

LIST BISKUPŮM KATOLICKÉ CÍRKVE
O NĚKTERÝCH ASPEKTECH KŘESŤANSKÉ MEDITACE
Z 15.10.1989

I. Úvod

1. Mnozí křesťané naší doby opravdu touží po tom, aby si navzdory mnoha překážkám, jež moderní kultura staví do cesty potřebě ztišení, usebranosti a meditace, osvojili opravdovější a hlubší způsob modlitby. Zájem, který v posledních letech rovněž mezi křesťany vyvolávají formy meditace spjaté s různými východními náboženstvími a s jejich specifickými způsoby modlitby, představuje nepřehlédnutelné znamení zmíněné touhy po duchovní usebranosti a po hlubším ponoru do Božího tajemství. Tváří v tvář této situaci si mnozí uvědomují nutnost, aby měli co nejdříve k dispozici bezpečná nauková a pastorační pravidla, která by sloužila formaci k modlitbě - s ohledem na její rozličné projevy - a která by zároveň také zaručovala setrvání ve světle pravdy zjevené v Ježíši Kristu a zakořeněné v ryzí tradici církve.

Tento list má za cíl odpovědět právě na výše zmíněnou naléhavou potřebu, aby různorodost způsobů modlitby včetně těch nových nikdy nevedla k tomu, že by se ztrácela ze zřetele pravá povaha modlitby jak osobní, tak společné. Následující směrnice jsou určeny v první řadě biskupům, aby jich využívali v pastýřské službě svým církvím a vedli tak veškerý Boží lid - kněze, řeholníky i laiky - k vroucnějšímu vzývání Otce skrze Ducha Krista, našeho Pána.

2. Stále četnější kontakty s ostatními náboženstvími i s jejich styly a metodami modlitby přivedly v posledních desetiletích mnohé věřící k tomu, aby si položili otázku o tom, jakou hodnotu by mohly mít pro křesťany mimokřesťanské formy meditace. Tato otázka se týká především orientálních metod meditace¹. Někdo se uchyluje ke zmíněným metodám modlitby z terapeutických pohnutek. Duchovní neklid života podřízeného překotnému rytmu technicky vyspělé společnosti vede některé křesťany k tomu, aby v těchto způsobech meditace hledali prostředek k dosažení vnitřního zklidnění a psychické rovnováhy. Tento list se nezabývá výše zmíněným psychologickým aspektem, protože jeho záměrem jsou teologické a spirituální otázky dané problematiky. Další křesťané, kteří usilují o otevřenost a vzájemné obohacování mezi různými kulturami a náboženstvími, se domnívají, že by jejich vlastní modlitba mohla prostřednictvím daných metod nemálo získat. Poukazují na to, že v současné epoše mnoho tradičních specificky křesťanských způsobů meditace upadlo v zapomenutí, a kladou si

¹ Výrazem "orientální metody meditace" jsou míněny ty, jež vycházejí z hinduismu či buddhismu, jako je "zen", "transcendentální meditace" nebo "jóga". Jedná se tedy o mimokřesťanské způsoby meditace pocházející z Dálného východu, jichž při své meditaci nezdědka využívají někteří křesťané. Naukové a metodologické normy obsažené v tomto dokumentu se však nevztahují pouze k této otázce, ale týkají se rovněž různých forem modlitby, s nimiž se setkáváme v rozličných oblastech církevního života, zejména pak v asociacích, hnutích a skupinách.

otázku - nebylo by tedy možné prostřednictvím obnovené výchovy k modlitbě obohatit naše duchovní dědictví tím, že do něho začleníme také to, co mu bylo doposud cizí?

3. Aby bylo možno na danou otázku odpovědět, je třeba nejprve alespoň v základních obrysech vyjasnit, v čem spočívá nejnvtirnějši povaha křesťanské modlitby. Pak budeme schopni posoudit, zda a jakým způsobem mohou naši modlitbu obohatit metody meditace, jež se zrodily v jiných kulturních a náboženských kontextech. Za tímto účelem je nutno formulovat základní východisko: Křesťanská modlitba je vždy podmíněna strukturou křesťanské víry, v níž září pravda o Bohu a o stvoření. Z tohoto důvodu je modlitba uspořádána v pravém slova smyslu jako niterný a hluboký osobní dialog mezi člověkem a Bohem. Modlitba tak vyjadřuje společenství (communio) vykoupených tvorů s vnitřním životem osob Trojice. Toto společenství zakládající se na křtu a eucharistii, která představuje pramen a zároveň také vrchol života církve, vyžaduje postoj obrácení a vyjití - exodu - ze svého já vůči Božimu ty. Křesťanská modlitba je tedy vždy zároveň skutečně osobní i společná (communitaria). Varuje se proto všech neosobních technik, které se zaměřují pouze na vlastní já a které mohou vytvářet určité automatismy, v nichž modlící se člověk zůstává vězněm sebestředného spiritualismu, a tudíž i neschopen svobodného otevření se vůči Bohu, který stojí nad ním. Oprávněné hledání nových metod meditace v církvi musí být provázeno vědomím, že pravá křesťanská modlitba je ve své nejhlubší podstatě setkáním dvou svobod, tedy neomezené svobody Boží s ohraničenou svobodou člověka.

II. Křesťanská modlitba ve světle zjevení

4. Písmo svaté nás učí, jak se má modlit člověk, který přijímá Boží zjevení. Součástí Starého zákona je úchvatná sbírka modliteb, po staletí živá rovněž v Kristově církvi jako základ její oficiální modlitby, tedy Kniha Žalmů.² Obdobné modlitby jako v Knize Žalmů nacházíme jak v nejstarších, tak v pozdějších vrstvách Starého zákona.³ Modlitby z Knihy Žalmů především zvěstují velké skutky Boží ve prospěch vyvoleného národa. Izraelita medituje, nazírá a znovu zpřítomňuje úžasná Boží díla, když si je připomíná prostřednictvím modlitby.

Ve světle zjevení Izrael dospívá k tomu, že uznává Boha a chválí jej za jeho působení ve veškerém tvorstvu i v údělu člověka. Izraelité tak Boha vzývají jako pomocníka v nebezpečí, v nemoci, v pronásledování, v utrpení. Bůh je konečně díky světlu, jež vyzařuje z jeho spasitelského působení, oslavován ve své božské moci a dobrotivosti, spravedlnosti a milosrdenství, královské velikosti.

5. Díky, jeho slovům, skutkům, utrpení a vzkříšení uznává novozákonní víra v Ježíši Kristu definitivní sebezjevení Boha, vtělené Slovo, jež nám otevírá nejnvtirnějši hlubiny Boží lásky. Do těchto hlubin Božích uvádí člověka Duch svatý, seslaný do srdce věřících, který »zkoumá všechno, i hlubiny Boží« (1 Kor 2,10). Duch svatý podle příslibu, který dal Ježíš svým učedníkům, vysvětlí všechno, co jim Pán ještě nemohl říci. Ovšem Duch »nebude

² O Knize Žalmů v modlitbě církve - srov. *Všeobecné pokyny k denní modlitbě církve*, č. 100-109; český překlad - *Denní modlitba církve I* (Praha 1987) str. 47-50.

³ Srov. Např. Ex 15; Dt 32; 1 Sam 2; 2 Sam 22; řada textů prorockých knih; 1 Kron 16.

mluvit sám ze sebe (...). On mě oslaví, neboť vám bude zvěstovat, co přijme ode mne« (Jan 16,13-14). To, co nazývá Ježíš "svým", je podle následného vysvětlení rovněž vlastnictvím Boha Otce, protože »všecko, co má Otec, jest mé; proto jsem vám řekl, že vám bude zvěstovat, co přijme ode mne« (Jan 16,15).

Pisatelé Nového zákona vědomě hovořili o zjevení Boha v Kristu ve světle Ducha svatého. Na základě hlubšího porozumění získaného po Velikonocích vypravují synoptická evangelia o tom, co učedníci viděli a slyšeli, tedy o skutecích a slovech Ježíše Krista. Celé Janovo evangelium je pronikavým nazíráním Toho, který je od počátku vtěleným Slovem Božím. Pavel, jemuž se Ježíš ve své božské důstojnosti zjevil na cestě do Damašku, se pokouší vzdělat věřící, aby »mohli spolu se všemi svatými pochopit, co je skutečná šířka a délka, výška i hloubka« Kristova tajemství »a poznat Kristovu lásku, která přesahuje každé poznání, a dát se prostoupit vši Boží plností« (Ef 3,18-19). Pro Pavla platí, že Boží tajemství je Kristus, »v němž jsou skryty všechny poklady moudrosti a poznání« (Kol 2,3). Apoštol dále upřesňuje - »Říkám to proto, aby vás nikdo neoklamal líbivými řečmi« (Kol 2,4).

6. Mezi zjevením a modlitbou tedy existuje velmi úzká vazba. Dogmatická konstituce Druhého vatikánského koncilu *Dei verbum* nás učí, že prostřednictvím svého zjevení »oslovuje neviditelný Bůh ze své veliké lásky lidi jako přátele (srov. Ex 33,11; Jan 15,14-15) a stýká se s nimi (srov. Bar 3,38), aby je pozval a přijal do svého společenství«⁴

Toto zjevení se uskutečnilo prostřednictvím činů a slov, které navzájem vnitřně souvisejí. Od počátku neustále vše směřuje ke Kristu jakožto vrcholu zjevení i milosti a k daru Ducha svatého. Ten pak člověka uschopňuje, aby nazíral Boží díla a přijímal Boží slova, aby Bohu děkoval a klaněl se mu jak uprostřed shromáždění věřících, tak v hloubce vlastního milostí osvíceného srdce.

Z těchto důvodů církve stále doporučuje četbu Božího slova, které je pramenem křesťanské modlitby, a zároveň povzbuzuje k odhalování hlubinného smyslu Písma svatého prostřednictvím modlitby, »aby se [četba Písma] stala rozhovorem mezi Bohem a člověkem. Neboť "jej oslovujeme, když se modlíme; nasloucháme mu, když čteme božské výroky"«.⁵

7. Z toho, co bylo připomenuto, vyplývá řada důsledků. Jestliže se má modlitba křesťana zapojit do Božího trinitárního pohybu, její zásadní obsah bude nezbytně určován dvojím směřováním tohoto pohybu: V Duchu svatém přichází Syn do světa, aby jej prostřednictvím svého díla a svého utrpení smířil s Otcem; tímž pohybem a v témže Duchu se však vtělený Syn vrací k Otcovi, když naplňuje jeho vůli prostřednictvím utrpení a vzkříšení. Otčenáš, Ježíšova modlitba, ukazuje jednoznačně jednotu tohoto pohybu: Otcova vůle se má naplňovat na zemi tak jako v nebi (prosby o chléb, odpuštění, ochranu vyjadřují základní rozměry Boží vůle ohledně nás), aby se nově oživená země stávala nebeským Jeruzalémem.

Ježíšova modlitba je svěřena církvi: »Vy se modlete takto« (Mt 6, 9),⁶ a proto křesťanská modlitba, i když se odehrává v samotě, je ve skutečnosti stále uvnitř onoho

⁴ DV 2; *Dokumenty II, vatikánského koncilu* (Praha 1995) str. 109. Tento dokument poskytuje řadu dalších velmi důležitých informací, které slouží k hlubšímu teologickému a duchovnímu porozumění tajemství křesťanské modlitby - srov. např. č. 3; 5; 8; 21.

⁵ DV 25; *Dokumenty*, str. 123.

⁶ Ohledně modlitby Páně srov. *Všeobecné pokyny k denní modlitbě církve*, 3 - 4; český překlad in *Denní modlitba ...*, - s. 16-18.

»společenství svatých«, v němž a spolu s nímž se modlíme jak při účasti na veřejné liturgické modlitbě, tak soukromě. Křesťanská modlitba se má dít vždy v duchu modlící se církve a pod jejím vedením, jež se někdy může projevat v osobním duchovním vedení. Křesťan, i když je sám a modlí se v skrytu, má vědomí, že se vždy modlí spolu s Kristem, v Duchu svatém a společně se všemi svatými za dobro celé církve.⁷

III. Chybné způsoby modlitby

8. Už v prvních staletích se v církvi objevovaly nesprávné způsoby modlitby, jak o tom podávají svědectví některé novozákonní texty (srov. 1 Jan 4,3; 1 Tim 1,3-7; 4,3-4). Následně můžeme rozlišit dvě základní úchyly, jimiž se zabývají církevní otcové: jedná se o pseudognózi a messalianismus. Z této původní křesťanské zkušenosti a z postoje otců se lze naučit mnohému, co může posloužit při řešení otázek, jež klade naše doba.

Proti úchylce pseudognóze⁸ otcové učí, že hmota je stvořena Bohem, a proto nemůže být zlá; dále učí, že milost pocházející od Ducha svatého není vrozeným dobrem duše, a proto je o ni třeba Boha prosit jako o dar. Osvícení a vyšší poznání (řecky gnósis) Ducha nečiní víru zbytečnou. Podle církevních otců je pravým znakem vyššího poznání, které je plodem modlitby, vždy křesťanská láska (caritas).

9. Jestliže dokonalost křesťanské modlitby nelze posuzovat na základě výjimečnosti gnostického poznání, nelze ji posuzovat ani podle zakoušení božství, jak to činili messaliáni.⁹ Falešní charismatici ze čtvrtého století ztotožňovali milost Ducha svatého s psychologickým zakoušením, jeho přítomností v lidské duši. Proti, jejich názorům otcové zdůrazňovali skutečnost, že sjednocení modlící se duše s Bohem se naplňuje v tajemství, zejména pak prostřednictvím svátostí církve. Toto sjednocení se může uskutečňovat i prostřednictvím smutku ba dokonce i hlubokého žalu, což však rozhodně nemusí znamenat, že Duch svatý by duši opustil, jak se messaliáni domnívali. Naopak, podle toho, co vždy tvrdili duchovní učitelé, mohou tyto stavy představovat pravou účast na opuštěnosti našeho Pána na kříži; On zůstane vždy modelem i prostředníkem pravé modlitby.¹⁰

10. Pro hříšného člověka jsou ustavičným pokušením oba zmíněné bludy, protože, jež ponoukají k tomu, aby se pokusil překonat rozdíl mezi tvorem a Stvořitelem, jako kdyby se jednalo o cosi nepatřičného; aby pohlížel na Kristovo pozemské putování, jímž nás chce přivést k Otci, jako na cosi překonaného; aby to, co je darováno jako čirá milost, považoval pouze za přirozenou psychologii, jakousi »vyšší formu poznání« či »zkušenosti«.

⁷ Srov. *Všeobecné pokyny ...*, 9; český překlad in *Denní modlitba ...*, s. 20–21.

⁸ Pseudognóze pohlížela na hmotu jako na cosi nečistého a zkaženého, co duši uvězňovalo v nevědomosti, z níž se měla osvobodit modlitbou, a tak se pozvedat k pravému vyššímu poznání a k čistotě. Pochopitelně toho nebyli schopni všichni, ale pouze skutečně duchovní lidé. Prostým věřícím měla postačovat víra a zachovávání příkázání, jež dal Kristus.

⁹ Messaliány odsuzoval již EFRÉM SYRSKÝ (*Hynmi contra Haereses* 22, 4; ed. E. Beck, CSCO 169, 1957, str. 79) a dále EPIFANIUS ZE SALAMÍNY (*Ponarion* neboli *Adversus Haereses*, PG 41, 156–1200; PG 42, 9-832), AMFILOCHIUS, biskup z Ikónia (*Contra Haereticos*, G. Ficker, *Amphilochiana 1*, Leipzig 1906, 21-77).

¹⁰ Srov. např. JAN OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*, II, kap. 7, 11.

Tyto nesprávné způsoby modlitby se v dějinách objevovaly, jaksi na okraji modlitby církve a dnes se zdá, jako by křesťany znovu silně zaujímaly tím, že se jim nabízejí v podobě psychologického či duchovního léku nebo „jako rychlý způsob nalezení Boha.“¹¹

11. Tyto bludné způsoby modlitby, ať už se objevují kdekoli, je možno identifikovat velice snadno. Křesťanská meditace se pokouší ve spasitelských skutcích, jež Bůh vykonal v Kristu, objevovat vtělené Slovo; v daru, jeho Ducha se pokouší zahlížet Boží hlubinu, jež se stále zjevuje v Kristu prostřednictvím jeho lidství a jeho pozemské existence. Naproti tomu ve zmíněných způsobech meditace, i když jejich východiskem mohou být Ježíšova slova a jeho skutky, je patrná snaha co nejvíce odhlížet od všeho pozemského, smysly uchopitelného a pojmově vymezeného, aby tak člověk vystupoval nebo se nořil do božské sféry, která sama o sobě není pozemská, ani smyslová, ani pojmově uchopitelná.¹² Tato tendence byla přítomna již v pozdní řecké religiozitě, především v novoplatonismu, a je patrná v náboženském myšlení mnoha jiných národů od okamžiku, kdy si tyto národy začaly uvědomovat, jak neuspokojivé jsou jejich představy božství a jejich pokusy o přiblížení se mu.

12. Současné rozšíření orientálních metod meditace v křesťanském světě a v církevních komunitách představuje pokus směřovat křesťanský a mimokřesťanský způsob meditace, což však není prosté rizik a omylů. V dané oblasti existuje celá řada více či méně radikálních postojů: někdy je orientálních metod využíváno pouze jako psychofyzické přípravy k pravé křesťanské kontemplaci; jiní jdou dále a pokoušejí se pomocí různých technik přivádět člověka k mystickým zážitkům, které se podobají těm, o nichž hovoří někteří katoličtí mystici,¹³ další dokonce bez obav kladou nepředstavitelné a pojmově nevyjádřitelné absolutno, jak o něm hovoří buddhismus,¹⁴ na místo v Kristu zjeveného Božího majestátu, který převyšuje všechno konečné, a proto stoupenci zmíněného směru využívají vyhraněné »negativní teologie« odmítající jakoukoli slovní výpověď o Bohu, a tak popírají, že věci tohoto světa by mohly představovat nějakou stopu odkazující na Boží nekonečnost. Z těchto důvodů navrhuje, aby byla opuštěna nejen meditace spasitelských děl, jež vykonal Bůh jak ve Starém, tak v Novém zákoně, ale dokonce i samotnou ideu trojjediného Boha, který je

¹¹ Ve středověku existovaly na okraji církve některé extrémistické proudy, jež nikoli bez nádechu ironie popisuje jeden z velkých učitelů křesťanské kontemplace, JAN VAN RUYSBROEK z Flander. Ten rozlišuje v mystickém životě tři druhy úchylek (srov. *Die gheestelike Brulocht*, 228, 12-230, 17; 230, 18-232, 22; 232, 23-236, 6) a uvádí rovněž jejich obecnou kritiku (srov. 236, 7-237, 29). Podobné techniky zkoumala a zavrhlala i svatá Terezie od Ježíše, která velmi správně říká, že »totéž úsilí vynaložené na to, aby se nemyslílo na nic, probouzí intelekt k tomu, aby myslel mnoho« a že opomíjet při meditaci Kristovo tajemství představuje vždy určitý druh »zrady« (srov. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Život*, 12, 5 a 22, 1-5).

¹² Učení svaté Terezie z Avily, jež ve své době musela zavrhnout určité způsoby modlitby, které opomíjely Ježíšovo lidství a upřednostňovaly neurčité ponoření se do propasti božství, dává celé církvi za příklad papež Jan Pavel II., jenž v kázání ze dne 1.11.1982 říká, že volání Terezie od Ježíše po modlitbě, která se plně zaměřuje na Krista »je stále platné i dnes v souvislosti s metodami modlitby, jež se neinspirují evangeliem a jež se prakticky snaží o odsunutí Krista ve jménu nastolení určité, pro křesťanství nesmyslné mentální prázdnoty. Každý způsob modlitby je natolik platný, nakolik se nechá pronikat Kristem a nakolik přivádí ke Kristu, který je cesta, pravda a život.« (srov. "Homilia Abulae habita in honorem Sanctae Teresiae", v *AAS* 75 (1983) 256-257).

¹³ Jako příklad lze uvést spirituální dílo *Oblak nevěděni (The Clowde of Unknowyng)* od neznámého anglického autora ze čtrnáctého století.

¹⁴ Pojem »nirvány« je v náboženských textech buddhismu pojímán jako stav pokoje, který spočívá v tom, že je z mysli vymazána jakákoli konkrétní skutečnost, jež je pouze přechodná, a proto také zavádějící a bolestná.

láska (caritas), aby se tak vytvořil prostor pro ponoření se »do nezměrné propasti božství«.¹⁵

Tyto a jim podobné pokusy o sladění křesťanské meditace s orientálními technikami modlitby bude třeba vždy pečlivě prověřovat jak co do jejich obsahu, tak co do jejich metody, aby se vyloučil zhoubný synkretismus.

IV. Křesťanská cesta sjednocení s Bohem

13. Při hledání pravé »cesty« modlitby bude křesťan brát zřetel na to, co bylo řečeno výše ohledně jednotlivých etap Kristova života, jehož pokrmem je, »aby plnil vůli toho, který jej poslal, aby dokonal jeho dílo« (srov. Jan 4, 34). Ježíš neprožívá hlubší a důvěrnější sjednocení s Otcem než to, které ustavičně spočívá v nejhlubší modlitbě. Otcova vůle jej posílá k lidem, k hříšníkům, vydává jej dokonce jeho vrahům, a Ježíš nemůže být důvěrněji spojen s Otcem jinak, než v poslušnosti této vůli. To však rozhodně nebrání, aby se během svého putování uchyloval do samoty, aby se modlil a spojoval se s Otcem a aby tak od něj dostával novou sílu pro naplňování svého poslání ve světě. Na hoře Tábor, kde je Ježíš spojen s Otcem viditelným způsobem, padá zmínka o jeho utrpení (srov. Lk 9, 31) a není přitom brán ani nejmenší zřetel na možnost zůstat na hoře proměněný ve »třech stanech«. Každá křesťanská kontemplativní modlitba ustavičně odkazuje na lásku k bližnímu, k jednání, a právě tak nás opravdu přibližuje Bohu.

14. Když přistupujeme k tajemství sjednocení s Bohem, jež řečtí otcové nazývali zbožštěním člověka, a když chceme přesně vystihnout způsoby jeho uskutečňování, je třeba mít na paměti především to, že člověk je ve své podstatě tvorem¹⁶ a takovým zůstane navždy, takže nikdy nebude možné pohlcení lidského já božským já, a to platí i pro nejvyšší stavy milosti. Je třeba rovněž uznat, že lidská osoba je stvořena »k obrazu a podobě« Boží, pravzorem tohoto obrazu je Boží Syn, skrze něhož a pro něhož jsme stvořeni (srov. Kol 1,16). Tento pravzor nám zjevuje největší a nejkrásnější tajemství křesťanství: Syn je od věčnosti »někým jiným« vzhledem k Otci, a přesto je s ním v Duchu svatém »téže podstaty«, takže skutečnost existence různého (alteritatis) nepředstavuje cosi negativního, ale spíše je nejvyšším dobrem. Různost (alteritas) je tedy v samotném Bohu, který je jediná přirozenost ve třech osobách, a je různost (alteritas) mezi Bohem a stvořením, jejichž přirozenosti jsou odlišné. Konečně ve svaté eucharistii jakož i v ostatních svátostech a podobně i ve svých dílech a slovech nám Kristus daruje sebe sama a činí nás podílníky na své božské přirozenosti¹⁷, ale to ale neznamená, že by při tom potlačoval naši stvořenou přirozenost, na níž i on sám má podíl díky svému vtělení.

15. Když bereme v úvahu všechny výše uvedené pravdy, zjišťujeme s úžasem, že

¹⁵ Mistr Eckhart hovoří o ponoření se »do nezměrné propasti božství«, která je »temnotou, v níž nikdy nezářilo světlo Trojice«. Srov. *Sermo »Ave gratia plena«* (ed. J. Quint, *Predigten und Traktate*, Hanser 1955, s. 261).

¹⁶ Zvlášť významně je důstojnost člověka založena v jeho povolání ke společenství s Bohem. K rozhovoru s Bohem je člověk zván již od svého vzniku: existuje totiž jenom proto, že ho Bůh z lásky stvořil a neustále z lásky zachovává; jen tehdy žije plně podle pravdy, když tuto lásku svobodně uznává a dává se svému Stvořiteli." (GS 19; *Dokumenty*, str. 196).

¹⁷ Svätý Tomáš píše ohledně eucharistie: "...vlastním účinkem svátosti je proměnění člověka v Krista, jak praví Apoštol: nežiji již já, ale žije ve mně Kristus (Gal 2, 20)." *In IV. Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1.

v křesťanské existenci docházejí svého naplnění, a to ve vrchovaté míře, všechny aspirace, jež jsou přítomny v modlitbě ostatních náboženství, aniž by přítom lidské já a jeho stvořenost musely zmizet v moři absolutna. »Bůh je láska« (1 Jan 4, 8) - tato hluboce křesťanská výpověď dovoluje sladit naprosté sjednocení spolu s růzností (cum alteritate) mezi milujícím a milovaným, s věčnou vzájemnou směnou (commercium) a s věčným dialogem mezi nimi. Bůh sám, je touto věčnou směnou, a my se opravdu smíme stát Kristovými podílníky a křičet spolu se Synem v Duchu svatém »Abba, Otče«. V tomto smyslu mají tedy otcové plnou pravdu, když hovoří o zbožštění člověka, který se svým začleněním do Krista, Božího Syna co do přirozenosti, stává skutečně podílníkem na Boží přirozenosti, stává se »synem v Synu«. Křesťan, když přijímá Ducha svatého, oslavuje tím Otce a má reálný podíl na trojičném Božím životě.

V. Otázka metody

16. Většina velkých náboženství, jež hledaly v modlitbě sjednocení s Bohem, učila rovněž způsobům, jak tohoto cíle dosáhnout. Poněvadž »katolická církev neodmítá nic, co je v těchto náboženstvích pravdivé a svaté«¹⁸, není správné předem opovrhovat těmito pokyny jen proto, že nejsou křesťanské. Naopak, můžeme v nich nalézat to, co je užitečné, ovšem pod podmínkou, že neztratíme nikdy ze zřetele křesťanské pojetí modlitby, její logiku a její požadavky, protože právě uvnitř tohoto celku máme ony užitečné zlomky toho, co je užitečné, nově formulovat a pak přijmout. Mezi tyto prvky patří především přijetí učitele, znalého života modlitby a podřízení se jeho pokynům; v křesťanské zkušenosti je patrné jasné povědomí o této skutečnosti již odpradáвна, tedy od doby pouštních otců. Tento učitel, znalec onoho »sentire cum ecclesia«, má nejen vést a varovat před některými nebezpečími, ale jakožto »duchovní otec« má živým způsobem, tedy od srdce k srdci, uvádět do života modlitby, jež je darem Ducha svatého.

17. Pozdně klasická předkřesťanská epocha obvykle rozlišovala tři stadia dokonalosti: očištění, osvícení, sjednocení. Tato nauka se stala modelem, jehož využily mnohé školy křesťanské spirituality. Zmíněné schéma, samo o sobě platné, však nezbytně vyžaduje určitá upřesnění, která umožňují jeho křesťanský výklad a chrání před nebezpečnými nedorozuměními.

18. Hledání Boha prostřednictvím modlitby musí předcházet a také provázet askeze a očista od vlastních hříchů a omylů, protože podle Ježíšových slov pouze ti, »kdo mají čisté srdce, uvidí Boha« (srov. Mt 5, 8). Evangelium míní především mravní očistu týkající se chybějící pravdivosti a lásky, na hlubší rovině pak hovoří o očištění od všech egoistických instinktů, které člověku zabraňují, aby uznával a plnil Boží vůli v její ryzosti. Vášně jako takové nejsou čímsi negativním, jak mínili stoici a neoplatonici, negativní je jejich egoistické zaměření. A právě od tohoto zaměření se musí křesťan osvobodit, aby tak došel k té pozitivní svobodě, již antické křesťanství nazývalo »apatheia«, středověk »impassibilitas«, ignaciánská Duchovní cvičení »indifferencia«,¹⁹ To je však nemožné bez radikálního sebezapření, jak je to patrné i u svatého Pavla, který užívá výslovně termínu »umrtvování« (týká se hříšných

¹⁸ NAe 2; *Dokumenty*, s. 552.

sklonů)²⁰. Pouze toto sebezapírání uschopňuje člověka k plnění Boží vůle a k podílu na svobodě Ducha svatého.

19. Je tedy třeba správně interpretovat nauku těch mistrů duchovního života, kteří doporučují »vyprázdnění« ducha od každé smyslové představy i od každého pojmu a zároveň požadují, milující pozornost zůstala upřena vůči Bohu, takže v modlícím se člověku je vytvořena prázdnota, která pak může být naplněna bohatstvím Božím. Prázdnota, kterou Bůh vyžaduje, se otevírá zřikáním se vlastního egoismu, nejde přitom nezbytně o odvrhování stvořených věcí, jež nám Bůh daroval a mezi něž nás postavil. Není pochyb, že v modlitbě se duch musí kompletně soustředit na Boha a že je nutno vyloučit - jak jenom je to možné - ty věci tohoto světa, které nás spoutávají egoismem. Vynikajícím učitelem v této záležitosti je svatý Augustin, který učí - jestliže chceš nalézt Boha, opusť vnější svět a vstup do sebe sama. Nicméně pokračuje - nezůstávej v sobě samém a překroč sebe sama, protože ty sám nejsi Bůh: On je hlubší a větší než ty. »Hledám jeho podstatu ve své duši, a nenalézám ji; uvažoval jsem však o hledání Boha a obrácen směrem k němu pokoušel jsem se prostřednictvím stvořených věcí poznávat "neviditelné dokonalosti Boží" (srov. Řím 1, 20) «.²¹ »Zůstat v sobě samém«, to je skutečné nebezpečí. Velký církevní učitel doporučuje, abychom se ve svém nitru soustředili, ale také abychom překročili vlastní já, které není Bohem, nýbrž jen pouhým tvorem. Bůh je »interior intimo meo et superior summo mio«.²² Bůh je skutečně v nás a s námi, ale svým tajemstvím nás zároveň přesahuje.²³

20. Podle toho, co učí dogmatika, nelze dojít k dokonalé Boží lásce (caritatem), opomíjí-li se jeho sebedarování ve vtěleném, ukřižovaném a vzkříšeném Synu. V Něm díky působení Ducha svatého dostáváme jako čistou milost podíl na trojičném Božím životě. Když Ježíš říká: »Kdo vidí mne, vidí Otce« (Jan 14, 9), nemíní tím prostě smyslový vjem vidění a svoji lidskou podobu (»tělo samé nic neznamena« Jan 6, 63). Míjí spíše »vidění«, jež je umožněno milostí víry: vidět prostřednictvím smyslově uchopitelných Ježíšových projevů to, co nám jako Slovo Otce chce opravdu zjevit o Bohu (»Co dává život, je Duch, (...). Slova, která jsem k vám mluvil, jsou Duch a jsou život« Jan 6, 63-64). V tomto »vidění« nejde o čistě lidskou abstrakci od postavy, v níž se Bůh zjevil, ale o vnímání Boží přítomnosti v Ježíšově lidské postavě, o vnímání jeho božského a věčného rozměru právě v jeho časnosti.

¹⁹ Srov. IGNÁC z LOYOLY, *Duchovní cvičení*, č. 23-.

²⁰ Srov. Kol 3, 5; Řím 6, 11; Gal 5, 24.

²¹ AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, XLI, 8; PL 36, 469.

²² Bůh je »[mi] vnitřnější než moje vlastní nitro a vyšší než vrchol mne samého«. Sv. AUGUSTIN, *Confessiones*, 3, 6, 11; PL 32, 688; srov. *De vera Religione*, 39, 72; PL 34, 154.

²³ Pozitivní význam »vyprázdnění se« od tvorů vyzařuje příkladným způsobem z assiského Chudáčka. Svatý František právě proto, že se zřekl tvorů z lásky (per amorem) k Pánu, vidí tvory naplněné jeho přítomností a prozářené důstojností, jež přísluší Božím stvořením, a na této bázi pak rozezná skrytou melodii bytí ve svém *Chvalo zpěvu stvoření* (srov. C. Esser, (ed.), *Opuscula S. Francisci Ass.*, Ad Claras Aquas, Grottaferrata - Roma 1978, s. 83-86; český překlad in *Františkánské prameny I* (Roma 1982) str. 71-72). V témže smyslu se František vyslovuje ve svém *Listu všem věrným křesťanům* 10: »... ať každé stvoření, které je na nebi i na zemi, v moři i podsvětí (Zj 5, 13), vzdává chválu, čest, slávu i dobrořečení, poněvadž on je naše síla a statečnost, jedině on je dobrý (Lk 18, 19), on sám je nejvyšší, on sám je všemohoucí, podivuhodný, přeslavný a sám svatý, hodný chvály a pozhnaný po nekonečné věky věků. Amen." (*Opuscula ...*, str. 124; český překlad *Františkánské prameny I*, s. 48).

Svatý Bonaventura ukazuje, jak František v každém tvorů vnímal Boží přítomnost a jeho duše se rozplývala ve velkém hymnu vděčnosti a chvály (srov. *Legenda většít, IX*, odst 1.; srov. *Opera Omnia*, Quaracchi 1898, VIII, 530a; český překlad in *Františkánské prameny I*, s. 384).

Jak říká svatý Ignác ve svých *Duchovních cvičeních*, měli bychom se snažit o to, abychom vnímali »nekonečnou vůni a sladkost božství« (č. 124), a vycházet přitom z pravdy zjevující se prostřednictvím toho, co je konečné. Když nás Bůh pozvedá, zůstává zcela svobodný v tom, aby nás »vyprázdnil« od všeho, co nás zadržuje v tomto světě, je svobodný v tom, aby nás kompletně vtáhnul do trinitárního života své věčné lásky (caritas). Tento dar však může být udělen jedině »v Kristu skrze Ducha svatého«, a nikoli získán prostřednictvím vlastních sil, když se opomíjí Boží zjevení.

21. V průběhu křesťanského života následuje po očišťování osvícení díky lásce (caritas), kterou nám Otec daruje v Synu, a díky a pomazání, jež od něj dostáváme v Duchu svatém (srov. 1 Jan 2, 20). Již od počátků křesťanství se hovoří o »osvícení« obdrženém ve křtu. Toto osvícení přivádí křesťany, kteří jsou uvedeni do Božích tajemství, k poznání Krista skrze víru, jež je účinná v lásce (caritatem). Někteří křesťanští spisovatelé dokonce výslovně hovoří o osvícení, kterého se člověku dostává při křtu, jako o základu onoho vznešeného způsobu poznání Krista (srov. Flp 3, 8), jež se nazývá »teorie« nebo kontemplace.²⁴

Věřící, vybavení milostí křtu, jsou povoláni k tomu, aby na základě »hlubšího pochopení duchovních skutečností z vlastní zkušenosti²⁵ « rostli v poznávání tajemství víry a aby těmito tajemstvím vydávali stále lépe svědectví. Žádné osvícení však nepůsobí v tom smyslu, že by bylo možno pravdy víry považovat za zbytečné. Případné milosti osvícení, jež může Bůh udělovat, slouží spíše k lepšímu objasňování hloubiny tajemství, která církev vyznává a slaví v očekávání, že křesťan dospěje k tomu, aby ve slávě nazíral Boha tak, jak je (srov. 1 Jan 3, 2).

22. Konečně modlící se křesťan může, pokud to tak Bůh chce, dosáhnout zvláštní zkušenosti sjednocení. Svátosti, zejména křest a eucharistie,²⁶ představují objektivní počátek spojení křesťana s Bohem. Na tomto základě a díky specifické milosti Ducha může být modlící se člověk povolán ke zvláštnímu spojení s Bohem, jež se v křesťanské oblasti nazývá mystické sjednocení.

23. Křesťan bezesporu potřebuje určitá období usebranosti v samotě, aby se mohl soustředit a u Boha hledat svoji cestu. Vzhledem k tomu, že je tvorem, který nalézá bezpečí jen v milosti, se jeho přiblížení k Bohu nemůže zakládat na nějaké technice v úzkém slova smyslu. To by odporovalo duchu dětství, o němž hovoří evangelium. Pravá křesťanská mystika nemá nic společného s technikou, je totiž vždycky darem Božím, jehož se obdarovaný cítí nehodným.²⁷

24. Existují určité mystické milosti udělované například zakladatelům církevních institucí, tyto milosti slouží ve prospěch celé dané společnosti, nebo i jiným svatým, ty zase charakterizují jejich specifickou zkušenost modlitby. Tyto dary však nemohou být jako takové

²⁴ Například Sv. JUSTIN, *Apologie I*, 61, 12-13; PG 6, 420-421; KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Paedagogus I*, 6, 25-31; PG 8, 281-284; Sv. BAZIL Z CESAREJE, *Homiliae diversae*, 13, I; PG 31, 424-425; Sv. ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Orationes* 40, 3, 1; PG 36, 361.

²⁵ DV 8; *Dokumenty ...*, s. 113.

²⁶ Podle *Lumen gentium* je eucharistie »zdrojem a vrcholem celého křesťanského života« (čl. 11; *Dokumenty ...*, str. 47), a »při lámání eucharistického chleba máme skutečnou účast na těle Páně a jsme povznášeni ke spojení s ním« (čl. 7; *Dokumenty ...*, s. 41).

²⁷ Srov. SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Hrad v nitru IV*, 1, 2.

napodobovány a věřící o ně nemají usilovat, byt' by patřili k danému společenství a toužili po stále dokonalejší modlitbě.²⁸ Mohou existovat různé úrovně a různé způsoby, jak mít podíl na zkušenosti modlitby zakladatele institutu, a ne každému členu přitom musí být udělena stejná forma tohoto podílu. Ostatně zkušenost modlitby, jež má nesmírnou důležitost ve všech starých i nových vskutku církevních institucích, je vždy v posledním důsledku něčím osobním. Vždyť Bůh daruje osobě své milosti s ohledem na její modlitbu.

25. Pokud se týká mystiky, je třeba rozlišovat mezi dary Ducha svatého a charizmaty, jež Bůh uděluje naprosto svobodně. Dary jsou čímsi, co v sobě může oživit každý křesťan prostřednictvím horlivého života z víry, naděje a lásky (caritatis), a tak poctivou askezí dojít k určitému zakoušení Boha a víry. Pokud se týká charizmat, svatý Pavel tvrdí, že jsou především pro dobro církve a pro dobro ostatních údů Kristova mystického těla (srov. 1 Kor 12, 7). K tomu je ještě třeba podotknout jednak to, že charizmata nemohou být ztotožňována s mimořádnými (mystickými) dary (srov. Řím 12, 3. 21), jednak to, že hranice mezi »dary Ducha svatého« a »charizmaty« může být poněkud neurčitá. Je však zcela jisté, že charizma, které obohacuje církev, nemůže být podle svědectví Nového zákona naplňováno bez určitého stupně osobní dokonalosti; a že z druhé strany každý »živý« křesťan má určitý specifický úkol, a v tomto smyslu také nějaké charizma k »budování Kristova těla« (srov. Ef 4, 15-16),²⁹ ve spojení s hierarchií, jejíž úlohou je »nezhášet oheň Ducha, ale všechno zkoumat a držet se toho, co je dobré« (LG 12).

VI. Psychofyzické metody modlitby

26. Lidská zkušenost dokládá, že postoj nebo pozice těla nejsou bez významu pro soustředění i rozpoložení ducha, a proto někteří autoři duchovní literatury jak na Východě, tak na Západě věnovali svoji pozornost této skutečnosti.

I když se v úvahách těchto autorů nalézají styčné body s orientálními mimokřesťanskými způsoby meditace, jsou zde vyloučena ta přehánění a ty jednostrannosti, jimž bývají dnes často vystaveny nedostatečně připravené osoby.

Zmínění autoři přijímají ty prvky, které napomáhají usebranosti v modlitbě, ale současně také uznávají relativní hodnotu těchto záležitostí, protože jejich užitečnost závisí na jejich podřízení cíli křesťanské modlitby.³⁰ Například půst má v křesťanství především

²⁸ Žádný modlíci se křesťan nemůže bez zcela zvláštní milosti usilovat o vidění, které by objímalo celé Boží zjevení a které svatý Řehoř Veliký připisuje svatému Benediktu; nebo o mystické zanícení, s nímž svatý František z Assisi nazíral Boha ve všech tvorech; nebo o všeobjímající vidění, jež obdržel svatý Ignác u řeky Cardoner, o němž prohlásil, že by mu mohlo nahradit celé Písmo. »Temná noc« popsána svatým Janem od Kříže patří k jeho osobnímu charizmatu modlitby, a proto ne každý člen jeho řádu ji musí prožívat stejným způsobem jako zakladatel, aby tak došel oné dokonalosti v modlitbě, k níž ho Bůh volá.

²⁹ Povolání křesťana k mystickým »zkušenostem« může zahrnovat jak to, co Tomáš kvalifikuje jako živá zkušenost s Bohem prostřednictvím darů Ducha svatého, tak nenapodobitelné formy darů milosti (po nichž proto nemáme toužit). Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, Summa Theologiae, I-IIae, a. 1 c; rovněž a. 5 ad 1.

³⁰ Příkladem mohou být antičtí autoři, kteří hovoří o tělesném postoji při křesťanské modlitbě: TERTULLIANUS, De oratione, XIV; PL 1, 1170; XVII; PL 1, 1174-1176; ORIGENES, De oratione, XXXI, 2-3; PG 11, 550-555, a hovoří rovněž o významu takového gesta: BARNABÁŠ, Epistula XII, 2-4; PG 2, 760-761; Sv. JUSTIN, Dialogus 90, 4-5; PG 6, 689-692; Sv. HIPPOLYT ŘÍMSKÝ, Commentarium in Dan., III, 24; GCS 1, 168, 8-17; ORIGENES, Homiliae in Ex., XI, 4; PG 12, 377-378.

význam jakožto cvičení v kajícnosti a v sebeobětování se, ale již u otců se setkáváme také s tím, že půst slouží k přípravě člověka na setkání s Bohem, slouží i k tomu, aby učil křesťana sebeovládání a současně ho činil pozorným vůči potřebným bratřím.

V modlitbě vstupuje do kontaktu s Bohem celý člověk, takže i jeho tělo má zaujmout pozici, jež napomáhá usebranosti.³¹ Zmíněná pozice může symbolicky vyjadřovat samu modlitbu, přitom ale také závisí na kultuře a na osobních sklonech modlícího se. V některých zeměpisných oblastech si současní křesťané poněkud hlouběji uvědomují, že tělesná pozice může při modlitbě významně napomáhat.

27. Východní křesťanská meditace velmi oceňovala psychofyzický symbolismus,³² který v západní modlitbě často schází. Tento symbolismus může začínat určitým tělesným postojem a docházet až k zapojení základních vitálních funkcí, jako je dýchání či tlukot srdce. Například cvičení v »Ježíšově modlitbě«, která se přizpůsobuje dechovému rytmu, může alespoň po určitou dobu pro mnoho lidí představovat skutečnou pomoc.³³ Na druhou stranu ovšem již sami východní učitelé konstatují, že ne všichni lidé mají předpoklady k praktikování tohoto symbolu, protože ne všichni jsou schopni přecházet od materiálního znamení ke kýžené duchovní skutečnosti. V případě nesprávného pochopení se může tento symbolismus stát dokonce idolem, a tak i překážet v pozdvihování ducha k Bohu. Prožívat v modlitbě celou skutečnost vlastního těla jako symbol v sobě skrývá mnohá nebezpečí, hrozí totiž, že člověk upadne do kultu svého těla a že vlastní pocity bude zaměňovat za pravé duchovní zkušenosti.

28. Některá tělesná cvičení automaticky produkují prožitky pokoje, uvolněnosti, příjemné pocity, někdy dokonce i jakési vjemy světla či tepla, což se podobá duchovní radosti. Zaměňovat tyto skutečnosti za pravé útěchy Ducha svatého by bylo hrubě chybným pojmáním duchovního života. Kdyby někdo připisoval těmto jevům symbolický význam typické mystické zkušenosti a přitom jeho mravní chování tomu všemu protiřečilo, jednalo by se o určitou mentální schizofrenii, jež může vést i k duševním poruchám a někdy i k velmi vážným bludům v mravní oblasti.

To však neznamená, že původní meditativní praktiky pocházející z křesťanského Východu nebo z velkých mimokřesťanských náboženství lidstva, které tak přitahují dnešního vnitřně rozděleného a dezorientovaného člověka, by nemohly být vhodným prostředkem, který by napomáhal k vnitřně uvolněnému postoji před Bohem, přestože na člověka naléhají starosti o vnější věci.

Je třeba ještě poznamenat, že trvalé spojení (habitualem coniunctionem) s Bohem nebo postoj vnitřní bdělosti či vzývání Boží pomoci, o kterém Nový zákon hovoří jako o »ustavičné modlitbě«, ³⁴ se nemusí nevyhnutelně přerušit, když se člověk ve shodě s Boží

³¹ Srov. IGNÁC Z LOYOLY, Duchovní cvičení, č. 76.

³² Jedná se například o hesychastické anachorety, kteří považují vnější a vnitřní ztišení za podmínku modlitby. Pro Východ je pak charakteristické kladení důrazu na samotu a určité techniky, jež napomáhají usebranosti.

³³ Cvičení v »Ježíšově modlitbě« spočívá v opakování formule, jejíž jednotlivé části mají bohaté zakořenění v Písmu a která je zároveň mocným vzýváním i silnou prosbou (například: »Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou«), Tato formule se přizpůsobuje přirozenému rytmu lidského dechu. Srovnej rovněž Ignác z IGNÁC Z LOYOLY, Duchovní cvičení, č. 258.

³⁴ Srov. 1 Sol 5, 17. Také 2 Sol 3, 8-12. Tyto a jiné texty vyvolávají otázku: jak sladit závazek ustavičné modlitby s požadavkem pracovat? Srovnej například - AUGUSTIN, Epistula 130, 20; PL 33, 501nn; JAN

vůli věnuje práci nebo péči o bližního. »Ať tedy jíte či pijete či cokoli jiného děláte, všechno činite ke slávě Boží« říká Apoštol (1 Kor 10,31). Pravá modlitba totiž, jak učí velcí duchovní mistři, probouzí v modlících se lidech žhavou lásku, a ta je přivádí ke spolupráci na poslání církve a ke službě bratřím pro větší slávu Boží.³⁵

VII. »Já jsem cesta«

29. Každý věřící může v rozličnostech i bohatství křesťanské modlitby, jak ji předkládá církev, hledat i nalézat svoji vlastní cestu. Nicméně všechny tyto osobní cesty nakonec ústí na onu cestu k Otci, o níž Ježíš Kristus řekl, že je jí on sám. Při hledání své vlastní cesty se tedy každý má nechat vést ne tolik svými osobními zálibami, jako spíše Duchem svatým, který přivádí člověka skrze Krista k Otci.

30. Tomu, kdo se poctivě snaží, nastanou doby, v nichž se mu bude zdát, že bloudí po poušti a že přes všechno svoje úsilí »nepocití« od Boha naprosto nic. Takový člověk si musí uvědomit, že žádný, kdo bere modlitbu vážně, není těchto zkoušek ušetřen. Neměl by však tuto zkušenost, již procházejí všichni modlící se křesťané, ihned označovat za mystickou »temnou noc«. V těchto údobích bude každopádně takovému člověku modlitba, kterou se bude ze všech sil snažit udržet, připadat jako něco »umělého«, byť ve skutečnosti se jedná o cosi úplně jiného: modlitba je totiž právě v těchto okamžicích výrazem věrnosti Bohu, v jehož přítomnosti chce takový člověk přebývat i tehdy, když není odměňován žádnou vnitřní útěhou.

V těchto na první pohled negativních okamžicích se jasně ukazuje, co modlící se člověk opravdu hledá: zda hledá skutečně Boha, který ho ve své nekonečné svobodě vždy přesahuje, anebo jestli hledá jenom sebe sama a není přitom schopen jít nad svoje vlastní »zkušenosti«, ať už ty, které mu připadají jako pozitivní »zakoušení« jednoty s Bohem, nebo ty, které se mu zdají negativními »zkušenostmi« mystické »prázdnoty«.

31. Boží láska, jediný předmět křesťanské kontempace, je skutečností, již se není možno »zmocnit« pomocí žádné metody nebo techniky; spíš musíme stále upírat své zraky na Ježíše Krista, v němž Boží láska kvůli nám došla na kříži až tak daleko, že Ježíš na sebe vzal dokonce stav vzdálenosti od Otce (srov. Mk 15, 34). Musíme tedy nechat na Božím rozhodnutí to, jakým způsobem nám chce dát podíl na své lásce (amoris). Nikdy a žádným způsobem se však nemůžeme snažit o to, abychom se stavěli na stejnou úroveň jako nazíraný předmět, tedy svobodná Boží láska (amori). A to ani tehdy, když je nám z milosrdenství Boha Otce prostřednictvím Ducha svatého seslaného do našich srdcí postupně darován v Kristu jakýsi smyslový odraz této Boží lásky (amoris) a cítíme se přitahováni pravdou, dobrotou a krásou našeho Pána.

Čím více je dopřáno nějakému tvoru přiblížit se Bohu, tím více v něm roste úcta před Bohem, který je třikrát Svatý. V tomto smyslu lze rozumět slovům svatého Augustina:

KASSIÁN, De institutis coenobiorum III, 1-3; SC 109, 92-93; dále je možno uvést dílo prvního otce syrské církve: AFRAATUS, Orationis demonstratio, č. 14-15 - tyto odstavce jsou věnovány »skutkům modlitby« (srov. J. Parison (ed.), Afraatis Sapientis Persae Demonstrationes, IV; PS I, 170-174.

³⁵ Srov. TEREZIE OD JEŽÍŠE, Hrad v nitru VII, 4,6.

»Ty mě můžeš nazývat přítelem, já se však cítím být služebníkem«. ³⁶ Další slova jsou nám ještě bližší, protože, je vyslovila ta, která se těšila nejvyšší důvěrností s Bohem: »shlédl na svou nepatrnou služebnici« (Lk 1, 48).

Nejvyšší pontifik Jan Pavel II. během audience, již poskytnul níže podepsanému kardinálu prefektovi, potvrdil tento list, o němž bylo rozhodnuto na plenárním zasedání zmíněné kongregace, a nařídil jeho zveřejnění.

Řím, sídlo Kongregace pro nauku víry,
15. 10. 1989, v den svatě Terezie do Ježíše.

Joseph kardinál Ratzinger,
prefekt

+ Alberto Bovone
titulární arcibiskup z Caesareje v Numidii
sekretář

Český překlad: Prof. C. V. Pospíšil, OFM, Olomouc, prosinec 1998.

³⁶ AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, CXLII, 6; PL 37, 1849. Srovnej rovněž *Tract. in Ioan.*, IV, 9; PL 35, 1410: »Když se tedy neměl (Jan Křtitel) za hodna ani této věci, byl opravdu plný Ducha svatého, vždyť jako služebník uznal svého Pána, a tak si jako služebník zasloužil stát se přítelem." - Poznámka překladatele: Augustinův komentář k Jan 1,27, kde Jan Křtitel prohlašuje, že není hoden ani rozvázat řemínek u obuvi tomu, který přichází za ním.