

vá odpovědnou a důslednou odpověď, která je volbou víry v Boží zjevení v dějinách a především v Krista Spasitele [Ježíš Kristus].

2. Spiritualita jako zkušenost o Bohu. - Bez ohledu na to, že po odsouzení modernismu všechno jakoby usnulo, slyšíme dnes tak trochu všude velmi důrazný požadavek, aby se náboženství a křesťanství mohlo začít do skutečnosti založené na zkušenosti.<sup>47</sup> Kouzlo zkušenosti, kterému čtení během věků přilís mnoho, přecenulo čtení na úkor čisté víry. Dnes se její „vtělení“ víry spíš jako její pozitivní hledisko než jako její protiklad. Dnešní člověk byl oklamán příliš mnoha slovy a cítí potřebu věřit jen v to, co se osvědčilo v životě. Přírodní vědy ho navykly, aby se ustavičně zdržoval v oblasti zkušenosti. Proto instinktivně neuděluje ideologický konstrukcím, kterým chybí skutková základna. Křesťan si je vědom historicko-spásonosného rozměru biblického zjevení a přizpůsobuje se „otopraxi“ jako míře své oddanosti Božímu slovu. Posléze, protože nyníjší prostředí už není takové, jaké bývalo v křesťanství, když víra byla hromadným jevem, může K. Rahner prohlásit: „Zbožný člověk zítřka buď bude „mystikem“, tzn. bude to někdo, kdo něco „zakusí“, nebo přestane být zbožný.“<sup>48</sup> Pro většího je tedy příkazem skládat účty ze své náboženské zkušenosti, která je chápána jako prožitá přítomnost a setkání s Bohem. Musí totiž dokázat, že jeho víra není suchá abstrakce, nýbrž že je to tkanivo spojující život. Jistým způsobem musí opakovat s A. Frossardem: „Bůh je, já jsem ho poznal.“<sup>49</sup> Jinak by jeho svědectví ztratilo všechnu přesvědčivost.

Tento osobní objev Boha, který dozrává v láskyplné odevzdání a v přijetí poslání v plánu spásy, zdá se dnes na první pohled obtížný, ne-li někdy nemožný. Mnoho teologů a duchovních spisovatelů poukazuje na jev „zatemnění Boha“ (M. Buber), „nepřítomnost Boha“ (M. Heidegger), „smrti Boha“ (T. J. J. Altizer), „ukrvávení Boha“ (J. Sudbrack) nebo jeho „vzdálení“ (K. Rahner). „Pro mnohé dnes,“ poznamenává W. Kasper, „se stal výraz „Bůh“ slůvkem, které už nic neříká, které už nemá co dělat se skutečností, v níž oni žijí, a které už nemá místo v jejich zkušenosti. Dnes všichni zakoušíme tuto nepřítomnost Boha.“<sup>50</sup> Tážeme-li se na příčinu tohoto jevu, můžeme odpovědět s tímž autorem, že příčinou je skutečnost, že „máme dnes před sebou svět, o kterém poznáváme, že je kvalitativně jiný než v minulosti. Tento svět už není onen době uspokádaný kosmos, kde má všechno, i Bůh, své pevné místo, kde ze všeho prosvítá Bůh podle různých hierarchicky sesavených řádů jsoucn. Ani už tu není božský řád, potvrzený, existující od nejprvnějších částí, který musí být jen zachován.“ Spíše je to svět daný a odevzdáný nám. Je to oblast výroby a materiálu pro naše historické dílo, kterým máme vytvořit především lidský řád. Proto už v tomto světě, který se v dějinách mění, nepotkáváme tolik stopy Boha, ale spíše své vlastní stopy.“<sup>51</sup>

Vyhlašováné zničení Boha z našeho technicko-vědeckého světa nás varuje, abychom nepokládali náboženskou zkušenost za bezprostřední poznání absolutna jako pozorovatelné skutečnosti: „Bůh se nepřitomňuje v našem světě jako jev. Kdyby tomu bylo tak, mohl by být přednětem rozboru a vědy. Ale nebyl by to Bůh božského tajemství, byla by to modla, část tohoto světa, něco, co se dá objektivizovat.“<sup>52</sup> Aby se dospělo ke zkušenosti o Bohu a o jeho transcendenci, o to se dodnes pokoušejí tři cesty:

a) *Kosmologická zkušenost o Bohu.* - Ve vztahu k světu objevuje člověk, když projde prosulými pěti „cestami“ sv. Tomáše, že Bůh je nutný pro odůvodnění existence světa. „Bůh je nepřítomně jsoucno, které je bráno v potaz, aby vysvětlilo přítomné.“<sup>53</sup> Toto filosofování nehodlá předložit „důkazy“ Boží existence, jako by mohl vést k ověření, tehlemu výsledku, ale udává jen stopy nebo známky kosmologické zkušenosti, které k němu zaměřují. Cesty uvedené metafyzikou, nemají v úmyslu udělat definitivní ko-

nec otázkám, které klade člověk o Bohu, ani nechtějí navždy zpatit lidské srdce veškeré pochybnosti. Chtějí však přesvědčit člověka, že lidská existence je viditelná a pochoptejná, jen když se jí dostane naplnění a zdokonalení návratem k transcendentnímu původu. A ten umožňuje právě ona moc, která existenci dává.<sup>54</sup> Filosofický přístup k Bohu snad přijímají někteří přírodovědci, ale zdá se, že dnes nachází málo posluchačů, snad proto, že sleduje pouze rozumovou linii. A ta je málokdy schopná uvést do živé zkušenosti o Bohu.

b) *Antropologická zkušenost o Bohu.* - Nyní je lépe přijímána cesta, která vychází od člověka, od jeho prožitku a od jeho zkušenosti, aby dospěla k Bohu. Lidé jsou přesvědčeni, že „Boha lze zakusit vždy a v jakékoli situaci, pokudé, když sestoupíme do hlubin života, tam, kde vykazuje život „štetinu“, aby v ní mohl přijmout transcendentno.“<sup>55</sup> Ale i když se může dojít k Bohu jakoukoli cestou,<sup>56</sup> existují privilegované zážitky, kdy člověk vnímá, že je otevřen pro vyšší rozměr, pro skutečnost, která dává zkušenostem souvislost a jejich dynamice směr.

Ačkoli se autoři neshodují v rozlišování těchto privilegovaných zážitků,<sup>57</sup> myslíme, že jsou důležité ty, které uvádí K. Rahner: „Formou dosud neodůvodněnou zakouší člověk Boha a přijímá Boha jako podmiňku možnosti jistých základních lidských postojů, např. tam, kde člověk bezvýhradně doufá, třebaže podle zkušenosti vypadá situace beznadějně; tam, kde někdo prožívá jednu radostnou zkušenost jako příslib radosti nemožené; tam, kde člověk miluje s bezpodmínečnou věrností a odevzdáním, přestože křehkost partnerů nijak nezaručuje naprosto bezpodmínečnou lásku; tam, kde člověk prožívá mravní povinnost jako radikální odpovědnost, ačkoli skutečnost zjevně vede ke zkáze; tam, kde člověk zakouší a bezvýhradně přijímá neúprosnou pravdu; tam, kde člověk v pluralitě lidských osudů dokáže snášet nepřekonatelnou rozdílnost mezi individualitou a společenskostí a pevně doufat... v konečný smysl nebo v blaženost,

která všechno smíří.“<sup>58</sup> Všeobecně člověk při zakoušení Boha vychází jak z plnosti a z hodnoty, tak z prázdnoty a z omezenosti života. Obě hlediska se často navzájem prolínají. Zkušenost bolesti, selhání, nehotovosti a smrti může být pohnutkou k náboženské pochybnosti nebo i ateismu, ale také častěji je úskalím, o které se roztrhání mytí nebo kulturní blůžkové a zjevně se ukáže nesmyslnost života nesvobozveného v nadpřirozeném řádu. Dnes jsou však lidé větší nou na uklonění řídit se zásadou „Amo ergo est“<sup>59</sup> v tom smyslu, že každá intenzivní pozitivní zkušenost je cestou k Bohu: „Což se nepřesvědčujeme o lásce při všem, co se v nás přihodí, ale co je větší než my? Cítíme se mluvenými druhým naprosto nezištně a tato nezištnost přijímá naši křehkost a naši hlubokou omezenost, jež by sama o sobě mohla zabít lásku nebo zrušit důvody, pro které nás druhý dále miluje. A přece existuje láska... Proč jen se řeč zamilovaných podobá řeči božské, když si přisahají věčnou lásku, absolutní věrnost a bezvýhradné darování? Není to snad proto, že v lásce jde o tajemství lásky, o uchvácení životu transcendenci, tj. o samotného Boha? ... Kdo je Bůh ve své hloubce, můžeme pochopit jen podle zkušenosti s láskou.“<sup>60</sup>

c) *Historicko-spásonosná zkušenost o Bohu.* - Když dnešní člověk stejně jako člověk biblický a člověk velkých náboženských tradic objevuje svůj podstatný vztah s časem, hledá Boží působení v dějinných událostech. Nerazigňuje-li člověk před absurdností, když vidí zlovůli a nespřavedlnost, jaké se vyskytují v každém období, což by učinilo zbytečným každé historické úsilí a pohrbilo by aktivní naději na možnost změny, pochopí, že „poslední podmínkou úspěchu dějin je skutečnost, že úplně Nový, Nezmenitelný a Jiný, kterého nazýváme Bůh, se stává událostí v dějinách. Bůh se zjevuje jako pokoj, který umožňuje náš pokoj, jako svoboda naší svobody, jako odvahy jednat a být v dějinách.“<sup>61</sup> Boží přítomnost v dějinách vnímá izraelský národ hlavně pak při svém vysvobození z otroctví



a křesťané v Kristově velkonočním tajemství. Kristovo zmrtvýchvstání je událost, v níž Bůh definitivně nabízí spásu a nový a věčný život. V souvislosti s tradicí má křesťan zkušenost o Bohu, když žije podle požadavků víry, rozjímá o zjeveném slově, účastní se svátostí a bohoslužeb, snaží se o spravedlnost, plní naznačenou Boží vůli. Práci inspirovanou evangeliem a znamenání doby se dospívá ke křesťanské zkušenosti, v které je počátkem a pólem přiznačivosti Bůh. Je naléhavé nutně obnovit náboženskou pedagogiku církevních otců, totiž „mystagogii“. Je jí celý křesťanský život, nakolik vede k vlastnění Boha a ke komunikaci s ním.<sup>62</sup> Jestliže nás dosud výchova zasvěcovala do institucionální stránky náboženství a do zpožných praktik, „mystagogie nás má konkrétně naučit, abychom byli schopni zůstat blíže Bohu, 'ytkať' si s ním, odvážně vnikat do jeho mlčenlivé tmy a nebat se, že bychom ho mohli ztratit, kdybychom ho nazývali jménem ...“<sup>63</sup>

3. Spiritualita jako angažování ve světě. V minulých státech se mohlo pohlízet na křesťanský život jako na třeň ze světa a od dání se kontemplativnímu životu. Dnes „záleží strukturalní vývoji křesťanské spirituality především v odmlnutí ztotožňovat duchovní život s životem tělesným“.<sup>64</sup> Problemem smelení mezi bohoopectou a angažovaností ve světě živě postřehl Teilhard de Chardin: „Myslím, že nepřeháním, když tvrdím, že devítá desetinám praktických křesťanů připadá práce jako „duchovní překážka“. Přes vzbuzování dobrého úmyslu a obětování každého dne Bohu chová větší věřících tajnou představu, že čas strávený v kanceláři, v atelieru, na poliích nebo v továrně je ubrán z adorace. Je nemožné nepracovat, to víme. Ale také je nemožné vést opravdu hluboký náboženský život, jaký je vyhrazen výlučně těm, kdo mají možnost modlit se nebo kázat po celý den. V životě se může stát jen několik minut pro Boha. Ale nejlepší hodiny pohltit nebo alespoň umenšit starostí hmotné. Mnozí katolíci ovládaní takovým smýšlením vedou prak-

tický dvojí život: potřebují se svěcti ze svých lidských šatů, aby se mohli pokládat za křesťany, a to jen za křesťany nižší kvality.“<sup>65</sup>

Řešení navrhované duchovními vůdci pro překonání této neblahé situace vnitřního rozdělení mezi oddaností Bohu a angažováním ve světě, totiž posvěcovat činnost úmyslem, že ji chceme konat ke slávě Boží, považuje Teilhard de Chardin za nedostatečné. Připouští, „počáteční a základní funkci úmyslu, který je opravdu zlatým klíčkem (...) a otevírá náš vnitřní svět pro Boží přítomnost“, ale naznačuje definitivní řešení. Záleží v „objevení, jak bez nejmenšího ústupu „přirozenosti“, ale z žízňné po větší dokonalosti existuje možnost obojí sloučit a potom jedno druhým podporovat, tj. lásku k Bohu a zdravou lásku k světu, snahu o odpuštění a snahu o rozvoj.“<sup>66</sup> Křesťan se totiž musí nadchnout pro svou každodenní činnost v přesvědčení, že takto spolupracuje na dovršení světa v Kristu: „Bůh neodvrací předčasně náš pohled od práce, kterou nám on sám uložil, protože nám ukazuje, že ho můžeme dosáhnout právě touto prací.“<sup>67</sup> Sama činnost se stává prostředkem spojení „božským prostředím“, kde je možné poctat Boha.

Tato perspektiva je přijatelná, jestliže je spojena s jistými teologickými tvrzeními, která vyvstala v soudobém vědomí: Je to „náboženská“ světa pocházející ze stvoření a vělení. Bůh už není chápán jako soupeř člověka, od něhož se nezádá nic víc, než aby omezil své jednání a nechal jednat Boha [Apostolát VIII]; křesťanství nelze zredukovat na soubor obřadů odtržených od života a je nutné proměnit v bohumilou duchovní bohoslužbu celou lidskou existenci (Řím 12, 1).

Nestačí-li pro posvěcení pracovat se správným úmyslem a obětovat svou práci Bohu, stačí ještě méně omezit se na to, že bychom mu sloužili stříelnými modlitbami nebo silnými chvillemi v ústraní. Tento pokus „majít Boha v mezerách“, který pranyřoval J. A. Robinson,<sup>68</sup> hrozí, že zbaví skoro celou

existenci duchovního smyslu a vnukne myšnou domněnku, že můžeme nalézt Boha pouze v jistých privilegovaných chvílích modlitby. Doby v ústraní [Exercicie] nebo na poušti, stříelné a jiné modlitby jsou ovšem vhodné a nutné. Ale Bohu se má líbit celý život a má být pramenem duchovní životnosti. „Spiritualita v intervalech“ je nepřiměřená, když je zapotřebí nepřerušovat náročnou práci a současně jí zdůchovnit.

Řešení se musí hledat přímo ve struktuře činnosti, tzn. v uznání a uskutečnění jejího vnitřního řádu, a rovněž v jejím organickém zapojení do celkového života a v otevřenosti k výzvam tkvícím v plánu spásy. To všechno s sebou nese odbornost a profesionální angažovanost, zlidštění a křesťanské posvěcování práce a pozemské skutečnosti. Proto je zapotřebí zintenzivnit svou víru jako oporu existence a upravit různé činnosti, aby postupovaly podle svého vnitřního řádu. Je to dalekosyhlý úkol a velmi náročný, pokud jde o to pokračovat bez omezení v oboru své činnosti, ale také dbát mravních příkazů spravedlnosti, lidskosti a křesťanského bratrství. I když se nejde tak daleko, že by se odmítalo jakékoli setkání s Bohem při bohoslužbě, hledá se dnes Bůh méně posvátný a vědomější, který by vyjadřoval smysl každodenního života. K přesunutí důrazu ze sakrální a osamělé religiozity na zbožnost více pohrouženou do každodenní skutečnosti vyzývá podmanivě indická báseň: „Ke komu se modlíš v tomto temném koutku / v chrámě se zavřenými dveřmi? / Otevři oči a pohléd: / tvůj Bůh není před tebou. / Je tam, kde rolník orá holou půdu / je podél cesty, kde je lamač kamení / Na slunci i v dešti je s nimi / a jeho šaty jsou pokryté prachem. / Sejmi svůj posvátný plášť a sestup jako on na prašnou půdu“ (R. Thakur). Jinými slovy, je konec době, kdy jsme si mohli dovolit „žít jako zbožná Filothea daleko od světa práce a zlidšťování světa“.<sup>69</sup> Výchyni, a zejména ti, kdo mají určitou zkušenost s vírou, musí se cítit zameštráni na stavenišťích světa, aby budovali lepší budoucnost. Nechceme-li, aby se ná-

boženství scvrklo na odcizení a zbytečný a provokativní přepych, musí oduševňovat skutečnosti, které se zdají méně posvátné a více všední. Jak vytušit jeden duchovní výdave naší doby, „když stikáme ruku do škopku s vodou, když sezajímáme oheň pohrabákem, když sezajímáme nekonečné sloupce úsilí na svém účtárenském stole, když se pod palčivým sluncem brodíme v blátě ryžového pole, když stojíme před tavěskou pecí - a když při tom všem nežijeme stejný náboženský život, jako kdybychom dleli na modlitbách v klášterě, nebude svět nikdy spasen“ (Gándhi).

4. Osvobozující spiritualita. - K návratu osvobozujícího rázu křesťanské spirituality došlo v souvislosti s institucionální nespravedlností na latinskoamerickém kontinentě. Historická situace neokoloniální závislosti, nerovnoměrnosti, zaostalosti a vykořisťování byla kvalifikována episkopátem Latinské Ameriky jako „situace hříšná“, protože „tam, kde bují nespravedlivé společenské, politické, hospodářské a kulturní nerovnosti, tam je odmltán dar Pánova pokoje, nebo lépe řečeno, je odmltán sám Pán.“<sup>70</sup>

Abychom se dostali do „pásma“ spásy a společensví s Bohem, nestačí vypracovat teologické kategorie. „Je nutný životní přístup: celkový a souhrnný, který zahrnuje náš život v jeho celku i v jednotlivostech. Zkrátka, spiritualita“.<sup>71</sup> Spiritualita osvobození pozůstává z jistých základních postojů:

a) *Obrácení k utiskovanému bližnímu.* - Křesťan, který pochopil ústřední místo lásky k bližnímu podle biblického poselství [Láska], si nemůže namlouvat, že se líbí Bohu, omezuje-li se na vnitřní vztah s ním a na liturgii. Znat Boha znamená konat spravedlnost. Proto obrácení k němu prochází obrácením k lidem trpícím jakýkoli útlak. Nebo-li je třeba vyjít z lhostejnosti nebo neutrality a postavit se otevřeně na stranu chudých a vykořisťovaných. Tato přesná volba nese s sebou dvojí úkol: *prorocké pranyřování* společenských nespravedlností i za cenu, že podřáždíme původce zakoreněného zlořádu



[Prorocká kontestace]. „Při svém osvobození jsem poslán totiž církve nesmí chládit utiskovaně, uspávat je v otroctví nebo je nechat otupět v jejich rezignaci,“<sup>72</sup> ale v duchu proroků musí hájit a uvědomovat chudé a protestovat proti chudobě, která je plodem nespravedlnosti. A vyžaduje *solidaritii* s chudými, aby se podporovalo celkové osvobození zevnitř podle příkladu Kristova (2 Kor 8,9).

Protože hřích poskvrňuje i společenské situace [Hříšník - hřích], musí osvobodovací proces nejen vykořenit zlo ze srdce člověka, ale také vyloučit a proměnit nespravedlivé struktury. Láska se musí stát politickou povinností. Aby byla účinná, musí překonat stádium, v němž se pomáhalo jen soukromě a individuálně.

b) *Historická oslava velikonočního tajemství*. - Spiritualita osvobození neprožívá velikonoční tajemství jako čisté mystický nebo asketický jev, nýbrž v rozvětvené historicko-aktuálním a světském. Angažovaný křesťan vztahuje trvalý požadavek *smrti a vzkříšení v Kristu* k novému životu „na nynější okolnosti Latinské Ameriky. Musí v ničení a vyhlazování, jaké s sebou změny nesou, vidět *latinskouamerickou paschu*, možnost, aby Kristova moc nastolila novou společnost, lepší, i když bude prozatímní.“<sup>73</sup> Cílem osvobození je usídlení nového člověka v novém světě, vytvoření evangelijního bratrství, zavedení spravedlivějšího a svobodnějšího systému lidských vztahů. Ve slavení eucharistie, která prohláší Krista za jediného osvoboditele a Pána dějin, zavazuje se společenství, že odmítne jakoukoli formu útaku, který brání člověku uskutečnit své určení a žít podle požadavků bratrství. „Takže každá křesťanská liturgie, která sama sebou není záležitostí politicko-socialní, může mít hlubokou odezvu na tomto poli v míře, v jaké si křesťané, kteří se jí účastní, uvědomí, co ve skutečnosti hlásají. Sérum proti konformismu, které naočkovává křesťanská liturgie, se nemezí jenom na formy společenského a hospodářského útaku, ale bude směřovat

i k odstranění nových bůžků, kteří spouští vají člověka...“<sup>74</sup>

c) *Váženost, radost a naděje*. - „Přesvědčení, že společenství s Bohem a se všemi lidmi je nezastlouzený dar od Boha, nezproštuje odpovědné spolupráce, nýbrž naplňuje ji duchem věčnosti a důvěry. Působí-li Bůh v dějinách ve prospěch chudých, může se křesťan jen radovat s Pannou Marií nad touto zkráceností o Bohu společní (Lk 1,46-55). Křesťan se především spoleňuje na Kristovy příchody a na sílu Ducha a je otevřený naději. Všechno, co se zdá nemožné - osvobození a univerzální bratrství - se stane možným nejen v eschatologii, ale již v tomto světě, i když jen formami částečnými a prozatímními.

Toto nejsou intuice pouze latinskoamerických křesťanů, ale směřují k tomu, aby si je osvojili všichni věřící, kteří pocítují naléhavou nutnost hlásat osvobození utiskovaných (Lk 4,18) a neupadat do otrockého jáma, od kterého je Kristus osvobodil (Gal 5,1). Nedávné dějiny si vynutily, aby osvobození bylo pokornější a aby se vzpamatovalo z klamu o svém bezprostředním uskutečnění: existence represivních režimů vyzývá teologii osvobození, která bere v úvahu existenci otroctví, a spiritualitu, která umí prožívat evangelium v cizí zemi.“<sup>75</sup> Za těchto okolností je důležitě utěšovat oběti a sjednocovat lid pomocí integritních symbolů. Ale navíc být nadále hlasem těch, kdo nemají hlas, udržovat život naději a připravovat osvobozující exodus.

5. *Pospolitá spiritualita*. - Vytvořit komunitu, být ve společenství, žít společně, to jsou klíčová slova současného života. Kartezianský individualismus, který chápal člověka jako soběstačné vědomí a zamlčoval jeho společenský rozměr, byl odepán světovými válkami a nerovnováhami současné civilizace. Proto dochází k radikálnímu přehodnocení. Uvědomujeme si dialogickou a mezi-osobní strukturu člověka, jehož pravé bytí se uskutečňuje sekkáním s druhými. Chápe-me, že „člověk je v jádru své přirozenosti bytostí společenská a bez vztahu k ostatním

nemůže žít ani rozvíjet své vlohy“ (GS 12). Důraz na komunitní hodnoty nevyvolává potřebu uniknout samotě a bezcevnosti, která drtí obyvatele měst, ale spíše si rází cestu lev socializace, tzn. stále těsnější a celosvětové vzájemné závislosti v úsilí o společné dobro (srov. GS 25-26). Hromadné sdělovací prostředky dělají ze světa „sou-sedstvo“, vzbuzují smysl pro jednotu lidské rodiny a vyžadují překonání individualistické eulky. Přislušenost k tak široké skupině, jako je lidstvo, zavazuje k uznání základních práv člověka, k boji proti diskriminacím nebo nespravedlnostem a k snaze o pokojné soužití.

Dnes jsme se už zřekli tradičního negativního hodnocení sexuality. Bylo objeveno, že je to nejmocnější činitel sdělování a družnosti. Je určena nejen aby zajišťovala přežití lidského rodu, ale také a především aby vytvářela manželské „my“, rodinné „nad-my“ a stále širší okruhy přátelství. Objevení sexuality jako tvůrčiny skupiny a otevřenosti k druhým je jedním z nejdůležitějších prvků dnešní kulturní změny.

Také křesťanství naší doby je citlivé na komunijní rozměr a sledává, že mají přesný protějšek v biblickém zjevení. Jestliže se koncily prvních staletí soustředovaly na Krista, jestliže koncil tridentský přesunul svou zájem na ospravedlnění hříšníka, upoutal 2. vat. pozornost raději na skutečnost církve jako tajemného těla Kristova a Božího lidu shromážděného v pouhé lásky Nej-světější Trojice (LG 7-10). Podle směřování 2. vat. byla prohloubena skutečnost církve, vzájemnost mezi osobami, z nichž se skládá, založené na účasti na jediném hlubokém principu, jímž je Duch zmnrtvýchvstalého Pána. To on nás zapojil do Kristova těla! Konciliální perspektiva pozemňuje místo spiritualitu a pastoralky a zaměřuje je na církve. Spása a dokonalost vlastní duše, kterou tolik zdůrazňovali kazatelé a duchovní autoři, byla osvobozena od individualismu a byla zapojena do širšího rámce Božho plánu: „Bůh si nepřál posvětit a spasit lidi

jednotlivě, s vyloučením jakéhokoli vzájemného vztahu, nýbrž chtěl z nich vytvořit lid, který by ho v pravdě uznával a svařé mu sloužil“ (LG 9). Pociťuje se potřeba rozvíjet spiritualitu sousředenou na ekumenické smřření [Ekumenismus duchovní] a intenzivně prožívat poua evangelijního bratrství, až by se vytvořilo společenství na způsob prvotní obce, kterou popisují Skutky apoštolů jako ideál. Rysuje se mystika společenství, v níž by se sbíhaly jasné složky, jež mají značný dopad pro život: intenzivní účast na liturgii a na společné modlitbě, aby společenství bylo budováno Pánem a nekrácelo nadarmo, zkušenost o Božím otovství, která se projevuje silným smyslem pro bratrství, ztotožnění s Kristem, pravzorem synovského života a jediným prostředním kenu náboženské spásy, učenlivé naslouchání Duchu a uplatňování jeho charismat ve službě církvi. Vzhledem k tomu, že církev má být mystická a teologální, vidí svůj obraz „v Marii, matce a neposkrvněné snoubence, neboť ta jediná je povýšena k takovému poslání, moc Duchu jí „uvážela“ a učinila „univerzální“. Maria je principem veškeré „církevnosti“. Mariánská spiritualita [Maria] ve svém přesném smyslu je tedy tožná se spiritualitou církevní, předchází jakékoli rozlišování jednotlivých charismat.“<sup>76</sup>

Pospolitá mystika nemá ani zdaleka zalíbení v soužití, které není ve znamení kříže. I když už není společný život „největším pokáním“ (sv. Jan Berchmans), není to ani ráj na zemi, protože v něm trvá mnoho příležitostí ke konfliktům způsobených rozdílnými názory, starostmi o poslání ve světě nebo zklamáním, že se nevyhovuje zákonitým potřebám jednotlivce. Požadavky víry, které určují jednotné zaměření společného života, musí být doprovázeny trvalou sebevýchovou, aby se vytvořilo prostředí, v němž by mohly být osobní a společné tužby uspokojeny. To předpokládá umění dialogu, bezvýhradné přijímání druhého, snášení konfliktů, výměnu zkušeností a informací, prozatímní kompromisy, jen aby se ne-



přetržila společná cesta [Společensví žvota III-VIII]. Komunita, která se snaží žít tuto spiritualitu, stane se před světem, v němž rozhoduje logika moci, manipulace s druhy a pachtění za majetkem, znamením světa vykoupeného a odznakem naděje v lepší budoucnost.

IV. BUDOUCNOST SPIRITUALITY. - Zadržujeme-li se do bezprostřední budoucnosti soudobé spirituality, všimneme si, že se rysuje obzor nepochybné alternativní a odlišný od našeho, ale že se v něm dosud nacházejí největší nejlepší intuíce. Předvidá se totiž smrt a přezítí. P. Ricoeur to vyjadřuje těmito slovy: „Přezítí mohou jen spirituality, které berou v úvahu odpovědnost člověka, které přičítají cenu hmotné existenci, technickému světu a všeobecné dějinám. Zaniknout musí spiritualita úniku, spiritualita dualistické... Všeobecně si myslím, že formy spirituality, které nemohou počítat s historickým rozměrem člověka, nutně podlehnou tlaku technické civilizace.“<sup>77</sup> S těmito předpověďmi můžeme souhlasit, ale dodáme a vyryčíme nejnaléhavější úkoly budoucí spirituality:

1. Vymizení únikových a dualistických ritualit. - Kritika náboženství jako „opia lidu“, objevení biblického zjevení jako události v dějinách, naléhavá nutnost společenského nasazení vyplývající z bratrské lásky a z osvobodujícího rázu křesťanství zabráňují, aby se z křesťanské spirituality dělal postoj pasivní, nečinný a odpoutaný od historického osudu člověka. Spiritualita nezakotvená v dějinách vypadá jako ideologie, která slouží za pláštěk jakémukoli stávajícímu systému a vlastní sobecké nezáčasné-nosti. Neexistuje neutralita ani politická nevinost, protože kdo ponechá svět jeho osudu, riskuje, že bude spolupracovat na udržení „statu quo“ a že bude držet s těmi, kdo se vzpírají dynamické a přetvořující síle Ducha.

Spiritualita musí upustit od dualistického postupu, který neumí hluboce sjednotit různá hlediska spásy a křesťanské dokonalosti:

a) Musí se osvobodit od *individualismu*, který vidí v duchovním životě soubor zbožných cvičení a úkonů bohospolce odtržených od historického dění a zaměřených na zdokonalení jednotlivce. Duchovní cesta křesťana se nesmí zřídit na ničemnosti, protože se musí posuzovat podle konkrétních úkolů a prolínat se s cestou společnosti a církve za ustavičné přítelny časy. Jinými slovy: je třeba spojit bohospolce a život, niternost a sociální angažovanost, spojení s Bohem a církevní společensví. b) Spiritualita se musí distancovat od *dualistické antropologie*, která směřuje k upřednostňování duše na úkor těla. Člověk není padlý anděl. Je člověkem s duší a tělem. Bez těla ztrácí dějinný rozměr a lidskou formu, kterou komunikuje s druhými. Proto je nutné znovu objevit funkci těla v duchovním životě a zapojit ho do spásného procesu vchování vzkříšením. c) Spiritualita je povolána, aby se odpoutala od *nabozenského projevu*, která odkládá spásu a Boží království výlučně na záhrobí. Přítomnost a budoucnost musí být viděny ve své vnitřní spojitosti, neboť budoucnost je definitivním stádiem duchovní spásy uskutečňované v přítomnosti. „Poslední věcí“ nesmí být zrušit historické úsilí o celkovou spásu, nýbrž je musí podporovat. [Eschatologie]. d) Spiritualita se konečně musí vyhnout *supranaturalismu* a monozyzniskému sklonu, který prohlašuje lidský prvek za zbytečný podzáminku, že musí zvládnout Boží mlouost. Musí se sklonovat s domněnkou, že Bůh a člověk jsou naproti sobě soupeři a že jsou věčné v opozici. Vždyt „Boží slávu je živý člověk“! Je známkou pravé spirituality, když se pomáhá člověku, aby se mu v životě držlo. Nesmí se ovšem zapomínat na nutnou askenzi pro očistění od všeho špatného. [Askeze].

2. Servování personalistického, zkušenostního, historického, osvobodujícího a politického rozměru spirituality. - To, co jsme položili o hlavních limitách soudobé spirituality [výše, III], zakládá se na integritních údajích nynější kultury, které se mohou

v krátké době pozměnit a začadit do jiného obzoru, ale nebudou odepány. Personalistický humanismus, sekularizace, historičnost, úsilí o osvobození a požadavek pospolitosti sice nejsou jedinými složkami dnešního světa, ale hluboce poznamenávají naši dobu a budoucí křesťanská spiritualita jich nemůže nechat. Jiné jevy, jako probuzení charismat a potřeby kultu, jež vycházejí najevo z lidové zbožnosti, mohou sloužit pro přízpůsobení a opravu nepřipadného jednosranného vývoje duchovního života. Ale nikdy nesmí zastírat sociální přiklady evangelijního poselství, zvláště prvotřadou důležitost lásky k nejpohrdanějším, nejpočetnějším a tupcím, s nimiž se sám Kristus rozhodl ztotožnit (Mt 25,31-46). Stále platí tvrzení Bonhoeffera, který spojuje rozměr kontemplativní a činný, bohospolce a životní nasazení: „To, že jsme křesťany, se dnes redukuje na dvě věci: modlit se a působit mezi lidmi podle spravedlnosti.“<sup>78</sup>

3. Vpracování jednotné a tvrdé spirituality. - Spirituální teologie budoucnosti má za úkol zpracovat problematické údaje nynější křesťanské zkušenosti se zřetelem na sjednocující syntézu a vyplnit její mezery podle podstatných rozměrů člověka.

a) Především je zapotřebí provést *organickou syntézu a dialektickou jednotu* mezi duchovními napětími křesťanského života: mezi modlitbou a věrností vlastní, mezi kontemplací a politickým nasazením, mezi nadpřirozenou zbožností a solidaritou. Křesťan zřítka se nesmí cítit rozdělený a roztržený naléhavými výzvami světa a lidí a svou vlastní potřebou spásy a absolutna. Musí objevit vnitřní pouto, které sjednocuje duchovní protiklady [Antinomie duchovní], ale nesmí se omezit na to, že by hleděl jen na více nebo méně široké oblasti, kam je střídavě poslán pracovat. Má-li přejít od náboženství k Božímu království, od církve k světu, od „já“ k lidstvu, musí provést tento přesun beze ztráty podstatných hodnot modlitby, církevní a osobní totožnosti. Nová křesťanská spiritualita se „bude vyznačovat jednotou lásky k Bohu a k bližnímu a křesťanským bra-

tvstvím. Kdo však ihned protestuje a nediví se, že se křesťanství má omezit na „pouhý“ vztah k bližnímu, měl by se především ptát, zda platí jeho protest stejně silně proti ne lidskosti, jaká existuje ve světě, částečně i proto, že byla zavíněna a tolerována církví a křesťany... Na co se zde naráží v pozitivním smyslu, může být charakterizováno souhrnně s odvoláním na to, jak se vyjadřuje Bonhoeffer. Podle něho mají právo zpívat gregoriánské melodie jenom ti, kdo za Třetí říše s vlastním rizikem něco dělali pro Židy.“<sup>79</sup>

Ke sjednocení mezi historií a metahistorií, mezi lidským a božským, mezi vztahem k Bohu a angažovaností pro bližní nutně dojde ve směru kristologickém [Kristocentrismus], poněvadž „v Ježíši Kristu tvoří dějinný a naddějinný rozměr křesťanství jedinou jednotu. V něm dospěly lidské dějiny definitivně k cíli, který je naprosto převyšuje, k Bohu, jakmile je Bůh se vším všudy přijal a stal se jich účastným. Proto svědčí křesťanská víra o Ježíši Kristu: on je pravý člověk a pravý Bůh v jedné osobě. Z toho plyne, že Ježíš Kristus je osobně měřitkem, podle kterého se musí měřit všechno, co chce být křesťanské.“<sup>80</sup> Jenom zbožnost soustředěná na společensví s Kristem může být prostorem a styčným bodem dialektických hledisek křesťanství: Obracíme-li ustavičně pohled ke Kristu jako k orientačnímu pólu života, pochopíme, že „*transcendence* není transcendencí Zmrtvýchvstáního, nevede-li k solidaritě s těmi, které přišel vysvobodit a pro jejichž spásu položil život. *Solidarita* není solidaritou s Učtřizovaným, nevede-li k transcendenci oné budoucnosti, pro kterou byl vzkříšen. Kdo se modlí ve jménu Krista a prosí o vykoupení, nemůže střípět ústak. Kdo bojuje proti nespravedlnosti, cítí potřebu se modlit, aby přišlo vykoupení.“<sup>81</sup>

b) Jiným úkolem křesťanů zřítka je návrat *hodnot lidové spirituality*. Zájem, jaký vzbudila v antropologii lidová kultura se svým organickým pohledem na svět, bohatá a originální ve svých projevech, nalezl



ohlás především v katolicismu, kde upozornil na lidovou zbožnost. Jako jednotornětný rozvoj průmyslové civilizace přehlížel hodnoty lidové kultury a zpusobil společenskou a ekologickou nerovnováhu světového rozsahu, tak také oficiální forma katolicismu šla svou cestou bez přiměřeného zájmu o zbožnost lidu, která si razila vlastní cestu. Od synody biskupů r. 1974 je lidová zbožnost považována za nutnou základnu pravé a realistické evangelizace. Avšak zbyvá ještě vypracovat lidovou spiritualitu, tj. kriticky promyšlenou formu, jakou může mít křesťanství v lidové kultuře. To vylučuje postoj nadřazenosti, aby totiž šel někdo k lidu s úmyslem ukládat mu určitou spiritualitu „smeťanky“, nebo na něm bez rozlišení zkusuvl destruktivní „léčbu“ ve jménu křesťanství zdomácnělého v jiné kultuře. Jestliže liturgie a spiritualita vypracované odbornými teology může poskytnout zkušenost hluboce biblickou, křistocentrickou, církevní a založenou na dějinách spásy, může zase lidová zbožnost dát k dispozici bohatství svých existenčních hodnot, které Pavel VI. označil takto: „Projevuje se v ní žizeň po Bohu, jakou mohou znát jen lidé prosit a chudí, sehpní hrdinské velkodušnosti a obětavosti, když jde o osvědčení víry. Obsahuje ostrý smysl pro hluboké Boží přívlastky: otcovství, prozřetelnost, láskyplnou a stálou přítomnost. Pločí vnitřní postoje, které zřídka pozorujeme jinde v takovém stupni: trpělivost, smysl pro každodenní kříž, odpoutanost, otevřenost k druhým, oddanost.“<sup>82</sup> Setkání mezi lidovou zbožností a církevní liturgií bude oboustranným obhacem a přispěje k vzájemné opravě: první bude osvobozena od povětí a naplní se Božím sloven, druhá získá konkrétnější jazyk a vnikne do smyslu svátka. Ale proto je nutné objevit a prohloubit lidovou spiritualitu v limi toho, oč se pokoušeli v průběhu staletí velcí misionáři a kazatelé.<sup>83</sup>

c) Další úkol budoucí spirituality záleží v tom, že bude muset zkoumat Pismo a dějinou křesťanskou zkušenost, aby vystihla jejich duchovní poselství vzhledem k humanitním vědám, k společenské a kulturní situaci, k výdobytkům teologie a k životu církve. Pokud jde o dějiny spirituality, uvídl se, že kontinuita základních křesťanských hodnot souvisí s jejich vtečením do různých forem podle různých kulturních oblastí a údobí. Současná revize výkladu duchovního života ve všech jeho rozmezech (nejmž svědeckým by měl být i tento slovník) musí v budoucnu pokračovat. Budoucí spiritualita nebude vázána na tradici antropologii a na význačná schémata tradice. Přezkoumá nejdležiější aspekty křesťanské spirituality, aby si je mohl přisvojit lidé budoucnosti. Zdá se, že se rozmanité kultury se svou omezeností a podmíněností konkrétněji vyjadřují v křesťanské spiritualitě než v jiných oblastech. Vykystalizuje v nich nahodilými formami, které se dají těžko reprodukovat. Zejména je naléhavé třeba zvevidovat a aktualizovat témata jako askeze, kříž, hříhů [Hříšník - hříh], láska, duchovní cesta, modlitba, práce [Pracovník], volný čas atd., aby byla „stravitelná“ pro křesťany zítřka. d) Posleze je věcí budoucích generací, aby získaly zpět rozsáhlé lidské oblasti, v nichž se tvůrčím způsobem sděluje Duch. Například umění s jeho rozmanitými výrazy. V západní tradici je estetika považována skoro za jistý „přívazek“, kdežto zítřka se bude muset posuzovat jako „učební doba tvůrčích činů. Budeme se tedy muset na ni dívat jako na vědu a umění, jak oživovat a žít pomocí uměleckých děl čin specificky lidský, kterým člověk svou práci a dějinou iniciativou překlenje svou vlastní definici, svou minulostí, to, k čemu je donucován, svá odcizení. Estetika probouzí a vyvolává chvilé, kdy člověk ve vzpouře nebo v modlitbě, v lásce, v hrdinství nebo ve tvoření překračuje nový práh lidsra. Účí zjišťovat a volávat vznik něčeho nového.“<sup>84</sup> Umělci přisluží, aby prostřednictvím obrazů [Obraz IV-V], divadla, hudby, literárního a výtvárného umění nejen aktualizoval estetický smysl tváři v tvář krásce, ale aby také burcoval svědomí, kritizoval poblouznění „nad- já“ a jakékoli instituce, intuitivně četl sku-

tečnost a dějiny a prorocky předjímal jejich vývoj. Má úlohu prostředníka zjevené, neboť dává nalézt pravé „já“ osvobozené od usazení a zábran. Ale známku umělece, která ho přibližuje ke spiritualitě, je snad inspirace, jeho tvůrčí schopnost, kterou někdy zakouší jako něco vyššího, co ho přepadne a udá mu směr: prolomí návyk a zkosnatělost a vytváří neslýchané dílo, které je předtuchou budoucnosti a naděje. Otevřené spiritualitě umění a jiným podobným kategoriím nebo postojům člověka je pro budoucnost nezbytně nutná. Kdyby měl podle Dostojevského nastat konec světa ne kvůli válkám, ale pro všeobecnou a nesnesitelnou nudu, když z jednoho zvrnutí ve světoevém měřítku vyjde dábel, můžeme podle něho ještě předvídat, že „krása zachráni svět“. Nad to, co je užikové a funkční, pozvednou lidi mistrovské díla lidského umění, jež nepostrádají božské jiskry, a Boží díla vytvořená z lidské hmoty, vzn. svěci. Dají lidem objevit smysl života, nezasloužený dar živého Boha, který vede nepředvídatelnými cestami historické osudy k věčným cílům. Protože „všechno je milost“, je budoucnost zahalená tajemstvím Boží prozřetelnosti a přes známky budoucnosti, které můžeme číst v přítomnosti, zůstává nepředvídatelná. „Křesťan si je jist, že budoucnost Božího Ducha se v každém okamžiku klene jako kupole nad vším plánováním budoucho světa, protože Bůh je svobodnější a je ve své vynalézavosti genialnější než všechno, co od něho obdrželo svobodu a vynalézavost.“<sup>85</sup>

S. De Fiore  
(přel. T. Brichová)

**Poznámky**  
1 - P. Evdokimov, *La età della vita spirituale*, Bologna, Il Mulino 1968, 6, 2 - O teorii Comta, Marx a Webera, kteří prorokovali konec nábožensví, slov. G. Baun, *La sopravvivenza del sacro* in: *Con* 9 (1973), 1, 21-24. 3 - M. Marty, *Persistenza del misticismo*, tamtéž, 51, 4 - E. Schillebeeckx - B. Van Iersel, *Un Dio personale?* in: *Con* 13 (1977) 3, 359-360. 5 - V. Lantieri, *Folklore e dinamica culturale*, Napoli, Liguori 1976, 98, 6 - B. Bernardi, *Uomo cultura società*, Mi-

lano, F. Angeli 1977, 363, 7 - G. Baun, *La sopravvivenza del sacro*, cit. čl., 29, 8 - Tammé, 30 a 32, 9 - J. Shea, *La seconda „ingenuità“: come affrontare un problema pastorale* in: *Con* 9 (1973) 1, 143, 10 - Slov. P. Berger *Il brusio degli angeli*, Bologna, Il Mulino 1970, 11 - A. J. Heschel, *Chi è l'uomo*, Milano, Rusconi 1976, 101, 12 - J. Gevaert, *Esperienza umana e annuncio cristiano*, Torino, LDC 1975, 29, 13 - E. B. Tybor, *Primitive culture*, London 1871, 5, 14 - I. Mancini, *Cultura cristiana: specificità e senso* in: kol. aut., *Cristianesimo e cultura*, Milano, Vita e pensiero 1975, 38, 15 - Pavel VI., apoš., *exhortace Evangelii nuntiandi*, 8, 12, 1975, č. 20, 16 - M. de Certeau, *Culture e spiritualità* in: *Con* 2 (1966) 6, 63, 17 - Sv. Terzie z Avily, *Hrad v nitru*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1992, 18 - A. Joos, *Incontro tra il messaggio evangelico e la cultura alla luce di alcuni orientamenti teologici del XX sec.* in: kol. aut., *L'annuncio del vangelo oggi. Commento all'esortazione apostolica di Paolo VI "Evangelii nuntiandi"*, Roma, Pontificia Università Urbaniana 1977, 262 a 271, 19 - T. Goffi, *Etica cristiana acculturata* in: kol. aut., *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia, Queriniana 1976, 87, 20 - D. Wietekker, *La chiesa come luogo di una mitiforme esistenza* in: *Mysterium salutis*, VIII, Brescia, Queriniana 1975, 472, 21 - A. Pietri, *Tensioni presertinenti nell'umanesimo contemporaneo* in: kol. aut., *Croce cristiana e cultura oggi*, Napoli, Dohmann 1977, 41, 22 - Tammé, 23 - I. Mancini, *Cultura cristiana: specificità e senso*, cit. čl., 41, 24 - K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, Milano, Adelphi 1974, 339, 25 - Slov. S. Gallia, *Ai poveri si annuncia il vangelo?*, Assisi, Cittadella 1974, 55-57, 26 - Tammé, 56, 27 - K. Rahner, *Pietà in passato e oggi* in: *Nuovi saggi*, II, Roma, Edizioni Paoline 1968, 12-13, 28 - J. Molinam, *La chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia, Queriniana 1976, 359, 29 - M. Pomilio, *L'interrogazione del cristiano* in: kol. aut., *Cristiano oggi*, Bari, Edizioni Paoline 1977, 313, Slov. od téhož autora, *Il quinto evangelio*, Milano, Rusconi 1972, 317, 31 - Pavel VI., apoš., *list Octogesima adveniens*, 14, 5, 1971, č. 37. (Český překlad v sborníku *Sociální encyklydy*, Praha, Zvon 1996, str. 261n.), 32 - A. J. Heschel, *Chi è l'uomo?*, cit. dílo (pozn. 11), 33 - A. Rizzi, *Senso dell'esistenza umana nella prospettiva della decisione morale* in: kol. aut., *Problemi e prospettive di teologia morale*, cit. dílo (pozn. 19), 97, 34 - A. J. Heschel, *Chi è l'uomo?*, cit. dílo, 80, 35 - P. Tillich, *La dimension obliée*, Bruges, Desclée de Brouwer 1969, 49, 36 - R. Garaudy, *Parola di uomo*, Assisi, Cittadella 1975, 164, 37 - Tammé, 165, 38 - J. Gevaert, *Esperienza umana e annuncio cristiano*, cit. dílo (pozn. 12), 87, 39 - K. Rahner, *Attualità e possibilità della fede ai nostri giorni* in: *Saggi di spiritualità*, Roma, Edizioni Paoline 1966, 425, 40 - I. Ros-

