

výž. *Rapporto tra natura e grazia*, in: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Edizioni Paoline 1965, 43-77. 19 - E. C. Penecost, *Reaching the unreachable*, South Pasadena, William Carey Library 1974; W. Bühlmann, *La terza chiesa alle porte*, Alba, Edizioni Paoline 1976, 164-188. 20 - W. Bühlmann, cit. dlo., 251-269. K. Rahner, *Valore salvifico delle religioni non cristiane*, in: *Congresso Internaz. di Missiologia*, Roma, Pontif. Univ. Urbaniana 1976. 21 - H. Godin a Y. Daniel, *La France, pays de mission?* Lyon, Ed. de l'Abelie 1943; J. F. Six, *Chemements de la mission de France*, Paris 1967; G. Michonnan, *Paroisse, communauté missionnaire*, Paris, Cerf 1945; M. Delbrét, *Ville marxiste: terre de mission*, Paris, Cerf 1958. 22 - P. P. Pasolini, *La divina mimesis*, Torino, Einaudi 1976. 23 - G. Cristaldi, *Contemporaneità di Cristo*, Roma, Studium 1973; W. Bühlmann, cit. dlo., 327-335; D. L. Edwards, *Religion in einer veränderten Welt*, München, Kessel 1975. 24 - F. Klostermann, in: *LTK I* (1957) 755-757. Id., *Das christliche Apostolat*, cit. dlo., 588-759. Pokud se týká Katolické akce v Itálii, srov. *Statuto dell'Azione Cattolica in Italia*, Roma, Franceschi a L. Di Giannicola, *Le scelte e gli impegni dell'Azione Cattolica*, in: *Presenza Pastorale*, 1974, 941-991. 25 - E. Pin, cit. dlo., pozn. 3, 6-71; D. Barbé, *Dernain, les communautés de base*, Paris, 1970; W. Bühlmann, cit. dlo., 225-232. 26 - Srov. dokument *La catechesi nel tempo di oggi* Sekretariátu biskupské synody, Roma 1976. 27 - Mezinárodní teologická komise, *Unità della fede e pluralismo teologico*, Bologna, Dehoniane 1974; B. Lonergan, *Theologie in Pluralismus heutiger Kulturen*, Freiburg in Br., Herder 1975. 28 - G. Butturini (ed.), *Le nuove vie del vangelo. I vescovi africani parlano a tutta la chiesa*, Bologna, EMI 1975; M. Zago (ed.), *I semi del vangelo. Studi e interventi dei vescovi d'Asia*, Bologna, EMI 1975; W. Bühlmann, cit. dlo., 309-321; A. Shorter, *African christian theology: Adaptation or incarnation?* London, Chapman 1975.

VII. 1 - Srov. dopis Pavla VI. kardinálu Renardovi při příležitosti Mezinárodní misijníské konference v Lyonu, 9.-12. 11. 1973. 2 - P. Rossano, *Teologia della missione* in: *Mysterium Salutis* VII, cit. dlo., 608. 3 - P. Teilhard de Chardin, *L'ambiente divino*, Milano, Mondadori 1968, 33. 4 - Sv. Bernard, *Agli studenti di Parigi*, PL 182, 855. 5 - *Následovní Krista*, Křesťanská akademie, Řím 1982, kniha I., k. XX, 41-43. 6 - J. I. Sunn, *Letres spirituelles* Lyon-Paris, Périsse 1863, sv. I, 77, 132, 81. 7 - Srov. Teilhard de Chardin, *L'ambiente divino*, cit. dlo., 40-59. 8 - M. Fieck, *Sanctità laicale nell'impegno temporale* in: kol. aut., *Spiritualità dei laici. Contributi di studio*, Roma, Sales 1967, 120. 9 - C. Semf, *Mondo in: Vocabolario biblico* (von Allmen), Roma, AVE 1969, 293, 10 - Srov. S. Lyonnet, *Perfection chrétienne et action dans le monde selon*

sancti Pauli, in: *Sainteté et vie dans le siècle*, Roma, Herder 1965, 17. 11 - H. King, *Essere cristiani*, Milano, Mondadori 1976. 21. 12 - T. Sartory, *Evoluzione della spiritualità cristiana*, Brescia, Queniana 1969, 16. 13 - *La doctrine spirituelle* de P. Louis Lilliamant (ed. A. Potier), Paris, Téqui 1936, 243-244, 14 - Taméz, 262. 15 - L. Le Valois, *Letres chrétiennes sur la nécessité de la retraite dans chaque état*, Paris 1684, 342-343. 16 - J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia, Queniana 1971, 418. 17 - T. Sartory, *Evoluzione della spiritualità cristiana*, cit. dlo., 33. 18 - D. Grasso, *L'annuncio della salvezza. Teologia della predicazione*, Napoli, D'Auria 1965, 256. 19 - F. De Vitoria, *De Indis*, odd. II, č. 14 (citováno podle D. Grassa, *L'annuncio della salvezza* ... cit. dlo., 254). 20 - *Evangelizzazione e mondo contemporaneo* (2. přípravý dokument Biskupské synody) in: *Il Regno/Documenti* 19 (1974) č. 294, 459. 21 - Srov. K. Rahner, *Maria e l'apostolato* in: *Missione e grazia*, Roma, Edizioni Paoline 1964, 189-220.

ASKEZE

SOUHRN: 1. Problém askenze v jejím dějinném vývoji. 1. Definice; 2. Křesťanská askenze. II. Askenze a mystika. III. Askenze v současném duchovním životě: 1. Hodnota a kázeň těla; 2. Askenze v dějinném ústí; 3. Askenze a modlitba. IV. Současná křesťanská askenze: 1. Askenze jako zkušenost stávající se; 2. Askenze jako zkušenost společensví; Askenze jako rozvoj osobnosti. V. Závěr.

I. PROBLÉM ASKEZE V JEJÍM DĚJINNÉM VÝVOJI. - 1. Definice. - Význam slova askenze vyžaduje zvláštní úsilí, abychem rozeznali rozdíl mezi slovem a skutečností. Pojem pocházející z řečtiny získal takřka technický význam: *askesz* obecně chápeme souhrn snah, jejichž pomocí chceme dosáhnout pokroku v morálním a náboženském životě. V původním významu však slovo znamenalo jakékoli cvičení (tělesné, rozumové či morální), prováděné určitou metodou k dosažení pokroku. Tak se voják učil v bojovém umění a filosof v meditaci. Můžeme tedy označit dvě důležité charakteristiky významu tohoto pojmu: úsilí a metodu. Mohou se ovšem vyskytovat i odděleně. Nahlédneme-li do Písma svatého, nenajdeme v něm zmínku o metodě, která by vedla k pokroku pomocí určitých cvičení. Nachá-

zíme zde často pojem úsilí, které se nutně vyskytuje v morálním a náboženském životě. K tomuto pojmu se poji smysl pokání, které je nutné k odpuštění hříchů a k získání zvláštních milostí. Osobnost Jana Křtitele představuje směr duchovního života založený na *jednoduchosti*. V NZ u sv. Pavla přechází důraz na duchovní boj, který musí křesťan vést jak v osobním, tak v apoštolském životě. Křesťanský život je *boj a zápas*. „Nevíte, že při běhu na závodišti všichni závodníci běží, ale cenu získá jen jeden? Běžte tak, abyste jí dosáhli! Kdo se však chce zúčastnit nějakého závodu, zachovávej ve všem zdrženlivost. Oni to dělají, aby získali věnec pomíjející, ale my věnec nepomíjející! ... Držim však svoje tělo v tuhé kázi a podrobuj si ho, aby se snad nestalo, že bych kázal druhým, a sám byl přitom zavřen.“ (1 Kor 9,24-25.27). Pavel také napomíná svého učedníka, aby se choval jako dobý voják: „Sněšej se mnou obtuže jako pomínáním Timoteje uskutečňuje Ježíšova slova: „Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne“ (Mt. 16, 24). Úsilí křesťana tedy nabývá forem sebezapornu, odfklání a přijetí utrpení. Kristův učedník si pod pojmem askenze představuje právě tyto věci.

V moderním chápání tohoto pojmu se více zdůrazňuje druhá charakteristika činnosti patřící k askenzi: metodická stránka, podtrhovaná už ve starověku a v orientálních technikách duchovního života [Tělo II,2; Jóga/Zen]. Metody mohou být praktičtější jak individuálně, často pod dohledem nějakého vůdce, tak ve společensví, zvláště v mníšském životě. Všeobecně tedy můžeme říci, že askenze se uskutečňuje ve dvou rovinách: na jedné straně vede k podřizování těla, na druhé straně předpokládá cvičení v meditaci, která rovněž podléhá více či méně závazným metodám. K čemu tyto dvě roviny? Důvod je jednoduchý: neze si představit tělesná cvičení, která by měla cíl sama v sobě. Morální a náboženský asketa není sportovec snažící se o formu, ale duchovní

člověk, jemuž jde o vlastní pokrok, o vnitřní sjednocení a o absolutno. Smysl veskeré askenze je tedy dán cílem, který chceme dosáhnout. V duchovním řádu (chápáném v širším smyslu jako život přesahující pouhé biologické přežívání) takový cíl zahrnuje úsilí vzhledem k tělesnému základu osobnosti, který má být integrován a překonán. Duchovní cíl může nabývat různé formy: převládnutí rozumového a chosního jednání, hledání sjednocení s absolutnem, dosažení svobody, přístup k mystickému poznání ... aniž by jeden aspekt vylučoval ostatní. Když se však začneme řídit nějakou metodou, můžeme tak činit pouze osvojením stadiu výchovy dítěte předpokládá podřízení jisté *disciplíně*, která zase předpokládá více méně propracovanou psychologii. Stejným způsobem zdůrazňujeme a vnímáme přítomnost jisté psychologie i v nejsložitějších stavech duchovního života. Nemůžeme tedy posuzovat asketické praktiky nějakého obdobi nebo kultury, aniž bychom si všimnali psychologie, kterou předpokládají. Každý je přijímá, odmítá nebo odsuzuje podle vlastního pojetí psychologie. Jelikož psychika člověka je mnohovrstvá a složitá, měl by se každý úsudek o výchovných metodách vyznačovat skromostí.

Totěž je třeba říci o *druzích* meditace. Byly vytvořeny podle psychicko-spiritálních pojetí různých kultur a ideologií. Můžeme je přiřadit k askenzi nejen proto, že často zahrnují tělesné polohy, ale také proto, že se snaží působit na představitivost, která závisí na smyslech a na tělesném základu myšlení.

2. Křesťanská askenze. - Problematika křesťanské askenze musí dbát na všechny právě zdůrazněné momenty s vědomím, že dostávají zvláštní zabarvení podle toho, jak jsou vnímány v kontextu víry.

- Z pohledu psychologie se křesťanská spirituáta nelší od ostatních. Osvojené asketické metody závisí na chápání člověka vzhledem ke kultuře a ke stavu psychologie. Z tohoto pohledu byla křesťanská aske-

ze vždy mnohotvárná a zvlášť dnes musí přihlížet k objevům hlubinné psychologie, především pokud jde o podvědomé motivace našeho jednání.

Křesťanská spiritualita přikládá velkou důležitost pojmu hříchu a vědomí existence situace hříchu lidstva, a to v míře, v níž antropologie předpokládá také morální učení [Hříšník]. Jistěže konkrétní váha přičítaná nesouladu, který existuje mezi lidmi a v jednotlivcích následkem prvotního hříchu, má mnoho odstínů, všechny křesťanské spirituality ho však berou v úvahu. Proto dodává 2. vat. k tvrzení o stvoření člověka k obrazu Božímu: „Proto je člověk sám v sobě rozdělen. To je také důvod, proč se nám celý lidský život, individuální i kolektivní, jeví jako dramatický zápas mezi dobrem a zlem, mezi světem a tmou“ (GS 13). Z tohoto pohledu křesťanský život předpokládá askenzi, neboli boj s hříchem a s projevy hříchu v člověku a ve světě. Každý výchovný systém si toho při vytváření svých formálních metod musí být vědom.

Problém křesťanské askenze je ještě složitější z toho důvodu, že člověk, aby se osvoobil ze světa hříchu a rostl v nadpřirozeném životě, potřebuje neustále Boží milost, ať už se jedná o svátostné nebo přítomné milosti, které Bůh dává.

Z této v podstatě přijímací situace vyplývají důležité důsledky. Především duchovní pokrok není *přímo* závislý na asketickém úsilí, ani mu přímo neodpovídá. Je to Bůh, který dává růst ve víře, naději a lásce, jež jsou podstatou křesťanského života.

Prvenství Božího zásahu na počátku a v průběhu nadpřirozeného života vylučuje každé pokušení pelagianismu. Toto učení, které přiznávalo člověku schopnost pokročit v křesťanském životě, není pouze odchylkou minulých staletí. Přechází v mnoha současných, kteří oslavují svobodu člověka a uznávají pouze spásu, již mohou získat vlastními silami. Totéž vyznávají nevědomky mnozí křesťané, zvláště mládí, kteří nechtějí přiznat vlastní slabost a opouštějí duchovní život považovaný za statický.

Princíp prvenství Božího jednání je třeba uplatňovat také v oblasti modlitby. Všichni jí dávají v křesťanském životě zvláštní místo: vnitřní modlitba totiž spočívá ve stále hlubším pronikání do tajemství víry, a působí proto obvyčejně proměnu křesťanského vědomí v oblasti posuzování, citů a představ, které se přetvářejí obsahem zjevení. Mnoho autorů předložilo různé způsoby modlitby, aby napomohli stále dokonalejšímu přizpůsobování ducha a srdce zjevené pravdě, a přisuzovalo jim zvláštní účinnost pro pokrok v duchovním životě.

Proti tomuto způsobu vidění, který riskuje, že umění prvenství Božího působení v duchovním životě, se postavili mnozí, které můžeme nazvat „myslitky“. Pro ně je velkým, ne-li jediným činitelem duchovního života Duch svatý. Ten však působí naprosto svobodně a vyžaduje spíše postoj pasivního přijímání. V modlitbě není tedy potřebná metoda, ale spíše radikální otevřenost působení Ducha svatého.

II. ASKEZE A MYSTIKA. - Problém dvojího charakteru duchovního života, který je jak aktivní, tak přijímací, se stával pozvolna teoretickým. Kvietisté a semikvietisté vycházeli především ze života modlitby, když bojovali proti snaze (kterou hodnotili jako přehnanou) vnutit začátečnickům v duchovním životě metody a obtížné praktiky. V různých formách kvietismu, které se vyvíjely od 13. století u bratří svobodného ducha, u španělských „alumbrosos“ 14. st., podobně jako u velkých postav 17. st. (Molinus, Petrucci), k nimž se později připojuje směr zastoupený Fénelonem a Madamme Guyonovou, nacházíme společný rys pohrdání duchovním úsilím a snahu neustále omezovat činnost člověka ve prospěch působení Ducha svatého. Tento princíp byl aplikován na život modlitby a na morální oblasť: ať už se jednalo o cvičení v meditaci nebo o boj s pokušeními, o odstranění nedostatků a získání čistoty, čím méně se bude člověk osobně snažit, tím se stane poddajnějším pro působení Ducha svatého. Uved-

me si dvě Molinovy teze: „Snahou aktivně jednat urážíme Boha, který chce být jediným činitelem, proto je třeba se mu odevzdat a být v něm jako mrtvé tělo... Nečinnost se duše stává ničím a vrací se k vlastnímu počátku v Bohu, kde zůstává proměňována a zbožňována.“¹

Jistí autoři jako Henri Bremond, aniž by dospěli ke kvietismu, vyčítali některým spirituálním tradicím přílišný důraz na člověka a na metody zaručující pokrok v duchovním životě. Pod názvem „asketismus“ popsali často se vyskytující tendenci v duchovní formaci minulých staletí. Tato tendence zdůrazňovala zejména vůli a byla založena na psychologii, která příliš nehlédla na afektivitu a vedla k nervovému a morálnímu napětímu.

Poté, co hlubinná psychologie znovu zdůraznila důležitost afektivního života a nedůvěru k donucovacím výchovným metodám, je v duchovním životě opět ceněna spontánnost a klade se důraz na působení Ducha svatého, který se projevuje v modlitbě ve společenství a charismatu. Nemůžeme se doknout všech historických diskusí a praktik vzniklých v různých prouděch, které si cení metodickou činnost duchovního člověka nebo jí pohrdají. Omezíme se na několik momentů problematiky askenze:

- V různých obdobích křesťanství někdy askenze, někdy mystika cítily potřebu potvrdit svou oprávněnost. Když některé autoři příliš jednostranně trvali na nezbytnosti úsilí člověka a nakonec mu přisuzovali schopnost dosáhnout dokonalosti, druzí připomínali, že křesťanství je vlastní základem situace přijímání. Když se naopak projevovává snaha vyloučit každou lidskou činnost, církev připomínala nutnost spolupráce člověka na vlastní spásě a posvěcení. V současně době se zdá, že je to právě askenze, která cítí potřebu obhajovat svoji legitimitu, a to je také tématem těchto stránek.

- Jesliže spolu s většínou autorů nazýváme askenzi úsilí o determinaci aktivní složky člověka v duchovním životě a mystikou zanechání přímého Božího zásahu, můžeme

se bez obtíží shodnout v názoru, že askenze je charakteristická pro začátky duchovního života a mystika se týká především velmi pokročilých duší. Důvod je jednoduchý: na začátku duchovního života je třeba očistit přirozené způsoby naslouchání a posuzování. Jedná se tedy o obrácení, jehož hlavní rysy přináší evangelium: především hledání Božího království a jeho spravedlnosti a snaha žít podle programu blahoslavenství. Rovněž pokud jde o modlitbu, je jasné, že jsou vhodnější více méně metodické způsoby, jejichž cílem je věst začátečnicka k duchovnímu soustředění a uvádět ho do objevení Písma svatého [Boží slovo].

Proč myslíme, že když budeme postupovat tímto způsobem, jistě vzbudíme pocit doprovázení? Zkušenost ukazuje, že začátečníci si jsou až příliš vědomi nečtených obtíží, které jim brání v hlubokém duchovním životě, proto přijímají a dokonce vyhledávají kázeň a také opravdové odřekání. Nebezpečí spočívá spíše v tom, že přisuzují někdy svému úsilí až mechanickou účinnost.

Pokročilá duše dospívá v opravdovou duchovní osobnost a zaměřuje se na pozitivní vývoj, jehož forma se dá těžko odhadnout. Taková duše se těší větší spontánnosti, neboť je poddajnější k Duchu svatému, který jí již získal jak v oblasti života modlitby, tak v mezilidských vztazích a v poznání Krista. Oba momenty, které jsme zde popsali, nejsou od sebe úplně oddělitelné: začátečnick se rovněž inspiruje Duchem svatým a má se snažit ho následovat; pokročilý zase nemůže zcela opomítnout snahu o očistění. Asketika a mystika se liší ne snad jako dva navzájem se vylučující duchovní postoje, ale spíše jako dva následné momenty, které se do jisté míry vzájemně pronikají.

- Nelze se proto divit, že slovník odráží tuto dvojakost. Některé autoři soustřeďují pod pojmem mystická teologie celý komplex duchovního vývoje, jiní mluví o asketické teologii a myslí totéž. V němčině a v italských jsou výrazy „Aszetik“ a „ascetica“ běžně používány v obecném smyslu. Francouzština na rozliší je přesněji oba momenty duchov-

nho života, když používá výraz „spirituální teologie“ zahrnující oba aspekty vývoje nadpřirozené života. Výraz „spiritualité“ postupně z francouzštiny pronikl do ostatních jazyků. I když jsme si plně vědomi, že problém vztahu mezi asketikou a mystikou se týká velmi delikátní a složité otázky vztahu přirozena a nadpřirozena. Božího působení a působení člověka, můžeme se přesto ptát, zda je z praktického hlediska možné upřesnit, jak v duchovním životě křesťana skloubit asketické úsilí s přijímáním.

Zdá se, že nejlepší odpověď najdeme v klasické spiritualitě, totiž u sv. Ignáce z Loyoly, u sv. Terezie z Avily a u sv. Jana od Kříže. U nich se vskutku velmi často setkáváme s myšlenkou, že činnost člověka spočívá v *přijímání*, *disponování* (disponere) k Božímu působení, s nímž začíná a vyvíjí se duchovní život.

Svědectví sv. Ignáce se jeví tím přesvědčivější, že zakladatel Tovaryšstva Ježíšova bývá řazen mezi ty, kdo zdůrazňují nutnost spolupráce člověka s Boží milostí. Sestavil svá *Duchovní cvičení* (česky: Křesťanská akademie, Řím 1990; dále Duch. cv.) podle přísné dialektiky. Obsahují četné metodické rady pro vůdce. [Exerciciei]. Avšak v žádném případě nechápe svá *duchovní cvičení* jako nějakou bezchybnou techniku. Nazývá „duchovními cvičeními každý způsob práce a disponování duše“ (Duch. cv. 1). Existuje metoda, ale její cíl je disponovat duši, ne ji přímo přerušit. Takže skutečnost, že někdo vstupuje do duchovních cvičení, znamená pouze, disponici vzhledem k Božímu působení: „Čím více se naše duše nalézá sama a v ústraní, tím se stává schopnější přiblížit se ke svému Stvořiteli a Pánu a dotýkat se ho; a čím více se mu přiblíží, tím více se disponuje pro přijímání milosti a darů od jeho božské a svrchované dobroty“ (Duch. cv. 20). Tato dispozice ostatně trvá po celý duchovní život: „Čím více se duše spojí s Bohem, našim Pánem, a bude se jevit svobodná vůči Božímu majestátu, tím více se bude setkávat se štědrostí a do-

stávat den ze dne větší milostí a duchovním dary“ (*Constitutiones* III, 1, 22).

Můžeme tedy říci, že všechno úsilí člověka směřuje k jeho disponování k Božímu posvěcujícímu působení. Úloha tohoto úsilí je v každém případě pozitivní. Každá snaha o obrácení a napravení vytváří dispozici k účasti na Boží svatosti. Podobně každá spolupráce s aktuální Boží milostí disponuje křesťana k přijetí větší milosti. Od chvíle, kdy si Bůh přeje, aby se člověk podílel na vlastní spáse, nelze tedy pohrdat prostředky, které nám evangelium a zkušenost církve předkládají k lepší dispozici vůči Božím darům. Přesto se jedná pouze o dispozici.

Pojem „dispozice“ ukazuje opravdovou duchovní účinnost Božeho působení, aniž by se dalo předpokládat, že člověk může sám dosáhnout duchovního pokroku. To je velmi důležité, protože je třeba přesně rozlišit roviny, na nichž se dispozice uskutečňuje. Jedná-li se například o vnější rovinu tělesného pokání nebo o ukáznění představivosti, dobré dispozice se mohou střetávat se špatnými dispozicemi na vnitřní rovině pokory, duchovní chudoby a důvěry.

Aby Bůh zabránil našemu sebeklamu, že bychom si více vážili vnějších snah než vnitřních dispozic, dovoluje zakusit to, co sv. Ignác nazývá neutěchou, totiž vědomí vlastní slabosti a neschopnosti v duchovním řádu: „(neutěcha nám dává...) pravé poznání a pochopení, abychom si vnitřně uvědomili, že není v našich silách získat a uchovat si hlubokou zbožnost, vroucí lásku, slzy nebo jakoukoli duchovní útěchu, nýbrž že je to všechno darem a milostí Boha, našeho Pána; a abychom se nezahmlžili na cizím a nenadýmali se pychem a marnivostí, když bychom si připisovali zbožnost nebo jiné druhy duchovní útěchy“ (Duch. cv. 322). Základem a mezí jakékoli askenze je tedy princip, že Bůh chce spolupráci člověka na díle vlastní spásy. Podívejme se nyní na nejdůležitější aplikace tohoto principu v běžném duchovním životě.

III. ASKEZE V SOUČASNÉM DUCHOVNÍM ŽIVOTĚ. - At už bude míra neodmyslitelné askenze v životě jakékoli, jistě askeze je nezbytná, alespoň ve formě životní kázně. Podívejme se tedy na nejdůležitější případy.

1. Hodnota a kázeň těla. - Jedna z nejstarších a nejrozšířenějších asketických praktik se týká vztahu těla - duch. Lze říci, že nejobecnější význam pojmu „askenze“ je právě tělesná kázeň, kterou si duchovní člověk ukládá. Formy této tělesné askenze jsou nejnepříjemnější a snaží se především umrtvit smysly a vést ke střídavému životu, který by redukoval tělesné potřeby: potrava, oblečení, spánek, závislost na klimatických podmínkách a odolnost vůči tělesnému utrpení. Moderní psychologie má vůči této oblasti vážné námátky. Tělesné umrtvování zdaléka nechápe jako znamení duchovní touhy, ale je pro ni spíše příznakem více či méně hluboké duševní nerovnováhy. Mnohá díla moderní spirituality se snaží dát novou hodnotu funkci smyslu ve vztahu k Bohu.²

Nepochybně je třeba uznat, že je možné zaměřit vyhledávání tělesných umrtvování za angeliismu. Ten se zakládá na odmítání těla, a zvláště sexuality, a nepřijímá obecné zákonitosti tělesného života. Odmítá tělesnost a toto odmítání lze snadno zaměřit za asketické odříkání. Možná je i jiná úchylka: ukládat si tělesná umrtvování k odčinění pocitu viny. V běžném slovníku se umrtvování stalo výrazem pro masochismus. Tyto individuální úchylky mohou být přijímány za své i ve skupinách. Tak hnutí katarů a albigenských odmítala manželství a bratrstva flagelantů nesvědčila vždy o dobrém duchovním zdraví.³ Všimněme si (a toto povšimnutí skrývá v sobě již určitý prvek řešení), že choroba vybočení v umrtvování se především vyznačuje nedostatkem míry. Odmítání těla a sexuality vede k přehnaným, tvrdým a nekontrolovaným postojům. Účitelé duchovního života, kteří cítili nebezpečí a dvojakost přestřelků v pokání, vždy zdůrazňovali, že tělesné umrtvování musí dodržovat určitou míru. Např. sv. Ig-

nác je velmi rezervovaný k umrtvováním týkajícím se spánku (Duch. cv. 84) a vede k opatrnosti v tělesných pokáních: „Co se při pokání zdá vhodnějším a bezpečnějším je, aby bolesti způsobená tělu nepronikala až do kostí. Pokání má působit bolest, ne nemoc. Proto se zdá, že je vhodnější bítcovat se jemnými provázky, které způsobují vnější bolest, než jiný způsob, který by mohl zavinit podstatně vnitřní onemocnění“ (Duch. cv. 86). Sv. František Saleský vyžaduje vždy dohled duchovního otce: „V žádném případě se nesmíte věnovat umrtvování těla bez porady s duchovním vůdcem.“⁴ Díky této vnější kontrole se nezdravé podněty hře prosazují a uspokojují. Duchovní otec má být na pozoru, aby upřednostňoval vnitřní čtnosti pokory a trpělivosti před přáním konat velká vnější pokání.

Ta nacházejí své nejlibší ospravedlnění ve vztahu, který mají k vnitřnímu pokání. Sv. Ignác píše: „Pokání se dělí na vnitřní a vnější: vnitřní je hloupost nad hříchy s pevným předsevzetím nedopustit se ani těchto ani žádných jiných; vnější, jež je plodem vnitřního, vede k tomu, že se trestám za spáchané hříchy“ (Duch. cv. 82). Není možné obrátit pořádek dvou forem pokání, protože křesťanský život se vyznačuje především dispozicí srdce a ne vnějšími skutky. Ty zjevují první jmenované a vedou k jejich oživení a konkretizaci.

Uvedme nyní další úvahy na obhajobu tělesné askenze. P. de Moncheuil např. poznamenává, že láska v nás se potřebuje osvoďovat. „Uskutečňování lásky předpokládá ovládnutí těla a požaduje, abychom od něj mohli žádat bolestivé věci. Lenost, nečestnost, láska k pohodlí a strach z námahy brání tomu, aby byl člověk v postoji lásky vůči Bohu a bližnímu. Stejně tak existuje askenze představitosti, srdce a rozumu.“⁵ Je nepochybně velmi obtížné stanovit, do jaké míry láska k pohodlí a přehnaná péče o zdraví mohou bránit jinak chtěnému duchovnímu životu, ale není možné popřít jejich negativní vliv. Další důvod je tento: cvičení v tělesném umrtvování, i když v omezené míře, je po-

tvzením pro nás samotné, že si vážíme duchovních hodnot více než tělesných. Každé umrtvování zahrnuje zaujetí postoje ve prospěch duchovních hodnot. Neustále potřebujeme odolávat přitažlivosti těla.

Tato dvě velmi rozšířená tvrzení mohou být doplněna jedním méně obvyklým, ale rovněž důležitým: V našem běžném životě začínáme se svým tělem (oblečení ukazující jeho význam) podle toho, jaký vztah chceme mít k světu, který nás obklopuje. Jinými slovy: naše tělo se jeví jako symbol vztahu, který si přejeme mít ke světu. Duchovní člověk zachází se svým tělem s nedůvěrou a přisností nebo s jemností a pochopením podle toho, zda vztah k prostředí, v němž se nachází, je poznačen opatrností a nedůvěrou, nebo důvěrou a přijetím. Rozhodující v této oblasti je pro nás postoj k užívání věci světa: bohatsví, poct a požitků. Kdo si chce vážít duchovních hodnot, bude zacházet s vlastním tělem s hmotnými věcmi s jistým odstupem a také s přisností, přejede-li si ukázat rozhodnější odloučení. Sv. Pavel to připomíná Timotejovi: „Máme-li však a jist a do čeho se obléci, budme s tím spokojeni. Ti, kdo chtějí hromadit bohatsví, upadají do pokušení a zamotávají se do mnohých nesmyslných a škodlivých žádostí, které vrtají lidi do zkažky a záhuby“ (1 Tim 6,8-9).

Pokud jde o dříve zmíněnou otázku, jaký podíl je třeba přiznat smyslu ve vztahu k Bohu, není možné na ni odpovědět příliš zjednodušeně, jednostranným příkladem významu smyslu. To by bylo jasně proti celé křesťanské tradici.

Je třeba především vzít na vědomí, že smíření ducha a smyslu při hledání Boha je kořený stav duchovního života. Svátí k němu došli po životě plném umrtvování a obrácením k Bohu. Tato touha zastupovala každé další přání. Použijeme-li slovník sv. Jana od Kříže, souhlasili se vstupem do noci smyslu a aktivně ji sami vyhledávali. Máme připomenout absolutní zásady karmelitánského učitele? „Abyste mohli dojít k zakoušení všeho, nechtějte vlastnit nic“ (*Výstup na horu Karmel* I, 13).

Když jsou smysly a duch duchovního člověka dobře očištěné, těší se velkému pokoji a jeho vlastní smysly mu slouží jako nástroje k dokonalejšímu vlastnění Boha. Jistým způsobem přejímají oslavený život, v němž bude celé být duchovně proměněné. Například však musí projít smrtí.

Jaký je rozhodující princip duchovního života, který si je vědom nutnosti umrtvování k proměně? Protože tělo a duch se účastní každé lidské činnosti, je třeba především respektovat smysl tohoto vztahu: všechna smyslová činnost má být podřízena přáním ducha. Člověk, který vykročil na duchovní cestu, musí být ve smyslové oblasti schopen vzdát se všeho, pokud jasně vnímá, že by mu to uškodilo vzhledem ke svobodě a zaujetí pro hledání Boha. Pokud však jde o míru a způsob takového vzdávání se, to závisí na samotném člověku, na jeho fyzické situaci, formaci a osobní historii. Připustíme-li obecně nutnost jistého očišťování, musíme na druhé straně přiznat velké rozdíly duchovních zkušeností.

Jiné přání, které vede k pokání a umrtvování, se může připojit k aktuálnímu stavu očišťování: přání mít účast na Kristově vykupitelském utrpení. Také zde se může vyskytnout nebezpečí jisté chorobné záliby v utrpení, ale nesmíme zapomenat, že touha po sjednocení s trpícím Kristem se nachází již u mučedníků a u nejlepších z nich se snoubí se spiritualitou radosti a pokoje, která ukazuje, že se jedná o autentické volání k účasti na vykoupení světa ve spojení s Kristem [Kříž; Tajemství velikonoční].

2. Askeze v dějinném úsilí. - Zdá se, že vztah těla a ducha tvoří v křesťanské askenzi neustálé problémy. Všimni jsme si ovšem, že na jedné straně má odpovídat vnitřní askenzi, na druhé straně je symbolem širšího vztahu člověka ke světu. Odtud pramení následující otázka: jaký má být vztah křesťana k okolnímu světu? Je to důležitá otázka pro ty, kteří se chtějí věnovat apoštolátu, a pro laika, který má nezbytně nejtěsnější vztahy ke společnosti, v níž žije.

Teoretické aspekty tohoto problému patří

mezi ty, jimiž se nejvíce zabývala teologie posledních desetiletí, zvláště po 2. vat. Abychom poznali, jaký postoj má křesťan zaujmout ke světu, je zapotřebí určit hodnotu světa a lidských dějin, jež vytvářejí konkrétní historické prostředí. Tento problém není výlučně moderní, ale stal se naléhavějším tehdy, když si člověk uvědomil svoji schopnost působit na dějiny. Od chvíle, kdy je člověk díky technice schopen rozmnožovat bohatsví a se vznikem politických revolucí přichází přání převzít společenskou vlastním užitku, vyvstal s větší naléhavostí problém určit hodnotu dějin, které člověk začal tvořit.

Zjednodušeně můžeme hovořit o dvou vizech světa. První se soustředí na pomíjivost lidského úsilí a na skutečnost, že konečná realizace lidských dějin předpokládá „nové nebo a novou zemi“, z čehož plyne jistý odstup od úsilí ve světě, a tedy z pohledu našeho zájmu i jistý odstup od pozemských statků, což je předmetem askenze. Druhé pojetí světa združďuje skutečnost, že Kristovo vjevení dalo stvoření novou hodnotu, protože od té chvíle je všechno zasvěceno Kristu, který spojuje celé lidské dějiny. Z tohoto pohledu má svět svou vnitřní hodnotu a jeho užívání má v sobě jistou spiritualitní dimenzi, protože je pokračováním tajemství vjevení, na němž máme mít stále plnější účast. Ze se jedná o zjednodušující protiklad, vyplývá již z faktu, že obě perspektivy jsou nutně součástí křesťanského vidění světa. Ten je posvěcen Kristem a zároveň určen k úplné proměně. To je také obsaženo v učení 2. vat. V GS a v AA potvrzuje jak hodnotu a jistotu autonomie lidské činnosti, tak očekávání eschatologické přeměny: celá třetí kapitola GS pojednává o lidské činnosti a připomíná varování našeho Pána: „Vzdýy co prospěje člověku, když získá celý svět, ale sám sebe zahubí nebo si uškodí?“ (Lk 9,25).

Přesto je zřejmé, že *konkrétní problém*, na kolik přijímat svět a zapojovat se do jeho budování, nemůže být jednostranně vyřešen na základě koncilního učení. Vzdýčky se

budou vyskytovat rozdíly v praktickém hodnocení vztahu mezi Božím královstvím a lidským pokrokem. Někdo, odůvěřen božskou netrpělivostí, se bude snažit hledat především Boží království a jeho spravedlnost; druhý zase bude zdůrazňovat skutečnost, že společenský pokrok již směřuje k Božím království (GS 39). Bude nepochybně správné si uvědomovat, že vztah člověk - svět a askenze, která s ním souvisí, závisí na osobní situaci člověka.

Z pohledu jednoho i druhého je třeba mít především na paměti zvláštní potřeby každého, které závisí na osobní historii, na tom, čím je v duchovní oblasti přitahován, na jeho obtížích a na sociální situaci. Dějiny spirituality dostatečně dokazují, že přitažlivost pokání a askenze je pro každého velice rozdílná. Také si snadno všimneme, že různé řeholní společnosti v církvi věnují tělesnému pokání a studijnímu úsilí větší či menší pozornost: trapista, který si zvolil mlčení, není jezuita! Obecně je možno říci, že apoštolický řád nemůže vést stejný asketický život jako kontemplativní řády.

Podobně je nutné zdůraznit, že ani laici a zasvěcené osoby [Zasvěcený život] nebudou žít asketicky stejným způsobem. Zatímco první mají žít svými vztahy ke světu v rodinách, v práci a na poli sociálně-politickém [Politik], druhí mají mít od světa odstup podle svého zasvěcení v řeholní [Celibát a panaství] nebo v kněžském stavu [Služba pastýřská]. Jaké budou obtíže při aplikaci tohoto principu, nám ukazuje zdravý výklad 2. vat. koncilu. Stačí si všimnout, že koncil věnoval zvláštní dokument apoštolátu laika, zatímco o apoštolátním životě pojednává v souvislosti s řeholním životem.

Když jsme tedy vytvořili rozdíly ve vztahu ke světu, pokusme se nyní definovat podobnější asketické postoje vyplývající ze vztahu křesťana ke světu, zvláště z pohledu apoštolátu. Abychom lépe pochopili všeobecné požadavky, je třeba především připomenout, že ke každému lidskému životu patří oddělení. Každý člověk se chce realizovat. Neexistuje nic oprávněnějšího. Exis-

tuje však jistá hierarchie hodnot platná pro všechny. Není např. lepší dávat přednost vztahu lásky před hromaděním známostí, či kultuře před smyslovými požitky? Nevzdá se snad matka pro lásku k dětem různých forem seberealizace a kultury, jejichž oprávněnost je zřejmá?

Vezměme si příklad osobních vztahů [Přátelství VIII-XI]. Samy o sobě jsou velmi hodnotné, ale nelze je považovat za absolutní. Jedná-li se o osoby zasvěcené nebo žijící v manželství, nelze je pěstovat bez jisté diskretivity a obezřetnosti. V současně situaci velké svobody v mezilidských vztazích je třeba se podrobit přísné kázni, nechceme-li skončit v konkrétních obtížných či dokonce hříšných situacích. Prostor k realizaci tohoto principu je nesmírný. Chybí-li ovšem v praxi určitá kážň a návky v sentimentální a afektivní oblasti, je nepravděpodobné, že budeme schopni správně jednat v rozhodujících momentech osobních vztahů. To, co starí autoři nazývali „vášněni“, se velice rychle přihlásí o slovo a z pohledu spirituality povede k neoprávněným rozhodnutím.

Zvláště je třeba zdůraznit askenzi patřící k apoštolské činnosti. Opravdový apoštolský život vede nutně ke stanovení určitých pravidel odříkání.

Nelze je pochopit bez správné představy o apoštolátu a především o jeho nadpřirozeném charakteru. Růst církve není automaticky závislý na apoštolské činnosti svých členů, ale na Bohu, který jí dává plodnost: „Já jsem zasadil, Apollos zalil, ale Bůh dal vzrůst. Takže neznamená nic ani ten, kdo sází, ani kdo zalévá, ale Bůh, protože on dává vzrůst“ (1 Kor 3,6-7). Apoštol je Boží spolupracovník.

V obecnějších rysech musíme mít také na paměti, že každá naše činnost má dvě stránky: první, skrze níž má větší nebo menší vnitřní hodnotu a přispívá k našemu přirozenému a duchovnímu rozvoji; druhá souvisí s Boží vůlí, se její konkretizací. Apoštol tedy nemůže zaměřovat vlastní přípravou činnost s apoštolským působením. Jak jsme

toho často svědky, apoštolská činnost může sloužit k proslazení vlastní osobnosti a vlastních názorů apoštola. Chce-li však konat Boží dílo, musí být stále připravený ke zřikání se vlastní vůle. Sv. Lukáš to zmiňuje, když představuje Pána učícího apoštolů, o požadavcích jejich povolání: přijetí chudoby, přesvědčení o důležitosti hlásání evangelia, zřeknutí se rodinného života (Lk 9,57-62); později se vrací k tomuto radikálnímu sebezaporu a upřesňuje jeho podstatu: „Kdo nese svůj kříž a nejde za mnou, nemůže být mým učedníkem“ (Lk 14,27)

[Apoštolát VIII].

Apoštolát je třeba chápat především jako Kristův nástroj, jehož pomocí chce šířit své světo a lásku: „Vždyť přece nehlásáme sebe, ale kážeme, že Ježíš Kristus je Pán“ (2 Kor 4,5). Je tedy třeba vytrvale bojovat proti všemu, co činí z apoštola méně poddávny a účinný nástroj. Čím bude apoštol plnější Kristovy lásky a bude toužit po jejím přidávání, tím snáze přijme také nezbytná odříkání a výchovné úsilí, které ho učiní vhodnějším k apoštolské službě.

3. Askeze a modlitba. - Třetí oblast, v níž se výrazně projevuje problém askenze, je vnitřní život, konkrétně život modlitby. Tyto dvě formy duchovního života by měly být spíše na sobě nezávislé, protože askenze se týká vnějšího úsilí, nutného k očištění a růstu v lásce, zatímco modlitba zahrnuje cvičení ve sjednocení s Bohem. Ve skutečnosti však existuje spojení mezi těmito dvěma řády. Život modlitby vyžaduje neustálý zápas s rozptýleností, tudíž alespoň z počátku jistou vnitřní kážň a metodické úsilí.

Ikdyž apoštolský život, jak jsme řekli, patří do nadpřirozeného řádu a umozňuje zakoušet vlastní bezmocnost při šíření Božho království, obecná zkušenost nás učí, že obvyklejší při působení ve světě a na druhé straně je uplné přitopené a projevuje se i u apoštolů. Naopak život modlitby předpokládá základní postoj přijímání vzhledem k Božjmu působení. V důsledku toho je vhodné změnit svůj postoj: brzdit touhu po proslazení sebe

samého a vstupovat do stavu přijímání a očekávání. Změna tohoto druhu vyžaduje nevyhnutně velké úsilí, obzvláště cít-li se člověk přitahován činností. Přitopenost stojí mnoho, má-li opustit činnost, která se zdála plodná, ve prospěch modlitby, jejíž ovoce poznáváme jen zřídka.

Objasněme tuto věc lépe. Obitiz není ani tak ve skutečnosti, že činnost je přitazlivější než vnitřní život, jako spíše v rozdílnosti morálních postojů, které k oběma patří. Činnost, včetně apoštolské, je proslazením sebe samého; modlitba je vzdáváním se sebe samého před Bohem a zakoušením radikální závislosti. Upřednostnění nejasného života víry před leskem vnějšího úspěchu vyžaduje značnou odvahu.

Přesto nelze popřít, že autentická činnost předpokládá hluboký život modlitby! Apoštolát se zakládá především na osobní přítomnosti apoštola, který má zjevovat Boží svatost a myšlení. Apoštol má být, „Kristovou vůni“ (srov. 2 Kor 2,15), ale stane se jí pouze tehdy, bude-li se neustále cvičit v navazování a prohlubování jednoty s Kristem skrze modlitbu a svátostný život. Nezbývá než asketické úsilí vzhledem k modlitbě se nevyká pouze vnitřního postoje přijímání a zřikání se činnosti, ale vyplyvá rovněž z obtížnosti zaručit solidní životní kážň neodmyslitelnou k tomu, aby se kdokoli stal člověkem modlitby.

Kdo chce vést hluboký život modlitby, musí si rozhodně zajistit vnější podmínky: čas, klid a také studium, nezbytné k ožarování předmetu kontemplace. Říká se, že modlit se můžeme všude, a uvádějí se výjimečné případy, kdy sjednocení s Bohem nezabrání ani hluk, ani zástup lidí. Duchovní život však není určován výjimečnými případy. Naopak, obecně je dobré si zajistit chvíle toho celé věnované hledání Boha. Když si duše při vyjce na hledání Boha a nečiní jí to žádné obtiže ani častěji, neznamená to, že předchoví askenze byla zbytečná.

Jak ukazuje také zkušenost, život modlitby předpokládá duši očištěnou a svobodnou od vášní stále zaměřených na brání

cích spojení s Bohem. Starí autoři (např. Klement Alexandrijský a Origenes) velmi zdůrazňovali nezbytnost askenze předcházející kontemplaci. Podle nich se jedná o úplné podřízení asketické činnosti hledání kontemplace, která je clem duchovního života. Tento postoj je jisté přelhaný, protože Bůh posvěcuje všechno, jak projev lásky k bližnímu, tak také úsilí o sjednocení v modlitbě. Přesto nelze popřít, že kontemplativní život vyžaduje neustálou snahu o osvobození od tlaku světa a o citlivost k hodnotám vnitřního života.

Navíc kontemplace neznamená pouze útechu! Ve skutečnosti přináší na více méně dlouhá období stavy vyprahlosti a neúčelnosti, které sv. Jan od Kříže popisuje jako „noc“. Je třeba vytrvat s odvahou a věrností, protože tehdy život modlitby předpokládá velký sebezapór a pevnou vůli znovu hledat Boha.

Duše hledá všechny možné způsoby, jak uniknout této kázni, tak poitěbné k modlitbě. Romano Guardini dobře popisuje paradoxní situaci člověka, který na jedné straně touží po spojení s Bohem, a na druhé straně odmítá kážň nutnou k dosažení tohoto cíle: „Většinou se člověk nemodlí rád. Snadno přitom pocítí nudu, rozpaky, odpor, či dokonce nepřítelství. Všechno ostatní se mu zdá přitazlivější a důležitější. Tvrdí, že nemá čas, že má nálehavou práci, sovra se však přestane modlit, věnuje se zbytečnostem. Člověk nemá podvádět ani sebe, ani Boha. Je mnohem lepší říci otevřeně: 'Nechci se modlit,' než jednat podobným způsobem. Je mnohem lepší neschovávat se za různá vysvětlení, např. že jsme příliš unavení, a říci jasně: 'Nechce se mi.' Dojem nebude příliš krásný, ukáže-li celou ubohost člověka; je to však pravda, a vyjdeme-li z ní, půjdeme mnohem snadněji kupředu, než když bychom vycházeli z přetvářky.“⁴⁷

U modlitby se znovu setkáváme s tím, co jsme již uváděli v souvislosti s nutností asketického úsilí: přítomnost hříchu člověka [1,2], který z něho činí rozporuplnou bytost, vystavenou protichůdným tlakům. Na jedné

strané je přitahován životem podle evangelia směřujícím k vysokým hodnotám, ale obřizným k uskutečnění; na straně druhé se přiklání k nízkým hodnotám a také ke hříchu. Protože se nemůžeme domnívat, že tato situace lze rychle změnit (skutečnost ukazuje, že toto napětí se těžko snižuje), musíme rozhodně zdůraznit nezbytnost kázáné v životě člověka s cílem odstranění překážky duchovního života a dosažení rychlejšího pokroku v lásce.

Praktickým problémem zůstává účinnost jedhání. Pro tento účel mohou být užitečné všechny objevy moderní psychologie. Mají nám pomoci, abychom se vyhnuli chorobnému zabývání se sebou, ale nevypluční nestálé úsilí o čisté a široké srdce [Zralost duchovní III, 1].

Ch. A. Bernard
(přel. J. Lachman)

IV. KŘESŤANSKÁ ASKEZE DNES. - Při zavysšení nad spiritualitou se občas objeví nostalgie vzhledem k minulosti, kdy se ještě křesťané umrtvovali a žít asketicky. Jak to, že dnes nemáme smysl pro pokání? Někdó tuto změnu zdůvodňuje rozšířením znečistlosti a únavy vzhledem k evangelijnímu hrdinství, touhou po pozemském blahu nebo ztrátou smyslu pro hřích. Pro jiného zrna ukazuje na vyspělejší chápání pozemských hodnot nebo realističtější pojetí lásky k bližnímu v současnosti. Co na to říci? Je nepřítomnost přímě umrtvující askeze známením lidského pokroku nebo zpo-hodlnělého křesťanského života? Je třeba se vrátit ke starým kajícím skutkům nebo je možné přijmout moderní humanistické způsoby?

Dáme přednost zpracování dané problematiky jiným způsobem, z jiného zorného úhlu. Není nutné, aby nové pojetí křesťanské askeze bylo v protikladu k předchozím pojetím: můžeme ho chápat jako jejich pokračování v odlišné církevní inkulturaci. V dějinám postupu se jedná o pokračování předchozí, ale obnovuje ho; a pokud z něho

něco přejímá, činí to odlišným způsobem; nebo ho potvrzuje, ale prožívá ho ve zkušebnostech dříve nemyslitelných.

1. Askeze jako zkušenost stávání se. - Křesťanský duchovní život je ve své podstatě působení Ducha svatého, který obnovuje člověka [Člověk duchovní]; je účasť na Kristově smrti a zmrtvýchstání, takže jsme vzkríseni s Pánem [Tajemství velikonoční]; je přijímáním vykupitelské milosti, která nás uvádí do láskyplné existence zaměřené na život v blaženosti; je stáváním se pomocí přetvářející síly velikonoční svátosti přítomné v církvi.

Toto přetvářející působení Ducha svatého vyžaduje spolupráci věřícího. Nejprve ho předem připraví k otevření k dlu Ducha svatého, potom ho vede k jeho existenci-nu přijetí a nakonec ke svědeckv v církvi. Duch svatý zduchovňuje člověka, ale na něm záleží, aby uvel v soulad své jedhání s přijatým charismatem. V souladu s přijatým Božím darem má křesťan ukazovat, že se sebe svléká starého člověka i s jeho skutky a obléká nového, který dochází pravého poznání, když se obnovuje podle obrazu svého Svojitěle (Kol 3,9-10; srov. 2 Kor 5,17).

Co to konkrétně znamená disponovat se pro působení Ducha svatého? V jakých oblastech se má člověk umrtvovat? Kdy můžeme vlastní jedhání považovat za harmonizované s velikonoční událostí? Nejde o přízpůsobení se daným morálním zákonům, chápeme-li je jako výraz řádu, který člověk již přijal, nebo byly vytvořeny k zachování dobroty vepsané do lidské přirozenosti. Jedná se o obnovu celého člověka Kristovým Duchem; má vstoupit do nové duchovní zkušenosti skrze Kristovo velikonoční tajemství. A člověk neukazuje svůj soulad s obnovením působením Ducha svatého přízřubou, nýbrž existujícímu řádu čnosti, ale askezi vedoucí k novému duchovnímu bytí. Askezi, které jde o obrácení člověka v jeho hloubce [Obrácení], protože se nachází v odcižující hříšné situaci [Hříšník], které jde o přechod ze stavu podle těla do stavu

podle ducha, protože je povolán k životu lásky. Jak může konkrétně vypadat askeze, která má způsobit člověka k jeho převorění podle Ducha svatého? Není možné určit s trvalou platností oblast a způsob asketického úsilí. V dějinném vývoji křesťanství prošla askeze určitými změnami; umrtvování bylo praktikováno různými způsoby. Proč bylo nutné, aby se asketická praxe v církvi značila?

V součinnosti se současnou antropologií si křesťanství postupně uvědomuje velkou důležitost lidských hodnot. Například považuje za důležitější, aby jedinec dokázal podřídit svoji pudovost rozumnému jedhání; aby se uměl svobodně rozhodovat ve veřejném životě; aby uměl jednat altruisticky. Ve vztahu k lidským hodnotám, které jsou v současné kultuře důležitě, křesťanství vede k sebevýchovné askezi, aby tyto hodnoty byly k dispozici přetvářejícímu velikonočnímu působení Ducha svatého. Tak, jak si křesťanství postupně uvědomuje důležitost nevyužitých možností lidské osobnosti, vede k jejich očišťování, aby mohly vstoupit do velikonočního dění a stávat se projevem lásky v církvi. Změna asketické praxe nemá být hodnocena jako úpadek původních hrdinských forem pokání, ale spíše jako důsledek toho, že křesťanství uvědoměle přijalo nové antropologické formy; že se změnilo pořadí důležitosti hodnot a chování; že vznikají nové způsoby výchovy k dospělosti životu v Kristu. Askeze je neustálou zkušeností velikonoce, která se obnovuje dítěte nebyvalým způsobem.

2. Askeze jako zkušenost společenství. - Dřívější křesťanská zkušenost vycházela z konstatování: lidské bytí se zmltá mezi tělesnými a duchovními sklony, mezi smyslnými zálibami a čnostnými přáními, mezi sobeckými vášněmi a altruistickými touhami, mezi tělesnými potřebami a vznešenými obětmi. Křesťanství cítilo nutnost úsilí o znovunastolení vnitřní rovnováhy pomocí tělesného umrtvování, jehož výsledkem jsou vynikající příklady psychologické intuíce a hrdinských osobních obětí.

V současné době se zdá, že církev věnuje menší pozornost asketické praxi tělesného umrtvování; přesto ho však považuje za nutné. Stejně tak vnímá instinktivní odpor vnitřních vášní rozumnému vedení. Zivotžňuje se s Pavlovým tvrzením: „Dřívím však svoje tělo v tubě kázni a podržuj si ho, aby se snad nestalo, že bych kázal druhým, a sám byl přitom zavřen“ (1 Kor 9,27). Přesto si však současná církev uvědomuje, že nestačí uvést člověka do rovnováhy podřízením jeho vášni rozumu; abychom byli připraveni k přijetí daru Ducha svatého, je třeba otevřít vnitřně uspořádané bytí ostatním. Působení Ducha svatého předpokládá člověka zralého pro dialo, otevřeného pro potřeby druhých, zaujatého obětující se láskou a zralého pro společenství.

Působení Ducha svatého vede člověka k aktivnímu zapojení v těle Kristově, k vědomí synovství vzhledem k Oci, ke sjednocení s Pánem a k odevzdanosti Boží lásce. „Boží láska je nám vyhlta do srdce skrze Ducha svatého, který nám byl dán“ (Řím 5,5). Tak jako je Duch svatý společenstvím Oce a Syna, podobně uvádí věřícího do božské lásky, aby se šřitla v mezilidských vztazích. Duch svatý uvádí člověka do zkušenosti lásky nejen proto, aby mu umožnil nadpřirozený život, ale také proto, aby se mohl účastnit na vykoupení lidstva spolu s Kristem. Blížní je lidsky disponován k přijetí Boží milosti, když může konstatovat, že byl přijat v duchu bratrské lásky. Pokud se cítí zanedbáván ve shromáždění a častován nezájmem, zůstává uzavřen vůči církvi a nemůže se obrátit. Křesťan je Kristovým apoštolem jen tehdy, když je schopen cítit ve vřadě druhé z anonymity, když umí mlóvat konkrétní a obětavou láskou a když disponuje bližního pro lásku Ducha svatého [Přátelství VIII].

Abv se stal autentickým křesťanem, aby byl otevřen pro láskyplné působení Ducha svatého a aby se mohl považovat za spolupracovníka Kristova vykupitelského díla, je nutné cvičení v askezi, která učí člověka být cele darem pro druhé. Askeze ve společen-

ství má dvě roviny: jsou to blízké meziob-
stvní vztahy já-ty a vztahy v rovině kolektivní.
Tyto roviny jsou neoddelitelné a vzájemně
se integrují: pokud jsou meziobstvní vztahy
konkrétně prožívány uvnitř společnosti,
společenské vztahy v nich nacházejí svůj
podnět.

Člověk se nerodí jako dialogický, ale obtíž-
ně se takovým stává. Zpočátku se zdá ome-
zeny na hledání vlastního prospěchu, chce
k tomu využívat druhé a touží je ovládat.
Snaží se druhé zneužít, jeho vztahy jsou ne-
osobní, chce si podřízovat, ne vést dialog.
I když instinktivně touží jít k Bohu, nechá-
pe, proč by se to mělo dít s druhými a skrze
druhé. Pokud je schopen sebeobětování
z lásky k bližnímu, je disponován k přijetí
Ducha svatého. Je třeba přejít od instink-
tivní tendence chápat druhého jako bolestně
omezení sebe samého ke snaze o jeho po-
krok, která je nejlepším způsobem sebeera-
lizace. „Kdo chce jít za mnou, ať zapře sám
sebe ... Neboť kdo by chtěl svůj život pro-
chránit, ztratí ho, kdo však svůj život pro-
mne a pro evangelium ztratí, zachrání si ho“
(Mk 8,34-35; Mt 16,24-28; Lk 9,23-27).

Nový směr v askezi je potvrzován také kul-
tem v církvi. Dřívější liturgie zdírazňovala
usmíření, když vedla ke zkušnosti umož-
ňující s čistým duchem niterné setkání
s Bohem. V minulosti se těšily náležitě úctě
a oblibě půst, noční bdění, sexuální zdrže-
nost a očišťování. Rovněž modlitba byla
chápana jako obět vlastního tělesného po-
hodlí. To vše tvořilo liturgickou askezi in-
spirovanou umrtvováním.

V současné církvi tato praxe ztratila svou
závažnost, alespoň ve svých dřívějších for-
mách. Spíše se projevuje snaha o kající pro-
jevy ve formě shromáždění, o zpřítomnění
Kristovy oběti společně slavené jako prvek
tvořící místní církev, o získání vědomí, že
jme konkrétně jedničkou společnosti lás-
ky, o soulad ve společné meditaci Božího
slova a o obětování se jako lid spojený v síle
Ducha svatého.

Askeze má nadále předkládat tělesná umrt-
vování a odříkání od smyslové instinktivnos-

ti, avšak má je představit jako prvky obo-
hacující člověka ve vztahu k druhým, dis-
ponující ho k obětující se lásce a vedoucí ho
k zakoušení vykupitelské velikonoční mi-
losti Kristova Ducha ve společnosti církve.
3. Askeze jako rozvoj osobnosti. - Zdá se,
že v současné společnosti je úplně v rozkla-
du základní nabídka tradiční askese: nevě-
puje se umrtvováním, získávání pokory, cvičení
v odříkání a láska k oběti. Pečuje se naopak
o lidská práva, individuální a společenský
rozvoj, obohacení schopností rozumu a před-
stavivosti, biopsychické síly a o možnosti
afektivního uspokojení.

Tato snaha o rozvoj nemá být vnímána jako
neuspořádané vášně, ale spíše jako výraz
soudobé kultury. Neobehavioristické po-
znání předkládá možnosti rozvoje celého
člověka: ukazuje, jak uskutečnit potřeby -
impulzy, jak přijímat a uspokojovat vnitřní
smyslové podněty a jak umožnit podvědo-
mým napětím jejich symbolické autoeti-
mulaci na verbální rovině. Jako vědecký
poznatek se prosazuje nutnost zbavit člově-
ka každé psychické či morální úzkosti a po-
vinnost uskutečnit všechny vnitřní možnos-
ti člověka. Osobnost získává svou hodnotu
v míře, v níž rozšiřuje oblast svého subje-
ktivního prožitku.

Má se askese stavět proti této antropologic-
ké kultuře? Nebo si ji může přivlastnit, když
ji přizpůsobí křesťanskému pohledu? Podle
této druhé hypotézy je třeba obnovit také
askezi: nejen že by se měla uplatnit v jiné
oblasti, ale především se musí změnit me-
toda, schopná uplatnit spiritalitu při rozvo-
ji člověka. Měla by umět přetvořit instink-
tivní impulzy v cestu všestranné osobní du-
chovní zralosti.

Dnešní křesťané praktikují umrtvující aske-
zi jako podnět k rozvoji humanistického bo-
haství osobnosti. Tvrdí se, že integrální
proměna lidského já se uskuteční až v es-
chatologické době, až mu v okamžiku smrti
daruje Kristus nový život. V přítomnosti má
být velkonoční tajemství prožíváno jako
rozvoj člověka, jako síla integrující impul-
zy-potřeby v harmonii lidské osobnosti,

aby se mohly rozvinout skryté možnosti žité
obětující se lásky. Askeze ne proti této, ale
k jeho pravému rozvoji: ne proti vášním
a instinktům, ale k jejich pravému duchov-
nímu rozvoji; ne jako dobrovolné utrpení
[Třpící/Nemocný], ale jako jeho přijímání
s duchovním ziskem, je-li nevyhnutelné.
Konkrétní příklad nám dává afektivní inte-
grace kandidátů ke kněžství. Byli-li boho-
slovci v minulosti vedeni k askezi odříkání
se každé lidské afektivitě, v současné době
jsou vedeni k tomu, aby se stali afektivně
dospělými, aby se umrtvovali s cílem ote-
vrat se obětující se lásce s druhými a mezi
nimi, aby si navykli obětovat Pánu jak oka-
mžitá hnutí srdce, tak vlastní afektivní do-
zrávání [Celibat a panenství]. Nová asketic-
ká praxe nepopírá nenahradielnou úlohu
umrtvování, nezapomíná, že křtíz je nevy-
hnutelnou cestou pro všechny a že lidská
přirozenost je porušena. Nabízí umrtvování
jako prostředek k dosažení lidské a křesťan-
ské zralosti a vede k obětování dospělé
afektivitě Pánu.

V. ZÁVĚR. - Askeze je duchovní zkuš-
nost, která nemůže být opomíjena a popírá-
na. Vyjadřuje účast na Kristově velikonoč-
ním tajemství; je lidským prostředkem
k dosažení života lásky; je projevem úsilí
přijmout dar spásy nabízený Duchem sva-
tým.

Způsob askese a její konkrétní formy se mo-
hou vyvíjet. Tyto změny jsou způsobené
četnými vlivy. Je třeba vnímat přítomnost
a působení Ducha svatého, který vede cír-
kev dějinami spásy k dokonalejšímu posvě-
cení, k novým zkušenostem napomáhají-
cím prožívat šíři a bohatství Božích záměrů.
Snažili jsme se zdíraznit jeden prvek, který
má hluboký vliv na prožívání askese v cír-
kvi: převládající kulturní antropologii. Když
si společnoství církve uvědomí, jsou lid-
skou hodnotou (např. vnitřní harmonii,
schopnost dialogu a obětující se lásky, roz-
voj možnosti lidské osobnosti apod.), má ji
získávat takovým způsobem, aby se mohla
sít zkušeností lásky a projevovat se podle

Kristova ducha. Odtud pochází nutnost, aby
se askese uplatňovala především ve vztahu
k hodnotám současné kulturní antropolo-
gie, aby mohly být prožívány v otevřenosti
k láskyplnému velikonočnímu působení
Pánova Ducha. Nehlásáme, že v minulosti
jsme se mylili. Každá doba má uplatňovat
ducha velikonoce v kulturních hodnotách
své doby.

T. Gofft
(přel. J. Lachman)

Poznámky

1. De Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Romae, PUG 1931, č. 455. 2. - Stov. *Enides carmelitanae*, 1954, *Nos vers et Dieu*, 3. - Stov. *Dsp, heslo Flagellans*, 4 - *Introduction à la vie dévote*, 3. část, kap. 23, Amey, 1893, 222; česky: *Úvod do zbožného života*, Zvon, Praha 1991. 5 - *Problemes de vie spirituelle*, 138, 6 - *Sollita del Monte Carmelo* I, 13; česky: *Výstup na hornu Kamel*, editce Krysl, Olomouc 1940, 7 - R. Guarantini, *Introduzione alla preghiera*, Brescia, Morcelliana 1954, 11; česky: *O modlitbě*, Zvon, Praha 1991.

ATEISTA

- SOUHRN: I Dialog a rozlišování. I. Postulání ateismu; 2. Ateistický agnosticismus; 3. Přehnaný antropocentrismus; 4. Odmítnání falešné představy o Bohu; 5. Úplný nezájem. II. Ateista, výzva pro křesťany: I. Ateista usilující o spravedlnost; 2. Důsledný ateista; 3. Hledající ateista; 4. Ateista, který chce vsoupt do dějin; 5. Výzva pro naši představu o Bohu a o člověku. III. Je možná ateistická morálka? IV. Spiritualita ateisty?

I. DIALOG A ROZLIŠOVÁNÍ. - Zdá se mi, že články 19-21 Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě a Prohlášení o náboženské svobodě patří mezi nejtěžší dokumenty 2. vat. Ukazují pokornou a smělou vůli k hledání dialogu. Bylo by vážným nedorozuměním, kdybychom se domnívali, že se jedná o indiferentní přístup. Koncil naopak vyzývá k důslednému životu víry a k přesvědčivému svědectví, abychom mohli vést dialog s těmi, kteří nemají víru nebo k ní ještě nedošli. Články 19 a 20 GS