

Kongregácia pre náuku viery

List biskupom Katolíckej cirkvi o niektorých aspektoch kresťanskej meditácie

Preklad: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, Rím 1990

Poznámka: Citáty z koncilových dokumentov sú prevzaté zo zrevidovaného vydania SSV 2008

I. ÚVOD

1. Dnes veľa kresťanov živo túži po tom, aby sa naučili autenticky a dokonalejšie modliť aj napriek nemalým ťažkostiam, ktoré moderná kultúra kladie do cesty pocit'ovanej potrebe mlčania, sústredenosti a meditácie. Záujem, ktorý v posledných rokoch vzbudili formy meditácie spojené s niektorými východnými náboženstvami a s ich osobitnými spôsobmi modlitby, je nemalým znakom tejto potreby duchovnej sústredenosti a hlbokého styku s Božím tajomstvom. Vzhľadom na tento jav si však mnohí uvedomujú aj nutnosť môcť disponovať bezpečnými kritériami doktrinálneho a pastorálneho charakteru, ktoré by umožnili výchovu k modlitbe v jej mnohorakých prejavoch, zostávajúc pritom vo svetle pravdy zjavenej v Ježišovi, prostredníctvom pravej kresťanskej tradície. Tento List chce odpovedať na túto naliehavú potrebu, aby sa v rôznych miestnych cirkvách pri rozmanitých aj nových formách modlitby nikdy nestratila zo zreteľa jej presná osobná a spoločenská povaha. Tieto smernice sú adresované predovšetkým biskupom, aby ich urobili predmetom pastorálnej starostlivosti voči im zvereným cirkvám, aby tak všetok Boží ľud – kňazi, rehoľníci a laici – boli vyzvaní modliť sa s obnoveným elánom k Bohu Otcovi skrze Ducha nášho Pána Ježiša Krista.

2. Čoraz častejší styk s inými náboženstvami a s ich rozličnými štýlmi a metódami modlitby priviedol v posledných desaťročiach mnohých veriacich k otázke, akú hodnotu môžu mať pre kresťanov nekresťanské formy rozjímania. Problém sa týka predovšetkým

orientálnych metód.¹ Niektorí sa dnes obracajú k týmto metódam z terapeutických dôvodov: duševný nepokoj života vystaveného mučivému rytmu technicky rozvinutej spoločnosti pobáda aj určitý počet kresťanov, aby v nich hľadali cestu k vnútornému pokoji a psychickej rovnováhe. Týmto psychologickým aspektom sa v tomto Liste nebudeme zaoberať, mienime však objasniť teologické a spirituálne implikácie tejto otázky. Iní kresťania – v stopách hnutia za otvorenie sa a za vzájomnú výmenu medzi rozličnými náboženstvami a kultúrami – sú toho názoru, že ich modlitba by mohla veľa získať z týchto metód. Zdôrazňujúc, že v poslednej dobe sa viaceré tradičné metódy rozjímania, osobitné kresťanstvu, viac nepoužívajú, sa pýtajú: Nebolo by azda možné obohatiť novou výchovou k modlitbe naše dedičstvo včlenením aj toho, čo mu bolo doteraz cudzie?

3. Aby sme odpovedali na túto otázku, treba predovšetkým uvažovať, hoci len v hlavných črtách o tom, v čom spočíva vnútorná podstata kresťanskej modlitby, aby sme potom videli, či a ako ju možno obohatiť metódami meditácie, ktoré vznikli v rámci iných náboženstiev a kultúr. K tomu je potrebné formulovať rozhodujúci predpoklad. Kresťanská modlitba je vždy určovaná štruktúrou kresťanskej viery, v ktorej žiari sama pravda o Bohu a o stvorení. Preto, hovoriac vo vlastnom zmysle, nadobúda podobu osobného, dôverného a hlbokého rozhovoru medzi človekom a Bohom. Vyjadruje teda spoločenstvo vykúpených ľudí s intímnym životom osôb Najsvätejšej Trojice. Toto spoločenstvo, ktoré sa zakladá na krste a Eucharistii, na prameni a vrchole života Cirkvi, predpokladá postoj obrátenia, prechodu od vlastného «ja» k Božiemu «Ty». Kresťanská modlitba je teda vždy súčasne opravdivo osobná i komunitárna. Vyhyba sa neosobným technikám alebo technikám zameraným na vlastné ja, ktoré vytvárajú automatizmy, v ktorých modliaci sa ostáva vážnom intimistickému spiritualizmu a je neschopný slobodne sa otvoriť transcendentnému Bohu. Oprávnené hľadanie nových metód rozjímania musí mať v Cirkvi vždy pred očami, že opravdivá kresťanská modlitba je vo svojej podstate stretnutím sa dvoch slobôd, nekonečnej slobody Božej s ohraničenou slobodou človeka.

II. KREŠŤANSKÁ MODLITBA VO SVETLE ZJAVENIA

¹ Pod výrazom «orientálne metódy» tu rozumieme metódy inšpirované hinduizmom a budhizmom, ako «zen» alebo «transcendentálna meditácia» alebo «joga». Ide tu teda o metódy meditácie nekresťanského Ďalekého východu, ktoré dnes nezriedka používajú pri meditácii aj niektorí kresťania. Zásadné metodické smernice nachádzajúce sa v tomto dokumente chcú byť orientačným bodom nielen vzhľadom na tento problém, ale aj všeobecnejšie pre rozličné formy modlitby, ktoré sa dnes používajú v ekleziálnych realitách, najmä v združeních, hnutiach a skupinách.

4. Sama Biblia učí, ako sa má modliť človek, ktorý prijíma biblické zjavenie. V Starom zákone je nádherná zbierka modlitieb, ktorá cez stáročia ostala živá aj v Cirkvi Ježiša Krista, v ktorej sa stala základom oficiálnej modlitby: Kniha chvál alebo žalmov.² Modlitby typu žalmov sa nachádzajú už v najstarších textoch, alebo zaznievajú v novších textoch Starého zákona.³ Modlitby Knihy žalmov rozprávajú predovšetkým o veľkých Božích dielach pre vyvolený národ. Izrael rozjíma, kontempluje a opäť si sprítomňuje Božie divy, pripomínajú si ich v modlitbe.

V biblickom zjavení Izrael spoznáva a chváli Boha, ktorý je prítomný v celom stvorení a v osude každého človeka. Preto ho vzýva napr. ako pomocníka v nebezpečenstvách, v chorobe, v prenasledovaní a trápení. Konečne, vždy vo svetle jeho spásonosných diel, oslavuje ho v jeho božskej moci a добрote, v jeho spravodlivosti a milosrdenstve, v jeho kráľovskej veľkosti.

5. Vďaka slovám, skutkom, utrpeniu a zmŕtvychvstaniu Ježiša Krista, viera v Novom zákone spoznáva v ňom definitívne sebazjavenie Boha, vteleného Slova, ktoré odhaľuje najintímnejšie hĺbky jeho lásky. Je to Duch Svätý, čo pomáha vniknúť do týchto Božích hĺbok, ktorý, poslaný do srdca veriacich, «skúma všetko, aj Božie hlbiny» (1 Kor 2, 10). Podľa prísľubu Ježiša svojim učeníkom Duch im vysvetlí všetko, čo im on sám nemohol ešte povedať. Tento Duch však «nebude hovoriť sám zo seba: oslávi ma, lebo z môjho vezme a zvestuje vám» (Jn 16, 13n). Čo tu Ježiš označuje ako «svoje», je, ako to ďalej vysvetľuje, aj Boha Otca, pretože «všetko, čo má Otec, je moje. Preto som povedal, že z môjho vezme a zvestuje vám» (Jn 16, 15).

Autori Nového zákona vždy hovorili s plným vedomím o zjavení Boha v Kristovi, v rámci pohľadu osvieteného Duchom Svätým. Synoptické evanjeliá rozprávajú o dielach a slovách Ježiša Krista na základe hlbšieho pochopenia – získaného po Veľkej noci – toho, čo učeníci videli a počuli; celé Jánovo evanjelium dýcha kontempláciou toho, ktorý už od počiatku je Božie Slovo, ktoré sa stalo telom. Pavol, ktorému sa Ježiš zjavil na ceste do Damasku vo svojom božskom majestáte, snaží sa vychovávať veriacich, aby «mohli so všetkými svätými pochopiť, aká je šírka, dĺžka, výška a hĺbka (Kristovho tajomstva), a poznať

² O Knihe žalmov v modlitbe Cirkvi porov. *Institutio generalis de Liturgia horarum*, č. 100-109.

³ Porov. napr. *Ex 15, Dt 32, 1 Sam 22*, niektoré prorocké texty, *1 Krn 16*.

aj Kristovu lásku, ktorá presahuje každé poznanie, aby vás naplnila celá plnosť Božia» (*Ef* 3,18n). Pre Pavla Božím tajomstvom je Kristus, «v ktorom sú skryté všetky poklady múdrosti a poznania» (*Kol* 2,3), a – apoštol spresňuje – «Toto hovorím, aby vás nik nezviedol peknými rečami» (v. 4).

6. Medzi zjavením a modlitbou jestvuje teda úzky vzťah. Dogmatická konštitúcia *Dei verbum* nás učí, že svojim zjavením sa neviditeľný Boh «vo svojej nesmiernej láske prihovára ľuďom ako priateľom (porov. *Ex* 33, 11; *Jn* 15, 14 –15) a stýka sa s nimi (porov. *Bar* 3, 38), aby ich pozval a prijal do spoločenstva so sebou».⁴

Toto zjavenie sa uskutočnilo slovami a skutkami, ktoré vždy navzájom odkazujú jedny na druhé; už od začiatku a neustále všetko konverguje ku Kristovi, plnosti zjavenia a milosti, a k udeleniu Ducha Svätého. Tento uschopňuje človeka prijať a kontemplovať Božie slová i skutky a ďakovať mu a klaňať sa mu v zhromaždení veriacich a v intímite vlastného srdca, osvieteného milosťou.

Preto Cirkev vždy odporúča čítanie Božieho slova ako prameňa kresťanskej modlitby a súčasne povzbudzuje objavovať hlboký zmysel Svätého písma prostredníctvom modlitby, «aby sa nadviazal rozhovor medzi Bohom a človekom. Lebo ,keď sa modlíme, jemu sa prihovárame, a keď čítame Božie výroky, jeho počúvame».⁵

7. Z toho, čo sme pripomenuli, vyplývajú hneď niektoré dôsledky. Ak sa modlitba kresťana má včleniť do trojičného Božieho pohybu, jej podstatný obsah musí byť určený aj dvojitým zameraním tohto pohybu: v Duchu Svätom Syn prichádza na svet, aby ho zmieril s Otcou svojimi skutkami a svojím utrpením; na druhej strane sa v tom istom pohybe a v tom istom Duchu vtelený Syn vracia k Otcovi, plniac jeho vôľu utrpením a zmŕtvychvstaním. «Otčenáš», Ježišova modlitba, jasne naznačuje jednotu tohto pohybu: vôľa Otca sa má uskutočňovať tak na zemi, ako aj na nebi (prosby o chlieb, o odpustenie a ochranu vyjadrujú základné rozmery Božej vôle voči nám), aby nová zem žila a sa rozvíjala v nebeskom Jeruzaleme.

Ježišova modlitba⁶ bola zverená Cirkvi («takto sa budete modliť», *Mt* 6, 9), a preto kresťanská modlitba, i vtedy, keď sa koná v samote, je v skutočnosti vždy modlitbou v rámci

⁴ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, dogmatická konštitúcia *Dei Verbum*, 2. Tento dokument podáva iné dôležité smernice pre teologické a duchovné chápanie kresťanskej modlitby; pozri napr. č. 3, 5, 8, 21.

⁵ Dogmatická konštitúcia *Dei Verbum*, 25.

⁶ O Ježišovej modlitbe pozri *Institutio generalis de Liturgia horarum*, č. 3-4.

toho «spoločenstva svätých», v ktorom a s ktorým sa modlíme, tak vo forme verejnej a liturgickej, ako aj vo forme súkromnej. Preto sa musí konať vždy v pravom duchu modliacej sa Cirkvi, a teda pod jej vedením, ktoré sa môže niekedy skonkretizovať v osvedčenom duchovnom vedení. Kresťan, aj vtedy, keď je sám a modlí sa v skrytosti, je si vedomý, že sa vždy modlí v spojení s Kristom, v Duchu Svätom, spolu so všetkými svätými pre dobro Cirkvi.⁷

III. MYLNÉ SPÔSOBY MODLITBY

8. Už v prvých storočiach vnikli do Cirkvi mylné spôsoby modlitby, čoho stopy možno poznať už z niektorých textov Nového zákona (*1 Jn 4, 3; 1 Tim 1, 3-7 a 4, 3-4*). Neskôr možno zdôrazniť dve základné odchýlky: *pseudognózu* a *mesalianizmus*, s ktorými sa zaoberali cirkevní Otcovia. Z tejto prvotnej kresťanskej skúsenosti a z postoja Otcov sa dá mnoho naučiť, ako čeliť dnešnej problematike.

Proti odchýlke pseudognózy⁸ Otcovia tvrdia, že hmota je stvorená Bohom a ako taká nie je zlá. Okrem toho tvrdia, že milosť, ktorej prameňom je vždy Duch Svätý, nie je vlastníctvom duše, ale si ju treba vyprosiť od Boha ako dar. Preto osvietenie alebo vyššie poznanie Ducha («gnóza») nerobí kresťanskú vieru zbytočnou. Konečne, podľa učenia Otcov, pravým znakom vyššieho poznania, ktoré je ovocím modlitby, je vždy kresťanská láska.

9. Ak dokonalosť kresťanskej modlitby nemožno hodnotiť na základe vznešenosti gnostického poznania, nemožno to robiť ani vzhľadom na skúsenosť božského v zmysle mesalianizmu.⁹ Falošní charizmatici 4. storočia stotožňovali milosť Ducha Svätého s psychologickým zážitkom jeho prítomnosti v duši. Proti nim cirkevní Otcovia nástojili na tom, že spojenie modliacej sa duše s Bohom sa uskutočňuje v tajomstve, najmä prostredníctvom sviatostí Cirkvi. Okrem toho toto spojenie sa môže uskutočniť dokonca i cez zážitok zármutku, ba aj bezútešnosti. V rozpore s mienkou mesaliánov, tieto skúsenosti nie

⁷ Porov. *Institutio generalis de Liturgia horarum*, č. 9.

⁸ Pseudognóza považovala hmotu za niečo nečisté a degradované, čo zahaluje dušu do nevedomosti, od ktorej by ju mala oslobodiť modlitba, aby ju vyzdvihla k pravému vyššiemu poznaniu, a teda k čistote. Zaiste všetci neboli toho schopní, ale iba skutočne duchovní ľudia; pre jednoduchých veriacich stačila viera a zachovávanie Kristových prikázaní.

⁹ Mesalianov odsúdil už svätý Efrém Sýrsky (*Hymni contra Haereses*, 22, 4: vyd. E. Beck, CSCO 169, 1957, str. 79) a neskôr medzi inými, Epifán zo Salaminy (*Panarion*, zvaný aj *Adversus Haereses*: PG 41, 156-1200; PG 42, 9-832) a Anfilochius, biskup z Ikonie (*Contra haereticos*: G. Ficker, *Amphilochiana*, 1, Lipsko 1906, 21-77).

nevyhnutne sú znakom toho, že Duch Svätý opustil dušu. Naopak, ako to vždy uznávali učitelia duchovného života, môžu byť opravdivou účasťou na opustenosti nášho Pána na kríži, ktorý ostáva vždy vzorom a sprostredkovateľom modlitby.¹⁰

10. Obe tieto mylné formy ostávajú i naďalej pokušením pre hriešneho človeka. Podnecujú ho, aby sa snažil prekonať vzdialenosť, ktorá oddeľuje tvora od Tvorcu, ako niečo, čo by nemalo jestvovať; aby považoval Kristovu cestu na zemi, ktorou nás chce priviesť k Otcovi, za prekonanú skutočnosť; aby znížil to, čo sa dáva ako číra milosť, na úroveň prirodzenej psychológie ako «vyššie poznanie» alebo ako «skúsenosť».

Tieto mylné formy, ktoré sa občas objavili v dejinách na pokraji modlitby Cirkvi, zdá sa, že dnes znova ovplyvňujú mnohých kresťanov a odporúčajú sa im ako psychologický a duchovný liek a ako rýchly spôsob, ako nájsť Boha.¹¹

11. Avšak tieto mylné formy, kdekoľvek sa objavia, možno veľmi jednoducho rozpoznať. Kresťanská meditácia sa snaží postrehnúť v spásonosných Božích skutkoch v Kristovi, vtelenom Slove, a v dare jeho Ducha Božiu hĺbku, ktorá sa tam vždy zjavuje cez ľudsko-pozemskú dimenziu. Kým pri podobných metódach rozjímania, aj keď sa vychádza z Ježišových slov a skutkov, je snaha čo možno najviac odhliadať od toho, čo je pozemské, zmyslové a pojmovovo ohraničené, s cieľom vystúpiť alebo ponoriť sa do oblasti božského, ktorá ako taká nie je ani pozemská, ani dostupná zmyslom a ani sa nedá zachytiť v pojmoch.¹² Táto tendencia, prítomná už v neskoršej starogréckej nábožnosti (najmä v «neoplatonizme»), nachádza sa v podstate v náboženskej inšpirácii mnohých národov, len čo poznali neistý charakter svojich predstáv božského a svojich pokusov priblížiť sa k nemu.

¹⁰ Porov. napr. svätý Ján z Kríža, *Subida del Monte Carmelo*, II, hl. 7, 11).

¹¹ V stredoveku jestvovali na pokraji Cirkvi extrémistické prúdy, ktoré, nie bez irónie, opísal jeden z najväčších kontemplatívnych kresťanov, flám Ján van Ruysbroek. V mystickom živote rozlišuje tri druhy odchýlok (*Die gheestelike Brulocht*, 228, 12-230, 17; 230, 18-232, 22; 232, 23-236, 6) a prináša aj všeobecnú kritiku týchto foriem (236, 7-237, 29). Podobné techniky neskôr rozpoznala a zamietla aj svätá Terézia od Ježiša, ktorá dôvtipne poznamenáva, že «sama snaha na nič nemyslieť, zobudí rozum, aby myslel veľa», a že nechať stranou v kresťanskej meditácii Kristovo tajomstvo, je vždy určitým druhom «zrady» (pozri svätá Terézia od Ježiša, *Vida*, 12, 5 a 22, 1-5).

¹² Pápež Ján Pavol II., predkladajúc celej Cirkvi príklad a učenie svätej Terézie od Ježiša, ktorá vo svojej dobe musela odmietnuť pokušenie určitých metód, ktoré vyzývali, aby sa odhliadalo od Kristovho človečenstva v prospech neurčitého ponorenia sa do priepasti božstva, v homílii dňa 1. novembra 1982 povedal, že výzva svätej Terézie od Ježiša v prospech modlitby úplne zameranej na Krista «platí i v dnešnej dobe, proti niektorým metódam modlitby, ktoré sa neinšpirujú evanjeliom a ktoré v praxi smerujú k odhliadaniu od Krista v prospech prázdnoty mysle, ktorá v kresťanstve nemá zmysel. Každá metóda modlitby je platná, nakoľko sa inšpiruje Kristom a privádza ku Kristovi, Ceste, Pravde a Životu (porov. *Jn* 14, 6).» Pozri: *Homilia Abulae habita in honorem Sanctae Teresiae: AAS* 75 (1983), 256-259.

12. Pri dnešnom rozšírení orientálnych metód rozjímania v kresťanskom svete a v cirkevných spoločenstvách, znova sa nachádzame pred naliehavým obnoveným pokusom, nie bez rizika a omylov, spájať kresťanskú meditáciu s nekresťanskou. Návrhy v tomto smere sú početné a viac-menej radikálne; niektoré používajú orientálne metódy iba na to, aby sa psychofyzicky pripravili na skutočne kresťanskú kontempláciu, iné idú ďalej a pokúšajú sa vytvoriť rozličnými technikami duchovné zážitky podobné tým, o ktorých sa hovorí v spisoch určitých katolíckych mystikov,¹³ ďalšie sa zasa neboja klásť to absolútne bez obrazov a pojmov, ktoré je vlastné budhistickej teórii,¹⁴ na samu úroveň Božieho majestátu, zjaveného v Kristovi, ktorý sa povznáša ponad ohraničenú skutočnosť, a za tým cieľom si slúžia «negatívnou teológiou», ktorá prevyšuje každé obsahové tvrdenie o Bohu, popierajúc, že veci sveta môžu byť stopou, ktorá odkazuje na Božiu nekonečnosť. Preto navrhujú, aby sa upustilo nielen od rozjímania o spásonosných dielach, ktoré Boh Starej a Novej zmluvy uskutočnil v priebehu dejín, ale aj od samej idey jedného a trojjediného Boha, ktorý je Láska, v prospech ponorenia sa do «neurčitej priepasti božstva».¹⁵

IV. KRESŤANSKÁ CESTA ZJEDNOTENIA S BOHOM

13. Aby kresťan našiel správnu «cestu» modlitby, musí vziať do úvahy to, čo sa vyššie povedalo o významnejších črtách Kristovej cesty, ktorého «pokrmom je plniť vôľu toho, ktorý ho poslal, a dokončiť jeho dielo» (*Jn* 4, 34). Ježiš žije v naj dôvernejšom, najužšom spojení s Otcom, ktoré sa u neho neustále prejavuje v hlbokkej modlitbe. Vôľa Otcova ho posielala k ľuďom, k hriešnikom, dokonca k tým, čo ho zabijú, a on nemôže byť dôvernejšie spojený s Otcom ako poslušnosťou tejto jeho vôli. To však nijako neprekáža, aby sa na svojej pozemskej púti neutiahol do samoty, aby sa modlil, aby sa zjednotil s Otcom a prijal od neho novú silu pre svoje poslanie vo svete. Na vrchu Tábor, kde je zaiste zjavne spojený s Otcom, pripomína sa jeho utrpenie (porov. *Lk* 9, 31) a vôbec sa neberie do úvahy možnosť zostať v «troch stánkoch» na vrchu premenenia. Každá kresťanská kontemplatívna modlitba neustále

¹³ Porov. napr. *Oblak nevedomosti*, duchovné dielo neznámeho anglického spisovateľa zo 14. storočia.

¹⁴ Pojem «nirvána» sa v náboženských textoch budhizmu chápe ako stav pokoja, ktorý pozostáva v zániku každej konkrétnej skutočnosti, nakoľko je prechodná, a teda klamná a bolestná.

¹⁵ Majster Eckhart hovorí o ponorení sa do «určitej priepasti božstva», ktorá je «temnotou, v ktorej svetlo Trojice nikdy nezažiarilo». Porov. *Sermo «Ave gratia plena»* ku koncu (J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*, Hanser 1955, 261).

odkazuje na lásku k blížnemu, na činnosť a na utrpenie, a práve týmto väčšmi približuje k Bohu.

14. Aby sme sa priblížili k tomu tajomstvu zjednotenia s Bohom, ktoré grécki Otcovia nazývali «zbožštením» človeka, a aby sme presne vystihli spôsoby, podľa ktorých sa uskutočňuje, treba mať predovšetkým na zreteli, že človek je bytostne stvorením¹⁶ a ním ostáva naveky, takže nebude nikdy možné, a to ani na najvyšších stupňoch milosti, «pohltenie» ľudského ja v Božom «ja». Treba však uznať, že ľudská osoba je stvorená «na obraz a podobu Božiu», že vzorom tohto obrazu je Boží Syn, v ktorom a pre ktorého sme boli stvorení (porov. *Kol* 1, 16). Tento vzor nám odhaľuje najväčšie a najkrajšie kresťanské tajomstvo: Syn je od večnosti «odlišný» od Otca a predsa v Duchu Svätom je «tej istej podstaty»; preto skutočnosť odlišnosti nie je zlo, ale skôr najväčšie dobro. Jestvuje odlišnosť v samom Bohu, ktorý je jednou podstatou v troch osobách, a jestvuje odlišnosť medzi Bohom a stvorením, ktorí sú podstatne rozdielni. Konečne vo svätej Eucharistii, ako aj v iných sviatostiach – a analogicky vo svojich skutkoch a slovách – Kristus nám dáva seba samého a robí nás účastnými na svojej božskej prirodzenosti,¹⁷ ale bez toho, že by zrušil našu stvorenú prirodzenosť, na ktorej on sám má účasť svojím vtelením.

15. Keď berieme do úvahy tieto pravdy spolu, s hlbokým údivom zistíme, že v kresťanskej realite sa mimoriadne spĺňajú všetky aspirácie prítomné v modlitbe iných náboženstiev bez toho, že by sa tým osobné «ja» a jeho ráz stvorenia muselo anulovať a zmiznúť v mori «Absolútna». «Boh je Láska» (*I Jn* 4, 8): toto hlboko kresťanské tvrdenie môže spojiť dokonalé zjednotenie s odlišnosťou medzi milujúcim a milovaným, s večnou výmenou a večným dialógom. Boh sám je táto večná výmena a my sa môžeme v plnej pravde stať účastnými na Kristovi ako «adoptovaní synovia» a volať so Synom v Duchu Svätom «Abba, Otče!». V tomto zmysle majú Otcovia plnú pravdu, keď hovoria o zbožštení človeka, ktorý, prirodzenosťou včlenený do Krista Božieho Syna, stáva sa jeho milosťou účastným na

¹⁶ Porov. pastorálnu konštitúciu Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes*, 19, 1: «Najvyšší dôvod ľudskej dôstojnosti spočíva v povolaní človeka do spoločenstva s Bohom. Človek je už od začiatku svojho jestvovania pozvaný na dialóg s Bohom. Veď jestvuje iba preto, lebo ho Boh z lásky stvoril a stále ho z lásky udržiava. A žije naplno podľa pravdy, iba ak túto lásku slobodne uznáva a odovzdáva sa svojmu Stvoriteľovi.»

¹⁷ Ako píše svätý Tomáš vzhľadom na Eucharistiu: «... proprius effectus huius sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum Apostolo: Vivo ego, iam non ego; vivit vero in me Christus (Gal 2, 20)» – «vlastný účinok tejto sviatosti je premenenie sa človeka v Krista, aby povedal s Apoštolom: Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus» (*In IV Sent*, d. 12, q. 2, a. 1).

Božej prirodzenosti, «syn v Synovi». Kresťan, prijímajúc Ducha Svätého, oslavuje Otca a skutočne sa zúčastňuje na trojičnom živote Boha.

V. OTÁZKY METÓDY

16. Väčšina veľkých náboženstiev, ktoré hľadali zjednotenie s Bohom v modlitbe, ukázali aj cesty na jeho dosiahnutie. Keďže «Katolícka cirkev nezavrhuje nič z toho, čo je v týchto náboženstvách pravdivé a sväté»,¹⁸ nemá sa vopred predpovzdať opovrhovať týmito metódami, pretože nie sú kresťanské. Naopak, možno z nich vybrať, čo je v nich užitočné, za podmienky, že sa nikdy nestratí zo zreteľa kresťanské chápanie modlitby, jej logika a požiadavky, pretože v rámci tohto celku sa tie prvky majú znova formulovať a prijímať. K nim možno započítať predovšetkým pokorné prijatie učiteľa skúseného v živote modlitby a jeho smerníc; kresťanská skúsenosť si to vždy uvedomovala už od najstarších čias, od doby Otcov púšte. Tento učiteľ, skúsený v «sentire cum Ecclesia», nemá iba viesť a upozorňovať na určité nebezpečenstvá, ale ako «duchovný otec» má aj živo, od srdca k srdcu uvádzať do života modlitby, ktorý je darom Ducha Svätého.

17. Neskorá nekresťanská klasika rada rozlišovala tri stupne v živote dokonalosti: cestu očisťovania, osvietenia a zjednotenia. Toto učenie slúžilo za vzor mnohým školám kresťanskej spirituality. Hoci je táto schéma sama osebe platná, predsa potrebuje niektoré upresnenia, ktoré jej dovoľujú správne kresťanské vysvetľovanie, aby sa vyhlo nebezpečným nedorozumeniam.

18. Hľadanie Boha v modlitbe musí predchádzať a sprevádzať askéza a očisťovanie od vlastných hriechov a omylov, pretože podľa Ježišových slov iba «čistí srdcom uvidia Boha» (Mt 5,8). Evanjelium má za cieľ najmä morálne očisťovanie od nedostatku pravdy a lásky, a na hlbšej rovine od všetkých egoistických pudov, ktoré zabraňujú človekovi poznať a prijať Božiu vôľu v jej čistote. Vášne ako také nie sú negatívne (ako mysleli stoici a neoplatonici), ale je negatívna ich egoistická tendencia. Od nej sa má kresťan oslobodiť, aby dosiahol ten stav pozitívnej slobody, ktorý kresťanská klasika nazývala «apatheia», stredovek «impassibilitas» a *Duchovné cvičenia* svätého Ignáca «indiferencia».¹⁹

¹⁸ Druhý vatikánsky koncil, vyhlásenie «*Nostra aetate*», 2.

¹⁹ Svätý Ignác z Loyoly, *Ejercicios espirituales*, n. 23 e passim.

To nie je možné bez radikálneho sebazapierania, ako to vidno aj u svätého Pavla, ktorý otvorene používa slovo «umŕtvenie» (hriešnych náklonností).²⁰ Iba toto sebazapieranie robí človeka slobodným plniť Božiu vôľu a mať účasť na slobode Ducha Svätého.

19. Preto sa musí správne vysvetľovať učenie tých učiteľov, ktorí odporúčajú «vyprázdniť» ducha od každej zmyslovej predstavy a od každého pojmu, zachovávajúc však láskyplnú pozornosť voči Bohu, aby v modliacom sa ostalo prázdno, ktoré sa môže potom naplniť Božím bohatstvom. Prázdno, ktoré Boh potrebuje, je prázdno zrieknutia sa vlastného egoizmu, nie nevyhnutne prázdno zrieknutia sa stvorených vecí, ktoré nám dal a medzi ktoré nás postavil. Niet pochyby, že v modlitbe sa musíme úplne sústrediť na Boha a čo možno najviac vylúčiť tie veci tohto sveta, ktoré nás pripútavajú na náš egoizmus. Tu je vynikajúcim učiteľom svätý Augustín: Ak chceš nájsť Boha, hovorí, zanechaj vonkajší svet a vstúp do seba samého. Avšak, pokračuje, nezostávaj v sebe, ale prevyš seba, lebo ty nie si Boh: On je hlbší a väčší než ty. «Hľadám jeho podstatu v mojej duši, ale ju nenachádzam; rozjímal som však o hľadaní Boha, a upriamený na neho, skrze stvorené veci som sa snažil poznať ‚neviditeľné Božie dokonalosti‘ (*Rim 1, 20*)».²¹ «Ostať v sebe samých»: hľa, skutočné nebezpečenstvo. Veľký učiteľ Cirkvi odporúča sústrediť sa v sebe samých, ale aj prekročiť svoje ja, ktoré nie je Bohom, ale iba stvorením. Boh je mi «vnútornejší než moje najhlbšie vnútro a vyšší než moja veľkosť» (*interior intimo meo, et superior summo meo*).²² Boh je v skutku v nás a s nami, ale nás presahuje vo svojom tajomstve.²³

20. Z dogmatického hľadiska je nemožné dôjsť k dokonalej láske k Bohu, ak sa odhliada od jeho sebadarovania vo vtelenom, ukrižovanom a vzkriesenom Synovi. V ňom, účinkovaním Ducha Svätého, máme účasť, z čirej milosti, na vnútro-božskom živote. Keď

²⁰ Porov. *Kol 3, 5; Rim 6, 11n; Gal 5, 24*.

²¹ Svätý Augustín, *Enarrationes in Psalmos*, XLI, 8: *PL 36, 469*.

²² Svätý Augustín, *Confessiones* 3, 6 11: *PL 32, 688*; porov. *De vera religione* 39, 72: *PL 34, 154*.

²³ Pozitívny kresťanský zmysel «vyprázdnenia sa» od stvorenia jedinečne vyniká u svätého Františka z Assisi. Práve preto, že sa z lásky k Pánovi zriekol tvorov, vidí ich všetky plné jeho prítomnosti a žiariace v ich dôstojnosti Božích stvorení, a v *Cantico delle creature* (Pieseň o stvoreniach) ospevuje ich tajomnú melódiu bytia (porov. C. Esser, *Opuscola Sancti Patris Francisci Assisiensis*, vyd. Ad Claras Aquas, Grottaferrata-Roma 1978, str. 83-86). V tom istom zmysle píše v *Liste všetkým veriacim*: «Každé stvorenie, ktoré je na nebi a na zemi, v mori a v hĺbinách priepastí (*Zjv 5, 13*), nech Bohu vzdáva chválu, slávu, česť a požehnanie, pretože on je náš život a naša sila, on, ktorý jediný je dobrý (*Lk 18, 19*), jediný najvyšší, jediný všemohúci a obdivuhodný, slávny a svätý, hodný chvály a požehnaný na večné veky vekov. Amen.» (C. Esser, *Opuscola...*, str. 124). Svätý Bonaventúra poznamenáva, že František v každom stvorení vnímal odvolávanie sa na Boha a vylieval svoju dušu vo veľkom hymne vďačnosti a chvály (porov. *Legenda Sancti Francisci*, k. 9, č. 1, in *Opera omnia*, Quaracchi 1898, zv. VIII, str. 530).

Ježiš hovorí: «Kto mňa vidí, vidí Otca» (*Jn 14, 9*), nemá na mysli jednoducho len vonkajšie videnie a poznanie jeho ľudskej postavy («telo nič neosoží» *Jn 6, 63*). Má na mysli skôr «videnie», ktoré sa stalo možným milosťou viery: vidieť prostredníctvom viditeľného zjavenia Ježiša to, čo nám tento, ako Slovo Otca, chce skutočne ukázať o Bohu («Duch oživuje... Slová, ktoré som vám povedal, sú Duch a život» *Jn 6, 63*). Pri tomto «videní» nejde o čisto ľudské odhliadanie («abstractio») od postavy, v ktorej sa Boh zjavil, ale o zachytenie božskej skutočnosti v ľudskej postave Ježiša, o zachytenie jeho božskej a večnej dimenzie v jeho časovosti. Ako hovorí svätý Ignác vo svojich *Duchovných cvičeniach*, mali by sme sa pokúšať zachytiť «nekonečnú vôňu a nekonečnú sladkosť Božiu» (č. 124), vychádzajúc z konečnej zjavenej pravdy, od ktorej sme začali. Keď nás Boh pozdvihuje, je slobodný «vyprázdniť nás» od všetkého, čo nás zdržiava na tomto svete, a úplne nás vtiahnuť do trojičného života svojej večnej lásky. No tento dar sa môže udeliť iba «v Kristovi prostredníctvom Ducha Svätého», a nie vlastnými silami, odhliadajúc od jeho zjavenia.

21. Na ceste kresťanského života po očisťovaní nasleduje osvietenie skrze lásku, ktorú nám darúva Otec v Synovi a skrze pomazanie, ktoré dostávame od neho v Duchu Svätom (porov. *1 Jn 2, 20*).

Už od kresťanského staroveku sa hovorí o «osvietení», ktoré sa prijíma v krste. Ono uvádza veriacich, zasvätených do Božích tajomstiev, do poznania Krista prostredníctvom viery, ktorá pôsobí skrze lásku. Ba niektorí cirkevní spisovatelia hovoria výslovne o osvietení prijatom v krste ako o základe toho vznešeného poznania Ježiša Krista (porov. *Fil 3, 8*), ktoré sa označuje ako «theoria» alebo ako kontemplácia.²⁴

Veriaci sú milosťou krstu povolani napredovať v poznaní a dosvedčovaní tajomstiev viery prostredníctvom «hlbšieho pochopenia duchovných skutočností zo skúsenosti».²⁵ Žiadne Božie svetlo však nerobí zbytočnými pravdy viery. Prípadné milosti osvietenia, ktoré Boh môže udeliť, pomáhajú skôr lepšie objasniť hlbší rozmer tajomstiev, ktoré Cirkev vyznáva a slávi, v očakávaní, že kresťan bude môcť raz kontemplovať Boha takého, aký je v sláve (porov. *1 Jn 3, 2*).

²⁴ Pozri napr. svätý Justín, *Apologia I*, 61, 12-13: *PG 6*, 420-421; Klement Alexandrijský *Paedagogus I*, 6, 25-31: *PG 8*, 281-284; svätý Bazil z Cesarey, *Homiliae diversae* 13, 1: *PG 31*, 424-425; svätý Gregor Nazianský, *Orationes* 40, 3, 1: *PG 36*, 361.

²⁵ Dogmatická konštitúcia *Dei Verbum*, 8.

22. Konečne, ak Boh chce, modliaci sa kresťan môže dôjsť k osobitnej skúsenosti zjednotenia. Sviatosti, najmä krst a Eucharistia,²⁶ sú objektívnym začiatkom spojenia kresťana s Bohom. Na tomto základe, vďaka zvláštnej milosti Ducha, modliaci sa môže byť povolaný k tej osobitnej forme zjednotenia s Bohom, ktorá sa v oblasti kresťanstva označuje ako mystika.

23. Zaiste kresťan potrebuje určité obdobia utiahnutia sa do samoty, aby sa uzobral a v Božej blízkosti znovu našiel svoju cestu. Keďže je však stvorením, a to stvorením, ktoré vie, že je v bezpečí iba v milosti, jeho spôsob priblíženia sa k Bohu sa nezakladá na žiadnej technike v úzkom zmysle slova. To by odporovalo duchu detinstva, požadovanému evanjeliom. Pravá kresťanská mystika nemá nič spoločné s technikou: je vždy Božím darom, ktorého sa obdarený cíti nehodným.²⁷

24. Jestvujú určité mystické milosti, darované napríklad zakladateľom cirkevných inštitúcií pre celú ich ustanovizeň, alebo iným svätcom, ktoré charakterizujú ich osobitnú skúsenosť modlitby a ktoré, ako také, nemôžu byť predmetom nasledovania a aspirácie pre iných veriacich i keď patriacich k tej istej inštitúcii a túžiacich po čoraz dokonalejšej modlitbe.²⁸

Môžu jestvovať rozličné stupne a rozličné spôsoby účasti na skúsenosti modlitby zakladateľa bez toho, že by sa musela všetkým dávať tá istá forma. Ostatne skúsenosť modlitby, ktorá má privilegované miesto vo všetkých autentických cirkevných inštitúciách, tak starodávnych ako i moderných, je vždy koniec-koncov niečím osobným. Boh totiž dáva svoje milosti osobe vzhľadom na modlitbu.

25. Čo sa týka mystiky, treba rozlišovať medzi darmi Ducha Svätého a charizmami, ktoré Boh dáva úplne slobodne. Prvé sú čímisi, čo každý kresťan môže v sebe oživovať horlivým životom viery, nádeje a lásky a takto vážnou askézou môže dôjsť k určitému zážitku Boha a

²⁶ Pri Eucharistii, definovanej dogmatickou konštitúciou *Lumen gentium* ako «prameň a vrchol celého kresťanského života» (LG, 11), máme «skutočne účasť na Pánovom tele» (LG, 7); v nej «sme povznesení do spoločenstva s ním» (LG, 7).

²⁷ Porov. Svätá Terézia od Ježiša, *Castillo Interior* IV, 1, 2.

²⁸ Nijaký modliaci nebude bez zvláštnej milosti túžiť po globálnom videní Božieho zjavenia, aké svätý Gregor Veľký pripisuje svätému Benediktovi, alebo po tom mystickom vzlete, ktorým svätý František Assiský kontempluje Boha vo všetkých stvoreniach, alebo po tak isto globálnom videní, ktoré svätý Ignác z Loyoly dostal pri rieke Cardoner a o ktorom sám tvrdí, že v podstate by bolo mohlo pre neho zaujať miesto Svätého písma. «Temná noc» opísaná svätým Jánom z Kríža je časťou jeho osobnej charizmy modlitby: každý člen jeho rádu ju nepotrebuje prežívať tým istým spôsobom, aby dosiahol tú dokonalosť modlitby, ku ktorej ho Boh povoláva.

obsahu viery. Čo sa týka chariziem, svätý Pavol hovorí, že sú dané predovšetkým v prospech Cirkvi, v prospech iných údov tajomného tela Kristovho (porov. *I Kor 12, 7*). V tejto veci treba pripomenúť, že charizmy nie sú to isté ako mimoriadne («mystické») dary (porov. *Rim 12, 3-21*) a že rozlišovanie medzi «darmi Ducha Svätého» a «charizmami» môže byť plynulé. Je isté, že charizma, plodná pre Cirkev, nemôže v rámci Nového zákona pôsobiť bez určitého stupňa osobnej dokonalosti, a že na druhej strane, každý «živý» kresťan má určitú úlohu (a v tomto zmysle «charizmu») pri «budovaní Kristovho tela» (porov. *Ef 4, 15-16*),²⁹ v spoločenstve s hierarchiou, ktorej «zvlášť patrí úloha neuhášať Ducha, ale všetko skúmať a držať sa toho, čo je dobré» (*LG, 12*).

VI. PSYCHOFYZICKÉ-TELESNÉ METÓDY

26. Ľudská skúsenosť dokazuje, že poloha a postoj tela vplývajú aj na sústredenie a dispozíciu ducha. Tejto skutočnosti venovali pozornosť niektorí duchovní spisovatelia kresťanského Východu i Západu.

Ich úvahy, hoci predstavujú spoločné body s nekresťanskými východnými metódami meditácie, vyhýbajú sa tým prehánaniam alebo jednostrannostiam, ktoré sa dnes často predkladajú nedostatočne pripraveným osobám.

Títo duchovní spisovatelia prijali tie prvky, ktoré uľahčujú sústredenosť pri modlitbe, uznali však zároveň aj ich relatívnu hodnotu: sú užitočné vtedy, keď sa znova formulujú vzhľadom na cieľ kresťanskej modlitby.³⁰ Napríklad pôst má v kresťanstve predovšetkým význam vykonávania pokánia a obety, ale už u Otcov mal tiež za cieľ urobiť človeka pripravenejším na stretnutie sa s Bohom a kresťana schopnejším ovládať sa a zároveň byť pozornejším voči núdznym bratom.

²⁹ Povolanie kresťana k «mystickým» zážitkom môže zahŕňať tak to, čo svätý Tomáš kvalifikuje ako živý zážitok Boha prostredníctvom darov Ducha, ako aj nenapodobiteľné dary milosti (na ktoré sa teda nemá ašpirovať). Porov. svätý Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*, I-II, a. 1 c, ako aj a. 5 ad 1.

³⁰ Pozri napr. starovekých spisovateľov, ktorí hovoria o postoji, aký kresťania zaujímajú pri modlitbe: Tertullian, *De oratione*, XIV a XVII: *PL* 1, 1170 a 1174-76; Origenes, *De oratione* XXXI, 2: *PG* 11, 550-553, tiež o význame takého postoja: Barnaba, *Epistula* XII, 2-4: *PG* 2, 760-761; Svätý Justín, *Dialogus*, 90, 4-5: *PG* 6, 689-692; svätý Hypolit Rímsky, *Commentarium in Dan.* III, 24: *GCS* I, 168, 8-17; Origenes, *Homiliae in Ex* XI, 4: *PG* 12, 377-378. O polohe tela pozri aj Origenes, *De oratione* XXXI, 3: *PG* 11, 553-555.

V modlitbe celý človek má vstúpiť do vzťahu s Bohom, a teda aj jeho telo musí zaujať najvhodnejšiu polohu pre sústredenie.³¹ Taká poloha môže symbolicky vyjadriť samotnú modlitbu a meniť sa podľa kultúry a osobnej citlivosti. V niektorých oblastiach si dnes kresťania viac uvedomujú, nakoľko telesný postoj môže napomáhať v modlitbe.

27. Kresťanská meditácia Východu³² ocenila psychofyzický symbolizmus, ktorý často chýbal v modlitbe Západu. Tento symbolizmus môže vychádzať z určitého telesného postoja a zachytiť aj základné životné funkcie ako dýchanie a tep srdca. Napríklad praktizovanie «Ježišovej modlitby», ktoré sa prispôsobuje prirodzenému rytmu dýchania, môže byť – aspoň na určitý čas – skutočnou pomocou pre mnohých.³³ Na druhej strane sami východní učitelia konštatovali, že nie všetci sú rovnako schopní používať tento symbolizmus, pretože nie všetci sú schopní prejsť od materiálneho znaku k hľadanej duchovnej skutočnosti. Keď sa symbolizmus chápe nevhodne a nesprávne, môže sa stať dokonca idolom, a tým aj prekážkou pre pozdvihnutie ducha k Bohu. V oblasti modlitby je ešte ťažšie prežívať celú skutočnosť vlastného tela ako symbolu: môže sa to zvrhnúť na kult tela a viesť k tomu, že sa všetky jeho pocity neprávom stotožňujú s duchovnými skúsenosťami.

28. Niektoré fyzické cvičenia vytvárajú automaticky pocity pokoja a uvoľnenia, pocity uspokojenia, ba azda priam javy svetla a tepla, ktoré sa podobajú duchovnému stavu blaha. Považovať ich však za pravú útechu Ducha Svätého bolo by úplne mylným chápaním duchovného napredovania. Pripisovať im symbolický význam, typický pre mystickú skúsenosť, keď jej nezodpovedá morálny postoj dotyčného, by znamenalo určitý druh mentálnej schizofrénie, ktorý môže viesť dokonca k psychickým poruchám a niekedy i k morálnym úchylkám.

To však neprekáča skutočnosti, že autentické praktiky meditácie, ktoré pochádzajú z kresťanského Východu a z veľkých nekresťanských náboženstiev a priťahujú dnešného rozpolteného a dezorientovaného človeka, môžu byť vhodným pomocným prostriedkom pre

³¹ Porov. svätý Ignác z Loyoly, *Ejercicios espirituales*, č. 76.

³² Ako napr. meditácia hesychastických pustovníkov (anachorétov). Anachoréti považujú *hesychiu* alebo vnútorný a vonkajší pokoj, za podmienku k modlitbe; vo svojej východnej forme je charakterizovaná samotou a technikami sústredenia.

³³ Praktizovanie «Ježišovej modlitby», ktoré spočíva v opakovaní formuly plnej biblických vyzvaní a prosieb (napr. «Pane Ježišu Kriste, Syn Boha živého, zmiluj sa nado mnou»), sa prispôsobuje prirodzenému rytmu dýchania. V tejto veci pozri svätý Ignác z Loyoly, *Ejercicios espirituales*, č. 258.

modliaceho, aby mohol stáť pred Bohom vnútorne uvoľnený aj uprostred vonkajších podnetov.

Treba však pripomenúť, že habituálne spojenie s Bohom alebo ten stav vnútornej bdelosti a vzývania Božej pomoci, ktorý sa v Novom zákone volá «neustálou modlitbou»,³⁴ sa nutne neprerušuje, keď sa človek, podľa Božej vôle, venuje i práci a starostlivosti o blížneho. Apoštol nám hovorí: «Či teda jete, či pijete, či čokoľvek iné robíte, všetko robte na Božiu slávu» (1 Kor 10, 31). Veď pravá modlitba, ako tvrdia veľkí učitelia duchovného života, prebúda v modliacich sa horúcu lásku, ktorá ich pobáda spolupracovať na poslaní Cirkvi a v službe bratom na väčšiu Božiu slávu.³⁵

VII. «JA SOM CESTA»

29. Každý veriaci má hľadať a môže nájsť v rozmanitosti a bohatstve kresťanskej modlitby, ktorú učí Cirkev, svoju vlastnú cestu a svoj spôsob modlitby; ale všetky tieto osobné cesty sa nakoniec zbiehajú v tej ceste k Otcovi, ktorou – ako povedal Ježiš – je on sám. Pri hľadaní vlastnej cesty sa teda každý nechá viesť nie tak svojimi osobnými chůtkami, ale Duchom Svätým, ktorý ho vedie cez Krista k Otcovi.

30. Pre toho, kto sa vážne zaangažuje, príde určite doba, keď sa mu bude zdať, že blúdi po púšti a že napriek všetkému úsiliu «necíti» nič z Boha. Má vedieť, že tieto skúšky neušetria nikoho, kto berie modlitbu vážne. Nemá však hneď stotožňovať túto skúsenosť, spoločnú všetkým modliacim sa kresťanom, s «temnou nocou» mystického typu. V každom prípade v tomto období sa mu modlitba, v ktorej sa bude snažiť stále zotrvať, môže zdať akoby «strojená», hoci v skutočnosti ide o niečo celkom iné: Práve vtedy modlitba je výrazom jeho vernosti Bohu, v ktorého prítomnosti chce zotrvať aj vtedy, keď nie je odmenený nijakou subjektívnou útechou.

V týchto zdanlivo negatívnych chvíľach sa stáva jasným, čo modliaci sa skutočne hľadá: či hľadá naozaj Boha, ktorý vo svojej nekonečnej slobode ho vždy prevyšuje, alebo či hľadá

³⁴ Porov. 1 Sol 5, 17. Pozri na druhej strane aj 2 Sol 3, 8-12. Z týchto a iných textov vzniká problém: Ako zosúladiť povinnosť neustálej modlitby s povinnosťou pracovať? Pozri, medzi inými, svätý Augustín, *Epistula* 130, 20: *PL* 33, 501-502, a svätý Ján Kassián, *De institutis coenobiorum* III, 13: *SC* 109, 92-93. Pozri aj «Dimostrazione sulla preghiera» od Afraata, prvého Otca sýrskej cirkvi, najmä čísla 14-15, venované «Skutkom modlitby» (porov. vyd. J. Parisota, *Afraatis Sapientis Persae Demonstrationes* IV: *PS* 1, str. 170-174).

³⁵ Porov. svätá Terézia od Ježiša, *Castillo Interior VII*, 4, 6.

iba seba samého bez toho, že by sa mu podarilo ísť poza vlastné «zážitky», či už sa mu tieto zdajú pozitívnymi «zážitkami» zjednotenia s Bohom, alebo negatívnymi «zážitkami» mystickej «prázdnoty».

31. Božia láska, jediný predmet kresťanskej kontemplácie, je skutočnosť, ktorej sa nemožno «zmocniť» žiadnou metódou alebo technikou; ba náš pohľad musíme mať vždy sústredený na Ježiša Krista, v ktorom Božia láska dospela pre nás na kríži až tak ďaleko, že vzal na seba i stav odlúčenia od Otca (porov. *Mk* 15, 34). Máme teda prenechať Bohu rozhodnutie o tom, ako nás chce urobiť účastníkmi na svojej láske. Nemôžeme sa však nikdy a nijako pokúšať o to, aby sme sa postavili na tú istú úroveň kontemplovaného predmetu, totiž slobodnej Božej lásky; a to ani vtedy nie, keď z milosrdenstva Boha Otca, prostredníctvom Ducha Svätého, poslaného do našich srdiec, je nám zdarma daný v Kristovi citelný odraz tejto Božej lásky a cítime sa akoby priťahovaní pravdou, dobrom a krásou Pána.

Čím viac je dovolené stvoreniu priblížiť sa k Bohu, tým viac v ňom rastie úcta pred trojnásobne svätým Bohom. Vtedy sa chápú slová svätého Augustína: «Môžeš ma volať priateľom, ja sa uznávam sluhom».³⁶ Alebo slová, ktoré sú nám ešte bližšie a ktoré povedala tá, ktorá bola obdarená najvyššou dôvernosťou s Bohom: «Zhliadol na poníženosť svojej služobnice» (*Lk* 1, 48).

Pápež Ján Pavol II., počas audiencie udelenej dolupodpísanému kardinálovi prefektovi, schválil tento List, rozhodnutý na plenárnom zasadaní tejto Kongregácie, a nariadil jeho zverejnenie.

V Ríme, v sídle Kongregácie pre učenie viery, 15. októbra 1989, na sviatok svätej Terézie od Ježiša.

Jozef kardinál RATZINGER

prefekt

✠ Alberto BOVONE

titulárny arcibiskup Cesarey v Numidii

tajomník

³⁶ Svätý Augustín, *Enarrationes in Psalmos* CXLII, 6: *PL* 37, 1849. Pozri aj svätý Augustín, *Tract. in loh.* IV, 9: *PL* 35, 1410: «Quando autem nec ad hoc dignum se dicit, vere plenus Spiritu Sancto erat, qui sic servus Dominum agnovit, et ex servo amicus fieri meruit».