původní ideály, ale není nezajímavé nechat se zde inspirovat /16. kap./. Pozornost si jistě zaslouží i moderní ruští myslitelé, pro něž Kristus byl živou postavou s důsledky politickými, všelidskými a kosmickými /Dostojevskij, Solovjov, Berdajev aj. - viz článek T.Špidlíka Ruská mystika a literatura, Studie 70/1980/. Budiž jen dodáno, že ukázkám z pramenů ruské duchovní literatury je předřazen výstižný historicko-teologický úvod. - Potřebovali bychom tuto cennou knihu česky!

Je ruská pravoslavná spiritualita mrtvou či cizí záležitostí? Je velký zájem o ní v západním světě jen zvědavostí či únikem? Anebo spíš v ní nacházíme autentický prostor setkání s Kristem, který nás vede k theosis, k naplnění života v Kristu? Odpověď nejlépe najdeme ve zkušenosti, v přijetí nabízených možností, tedy v ekumenické otevřenosti, která od dob cyrilometodějských, prokopských a emauzských umožňovala u nás vzájemné oplodňování obou velkých duchovních tradic.

Kasián

Vlastním duchovním vůdcem je Duch svatý. Proto "duchovno" jeho vedení není v protikladu k materiálnímu nebo tělesnému, nýbrž k tomu, co Pavel nazývá "tělo" /srov. Řím 8,7-17/, k hříšnému uzavření člověka do sebe. Kdo vede duchovní život, buduje svou existenci na Božím Duchu. Slovo "spirituální" pochází od novozákonního "pneumatikos", to znamená: co je určováno Božím Duchem. I duchovní otec "patér pneumatikos" východní církve, a právě on, má důležitou, ale skromnou úlohu. On nevede sám, ale dává pozor na to, aby se druhý dal vést Duchem svatým, aby v tom druhém rostl jemnocit pro vedení Ducha.

/ - - - /

N ě k o l i k z á s a d n í c h p r a v i d e l

Taková stručná pravidla jsou užitečná, jen když se chápou jako pokyny, ne jako pravidla, kterými je nutno otrocky se řídit.

- Udržuj vzájemný poměr v podrízenosti poměru ke Kristu.
- Tvé chování k druhému ať je takové, aby se v každém ohledu cítil u tebe volný; to lze posoudit podle toho, zda se kdokoli cítí volný zpovídat se u tebe.
- Zůstaň klidný vůči přichylnosti, která je ti projevována. Rozhodující není sympatie nebo antipatie, ale směřování druhého k Bohu.
- Dávej pozor na způsob, jak ti druhý přednáší svou problematiku, aspon právě tak jako na obsah toho, co ti sděluje, tj. na útěchu a bezútěšnost.
- Nehleď na city a zkušenosti povšechně, nýbrž na city k Němu, k Pánu.
- Zařiď, aby každý rozhovor byl tak krátký, jak jen možno.
- Neklaď na začátku žádné otázky "projevující účast", ale ať iniciativa vychází zcela od druhého; ať on ukáže, na čem by chtěl abys měl účast.
- Zachovávej co možná největší odstup, aby druhý mohl zůstat co nej-svobodnější.
- Nepostupuj rychleji, než by to druhý stačil zkušenostně prožívat.
- Odkazuj druhého stále na to, co sám objevil svou zkušeností.
- Pro životní otázky, u kterých jde o svobodné rozhodnutí druhého, nedávej žádné rady z pokladu vlastní zkušenosti.
- Raď druhému jen způsob, jak by sám poznal Boží vůli, ale ne to, co by eventuálně mohlo být Boží vůlí pro něho.
- Dávej pozor, do jaké úlohy tě druhý - vědomě nebo nevědomě - chce vmanévrovat, a dávej pozor na to, která gesta, slova nebo chování mohou znamenat pro protějšek škodlivý přenos.
- Dávej pozor, na co on nechce myslet, co zatlačuje.
- Zpravidla mlč, mluv jen vyjímečně a po zralé úvaze.
- Používej při mluvení o zkušenostech a citech druhého pokud možno nejvíc jeho slov, i když jsou snad neobratná.
- Nediskutuj, ale navazuj na city, které jsou za projevenými myšlenkami.
- Když je dosaženo hloubky vnitřní, duchovní zkušenosti, pak se ji snaž co nejdříve vést dále v modlitbě.

- Skrývej svou odbornou znalost; nezdůvodňuj, proč reaguješ tak či onak, neboť nemáš obracet pozornost druhého na sebe nebo na důvody, nýbrž na Ježíše a na vlastní zkušenosti druhého.
- Neusiluj za každou cenu o milý pokoj a dobrou shodu. I agrese mohou být prospěšné, nesmí se však k nim dávat podnět.
- Nesnaž se uvádět východiska ze situace, kterou druhý líčí jako zoufalou. Zůstaň raději spolu s ním ve tmě, až jemu samému vzejde nějaké světlo.
- Emoce /pocity, dojetí/ lze při rozhovoru ukázat, ale musejí být zpracovány v modlitbě.

J.Bots - P.Penning de Vries /Geist und Leben 1980/1/

MODLITBA A ČINNOST

Je jistě příjemné říkat si "Pro mě je modlitba celý život". Když někdo dospěje v dokonalosti tak vysoko, může si gratulovat. Ale ať si dá pozor. "Nevěřím," píše otec Voillaume, "že jsou naše skutky modlitbou jen proto, že je prožíváme z lásky. Jde tu o zneužití jazyka a nakonec už ani nevíme, co chtějí slova říci. Modlit se je akt, do něhož vždy více nebo méně vstupuje rozum a víra, která se klaní nebo prosí, slovy nebo jenbeze slov. Modlit se znamená při nejmenším hledět; znamená to myslet, znamená to vyjadřovat se, znamená to prosit se slzami v očích, ať už při tom pronášíme slova, máme myšlenky a představy, nebo je prostě náš pohled nekonečně hlubším a temným nazíráním kontemplace. Není-li tomu tak, nemůžeme říci, že jde o modlitbu ve vlastním slova smyslu" /Au coeur des masses, 247/.

Veškerá naše činnost musí být od začátku do konce nesena a oživována modlitbou. Chápeme, že zakladatel Malých bratří Ježíšových, kteří se stávají dělníky jako jsou jejich druhové v továrnách, jim zdůrazňuje význam modlitby výslovné a dostatečně dlouhé. Nikdo nebude obviňovat otce Voillauma, že by opovrhoval životem nejprostších fyzicky pracujících lidí. Ale jak by bylo smutné, kdyby měla být lidská dřina zbavena duchovního rozměru! Kdyby se "modlitba činů" odtrhla od svého zdroje, nedokázala by být pravou modlitbou.

Vždycky bude obtížné udržovat rovnováhu mezi aktivním životem a kontemplativním ústraním. Budeme často nuceni přecházet z jedné formy služby do druhé, aniž budeme mít jistotu, že jsme zvolili lepší řešení. I vynikající duše se často trápily touto pochybností. Svatý Řehoř Veliký, duchovní učitel celého našeho středověku, uprostřed svých pastýřských starostí nejednou s lítostí vzpomínal na dlouhé chvíle modlitby svého mnišského života.

Není tedy snadné vyřešit harmonicky tento problém. Mniši a poustevníci utíkali ze světské společnosti a hlásali pohrdání světem. Nedomnívejme se, že nikdy nepřeháněli ať už tím, že hledali život v ústraní, nebo ústním či písemným poučováním. Alespoň jim uznejme právo na volbu literárního druhu, jehož prostřednictvím předkládají hodnoty jim drahé.

Buď jak buď, ten problém znepokojoval bez přestání nejlepší duchy. V počátcích žebravých řádů sv. Tomáš Akvinský opouští klášter, aby se věnoval službě slova, a pokouší se o řešení tím, že překračuje protikladnou dvojici života aktivního a kontemplativního třetím pojmem: smíšený život. Takovému životu dává přednost, protože podle něho je ideálem bratří kazatelů hlásat pravdy, které si osvojili v kontemplaci.

Všimněme si dobře, Tomáš neříká, že on a jeho bratři mají rozšiřovat kontemplaci nebo touhu vstoupit do kláštera, nýbrž spíše hlásat contemplata, což je předmět modlitby a ne její výkon /srov. STh 2-2, q.188, a.8/. A tento předmět, je-li vůbec dovoleno tak ho pojmenovat, je sám Bůh v učení a osobě Kristově. Pro metafyziku to je vhodná odpověď, ale psychologie a pastůrálka se nemohou spokojit s tvrzením teoretického principu. Dělení na tři cesty podle sv. Tomáše je příliš rigidní a abstraktní, jakmile je zkonfrontujeme s životou existencí. /-/

Mistr Eckhart, rovněž dominikán, nepřipouští dualismus akce-kontemplace ani v opravené formě. Aniž by oba výrazy ztotožňoval, spojí je tím, že popře přerýv mezi posvátnou vědou a kázáním. /-/ Jeho koncepce není statická, nýbrž dynamická. Životní pohyb se nikdy nevyčerpává a odliv a návrat ve vztahu k Bohu zachranuje rozlišení mezi stvořeným a Nestvořeným, a protože je Božská bytost produktivní, bude duchovní člověk, který k ní přilne, veden k tomu, aby ve světě jednal, aniž přestane kontemplantovat. Nepříjemná dualita není u Eckharta něčím doplněna ani potlačena, nýbrž překročena. Abychom použili klasické alegorie, Marie už nestojí proti Martě, ale stává se sama Martou, aniž se ztrácí v jednáni, zavrhuje však kvietismus.

Eckhartův žák Tauler se ukáže praktičtější. Jeho zkušenosti jako duchovního vůdce dominikánských sester v Porýní ho vedou k tomu, aby byl konkrétnější. Bere více v úvahu faktor času a postupného pokroku; výslovněji apeluje na církevní a svátostné instituce. Jeho psychologický jemnocit z něj dělá trubadúra Boží lásky /Minne/. Nic však neopouští z trojiční a christologické hloubky, která je silou mystiky převora z Groendendalu. Působení ve světě Taulera neodděluje od Boha, protože v Bohu jsou neoddělitelně spojeny klid a činnost. Tím způsobem je kontemplace přítomna v činnosti, nebo spíše činnost je vnořena do kontemplativního oceánu a současně se z něho vynořuje.

Aforismus In actione contemplativus bude později charakterizovat ignaciánskou spiritualitu, mnohem méně suchou a rozumářskou, než jak se často říká. Nekřesťanský filozof Bergson v naší době ukázal, že kritériem pravého náboženství je právě to, že vyvolený člověk, "absorbovaný" v jednotě s milovaným Bohem, dosahuje na zemi mimořádné plodnosti ducha, z níž má užitek celé jeho okolí. Důkazy mu poskytuje počátek františkánství, rozkvět španělské mystiky, především reforma a zakladatelská činnost sv. Terezie z Avily.

Také dnes prokáže modlitba svou pravost lidskou a apoštolskou plodností.

Gérard Philips /Le chrétien authentique demain, 1970/

! Jen každodenní osobní kontakt s Bohem - setkávání se s ním ve věcech třeba i méně významných - bolestných, tragických i radostných - navyká člověka vztahovat všechno k Bohu - nacházet v něm pevný bod pro posouzení všeho, co se děje. A potom není na světě nic tak strašného a tragického, aby to mohlo vyvrátit, zlomit, zničit člověka, který se modlí.

! Mieczyslaw Malinski

! Náboženská zkušenost není totožná s blouznivým nadšením nebo s nekontrolovatelným, neformulovaným a požitkářsky /ne/zbožným sebecitem. Kdo se ohlíží, jak by si náboženskou zkušenost přivlastnil, nedokáže ji uchopit, protože je nepochopitelná; uniká mu právě tam, kde je její podstata.

! Karl Lehmann

Pius XII. vydal v roce 1947 encykliku "Fulgens radiatur", která je věnována sv. Benediktovi. V témž roce ho nazval v jedné promluvě otcem Evropy. Jedním z posledních přání Jana XXIII. v jeho těžké poslední nemoci bylo, aby si ještě mohl zajet na Monte Cassino, jehož výstavba po zničení v druhé světové válce se dokončovala. Toto přání uskutečnil teprve Pavel VI. 24. října 1964. Posvětil v ten den znovu-zbudovanou basiliku na Monte Cassino a prohlásil při této příležitosti sv. Benedikta patronem Evropy. Mnozí se tehdy tázali, proč má být patronem Evropy právě sv. Benedikt, o jehož životě máme tak málo spolehlivých zpráv a jehož osobnost nijak nevyniká hodnotami, které jsou dnes ceněny. Nebyl ani intelektuálem, ani teologem, ani státníkem, ani spisovatelem, aby touto činností ovlivnil myšlení Západu. Co po něm zbylo, je jen knížečka řehole, které je prakticky neznámá. Ale byla to právě tato knížečka, podle které žilo tisíce mužů a žen, která zbudovala Evropu a ovlivnila celý život Evropy od 6. do 12. století.

1. K o n e c j e d n o h o s v ě t a

Když v srpnu 410 Gótové se svým vůdcem Alarichem dobyli Říma a vyplenili jej, byla tato událost pro staré Římany pravá apokalypsa, konec světa. Sv. Jeroným nařiká a pláče. Je dobyto město, které dobylo světa, zaniká v hladu, v ohni a krvi. A s ním celé římské impérium. A kdo je povalil, byli barbari! A už roku 476 si barbar Odoakr vsadil na hlavu diadém římského císaře. Nešlo jen o města, stavby a chrámy, nýbrž o něco daleko většího, o celou civilizaci a kulturu, o svět. Ochrnutí starých Římanů bylo všeobecné. Viděli jen černou propast a zánik. Kdo z nich se tázal na příčiny této katastrofy? Když se tento svět zhroutil pod úder barbarů jako domek z karet, jistě už neměl dobré a zdravé kořeny. Tento svět se sám odsoudil k smrti. Také pro sv. Augustina byl pád Říma a zaplavení říše barbary velký otřes. Také on se cítí Římanem, ale nadto hlavně křesťanem. Proto začíná hledat smysl tohoto dramatu v plánu Božím a psát svou knihu "De civitate Dei". V ní cítí jako křesťan. Pád Říma není pro něho konec světa, je to konec pouze jednoho světa, jako byl pád Troje. Je to jistě katastrofa, kterou někdo dopustil, ale tento někdo je dost silný, aby mohl opět vyvést z této katastrofy. Civilizace jsou smrtelné jako jednotlivci, život jde dál. A úkolem křesťana není, aby plakal, nýbrž aby budoval budoucnost: "Svět stárne, svět zaniká, svět mizí. Ale ty, křesťane, se nesmíš bát, protože tvoje mládí se obnovuje jako mládí orlice".

Řád starého světa byl rozložen. Jak zavést nový řád do světa ovládaného hordami barbarů, které žádný řád neznaly a neměly pro něj smysl? V moři barbarů a barbarství zůstaly stát některé pevné sloupy a majáky. Papežové, někteří biskupové, mniši, světci. Aby se títo nezhroutili, nýbrž aby v jejich díle bylo pokračováno, k tomu bylo třeba elitního kvasu. Kdo jej připravil, byl sv. Benedikt.

2. M u ž P r o z ř e t e l n o s t i

Benedikt z Norče /Norcia/ připravil ve své řeholi a ve svém řádě tento kvas, který byl schopen zavést do tohoto barbarského a rozloženého světa opět řád a pořádek, dát mu nové organizační prostředky, otevřít mu nové možnosti vzestupu, a hlavně, udělat z barbarů civilizované občany nového světa. Narodil se právě v době /kolem 480/, kdy se první barbar Odoakr zmocnil římské císařské koruny. Pocházel jistě z dost zámožné rodiny, která mu umožnila vzdělání, hlavně v Římě. Znechucen však životem v tomto městě, odešel do malebné pustiny u Subiaka a začal tam, v blízkosti Neronovy vily, svůj poustevnický život. Brzo se kolem něho začaly shromažďovat skupinky mužů a on byl

jejich duchovním vůdcem. Ale asi po tříletém životě v Subiaku opustil náhle toto místo a odešel na horu nad Cassinem, kde ještě stály pohanské chrámy Apollóna a Jupitera. I zde se začala brzo tvořit kolem něho řeholní společnost. Bylo to asi v roce 525-29, v době, kdy císař Justinian uzavřel školy v Aténách. Na Monte Cassinu se začala otvírat nová škola, z které vyšla nová elita schopná dát nové základy Evropě. Podle tradice zemřel Benedikt 21. března 547. Jeho založení, Monte Cassino, trpělo právě tím, co on a jeho řád měli proměnit, barbarstvím. Klášter byl několikrát zničen, jako by barbarství chtělo zasáhnout kořeny toho, co je mělo překonat. V r. 577 jej zničili Longobardi, 883-4 Saraceni, 1230 byli mniši vypuzeni Bedřichem II., 1349 jej zničilo zemětřesení, 1944 americké bomby. Klášter však vstal vždy znovu z prachu a popela. Jeho zničení nikdy nemohlo zabránit jeho účinnému vyzarování. To totiž už nezáviselo na jedné osobě nebo na jednom klášteře, ale na řeholi.

3. Ř e h o l e

V řeholi je celý Benedikt, skrze ni působil po staletí na utváření Evropy a dal jí v podstatě ducha naší civilizace. Jistě v ní nepřinesl nový ideál mnišského života, ale sladil jej a velmi šťastně jej přizpůsobil temperamentu a potřebám západního člověka i v rozdílných klimatických podmínkách. Její rysy jsou hluboce lidské, bez výstřelků, bez přehnaných ideálů, které průměrný člověk nemůže uskutečnit, aniž by se fyzicky nebo psychicky nezhroutil. To svědčí o Benediktově smyslu pro skutečnost a o jeho správném a vyrovnaném pohledu na věci a člověka. V ní je on umírněný, rozvážený, obezřetný. Hlavně však proniká celou řeholí moudrost a duch evangelia. Celý život mnicha je ponořen do nadpřirozeného prostředí, dává mu správný střed jeho života a prostředky pro rozvinutí všech jeho energií. Vychovává z něho člověka modlitby, proto i tvořivého člověka, který si buduje jinou budoucnost než je pouze pozemská. Tvoří pro tento svět, ale pod zorným úhlem věčnosti, proto tvoří lépe a vkládá do své činnosti to nejlepší, co má. Jeho život se stává službou Bohu. V této službě se nevyhýbá tomu, co je těžké, protože v tom vidí prostředek dosažení Boha. Jeho postoj ovlivňuje mlčení, pokoru a poslušnost. V tomto společenství záleží mnoho na tom, kdo pro něho zastupuje Boží autoritu na zemi, opat. Benedikt od něho žádá mnoho. Musí být otcem, jeho život musí být pro druhé příkladem. Už jeho myšlenky musí být čisté, musí umět mlčet a mluvit, musí rozjímat a přitom nezanedbávat své zcela denní a často praktické povinnosti.

4. O t e c E v r o p y

Benediktova řehole byla velkým historickým činem. Její životnost se projevila hlavně tím, že dala vzniknout tisícům klášterů, jejichž mniši se stali vychovateli národů. Na prvním místě se to stalo hlavně jejich misionářskou činností. I když mniši byli zpočátku laici, velký význam liturgie je nutil, aby dávali světit stále větší počet mnichů na kněze. A když jim sv. Řehoř Veliký uložil misionářskou činnost v Anglii, museli dát vysvětit na kněze velkou část těchto misionářů. A čím víc vzrůstala tato činnost, tím víc přibývalo kněžích mnichů. Tím se vyvinul nový typ kněze, řeholního kněze, který měl k dispozici mnohem lepší podmínky života než měli kněží "světští", často osamocení v malých vesnicích. Řeholnímu knězi zajišťovala řehole a řeholní kázeň lepší duchovní formaci, klášterní školy pak lepší vzdělání. Proto právě stále větší počet ideálně smýšlejících mužů dával přednost klášterům před světským klérem. A z klášterů vycházeli k novým podnikům, aby získali nové národy a země Kristu. Už r. 596 poslal papež Řehoř Veliký, benediktýn, Augustina, převora svého římského kláštera, s četnou skupinou mnichů do Anglie. V osmém století převy-

šuje postava sv. Bonifáce, apoštola Německa, vše, co dosud bylo vykonáno na misionářském poli. Dal církvi v Německu organizaci a pevné základy. Španělsko vděčí za pokřesťanstění tamních barbarů sv. Izidoru ze Seville. Skandinávie sv. Ansgarovi. I Čechy jsou zasaženy benediktýnskými misionáři, hlavně z Řezna. U nás ztělesňuje tohoto misionářského ducha sv. Vojtěch. Opravdu velká stránka obrácení evropských pohanů je psána benediktýnskými mnichy.

Křesťanství znamenalo pro tyto národy a pro celou Evropu hlubokou proměnu. To co po barbarských invazích nejvíc bije do očí, je strašný morální úpadek. Barbarské národy, i když často s dost vyspělou přirozenou morálkou, přijaly ve styku s rafinovanou neřestností původních národů tyto neřesti bez rafinovanosti. Lidé, kteří žili celá desetiletí ve strachu a v nebezpečí života, v hladu a chudobě, se stávali krutými a násilnými. Bez právní ochrany se zhroutil i sociální řád a vládlo právo silnějšího. Toto vše pak mělo i za následek úpadek intelektuálního života a vůbec celé civilizace. Kdo čelil tomuto úpadku a kdo byl schopen vybudovat nový svět, morální, intelektuální a civilizační, byly stovky benediktýnských klášterů s tisíci mnichy. Každý klášter byl střediskem duchovního života víry a modlitby, který působil i na barbary. Život mnichů dokazoval, že Bůh je první a nejvyšší skutečností, které se člověk musí podřídít, aby dosáhl pravého lidství a neupadl pod úroveň němé tváře. Zároveň tyto kláštery dokazovaly, že duchovní život není pasivita nebo dokonce lenošení, nýbrž nutí k činnosti i na jiných polích, a že láska k Bohu vede k pravé službě bližnímu. Benediktýnské heslo "Modli se a pracuj" zachránilo staré kulturní dědictví a stmelilo je přínosem evangelia. Tím otevřelo cestu k pravému kulturnímu pokroku. "Minulost, když je chápána v určitém smyslu, je přeměnitelná v budoucnost, poznání toho, co bylo a co je, je podstatná základna každého kulturního pokroku" /Teilhard de Chardin/. Mniši zachovali to, co bylo cenné v minulosti. Bez jejich pilného a inteligentního opisování starého literárního dědictví by se nám z něho nic nezachovalo. Jistě to svědčí o jejich velkém respektu k pohanským spisovatelům. Opisování starých kodexů a psaní nových zabíralo velkou část času některých mnichů. Zvláště nadaní malíři pak tyto kodexy zdobili. V některých klášterích se vyvinuly vlastní písařské školy /scriptoria/ s charakteristickým písmem a výzdobou. V karolinské době, kdy kulturní výměna dosáhla velké intenzity, kultura se zmezinárodnila, to znamená, že v celé Evropě nacházíme stejný druh písma a výzdoby rukopisů, stejně jako stejnou architekturu, malířství a sochařství. To platí i pro klášterní školy, kde se vyučovalo stejným předmětům. Je třeba zdůraznit, že školy, kde bylo možno nabýt středního a vyššího vzdělání, byly prakticky jen klášterní školy.

Další zásluha klášterů je na poli čistě civilizačním. Zde se nedá přehánět, ať se to zdůrazňuje jakkoliv. Opět to byla řehole sv. Benedikta, která svou vyvážeností mezi službou Bohu a tělesnou prací podnítila velký civilizační pokrok. Ten se týkal hlavně zemědělství, protože některé okolnosti zde velmi příznivě působily. Mniši zachovávali dlouhé posty /nejen v době adventní a postní, ale od 14. září do velikonoce, tedy v době, kdy nemohli pracovat intenzivně venku a na zdravém vzduchu/, a proto byli nuceni pěstovat mnoho zeleniny. Aby jejich stůl nebyl příliš jednotvárný, snažili se vypěstovat co nejvíc druhů a ty pak ještě zušlechťovat. Totéž platí o sýrech, z nichž některé připomínají až do dneška jména klášterů, o chlebě a pívě, o kterém se najdou první zmínky v klášterních listinách v 8. století. Velkou úlohu hrálo v životě mnichů víno. I když benediktýnům bylo pití vína dovoleno /sv. Benedikt byl Ital!/, bylo víno nutné hlavně pro mši svatou. Aby je pak nemuseli dovážet z daleka, snažili se je všude vypěstovat, i v nepříznivých klimatických podmínkách jako v Anglii, Švýcarsku, Belgii a Dánsku. Francouzská kvalitní vína

vděčí za své zušlechtění právě mnichům. Pro postní stůl byly nutné i ryby a ptactvo, proto jim věnovali velkou pozornost. Stejně si museli opatřit vlnu na hábity chovem ovcí. Benediktýnské sestry kuchařky pak zdokonalovaly a zpestřovaly stále víc moučníky.

Tělesné práci mnichů vděčí Evropa za zemědělské otevření celých území, která nebyla dosud obdělávána. Tehdejší lidé neměli zájem o obdělávání mnohých území, protože z různých důvodů jejich otevření a příprava půdy vyžadovaly mnoho námahy a práce a na plody se muselo čekat někdy i desítky let. Proto páni a biskupové volali mnichy. Ti zavodňovali nebo vysušovali s velkou trpělivostí, stavěli cesty a vodovody, sázeli nové rostliny a stromy, čistili lesy, pěstovali včely, ochočovali divoké králíky atd. Zemědělství v okolí se mohl u nich kdokoli a vždy přiučit.

Samozřejmě, že všechny tyto práce vyžadovaly stále zdokonalování techniky, hlavně ovšem stavební. Mniši si sami museli postavit kláštery a kostely, vodní mlýny, mosty, cesty. Jejich architektura dosáhla v gotice, vzniklé na konci 12. století ve Francii, takové složitosti a přesnosti, že se jí musí každý obdivovat. I za vynález mechanických hodin vděčíme řeholníkům, kteří potřebovali přesné měření času pro společné modlitby.

Kolem každého kláštera se utvořila střediska, vznikaly celé vesnice, později někde i města. Celé rodiny se darovaly klášteru jako obláti, pracovaly zdarma na klášterních statcích, aby měly zajištěno duchovní vedení. Tak vznikaly silné hospodářské jednotky hodně nezávislé. To ale nemělo co dělat s kapitalismem a vykořisťováním. Život v těchto střediscích nebyla dřina a shon. Práce byla přerušována modlitbou a řídila se podle slunečního světla, takže např. v zimě zbývalo jen málo hodin na práci. Když uvážíme, že kromě neděl se svítalo aspoň 30 zasvěcených svátků ročně, mniši a jejich dělníci měli čtyřdenní pracovní týden. Mnišské mentalitě byla cizí snaha o obohacování se. Pracovali sice, aby vytěžili co nejvíce, ale ne pro sebe, nýbrž pro druhé. Čím větší výtěžek, tím víc se mohlo rozdat chudým. Výtěžek na jejich statcích byl vždy vyšší. Měli lepší prostředky k práci, a pak, vykonávali ji jako část služby Bohu, tedy velmi svědomitě. Přitom méně spotřebovali.

Každý historik, jen trochu obeznámený s dějinami Evropy, musí uznat, že západní civilizace se zrodila v klášterech a měla své kořeny v mnišské kultuře. A. Huxley se vyjádřil: "Není možno psát dějiny Evropy bez zmínky o řeholnicích skoro na každé stránce." Povstání Evropy z trosk po invazích barbarů bylo hlavně uskutečněno benediktýnskými mnichy. Ale i později byli mniši všudypřítomní. L. Moulin vyznává: "Bez světa řeholníků by býval žil Západ ještě po staletí v nejčernější bídě, stejné jaká dnes panuje ve velkých částech Asie a Afriky" /Le monde vivant des religieuses. Paříž 1964, 270/. On si také kladl otázku, jak to bylo možné, že tato malá menšina mnichů a řeholníků měla a vykonávala takový vliv. Odpověď vidí v elitě této menšiny. Podle něho neexistuje civilizace mas, nýbrž pouze elity. A protože tato elita dosud chybí ve vývojových zemích, je jejich vývoj stále brzděn. V tom má jistě pravdu. Ale jak vychovat elitu bez ideálu? Mnišská elita byla vychována v křesťanském ideálu, pro ni byl Bůh absolutní hodnota, které sloužila bez hledání vlastních sobeckých zájmů. Když sloužila stvoření, sloužila Bohu. Člověk pro ni nebyl měřítkem všech věcí, nýbrž transcendentní hodnoty. Proto byla tato elita schopná vzít na sebe těžké úkoly, které vyžadovaly sebezápor a dokonce i obět života.

5. J e d n o t í c í p r v k y

Křesťanský ideál vyzařoval z klášterů a přetvořoval masu lidí;

vytvořila se jednota myšlení. Středověký člověk viděl svůj život pod zorným úhlem věčnosti, byl myšlenkově zcelen, protože měl ústřední bod, kolem něhož se vše soustřeďovalo, a tím i vyhraněný životní názor a smysl života. Protože tímto ústředním bodem nebyl jednotlivec se svými sobeckými zájmy, nýbrž absolutní Bůh, byl mu třídní boj, nacionalismus, rasismus a přehnaný individualismus zcela cizí, jako je cizí Kristově evangeliu. Pohled na katedrály nám může přiblížit tuto mentalitu. Katedrála byla uprostřed města, stejně jako uprostřed klášterů, byla domem Božím, jako Bůh byl středem myšlení a činnosti člověka. Katedrálu stavěly celé generace. Pro občany města bylo samozřejmostí, že stavěli ohromnou katedrálu z kamene a sami bydleli v dřevěných nebo malých kamenných domcích bez všeho pohodlí. Modernímu člověku se tyto stavby zdají bezúčelné, protože myslí v kategoriích prospěchu, účelu a zisku. Když staví chrám, musí být tato stavba praktická, sloužit pokud možno nejen jako chrám, ale více účelům. Kde se však myslí prvně na účel a prospěch, není možno tvořit pravé kulturní hodnoty. Je to jen známkou, že tento člověk ztratil poměr k transcendentnu, tím ale ztratil i pravý střed svého života, jeho osobnost se drobila. Smyslem života se stalo něco mimo něho, co však není vyšší a silnější než on a co ho konečně neuspokojí. Proto je tak důležité prvně sjednotit rozpolceného člověka, aby se mohly sjednotit národy. Jen vyplněný život může tvořit duchovní hodnoty.

Ve středověku, i když existovaly různé národy, všechny se cítily Božím lidem. Tato víra je sjednocovala. Existovaly hranice států, ale bez celníků, bez pasových a celních kontrol. Studenti a poutníci prošli celou Evropu bez zvláštních vydání. Všude se setkali s křesťanským pohostinstvím. Dalším poutem jednoty byla jedna řeč všech vzdělaných vrstev. Přitom měla slova a výrazy přesný smysl, nedorozumění byla řídká. Dnes, i když se v jedné řeči používá týchž slov, mohou tato slova znamenat něco zcela jiného, podle ideologie nebo filozofie jednotlivce. Duchovní jednota a jedna řeč umožnily ve středověku stálou výměnu všech kulturních a civilizačních hodnot. Nebylo chráněných patentů. Benediktýni z Broumova si povolali tkalcovské odborníky z Vlámka, mniši, kteří cestovali na generální kapituly řádu, odkoukali ve všech klášteřích, kterými prošli, všechny novoty v technice staveb a malířství, přinesli s sebou nejnovější knihy, rostliny a zvířata. Tak se tvořila jedna tradice.

Řehole pak byla poutem, něčím stálým, k němuž se vždy vracelo, když se projevoval úpadek. Lidská přirozenost je nakloněna k tomu, aby slevovala z ideálů. Proto je důležité, aby existovalo něco, k čemu se může vždy vracet jako k prameni obnovy. Pro Evropu je to jistě osoba Kristova a evangelium, hodnoty, z kterých se zrodila, a které jsou trvalé. Nesmí se zapomínat, že se zrodila z práce, obětí a utrpení mnichů a řeholníků, kteří žili tento ideál evangelia. A ani dnes ani v budoucnosti se žádná hodnota a nic velikého nezrodí bez obětí.

Vladimír Koudelka /Studie 30, 1972/

! Chceme tedy zřídit školu služby Páně a doufáme, že v tomto zřízení neustanovíme nic příkrého a těžkého. Avšak i kdyby se v něčem, jak bude pro napravení chyb a k zachování lásky vyžadovat spravedlivý důvod, postupovalo poněkud přísněji, neuteč hned přestrašen z cesty spásy, kterou nelze jinak nastoupit než úzkým vchodem. Když se pokrokem ve zbožném životě a víře rozšíří srdce, běží se v nevýslovné sladkosti lásky cestou příkázání Páně, takže když se nikdy nevzdáme jeho vedení a vytrváme v jeho učení v klášteře až do smrti, stáváme se trpělivostí účastníky Kristova utrpení, abychom si zasloužili být společníky i jeho království. Amen.

! Řehole svatého Benedikta, závěr předmluvy

ŘEHOLNÍ ŽIVOT BUDUCNOSTI

: : : Futurologická úvaha, odvozovaná ze známých daností. Inspiruje se hlavně současnými trendy, neuvažuje např. o přísném evangelizačním poslání řeholí. Přesto je vysoce podnětná pro řeholníky i neřeholníky. : : :

/Autor konstatuje, že řeholní život, který má za sebou dobrých šestnáct století dramatických dějin slávy i úpadku, v současnosti patrně stojí na dějinné křižovatce. Je možné předvídat směr budoucího vývoje? Snad se dá nezávazně odhadnout ze současných trendů./

Nedávnou minulost řeholního života, která však u mnohých přežívá dodnes, lze považovat za ovoce jisté restaurace 19. století: staré řády se "romanticky" vracely do své idealizované minulosti a vedle toho došlo k explozi nových řeholí, zejména ženských, jejichž posláním byl ponejvíce "aktivní život". Přes tuto organizační různost však životní styl a teologické sebepochopení byly téměř uniformní: sebepochopení bylo soustředěno kolem tří slibů, privilegovaného stavu dokonalosti, a liturgie se chápala spíše jako zbožné cvičení. Zdůrazněn byl kající charakter, uzavřenost k okolnímu světu, do něhož se pouze "vycházelo", činnosti byly specializovány. Často bylo lze řeholní život definovat spíše podle činnosti než podle toho, čím je. Ve svém celku se řeholní život této doby /asi do 1965/ představuje jako disciplinovaný a unifikovaný. To je tedy bezprostřední minulost a kořeny současnosti.

Počátky této současnosti /od 1965/ byly poznamenány snad jako ještě nikdy v dějinách poklesem počtu členů. /Mezi léty 1963 a 1978 poklesl počet řeholnic z milionů na 800 tisíc a řeholníků z 300 na 230 tisíc. V poslední době se pokles zastavil./ Příčiny byly ponejvíce vnitřní. Změnila se teologická perspektiva; málokterý řeholník už byl nakloněn považovat se - podle starého rozdělení evangelia na rady a příkazy - za nějakého "superkřesťana"; hovoří se spíše o "evangelijním radikalismu". Změnila se také koncepce poslušnosti, mluví se o spoluodpovědnosti; to má svůj dosah v konkrétní organizaci života. Silně se pocítila krize identity: jaké je vůbec místo řeholního života ve světě a církvi? Tyto otřesy lépe přežily staré řády a ženské kontemplativní skupiny, jejichž život ovšem také prodělává vývoj směrem k malým "fraternitám". Naopak menší skupiny aktivních společenství, vzniklých pod vlivem restaurace 19. století, pokud nechytily druhý dech, jsou určeny k zániku.

Zrodily se však v posledních letech nové formy řeholního života. Světské instituty, Malí bratři a Malé sestry Ježíšovy a Taizé, vzniklé těsně po válce, mají už vlastně úctyhodnou minulost. V posledních letech jsme zaznamenali zrod a rozšíření nových komunit. Ve Francii jsou to Sestry a bratři z Betléma /Soeurs et Freres de Bethléem/, mnišská komunita Jeruzalém v St. Gervais. Začínají se formovat také laická společenství /sdružující manžely, děti a celibátníky/, více či méně pod vlivem charismatických hnutí /le Lion de Juda, Théophanie/. V Itálii je to ekumenická a smíšená komunita v Bose. Tyto nové komunity charakterizuje modlitba a určité mnišské prvky ve stylu života.

Po panoramatickém pohledu bude dobré načrtnout linie nových tendencí, které určují současný vývoj.

Jednou z nejdůležitějších tendencí je touha b ý t s l i d m i a p r o l i d i , prolomit umělou uzavřenost, žít "v srdci mas". To v sobě zahrnuje i praktické důsledky: normální oděv, obyčejné bydlení, zařazení do pracovního procesu a často také i odborářské a politické angažmá. Někteří se rozhodli realizovat tyto hodnoty prostou přítomností, jiní se zapojili do boje chudých za osvobození.

Tuto tendenci posílila i zkušenost Malých bratří Ježíšových a dělnických kněží.

Paralelně s touhou žít s lidmi a pro ně se objevuje jaksi druhá strana mince: h l e d á n í B o h a v s a m o t ě , v čtení Písma, vnitřní modlitbě a společném slavení víry /liturgii/. Nový je na tom všeobecný nárok této touhy, nejde už jen o kontemplativní řády, ale o všechny. Vznikají moderní poustevny /třeba uprostřed měst/, liturgii se dostává privilegovaného postavení. To se týká i nově vzniklých společenství. Sekularizace, o níž se tolik mluvilo před deseti lety, se těm nejmladším jeví jako něco, co patří historii.

Další dominantní tendencí je sebezpochopení řeholního života jakožto b r a t r s t v í . Spíše než o řád jde o meziosobní vztahy založené na spoluodpovědnosti a rovnosti. Autorita má charakter evangelijní služby jednotě. Tento bratrský charakter stále více oceňují i lidé, kteří jsou mimo; vidí v něm lidské a evangelijní svědectví tak nutné v době odosobňující civilizace.

Bratrskost nevede k uzavřenosti. Jako nikdy předtím k l á š t e r y s e o t v í r a j í , přijímají lidi k účasti na modlitbách i společném sídle. Nová společenství navazují ještě užší svazky s lidmi ve světě, připouštějí určitou účast na životě společenství i pro manžely. Patří sem i pokusy o smíšené kláštery. To vše svědčí o vrůstu řeholního života do života světa: od něho přijímá otázky a podněty, a jemu nabízí svá bohatství.

Řeholní život vždy, když byl věrný svým evangelijním kořenům, vytvářel ve světě něco nového, ovlivňoval společenský i kulturní život. Tak i dnes ve společnosti konzumu a násilí představuje řeholní život oblast určité k v a l i t y ž i v o t a , s v o b o d y a s p o l e č e n s t v í .

Řády si dnes jasně uvědomují p r i m á t b y t í n a d č i n n o s t í . Styl života v plné duchovní totalitě evangelia je opět považován za nejvlastnější poslání řeholí.

V současnosti můžeme r o z t ř í d i t řeholní život asi takto: mnišství podle řehole sv. Benedikta; malá skupina eremitského, poustevnického zaměření /kartuziáni, kamaldulští/, ke kterým možno připojit karmelitány /zejména ženskou větev/. Dále tu jsou řeholní kánovníci, k nimž možno přiřadit bratry kazatele /dominikány/ a některé novější kněžské kongregace. Františkánská rodina tvoří zvláštní skupinu. Důležitou skupinou jsou také jezuité s některými ženskými kongregacemi žijícími toutéž spiritualitou. Pak celá řada kongregací, které charakterizuje jejich činnost. Životnost mají ty řády, které našly svou identitu v evangeliu a v duchu svých zakladatelů. - Nemělo by být první starostí přežít; ze všech řeholí kdy povstalých existuje dnes pouze čtvrtina. Společenství, které splnilo dobově podmíněný úkol, může pokojně a s dobrým svědomím dožít.

Jaká je b u d o u c n o s t řeholního života? Musíme počítat s faktem, že poroste počet křesťanů ve světě, kteří budou žít náročností evangelia; žít radikální křesťanský život nebude pro ně nutně znamenat stát se řeholníkem. V roce 2 000 bude řeholníků možná daleko méně, ale budou se zřetelněji odlišovat určitým životním stylem.

Jaký to asi bude styl? Autorovi se rýsují dva hlavní typy: " b o j o v n í c í z a s p r a v e d l n o s t " a " m n i š i v e m ě s t ě " .

První budou "v srdci mas", zejména v Třetím světě. Dříve se pomáhalo vyučováním, charitou, pastorem. Tito noví chtějí být s chudými a utiskovanými jako bratři a sestry, žít s nimi jejich chudobu a práci, pomáhat jim uvědomováním a účastí v boji za lidštější život,

a to ve jménu evangelia. Samozřejmě v náročném rámci modlitby a bratrského společenství, jinak by se řeholní charakter ztratil. Je otázka, zdali se této tendenci podaří tak stabilizovat, aby měla naději na dlouhé trvání. - Ostatní dopoví autor vlastními slovy: /

M n i š i v e m ě s t ě

To je tedy druhá tendence, která by podle všeho měla v budoucnu převládnout: To žádá několik vysvětlení. Pojem "mniš" nechce vyvolat představu dnešního trapisty či karmelitky: chce pouze podtrhnout spojitost s počátky řeholního života a volbu křesťanského života, zaměřeného na evangelium, modlitbu, bratrství a lásku ke všem.

To bude formovat jádro řeholního života budoucnosti: ti, kteří se v něm budou angažovat, budou především ti, kteří hledají Boha, kteří se zasvětili tomuto hledání a prohlubování mlčení, niternosti, kde je skryto poslední tajemství Boha a člověka. Společná modlitba, konaná slavnostně a jako sdílení se všemi věřícími, bude každý den ukazovat, kde je těžiště společenství. Bude to společenství bratří a sester žijících ze dne na den nesnadný požadavek vzájemné lásky, která je středem Nového zákona. Je to konkrétní láska k svým blízkým, ale i ke každému člověku, blízko či daleko. Zahrnuje v sobě přijímání, otevřenost srdcí i dveří, ochotu naslouchat a sloužit. Takový život se bude žít uprostřed lidí, bude se podílet na způsobu jejich života pokud jde o bydlení, oděv, práci atd., ale bude mu odporovat v tom, co je nespravedlivé, zbytečné a nelidské.

Tyto komunity budou jako oázy, kde se bude moci každý nadechnout něčeho z Boha a z autentického lidství; budou to oázy pohyblivé, které se mohou usadit ve městě i na vesnici. Bratři a sestry při zajištění stability a trvalosti skupiny budou umět chodit mezi lidmi a podle svých charizmat a schopností budou pro všechny znamenání a posly Ježíšovy dobré zprávy. Tyto komunity budou více či méně otevřené, budou anebo nebudou připojovat k svému životu ty, kteří žijí ve světě, přijmou anebo nepřijmou smíšenou formu v té či oné úpravě. Budou žít z duchovních tradic svých počátků, ale nebudou tvořit výlučné skupiny. Možná se blížíme k více východnímu pojetí mnišského života: v zásadě jeden mnišský život jménem i profesí, který však připustí velkou různost inspirací a tradic. Specializace a do krajnosti vedené zvláštnosti, které charakterizovaly západní řeholní život, se nepochybně budou zmenšovat; přetrvávají pouze významné typy. Lze též předvídat, že tento typ života postupně absorbuje tendenci "bojovníků za spravedlnost", ne aby ji udusil, ale aby ji integroval a umožnil jí existenci na solidní společné bázi. Neboť pouze z této konstitutivní základny původnosti budou moci být různé činnosti, služby a boje charakterizovány jako "řeholní".

Tak nás naše úvaha dovedla k vizi budoucnosti, neurčité jako sen, ale přesto obsahující část hluboké pravdy. Budoucnost řeholního života je v jeho návratu k počátkům, ne aby je otrocky reprodukoval, ale aby v nich načerpal elán, mladost, tvořivou a vynalézavou zdatnost. Za druhotnými specializacemi a funkcemi služby, které se zdály charakterizovat řeholní život, tento život znovu objeví, že je ve své hloubce vlastně jeden. Zmizí umělé rozdělení na kontemplativní a aktivní. Všichni budou vážně usilovat o život naplněný hledáním Boha a službou chvály, ale to vše uprostřed lidí, s nimi a pro ně, a budou jim sloužit jako bratři bez jakékoli touhy po moci a bez mocenské struktury.

Budoucnost není nějak mimo nebo vpředu; je spíše uvnitř, v nejhlubším středu řeholního života. Když muži a ženy, kteří ho tvoří, budou uchvázeni mocí evangelijního slova, které je "duch a život", vytvoří pro přicházející svět znamení, které on potřebuje.

Thomas Matura OFM /Vie consacrée 1980/4 /

NOVÁ DUCHOVNÍ SPOLEČENSTVÍ

V dějinách se vždycky znovu obnovil křesťanský a církevní život tam, kde lidé v konkrétním tvaru žité víry původním způsobem znovu objevili Ježíše Krista jako svůj zdroj a zároveň v něm znovu našli samy sebe. Ježíš Kristus je mi blíž - já jsem si blíž - a lze připojit ještě dvě další dimenze: vzájemně jsme si blíž - světu jsme blíž. Evangelium si razí cestu a tím razí cestu nám. Tam, kde k tomu dochází, začíná duchovní pohyb, vzniká duchovní hnutí. - Jako preludium, možná i jako předznamenání se před tímto stoletím objevuje sv. Terezie z Lisieux, která nám ukazuje "malou cestu" a která nechává ve všech povoláních v církvi vystupovat jediné společné povolání: být láskou, která se ve snoubeneckém příklonu ke Kristu otvírá, stává sestrou těm, kteří stojí "venku".

Klaus Hemmerle, biskup v Cáchách /ThPQ 1980/1/

Z duchovních společenství jsou Equipes Notre Dame nové především proto, že jde o společenství manželů s křesťanských dvojic. Equipes mají svůj historický původ v Paříži, kde se krátce před 2. světovou válkou několik mladých manželských párů společně s duchovním zakladatelem celého hnutí abbé Caffarelem pokusilo jako skupina "hlouběji prožívat svátost manželství". Po válce se tento model poměrně rychle rozšířil. Dnes po celém světě asi 3700 skupin s 21 000 manželskými dvojicemi. Jedna skupina se skládá ze čtyř až sedmi manželských párů a kněze. Členové skupiny se scházejí jeden večer za měsíc střídavě vždy u jedné rodiny. Obsahem těchto setkání je společné jídlo, rozhovor, diskuse na předem dohodnuté věcné téma, četba Písma a modlitba. Zájem těchto skupin je učit se společnému rozhovoru mezi manžely, s dětmi a ve skupině, ale kromě toho cvičit se ve společné modlitbě. Individuální a společná modlitba tak nejen hraje důležitou roli v osobním životě členů, ale na schůzkách se praktikuje hlasitá volná modlitba na text Písma, kterou vyslovují účastníci jeden po druhém. Toto zcela uvědomělé úsilí po prohloubeném životě víry a modlitby, soustředěném zvláště ve stále novém objevování smyslu svátosti manželství, je specifikum společenství rodin v rámci Equipes i mimo něj.

Těmto Equipes jsou nejbližší Společenství křesťanského života, rovněž laické společenství, které vzniklo z mariánské kongregace. Odtud pochází jeho ignaciánský ráz a intenzivní kontakty s Tovaryšstvem Ježíšovým. Zvláštní roli v jeho modlitebním životě má tzv. "modlitba odpovědnosti" /určitý druh podrobného denního zpytování svědomí/, která se koná i ve skupině. Specifický zdroj své spirituality mají v duchovních cvičeních sv. Ignáce. K závazkům, které na sebe členové berou, patří proto každoroční účast na "intenzivní době", která se "věrně, ale s pružností" řídí podle ignaciánských exercícií.

Tři jiné, daleko známější skupiny resp. hnutí, jsou hnutí Charlese Foucaulda, Focolare a Schönstattské hnutí. Mají jedno společné: jsou to jakási "rodinná" společenství, mající různé "děti". V rámci Schönstattského hnutí - založeného pallottinským knězem Josefem Kentenichem a mimo Německo rozšířeným hlavně v Jižní Americe - existuje šest sekulárních institutů: dva kněžské, jedno mužské a dvě ženské společenství a institut rodin. Schönstattské společenství Mariiných sester byl první /1948/ církevně-právně ustavený německý světský institut. Hnutí samo přesahuje hranice těchto pevných skupin a chápe se jako apoštolská, zvláště v rodinné pastoraci angažovaná iniciativa. Známá je výrazně mariánská spiritalita Schönstattských /se silnou duchovní vazbou

na svatyni Matky Boží v Schönstattu jako na 'svaté místo' setkání s Bohem/.

"Společenství duchovní rodiny Karla Foucaulda" se od smrti svého spiritus rector rozšířila po celém světě. Hesla jejich společné spirituality jsou klánění /být pro Boha, ztížit se před ním/, Nazaret /jako znamení obyčejného křesťanského všedního dne, jako poslední místo, kde žije křesťan jako Ježíš ve skrytosti a nenápadnosti/ a chudoba. Velký význam pro život společenství má slavení eucharistie, uctívání eucharistie, rozhovor o Písmu a společná životní obnova /révision de vie/. - První kongregace, které vznikly na základě pravidel navržených Karlem Foucauldem, byli Malí bratři Ježíšovi a Malé sestry Ježíšovy, kteří vedou kontemplativní život uprostřed světa v co-nejskromnějších poměrech po každé stránce. Vedle nich dnes existují ještě Malí bratři a Malé sestry radostné zvěsti, přejímající za stejných podmínek úkoly apoštolské a misionářské. Fraternalita Jesus Caritas je sdružení zaměstnaných žen, žijících na způsob světského institutu podle evangelijních rad. Důležité je i kněžské společenství Jesus Caritas, sdružující světské kněze, kteří chtějí vykonávat svou službu v církvi - v duchovní správě, teologii nebo vedoucích církevních pozicích - v duchu Malých bratří. Postupně nabývá pevné podoby i Společenství Karla Foucaulda, sestávající z laiků, kteří v zaměstnání i v rodině považují život K.Foucaulda za komentář k evangeliu, "který je stále více odkazuje na Ježíše jako na střed života".

Největší odezvu našlo hnutí Fokolár /it. focolare - krb/. Vyšlo z iniciativy učitelky Chiary Lubochové z Tridentu, která po zkušenostech zkázy válečné a poválečné doby, spolu se skupinou mladých žen stejného věku začala žít novým způsobem podle evangelijních rad. Z těchto začátků vyrostlo hnutí, které je dnes rozšířeno asi ve 100 zemích po celém světě. Základními bunkami celého hnutí je v současné době asi 220 fokolárů s 2400 členy. Většina z nich jsou muži a ženy, žijící jako laici v civilním zaměstnání podle třech slibů /bydlí v normálních bytech jako skupinka mužů nebo žen. Značný počet "vlastních" fokolarinů jsou však i manželé, kteří se bez slibů, formou přípovědi a účasti na životě Společenství podílejí na radikalitě fokolárů. Kolem těchto komunit se sdružuje hnutí rodin /Nová rodina/ a společenství kněží /Kněžský fokolár/, a početně nejsilnější skupina "dobrovolníků" otevřeného hnutí Nová společnost. Druhá generace hnutí zahrnuje asi 12 000 mladých, kteří žijí ve společenství majetku a podle ideálu fokoláru. Zvláštností hnutí je ekumenické otevření, dokonce i příslušníkům nekřesťanských náboženství. Oficiálně se hnutí nazývá Opus Marie; Mariapoli jsou místa, kde se prožívá po určitou dobu model soužití v evangelijní lásce a radosti.

Svou spiritualitu charakterizují fokolarini třemi biblickými hesly: "kde jsou dva nebo tři shromážděni v mém jménu ..." resp. "aby všichni byli jedno" /jednota a láska jako principy soužití, v němž se prožívá Ježíšova přítomnost/; "Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil!" /Blízkost k "opuštěnému Ježíši", prožívání Boha, když je vzdálen/; "kdo vás slyší, mě slyší" /samozejmě se počítá s církevní pravomocí v jejich konkrétních nositelích/.

HK 1977/7

V irském Dublinu se v roce 1921 ve skupině mladých lidí z charitativní konference sv. Vincence vynořila otázka "Můžeme se stát svatými?" Odpověď hledali u Panny Marie a jí se zasvětili podle návodu sv. Ludvíka Marie Grigniona z Montfortu /† 1716/. Jeho spiritualitu přijali za svou a začali intenzivně pracovat pro Boží království. Podivuhodný úspěch u prostitutek a jiných ztracených existencí je

povzbudil k rozvinutí další činnosti /návštěvy domácností, náboženské knihy atd./. Postupně se rozšířili do jiných zemí a světadílů. Názvem *Legio Mariae* chtěli vyjádřit plnou ochotu k Boží službě v duchu Panny Marie. Legionářem se může stát každý řádný katolík, ochotný žít a působit podle pravidel LM. Pomocní legionáři pomáhají modlitbou. Cíle jsou: 1. evangelizace, 2. upevňování víry katolíků, 3. služba starým a nemocným /kromě materiální charity/.

Zdůrazněně laický charakter má světský institut *Opus Dei*. Převážná většina jeho členů žije v manželství s rodinami. Jiní žijí v celibátu a jsou normálně zaměstnáni; z nich pocházejí představení. Kněží jsou jen dvě procenta a nejsou jim svěřovány žádné vedoucí funkce. Počátek hnutí se datuje k roku 1928, kdy byl zakladatel, kněz a profesor Josemaria Escrivá de Balaguer y Albas, ve věku 26 let. Začal se skupinou studentů, umělců a dělníků starat se o nemocné a opuštěné na okraji Madridu. 1930 vznikla ženská větev, 1943 kněžský svaz "svatého kříže". Když zakladatel umíral v Římě roku 1975, mělo trojí dílo 60 000 členů v 80 zemích. Spiritualita je zaměřena proti rozpolcení křesťanů mezi osobní zbožnost a veřejné působení. Práce v povolání má být zahrnuta do duchovního snažení: sloužit Bohu co nejdokonalější prací. Členové "Božího díla" se věnují nejrůznějším povoláním, intelektuálním i manuálním, a ani politické názory jim nejsou předepisovány. Velká váha se přikládá soustavné duchovní formaci.

Podle ThPQ /1980/ a NZZ /1978/

Cesta, ale ne jediná

Jistě dnes existuje více způsobů, jak křesťansky žít, než je způsob života skupin a neznámá to, že každý, kdo nevidí své povolání v duchovním společenství, utíká z boje. Ale nenahraditelná funkce těchto skupin /nehledě na jejich apoštolskou a misionářskou angažovanost/ je připomínka toho, že bez společenství a bez nějakého způsobu duchovního života ztrácí křesťanská existence půdu pod nohama a degeneruje na církevní nebo společensko-sociální provoz. Podoba tohoto duchovního "podloží" však může být různá.

Klaus Hemmerle /1977/

! S odmítnutím mnišství zasáhla reformace také celibát. Člověk s překvapením
! objevuje, že reformační církve zbudovaly na celá staletí zeď mlčení kolem textů,
! které pojednávají o životě bez manželství. Uznávají ho jen ve výjimečných
! případech proto, aby byl člověk více k dispozici. V jejich myšlení však nemá
! místo hlavní motiv pro čistotu, totiž očekávání Kristova příchodu, celibát jako
! znamení nadcházejícího Božího království. To, že Luther zrušil mnišské sli-
! by, mělo v protestantismu za následek nejen odbourání života ve společenství,
! ale také téměř úplné vyhasnutí povolání k čistotě a její praktikování. Když
! chce člověk bojovat proti nějakému stanovisku, má sklon k tomu, aby je kariko-
! val. Tak se jednotlivé nemorální případy zobecnily a tím se rozšířila nedůvěra
! k výzvě evangelia na celá staletí.

! Roger Schutz, Dynamika provizorního

! Evangelium už je takové, že dovede některé cele strhnout, takže se ani ne-
! ožení ani nevdaží, že se sdruží a slouží Kristu v určitém úkolu bezvýhradně.
! Tam, kde je živé evangelium, budou jeptišky a mniši, i když nebudou vypadat
! tak, jak je známe ze středověkých obrázků. Budou vytyčovat v nemocnicích i jin-
! de znamení, že království Boží se už zde - byť zlomkovitě a neúplně - stává
! skutečností. Reformace jako by měla za to, že každé mnišství musí nutně skon-
! čit ve spoléhání na zásluhy před Bohem. Já si však myslím, že se v tom mýlila.
! Proto její principální NE k mnišství nesdílím.

! Josef Smolík v ev. časop. Brátrstvo, 1971/8

CHARIZMATICKÉ HNUTÍ

Na rozdíl od jiných duchovních hnutí má charizmatické hnutí rysy tak zvláštní, až exotické, že potřebuje představit obšírněji, má-li se mu správně rozumět. Více než jinde je na místě přistoupit k věci s vyloučením apriorních zábrán - co když tu je skutečně při díle Duch svatý, aniž se dotazuje současné psychologie, kam až smí?

H i s t o r i c k á c e s t a k dnešku začala v minulém století ve Spojených státech. /S různými skupinami dřívějších století s poněkud obdobnými rysy není přímá spojitost./ Jde o tři etapy: 1. probuzenecké hnutí /od 1800/, 2. letniční hnutí /od 1900/, 3. novoletniční hnutí /asi od 1930, katolické od 1967/.

P r o b u z e n e c k é hnutí se rozvinulo, když posluchači /především v oblasti tzv. "Hranice", na jihu a ve středu Států/ začali na slova kazatelů reagovat citově: pláčem, voláním, ale i podivnějším způsoby: neukázněným hlukem, ječením, válením se po zemi /téměř jen o tom jsme se u nás mohli dovědět/. Většinou prostí lidé v tísnivých poměrech pionýrského boje o život tak nalézali uvolnění a rovnováhu ducha, ale také živý vztah k Základu všeho. Probouzela se živá víra a s ní i svědomí. Tak docházelo k obrácení, k mocnému a veřejně projevenému prožitku Bohem darované milosti ospravedlnění vírou /už od Lutherových dob se klade v protestantismu na subjektivní zkušenost obrácení zvláštní důraz/ a k poslušnosti Bohu přísným mravním životem /byly zakázány např. karty, tanec apod./. Takový byl přijat do společenství obrácených.

Poněvadž obrácení nezůstalo vždycky trvalé, začalo se považovat jen za "první požehnání", po němž musí následovat druhé, zvané **p o s v ě c e n í**. Ortodoxní protestanti v tom viděli perfekcionismus a protiklad k Lutherovu "simul justus et peccator" /i u spravedlivého zůstává hřích v podobě žádostivosti/, ale významní kazatelé hnutí /Finney, Torrey, Moody/ začali hlásat "druhé požehnání" jako "křest Ducha", vnitřně pocítené utvrzení plného odevzdání se Bohu. Tak pohněhlu rostlo hnutí posvěcování a 1876 utvořilo svůj svaz, ale teprve když jej metodismus 1894 odsoudil, začalo hnutí vytvářet samostatné církve, např. Pilgrim Holiness Church.

L e t n i č n í h n u t í vzniklo v biblické škole pro kazatele v Topeka /Kansas/. Když probírali Skutky a křest Ducha, zatoužili po něm a začali se intenzivně společně modlit. Účastnice Ozmanová líčí: "Během prvního dne roku 1901 byl s námi Pán velice silně a jeho přítomnost uklidnila naše srdce a umožnila jim snažit se o nejvyšší věci. Večer spočinul na nás duch modlitby. Kolem 11. hodiny mi napadlo přání, že by mi mohli vložit na hlavu ruce, abych mohla přijmout dar Ducha svatého. V okamžiku, kdy mi vložili ruce na hlavu, sestoupil na mě Duch svatý a já jsem začala mluvit jazyky a tak velebit Boha. Bylo to, jako by prýstily proudy živé vody z hlubiny mé bytosti." Od roku 1906 se šířilo letniční hnutí zejména z Los Angeles nejen po USA, ale i do Evropy a postupně dále. Původně se v něm scházeli členové různých církví, ale jejich nepřítel donutila pentekostály založit vlastní církve /dnes kolem 200/.

Specifikum letničního hnutí oproti probuzeneckému /jehož principů se dále drží/ je zdůraznění daru jazyků. Ten je veřejným potvrzením křtu Ducha. S ním souvisí dar překypující radosti, chápaný jako pomoc pro budování křesťanského života jedince i společenství. Lidé bývají uchváteni tak, "že by toho těžko nechali". Věnují se hnutí cele: dlouhým modlitebním shromážděním, biblickému školení, evangelizací atd. Původně přitahovalo chudé vrstvy, ale rozšířilo se i na vzdělance. Puritánsky odříkavý život chtěl být svědectvím, že "ten to svět pomíjí", a protestem proti stoupajícímu komfortu americké

společnosti; přitom mu však chyběla citlivost pro sociální rozměr evangelia /vykořisťování, válka/.

N o v o l e t n í č n í h n u t í se začalo sporadicky rozvíjet, když vznikaly skupiny obráčených a charizmatiků uvnitř církví. Tak se po druhé světové válce začalo směřovat k obnově křesťanského života vůbec. To umožnilo vznik katolické větve hnutí. Nedostatečnost příliš racionálně podávaného křesťanství si palčivě uvědomili roku 1966 studenti Duquesneovy univerzity v Pittsburgu a zatoužili realizovat *aggiornamento*. Postili se, prosili o Ducha svatého a četli letniční literaturu /Wilkerson, Dýka a kříž aj./. V lednu 1967 vstoupili do styku s novoletničními členy modlitebního společenství episkopální církve a několik z nich obdrželo křest Ducha. V únoru došlo k charizmatickým prožitkům poprvé v ryze katolické skupině. Po roce 1970 se hnutí začalo rychle šířit po všech světadílech. Např. v Rakousku existuje letos kolem 200 charizmatických skupin.

Katolické hnutí charizmatické obnovy vzniklo a zůstává programově v rámci církve. Chce sloužit její obnově; odmítá formalistický konzervatismus /potřeba osvobození duchovní spontaneity/ i modernistickou redukci víry na racionální výklad lidské zkušenosti. "Křest v Duchu svatém nenahrazuje křest a biřmování. Spíše se nám jeví jako dospělé nové potvrzení a obnovení těchto svátostí, otevření se všem jejích milostem" /K. a G. Ranaghanovi/. katolíci neznají první a druhé požehnání či posvěcení. Modlitba o vylití Ducha je prostá epikléze, její vyslyšení se s důvěrou očekává, zatímco ten, nad nímž se koná, se zavazuje k věrnější cestě obrácení.

"Křest v Duchu" se tak chápe jen jako mocná zkušenost; relativizována jsou také charizmata, žádné z nich není jednoznačným znamením přijetí Ducha a vstupenkou do společenství. Z povahy věci plyne, že laici mají v hnutí větší prostor iniciativy. Belgický kardinál Suenens přišel do Říma roku 1975 s velkou poutí katolických charizmatiků ze všech končin světa; Pavel VI. je vřele přijal a povzbudil k tomu, aby svou lásku k Bohu realizovali na bližních. To se také děje prosazováním nového stylu života /ekologická výzva!/, zájmem o narkomany atd. S biskupem Helderem Cármarou vydal Suenens knihu Charizmatické hnutí a sociální angažovanost. Jak obdivuhodně může zapůsobit charizmatická obnova na faráře a farnost, vylíčil dijonský farář Marcel Bourland.

"Církev, kterou mají úmysl budovat, je církev *aggiornamento* a ekumeny. Duch svatý, kterého vzývají, není v Bohu chladné duchovno, nýbrž dech, je to ten, kdo urychluje čas, kdo posouvá hranice nemožného a sděluje svou radost" /C. Gérest, 1977/.

/Z literatury: Concilium 1972/11, 1973/11, 1977/11; L.J. Suenens, Hoffen im Geist, 1975; R. Laurentin, Pentecotisme chez les catholiques, 1974; W. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum, 1969; K.D. Ranaghan, Catholic Pentecostals, 1969./

! Na otázku, proč v kostelích lidí spíše ubývá, zatímco charizmatická obnova stále více získává, odpověděl kardinál Suenens:

! "To se dá podle mého názoru vysvětlit tím, že se v mnoha křesťanech probouzí nové nadšení. Dříve byli křesťané většinou tradičními křesťany, protože vyšli z tradice a tak byli katolíky. Teď je stále těžší být křesťanem. Milost charizmatické obnovy je v tom, že se tradiční křesťané hnutí stávají

! o s o b n í m i k ř e s ť a n y . Pro mne je celé charizmatické hnutí obnovením vědomí všeho toho, co zažila první církev o letnicích. Křesťané pokřtění a biřmovaní v dětství to potřebují znovu prožít, a to v celé hloubce. Klíčové pro hnutí není obnovení všech charizmat, nýbrž přechod od křesťana tradičního ke křesťanovi osobně angažovanému."

KATOLICKÉ HNUTÍ CHARIZMATICKÉ OBNOVY

S katolickým hnutím charizmatické obnovy /název není právě nejšťastnější, všichni to pocítují, ale nikdo jej neumí nahradit přiléhavějším/ jsem se setkala v době tří několikanásídních pobytů v USA a Kanadě v letech 1972, 1973 a 1974. Do trvalého styku s ním jsem se dostala v Římě, kde jsem strávila několik let.

Co mě zaujalo od prvního setkání se skupinami charizmatické modlitby, nebyly žádné mimořádnosti. Ne to, že se mladí modlí s rozpjatými rukama, ani to, že v průběhu modlitby začínají lidé tiše a lehce zpívat, každý podle své vlastní noty, což se pak proti očekávání slévá v krásnou, modlitbu nesoucí melodii. Tyto věci, aspoň zpočátku, byly pro mne spíše obtížné a až teprve později jsem odhalila jejich smysl. Ale to, co mě nejmocněji upoutalo, bylo o v z d u š í v í r y , které naplnovalo celý prostor.

Jak rozbolavělí jsou dnes naši mladí! S jakými problémy bojují, kolik je v nich odporu a výhrad vůči Bohu! Tady ti ve skupinách modlitby však vycházejí z postoje jakési neomezené důvěry v Boha, z uznání jeho nevyzpytatelné svatosti a spolehnutí se na jeho nepochopitelnou lásku. V takové atmosféře prostě není místo pro nějaké pochybnosti nebo nároky. A taková atmosféra se společně sdílí. Vytváří opravdové a hromadné prožívání víry. Víra jednotlivých lidí se sčítá dohromady. Problémy těch, kdo sem přicházejí, se začínají řešit bez jakékoli diskuse, ne však v tom smyslu, že by přestali vidět strašné množství utrpení a zla kolem sebe; naopak, hned další výzva, v které se skupina obrací ke svým členům, je výzva k rozhodnutí, co můžeme osobně udělat, aby k takovým tragédiím ne docházelo - nýbrž tím, že náhle objevují, že Zmrtvýchvstalý je skutečně živ, že stále vítězí a stále přemáhá zlo /a dovoluje nám zároveň na tom spolupracovat/.

Martina, kterou jsme považovali za děvčátko, dokud do skupiny nepřivedla svého rovněž mladičkého muže, při prvních setkáních plakala. Teprve po určitém čase k nám přišla uspokojená a rozjásaná. Ukázalo se, že byla tak zničena tím, co se děje v současném světě, atmosférou zklamání, cynismu, vzájemného vyhrožování a teroru, který se právě v Itálii tak otřesným způsobem šíří, že se spolu s mužem rozhodli nemít děti. Nechtěla své dítě vystavit takovému životu. A zároveň jednoho dne zjistila, že je těhotná. Propadla tím naprosto depresi. Nechtěla své dítě zabít, ale ani ho za žádnou cenu nechtěla porodit. Kdosi ji v té době přivedl na schůzku skupiny. "Když jsem uviděla, jak věříte, jak se milujete a jak se modlíte," řekla Martina, "pomyslela jsem si, že i kdyby mé dítě mělo velice trpět, má život přece jen cenu, aby byl prožit. Moje dítě bude mít šanci modlit se a milovat." Vzpomínám na odpověď P. Theo Olsena, jednoho z animátorů skupiny: "Martino," řekl, "takových svědectví máme na tisíce."

Samozřejmě, že tu psychologie uvidí typický příklad sugesce z oblasti "davové psychologie" a bude mít kousek pravdy, protože tu určitě svou roli hrají i psychologické prvky. Člověk je společenská bytost, protože takovým ho stvořil Bůh. Není však možné všechno redukovat na psychologii, protože milost neničí přirozenost, nýbrž na ní buduje. A právě proto je naše odpovědnost za svědectví o Bohu tak veliká. Pro mne je rozhodující, že obraz, jaký z toho hlediska hnutí poskytuje, je naprosto shodný s autentickou skutečností víry. V Písmě sv., zvláště v Novém zákoně, právě takto Kristus mluví o své Dobré zvěsti; nepodává ji tak jako doktrínu, ale spíše jako neslýchané štěstí a vyvolení, které Bůh přináší člověku. A právě k lidem zlomeným, bezradným a hříšným přichází Kristus, přičemž šokujícím způsobem prohláší, že nepřichází vůbec k těm druhým, ke zdravým, silným a tak

zaopatřeným, že se vlastně bez jeho pomoci mohou obejít /Lk 4,18-19/.
"A my jsme uvěřili lásce", řekne sv. Jan.

Modlitba na skupinových schůzkách není jen svědectví víry, je to i p r o ž í v á n í n a d ě j e . Co mě na nich upoutalo, byla autentičnost, s jakou ti lidé berou vážně všechna neslýchaná Boží zaslíbení - a jsou těch zaslíbení plné stránky Písma, zvláště Nového zákona. Po setkání s hnutím jsem začala znovu číst bibli a s úžasem jsem v ní objevila množství věcí, kterých jsem si dřív nevšimla. Ti lidé jsou si jisti spásou - ne proto, že by si byli jisti tím, že skutečně vytrvají, což by bylo absurdní, nýbrž protože jsou si jisti milosrdenstvím Páně, který neodvrhne ty, kdo k němu volají z celého srdce. Lidé z hnutí charizmatické obnovy uvěřili podobnosti o dobrém pastýři, který jde vytáhnout svou ovečku z trní, neboť jeho jméno znamená "Spasitel", a on, nepřestane nabízet spásu do konce světa. Oni věří, že jejich opravdové obrácení je možné, protože jsou přesvědčeni, že u Boha není nic nemožného a že on každou modlitbu vyslyší. A k obrácení je nevede strach, ale jakási hrdost při pomýšlení na Boží lásku, nabízející se každému člověku.

Křesťanská naděje je důvěřivé čekání na dobra, která ještě nejsou vidět. Musím se upřímně přiznat, že až teprve v charizmatickém hnutí se mi odkryl celý rozměr křesťanské naděje.

Stavem, vznikajícím z hlubokého prožitku víry i naděje, je vděčnost, klanění, potřeba Boží chvály, a zároveň jakási ohromná r a d o s t , tak charakterizující ovzduší hnutí. Ale nikde jsem ani neviděla, ani nečetla u žádného z klasických autorů charizmatického hnutí, že by se na radost hledělo jako na cíl, ani že by se cokoli dělalo pro to, aby se tato radost pěstovala. Charizmatické hnutí, jak já jsem je viděla, je úplně obrácené k Bohu, a že to soustředění k němu je pramenem hluboké radosti, to už je další věc. Ta radost nijak nepřipomíná sentimentalitu, je naopak jakýmsi autentickým ohlasem té biblické radosti, již jsou stránky Písma plné.

Druhý prvek, který mě ve skupinách zaujal, je rozměr jejich modlitby: je to m o d l i t b a s p o l e č e n s t v í . My, dědici individualistické civilizace, uznáváme dva druhy modlitby: modlitbu soukromou, kdy "zevřeme za sebou dveře své světničky" a otevíráme srdce před Bohem, a pak společné modlitby, často velice krásné, při níž však musíme používat psaných formulek. /Charizmatické hnutí nevystupuje proti těmto formám, naopak, považuje je za nutné/. Ale existuje ještě jiný druh modlitby. Ve skupinách charizmatické obnovy jsem se setkala se společnou modlitbou, která povstává samovolně tak, že se každý modlí modlitbou druhého člověka, vkládaje do ní modlitby vlastního srdce. A tak vzniká modlitba, představující obsahově organický celek, která je z á r o v e ň s p o l e č n á i i n d i v i d u á l n í . Tehdy jsem si pomyslela, že je nám takto dáno prožívat bezmála hmatatelně tajemství Mystického těla, jestliže modlitba každého účastníka jaksi zapouští kořeny do srdcí všech ostatních.

Je fakt, že taková společná modlitba vytváří mezi lidmi vyjimečně silné svazky víry. Je rovněž fakt, že členové skupiny jsou silně citově angažováni a že se v takových skupinách rodí hluboká přátelství vybudovaná na Kristu. Máme snad ve světě tak ochuzeném o laskavost a lásku považovat tuto skutečnost za tak velice nebezpečnou?

Ovšem, vždy je možno všeho zneužít, a proto i přátelství lze prožívat špatně. Může např. dojít k tomu, že se skupina uzavře sama do sebe, stane se nepřístupnou druhým. Ve skupinách, s nimiž jsem se setkala, jsem taková vybočení nepozorovala, dokonce se ve skupině dělalo hodně pro to, aby byli lidé v tomto směru dobře vedeni. Zvláště si vzpomínám na jedno poučení, platící členům, kteří koncem školního roku měli odejít ze skupiny. "Až nás opustíte", řekl mladý lektor,

"ihned na nás zapomeňte. Všecko ohlížení nazpět je nezdravé. Vždyť Bůh je stále nový a vede nás do budoucnosti a ne do vzpomínání. Pamatujte, že máte jít za Kristem a ne za skupinou a hlásat Krista a ne nás." /Je samozřejmé, že tato slova, vědomě přehnaná, byla srozumitelná pouze v kontextu srdečného ovzduší skupiny, která zásadně udržovala styky s bývalými členy./

Třetí prvek, do očí bijící při mém setkávání se skupinami charismatické obnovy, byl specifický v z t a h r o v n o s t i v mezilidských vztazích členů. Animátoři vycházejí ze skupiny, ale neoddělují se od ní.

Když charismatické hnutí ukazuje na lásku Boha, který přišel proto, aby nás uzdravil a osvětil, zdůrazňuje tím rovněž silně, že láska nás vyzývá k odpovědi na lásku a že Bůh nás může naplnit sebou samým pouze tehdy, když se otevřeme jeho působení a když se mu nebudeme stavět na odpor a přijmeme všechna jeho přání. Takový postoj je vlastně totožný s trvalým a r a d i k á l n í m o b r á c e n í m . Pro charismatické hnutí taková konverze jednotlivce i postoj neustálé konverze vrůstá do základního postoje, bez něhož by účast na hnutí ztrácela všechny smysl.

Ale^v ovzduší, které hnutí vytváří, se nedá mluvit o dělení lidí na "obracející se" a "už obrácené". Všichni jsme "Božím lidem" společně putujícím domů - a tudíž lidé "na cestě", hříšníci, před nimiž stojí dokořán nepřeberné poklady Božího milosrdenství. Nikde jsem si tak silně neuvědomila fakt milosti dané zdarma, kterou si není možno zasloužit sebevětším úsilím, jako v charismatickém hnutí /evangelium o dělnících najímaných k práci na vinici/ a která nás všechny staví do stejné situace dlužníků. Taková spiritualita vytváří mezi členy jakési hluboké svazky a vědomí společné touhy. Ovlivňuje celé ovzduší hnutí: mimo jiné tvoří i základ přesvědčení, že Bůh s milostí své pocíitelné přítomnosti čeká na každého, i sebeubožejšího člověka, který mu otevře srdce, a ne jen na ty "dokonalé".

Často jsem slyšela výtky, že zážitek Boží přítomnosti, navázání opravdového kontaktu s ním a k o n t e m p l a c e jsou mimořádné milosti, kterých se může člověku dostat někde na vrcholcích mystického žebříku, po dosažení svatosti, po létech tvrdé práce na sobě samém - a tedy normálně až snad v pokročilém věku. Že toužit po nich je nebezpečné. Proto prý jsou všechny snahy o navázání kontaktu s Bohem iluze, honění za neobvyklostmi, emocionalismus a sejití ze všední, pokorné, ale zato spolehlivé cesty.

Přesto však dnes na celém světě zaznívá teskné volání: "Hledám tvou tvář!" A proto ten frustrovaný, neuspokojený náboženský instinkt, nacházející správné východisko, propuká ve vzpouru: odtud ta fascinace, kterou jsou současní lidé vábeni k různým východním kultům, transcendentálním meditacím, hypnotismu a spiritismu. Vzpomínám si na knihu pojednávající o mladistvých narkomanech a nazvanou Chci Boha, v níž autor potvrzuje, že velké zástupy mladých narkomanů hledají na této tragické cestě uspokojení pro své náboženské tesknění. Cožpak ten Bůh, který pravil: "Kdo hledá, nalezne", "Kdo žízní, ať přijde ke mně a já mu dám vody živé" a jinde "Pán je blízko těm, kdo ho hledají", cožpak ten Bůh řekne lidem, prahnoucím po spojení s ním: "Teď ne, nejdřív pracujte na sobě, všeho se odřekněte a někdy ve stáří snad ..." Snad je to jakési obrácené pořadí. Vždyt spojení s Bohem není nějaká odměna za dokonalost, ale základní podmínka obrácení. Člověk dokáže zapírat sám sebe teprve tehdy, když se setkal s Bohem a když ho jeho milosrdenství přetvoří.

Setkala jsem se v hnutí s mladými chlapci, kteří ještě před několika měsíci byli narkomani a viděla jsem, jak se modlili. A viděla jsem také opravdu svaté řeholníky a řeholnice, jak se modlí s nimi

a spolu s nimi naslouchají stejným promluvám. Zdálo se mi, že je to krásné uskutečňování koncilního pojetí Božího lidu. Rovněž jsem si uvědomila, jak takové společenství obohacuje. Kolik nám, kněžím a řeholníkům, může dát kontakt s mladými, kteří nám přinášejí své mládí, svou bezprostřednost, své nadšení - a zároveň já i my jsme pro ně potřební, když jim přineseme své teologické vědomosti a zkušenosti.

Jedním z nejpostatnějších prvků charizmatického hnutí je nepochybně "vylití" čili " k ř e s t D u c h a " /další těžko stravitelný a dvojnásobný výraz, který neumíme nahradit/. Co je tento "křest" a proč zaujímá ve spiritualitě hnutí tak význačné místo? /pro nedostatek místa pomíjím celý dějinný aspekt této otázky/.

Před členy charizmatického hnutí stojí tento problém: Kristus slíbil svým učedníkům seslání svého Ducha, který pro ně bude Utěšitelem a silou, který je naučí vši pravdě. Ve Skutcích apoštolů jsou popsány perspektivy zázračné proměny, k níž dochází u všech, na které "sestoupil Duch: Jde o proměnu, která je zřejmá, takže i ostatní si jí bez obtíží povšimnou /viz četné případy, o nichž Skutky mluví/, a která z křesťana dělá "nového člověka", plného ohně a síly. Církev nás učí, že Ducha svatého dostáváme všichni při křtu a při biřmování. A zatím - co vidíme v sobě a kolem sebe? Množství křesťanů pokřtěných a biřmovaných, neodlišujících se v ničem od pohanů. Jejich "pohanské" činy vyplývají jako z vlastního pramene z jejich "pohanské", nepřetvořené duše. Cožpak jsou tyto lidé opravdovými křesťany? A co my - je v nás autentický křesťanský život?

Členové charizmatického hnutí nenašli nikde v Písmě varující text, že by Duch svatý působil pouze v prvotní církvi a že oni dnes nesmí nic takového očekávat! Naproti tomu pevně věří, že síla Ducha není dnes menší než před dvaceti stoletími.

A tak se tisíce lidí, kteří touží po plnosti Božího života, a kteří jsou zároveň tísněni bezúspěšností svého snažení a nedostatkem plodů apoštolské činnosti, začalo modlit o to, aby Duch svatý přišel a přetvořil je, když nikdo nemůže přetvořit sám sebe. Modlili se rovněž i o to, aby se sami mohli stát jeho svědky a jeho nástroji v díle spásy světa. Modlili se s vírou, pamětlivi Kristových zaslíbení: "Pravím vám: Proste a bude vám dáno; hledejte a naleznete; tlučte a bude vám otevřeno ..." /Lk 11,9n/.

Jsou tisíce, ba milióny svědectví o tom, že ta modlitba došla vyslyšení. Tisíce lidí tvrdí, že v jejich duchovním životě došlo k jakémusi rozhodujícímu zvratu. P. Jerzy Kosicki, dominikán, jeden z animátorů charizmatického hnutí v Detroitu, vydal svazek s prohlášeními kněží, kteří prožili takové "vylití". Existuje také sbírka svědectví čtyřiceti jezuitů na totéž téma. Nebylo by objektivní všechny zavrhnout, nebo je všechny připisovat na účet sentimentality a hysterii.

Nikdo pořádně nerozumí, co se v takové chvíli děje, ani jakým způsobem se to děje, když u každého ono uchvácení Bohem má jinou formu a probíhá za jiných okolností. Obřad vkládání rukou a společné modlitby je normální, ale ne nutnou nebo jedinou cestou. Podstatná je modlitba, víra a bezpodmínečné otevření se Bohu v přijetí všech jeho požadavků i poddání se jeho vedení. Přitom to "vylití Ducha" naprosto není konečnou etapou, je prostě prvním krokem na cestě normálního křesťanského růstu.

Teologové, kteří náležejí do hnutí, se začali zabývat podstatou tohoto jevu i jeho důsledky. Je třeba poznamenat, že už sám rozvoj pokoncilové teologie usnadnil úvahy nad těmito tématy, protože se dnes v církvi vidí jasněji než dříve, že se nám milost křtu nedává jako hotový poklad do pečlivé úschovy, nýbrž jako možnost a jako zrno,

které musí klíčit, jako zárodek života, který se má teprve vyvinout. Jeho milost, která musí být s vírou přijata a rozvíjena, aby nás mohla přetvořit. Stejně člověk nemá schopnost rozvíjet tento Boží život v sobě sám. Potřebuje k tomu nový dar Ducha svatého. Teologové charismatického hnutí zdůrazňují, že tu nejde o novou svátost; vysvětlují tento nový dar různým způsobem. Všichni zřejmě zamítají pojetí jakéhosi "příchodu" či "sestoupení" ve smyslu "změny místa" ze strany Boží. Bůh, a tudíž i Duch svatý, je všudypřítomný a nemůže nikam přicházet. Mluví-li se o příchodu, pak jediné ve smyslu analogickém, jakéhosi otevření se člověka /neboť ke změně může dojít jen z jeho strany/, nového vztahu mezi člověkem a Duchem. V podstatě nám byl Duch svatý už udělen ve křtu a v biřmování. Většina teologů charismatického hnutí považuje tudíž "effusion" za jakousi aktualizaci křestní milosti, za uvolnění energií, které jsou v nás už nahromaděny, za uvědomění a jaksi odpečetění zdrojů, které už jsou v duši přítomné. P. F. Sullivan SJ, profesor Gregoriánské univerzity v Římě, se opíral o texty Písma a o mínění sv. Tomáše Akvinského /který tvrdí, že každé nové etapě duchovního života odpovídá nové, stále bohatší působení Ducha svatého/ a soudí, že "vylití" není pouze aktualizace křestní milosti, ale skutečné nové ovládnutí duše třetí osobou Nejvyšší trojice.

Nezáleží na tom, jaká je teorie tohoto jevu. Zůstává faktem, že miliony lidí, jak těch, kteří dělají první kroky v duchovním životě, tak i řeholníků kontemplativních řádů /vydali krásné svědectví/, považují tuto milost za jakýsi rozhodující zvrát svého života, za jakýsi začátek naprosto nové Boží přítomnosti ve svém srdci.

Rysy, které jsem připomněla, nejsou jediné danosti, které na mne zapůsobily při mých stycích s katolickým hnutím charismatické obnovy. V tak stručném článku nelze se dotknout všech, byť velmi podstatných problémů spojených se skutečností toho hnutí. Musela jsem dokonce sáhnout k jakési akrobacii, abych na několika stránkách popsala ty rysy, které si pamatuji, a abych je nezkreslila v příliš zkrácených, z nezbytí banálních formulacích. Rovněž se nedotýkám v článku problémů tak charakteristických pro hnutí, jakými jsou dary jazyků /glosolálie/, uzdravení z duševních i tělesných chorob, ani se nezmiňuji o "mimořádných" charismatech a o mnoha dalších problémech, neboť pojednání o nich by zabralo příliš mnoho místa. V porovnání s aspekty zde popsanými, které tvoří kostru spirituality hnutí, mají tyto jevy daleko menší závažnost, i když se nepochybně nacházejí v prodloužení této spirituality jako její další implikace /"corollaria"/ a mohou být náležitě pochopeny pouze v její perspektivě. Zmiňují se pouze o tom, že lidé z charismatického hnutí hledí na takové jevy jako na věc naprosto normální, neboť si jsou vědomi, že Bůh je nevyzpytatelný a že člověku nepřísluší určovat, co by měl nebo neměl dělat.

Po všem, co je tu napsáno, mi leckdo namítne: "Vždyť to není nic nového, to přece tvoří základ křesťanské nauky!" Samozřejmě; a běda charismatickému hnutí, kdyby tomu bylo jinak. P. André Nottebeart, jedna z hlavních autorit hnutí, stručně shrnul zmíněný problém takto: "Nepřicházíme na setkání skupiny, abychom se něco dověděli, ale abychom se s Někým setkali." - A v tom je ohromný rozdíl.

Členové hnutí se považují prostě za křesťany, kteří uvěřili Boží lásce a kteří se rozhodli dovolit Duchu svatému, aby řídil jejich život. Vřele touží, aby se celá církev stala charismatickou a modlí se za to. Ne ovšem v tom smyslu, jako by vnější formy přijaté v jejich skupině měly být závazné pro všechny, ani jako by mimo ně neexistovali jiní "charizmatikové", tj. lidé jako oni usilující o týž cíl. Ke společné modlitbě se scházejí proto, že jim to pomáhá a protože by se tak zatím ještě nemohli modlit se všemi.

Tereza Ledóchowska OSU /Znak 1978/4-5/

PASTORAČNÍ ZHODNOCENÍ
CHARIZMATICKÉ OBNOVY

Prohlášení belgických biskupů

/V úvodu biskupové konstatují pozoruhodnou skutečnost velkého duchovního probuzení ve světě, jehož velkou součástí je hnutí charizmatické obnovy. Jádrem této obnovy je "intenzivní uvědomění aktivní role Ducha sv. ve všech oblastech života církve" a zkušenost obrácení; ta bývá často nazývána "křest v Duchu", který však nesmí být chápán mimo křest svátostný, neboť tím by se "otvírala cesta k jakési nadcírkvi a elitářství". Proto "je lépe se tomuto slovu vyhnout /.../ Je to milost obrácení - nebo 'druhé obrácení'" /1. kap./ 2. a 3. kapitola s pastýřskou láskou i obezřelostí pojednávají o pozitivních plodech charizmatického hnutí, "naděje pro církev a svět". Především vyvolalo znovuobjevení živé Ježíšovy osobnosti, duchovní osvobození od různých forem moderního otroctví, provázené vnímavostí pro bídu druhých. Hnutí probudilo znovu zájem o bibli a prohloubilo modlitbu. Smysl pro bratrskost dal také zrod mnoha pokusům společného života, které v mnohém představují překvapující analogii s řeholním životem. Hnutí se dotklo i manželského života a po všech stránkách jej zkvalitnilo. Je třeba však dbát o "začlenění do celku církve" /4. kap./. V tom hrají podstatnou úlohu kněží: "Mezi kněžími a laiky se musí v obnově dojít k opravdovému prolínání, aby se vyhnula úskalí stát se jakousi souběžnou církví s vlastními zákony". Kněz musí zastávat svůj nezastupitelný úkol plynoucí ze svěcení, ale nesmí si vyhradit monopol na moudrost nebo manipulovat skupinu a uhasit Ducha, nýbrž vstoupit do "bratrského společenství s laiky"./

Úskalí, jimž je třeba se vyhnout

Jako všechno živé, ani tato obnova není bez rizik.

a/ /-/ Křesťané, kteří se účastní této obnovy, by si měli být vědomi nebezpečí, jež v sobě obsahuje přehnaná popř. výlučná pozornost na dary Ducha svatého, kterým obnova vrátila jejich důstojnost; ať raději pozorují jejich dárce, Ducha. A ať nikdy nezapomínají na to, co sv. Pavel nepřestává připomínat: prvenství teologálních ctností, z nichž nejvyšší je láska /1 Kor 13,1-3/.

b/ Subjektivismus. - Zážitek, který se v obnově nazývá "křest v Duchu" nebo lépe "vylití Ducha", může být u jistých osob tak hluboký a výrazný, že je nebezpečí, že se tento subjektivní psychologický zážitek stane důležitějším než svátostná skutečnost křtu. Je nezbytné dobře vyznačit vztah mezi svátostí jako objektivním prvkem a jeho subjektivním uvědoměním.

c/ Přehnané nadpřirozeno nebo falešná bezprostřednost. - Je třeba připomenout, že podle stálého učení církve a velkých duchovních mistrů nemáme v našich nynějších lidských podmínkách přímou a bezprostředně zřejmou zkušenost Boha. Když si někdo myslí, že je přímo napojen na Boha, má-li např. dar glosolálie nebo "proroctví", je v nebezpečí iluminismu. Bůh obvykle působí skrze lidské prostředky, které vyplývají z povahy, výchovy, individuální a kolektivní psychologie. Jakýkoli náboženský projev potřebuje tedy rozlišování, které obvykle vyžaduje čas a rozvažování. Z toho hlediska je třeba hledět podporovat řádné biblické vzdělání, které vyloučí čtení Písma ve smyslu fundamentalismu.

Je rovněž třeba nedůvěřovat sklonu činit zkratově intelektuální a naukové závěry z křesťanské zkušenosti, ať všeobecné nebo v jednotlivém případě. To nastoluje otázku po přípravě animátorů. V tom

ohledu je stav - jak svědčí většina skupin - vcelku velmi příznivý.
/-/

d/ Pietistické pokušení. - Nakonec je tu nebezpečí jisté náboženské euforie pietistického typu. Je málo otevřená volání a výzvam světa, který hledá spravedlnost a osvobození, málo se stará o reformu světských forem. Zde mají mít skupiny Obnovy - aniž se zřeknou svého specifického povolání - stále na mysli pasáže Svatého otce v proslovu účastníkům kongresu v Římě: "Žádá se od vás, abyste otevřeli srdce bratřím, kteří jsou v nouzi. Požadavky lásky nemají hranic. Všichni ti, kdo ve světě anebo blízko vás zakoušejí chudobu, mají nouzi, zármutek nebo utrpení, vysílají k vám výkřik jako bratři a sestry v Kristu. Žadají vás o důkaz lásky, žadají vás o Boží slovo, žadají vás o chléb, žadají vás o život /.../ To je duchovní obnova, a ta se může uskutečnit jen ve svatém Duchu /.../" /1975/.

Zasazení komunit do rámce církve

Je nutné, aby ^{se}komunity, které chtějí ustavit nový způsob života podle evangelia, představily svému biskupovi. Pod jeho vedením budou muset vypracovat dispozice a záruky, které umožní jejich právní uznání v církvi. /-/

Problémy týkající se autority a poslušnosti jsou zvláště delikátní. Církev si zároveň přeje jednak chránit oprávněnou svobodu členů, v každém respektovat působení Ducha, jednak podporovat jednotu komunity s respektováním legitimní autority.

Pokud jde o zasazení do života farnosti a diecéze, nechceme zde vytyčovat pevná a podrobná pravidla. Upozorňujeme pouze na to, že je zde pastorační problém, který má být řešen loajální spoluprací odpovědných činitelů komunit a diecézní autority. Je např. možné předvídat účast členů komunit na kulturním, svátostném a apoštolském životě jejich farnosti, aby se lépe dalo najevo spojení komunit, které tvoří církev, a projevila se i v místním měřítku její katolická dimenze.

Závěr

Duch vane, kde chce. Není omezen žádnou lidskou bariérou. V dějinách církve jsou však hodiny, kdy působí se zvláštní mocí. Obnova, která si nedělá žádný nárok na monopol Ducha, je milostí, jež jde kolem nás. Jako každá milost, i ona respektuje naši svobodu. Volá po naší spolupráci, aby mohla přinést obnovení života osobního, komunitního a církevního. Ať Maria, která přijala Ducha svatého s naprostou věrností, nám všem pomáhá, abychom se jím nechali vést, ať jsou naše povolání a naše cesty jakkoli rozdílné.

/DC 1778 /1980/

Říjen 1979

Biskupové Belgie

! Úkolem hnutí charizmatické obnovy je zaniknout v církvi, pro její dobro.
! Jako biblické hnutí mělo cíl rozšířit dlouho nedoceňovanou bibli a jako liturgické hnutí mělo touhu oživit oficiální modlitbu církve trpící svého času
! jistou mírou sklerózy, tak hnutí charizmatické obnovy chce zaniknout, až se
! celá církev stane charizmatickou.
!

! René Laurentin

LETNICE U SVATÉ BRIGITY

Farní kostel sv. Brigity je nevelká novogotická stavba z červených cihel na okraji milionového velkoměsta. Má hostitelka mě pozvala, abych ji tam doprovodil na páteční večerní bohoslužbu. "Scházíme se vždy v pátek večer ve farním sále a pak chodíme ještě do některé domácnosti na čaj, popovídat si a zazpívat. Ale tentokrát máme společnou mši za nemocné, bude vás to zajímat." Věděl jsem, že se hlásí k letničnímu hnutí a že se zúčastnila jeho prázdninového tábora, na němž se sešlo kolem dvaceti tisíc lidí. Šel jsem tedy s ní.

U kostela byla spousta lidí, všichni se zřejmě znali a radostně se zdravili. Kostel sám nebyl nic zvláštního, ale celková atmosféra byla podivuhodná: přeplněno, lidé všeho věku, všech barev pleti, ze všech sociálních vrstev. Rodiče drželi v náručí malé děti, po straně byly vozíky s invalidy, přede mnou černošský manželský pár, krásní mladí lidé, kteří se po celou mši drželi za ruce. Oltář k lidu, v presbytáři rytmická skupina. Bylo na ní cosi divného a nebyli ani všichni nejmladší. Má průvodkyně vysvětlila: "Dnes zpívají naši nemocní, ten chlapec u mikrofonu je po těžkém úrazu hlavy; žádná sláva to není, ale dělá mu to radost."

Hráli a zpívali s vervou a za chvíli se rozezpíval celý kostel, z plna srdce a ve strhujícím rytmu. Po celou mši to byly antifonální zpěvy s velmi prostým textem, který byl parafrází žalmů nebo biblických chvalozpěvů, někdy jen sborově opakované "Pán je s námi" nebo "Ježíš je Pán", "Ježíši, miluji tě" a "Maranatha".

Mši koncelebroval starý farář s několika kaplany. Byla to liturgie docela "podle předpisu" - s tím rozdílem, že celebrující i věřící lidé byli spojeni řekl bych emocionálně společným rytmem, chovali se spontánně - kdo chtěl, pozvedl ruce, tleskal do taktu, případně se pohupoval; bylo vidět, jak takové společné spontánní jednání pomáhá vytvářet pocit živé sounáležitosti celé obce. Na druhé straně byla liturgie prokládána chvílemi ticha na individuální modlitbu a k rozjímání o slyšeném slovu. Po první takové chvíli ticha mě má průvodkyně upozornila, že teď uslyším "mluvení jazyky". Byl jsem pochopitelně dost naježen, jaksi v obranné pozici, ale celá atmosféra mě postupně začala do sebe vtahovat. A tak jsem tedy uslyšel i ty pověstné jazyky: po chvíli rozjímavého ticha začali jednotliví lidé potichu a prostými slovy říkat své vlastní modlitby. Slyšel jsem, jak starý muž za mnou šeptem opakuje: "Ježíši, smiluj se!" Jiní šeptali cosi pro mne nesrozumitelného - snad ve své mateřštině, snad jazykem neznámým, nevím, vždyť se tam sešly všechny možné národnosti od Irů až po Čínany. Postupně se všechny individuální projevy slily do jakéhosi tichého šumění nebo hukotu, jako by to byla voda nebo vítr, a pak přešly do tiché mnohohlasé melodie, akordu - těžko to vyjádřit slovy. Na to navázala schola další písní, nebo jeden z kněží nahlas shrnul modlitby věřících do improvizované modlitby, která nějak kupodivu vyslovila i to, co jsem měl v tu chvíli na srdci. Takové chvíle se opakovaly několikrát.

Po evangeliu farář pronesl modlitbu za uzdravení přítomných nemocných. Pak se vydal k oltáři průvod - nemocní na vozíčkách, o holích a berlích, za nimi ostatní věřící, staří i mladí, aby si vzájemně vyprosili uzdravení duše i těla a přijali svátost nemocných. Liturgie trvala něco přes dvě hodiny a nepřipadalo mi to dlouhé. V takovém ovzduší víry, nezlomné důvěry v Boha a při společném konání celého shromáždění nebylo možno zůstat distancovaným divákem; čas se zastavil.

Lidé odcházeli z kostela jako z hostiny, postávali v dobré náladě, kněží mezi ně přišli rozloučit se. Hostitelka mě upozornila na nenápadnou starou ženu: "Vidíte, ta nemohla chodit, jaký měla revmatismus, a minule se tu uzdravila. To se čas od času stává."

H E S Y C H A S M U S

Hesychasmus je asketicko-teologický proud, jehož charakteristické znaky jsou: člověk ve světle teologie Ducha svatého, nauka o Božích energiích a vnitřní modlitbě. Centrum měl na svaté hoře Athosu, ale zárodečně byl přítomen v mnišství od samých jeho počátků. Vedle koinobitského /klášterního/ ideálu - řehole Bazila Velikého /† 379/ a Theodora Studity /† 826/ - vždy existovala stará anachorétská /poustevnícká/ tradice čisté kontempace a vnitřního ticha /hesychia = ticho, pokoj, samota/. Obě tradice existovaly společně, vzájemně se oplodnovaly. Ale aktivita a ekonomické problémy velkých klášterů tu i tam vysušovaly úrodnou půdu kontempace. Proto měly význam všechny mnišské reformní proudy, zejména na počátku 14. století kontemplativní obnova Řehoře Sinaity, která ustavila hesychasmus jako hnutí. Jeho teologii vypracoval Řehoř Palamas /† 1369/. Zajímavé je, že hnutí přitáhlo i lidi žijící v manželství. V 15. stol. se však proti této reformě zvedla silná reakce, zejména pod vlivem západní teologie. Konflikt se odehrával na rovině filozofické /Aristoteles - Platón/, ale zejména na rovině dogmatické. Je to konflikt mezi teologií katafatickou a apofatickou.

K a t a f a t i c k á /pozitivní/ teologie vychází z předpokladu, že logický pojem Boha vyjadřuje adekvátně jeho bytí. Z pojmu se analyticky odvozují Boží atributy: jednoduchost a jednota. Ontologické zákony se aplikují na Boha jakožto bytí. A p o f a t i c k á /negativní/ teologie vychází z předpokladu radikální transcendence Boha, z nepřekonatelné nepřístupnosti Boha. "Ven" vychází Bůh ve svých energiích, v nichž je zcela přítomen. Energie, to je Bůh ve svém zjevování, aniž co ztrácí ze své nepřístupnosti. Energie jsou společné všem osobám Trojice, jsou nestvořené, ale pro stvoření přístupné. Pro apofatickou teologii je Bůh víc než bytí, víc než logická forma /pojem/. Bůh je "zcela jiný" než pojem, který o něm máme. Každé dogma je metalogické, ne však rozporné.

Rozdíl od západního pojetí lze vysledovat na problematice milosti. Pro Západ je milost transcendentní, ale stvořená kvalita, může být přivlastněna - v reformaci dovedeno do zcela vnějšího vztahu k člověku /právní pojetí: vyhlášení za spravedlivého/. Podle Východu milost, vlastně Boží energie, zbožšťuje člověka ontologicky, dělá z něho skutečně nové stvoření, spravedlivého a svatého reálně, i když z milosti. S radikálně transcendentní Boží podstatou může tedy člověk komunikovat jedine prostřednictvím energií, tedy jaksi eucharisticky: ti, kteří přijímají Boží energii, přijímají Boha. Na Východě byla Palamova nauka oficiálně uznána 1351 cařihradskou synodou. Západ byl rezervovaný. Celý palamismus je mystikou Boží skrytosti, která je překonávána světlem Ducha svatého, vnitřním osvícením. Důležitou roli v pochopení této mystiky hraje proměnění Páně na hoře Tábor: podle Řehoře Palamy jde o proměnu apoštolů, kteří dostali schopnost uvidět slávu Páně skrytou v jeho kenosi. "Táborské světlo", pojem v hesychasmu často užívaný, je projevem působící Boží energie. Cílem celé hesychie je theosis, zbožštění člověka. Hesychasté rozvinuli i psychologické metody pro svůj hlavní zájem, totiž vnitřní modlitbu konanou srdcem či v srdci.

Mezi průkopníky hesychasmu patřil také Mikuláš Kabasilas /† 1380/, jehož "Život v Kristu" patří k hlavním dílům byzantské spirituality. Hesychasmus se rozšířil po celém pravoslavném světě /v Rusku Nil Sorský/, oživoval stále celou teologii spiritualitou Ježíšovy modlitby. Dnešní zájem o ni na Západě i Východě jen vypovídá o životnosti hesychasmu až do současnosti.

= R E C E N Z E =

D U C H O V N Í L I T E R A T U R A

Pro celý život církve znamenal Druhý vatikánský koncil - ukončený před 15 lety, 8. prosince 1965 - důležitý práh. I duchovní /spirituální/ teologie je proto v důkladné přestavbě; zatím jde především o novou zásadní orientaci.

Lovaňský profesor Gérard P h i l i p s v práci *Le chrétien authentique demain /1970/* analyzuje a hodnotí nové teologické podněty i rizika a nezbytnost nové duchovní struktury. Podobně, ale dynamičtěji postupuje francouzský dominikán Albert-Marie B e s n a r d , redaktor časopisu *La vie spirituelle* v knize *Ces chrétiens que nous devenons /1967/*. V německé oblasti působí Josef S u d b r a c k SJ, redaktor časopisu *Geist und Leben /např. Dienst am geistlichen Leben, 1971/*.

V nové vlně zájmu o modlitbu, která se zvedla zhruba před deseti lety, vzbuzuje mimořádný zájem kontemplace a mystika. Katolickou nedůvěru vůči východní mimokřesťanské kontemplaci prolomil koncil a několik vážných znalců. V první řadě Hugo M. Enomiya L a s s a l e SJ, dlouholetý misionář v Japonsku. V knize *Ten-Meditation* podává hodnotnou celkovou informaci o metodě, která je přece jen o něco bližší evropské mentalitě než indická jóga. Považuje žen za techniku, která může dobře připravit psychiku pro hlubší křesťanskou meditaci. Do praxe to převedl známý katechetik Klemens T i l m a n n , který své studium a školitelské zkušenosti uložil zejména do dvou dílů obsírné, solidně stavěné knihy *Die Führung zur Meditation /1971, 1977/*. První díl probírá meditaci vůbec, přirozenou meditaci /např. o věcech, o umění, o technice, o bližních, o vlastní existenci/ a nepředmětnou meditaci. Druhý díl /s Hedvig-Teresií von Peinen/ věnuje meditaci víry, mj. o tázkách náboženské zkušenosti, osobního vztahu k Bohu, mystice /také ve srovnání s meditací východních kultur/, s konkrétním návodem a texty. Stručné shrnutí obsahuje jeho knížka *Leben aus der Tiefe* a praktická cvičení *Übungsbuch zur Meditation /s deskou/*. - Pátrání po křesťanských paralelách objevilo kompletní návod k cestě mystické modlitby v knížce anglického anonyma *Oblak nevědění /Die Wolke des Nichtwissens, 1974/*. Autor patří k apofatické tradici a jeví nápadné shody se zenem, také sv. Jan od Kříže někde jako by ho citoval.

Ze starší č e s k é literatury může dodnes sloužit velice solidní Úvod do mystiky /2. vyd. 1947/ od Jaroslava O v e č k y SJ a jeho /až příliš odborný/ překlad Spisů sv. Jana od Kříže /1940-1947/. Kdysi u nás velmi kladně zapůsobil trapista J. B. Chautard /Duše veškerého apoštolátu, 1927/ důrazem na duchovní život při apoštolském působení; zato jeho metodika se už nedá ve všech bodech doporučit. Velmi rozšířená knížka Aloise S t o r k a SJ *Z duchovního života /1925, 4. vyd. 1947/* už dost nevyhovuje. Spíše se ještě dá těžit z obsáhlé, tomisticky laděné práce Reginalda D a c í k a OP *Prameny duchovního života /1948/*, v níž ovšem chybí koncilní akcenty. Škoda, že se patřičně neozývají v Pramenech světla Tomáše Š p i d l í k a /Řím 1972; nicméně svým širokým záběrem tematickým i autorským - vlivem autorovy specializace zejména z východní patristiky - i čtivým podáním je vynikajícím celkovým poučením pro praxi duchovního života a částečně i pro studium.

Závěrem otázku: má v duchovní literatuře smysl rozlišovat staré a nové? Nepochybně. I když život s Bohem musí vykazovat konstanty, neodmyslitelné prvky, má spiritualita, jako všechno lidské a dějinné, také své proměnné. A ty nejsou zanedbatelné, neboť to jsou výzvy Ducha svatého. Např. v 16. století tlumočil takovou výzvu sv. František Saleský tím, že otevřel světským lidem bránu k duchovnímu životu. Proto ani v době nynějšího přelomu není jedno, jakou duchovní formu si zvolíme.

9. listopadu 1979 zemřel v Praze otec Metod Klement. Byl tak charakteristickým svědkem nedávného období českých duchovních dějin a měl na rozvoj českého katolického křesťanství, nepřímo i slovenského, tak pronikavý a dnes málo známý vliv, že si věru zaslouží, abych mu věnoval vzpomínku, a to i jako svému osobnímu otcovskému příteli.

Karel Klement, to bylo jeho rodinné jméno, se narodil 27. listopadu 1889; dožil se tedy téměř na den devadesáti let. Po maturitě na gymnáziu napřed váhal, má-li se stát mistrem uměleckého baletu, k čemuž měl všechny předpoklady, či mnichem benediktýnského kláštera v pražských Emauzích, který zbožného mladého muže přitahoval svou klasičtější liturgií, vynikající dokonalým zpěvem gregoriánského chorálu a posvátnou choreografií nejvybranějšího vkusu. Karel Klement, kterému z jeho původního sklonu k baletu zůstala po celý život půvabnost jeho štíhlé postavy, se rozhodl pro klášter a vstoupil jako novic k emauzským benediktýnům.

Zde ovšem kromě celkové vysoké úrovně mnišského života podle benediktýnské reformy ve švábském Beuronu našel i cizorodý, odpuzující prvek velkoněmeckého šovinismu. Když totiž byl Beuron sám ohrožen Bismarckovým kulturním bojem, začal zakládat filiálky mimo Německou říši, aby se tam mohli beuronští benediktýni uchýlit. Jednou z těchto odboček byly pražské Emauzy, kdysi klášter na Slovanech, zřízený Karlem IV., ale koncem 19. století už jen sídlo zkomírající skupiny benediktýnů montserratských. Tito stařečkové ustoupili vítální odnoži řádu z Německa. Beuronští mniši v duchu doby přeměnili barokně přestavěný kostel k původní gotické podobě, ne ovšem zcela věrně, a vyzdobili ho freskami otce Desideria Lenze, samorostlého symbolisty, navazujícího jednak na staré umění egyptské, jednak na ranou renesanci Giottovu.

Podobně obnovili i zchátralé klášterní budovy. Brzy tam vznikla mnišská komunita nesporné úrovně, jazykově ovšem v srdci Prahy německá, a jen postupně přijímající i české členy, jako byli pozdější opat Arnošt Vykoukal, historik a znalec dějin liturgie světového jména, nebo Marián Schaller, první překladatel Římského misálu do češtiny. Pohromou pro český živel v Emauzích se stalo zvolení opata Schachleitnera, který byl vyhraněný německý nacionalista a chtěl mít z Emauz především ohniště německé kultury v Praze. Jeho režim byl Čechovi Karlu Klementovi, který přijal řeholní jméno Metod, tak protivný, že před složením slibů z kláštera vystoupil. Zůstal však věrný kněžskému ideálu. Po vojenské zdravotní službě za první světové války vstoupil do pražského semináře jako diecézní bohoslovec a 10. července 1921 byl vysvěcen na kněze.

V prvních měsících a letech republiky byl nadšený mladý bohoslovec svědkem nábožensky neblahých zjevů, proti nimž pak bojoval téměř po celý život. V pražském semináři byl ve svém ročníku téměř jediný Čech, protože poválečná protikatolická agitace odvracela mladé muže od myšlenky kněžského povolání. Německých bohoslovců bylo víc, ale nejeden z nich viděl své budoucí poslání spíše v práci národního buditele než apoštola křesťanství. Karel Klement tím byl pochopitelně deprimován - a to tím spíše, že v okruhu svého příbuzenstva byl svědkem rozhodnutí mladého katolického kněze, který z očividné mravní slabosti opustil své povolání a svou církev.

Už tehdy si Klement umínil, že bude vychovávat mladé muže tak, aby se mohli rozhodnout pro kněžské povolání. Zúčastnil se všech akcí v tom směru, vydával časopis Kvatembrový věstník, který měl pro-

bouzet zájem o kněžské povolání, a 28. září 1929 založil celostátní organizaci ministrantů, která je měla vést i k vyšším stupňům liturgické služby. Podle legendární římské legie, která byla složena z křesťanských vojáků a byla vyvražděna za to, že nechtěla přinést oběť římským pohanským bohům, nazval Klement nový spolek ministrantů Legio Angelica, Andělská legie. Tento název měl i časopis pro ministranty, z něhož se stal jeden z nejživějších měsíčníků katolické mládeže v Československu. Organizace Legio Angelica se brzy rozšířila po celé republice a měla pak dlouho i významnou slovenskou větev. Nebylo to jistě bez Klementovy zásluhy, že se od roku 1929 začaly všechny semináře zase plnit českými bohoslovci. Z nejčilejších a nábožensky nejhorlivějších českých bohoslovců a mladých kněží nebyl po další aspoň dvě desetiletí téměř nikdo, kdo by byl tím nebo oním způsobem neprošel rukama Metoda Klementa, mezitím už opět emauzského benediktýna.

Hned po 28. říjnu 1918 emauzský opat Schachleitner utekl do Německa. Později se stal jakýmsi Hitlerovým Plojharem. S ním odešla i část německých mnichů. V Emauzích zůstali Češi a snášenliví Němci, zvláště českomoravského původu. Zvolili si napřed konventuálním převorem, později zcela legálně novým opatem nejvýznamnějšího člena svého společenství, jemného českého učenice Arnošta Vykoukala. Vykoukal byl vědecky tak proslulý a národnostně tak snášenlivý, že si ho rezenský biskup Buchberger zvolil za hlavního redaktora všech liturgických článků svého Lexikon für Theologie und Kirche. Přesto, nebo právě proto, možná i z Hitlerovy osobní msty za domnělou křivdu na Schachleitnerovi, byl v červenci 1941 emauzský klášter přepaden jednotkou SS, komunita byla rozpuštěna a opat Vykoukal byl vězněn a umučen v koncentračním táboře Mauthausen. Pokud emauzští kněží zůstali na svobodě, byla jim nacisty zapovězena jakákoli kněžská činnost.

Karel Klement se po svém vysvěcení na kněze a krátkém kaplanování vrátil do osvobozených Emauz jako otec Metod. Brzy se stal jedním z nejoblíbenějších pražských kazatelů; strhoval svým temperamentem, svou moderní názorností, svou nestrojenou elegantní gestikulací, svou takřka uměleckou dikcí, hlavně svým upřímným zápallem. Nejvíce času a energie věnoval mladým lidem a chlapcům, ať už v Legio Angelica, ať při četných dnech exercicií, duchovních cvičení, ať také v mnoha případech osobním vedením. Svě svěřence, pokud se k tomu hodili, jemně vedl k rozhodnutí pro kněžské povolání. Ze členů Legio Angelica pak vytvořil i skautský oddíl, který měl pravidelné letní tábory.

Ke kouzlu jeho osobnosti patřil i jedinečný smysl pro humor. Při vážných přednáškách a kázáních pro dospělé dovedl vtipně použít výrazů a obrátů, kterým se naučil od svých mladých přátel, ale vždy tak jemně, že to nikoho neurazilo. Běda ovšem kněžím, kteří se ho bez jeho elegance snažili napodobit v gestikulaci, v zápalu řeči nebo v užívání "študácké" mluvy! Klement sám, zvláště když mluvil k mládeži v přírodě, strhl například i známého moravského kněze - dřevorytce Hrabala - k tomu, že ho přede všemi objal a zvolal: "Svatý František přišel mezi nás!" Klement napsal dlouhou řadu znamenitých článků a už roku 1922 skvěle přeložil slavnou báseň v próze "Eucharistie a práce", kterou napsal polsko-německý jezuita Erich Przywara. Tato knížka nadchla dr. Berana a z jejího titulu si pak udělal arcibiskupské heslo.

Roku 1939 se stal Klement spirituálem semináře v Českých Budějovicích, ale tato každodenní drobná práce nebyla jeho silnou stránkou. Brzy ji zanechal a stal se farářem na Sázavě. Tam, kde byl kdysi Prokopův slovenský klášter, na jehož tradici navázaly Karlovy pražské Emauzy, kde však nyní zbyly už jen trosky staré slávy, chtěl otec Metod připravit půdu pro obnovu slovenského kláštera, napřed jako převorství, závislého na Emauzích. Jeho plány se nepřízní poměrů neusk-

tečnily; ale Klement mohl aspoň dát podnět k tamním historicky i umělecky bohatým vykopávkám.

Když byly za války Emauzy zlikvidovány nacisty, nesměl ani Klement na Sázavě veřejně vykonávat kněžskou činnost. Nabízeli mu místo vychovatele v Baťově Zlíně. Ale když si uvědomil, že celý tamní internát je proniknut duchem technokracie a že by od něho nacisté navíc očekávali aspoň částečnou kolaboraci, přijal raději místo domácího učitele v české katolické rodině hraběte Strachvitze.

Po válce se vrátil na Sázavu, de facto do ústraní, a té se pak pastoračně i archeologicky věnoval až do stáří. Archeologické zásluhy o slavné slovanské středisko ho patrně uchránily i po nové likvidaci Emauz r. 1950 před větším pronásledováním. Ze školy Klementovy byl také předčasně zesnulý teolog dr. Antonín Mandl. Otec Metod Klement, stařeček bělohlavý, hluchý, ale duševně čilý pak ještě vypomáhal v duchovní správě na pražské periferii a byl až do smrti rádcem a přítelem celého okruhu mladších kněží.

Když jsem měl 1. července 1941 jako novokněz pražské diecéze v Emauzích primici, první slavnostní mši, přijel do Prahy otec Metod a pronesl jedno ze svých velkých kázání. Kládl primiciantovi na srdce: "Žij vždy tak, abys mohl Ježíšovi upřímně říci s Petrem: Pane, ty víš, že tě miluji!" Klement po celý život hlásal a žil prvenství lásky v křesťanství. Jistě i na prahu věčnosti mohl říci svému Pánu: "Ty víš, že tě miluji!"

Alexander Heidler /† 3.8.1980/

O T E C J A N E V A N G E L I S T A U R B A N

Všichni jsme děti své doby, ale někteří jsou i otcové své doby. Jejich osobnost do nás ostatních vstupuje, oni utvářejí profil generací a žijí v nich tiše dál. Připomínat si je není povinnost, ale i potřeba. Generace, která ztratí spojení s minulostí, sotva najde orientaci pro budoucnost. Česká církev byla obdarována v období dvacátých až čtyřicátých let několika duchovními otci. Jeden z nich je i P. dr. Jan Ev. Urban OFM. Bylo o něm právem napsáno, že "patří k těm vedoucím osobnostem českého katolického života, jejichž dílo a apoštolát mají význam zakladatelský". Do tematické souvislosti tohoto čísla Textů patří jako učitel duchovního života a také proto, že začátkem příštího roku oslaví osmdesátiny.

Josef Urban se narodil 20. února 1901. Syn sociálního demokrata, vyrostl v Praze na Žižkově. Jako ministrant zahořel pro Krista. Jako student objevil v Emauzích dokonalou liturgii a u kartuziánů /karmelitánů/, kteří se tenkrát, nakonec marně, pokoušeli zakotvit v Praze, svět kontemplace. Nakonec ho přitáhlo františkánství /viz jeho líčení: Na české Alverně/ - ale tíhnutí ke kontemplaci a něco z opatské důstojnosti v něm zůstalo.

Roku 1924, kdy přijal kněžství, byla ještě církev v ústupovém boji, semináře skoro prázdné. Pater Jan se nelekl a s radikální opravdovostí hlásal evangelijní ideály. V jeho ústech se stávaly vzrušující výzvou, a tak kolem něho začala růst nová generace pražského katolicismu. Ještě víc než jako kazatel znamenal pro ni jako duchovní vůdce. Tím zůstal po celý život a vychoval tisíce kvalitních lidí. Svátost pokání u něho, to byl svátek, vstup do prostoru, kde lidská nevěrnost prožívala setkání s Boží velkorysostí v obnovené lásce. V době, kdy převládala tradiční pastorační oveček a horlivé, ale aktivisticky laděné působení jezuitů a redemptoristů, bylo pozvání k důvěrnému společenství s Bohem opravdovým zjevením. Tak otec Jan

zasahoval katolickou obnovu v jejím srdci. Probuzený křesťan nepotřebuje být popoháněn k "plnění Božích a církevních příkázání", sám touží co nejvíc Boží dary přijímat - a také dávat.

Apoštolská aktivita z duchovní hloubky vyrostla nejdříve a nejvíce v Třetím řádu sv. Františka, který otec Jan dostal na starost a rázem oživil. Hmotná a duchovní bída periferie poskytla první velké pole pro mladé terciáře. Charita konkrétně materiální, ale s úctou a jemností vůči potřebným, bez agitace. Podle potřeby péče o děti a na požádání duchovní služba dospělým. Postupně se rozvinulo vyučování konvertitů - po vlně četných poválečných odchodů z církve docházelo postupně k návratům - a tak nakonec spatřil světlo průkopnický katechismus pro dospělé Učení víry /1946/, dávno před Holandským katechismem.

Jiné průkopnické dílo rostlo od r. 1927 v okruhu jeho laických apoštolů: Apoštolát 3. řádu sv. Františka. Patřil do typu "řeholnice bez hábitu". Jádro tvořily sestry /do jisté doby i bratři/ se sliby, kteří pracovali na různých místech republiky v apoštolských stanicích. K tomu okruh pomocných bratří a sester.

Ze školení sester Apoštolátu /"urbanek"/ postupně vyrostla jeho originální nauka o duchovním životě. Teologicky je vyjádřena jako cesta Boha k člověku a cesta člověka k Bohu. V nárysu ji uložil v knize Duchovní život /Praha 1946/. Pronikavý vliv měla jeho modlitební kniha K Bohu - Průvodce duchovního života katolické inteligence /1933, 4.vyd. 1946/. Po tradičních modlitebních knížkách odhalil kouzlo modlitby ústní i meditativní a liturgické, s texty klasickými i zcela novými, v živém rámci osobního spojení s Bohem a s církví. Modlitba se stala něčím vzácným, ne povinností, ale výsadou a radostí.

Z působení mezi mladou inteligencí vyrostlo Studium catholicum, které koncem třicátých let a 1945-1948 dávalo možnost výběrového studia z teologie, filozofie a jiných oborů na univerzitní úrovni. Po válce posluchárny sotva stačily návalu posluchačů.

Rozsáhlým stykem s laiky si otec Jan vytříbil řeč oslovující "svět-ské" prostředí. To uplatnil v rozhlasových přednáškách /Slovo víry v éteru, 1940; 2. vyd. Cesty k víře/.

Zásadní vliv měl na vývoj nové kněžské generace. Po válce nám dával nesporně mnoho seminářem v rámci Studia: školil v novém stylu duchovního vedení a tvořivě otevíral obzory. Byl nesporně "episcopabilis" a dvakrát vážným kandidátem biskupství, ale tenkrát převážily politické zřetele. Naposledy mohl posloužit kněžím promluvami při Teologicko-pastoračním kursu koncem let šedesátých; vyšly jako Duchovní slovo pro dnes a zítra /1975, bez udání autora a místa/. Jeho slovo přicházelo z ticha Božího nekonečna, člověka tam nenásilně vtahovalo, pročišťovalo a rozehřívalo, a proměněného vracelo do světa lidí. Také v tomto světě se velký kontemplátor pohyboval s přirozenou samozřejmostí. Mimořádným darem vcítění se stal přítelem a duchovním otcem pro nejrůznější lidi i v těžké době za mřížemi /duben 1950 - září 1963/.

Příliš málo se zde dalo říci o tom člověku s hlubokou duší a žhavým srdcem, o důstojném knězi i pokorně upřímném křesťanu, drahém tolika lidem, kteří ho mohli poznat zblízka. V čase minulém - už žije ve svém ústraní. Ale žije stále s námi, prosí za nás všechny a za Boží království. Nechme uvažování, jakou poctu by si otec Jan zasloužil. Čestný doktorát teologie mu už dávno udělili čeští katolíci tím, že ho přijali za svého duchovního učitele - **D o c t o r s p i r i t u a l i s** - a duchovního otce.

Quis

R e d a k c e připisuje toto číslo jubilantovi jako skromný projev vděčnosti za jeho velké duchovní dílo.

L Á S K A D U Č H O V N Í H O Ž I V O T A

Je dvojí láska: ze sklonu /chuti/, a z přesvědčení a rozhodnutí /někdy i proti chuti/. Láska z přesvědčení je d u - c h o v n í , to je láska duchovního života. A tu si uvědomíme důležitou okolnost: Kdo myslí, že nabude lásky k Bohu j e n jejím vzbuzováním, zužuje ji na ni samotnou, tedy v něm asi zůstane jen jako láska. Ale jde-li o lásku duchovní - tedy o její podstatné místo v duchovním životě - pak se jí nenabude jen vzbuzováním, nýbrž c e l ý m d u c h o v n í m ž i v o t e m , tedy všemi jeho prvky, jednáním podle zásad a cílů a tendencí celého duchovního života.

Duchovní život je duchovní láska, a duchovní láska živí zase celý duchovní život.

Je tedy opravdu spíše celkovou zdatností, než pouze jednou ze ctností nebo než pouze jeden pramen v celém proudu.

Jsou mnozí a mnozí duchovní lidé a byli tak vedeni, že plnou láskou ke Kristu, že je láska jejich nápadnou profesí a že ji zvlášť vzbuzují a že v ní vidí vrchol ctnosti a dokonalosti, že vidí dokonalost v samotné lásce a že j e n m á l o vedle ní a z ní konají jiná dobra. A tak mohou - a bývá tomu tak opravdu - v lásce ke Kristu vynikat, a když na ni dojde, tedy opravdu jí hoří - a přitom nemají přiměřeně např. skromnost, pravdivost, solidnost, svědomitost, slušnost, spravedlnost k okolím apod.

Kdo by neuznal, že se dříve kladl náboženský a tím i duchovní život /a tento zvlášť/ do jakýchsi vlastních ohrazených životních oborů, čistě náboženských, tak, že jiné obory byly výslovně /a s varováním/ ryze světské, cizí a nenáboženské!

Ale nyní koncil mluví jinak: Vše co se děje pro lidstvo, vše co Bůh stvořil, v š e j e B o ž í . Vše i jako takové je službou Bohu. Tedy v ž d y a v š u d e j s e m s B o h e m v e s t y k u , On stvořil i nevěrce a udržuje ho na živu a miluje ho, On stvořil - skrze lidi - psací stroje a hospodářský řád a kanceláře a úřady a obchody a hračky.

Tedy otevřít se celému dílu Boha a vidět je jako jeho záležitost, to je obrat. Ne světem pohrdat, ale svět posvětit.

Jan Ev. Urban,

/z rukopisu, bez vědomí autora/