UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Radka Podnecká

Benediktinská tradice modlitby a mezináboženský dialog

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Mgr. Denisa Červenková, ThD.
Praha 2014

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.

2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.

3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 7. prosince 2014 Bc. Radka Podnecká

Bibliografická citace

Benediktinská tradice modlitby a mezináboženský dialog [rukopis] : diplomová práce / Radka Podnecká; vedoucí práce: Denisa Červenková. -- Praha, 2014. -- 81 s.

Anotace

V diplomové práci s názvem „Benediktinská tradice modlitby a mezináboženský dialog“ jde o představení modlitby podle Benedikta z Nursie a její význam v mezináboženském dialogu. Modlitba má doprovázet život každého křesťana. Řeholní život, jak jej napsal a pro mnichy určil Benedikt z Nursie ve své řeholi, je životem modlitby. Benediktova řehole má však uplatnění díky všeobecně platným zásadám i mimo klášter a může být přiměřeným způsobem součástí duchovní zkušenosti každého křesťana. Cílem této diplomové práce je ukázat, jaký význam má modlitba a způsob života modlitby pro mezináboženský dialog podle benediktinských mnichů současné doby Bede Griffiths, Thomase Mertona, Johna Maina a Laurence Freemana, kteří mají zkušenost mezináboženského dialogu s hinduistickými a buddhistickými mnichy v oblasti duchovního života a zejména různých podob kontemplativní modlitby.

Tato diplomová práce je členěna do tří částí. V první části je představeno ve stručnosti historické pozadí sepsání Řehole Benediktovy inspirované tradicí Otců pouště. Dozvíme se, co tvoří základ způsobu života modlitby podle řehole, jak ji Benedikt z Nursie pro mnichy sepsal.

Tématu modlitby v Benediktově Řeholi se věnuje celá druhá část této práce. Začíná popisem základů duchovního umění. Jakých nástrojů se používá před tím, než se přistoupí k modlitbě, je popsáno v kapitole o naslouchání, poslušnosti, mlčení a pokoře.

Závěrečná část je zaměřena na téma modlitby a její význam pro mezináboženský dialog, jak ho konkrétně žili významní benediktinští mniši současné doby, jako Bede Griffiths, Thomas Merton, John Main a Laurence Freeman.

Klíčová slova

benediktini, modlitba, kontemplace, mezináboženský dialog, Bede Griffiths, Bede Griffiths, Thomas Merton, John Main, Laurence Freeman

Abstract

Diploma thesis “Prayer in St. Benedict’s monastic rule and interreligious dialogue” is focused on the St. Benedict prayer presentation and its importance in the interreligious dialogue. The prayer should be considered as an essential parts of each Christian religious life. Christian life represented and described by St. Benedict, is the life of prayer. Benedict monastic rule has application, however, thanks to the generally applicable principles outside the monastery and should be suitable part of the spiritual experience of every Christian.

The main goal of this thesis it to show the importance of real prayer and way of life in prayer for interreligious dialogue by Benedictine monks in the time of Bede Griffiths, Thomas Merton, John Main and Laurence Freeman, representing experience regarding interreligious dialogue with Hindu and Buddhist monks about the contemplation, prayer and different religious traditions.

Keywords

Order of Saint Benedict, Prayer, Contemplation, Interreligious Dialogue, Bede Griffiths, Bede Griffiths, Thomas Merton, John Main, Laurence Freeman

Počet znaků: **138 380**

Poděkování

Děkuji vedoucí práce ThLic. Mgr. Denise Červenkové, ThD, za inspiraci poskytnutí cenných rad a připomínek při odborném vedení této diplomové práce.

Můj dík patří i sestrám benediktinkám z opatství VENIO v Praze za jejich pohostinnost a vstřícnou pomoc při zpracování té části práce, která se týká modlitby, řehole a benediktinské tradice v praxi.

Dále pak děkuji mé rodině a přátelům za podporu a pomoc, které se mi při psaní této diplomové práce z jejich strany dostalo.

.

Obsah

Úvod 7
1. Místo modlitby v mnišském životě 9
   1.1. Tradice modlitby v křesťanském mnišství 10
   1.2. Myšlenky ovlivňují modlitbu 14
   1.3. Ježíšova modlitba 16
   1.4. Benedikt z Nursie a jeho řehole 17
   1.5. Základ benediktinského způsobu života – modlitba 23
2. Téma modlitby v řeholi Benedikta z Nursie 30
   2.1. Poslušnost 31
   2.2. Mlčenlivost 33
   2.3. Pokora 35
   2.4. Uctivost při modlitbě 38
   2.5. Liturgická modlitba 40
   2.6. Osobní modlitba v benediktinské tradici 42
3. Modlitba v benediktinské tradici 20. a 21. století v dialogu s hinduismem a buddhismem 44
   3.1. Bede Griffiths 46
   3.2. Thomas Merton 52
   3.3. John Main 60
   3.4. Laurence Freeman 67
   3.5. Benediktinská tradice modlitby a mezináboženský dialog 73
Závěr 76
Seznam použitých zkratek 81
Použitá literatura 82

Úvod

Cílem této diplomové práce je ukázat, jaký význam má modlitba a způsob života modlitby na poli monastického mezináboženského dialogu podle benediktinských mnichů 20. a 21. století Bede Griffithse, Thomase Mertona, Johna Maina a Laurence Freemana, kteří se věnovali mezináboženskému dialogu s mnichy jiných náboženských tradic a jejich zkušenost se týkala především oblasti modlitby, zejména kontemplativní.

Jelikož téma modlitby je velice obecné a mnohokrát zpracovávané, účelem této práce není pojednat obecně o modlitbě, ale zaměřit se na benediktinskou tradici modlitby a její přínos pro dialog s jinými náboženskými tradicemi. Fenomén modlitby je jedním z míst, které spojuje velké náboženské tradice: modlitba je považována za přirozenou součást vztahu člověka s Bohem, která má dopad i na život lidského společenství. Znalost a zakořeněnost ve vlastní náboženské tradici je přitom předpokladem smysluplného dialogu. Proto se i tato práce v první části bude soustředit na představení celkového kontextu mnišského života, ve kterém má modlitba své podstatné místo. Budu se přitom opírat o základní pramen, kterým je řehole Benediktova, stručně přiblížím i život svatého Benedikta a okolnosti, které ho vedly k sepsání řehole.

Ve druhé části této diplomové práce jsou vybrány a analyzovány ty části Benediktovy řehole, které úzce souvisí s modlitbou. Aby se modlitba stala mnichům prostorem pro duchovní růst, popsal Benedikt z Nursie i základní vlastnosti, které by měl každý mnich pěstovat jako duchovní umění života modlitby. Z nich je uvedena a popsána poslušnost, mlčenlivost a nejdůležitější vlastnost mnicha, kterou je pokora.

V třetí části této diplomové práce jsou představeny významné osobnosti monastického života, které navázaly svým životem modlitby na benediktinskou tradici modlitby a současně usilovaly o mezináboženský dialog v oblasti náboženské zkušenosti. Nejde o úplný výčet, ale o několik výrazných postav, které reprezentují významné proudy, jak prožívat a promýšlet dialog v oblasti modlitby a meditace. První z nich je anglický benediktin Bede Griffiths, který po studiích odjel do Indie, aby poznal hinduistický způsob života a myšlení. Na základě nabytých zkušeností vytvořil ášram, kde se v modlitbě mohou setkávat hinduisté s křesťany.

Druhou osobností z řad kontemplativních mnichů je trapista Thomas Merton, který je českým čtenářům znám z řady spisů, z nichž mnohé vyšly v českém jazyce. Podobně jako Bede Griffiths měl Merton hluboký zájem o východní náboženské směry, především zen-buddhismus. V oblasti modlitby a kontemplace bylo pro Mertona jedním z klíčových podnětů setkání s naukou vietnamského buddhistického mnicha, básníka a zenového mistra Thich Nhat Hanha. Přestože Merton zůstal zakořeněn ve vlastní západní tradici, jeho snaha o dialog byla ceněna iu buddhistických autorit, včetně dalajlámy.

Třetím představitelem v této linii je diplomat a posléze benediktin John Main. Podobně jako u předchozích postav i u něj hrálo významnou roli osobní setkání s hinduistickými a buddhistickými mnichy. Při svém diplomatickém působení v Malajsii se stal žákem jednoho z tamních buddhistických učitelů, od nějž si osvojil meditační praktiky. Po návratu do Evropy vstoupil do benediktinského řádu a později usiloval o propojení metod křesťanské modlitby podle pouštních otců a východní mantické meditace.

Mainovým žákem a spolupracovníkem se stal dosud aktivní kanadský benediktin Laurence Freeman. Vyučuje a šíří tuto specifickou metodu kontemplativní modlitby v křesťanském kulturním prostředí, některé jeho publikace jsou známy i v českém prostředí, kde ostatně působí i česká větev organizační struktury této modlitební školy, která se nazývá Světové společenství pro křesťanskou meditaci.

Ve všech případech těchto mnišských postav jde o příklady snahy o porozumění náboženské odlišnosti, které vychází z hlubokého zakotvení ve vlastní náboženské tradici. Modlitba se tu jeví jako jeden možný prostředek komunikace a spolupráce. Současně právě dialog v oblasti modlitby může být pole, které může oživit samotnou křesťanskou tradici.

Metoda, podle které budu v této práci postupovat je v prvních kapitolách převážně analyticko-popisná, v závěrečné části třetí kapitoly se pokouším o interpretaci předložených faktů v klíči mezináboženského dialogu.

1. Místo modlitby v mnišském životě

Obecně je modlitba každý úkon, ve kterém se obrací člověk k Bohu a uctívá jej. Takto je pojímána a praktikována jako jedna ze základních činností v mnoha náboženstvích. V užším slova smyslu jde o kultický výraz vyjadřovaný slovy.[1] Povahu a účel modlitby lze pochopit jen, když si uvědomíme povolání člověka a jeho touhu po smysluplném bytí a poznání. Důležitým aspektem v modlitbě je téma víry a vztahu k Bohu. Pro křesťana je v modlitbě na prvním místě víra v živého, osobního Boha a víra v jeho skutečnou Boží přítomnost, která roste v důvěrném dialogu. Kde se člověk modlí s důvěrou a ve víře, jeho modlitba probíhá za přítomnosti Ducha Božího, i kdyby takový člověk neměl znalosti o Kristu ani o tajemství Nejsvětější Trojice.[2]

Tomáš Špidlík rozlišuje dvojí pohled na modlitbu, který podle něj nacházíme u východních otců. Modlitba je u nich vnímána jako vyjádření stavu nitra ve vztahu s Bohem, vnitřní postoj, který je zaměřen k Bohu, nebo se slovem modlitba označuje náboženský úkon, jako je například recitace liturgických textů.[3]

Jiný významný duchovní autor současnosti, italský mnich Enzo Bianchi, hovoří o tom, že modlitba se odehrává v srdci, v nitru člověka, tedy v místě, kde člověk uchovává svá tajemství, odkud vychází jeho vůle a rozhodnutí. Sestoupení do hlubin nitra odhaluje velesvatyni chrámu Božího a tím chrámem je naše tělo. V místě svatyně, v srdci, se uskutečňuje naše posvěcení, tady přijímáme Boží život do celé své existence, zde v srdci se Bohu klaníme a Boha zakoušíme.[4] Plodem modlitby je přilnutí člověka k Bohu. Věřící v modlitbě zůstává ve spojení s Bohem a jeho duše nachází v tomto habituálním spojení světlo a potřebnou sílu, aby se s radostnou pokorou ujala vlastní cesty dle Boží vůle. Protože je Bůh základem veškeré svatosti, nachází duše díky životu z modlitby plodnost svého nadpřirozeného života. Modlitba je úzce propojena s životem člověka jako takovým, s jeho praktickou stránkou v každodenním životě, ve styku s okolím, v práci, ve vztazích nejen k blízkým. Proto má být život upřímně otevřený, pracující, aby se na jeho základě mohla modlitba rozvíjet. Bez těchto základních životních kořenů se modlitba nemá oč opřít, aby měla patřičný rozlet.

---

[1] Srov. BERGER, Rupert. *Liturgický slovník.* Praha: Vyšehrad, 2008, s. 278–279.

[2] Srov. DE FIORES, Stefano / GOFFI, Tullo. *Slovník spirituality.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 523–525.

[3] Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Prameny světla*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2012, s. 346–347.

[4] Srov. BIANCHI, Enzo. *Klíčové pojmy křesťanské spirituality.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 15–16.

1.1. Tradice modlitby v křesťanském mnišství

Charakteristickým rysem křesťanského mnišství i mnišství jiných světových náboženství je asketické stažení se ze světa, vyhledání místa pro modlitbu, zřeknutí se manželství, osobního majetku i pohodlného života a jistot společnosti, to vše s cílem ukáznit smysly a osvobodit ducha pro rozjímání v tradici své víry.[5] Monasticismus je rozšířen jak v křesťanství, tak hinduismu, buddhismu i jiných náboženstvích. Slovo *monasticismus* je původem z řeckého slova *monos* a znamená osamělý. Se stejným slovním základem vyjadřuje řecké slovo *monachus* toho, kdo žije o samotě nebo kdo nežije v manželství. Od 4. století jde o označení křesťanského mnicha, jak poustevníka, tak cenobity.[6] Sebezapření bylo jen počátkem cesty, na které se mnich měl ubírat. Prostřednictvím modlitby nebo meditace měl dojít k cíli svého snažení a realizovat spojení s Bohem. [7]

Mnišství je utvářeno jako sociologický i duchovní celek ve společnosti. Zdrojem křesťanského mnišství je hlavně biblická tradice, která je ovlivněna i tradicí judaismu, helénismu a nelze vyloučit ani vlivy tradic orientu. [8]

Základním motivem pro odchod do pouště pro křesťany bylo evangelium. Příklad Ježíše Krista, který byl na poušti 40 dní, aby se postem a modlitbou v duchu posílil a čelil pokušením ďábla, motivuje každého mnicha. Mniši také reagovali na výzvu, kterou nalezli v křesťanské tradici, ta je přiměla uposlechnout slov Písma: *„Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne.“*[9]

V prvním století, kdy křesťané byli pronásledováni, se stávali mučedníky i askety. V mnoha křesťanských obcích se jednotliví muži a ženy zříkali manželského svazku a z křesťanské lásky se oddávali životu v modlitbě a službě lidem, kteří jejich pomoc a lásku potřebovali. Doba očekávání soudu a druhého příchodu Pána je ještě více idealizovala.

---

[5] Srov. LAWRENCE, Hugh. *Dějiny středověkého mnišství.* Praha: Vyšehrad, 2001, s. 6.
[6] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Regula Benedicti. Řehole Benediktova.* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty. 1998, s. 221.
[7] Srov. LAWRENCE, Hugh. *Dějiny*, s. 7.
[8] Srov. VENTURA, Václav. *První pokusy o sebereflexi mnišského fenoménu, Přednáška před vědeckou radou CMTF UP*. Olomouc, 2001, s. 1.
[9] Mt 19,21.

Svatý Jeroným v traktátu o panenství z roku 384, *Dopisu panně Eustochium – Ad Eustochium de virginitate servanda*[10] popisuje tři formy tehdejšího mnišského života: anachoretský, cenobitský způsob života a třetí formou mnišského života, kterou však Jeroným tvrdě kritizuje, jsou tuláci zde nazývaní „remoboth“. Tuláci svým volným životem nedělali dobrou pověst mnišskému stavu. Nevázali se k žádnému místu, žili většinou po dvou, maximálně po třech, většinou ve městech a dědinách a nestrpěli žádného nadřízeného. Jejich existence s neuspořádaným chováním byla spíše špatným příkladem. Benedikt z Nursie ve své Řeholi popisuje celkem čtyři druhy mnichů (srov. RB1,1). Na prvním místě uvádí cenobity, se kterými sympatizuje a pro ně píše řeholi. Anachorety na druhém místě popisuje jako schopné Boží bojovníky proti špatnostem těla a myšlenek, poustevníky, kteří nejsou žádnými začátečníky, ale prošli všednodenními zkouškami v klášteře. Třetí a čtvrtý druh mnichů jsou podle Benedikta z Nursie zkažení mnichové. Sarabaité jsou bez vzdělání, lehce upadají do falešné askeze a jsou otroky vlastní touhy, neboť slouží světu a obelhávají Boha. Raději se věnují uspokojování vlastních choutek, což je jim nad zákon. Posledním a ještě horším druhem mnichů jsou gyrovagové, věční tuláci, práci se vyhýbají a nechávají se živit.[11] Špatností těchto mnichů se Benedikt z Nursie chtěl vyvarovat, a proto při sestavování řehole pomýšlel i na nutnost a prospěšnost vazby mnichů k místu, kde spolu vytváří společenství. Toto jej zřejmě inspirovalo k vytvoření mnišského slibu stability.

Pronásledování křesťanů bylo ukončeno ve čtvrtém století, když císař Konstantin Veliký uzavřel s církví smír. Tato změna přinesla s sebou nejen pocit bezpečí, volnosti, ale i úpadek v náboženské horlivosti. Vzorem křesťanství budící úctu se stali v očích lidu svatí muži žijící v odlehlé poušti. Mniši se stali novými Božími vojáky, kteří se zřekli světských radostí, domácího pohodlí, manželství, jen aby našli svůj život v kontemplativní modlitbě. [12]

V době Otců však byla poušť místem, které znamenalo opuštěnost od bezpečí civilizace, nehostinnost a očekávání smrti. V Písmu se o poušti hovoří jako o místu smrti, zemi neobdělané, vyprahlé, zanedbané, neobydlené, táhnoucí se od Mrtvého moře k Arabskému zálivu. Zároveň je i místem znovuzrození, protože lid odcházející z Egypta (Egypt zde je symbolem otroctví) musí projít pouští, aby se cestou poučil,

[10] Srov. VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství. Od počátku po svatého Jana Zlatoústého.* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2006, s. 221–228.
[11] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole Benediktova. Uvedení do křesťanského života (komentář).* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2001, s. 49–50.
[12] Srov. LAWRENCE, Hugh. *Dějiny*, s. 5–9.

očistil a mohl vstoupit do země zaslíbené. Cesta procházení pouští prověří člověka ve vytrvalosti, víře, v sebezříkávání a vzdávání se svých nároků. Cesta mnicha pouští však vede ke svobodě, sebepoznání a bdělé pozornosti.[13] Jak uvádí Špidlík, mniši si vybrali poušť za hlavní místo, kde se uchýlili k vnitřní modlitbě, raději se řídili Písmem a měli na paměti slova ze Skutků: *„Nejvyšší ovšem nebydlí v příbytcích udělaných lidskou rukou"*[14]. Pozornost se tedy zaměřuje na místo modlitby, které si nevybírá člověk, ale které je určeno Bohem a tím je lidské srdce. Otcové, když se modlí, v srdci pociťují božskou přítomnost.[15] Modlitba má tedy své pravé místo v člověku, v jeho srdci, které modlitbě poskytuje průchod ve své čistotě, prostotě. *„Je to Bůh, kdo svým příchodem vytváří živý prostor, který člověk svým usebráním odkrývá a v němž, je-li soustředěn, prodlévá. Je to Bůh, kdo určuje posvátné místo, kam člověk přísluší, kde nachází smysl sebe samého i světa, kam je povolán a kde má odpovídat."*[16] Iniciativa sice vychází z Boží vůle a nelze si ji vynutit, ale člověk není bez činnosti, má-li být soustředěn, musí se tomu naučit.

Jednou ze složek lidské přirozenosti, která souvisí s duchovním růstem, je i touha po samotě a askezi vyvěrající z hlubin lidské duše. Vznik mnišství, které se vyznačuje askezí, má svůj základ v přirozenosti duše člověka.[17] Život poustevníka v samotě pouště se neřídil podle určité řehole. Poustevníci byli odkázáni sami na sebe a vyhledávali oporu, pomoc a hlavně radu a vedení u zkušenějšího učitele. Komunita jim také poskytovala možný způsob podpory ve společné modlitbě, ke které se pravidelně každý týden scházeli. [18]

Starší zkušenější a svým životem svatí první otcové se stali vyhledávanými průvodci v poušti. Svými zkušenostmi a moudrostí se stali „duchovními otci" noviců přicházejících na poušť. Jejich úloha nevycházela z postavení hierarchického, neboť většinou ani nebyli kněžími, ale spočívala v charizmatické osobní svatosti získané duchovní zralostí, schopností poskytnout radu.[19]

O jedinečném povolání duchovních otců píše Thomas Merton:

---

[13] Srov. BIANCHI, Enzo. *Klíčové pojmy,* s. 47–51.
[14] Sk 7,48; 17,42.
[15] Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského východu. Modlitba.* 2. Sv. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 1999, s. 364–369.
[16] GUARDINI, Romano. *O modlitbě.* Praha: Zvon, 1991, s. 38.
[17] Srov. LANG, Albert. *Otec pouště svatý Jeroným.* Olomouc. 1920, s. 18.
[18] Srov. LAWRENCE, Hugh. *Dějiny*, s. 10.
[19] Srov. MERTON, Thomas. *Duchovní vedení a rozjímání.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 7–8.

„Duchovní vůdce se zajímá o celou osobu, protože duchovní život, to není jen život rozumový nebo jen city či vrchol duše. Je to život celého člověka. Duchovní člověk (pneumatikos) je totiž ten, jehož život je po všech stránkách a ve všech činnostech oduševněn působením Ducha svatého, ať už skrze svátosti nebo osobním a vnitřním pronikáním. A co víc, středem zájmu duchovního vedení není celý člověk jen coby jedinečné lidské stvoření, ale též jako syn Boží, jako druhý Kristus, usilující znovu pro sebe nalézt dokonalou podobu Boha v Kristu a skrze Ducha Kristova. Duchovní člověk, ať jí, ať pije nebo cokoli jiného dělá, všecko dělá k Boží oslavě.[20] *... Ve všem, co dělá, jedná svobodně, spontánně, z hloubi svého srdce, z lásky.“*[21]

Když odcházeli první poustevníci na poušť a žili odloučeni a v nebezpečných podmínkách, viditelně se tím oddělili od společenství. Ztratili v podstatě možnost účasti na tajemství eucharistie. Tímto dobrovolným půstem se jali v poušti hledat Krista a následovat ho. Podobně jako Kristus i oni byli pokoušeni ďáblem.[22] Na poušti více než jinde vznikla silná potřeba rozlišování duchů – dobrého i zlého.

Tato potřeba rozlišování neztrácí na naléhavosti ani v dalším období, o smysluplnosti vedení duchovních vůdců Thomas Merton píše:

„Smyslem celého duchovního vedení je proniknout pod povrch života jedince, dostat se za fasádu jeho navyklých gest a postojů, které předkládá světu, a vyvést ven jeho vnitřní duchovní svobodu, jeho nejniternější pravdu, to, co nazýváme obrazem Krista v duši. Jde o zcela nadpřirozenou záležitost, protože záchrana vnitřního člověka od navyklého stereotypu náleží především Duchu svatému. Duchovní vůdce nemůže zvládnout takový úkol sám. Jeho úkolem je prověřovat a povzbuzovat vše, co je v duši skutečně duchovní. Musí učit druhé rozlišovat mezi dobrými a zlými náklonnostmi, odlišovat našeptávání toho Zlého od vnuknutí Ducha svatého. Duchovní vůdce pomáhá člověku rozpoznat a následovat vnuknutí milosti v jeho životě, aby mohl dojít k cíli, ke kterému jej Bůh vede.“[23]

---

[20] Srov. 1 Kor 10,31.
[21] MERTON, Thomas. *Duchovní vedení*, s. 9.
[22] Srov. Mt 4,1.
[23] MERTON, Thomas. *Duchovní vedení*, s. 10.

Vtělení Kristovo je impulzem k obnovení ztracené kontemplace. Mnišství má probudit v člověku touhu po následování života v čistotě podle vzoru Ježíše Krista, který je zároveň obrazem Otce.[24] Laurence Freeman připomíná slova Johna Maina: *„Tradice se propojí s osobní zkušeností v momentu lásky, což je stav modlitby.“* [25]

1.2. Myšlenky ovlivňují modlitbu

Jedním z důležitých témat, které objevíme právě u pouštních otců prvních křesťanských staletí a která obohatila dějiny spirituality, je zacházení s myšlenkami. Evagrius Pontikus ve svém spise *O modlitbě* rozvíjí teorii o myšlenkách člověka, jako o myslících mohutnostech, které ovlivňují modlitbu. Uvádí, že Duch je orgánem modlitby a zbavuje člověka rušivých představ a postupně dochází k čisté duchovní vizi, ke kontemplativní čisté modlitbě. Struktura traktátu je rozdělena do tří částí. V první (kapitoly 1-63) rozebírá předpoklady, které musí mnich mít, aby se mohl správně prakticky modlit, přiblížit se k Bohu. Jedná se hlavně o ztišení vášně, pokoru, smíření s lidmi, lítost, ovládnutí hněvu. Učí ctnosti, poznání, vědomí spjatosti s celým lidstvem a stvořením a také rozlišení útoků zla. Druhá část je teorií o čisté modlitbě, kdy si nemáme nic představovat, protože duch v ní je zcela bez představ. Třetí část tvoří apofthegmata, ze kterých vyplývá obhajoba mnišství. To není únikem ze světa, jak se může někomu zdát, ale je zodpovědným životem pro celé lidstvo.[26]

V duchovním boji s myšlenkami podává Evagrius Ponticus zajímavou teorii. „Logismoi“, řecký termín pro myšlenky nebo myslící mohutnost, častěji její produkt, myšlení. Samozřejmě, že ne všechny myšlenky jsou zlé, ale podle Evagria ty zlé jsou pramenem hříchu, naopak dobré myšlenky jsou u zrodu ctnosti. Výmysly se stávají zdrojem lidské neposlušnosti. Logismoi jsou vybavené představy zpracované myšlením, i když byly přijaté smyslovými orgány. Apoštolové museli mít hrůzné představy, když uviděli Krista, jak před nimi stanul z mrtvých a řekl jim: *„Proč se děsíte a proč vaše srdce napadají takové myšlenky?“*[27] Jednali pod hnutím vášně, které člověka přiměje k fantazii, ale tím ho odvádí od čistého pramene světla. Každá myšlenka nese v sobě

[24] Srov. DANIELOU, Jean. *Démon II: dans la littérature ecclésianstique jusqu á Origéne. Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et historie.* Paris: Beauchesne, 1975, s. 152.
[25] FREEMAN, Laurence. *Křesťanská meditace.* Praha: Vyšehrad, 2010, s. 118.
[26] Srov. VENTURA, Václav. *Spiritualita 1.,* s. 158–174.
[27] L 24,38.

určitý sklon probouzet v nás vášeň. Proto Evagrius Ponticus vede boj proti démonům (zlé myšlenky) oddělováním vášně od představy. Pokud by to mniši nedělali, nedokázali by si udržet svobodu vůči předmětům, propadali by k nim v závislosti. To by odporovalo smysluplnému životu, o který mniši usilovali.

Z této zkušenosti pouštních mnichů si bere ponaučení i Benedikt z Nursie a v Řeholi říká: *„Zlé myšlenky, které nám přijdou do srdce, ihned roztříštit o Krista a vyjevit duchovnímu otci.“*[28] Velkou důležitost přikládá slovům: „ihned“ a „o Krista“. Jakmile bychom se začali myšlenkami více zabývat, komentovat je apod., umožnili bychom jim, aby se v nás hned zabydlely, pak je stále těžší se jich zbavit. Kristus je vítěz nad každým zlem a proto je nejjistější přenechat tento boj jemu. Na pomoc si vezmeme slovo Boží z bible, to znamená, že se opřeme o moc slova Krista. Jen je dobré mít v srdci a paměti zásobu Božích slov, která nosíme jako ochranný štít.[29]

Problém s myšlenkami, nebo s představivostí přetrvává dodnes. Představivost je síla, bez které běžně člověk nedokáže žít. Je tak mocná, že když se jí pokusíme opustit, začne nás pronásledovat, či dokonce ovládat. Podle Freemana je představivost jednou z nejradikálnějších myšlenek, která je velkým nepřítelem modlitby. V knize Vnitřní světlo píše:

> *„Obzvlášt obtížné je to však patrně v naší společnosti, kde se pod jejím vlivem již vytvořili silné společenské a psychologické mutace a kde je představivost tak bezohledně zneužívána, tak zákeřně podněcována a zkušeně manipulována, že stala nutkavě hyperaktivní. Představivost tedy nikdy nemůže být silou podporující naši meditaci – touto silou je víra. Víra je čistá otevřenost vůči, vidění zbavené obrazů. Je to otevřenost vůči světu za všemi obrazy. Síla, s níž meditujeme jako křesťané je víra v Krista, jeho otevřenost Bohu, jeho vidění Boha. Tato síla vyvěrá přímo z dimenze samotné skutečnosti, protože skrze víru se dává Bůh poznat. Neboť skutečnost je Bůh, který je láska. A proto je láska sama silou, díky níž dokážeme opustit představivost ve prospěch skutečnosti.“* [30]

Hésychios z Baltu připojuje k boji se zlými myšlenkami snahu nasadit proti zlým myšlenkám protilátku v podobě biblických úryvků, které odrazí útok protiřečící se

---

[28] *„Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere et seniori spiritali patefacere“,* RB 4,50; srov. Žl 137.

[29] Srov. SIOSTRZONEK, Prekop. *Řehole Benediktova s Prokopem Siostrzonkem.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 34–35.

[30] FREEMAN, Laurence. *Vnitřní světlo: Meditace jako čistá modlitba.* Praha: Vyšehrad, 2013, s. 116.

vnucující se zlé myšlence. Jedná podobně jako Kristus, který použil slova Písma proti pokušiteli.

1.3. Ježíšova modlitba

Podle východních otců je náplní života mnichů „hésychia“ – schopnost vidět Boží blízkost, stav soustředění na skutečnost, jak píše Tomáš Špidlík v druhém svazku *Spiritualita křesťanského východu* s podtitulem *Modlitba.* Tento stav Boží přítomnosti je vědomým zážitkem, kdy do lidského vědomí nevstupují žádné špatné myšlenky. Egyptští otcové ze zkušenosti věděli, že ne každá spontánní zlá myšlenka, která přichází do srdce, by měla být hříchem. Člověk nemusí být ohrožen zlými myšlenkami, které do něj vstupují, ale nebezpečné může být, když s nimi špatně zachází. Otcové dávají radu, aby se mniši snažili rozpoznat tu myšlenku, která je původkyní zla či pokušení a té se pak bánit. Pak s ní zdolají i ty ostatní zlé myšlenky.[31]

Hésychios připomíná i osvědčenou formu, kterou je vzývání Ježíše.[32] Toto vzývání Pána uhází obtěžující fantazii a pro hésychastu se navrací jeho pozornost (*prosoché*): *„Chceš-li jednoduše zakrýt hanbu logismoi, vítězně, bez velké námahy je odehnat, žít v klidu a snadno bdít nad svým srdcem, ať se Ježíšova modlitba přimkne k tvému duchu a dosáhneš toho zanedlouho.“*[33]

Pamatování na Boha, chvála jeho jména je skrytým pramenem, z kterého čerpá každá křesťanská modlitba a je základem neustálé modlitby. Pomocí pro udržování této stálé modlitby – pamatování na Ježíše (*mnémé Iésú*) se stalo vzývání jeho jména. Jan Klimak vyslovování Ježíšova jména spojil s dechem v rytmu slov a inspiroval tak ke vzniku psycho-somatické metody, která spojuje dech s vyslovováním Ježíšovi modlitby.[34]

Hesychastická metoda respirace bývá často srovnávána s obdobnou indickou jógovou meditační technikou *(pránájáma)*, jejíž cílem je sjednotit vědomí, a připravit se tím na meditaci. Při lokalizaci pozornosti na srdce se dostaví kinestetické pocity, které usnadňují vnitřní soustředěnost. V křesťanské spiritualitě se klade důraz na to, aby tato

[31] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 63.
[32] Srov. VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství.* 2.- 3. sv. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty. 2010, s. 177–178.
[33] PG 93, 1537, citováno in VENTURA, Václav. *Spiritualita* 2. - 3. sv. , s. 178.
[34] Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita, Modlitba,* 2. sv. s. 405–421.

psychosomatická metoda nebyla považována za zkratku ke kontemplaci. Praxe křesťanského života zůstává základem i u této metody modlitby. [35]

Tato starobylá tradice modlitby východního mnišství se rozšířila i na západ. Podobnost s metodou vzývání Pána pomocí formule lze vidět i ve spise 10. konference Jana Kassiána, který byl žákem Jana Zlatoústého. Ruští mniši na konci 19. století zdůrazňovali úctu Ježíšova jména tak důsledně, až z toho vznikl církevní spor. Studiem spisů Jana Kassiána se k této starobylé křesťanské tradici modlitby za pomoci prosté meditační „formule“ vrátil ve 20. století např. benediktinský mnich John Main, o němž bude řeč ve třetí kapitole.

Nejprve se však pokusíme představit v základních obrysech benediktinskou spiritualitu, která přejala řadu podnětů pro život modlitby právě z této tradice pouštních otců.

1.4. Benedikt z Nursie a jeho řehole

Benedikt z Nursie (480-547) byl za svého prostým opatem a mnišská řehole, kterou sestavil byla standardním vzorem řádové observance. Po jeho smrti se rozšířil jeho kult díky hagiografii z Knihy rozprav sv. Řehoře Velkého.[36] Benedikt z Nursie opustil město Řím v době svých studií a raději žil jako poustevník v jeskyni u Subiaka. Kolem něj se začali shromažďovat žáci, stal se pro ně vyhledávaným učitelem. V okolí Subiaka založil dvanáct klášterů a stal se jejich duchovním otcem. Ustanovil v nich opata a pro své žáky uspořádal „školu služby Pánu“, kde se učili mnišské askezi pod autoritou opata. Cílem této komunity byla škola života modlitby, který spočíval v prohlubování pokory, mlčení a poslušnosti. [37]

Benedikt z Nursie vybudoval s mnichy klášter na Monte Cassinu, kde založil v roce 529 první konvent řádu, řád však nezaložil.[38] Tady se rozhodl pro mnichy napsat řeholi, ve které potřeboval opatům a mnichům souhrn svých zkušeností. Touhu po

[35] Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského východu. Systematická příručka.* 1. Sv. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002, s. 407–409.
[36] Srov. LAWRENCE, Hugh. *Dějiny*, s. 24–25.
[37] Srov. STEWART, Columba. *Modlitba a komunita. Benediktinská tradice.* Dějiny křesťanských spiritualit. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, s. 19.
[38] Srov. JIRÁSKO, Luděk. *Církevní řády a kongregace v zemích českých.* Praha: Klášter premonstrátů na Strahově, 1991, s. 44–45.

modlitbě zasazené do centra mnišského života nechtěl nechat ničím ohrozit, proto do řeholi přidal nová opatření, která byla na tehdejší dobu originální. V době, kdy Benedikt z Nursie psal Řeholi, mělo již mnišství za sebou velmi různorodou historii. Zakladatel tohoto významného a vlastně původně evropského řádu se inspiroval tradicí asketického života pouště i měst v Egyptě, Palestině, Malé Asii, Sýrii, v Jižní Glii, Španělsku a Irsku, v severní Africe a Itálii.[39]

Mnišství znamená život uspořádaný podle Písma svatého a podle příkladu Ježíše Krista, kterého samozřejmě mniši následují. Proto nás nepřekvapí, že jednou z důležitých podmínek života modlitby je důsledná znalost Písma u Otců pouště, kterou si i Benedikt z Nursie osvojil a ve své řeholi použil.[40]

1.4.1. Inspirace Písmem

Znalost Písma svatého Starého i Nového zákona můžeme obdivovat už u otců pouště. Kdykoli to bylo potřeba, dokázali na otázky svých učedníků odpovídat citacemi výroků z Písma svatého. Jak říká sv. Antonín: *„Cokoli činíš nebo mluvíš, pro všechno hledej svědectví Písma.“*[41] Nutnost znát Písmo svaté a řídit se jím, uvažovat v každé situaci o činech, které člověk provedl nebo jen zamýšlí provést, zda jsou v souladu s tím, co Písmo říká, proměnila pouštní Otce v osoby svobodné, moudré, v kterých je zakořeněno Slovo Boží. Jelikož jejich život byl ovlivněn Písmem svatým, celkový vývoj mnišského života je postaven na základech Písma svatého Starého i Nového zákona. Při sestavení své řehole se Benedikt z Nursie rovněž inspiroval biblickými texty, a proto v každé kapitole nacházíme zakomponované výroky s odkazy na biblické citáty, aluze a reminiscence.[42] Řehole vystihuje příkazy Písma svatého pro každodenní život mnichů. Už řehole Pachomiova označuje slovem *regula* označuje sám biblický text, přestože ho přímo necituje.[43]

Čtení Písma svatého, jeho učení se nazpaměť a použití v životě, patřilo a patří k běžné výbavě mnicha po vzoru Otců. Časté čtení a recitace nebo zpěvy žalmů Benedikt z Nursie začlenil časově do své řehole tak, aby vyhověl schopnostem vnímání

[39] Srov. DE FIORES, Stefano / GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*, 1999, s. 171.
[40] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1998, s. 19.
[41] BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1998, s, 19.
[42] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 19–10.
[43] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1998, s. 29.

mnichů, a aby se tak mnichům dostávalo neustálého duchovního růstu. Vztah k Písmu zdůrazňuje Benedikt z Nursie v prologu výzvou: *„Pod vedením evangelia se vydejme po jeho stezkách, abychom si tak zasloužili patřit na toho, kdo nás povolal do svého království.“*[44] Po přečtení celé řehole už by měli být mniši poučeni o správné cestě, která vede ke svému Stvořiteli a na kterou ukazuje Písmo svaté. (srov. RB 73,3–4).

Dodnes jsou žalmy oblíbenou duchovní potravou v osobní i modlitbě i v liturgii, a u benediktinů hlavně v chórovém zpěvu. Citace žalmů, které Benedikt z Nursie uvádí v řeholi, pomáhají mnichům nasměrovat život k Bohu a stále kráčet tímto směrem.[45] V řeholi je obsaženo jedenáct kapitol, které Benedikt z Nursie dikt věnuje rozložení žalmů na denní a noční hodiny, na jednotlivé dny týdne. V době apoštolských otců se poustevníci modli celý žaltář 150 žalmů každý týden. Tento zvyk však Benedikt z Nursie mění a stanoví v povinnost modlit se všech 150 žalmů týdně. V řeholi tuto změnu komentuje s povzdechem a úctou ke svatým Otcům: *„Kéž bychom tak my, vlažní, za celý týden vykonali to, co naši svatí Otcové, jak čteme, statečně splnili za jediný den!“*[46]

Žalmy hrají podstatnou roli i v kapitolách o ctnostech jako např. poslušnosti, mlčení, především však o pokoře. V žalmech se vztahuje pokora k bázni Boží, ke kráčení a přebývání v Boží přítomnosti, která se vlévá do člověka. S hlubokou pokorou a upřímnou myslí máme k modlitbě žalmu přistupovat.

Písmo jako dar Boží je přístupné pro každého a přináší užitek každému, kdo je ochoten v sebereflexi nechat Slovo písma na sebe působit. K tomu však nestačí jen Písmo číst, je třeba se Písmem svatým ztotožnit, tak jak to učinili otcové. Proto mniši čerpali nejen z Písma svatého, ale i ze zkušeností Otců. Při sestavování řeholí se drahocenné zkušenosti z jiných řeholí stávali přínosným materiálem opatům, aby vytvořili řehole naroubované na možnosti a podmínky jejich observance.

Písmo svaté je darem od Boha, který promlouvá k člověku v každé době. Poselství, lásku a naději na království Boží nachází v Písmu další a další generace. Naděje je v něm pro celé stvoření, pro celé lidstvo. Není to výsada jen křesťanů, ale univerzální a hlavně nadčasová povaha Písma svatého, které promlouvá i k osobám jiných náboženství. Benediktinští mniši jsou si vědomi daru, kterým je jejich zakotvení

---

[44] *„Lumbis nostris per ducatum evangelii pergamus itinera eis, ut ereamur eum. Qui nos vocavit in regnum suum, videre“* RB, prolog 21.
[45] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 108.
[46] *„Dum quando legamus sanctos patres nostro suno die strenue implesse, quod nos tepidi itinam septimána integra persolvamus.“* RB 18,25

ve znalosti Písma a možnost předávat spolu s ní dalším lidem také poznání o klíčové postavě křesťanství, kterou je Ježíš Kristus.

Jde však o specifický přístup k Písmu, oživený osobní zkušeností.[47] Jak se ukazuje, i v současnosti lze dokonce vést dialog nad touto zkušeností s posvátným textem i přes hranice křesťanské spirituality. Typickým příkladem mohou být mezináboženská setkání pořádaná Společenstvím pro křesťanskou meditaci, které vychází z benediktinské spirituality a je také řízeno benediktinskými mnichy. Setkání vyzdvihují důležitost rozvoje nezbytného dialogu mezi dvěma náboženskými systémy na hlubší úrovni, jehož lze dosáhnout prostřednictvím diskusí nad biblickými texty a společnou modlitbou.[48]

Písmo jako dar Boží je přístupné pro každého a přináší užitek každému, kdo je ochoten v sebereflexi nechat Slovo písma na sebe působit. K tomu však nestačí jen Písmo číst, je třeba se Písmem svatým ztotožnit, tak jak to učinili otcové. Proto mniši čerpali nejen z Písma svatého, ale i ze zkušeností Otců. Při sestavování řeholí se drahocenné zkušenosti z jiných řeholí stávali přínosným materiálem opatům, aby vytvořili řehole naroubované na možnosti a podmínky jejich observance.

1.4.2. Inspirace řeholí a životem otců

„Pro toho, kdo spěchá k dokonalému řeholnímu životu, jsou ostatně nauky svatých Otců, jejichž zachovávání vede člověka až k vrcholu dokonalosti.“ [49] Tímto vybízí svobodnou vůli, která má prahnout po dokonalosti, jaké se dostalo i svatým Otcům.

Ve své řeholi se Benedikt z Nursie zmiňuje o *„řeholi našeho svatého Otce Basila“* [50] Výslovné uvedení jména sv. Basila v Benediktově řeholi, svědčí o jeho velkém významu pro Benedikta z Nursie. Je pro něj největším otcem mnichů. Svatý Basil ve své řeholi odpovídá na otázky o tom, jak by se měl uspořádat každodenní mnišský život, odpovědi přitom nalézá v Písmu svatém. Jeho řehole se více než

[47] Srov. FREEMAN, Laurence. *Vnitřní světlo*, s.118–119.
[48] Těchto setkání se účastnil např. jeden z vůdců současného tibetského buddhismu, dalajlama. Srov. KIELY, Robert v předmluvě k JEHO SVATOST DALAJLAMA. *Dobré srdce: Buddhistický pohled na Ježíšovo učení.* Praha: DharmaGaia, 2006, s. 7–11.
[49] *„Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum patrum, quarum observatio perducat hominem ad celsitudinem prfectionis.“* RB 73,2.
[50] *„regula sancti patris nostri Basilii“* RB 73,5.

zákoníku podobá učebnici zasahující do kontemplativních hlubin, což ve své době znamenalo značný pokrok k vrcholu dokonalosti i v prohloubení klášterního života. Značné rozšíření hlavně na Západ usnadnil Rufinův překlad Basilových spisů do latiny z roku 397.[51] Podle Benedikta z Nursie máme *„veškerou duchovní touhu zaměřit na věčný život.“*[52] Podmínkou úspěchu je však mimo jiné niterné ztišení, již zmíněné střežení myšlenek. K tomu podle otců napomáhá právě modlitba. I zde tedy Benedikt z Nursie navazuje na tradici Otců, zejména řeholi sv. Basila.[53]

Benedikt z Nursie čerpal také z řehole sv. Pachomia, sestavené z krátkých asketických a organizačních pravidel, tu sv. Jeroným přeložil v roce 404 do latiny.[54] Základním pramenem Řehole Benedikta z Nursie však je zřejmě *„Řehole Mistrova“, „Regula Magistri“* od neznámého opata. I když její původ není znám, vykazuje podobnost se spisy lérinských otců, tedy v oblasti jižní Galie. Je shodná téměř s prvními sedmi kapitolami Řehole Benediktovy, svým rozsahem je však třikrát obsáhlejší. Ode všech řeholí se liší v obsáhlejším provedení i vymezením legislativního rámce a detailním popisem mnišského života. Autor – magistr se dožaduje jako učitel autority u mnichů, mluví ve jménu Božím a vše v rámci hierarchie sboru organizuje. Magistr se inspiroval spisy Jana Kassiána a Bacilovými mnišskými pravidly. Ačkoli je to dílo obsáhlé, chybí v něm role vzájemné bratrské lásky, která pak vytváří pokoj ve společenství, jak to vidíme u Řehole Benediktovy. Přesto je to dílo významné a vzácné a díky němu z velké části mohla vzniknout i Řehole Benediktova. [55]

Další části Benediktovy řehole jsou ovlivněny také lérinskými otci jako byl arleský biskup Honoratus, Honoratův žák a následník Hilarius, lyonský biskup Euchebius, arleský Caesarius, autor Kázání pro mnichy a Řehole pro mnišky a mnichy. Caesarius vytvořil po roce 524 řeholi na základě svých zkušeností a z řeholí a textů Pachomiových, Kassiánových, Augustinových a lerinských mnichů. Ve své řeholi na ni a na další řehole otců odkazuje Benedikt z Nursie tam kde hovoří o úctyhodných „řeholích otců“.[56] Už v Magistrově řeholi byly použity spisy z lérinské oblasti, které se dostaly mnohdy doslovně do Řehole Benediktovy.[57]

---

[51] Srov. HERVEGEN, Ildefons. *Sinn und Geist der Benediktinerregel-Smyl a duch Benediktovy Řehole.* Vyšší Brod: Cisterciácké opatství Vyšší Brod; Libice nad Cidlinou: Gloriet, 2008, s. 320–326.
[52] *„Vitam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare.“* RB 4,46.
[53] Srov. VENTURA, Václav. *Spiritualita* 1. sv., s. 158–161.
[54] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1998, s. 28.
[55] Srov. VENTURA, Václav. *Spiritualita* 2. - 3. sv., s. 413–427.
[56] Srov. VENTURA, Václav. *Spiritualita* 2. - 3. sv., s. 370–371.
[57] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s.13–16.

Mezi spisy, které Benedikta z Nursie vzdělávaly v mnišské tradici, patří i díla Konference a Instituce od Jana Kassiána. Konference pojednávaly o způsobech, technikách a úskalích vnitřního života modlitby. V Institucích mohl nacházet Benedikt z Nursie poučení o cenobitském životě, který sepsal pro mnišskou obec v provensálském Aptu.[58] V podstatě právě díky Janu Kassiánovi byla zachována kontinuita mezi původní mnišskou tradicí, zejména egyptskou, a západním mnišstvím. Řehole Benediktova dlouze cituje jeho Rozhovory, které se po generace každý večer předčítají v západních klášterech. [59]

Benedikt z Nursie se nechal inspirovat mnišskými idejemi svatého Augustýna. Například myšlenka: *„nedávat ničemu přednost před modlitbou“* [60], ta je zároveň i v Druhé Řeholi Otců.[61] Augustin měl jasnou představu o nutnosti manuální práce mnichů s propojením modlitby. Čas mnichů byl rozložen tak, aby se mohli naučit textům Písma svatého, které se zpaměti mohli mniši modlit při práci. Spis *O práci, De opere monachorum* napsal Augustin na žádost biskupa Aurelia. Tato mnišská tradice propojení práce četby a modlitby se díky Benediktově řeholi rozšířila dál na Západ.[62]

Praktické instrukce čerpal Benedikt z Nursie i od Kolumbána. Inspiroval se organizovaným rytmem dne od půlnočního vstávání na modlitbu, pak vigilii, denní hodinky s žalmy a přímluvami, rozvržením jídla se čtením a samozřejmě i prací pro bratry. Celkový způsob mnišského života je sice určen pro všechny, ale i zde je pamatováno na nedostatečné dispozice některých jedinců, které se musí zohlednit. Vše směřuje k hlubokému kontemplativnímu životu a vytvoření právě takového prostředí, které tento život v lásce a modlitbě umožní a zaručí duchovní růst. [63]

Ze všech uvedených příkladů, kdy Benedikt z Nursie čerpal ze zkušeností Otců, z jejich řeholí i Písma svatého dnes mohou čerpat současní mniši žijící v benediktinské tradici. Benediktova řehole je natolik inspirativní i v současnosti, že podle ní vytvářejí řehole nejen současní benediktini, ale i jiné řády. Důležité je, že řehole jim umožní život modlitby, který je smyslem mnichova života a vede ho k důvěrnému spojení s osobou Ježíše Krista. Společenská role a význam mnišství tkví v zásadě v jeho bezprostřední a nadčasové povaze, která se projevuje ve zvycích

[58] Srov. LAWRENCE, Hugh. *Dějiny*, s. 16–17.
[59] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1998, s. 29.
[60] *„ergo nihil operi dei praeponatur“,* RB 43, 3.
[61] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 146.
[62] Srov. VENTURA, Václav. *Spiritualita* 2. - 3. sv., s. 278–280.
[63] Srov. tamtéž s. 403–410.

mnišského života, které se předávají po staletí. Neustálé návraty k dobám modlitby tvoří vnitřní řád každého dne a tak strukturu celého života. Křesťanský život zahrnuje tvůrčí práci lásky. Moment lásky se pak šíří z vlastní meditace do běžného života v mezilidských vztazích. Nemůžeme se modlit a přitom se vyhýbat lásce. V lásce se setkáváme s druhým, a tím se hlouběji setkáváme s Ježíšem. [64]

1.5. Základ benediktinského způsobu života – modlitba

Komunita benediktinských bratří a sester je tvořena osobami, které touží po životě podle evangelia, chtějí patřit Kristu a mít podíl na jeho království. To však předpokládá čisté srdce a také askezi odříkavého života ve společenství a hlavně modlitbu.[65]

Snaha o modlitbu bez přestání vedla u křesťanů k určení stanovených hodin, které budou vyplněny výhradně modlitbou. V souladu s touto starokřesťanskou tradicí se snažil Benedikt z Nursie dát modlitbě pevný řád, proto v řeholi určil, že den mají mniši začínat, provázet a ukončit společnými hodinkami modliteb. Benedikt z Nursie společnou modlitbu nazývá *opus dei*. Taková modlitba zahrnuje uznání svatosti Boží člověkem, vyjadřuje se klaněním, chválou Boha, ale na druhé straně je dílem Božím, které Bůh koná v hloubi našeho srdce. Proto se mají mniši stále řídit zásadou: *„ničemu nedávat přednost před láskou ke Kristu.“*[66] Dílo Boží je právě to, co má člověk konat v souladu s Boží vůlí a pro Krista. Jestliže je v určitý čas úkolem pro mnicha svěřená práce, je jeho „dílo Boží“ tato práce a utéct od ní k jiné činnosti i třeba do chóru, by bylo chybné. V mnišském povolání se člověk snaží svým životem, oddanou činností, upřímnou modlitbou uspořádat svůj život tak, aby byl odpovědí na Kristovu lásku. [67]

1.5.1. Život v přítomnosti Boží

[64] Srov. FREEMAN, Laurence. *Vnitřní světlo,* s. 120.
[65] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1993, s. 34.
[66] *„Nihil amori Christi praeponere.“,* RB 4,21; 72,11.
[67] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1998, s. 43–45.

Cílem řehole je, aby člověka dovedla k životu v přítomnosti Boží. Benedikt z Nursie přímo popisuje mnichovo správné chování při společné modlitbě, zpěvu žalmů, aby si byl vědom Boží všudypřítomnosti a aby jeho úsilí vedlo k vědomému postavení před Boží tváří, kde bude zakoušet celou svou bytostí přítomnost Boží. (srov. RB 19). Mnich před Bohem má „být“ a nejen se tak navenek chovat, jak je v řeholi doporučeno. Zásada vnitřního souladu srdce, myšlení a vnějšího chování je u svatého Benedikta na prvním místě. Také se stala vyjádřením benediktinského ideálu. Druhou zásadou uctivosti je vyjádření úcty Bohu pokornými projevy v chůzi, při stání, v úklonách, v hlase, v mimice. Tyto projevy se mohou přirozeně objevit, jen pokud bude zachována *čistota srdce* (puritas cordis). Tuto zásadu čistého srdce předkládá jako nutnou pro jakýkoli pokrok v modlitbě, k uskutečňování vztahu ke Kristu. Intenzitu tohoto vztahu vyjadřuje Benedikt z Nursie, když doporučuje nikoli hlasitou modlitbu, ale v slzách a „pozorným srdcem“, *„intentione cordis“* (RB 52,4). Pozornost srdce znamená upnutí se svým nitrem na Krista, což je možné i v temnotách a v bolesti. [68]

Osobní modlitba a společná modlitba mají prostoupit celý lidský život. Kde se nachází společenství bratří, kteří svůj život zasvětili kontemplativnímu životu a vzájemně se v tomto životě podporují, nachází se i Kristus. Pro člověka zvenčí, přicházejícího do kláštera jako host, mniši představují toho, kdo je Kristem poznáván a dokáže před Krista předstoupit v čistotě svého srdce. Život mnicha se sice z praktických důvodů realizuje uvnitř kláštera, ale světu není hermeticky uzavřen. Práce mnicha v modlitbě není jen pro vztah k Bohu, ale díky tomuto vztahu, v této spiritualitě je dílem lásky, která směřuje k lidem, působí ve světě a vztahuje se k celému stvoření.

1.5.2. Lectio divina

Další důležitý prvek, který v modlitbě a vytváří utváří benediktinskou spiritualitu, je duchovní četba. Čtení především Písma svatého *„lectio divina“* je známo od počátků mnišství.[69]

Lectio divina se skládá ze tří základních kroků: *lectio*, *meditatio* a *oratio* – čtení, rozjímání a modlitba.[70] Nejde zde při čtení o studium, ale spíše o způsob rozjímání nad zvoleným textem.

---

[68] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1998, s. 44–45.
[69] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1993, s. 5.

Benedikt z Nursie píše, že bratři mají být volni pro četbu v určitých hodinách dne ve významu vyprázdněni pro četbu. Tím je myšlen nejen čas určený pro četbu, ale i osobní nasazení a duchovní připravenost ve čtení. Benedikt z Nursie počítá i s nebezpečím duchovní lenosti - acédií, obzvlášť u nových bratří, a proto se snaží jim pomoci pravidelným a vyváženým harmonogramem dne, jak uvádí v Řeholi (srov. RB 48). Rozjímavé čtení doporučuje pro začátečníky hlavně nad Písmem svatým, pokud jsou již v této činnosti bratři pokročilejší, najdou v Řeholi doporučení pro četbu Otců, Rozmluvy Otců (*collationes patrum*), jejich Ustanovení (*instituta*), Životopisy (*vitae*), ale i Řeholi našeho svatého Otce Bazila. Mají tedy na vybranou ze tří druhů četby: biblická, mnišská a teologická. (RB 73).[71]

V modlitbě *oratio*, ve které lze zakoušet účinnost Božího slova obsaženého v písmu, se lze setkat s uvedením čtvrtého kroku, kterým je kontemplace, *contemplatio* - nazírání. Kontemplace je brána jako vrchol modlitby, která se projevuje na úrovni bytí a nikoli konání. To, co se odehrává, je v nitru člověka, jde o komunikaci v Duchu a o prožívání nevyslovitelné Boží přítomnosti, která člověka naplňuje vděčností.

Vypracovaný postup tak představuje pronikání do biblického textu, v němž se má úkon četby Písma stát cestou k setkáním s živým Kristem, abychom v dialogu s ním byli vystaveni jeho světlu. V *lectio divina* se tak uskutečňuje s člověkem proces od naslouchání k poznání a v poznání k lásce.[72] Podle trapisty Thomase Mertova, se rozjímání prolíná s Boží milostí a zakoušené Boží milosrdenství, doprovázené chválou Boha se promění v poznání, že Bůh miluje ty, kterým zjevil svou věrnost, lásku a spásu. Jde podle něj o zkušenost a poznání živého Boha v Boží přítomnosti. [73]

Lectio divina je tedy existenciální prožitek Písma nebo i jiného teologického textu, v němž se člověk snaží přiblížit ke Kristu. Přijímáním slov Písma se učí celou svou existencí v dialogu obracet ke zjevené Kristově tváři.

1.5.3. Modlitba a práce, „ora et labora“

Důležitým doplňkem mnišského života podle benediktinské tradice, který je spojen s modlitbou, je práce. Modlitba a práce se v mnišském životě vzájemně prolínají.

[70] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1998, s. 45.
[71] Srov. tamtéž s. 46.
[72] Srov. BIANCHI, Enzo. *Klíčové pojmy,* s. 91–93.
[73] Srov. MERTON, Thomas. *Duchovní vedení,* s. 38–39.

Podle svatého Benedikta se má harmonicky střídat liturgie, rozjímavé čtení a manuální práce. Oslava Boha nespočívá jen v modlitbě, Bohu lze vzdávat úctu i všední prací. Práce člověku ve spojení s Bohem nepřekáží, ale naopak mu napomáhá. Pravý kontemplativní člověk je nesmírně činorodý. Jeho modlitba bude úplná a opravdová, pokud bude v souladu s prací. Benedikt z Nursie mnichy motivoval k práci příkladem apoštolů a Otců.[74] Staral se o to, aby se mniši v práci uplatnili se svými schopnostmi, rozvinuly své dary a prací svých rukou chválili Stvořitele, jak píše: *„aby tak byl ve všem oslavován Bůh.“* [75]

Hodnota práce v mnišském životě bývá dovozována biblickými texty. Příběh o stvoření v knize Genesis sděluje, že Bůh stvořil nebe a zemi a vše na nebi i na zemi Slovem s dobrým úmyslem, aby člověk mohl plně a radostně žít. My sami jsme dílem Stvořitele, stvořeni k obrazu Božímu, jsme tedy Jeho Boží činností. Celý svět je uskutečněná Boží myšlenka, v stálé činnosti, živá práce.[76] Práce je proto považována za účast na tvůrčí Boží činnosti, která utváří svět. Mniši se nikdy tvrdé manuální práce nebáli, dokonce z přebytků své produkce rozdávali nemocným a potřebným. Práce se stala výrazem dobrovolně přijaté chudoby a solidarity s chudými a chudým Kristem. [77] O nutnosti pracovat hovoří i Ježíš: *„Můj Otec pracuje bez přestání, proto i já pracuji.“*[78] Žít pro nás znamená pracovat s pracujícím Bohem.[79]

Oproti tendencím považovat práci za překážku v modlitbě (tělesná činnost se mohla zdát jako překážka duchovní činnosti), mniši žijící podle řehole Benedikt z Nursie stanovili zásadu: „Modli se a pracuj,“, která se stala přímo heslem benediktinů.[80]

Tělesné práci, jejímu rozvržení v rámci organizace dne i v rámci svátků v roce, věnuje Benedikt z Nursie v Řeholi kapitolu Každodenní tělesná práce (RB 48). Začíná slovy: *„Zahálka je nepřítel duše. Proto mají být bratři v určité hodiny zaměstnáni tělesnou prací, v jiné hodiny zase svatým čtením.“*[81] Práci tedy Benedikt z Nursie

---

[74] V době, kdy psal řeholi, nebyla práce pro svobodné římské občany zvykem, jelikož na ni měli otroky. Mezi mnichy se jistě nacházeli i muži z vyšších vrstev, pro které bylo těžké přijmout, že v křesťanství není práce nic ponižujícího. Srov. HERVEGEN, Ildefons. *Smyl a duch,* s. 219–220.

[75] *„ut in omnibus glorificetur deus.“* RB 57, 9.

[76] Srov ŠPIDLÍK, Tomáš. *Prameny světla*. s. 61.

[77] Srov VENTURA, Václav. *Spiritualita* 2. - 3, sv., s. 431.

[78] J 5,17.

[79] Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Prameny světla*. s. 61.

[80] Také sv. Augustin ve spisku O práci mnichů vyvrací teorii messaliánů, že by se mnich měl stále jen modlit. Říká, že práce je dobrá modlitba, ať v ní tedy pokračují. Srov. tamtéž s. 358.

[81] *„Otiositas inimica est animae; et ideo certistemporibus occipari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina.“* RB 48,1; srov. Žl 127,2; Sk 18.3; 1Kor 4; 2Sol 3,10–12.

používá z výchovného hlediska: pokud by někdo zahálel nebo nechtěl rozjímat či číst, *„uloží se mu vykonat nějakou práci, aby nezahálel.“* (RB 48,23) Manuální práce zvolená hlavně v přírodě hraje velkou roli nejen pro zajištění životních potřeb, ale i jako pokání a způsob duševní relaxace.[82] *„Opravdu kontemplativní člověk objevil umění najít si chvíli volna i uprostřed práce tak, že pracuje v takovém duchu odpoutanosti a soustředění, že i jeho práce je modlitbou.“* [83]

Přirozený rytmus práce, odpočinku, stravování, modlitby a liturgie je pro člověka velmi důležitý. Benedikt z Nursie považuje modlitbu za ústřední činnost každodenního života. Proto také buduje řád modlitby, z něhož se stává základní rytmus, podle kterého se odvíjí všechno ostatní dění.[84]

1.5.4. Vláda pokoje, „Pax Benedictina“

Modlitba s sebou přináší pokoj, stav pokoje, neměnnosti a celistvosti, jakýsi návrat k prvotnímu a tedy přirozenému postavení duše člověka, jak byl stvořen k obrazu Božímu.

K pokoji patří přirozený soulad, který Tomáš Akvinský popisuje spojením *collatio rei in sua sede*, tedy dát věci její místo, které jí patří.[85]

Harmonie, klid a vyrovnanost se mají šířit celým životem kláštera jako odlesk Božího pokoje. Benedikt z Nursie vidí v klidné spolupráci znak toho, že Duch svatý oduševňuje celou mnišskou komunitu. Takové převládání pokoje se nazývá *pax benedictina*. Myslí se tím pokoj, který začíná v nás samých, roste ve společenství bratří a v návaznosti přispívá k rozvoji pokoje mezi lidmi i v prostředí, ve kterém žijeme, a tak dovoluje životu vyústit do pokoje s Bohem. Benediktovi jde o to, aby všichni členové komunity vytvářeli předpoklady pro pokojný život všech, proto se přihlíží k potřebám každého jednotlivce, aby všichni členové společenství zůstávali v pokoji (srov. RB 34,1-5).

Teprve takto utvářenou *pax benedictina* lze poté předávat i těm, kdo do kláštera přicházejí zvenčí. Velký úkol a cíl, který nelze naplnit bez uvědomování si toho, že v základu je všem již dána plnost pokoje v Ježíši Kristu jako Boží dar. Když

[82] Srov. MERTON, Thomas. *Duchovní vedení,* s. 27–28.
[83] Srov. tamtéž s. 56.
[84] Srov. STEWART, Columba. *Modlitba,* s. 144.
[85] Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita, Modlitba*, 2. sv., s. 433–434.

Benedikt z Nursie cituje žalm 33, *„Hledej pokoj a usiluj o něj“* (RB Prolog 17), ukazuje, jaký podíl může mít život modlitby v mnišské komunitě v boji proti zlu, nedorozumění, nepochopení a zranitelnosti. Modlitba podporuje tendenci vyhýbat se pohoršlivým sporům (srov. RB 13,12n.), bezpráví, podporuje i snahu porozumět druhému, vede ke svornosti a k jednotě srdcí. Aby se mohlo žít společně v pokoji, je potřeba neustálá připravenost k usmíření. (srov. RB 4,73).

Podle Benedikta z Nursie máme „veškerou duchovní touhu zaměřit na věčný život.“ – *„vitam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare.“* (RB 4,46). Její podmínkou je ztišení. Chceme-li mít smysluplný život a nepodléhat klamu, budeme muset střežit svoje myšlenky, což opět podporuje modlitba.[86] I zde Benedikt z Nursie navazuje na tradici Otců, zejména řeholi sv. Basila. Když se zamyslíme nad výběrem žalmů a citátů, které byly pro Benediktovo pojetí mnicha a společenství důležité, zaujme nás hned v Prologu jeden z nejčastěji citovaných žalmů, žalm 34, který zobrazuje duchovní profil mnichů podle Benediktovy řehole. Pravé štěstí dosáhne jen ten, kdo dovede ovládat svůj jazyk, usiluje o dobro a o Boží spravedlnost. Vybrané verše odkrývají už v Prologu, o co jde v celé řeholi: *„Miluje kdo život? Přeje si dny štěstí?“ – „Quisest homo, qui vult vitam et cupit videre dies bonos?“* (RB Prolog 15). Tyto otázky prostě zní jako lákavá a samozřejmá nabídka, která je uskutečnitelná právě tím, že člověk se řídí žalmem 34: *„Střez svůj jazyk před zlobou a své rty před záludnými řečmi, vyhýbej se zlu a konej dobro, vyhledávej pokoj a usiluj o něj“*[87] (srov. RB Prol 17).[88].

Tato slova jsou skutečně cestou k zakoušení harmonie mezi lidmi a k dosažení pravého, věčného života. Hledání pokoje nebo jinými slovy hledání Krista je podle Benedikta z Nursie celoživotním programem mnicha. Snad i kvůli těmto slovům je tento žalm zařazen do liturgie mše svaté o slavnosti sv. Benediktina, opata a patrona Evropy (srov. RB 11,7).[89]

Jak dorůst do horlivosti v Duchu svatém, uvádí Benedikt z Nursie v předposlední kapitole, kde nacházíme následující pokyny, které nejsou příkazem, ale spíš doporučením pro život v komunitě:

> *„Své tělesné a mravní slabosti ať snášejí s největší trpělivostí, překonávají se navzájem poslušností, nikdo nemá sledovat svůj vlastní prospěch, nýbrž spíše prospěch druhého, ať si projevují čistou bratrskou lásku, s láskou setrvávají v bázni*

[86] Srov. VENTURA, Václav. *Spiritualita* 1. sv., s. 158–161.
[87] Ž 34,14-15.
[88] Srov. *Benediktinky-zamyšlení.* [2014-11-22]. <http://www.benediktinky.cz/cz/zamysleni>.
[89] Srov. tamtéž.

Boží a svého opata ať milují upřímně a pokorně. Naprosto ničemu ať nedávají přednost před Kristem. On kéž nás společně dovede do života věčného.“ [90]

Vládne-li v mnišském společenství vnitřní pokoj, může klášter také navenek zprostředkovat část z poslání univerzální církve - být znamením pokoje mezi všemi lidmi.

Myšlenku pokoje, který se má šířit obecně lidským společenstvím ve 20. století promýšlí jeden z následovníků Benedikta z Nursie v trapistické větvi benediktinského řádu, Thomas Merton. Podle Mertona, má-li ve světě zavládnout pokoj, musí se lidé zbavit svého sobectví, aby mohli pokoj vytvářet. Pokoj s ostatními se nedaří vytvářet, když lidé nemají vytvořený svůj vnitřní pokoj. Nemyslí se tím samolibá spokojenost. Pro vytváření vnitřního pokoje musí být lidé ochotni a schopni přinášet oběti, které si pokoj žádá. Duch pokoje se usadí tam, kde je přivítán naším skutečným já, které je zbaveno egoismu a je otevřeno pro druhé a především Kristu. Aby lidé našli opravdový pokoj v Kristu, měli by toužit po tom, aby v souladu s ostatními sdíleli pokoj, pak mohou být společně šťastni. Přitom musí být ochotni z vlastního štěstí něco obětovat, uskromnit se, aby se setkali na vyšší úrovni, kde by rozdíly mezi lidmi nepůsobily jako zdroj konfliktu. Mniši mají poslání být tvůrci pokoje, proto jsou služebníky Krista, krále pokoje.[91]

---

[90] *„Infirmitates suas sive corporum sive morum patientissime tolerent, oboedie, ntiamsibi certatim inpendant, nullus, quod sibi utile iudicat, sequatur,sed quod magis alio, caritatem fraternitatis caste impendant, amore deum timeant, abbatem suum sincera et humili caritate diligant. Christo omninonihil praeponant, qui nos pariter ad vitam aeternam perducat.“* (RB 72,5-n).

[91] Srov. MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*. Praha: Zvon, 1999, s. 10-11.

2. Téma modlitby v řeholi Benedikta z Nursie

Ve společenství i v životě mnichů existují prostředky, které je vedou k Bohu, jako jsou svátosti, mše svatá, božské oficium, život poslušnosti a práce.[92] Modlitba se stala hlavní silou již na počátku mnišství, dokázala iniciovat mnišské hnutí a nikdy se bez ní mnišský život neobešel. Dokonce byla tendence žít jej podle starokřesťanské výzvy *„bez přestání se modlete“*.[93] Když byla snaha uvést tuto výzvu ve skutek, zjistilo se, že to není v lidských silách, a proto je potřeba určit čas ve společenství, který se bude pravidelně a intenzivně věnovat modlitbě. Tento čas byl pak rozvržen v pravidelných hodinách a odkazoval na požadavek modlení bez přestání. Tuto starokřesťanskou tradici chtěl i Benedikt z Nursie dodržet a proto stanovil pevný řád „hodinek“, mniši začínali den, provázeli jej a končili společnými hodinkami modliteb. Jak jsme již uvedli, služba Boží, jak ji pojímá Benedikt z Nursie, je natolik základní a důležitou činností mnichů, že *„před službou Boží se nesmí dávat přednost ničemu.“*[94] Benedikt z Nursie nazývá společnou modlitbu *„opus Dei“ nebo také „opus divinum“* (srov. RB 19,2; 22,8; 43; 10; 58.7), protože se jedná o celkové uznání svatosti Boží a Boží dílo v srdci člověka, konané v klanění se a chvále Božího ducha svatého.[95]
V modlitbě najdeme nevysychající zdroj vnitřního života.[96]

Boží přítomnost vyžaduje přítomnost celého člověka a je nezbytná pro bohoslužbu. Jedná se o to, aby mnich skutečně před Bohem byl a nejen se tak choval. Proto Benedikt z Nursie žádá zásadu propojení vnitřního myšlení a vnějšího chování a nabádá tak mnichy v kapitole Chování při zpěvu žalmů: *„Uvědomme si, jak se máme chovat před Bohem a jeho anděly, a stůjme při zpěvu žalmů tak, aby naše mysl byla ve shodě s naším hlasem.“* [97] Cílem Benediktovy řehole je dovést mnichy k životu v přítomnosti Boží. Mniši proto mají dodržovat uvedené zásady, řídit se dobrými skutky (srov. RB 4) a pěstovat vlastnosti jako je poslušnost (RB 5), pokora (RB 7), mlčenlivost

[92] Srov. BORKOWSKA, Malgorzata. Kristus / život Marmionův. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2001, s. 133–135.
[93] 1 Sol 5, 12.
[94] *„Ergo nihil operi dei praeponaur.“* RB 43,3.
[95] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole Benediktova,* 1998, s. 44–45.
[96] Srov. BORKOWSKA, Malgorzata. Kristus, s. 148–155.
[97] *„Ergo consideremus, qualiter oporteat in conspectu divinitatis et engelorum eis esse, Et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concorder voci nostre.“* RB 19, 6-7.

(RB 6), jak vše v Řeholi systematicky předepisuje.[98] Naslouchat a být poslušný svým srdcem, slyšet a činit, navrátit se ze zahálčivé neposlušnosti, poslušností se obrátit k Bohu, to je začátek cesty, po které mnich v modlitbě objevuje své povolání a poslání. [99]

2.1. Poslušnost

Vnější i vnitřní projev modlitby mnicha je základní skutečností, že chce jít po Božích cestách. V modlitbě se člověk uskutečňuje, když Bohu naslouchá, když s ním mluví. Čím více se tento vztah modlitbou prohlubuje, tím více se člověk v Božím plánu realizuje, a to bez naslouchání a poslušnosti nejde. [100] *„Poslouchejte mě a budu vám Bohem a vy budete mým lidem.“* (Jer 7,23).

Poslušnost je u Benedikta z Nursie základní vlastností vytvořenou z naslouchání a ochoty sloužit Bohu. Řehole Benediktova začíná vyburcováním posluchače k zmobilizování jeho pozornosti po mnoha stránkách. Prvním slovem *„Obsculta“ -„naslouchej“* v Prologu RB oslovuje posluchače Slova. Životní cesta pod vedením evangelia se stává cestou naslouchání. „Slyšte a budete žít!“ [101] Naslouchání se soustřeďuje v poslušnosti. Předpokladem poslušnosti je zvládnutí umění naslouchat. Toto umění naslouchání, po kterém každý řeholník touží, vyžaduje otevřenost a pozornost. Podle Benedikta z Nursie je naslouchajícím každý, který pokyny přijímá, ale je jím i ten, kdo pokyny vydává. Ve společenství se rodí každý příkaz ve vztahu ke Kristu. Proto naslouchání není reakcí na to, co zaslechneme, ale činností která směřuje nahoru, je to vnímání celým svým srdcem hlasu shora. Naslouchání není ale vlastnost, které se člověk jednou naučí a pak ji stále vlastní. Je třeba neustále se v této činnosti zdokonalovat a zaměřovat se tím směrem, odkud volání přichází. V Prologu Benedikt z Nursie vybízí „Naslouchej, synu, mistrovu učení, nakloň k němu ucho svého srdce, k čemu tě laskavý otec nabádá, to rád přijmi a uveď ve skutek,“ – *„Obsculta, o fili, praecepta magistri et inclina aurem cordis tui etadmonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter conple.“* (RB, Prolog,1). Řehole se obrací na celého člověka a na jeho

[98] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole Benediktova,* 1998, s. 44–45.
[99] Srov. SIOSTRZONEK, Prekop. *Řehole,* s.10–11.
[100] Srov. tamtéž s. 10–11.
[101] Iz 55,3.

svědomí. Od začátku je zřejmé, že jde Benediktovi o spiritualitu srdce.[102] Naslouchat moudrosti znamená podle starozákonního chápání cestu k životu.[103] Slyšet a konat, naslouchat a ve víře být poslušný svým srdcem, v poslušnosti se navrátit k Bohu od hříchu neposlušnosti, to jsou pojmy, kterými Benedikt z Nursie v Prologu shrnuje své chápání poslušnosti.

Cestou poslušnosti šel sám Kristus, proto je vzorem poslušného člověka. Benedikt staví „poslušnost bez váhání“ na „První stupeň pokory“, *„Promus humilitatis gradus est oboedientia sine mora“* (RB 5,1). Poslušnost je na prvním místě opakem neposlušnosti Adamově. Každý se má obrátit, poslechnout hlasu Páně a následovat jej. *„Ergo hi tales relinquentes statim, quae sua sunt, et voluntatem propriam deserentes“* - „Mniši tedy ihned opouštějí svůj vlastní zájem a zříkají se vlastní vůle“ (RB 5,7). Vzdát se vlastní vůle pro mnichy neznamená vzdát se své individuality, ale činit duševní změnu na svém vzdorovitém egoismu, který brání životu ve společenství. [104]

Díky naslouchání vstupujeme do života s Bohem a souhlasíme, aby Bůh vstoupil do našeho života. „Mít srdce, které naslouchá“ (1 Král 3,9), je pro věřícího základní věcí.[105] Naučit se naslouchání druhému a hlavně Božímu slovu je podmínkou pro růst v duchovním životě. V něm rosteme tím více, čím více sestupujeme do hloubek slyšení, do nitra svého srdce. Poslouchat neznamená jen sluchem zaznamenat přítomnost druhého, nýbrž vytvořit v sobě takový prostor, v němž by druhý mohl přebývat. Zkušenost, že v nás přebývá Bůh, není možné oddělovat od schopnosti poskytnout pozornost druhým a věnovat se jim nasloucháním.

Bůh nás obdaroval a my ho máme vždycky poslouchat jako otce. Na první místo staví Benedikt z Nursie modlitbu. Modlitbou se má začínat každá činnost a modlitbou i ukončit. Máme mít na paměti, že počátek i konec dává pouze Bůh. Neboť aby to, co činíme, bylo dobré, dokážeme začít jen díky dobru, které je v nás a tím je jeho milost, jeho Duch, jehož vnuknutí musíme poslouchat. [106]

Naslouchání Bohu je třeba uchopit v následujících dimenzích - mlčení, pozornosti, duchovním úsilí o uchování toho, čeho se nám slyšením dostalo, odpoutáním pozornosti od sebe zaměřením na Druhého. Pak se z činnosti naslouchání

---

[102] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 27.
[103] Srov. Př. 4,10n; Dt 4,1; Dt 6,4.
[104] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 71–74.
[105] Srov. BIANCHI, Enzo. *Klíčové pojmy,* s. 103.
[106] Srov. HERVEGEN, Ildefons. *Smyl a duch,* s. 14.

stává skutečná pohostinnost pro Boží přítomnost.[107] Naslouchání se neobejde bez mlčení. Aby k naslouchání mohlo dojít, je potřeba se ztišit a pěstovat mlčenlivost.

2.2. Mlčenlivost

Mlčení není samoúčelné, je pro Benedikta z Nursie atmosférou modlitby. Ticho a mlčenlivost má za užitečné, když jsou přiměřené osobám a době. Neznamená to, že se v klášteře nesmí mluvit, ale v řeholi uvádí, jakým způsobem se správně má rozhovor vést a že hovor nesmí být bezdůvodný.[108] Dříve, než je mnich vyzván k časté modlitbě, je v řeholi poučen o podmínkách, které by měl dodržet, než k ní přikročí: má *„chránit svá ústa před špatnou a zvrácenou řečí,“*[109] *„nemít zálibu ve žvanění“,*[110] *„nepronášet slova planá či rozpustilá“,*[111] *„nemilovat častý a hlasitý smích.“*[112] Benedikt z Nursie rozhodně zavrhuje vše, co duši odvádí od čisté radosti z Boží přítomnosti, vše co rozleptává vnitřní život, zvláště nemístná a zlá slova, nactiutrhání, šprýmování, bezcenné žertování, zesměšňování, nic z toho do kláštera nepatří. *„Lehkomyslné žerty, prázdné řeči či rozpustilá slova navždy a všude zapovídáme“.*[113]

„Mluvit a poučovat totiž náleží učiteli, mlčet a naslouchat přísluší žáku.“[114] Benedikt z Nursie mlčení a naslouchání pokládá za základní postoje žáků, záleží mu na jejich správném postoji ve skromnosti a pokoře k představeným a ke Kristu. Jen v mlčení lze naslouchat a přijímat Slovo, ale i toho kdo mluví. V úvodu kapitoly o mlčenlivosti nabádá k opatrnosti mluveného projevu, aby nedocházelo ke zbytečnému prohřešení, *„abych nezhřešil svým jazykem“.*[115] Mlčenlivost se tak jeví jako opatrnost před hříchem, která nechce obtěžovat, rušit a vytváří prostor pro ticho, jenž člověku umožní být sám sebou.[116] Benedikt z Nursie věděl, že mlčení potřebujeme, podobně i ticho, které nám dovolí soustředit se na podstatné. Mlčení není jen ukázněnost v mluvě,

---

[107] Srov. BIANCHI, Enzo. *Klíčové pojmy,* s. 75–76.
[108] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 78.
[109] *„Os Suum a malo vel pravo eloquio custodire.“* RB 4,51.
[110] *„Multum loqui non amare.“* RB 4,52.
[111] *„Verba vana aut risui apta non loqui.“* RB 4,53.
[112] *„Risum multum aut excussum on amare.“* RB 4,54.
[113] *„Scurilitates vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clausura in omnibus loci damnamus.“* RB 6,8.
[114] *„Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum convenit.“* RB 6,6.
[115] *„ut non delinquam in linqua mea“* RB 6,1.
[116] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 78–81.

i když je také důležitá. Jak říká italský autor inspirovaný mnišskou spiritualitou, Enzo Bianchi, člověk smysluplně komunikuje jako vztahová bytost jen díky vyváženosti mezi slovem a mlčením.[117] V klášteře chce Benedikt z Nursie vytvořit prostor ticha, aby se člověk mohl otevřít pro Boží přítomnost v modlitbě, liturgii, či při jiné činnosti.[118] Ticho, vytrvalost a rozjímání jsou nerozlučné na cestě ke kontemplaci a mystické modlitbě.

Mlčení pro Benedikta z Nursie znamená víc než jen chvíle bez hluku a shonu. Podporuje kontemplativní postoj, ve kterém se člověk modlí a otevírá svým srdcem, vědomím i ústy. *„Činností odpovídající mnichově profesi není nic jiného než vhled a kontemplace oné božské a nade všechno vynikající čistoty. Nelze jí dosáhnout jinak než v mlčení, ve vytrvalém prodlévání v cele a v rozjímání.“* [119]

Mlčení rtů by bylo málo úspěšné, pokud se k němu nepřipojilo i mlčení srdce.[120] Roztržitá duše bez řádu zmítaná planými myšlenkami nemůže slyšet boží hlas. Avšak duše, která žije ve vnitřním mlčení, klidná od vášní, zbavená plytkých starostí a neuvážených snah je soustředěná na hledání trvalého dobra a v tom i šťastná. Vnitřní samota se musí naplňovat úvahami, které pomáhají duši vzhlížet a naslouchat Bohu. [121] Kdo se ve svém mlčení, pokoře a poslušnosti obrátí k Pánu, je pokorný srdcem, jak o tom pojednává Benedikt z Nursie největší měrou v kapitole o pokoře (RB 7,56; RB 38,5; RB 42; RB 48,5; RB 52,2)

Jednotu mlčení a modlitby v kontextu benediktinské spirituality 20. století, s odkazem na Izáka z Ninive, nabízí již citovaný Thomas Merton:

> *„Mnozí dychtivě hledají, ale naleznou jen ti, kteří zůstávají ve stálém mlčení… Každý, kdo se těší mnoha slov, i když říká obdivuhodné věci, je vnitřně prázdný. Jestliže miluješ pravdu, buď milovníkem mlčení. Mlčení jako světlo slunce Tě osvítí v Bohu a vysvobodí tě od přeludů nevědomosti. Mlčení tě sjednotí se samotným Bohem… Nade všechny věci miluj mlčení: přinese ti ovoce, které jazyk nemůže popsat.“*[122]

---

[117] Srov. BIANCHI, Enzo. *Klíčové pojmy křesťanské spirituality*, s. 132–133.
[118] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1993, s. 39.
[119] KASSIÁN, Jan.. *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis,* Wien, 2004, 10, 3.
[120] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 78–81.
[121] Srov. BORKOWSKA, Malgorzata. Kristus, s. 159–161.
[122] MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba.* Praha: Zvon, 1993, s. 23.

2.3. Pokora

Po poslušnosti a mlčení je pokora úplné otevření se hlasu Páně. Není důležitější vlastnosti při modlitbě než právě pokora, bez té nemůžeme předstoupit před Krista. Je základem a kořenem dokonalosti a všech ctností. Bez ní všechny ostatní ctnosti vyprchají.[123] Pokoru popisuje v 7. kapitole, která je srdcem a mistrovskou částí celé Řehole, Benedikt z Nursie spojuje s pokorou duchovní zrání, chce pomocí Řehole umožnit člověku, aby dozrál v lásce k Bohu i k bližnímu. [124]

Kapitola o pokoře začíná výzvou k naslouchání a následujícím výrokem: *„Každý, kdo se povyšuje, bude ponížen, a kdo se ponižuje, bude povýšen.“*[125] Místo pýchy, která dává pocit vyvýšení se, máme pěstovat pokoru ve svém srdci. Pýcha dává člověku pocit vlastní důležitosti a zapomenutí na Boha.[126] Kdo jí podléhá, dostává se do slepé uličky. Od prvního hříchu se s ní setkáváme a tak musíme počítat s tím, že i v nás je přítomna. Pýcha si však nachází prostor a roste právě u těch osob, které si ji neuvědomují. Sebepoznáváním a sebekázní jí ale člověk nebude dávat tolik prostoru, aby v něm působila. Naopak má člověk ve svém životě dávat více prostoru Bohu i bližnímu.[127] Pokora jako vlastnost utváří člověka osobně i v jeho vztazích k ostatním lidem a roste ve společenství s Kristem a v úctě k Otci. Jako spořádaný postoj je živena chudobou a důstojností, vede k samostatnosti, ale nevymáhá si ji ani se nehlásí k pyšné soběstačnosti. Pokora nezmenšuje ani neomezuje člověka, zoufalá rezignace je jí cizí. Pokora naopak roste riskantními podniky, i když si nezastírá omezenost a nejistotu, zmírňuje ctižádostivé a modloslužebné nároky, které pramení z nenasytné chtivosti. Pokora je spojována s bezprostřední dětinnou láskou k Bohu, která svobodně člověka zapojuje do dějin spásy.[128]

Proto si pokory Benedikt z Nursie velice cení, považuje ji za základní vlastnost mnichů nutnou pro ně samé a jejich soužití, aby s její pomocí sdíleli společné soužití radostně, byli přitahování k lásce, k samému Bohu a mohli v modlitbě stát před Bohem tváří v tvář.[129]

---

[123] Srov. SIOSTRZONEK, Prekop. *Řehole,* s. 24-25.
[124] Srov. BENEDIKT z Nursie. *Řehole,* 1993, s. 41–42.
[125] *„Omnis, qui se humiliat exaltat, humiliabitur, et quise humiliat exatabitur*“ RB 7,1
[126] Srov. Lk 9,29.
[127] Srov. SVATÝ BENEDIKT 1993, s. 40–41.
[128] Srov. DE FIORES / GOFFI 1999, s. 644–645.
[129] Srov. SVATÝ BENEDIKT 1993, s. 41–42.

Cestu pokory (RB 7) popisuje Benedikt z Nursie v dvanácti stupních inspirován obrazem žebříku, který se zjevil ve snu Jakubovi,[130] čímž ukazuje na Boží přítomnost na neočekávaném místě, které Bůh teprve posvěcuje. Prohlubováním pokory nechává Benedikt z Nursie vstupovat lidi na tento pomyslný žebřík, aby se mohli Bohu přiblížit. *„První stupeň pokory tedy spočívá v tom, že si mnich stále staví před oči Boží bázeň, že si dá pozor, aby na Boha nezapomněl a stále má na paměti Boží přikázání“.*[131] Vystupování k Bohu vede k výšinám ponížení, což je činěno sebezříkáváním, vzdáním se upřednostňování vlastní osoby. Druhým stupněm pokory je naučit se nepodléhat vlastní žádostivosti a vzdát se vlastní vůle, v tomto případě je myšlena svévole. Vždyť na cestě životem v pravdě potřebujeme jako vůdce Ducha svatého. Opuštěním svévole se otevřeme více Bohu a jeho světlu a budeme také více vstřícní k bližním a jejich spáse.[132] Mniši se řídí slovy řehole i evangelia *„Přišel jsem, ne abych konal svou vůli, ale vůli toho, který mne poslal“- Non veni facere voluntatem meam, sed eis, qui me misit.“* [133] Cesta pokory ve třetím stupni vyžaduje smýšlení, které je takové, jaké měl Ježíš, což vede k podřízení se představenému.[134]

„Čtvrtý stupeň pokory spočívá v tom, že je mnich poslušný i v těžkých i protivných věcech, ba tiše obejme svědomím trpělivost i v jakémkoliv nezaslouženém bezpráví.“[135] Na čtvrtém stupni pokory jsou mniši vybízeni k mučednictví po vzoru Otců pouště a biblických postav, zejména Ježíše, který sám vystoupil a bojoval proti moci zla. Aby vůle v horlivé mučednictví nepřerostla k pochybným asketickým supervýkonům a sebetrýznění, Benedikt z Nursie přesouvá asketický charakter na práci pro ostatní bratry. Mučednické vlastnosti jako je trpělivost, statečnost, vytrvalost, důvěra a snášení křivd nejsou osvědčovány jen z působení vnějších vlivů, ale i při zkouškách vnitřních. Například v nemoci měli mniši snášet svůj úděl trpělivě a v každé těžkosti prosit o potřebné ke spáse, aby mohli konat vůli Boží.[136] Proto v řeholi vybízí mnichy: *„Ať se vzmuží tvé srdce, doufej v Hospodina!“* (RB 7,37). Pátý stupeň pokory se postará o čistou mysl a čisté srdce. Negativní myšlenky i touha po světských věcech zabírají místo v lidském srdci, až nezůstává žádné místo pro Boha. Očistit své srdce

---

[130] Srov. Gn 28.

[131] *„Primus itaque humilitatis gradus est, si timorem dei sibi ante oculos semper ponens oblivionem omnino fugiat et semper sit memor omnia, quae praecepit deus, ut.“* RB 7,10–11

[132] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 89–90.

[133] Srov. J 6,38.

[134] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 90.

[135] *„Quartus humilitatis gradus est, si in ipsa oboedientia duriset contariis rebus vel etiam quibus-libet inrogatis iniuriis tacite conscientia patientiam amlectatur“* RB 7,35

[136] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 90–92.

a uchovávat je v čistotě je nutné pro skutečné zakoušení Boha. Opat pomáhá mnichům vyznat se z nepravostí, neupřímností a hříchů k Bohu.[137]

Na šestém stupni pokory mniši pěstují skromnost až nenáročnost, také v připravenosti k službě se mají považovat za nedokonalé. Zakořenění postoje pokory se očekává v sedmém stupni, kdy má přejít pokora k srdci:[138] *„Mnich se nejen ústy prohlašuje za posledního a nejubožejšího ze všech, ale je o tom přesvědčen i v hloubi svého srdce.“*[139] Po osvojení pokory v srdci mnichů následují projevy vnitřního postoje v osmém až jedenáctém stupni jako praktická pravidla chování v mezilidských vztazích nejen v klášteře. V osmém stupni se chování mnichů řídí společnou řeholí a příklady otců. V devátém stupni je pokora projevem mlčenlivosti v umění ovládat jazyk a mlčet. Nepatřičný smích není trpěn, tomu odpovídá desátý stupeň pokory. Jedenáctý stupeň pokory upravuje slovní kultivovaný projev mnichů, když mluví. V dvanáctém stupni je viditelná pokora z postoje mnichů všude, kam vstoupí, mají oči sklopené a hlavu skloněnou. Mnich vše plní bez námahy, přirozeně, z dobrého návyku mít zalíbení v ctnostech. Benedikt z Nursie v dvanácti stupních popisuje duchovní růst mnicha v pokoře, kdy se v něm připravuje místo pro Boha.[140] Bez tohoto místa by nebylo možné setkávání ani rozhovor s Bohem, nebyla by možná modlitba.

Cílem cesty pokory je čistota srdce kvůli patření na Boha: *„Když tedy mnich vystoupí po všech těchto stupních pokory, záhy dospěje k té lásce k Bohu, která svou dokonalostí vyhání strach.“*[141] Pokora se stává mnichům zálibou v ctnostech, nezištností, která osvobozuje od strachu o vlastní já. *„Tak se na svém služebníku, který je už čistý od svých špatností a hříchů, milostivě projeví Duchem svatým Pán.“*[142]

Měli bychom se nechat vést v duchu pokory a lítosti a nechat vynést na světlo věci, které v sobě máme, ale na které nejsme hrdí. Znamená to, že bychom měli přestat lpět na vnější fasádě, zbavit se zvyku sebeospravedlňování, který nám nejvíce brání v odhalení čistého svědomí a duchovním růstu.[143]

---

[137] Srov. tamtéž s. 92.

[138] Srov. tamtéž s. 93–94.

[139] *„Omnibus se inferiorem et viliorem non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectu.“* RB 7,51

[140] Srov. tamtéž s. 94–97.

[141] - *„Ergo his omnibus humilitatis gradibus ascensis monachus mox ad caritatem dei perveniet illam, quae perfecta foris mittit timorem.“* RB 7,67

[142] *„Quaedominis iam in operarium suum mundum a vitiis et peccatis spiritusancto dignabiturdemonstrare.“* RB 7,70.

[143] Srov. MERTON, Thomas. *Duchovní vedení,* s. 20.

2.4. Uctivost při modlitbě

Benedikt z Nursie hovoří o uctivosti při modlitbě jako o základním postoji, který se projevuje jak navenek, tak především v nitru. Náboženská úcta je vstoupení nejvnitřnějšího člověka do Boha. Postoj uctivosti předpokládá, že si je člověk plně vědom Boží přítomnosti, která ho zase vede k bázni a k pokoře. *„Takoví, jací chceme být v modlitbě, takoví musíme být už před modlitbou; na stavu, který předchází, závisí dispozice duše."*[144] Záměrně Benedikt z Nursie před kapitoly o modlitbě zařadil kapitoly jako „Nástroje dobrých skutků" (RB 4), za ní následují kapitoly o poslušnosti (RB 5), o mlčenlivosti (RB 6) a o pokoře (RB 7), které jsou přípravou na život v modlitbě, tedy o tom všem, co je podstatné pro rozvoj hluboké vnitřní modlitby.

„Chceme-li něco přednést lidem mocným, neodvažujme se to jinak než pokorně a uctivě."[145] Benedikt z Nursie staví pokoru a uctivost vůči lidem na stejnou úroveň jako čistou odevzdanost vůči Bohu. Jako se chováme s poníženostmi k Bohu, stejným způsobem se máme chovat k velkým tohoto světa, v pokorné uctivosti vycházející ze srdce.[146]

„Oč více máme se vší pokorou a čistou oddaností prosit Boha, Pána všehomíra." [147]. Čistá oddanost ve spojení s pokorou je jinými slovy bázeň před Bohem a Pánem celého stvoření, jak nazývá Benedikt z Nursie - všehomíra. Vůči Bohu jde však v modlitbě člověk ještě dále a stává se čistou odevzdaností duše osvobozené od všeho lidského. K tomu už není třeba mnoho slov, protože Bůh zná naše myšlenky, srdce a čte v našich duších. Co tedy Bůh od modlícího očekává, je *„čistota srdce a kajícné slzy" – „et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus"* (RB 20,3).[148] Čistota srdce znamená osvobození od rozptylujících myšlenek a představ, aby se mohla duše pozdvihnout k Bohu a mohla být prostoupena světlem Nejsvětější trojice.[149] Mít čisté srdce je podle Ježíšových slov blahoslavenství podmínkou k vidění Boha,

---

[144] VENTURA, Václav. *Spiritualita* 1. sv., s. 187.; srov. KASSIÁN, Jan. *Cllationes partum,* Sources chrétiennes, 1955, 9, 3.

[145] *„Si cum hominibus potentibus volumus aliqua suggerere, non praesumimus nisi cum humiitate et reverentia."* RB 20,1

[146] Srov. HERVEGEN, Ildefons. *Smyl a duch,* s. 137.

[147] *„Qanto magis domino deo universorumcum omni humulitate et puritatis devotione supplicandum est."* RB 20,2.

[148] Srov. HERVEGEN, Ildefons. *Smyl a duch,* s. 137–238.

[149] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 113.

abychom dosáhli účinku v modlitbě: *„Blahoslavení čistého srdce, neboť oni budou vidět Boha.“* [150]

Benedikt z Nursie se v kapitole uctivost při modlitbě zmiňuje 3x o čistotě. Poprvé šlo o bázeň v čisté oddanosti, podruhé je uvedena čistota srdce a kající slzy jako žádoucí podmínka pro vyslyšení modlitby. Ve třetím případě jde o výsledek, kdy jsou podmínky splněny a čistota srdce a mysli způsobuje, že modlitba je čistá. Pak je modlitba tím nejvyšším, co mnich koná. Čistota srdce podle slov Benedikta z Nursie dikta je nutná pro vyslyšení našich modliteb: „A buďme si vědomi, že nás nevyslyší pro množství našich slov, nýbrž pro čistotu srdce a kajícné slzy. Modlitba má být proto krátká a čistá“.[151] Platí tu, že čím vyšší stupeň modlitby, tím méně je v ní zapotřebí lidských slov. Kajícné slzy a čistota srdce spolu úzce souvisí, jde o slzy hluboké lítosti nad svými hříchy, jindy pak slzy dojetí nad láskou Boží, milosrdenstvím, o slzy vedoucí k proměně srdce. Čistota srdce znamená také nezištné vydání se Bohu, jeho vůli, vyprázdnění vlastní touhy a otevřenost srdce pro vnímání Boží vůle. U modlitby Benedikt z Nursie říká, že má být krátká a čistá. Jde o pastoraci - osobní modlitbu na konci žalmu, která byla ukončena modlitbou opata. Zde však Benedikt z Nursie nechává prostor pro působení Ducha svatého („inspirací božské milosti“, RB 20,4), když dodává, že Boží milost může modlitbu prodloužit. Po skončení společné modlitby je ponechána možnost pokračovat v osobní modlitbě. Benedikt z Nursie považuje osobní tichou modlitbu za výraz pokory. Zmiňuje se ještě v 52. kapitole („Klášterní oratoř“) takto: *„Po skončení bohoslužby všichni odcházejí za naprostého ticha a tím prokazují úctu Bohu. Bratra, který by se chtěl modlit tiše a zvlášť, tak nebude rušit něčí bezohlednost.“*[152] Opět se zde zdůrazňuje postoj úcty a mlčení. V podobném duchu následuje verš o osobní modlitbě: *„Ale i kdyby se někdo chtěl jindy pomodlit tiše a o samotě, ať prostě vejde do oratoře a modlí se, ne hlasitě, nýbrž v slzách a pozorným srdcem.“*[153] Tato slova krásně a pokojně vyzařují jakousi samozřejmost, přirozenost, jednoduchost.

---

[150] Mt 5,8.

[151] *„Et non multiloquio, sed in puritate cordis et conpunctione lcrimarum nos exaudiri sciamus. Et ideo brevis debet esse et pura oratio.“* RB 20,3-4.

[152] *„Expleto opere dei omnes cum summo silentio exeant et habeatur reverentia deo, ut frater, qui forte sibi peculiariter vult orare, non inpediatur alterius inprobitate.“* RB 52,2-3.

[153] *„Sed et si aliter vult sibi forte secretius orare, simpliciter intret et oret, non in clamosa voce, sed in lacrimis et intentione cordis.“* RB 52,4.

2.5. Liturgická modlitba

V Písmu je Boží služba (oficium divinum) službou, ve které se odráží povinnosti vyvoleného lidu vůči svému Bohu. Bohoslužba se neomezuje pouze na náboženské obřady, ale zasahuje do všech oblastí lidského života. Bůh vyžaduje poslušnost ve všech sférách lidského života a očekává, že všechny činy, které člověk vykonává, jsou ke cti Boží. Pak takové činy mají smysl. V hebrejštině je používán stejný výraz pro: práci, službu a bohoslužbu. Bohoslužba v dnešním úzkém slova smyslu je brána jako součást rozsáhlé služby pro slávu boží. [154] V dobách Benediktových bylo značení Boží služba již běžným pojem vyhrazený pro modlitební službu, která se vykonává z pověření a ve jménu církevního společenství. Šlo o svatý závazek mnichů, který měl v celé Církvi týž veřejnoprávní charakter jako modlitební slavení kléru v biskupských kostelech.[155]

Služby boží, liturgie, mše vyjadřují to, co Bůh učinil v Kristu za působení Ducha svatého a nově koná svým slovem a svátostmi. Činnost člověka při bohoslužbě je přijímání toho, v co člověk věří, co působí Bůh a je odpovědí na to ve zprostředkování přítomnosti Krista a jeho Ducha. V církvi je bohoslužba pokládána za výchozí a hlavní projev veřejného poslání - liturgie, která je provázena svědeckou diakonální službou a neochvějným vyznáváním víry. [156]

Kdo chce předstoupit před Boha, musí umět zapomenout sám na sebe. Pojednání o bohoslužbách umístil Benedikt z Nursie hned za kapitolou o pokoře, bez které si bohoslužbu nelze představit. Celá bohoslužba vyžaduje určitou duchovní formaci, především postoj pokory, uctivosti, poslušnosti a bázně. V kapitolách Řehole 8 až 18 se nabízí podrobný model uspořádání bohoslužeb. Takto uspořádané bohoslužby se pořádaly hlavně v 7. Století. Na rozdíl od předchozí části Řehole, která byla většinou převzata od Magistra se tato jeví jako nová a proto ji Benedikt z Nursie vysvětluje do podrobností.[157] Uspořádání bohoslužeb v rámci denního řádu uvádí Benedikt z Nursie do porobností v následujících kapitolách: Počet žalmů v nočních hodinkách (RB 9), Noční bohoslužba v letním období (RB10), Vigilie o nedělích a o svátcích (RB 11; 12; 14), kdy a jak se konají ranní chvály ve všední dny (RB 13), bohoslužby v noci (RB 8) i

[154] Srov. VON ALLMEN, Jean-Jaques. Biblický slovník. Praha: Kalich, 1987, 20–21.
[155] Srov. DE FIORES, Stefano / GOFFI, Tullo. *Slovník spirituality*, 1999, s. 107.
[156] Srov. SALAJKA, Milan. *Orientační teologický slovník*, s. 23.
[157] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 97–99.

jak vypadají bohoslužby během dne (RB 16). Uvádí počet žalmů ve zmíněných hodinách i jejich pořadí (RB 17-18). Doba nočního klidu se přizpůsobuje podle ročního období. V zimním období mohli mniši odpočívat až 9 hodin, nutno si domyslit, že tou dobou bylo osvětlení možné pouze od ohně při svíčkách nebo pochodních. Tradici nočního bdění v modlitbě a čtení převzal Benedikt z Nursie z kumránské komunity, tehdy bylo v církvi slavení vigilie běžné jen o velikonocích a v předvečer svátků mučedníků. Litugickou část Řehole zakončuje kapitolou ve které pojednává o uctivosti při modlitbě (RB 20). Bohoslužba, ať už eucharistická oslava a ostatní svátosti či další podoby liturgické modlitby církve vyjadřují to, co Bůh učinil v Kristu za působení Ducha svatého a nově koná svým slovem a svátostmi. Činnost člověka při bohoslužbě je přijímání toho, v co člověk věří, co působí Bůh a je odpovědí na to ve zprostředkování přítomnosti Krista a jeho Ducha. V církvi je bohoslužba pokládána za výchozí a hlavní projev veřejného poslání - liturgie, která je provázena svědeckou diakonální službou a neochvějným vyznáváním víry. [158]

Oficium divinum je službou, ve které se odráží povinnost vyvoleného lidu vůči svému Bohu. Bohoslužba se v širším slova smyslu neomezuje pouze na náboženské obřady, ale zasahuje do všech oblastí lidského života. Bůh vyžaduje poslušnost ve všech sférách lidského života a očekává, že všechny činy, které člověk vykonává, jsou ke cti Boží. Pak takové činy mají smysl. Bohoslužba v dnešním úzkém slova, tj. jako liturgická modlitba, smyslu je brána jako součást rozsáhlé služby pro slávu Boží. [159]

V dobách Benediktových bylo značení Boží služba již běžným pojem vyhrazený pro modlitební službu, která se vykonává z pověření a ve jménu církevního společenství. Šlo o svatý závazek mnichů, který měl v celé církvi týž veřejnoprávní charakter jako modlitební slavení kléru v biskupských kostelech.[160]

Bohoslužba, ať už eucharistická oslava a ostatní svátosti či další podoby liturgické modlitby církve vyjadřují to, co Bůh učinil v Kristu za působení Ducha svatého a nově koná svým slovem a svátostmi. Činnost člověka při bohoslužbě je přijímání toho, v co člověk věří, co působí Bůh a je odpovědí na to ve zprostředkování přítomnosti Krista a jeho Ducha. V církvi je bohoslužba pokládána za výchozí a hlavní

[158] Srov. SALAJKA, Milan. *Orientační teologický slovník*, s. 23.
[159] Srov. VON ALLMEN, Jean-Jaques. *Biblický slovník*. s. 20–21.
[160] Srov. DE FIORES, Stefano / GOFFI, Tullo. *Slovník,* s. 107.

projev veřejného poslání - liturgie, která je provázena svědeckou diakonální službou a neochvějným vyznáváním víry. [161]

Pojednání o bohoslužbách umístil Benedikt z Nursie hned za kapitolou o pokoře, bez které si bohoslužbu nelze představit. Celá bohoslužba vyžaduje určitou duchovní formaci, především postoj pokory, uctivosti, poslušnosti a bázně. V kapitolách Řehole 8 až 18 se nabízí podrobný model uspořádání bohoslužeb. Na rozdíl od předchozí části Řehole, která byla většinou převzata od Magistra se tato část pojednání jeví jako nová, a proto ji Benedikt z Nursie vysvětluje do podrobností.[162] Uspořádání bohoslužeb v rámci denního řádu rozvádí sv. Benedikt z Nursie v následujících kapitolách: Počet žalmů v nočních hodinkách (RB 9), Noční bohoslužba v letním období (RB10), Vigilie o nedělích a o svátcích (RB 11; 12; 14), kdy a jak se konají ranní chvály ve všední dny (RB 13), bohoslužby v noci (RB 8) i jak vypadají bohoslužby během dne (RB 16). Liturgickou část Řehole zakončuje Benedikt z Nursie kapitolou ve které pojednává o uctivosti při modlitbě (RB 20).

Začlenění modlitby do ročního cyklu a dělení bohoslužby ve dne a v noci znamená povýšení všehomíra, posvěcení světa s celým stvořením do náboženské oblasti.[163] V bohoslužbě komunita vzdává Stvořiteli chválu pro jeho správná rozhodnutí. Při chvále Boží jsou mniši shromážděni v bratrské lásce okolo Krista, zpívají žalmy, a recitují Boží slovo. Kristus je uprostřed nich. [164]

2.6. Osobní modlitba v benediktinské tradici

Každý křesťan předstupuje před Boha z hlubin svého osobního bytí, z vlastního hnutí mysli v osobní modlitbě, naproti tomu tentýž člověk se vzdává svých odlišností a zapojuje se ve společné liturgii do posvátného jednání ve společné modlitbě, které pramení z mocnějších hlubin – ze srdce církve. V liturgii by stejná individuálnost vedla ke zmatkům, proto církev na základě dlouhodobých zkušeností dala liturgickému konání pevný řád.[165] Osobní i společná modlitba se děje v síle Ducha svatého. Obě formy jsou důležité a vzájemně se obohacují. [166]

---

[161] Srov. SALAJKA, Milan. *Orientační teologický slovník*, s. 23.
[162] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 97–99.
[163] Srov. HERVEGEN, Ildefons. *Smyl a duch,* s. 108.
[164] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole (komentář),* s. 104–106.
[165] Srov. GUARDINI, Romano. *O modlitbě*, s. 250–256.
[166] Srov. BERGER, Ruper. *Liturgický slovník*, s. 277–278.

Benedikt z Nursie v Řeholi nepopisuje osobní modlitbu, proto zde nenalezneme návod, jak se osobně modlit. To však neznamená, že pro ni není místo, ba naopak. Předpokládá se, že osobní modlitba je samozřejmostí a vytouženou radostí každého mnicha. Benedikt z Nursie si je vědom odlišností lidí, kteří spolu žijí i rozmanitých způsobů modlitby a ve své Řeholi se jim snaží toto soužití ošetřit. Nikde není určeno v kterou hodinu a jak dlouho by mnich měl strávit soukromou modlitbou. Že s osobní modlitbou však počítá, se dovídáme z Řehole a mniši mají soukromé modlitbě věnovat svůj čas takto: *„Často se mají vrhat na zem k modlitbě.“*[167] Pokračuje: *„Své minulé hříchy v slzách a s nářkem denně vyznávat v modlitbě Bohu.“*[168]

Místnost pro modlení - oratoř sloužila mnichům nepřetržitě, nejen na bohoslužby. Směli sem vejít kdykoli: *„Kdyby se někdo chtěl jindy pomodlit tiše o samotě, ať prostě vejde do oratoře a pomodlí se, ne hlasitě, nýbrž v slzách a pozorným srdcem.“*[169] Možnost osobní modlitby je ponechána na každém individuálně a ostatní mniši svým chováním nemají rušit. Tím je i vyjádřena úcta k bližnímu, pozornost a vnímání přítomnosti Boží.

Mniši pak zcela přirozeně věnují sami od sebe určitý časový úsek svého dne výhradně rozhovoru s Bohem, protože duše, která miluje Boha, se s ním touží setkat v určitých chvílích výlučnějším způsobem. Takový čas strávený v modlitbě je jakési zesílení života modlitby.[170] Proto Benedikt z Nursie nepotřeboval stanovit mnichům k osobní modlitbě omezené časové úseky a přitom chce, aby mnich hledal Boha. Nechává určení tohoto času na jednotlivcích, aby vynikla opravdová a upřímná touha duše mnicha po hodinách výlučných rozhovorů s Bohem.

Pokusíme se nyní podívat, jak tyto osvědčené zásady pro zdravý život modlitby žily některé velké postavy benediktinské tradice, které zasáhly současnou spiritualitu a které – zakořeněny ve vlastní duchovní tradici – se živě zajímaly o dialog náboženské zkušenosti a modlitby v kontextu jiných náboženství. Podíváme se zejména na ty z nich, které pronikly do veřejného povědomí a ovlivnily jak soudobou mnišskou, tak laickou spiritualitu.

---

[167] *„orationi frequenter uncumbere“* RB 4,56.
[168] *„Mala sua praeterita cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione deo confiteri.“* RB 4,57.
[169] *„Sed et si alitr vult sibi forte secretius orate, simpliciter intret et oret, non in clamosa voce, sed in lacrimis et intentione cordis“* RB 52,4.
[170] Srov. BORKOWSKA, Malgorzata. Kristus, s. 129–135.

3. Modlitba v benediktinské tradici 20. a 21. století v dialogu s hinduismem a buddhismem

Globalizace a multikulturalismus posledních desetiletí má své přesahy i v otázkách víry a duchovního života. V tomto ohledu hraje jistě významnou roli mezináboženský dialog vedený mezi hlavními náboženstvími světa neboť hledáním shod a kompromisů pomáhá otupovat ostří sporů, jež mohou být příčinami vážných konfliktů.

Významnou měrou k dialogu přispěl i Druhý vatikánský koncil svými dokumenty jako pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, deklarace o vztahu církve k nekřesťanským náboženstvím *Nostra aetate*, deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*. V koncilním prohlášení Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím *„Nostra aetate“*[171] se oceňuje hinduismus i buddhismus a připomíná se, že katolická církev neodmítá nic, co je v těchto náboženstvích svaté.[172] Toto stanovisko církve je projevem rostoucího zájmu o dialog křesťanů s buddhisty a dalšími náboženstvími. Mezinárodní teologická komise připomíná, že církev se od Druhého vatikánského koncilu zapojila do mezináboženského dialogu. V jednom z dokumentů k mezináboženskému dialogu pod názvem *Křesťanství a ostatní náboženství* píše o modlitbě jako o živém a osobním vztahu k Bohu, který je definována jako cosi nezbytného, k čemu je každý člověk volán a co je přítomno v každém náboženství. Modlitba je podmínkou i plodem dialogu, jak se uvádí, v odstavci 111:

> *„Při společném hledání pravdy, které má být záměrem mezináboženského dialogu, mezi modlitbou a dialogem existuje součinnost. Tou měrou, jakou křesťan prožívá dialog ve stavu modlitby, se otevírá hnutím Ducha v srdcích*

[171] Viz např. NA 2: „Buddhismus ve svých rozmanitých formách uznává radikální nedostatečnost tohoto proměnlivého světa. Učí, jakou cestou mohou lidé se zbožnou a důvěřivou myslí buď dojít stavu dokonalého osvobození, anebo – ať vlastním úsilím, ať s vyšší pomocí – dospět k vrcholnému osvícení. Takto se i ostatní náboženství, rozšířená po celém světě, snaží různými způsoby vycházet vstříc neklidu lidského srdce tím, že nabízejí cesty: nauky a životní pravidla i posvátné obřady.“

[172] Srov. WALDENFELS, Hans. *Světová náboženství.* Praha: Zvon, 1992. s. 30–32.

obou rozmlouvajících. A právě tak se dialog stává něčím víc než výměnou názorů, stává se totiž setkáním.“ [173]

O mezináboženském dialogu píše ve svých dokumentech také Papežská rada pro mezináboženský dialog. V jednom z těchto dokumentů *„Dialog and proclamation“* najdeme rozlišení čtyř základních druhů mezináboženského dialogu. [174]

Jde o dialog života vedený neformální cestou, dialog jednání, který může mít formu humanitární a mezinárodní sociální pomoci. Třetím je dialog teologické výměny, který jak název napovídá, je veden mezi odborníky náboženských tradic, kteří se snaží o vzájemné pochopení na teologické úrovni.

V této práci nás bude zajímat nejvíce čtvrtý typ dialogu, dialog náboženské zkušenosti. Tato část práce se bude zabývat zkušeností tohoto dialogu, který spolu na poli kontemplace vedli a vedou představitelé benediktinského řádu a jejich mnišské protějšky z řad buddhistů a hinduistů. Monasticismus představuje institucionalizovanou platformu, na níž mohou jednotlivci sdílet své osobní prožitky a zkušenosti na cestě k Bohu. Jedná se o dialog osob plně zakořeněných ve vlastní náboženské tradici, jež jim zároveň propůjčuje schopnost nahlédnout do jiné náboženské tradice a porozumět jí. [175]

Jelikož nejde jen o slovní dialog, ale o dialog zahrnující celek životní zkušenosti, nemůžeme se zabývat pouze tím, co nám sdělují náboženské texty různých tradic ohledně meditace a vnitřního života. Musíme se podívat také na myšlenky a postoje zvolených postav, které formovaly jejich duchovní cestu a daly jí konkrétní tvar, jež odráží jejich zkušenost života v nábožensky velmi různorodém prostředí. Všechny účastníky tohoto dialogu, jimž se bude následující text věnovat, kromě volby řeholního života spojuje hluboká osobní víra a potřeba kontemplace a také otevřenost vůči názorům a víře těch, kteří při hledání pravdy využívají odlišných cest.

V této části diplomové práce se seznámíme s několika představiteli benediktinské tradice, kteří našli smysl svého života v následování Krista a přitom v dialogu s příslušníky jiných náboženských tradic. Nejde o náhodně vybrané

[173] MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství: List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace* 5,111.

[174] Srov. *Dialogue and Proclamation Reflection and Orientations On Interreligious Dialogue and The Proclamation Of The Gospel Of Jesus Christ.* (19.5.1991) [2014-11-22]. <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html>

[175] Srov. např. *Monastick interreligious diaogue.* [2014-11-27]. http://www.dimmid.org/>. *Saccinananda Ashram.* [29.11.2014]. <http://www.bedegriffiths.com/ashrams/2012/6/30/saccidananda-ashram.html>, srov. také GRIFFITHS, Bede. *Sňatek mezi Východem a Západem, s. 24.*

benediktiny, každý z nich je svým způsobem jedinečný a má podstatné místo a význam v benediktinské tradici. Jejich životní osudy mimo jiné spojuje i zkušenost setkání s mnichy z jiné náboženské tradice. Tato setkání prohloubila jejich vlastní katolickou spiritualitu a vedla je k novému chápání jak náboženské tradice, z níž vycházeli, tak spirituality jiných náboženských systémů.

3.1. Bede Griffiths

Jednou z osobností, jež stály u zrodu současného monastického dialogu mezi křesťanstvím a hinduismem byl kamaldulský benediktin Bede Griffiths (1906-1993). Narodil ve Walton-on-Thames v Anglii a vystudoval literaturu a filozofii v Oxfordu. V roce 1931 na studiích přestoupil z anglikánství do katolické církve. V prosinci 1932 vstoupil do benediktinského kláštera Prinknash Abbey v hrabství Gloucestershire, kde byl v roce 1940 vysvěcen na kněze. V roce 1955 se přestěhoval do indické vesnice Kengeri u Béngalúru a zapojil se do projektu na vybudování kláštera, ten však nebyl úspěšný. V roce 1968 navštívil Ášram Šántivanam v Tamilnádu, který byl založen francouzskými benediktinskými mnichy Monchaninem a Le Sauxem v roce 1950. Ášram byl zasvěcen Nejsvětější Trojici (v sanskrtu Satčitánanda, tj. bytí-poznání-blaženost, hinduistické označení božství).[176] Jeho snahou bylo založit v Indii křesťanskou komunitu, která by se přizpůsobila hinduistickému způsobu života a modlitby.[177]

Po dlouholetém studiu védánty si Griffiths uvědomoval její význam pro církev a svět. V Indii pokračoval ve studiu indického myšlení a praktikoval řeholní život jako benediktinský mnich. Své dosavadní mínění o míře chudoby a prostoty změnil, když se setkal s životem lidí ve vsi, který byl mnohem prostší než jeho řeholní život. Když hovoří o přínosu života v Indii pro svůj řeholní život, říká, že objevil i jakousi další na Západě trochu zapomínanou dimenzi lidské existence – vedle racionální stránky i její nevědomou, intuitivní stránku nitra, obojí se pak pokoušel sloučit.[178]

---

[176] Srov. např. http://www.bedegriffiths.com/ashrams/2012/6/30/saccidananda-ashram.html, vyhledáno 15.11.2014, srov. také GRIFFITHS, Bede. Sňatek mezi Východem a Západem, s. 24.

[177] Srov. GRIFFITHS, Bede. *The Bede Griffiths trust. Sand Springs.* [2014-11-25]. <http://www.bedegriffiths.com/bede-griffiths/>.

[178] Srov. GRIFFITHS, Bede. *Sňatek mezi Východem a Západem.* Brno: Cesta, 1997, s. 74.

Spolu s bratrem Francisem Acharya založil klášter Hory Svatého kříže v Kurisumale, kde vedle křesťanských tradic použil i tradice hinduistické. Jeho přání žít v souladu s tamní tradicí zpočátku realizoval se souhlasem používat liturgii východního původu, a to malabarského ritu, který používali místní křesťané v Indii. Když po Druhém vatikánském koncilu bylo možné obměňovat tento ritus a přizpůsobovat ho místním tradicím, vrátil se k latinskému ritu. Propojení tradic prováděl velmi důkladně. Způsob života v křesťanském ášramu značně připomínal ášramy hinduistické. Bede Griffiths a jeho společníci se oblékali jako indičtí sanjásinové, jejich liturgie svým obsahem odpovídala křesťanské tradici, ale přitom čerpala podněty z indické duchovní kultury a tradice.[179] Jak toto spojení tradic vypadalo ještě před jeho příchodem se lze dočíst z Griffithsova krátkého životopisu, který nabízí oficiální stránky věnované jeho postavě:

> *„Bohoslužby byly konány v malé, v indickém stylu vlastnoručně postavené kapli. Slouženy byly za použití upraveného římského ritu. Jako liturgické jazyky byly používány angličtina, sanskrt a tamilština. Ke společné modlitbě se mniši scházeli třikrát denně, četli při ní posvátné texty různých náboženství, používal se také římský ritus. Sami mniši pak obývali chatrče ze slaměných došků, ve skutečné chudobě indických chudých.“*[180]

Podobně jako jeho předchůdci, Jules Monchanin a Henry Le Saux se i Griffiths snažil začleněním duchovní tradice Indie do svého křesťanského života přispět k náboženskému porozumění. Proto se jako oni snažil o přizpůsobení mnišského života tradičním formám indického života a modlitby. Když se po smrti otce Monchanina otec Le Saux rozhodl usadit v Himalájích jako poustevník, řízením kláštera v Šántivanam byl pověřen právě Bede Griffiths.[181] Ten o své zkušenosti v indickém klášteře píše:

> *„Benediktinský život, jemuž jsem byl uvyklý, spočíval ve společenství mnichů, kteří žili společným životem modlitby a studia a živili se prací svých rukou. Teď jsem narazil na něco naprosto odlišného. Ášram není výhradně společenství, jako je klášter. Je to skupina žáků shromážděných kolem Mistra, gurua, kteří se přišli podílet na jeho*

---

[179] Srov. ŠTAMPACH, Ivan. *Různé strategie mezináboženských vztahů*. [2014-11-25]. <http://ivan-stampach.bloger.cz/Duch-a-soucasnost/Ruzne-strategie-mezinabozenskych-vztahu>.

[180] COFF, Pascaline. Man, monk, mystic [29.11.2014]. <http://www.bedegriffiths.com/bede-griffiths/>.

[181] Srov. GRIFFITHS, Bede. Sňatek mezi Východem a Západem. Brno: Cesta, 1997, s. 24.

životě v modlitbě, na jeho zkušenostech s Bohem. Život se zde tedy nesoustřeďuje na společnou modlitbu při liturgii, nýbrž na osobní modlitbu každého člena. Základ života tvoří hodinová meditace při východu a západu slunce, což je v Indii tradiční doba pro meditaci, tiché spojení s Bohem, a společná modlitba se pak jakoby slévá z těchto jednotlivých modliteb."[182]

Bede Griffiths vyjádřil svou zkušenost v řadě textů.[183] Jeho ponoření se do indické duchovnosti bylo doceněno při tvorbě církevních dokumentů po Druhém vatikánském koncilu. Zkušenost dialogu křesťanských mnichů s mnichy z jiných náboženských tradic, kterou reprezentuje Bede Griffiths bývá oceňována jako nejriskantnější a zároveň nejpřínosnější.[184]

3.1.1. Griffiths a jeho pojetí modlitby

Pro Griffithsovo pojetí meditace je příznačné osvojení východních meditačních technik, jejichž cílem je dosažení úplnosti. Být úplný pro něj znamená být soustředěný a ukotvený. Této úplnosti Griffiths dosahuje právě denním praktikováním, což ho učinilo otevřenějším vůči mýtům, symbolům a učením ostatních velkých světových náboženských systémů. Byl fascinován konceptem archetypálního či universálního lidství. Ve většině jeho prací lze nalézt zevrubný popis i jména těch postav z různých věroučných systémů, jež za příklady takového univerzálního lidství pokládal.[185] Jeho

---

[182] GRIFFITHS, Bede. Sňatek mezi Východem a Západem. Brno: Cesta, 1997, s. 25.

[183] *Srov.* GRIFFITHS, Bede. *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith.* Paperback: Templegate Publishers, 1990./ GRIFFITHS, Bede. *Friend and Gift of the Spirit.* Paperback: Templegate Publishers, 2007. / GRIFFITHS, Bede. *Christ in India: Essays Towards a Hindu-Christian Dialogue.* Paperback: Templegate Publishers, 1984; týž. *Cosmic Revelation: The Hindu Way to God.* Paperback: Templegate Publishers, 1983, týž. *Modern Spirituality Series.* Paperback: Templegate Publishers, 1993; týž. *River of Compassion: A Christian Commentary on the Bhagavad Gita.* Paperback: Templegate Publishers, 1995; týž. *Return to the Center.* Paperback: Templegate Publishers, 1982; týž. *The Golden String: An Autobiography*. Paperback: Templegate Publishers, 1980.; týž. *The marriage of East and West – a sequel to "The golden string.* Springfield, 1982; týž. *The New Creation in Christ: Christian Meditation and Community.* Paperback: Templegate Publishers, 1994; týž. *On Frienship: The Letters of Bede Griffiths to Richard Rumbold. Paperback:* Templegate Publishers, 2014; GRIFFITHS, Bede. / KIELY, Robert (ed.) / FREEMAN, Laurence: The new creation in Christ–Christian meditation and community. Springfield, 1995.

[184] Srov. ŠTAMPACH, Ivan. *Různé strategie mezináboženských vztahů.* [2014-10-26]. <*http://ivan-stampach.bloger.cz/Duch-a-soucasnost/Ruzne-strategie-mezinabozenskych-vztahu*>.

[185] GRIFFITHS, Bede. *The marriage of East and West – a sequel to "The golden string.* Springfield, 1982, s. 140.

životním mottem byl verš z Upanišády, který říká, že zatím co naše tělo zaujímá pouze malý prostor na této planetě, naše mysl může obejmout celé nekonečno.[186]

Všechny náboženské tradice uznávají existenci nadrozumového poznání, které nevychází ze smyslů a racionálního myšlení. Racionální mysl dokáže dojít k poznání pomocí duality, dokáže objevovat objekt svého myšlení, ale nedokáže poznat subjekt „já“, aniž by se nepřenesl ve sledovaný objekt. Griffiths pro poznání sebe sama, které se v hinduismu považuje za nejvyšší formu poznání, nachází v praktikování učení o nedualitě. Jak říká: *„Nejde o poznání objektu, nýbrž subjektu, Já, které poznává, nikoliv Já, které je poznáváno.“*[187] V této zkušenosti se mysl obrací k sobě samé, jde o prožitek intuitivního poznávání, kdy poznávající, poznávané a poznávání vytváří jednotu, bytí a poznání splývají v jedno. Toto je však prožitek nadrozumový, o kterém Griffiths říká:

> *„To co prožíváme je jediná skutečnost odrážená prostřednictvím smyslů a racionální mysli. Když však při meditaci překročíme kategorie místa a času i racionální mysli, prožíváme jedinou skutečnost jako takovou. Konečný, dočasný, měnící se svět našeho prožitku je poznáván ve svém nekonečném, neměnném základu. Veškerá mnohočetnost stvoření je poznávána v prosté jednotě svého původu.“*[188]
>
> *„Nad tím vším je však schopnost prožívat lásku do hloubky, překročit smysly, city i pocity a objevit tak moc nekonečné lásky, která přetváří naši lidskou kapacitu a probouzí nás k přítomnosti božské bytosti v nás. To je mystická láska, bod, kde se setkává božské s lidským.“*[189]

Podle Griffithse učení o nedualitě pomáhá pochopit nejen náboženství v hinduistické tradici, ale i lásku v Nejsvětější Trojici a zároveň ukazuje na to, jak se člověk může podílet na neduálním způsobu bytí a vědomí. Ježíšův výrok: *„Já jsem v Otci a Otec ve mně,“*[190] vykládá takto:

> *„Nejde o prosté ztotožnění, neboť neříká, Já jsem Otec, nýbrž o vztah poznání a lásky. Zároveň je zde dokonalé prostoupení. Otec je v Synu a Syn v Otci takovým způsobem, že mají jen jednu podstatu existující v obou bez jakékoliv duality. Mezi Otcem a*

---

[186] GRIFFITHS, Bede. *The Bede Griffiths trust: An Association for the renewal of the contemplative life* [2014-11-25]. <http://www.bedegriffiths.com/bede-griffiths/>.
[187] GRIFFITHS, Bede. *Sňatek*, s. 95.
[188] GRIFFITHS, Bede. *Sňatek*, s. 96.
[189] Tamtéž, s. 100-101.
[190] J 14,10.

Synem není kromě vztahu rozdíl. Jejich podstata, esence, je jediná, bez duality, bez rozdílu.“[191]

Samotný prožitek meditace popisuje Griffiths ve své práci *The new creation in Christ* následujícím způsobem:

„Vstup do hluboké meditace je vstupem do mystéria bolestné lásky. Je to poznání zranitelnosti naší lidské podstaty. Všichni jme již od našeho raného dětství hluboce zraněni, a tato zranění si neseme ve svém nevědomí. Opakování mantry je cestou k otevření hlubin tohoto nevědomí a jejich vynesení ke světlu. Je v první řadě třeba přijmout naše poranění a poznat, že jsou součástí zranění celého lidstva. Veškeré slabosti, které v sobě nacházíme a všechny věci, které nás tíží se snažíme odložit stranou a vypořádat se s nimi. Ale není v naší moci to dokázat. Je nutné přijmout, že jsou naší součástí a dovolit Božímu milosrdenství vejít a uzdravit nás. Toto je velké tajemství bolesti, neodvrhovat ji ale naopak otevřít hlubiny nevědomí abychom rozpoznali, že v průběhu meditace nejsme osamocenými individui, ale přijímáme dědictví celého lidského rodu.“[192]

Ve stejné knize na jiném místě pak spojuje prožitek meditace se zmrtvýchvstáním:

„Vzkříšení nespočívá pouze v tom, že se Kristus po své smrti zjevil svým učedníkům. Mnozí se domnívají, že právě tato zjevení v Galileji a Jeruzalémě jsou zmrtvýchvstáním. Jenže jsou pouhým utvrzením učedníků ve víře. Pravé zmrtvýchvstání je úplné opuštění tohoto světa. Je to Ježíšova cesta z tohoto světa zpět k Otci. Není to událost v čase a prostoru nýbrž cesta mimo čas a prostor do věčnosti, do reálné skutečnosti. Ježíš se stal skutečným, to je náš výchozí bod. Je to právě tento svět ke vstupu, do nějž jsme zváni prostřednictvím meditace. Na vstup do světa věčného tak nemusíme čekat až do okamžiku naší fyzické smrti. Musíme pouze překročit omezení dané vnímáním našich smyslů a představami naší mysli, a plně se otevřít realitě Krista v nás, Krista Vzkříšeného."[193]

---

[191] GRIFFITHS, Bede. *Sňatek*, s. 103.
[192] GRIFFITHS, Bede. / KIELY, Robert (ed.) / FREEMAN, Laurence: The new creation in Christ– Christian meditation and community. Springfield, 1995, s. 50.
[193] Tamtéž s. 77.

3.1.2. Griffiths a mezináboženský dialog

Z ášramu v Kurisumale odešel Griffiths se dvěma mnichy na pozvání Otce Le Saux do ášramu Šántivanam a převzal jeho správu. Třikrát denně se s mnichy scházel k neformální modlitbě, při níž se předčítalo z posvátných knih různých náboženství.[194]

Ve své knize Sňatek mezi Východem a Západem popisuje svou zkušenost s indickým náboženstvím, díky které si uvědomuje nutnost poznávání náboženství jiných kultur a zároveň i překážky, které nám v tom brání:

> *„Dnes už není možné, aby jedno náboženství žilo izolovaně od druhých. Téměř v každé zemi se lidé různých vyznání setkávají a jsou nuceni vidět všechny rozdílnosti. To je pro křesťana i pro členy jiných semitských náboženství skutečný problém. Každý z nich se učí na své náboženství pohlížet jako na jediné pravé a odmítat všechna ostatní jako nesprávná, takže navázat dialog s lidmi jiných vyznání je věc nelehká.“* [195]

V dialogu mezi mnichy jiných náboženství vidí Griffiths důležitý obohacující proces, který není kompromisem, ale procesem, ve kterém se obě strany při společném hledání pravdy otevírají pravdě nalézané v náboženství jiném a obě strany jsou současně cosi získávají. Přitom si každé náboženství ponechává tradici svých předků a zároveň tuto tradici má dál i rozvíjet. Tímto přístupem si máme uvědomovat: *„že pravda je jen jedna, ale že má mnoho podob a že každé náboženství je jednou z podob této jediné Pravdy, která se v různých historických tradicích projevuje v různých znameních a symbolech.“*[196]

Ve stejné knize Bede Griffiths srovnává židovsko-křesťanské pojetí Boha, které spočívá v jeho transcendenci, s hinduistickým a orientálním pojetím Boha jako nejvyšší Skutečnosti, která podle něj naopak imanentně působí v celém stvoření, tedy v přírodě i v člověku. V obou náboženských liniích jsou ovšem podle něj zastoupeny oba prvky jak transcendentní tak i imanentní. Bůh je v případě hebrejského náboženství poznávám skrze zásah Boha, který člověka stvořil, daroval mu dech svého života, daroval mu veškeré stvoření a ve Zjevení se v průběhu dějin spásy k člověku sklání. Člověk vyrůstající uvnitř židokřesťanské tradice nachází k Bohu cestu pomocí víry a

[194] Srov. GRIFFITHS, Bede. *Sňatek*, s. 24-25.
[195] Tamtéž, s. 26.
[196] Tamtéž, s. 26.

v tomto hledání Boha se jeho cesta prolíná z výchozího postu transcendence do imanentní polohy Boží přítomnosti. Naproti tomu imanentní pojetí božství, které vychází z véd a je vlastní indickým náboženstvím, v každém stvoření znázorňuje božskou sílu, která vše prostupuje, oživuje, tvoří a zároveň i dává zanikat, udržuje kosmický řád vesmíru, kterého je součástí, zdrojem všeho, k němuž vše směřuje. V tomto pojetí není božství spojeno s jakoukoli personalitou, jde při pojmenování o obecná označení, jako jsou: Nejvyšší skutečnost, Nejvyšší pravda, Brahma, Átman, Tao, v buddhismu například nirvána.

Účelem meditace podle Grifithse je dojít za představy a koncepty, mimo rozum a vůli k nejhlubší podstatě vědomí, kde mysl prožívá sebe samu v nadčasové a nadprostorové jednotě bytí a blaženosti. Je to prožitek transcendence vlastního já, intuitivní zkušenost, která umožňuje vhled do intuitivní reality. Přáním Griffithse je, aby se i západní člověk dokázal naučit toto poznání získávat. [197]

O skutečnosti, která je poznávána v modlitbě dále Griffiths hovoří jako o existenci nedělitelného bytí a vědomí. Nejsou v ní odděleny ani svět hmoty, mysli a Ducha, které člověk vnímá a prožívá jako tělo duši a Ducha. Jestliže je vnímáme jako oddělené, příčinou je v křesťanství hřích a pád člověka, v hinduismu pak nevědomost a iluze. Griffiths se domnívá, že *„cílem všech náboženství je obnovit v člověku toto nerozdělené vědomí a jednotu bytí, což hinduismus nazývá mókša neboli osvobození a buddhismus nirvána neboli takovost, a což je v křesťanství zobrazeno jako spása člověka a jeho návrat k jednotě s Bohem.“* [198]

3.2. Thomas Merton

Jeden z nejvýznamnějších křesťanských autorů dvacátého století Thomas Merton (1915-1968) se narodil ve francouzském městečku Prades. V New Yorku, kde studoval na Kolumbijské univerzitě, po dlouhém hledání konvertoval ke katolické víře a v roce 1938 přijal křest. Jeho hledání vlastního povolání pokračovalo a rozhodl se pro kněžství a pro řeholní život. Vybral si řád františkánů, ale události v jeho životě ho dovedly k trapistům. Proto vstoupil 10. prosince 1941 do cisterciáckého řádu přísné

[197] Srov. GRIFFITHS, Bede. *Sňatek*, s. 26–29.
[198] Srov. Tamtéž, s. 31.

observace, tzv. trapistů[199], v opatství Gethsemani, kde přijal v roce 1942 mnišský hábit a mnišské jméno Mária-Louis. V roce 1947 složil věčné sliby a o dva roky později byl vysvěcen na kněze. Thomas Merton tragicky zemřel v Bangkoku v roce 1968.[200]
V klášteře mu bylo umožněno psát a publikovat, proto se o jeho životě od dětství až po vstup do kláštera lze dočíst v jeho autobiografii, která vyšla i v českém překladu pod názvem Hora sedmi stupňů a v novějším vydání pod názvem Sedmistupňová hora (The Seven Storey Mountain). O životě za zdmi kláštera vypráví v knize Jonášovo znamení. Další tvorba Thomase Mertona skýtá zhruba přes čtyřicet titulů. [201] Některá díla vyšla i v českém překladu, například Monastický pokoj (Monastic Journey), Vody Siloe (Waters of Siloe), Duchovní vedení a rozjímání (Spiritual Direction & Meditation), posledním česky publikovaným Mertonovým spisem je Kontemplativní modlitba (Contemplative prayer), což je přepracovaný text, který vyšel původně pod názvem Klima mnišské modlitby (The Climate of Monastic Prayer).[202]

3.1.1. Modlitba u Thomase Mertona

V díle Kontemplativní modlitba vysvětluje Thomas Merton své pojetí modlitby jako součást lidského života. Modlitba pro něj však není úsilím o dosažení mimořádných mystických stavů, neboť takové úsilí může dokonce od Boha odvádět. U kontemplativní modlitby vidí hlavní přednost v její všeobecnosti, není omezena konkrétní spiritualitou a přitom svojí podstatou se vztahuje na křesťanskou modlitbu. V jednotě křesťanského života a modlitby Merton dobře osvětluje nutnost askeze jako podmínku modlitby a upozorňuje na možná nebezpečí, aby se hledání Boha nezvrhlo v sebestředné zalíbení v sobě samém a v hledání vlastní dokonalosti.

---

[199] Řád cisterciáků přísné observance (*Ordo Cisterciensis Strictioris Observantiae*, O.C.S.O.), jehož členové jsou nazýváni trapisté, vznikl v 17.století v opatství La Trappe ve Francii, podle kterého se nazývají trapisté. Trapisté žijí podle Řehole sv. Benedikta podobně jako benediktini. Život trapistů má přísná pravidla, vstávají velice brzy ráno, zachovávají mlčenlivost, neboť ticho vytváří prostor pro vnímání Boha. Den je ve znamení pravidelného střídání modlitby, bohoslužeb a duchovní četby. Asi nejznámějším trapistou na světě je právě Thomas Merton.
[200] Srov. GRIFFITHS, Bede. The Bede Griffiths trust: An Association for the renewal of the contemplative life *[2014-11-25]*. <http://www.bedegriffiths.com/bede-griffiths/>.
[201] Srov. MERTON, Thomas. *The Silent Lif.* New York, 1957; TÝŽ, *Seeds of Destruction.* New York, 1965. / MERTON, Thomas. *Mystics and Zen Masters.* New York, 1967; TÝŽ. *Zen and the Birds of Appetite.* New York, 1968; TÝŽ. *Contemplation in a World of Action.* NewYork, 1971; TÝŽ. *The New Man.* New York, 1961.
[202] Srov. MERTON, Thomas. *Vody Siloe.* Praha: Krystal OP, 2007, s. 263.

Cesta modlitby, jak ji Merton popisuje, je cestou následování Krista, účasti na jeho utrpení a vzkříšení a na vykoupení světa. Rozhodnout se pro mnišskou cestu životem, nutně znamená konfrontaci se světským způsobem života. Společnost sama, institucionální život, organizace, jistoty ve společnosti, osvědčená vyšlapaná cesta nás mohou ve skutečnosti posilovat v nepravdě a iluzi. Mnich hledá vlastní nejvnitřnější pravdu a na této cestě se nevyhne úzkosti, když si uvědomí, že sám je schopen mít špatné záměry se sebou samým i s druhými. Vždyť světský život svým charakterem podporuje iluzorní a narcisistní existenci. Cesta modlitby nás naopak přivádí tváří v tvář klamu a pohaně nepravého já, které chce žít jen samo pro sebe a mít potěšení z darů modlitby zase jen samo pro sebe. Toto já je čirou iluzí, egem, které se na nás lepí jako nepostradatelné a může nás ze správné cesty kdykoli svést.

Hluboký kořen mnišské úzkosti vidí Merton jako konflikt, který dává tušit, že pokud chceme zůstat věrni Bohu a sobě samým, musíme nutně opustit zajeté koleje s bezpečnými normami a vydat se do neznáma, spolehnout se na milost Boží.[203] Tento konflikt je základem lidské konverze vedoucí ke svobodě, která je založena nikoli na společensky uznávané nevázanosti, ale na přímé závislosti na Bohu v čisté víře.[204]

Pro monastický život jen víra nestačí, je-li mnich člověkem modlitby, je i člověkem oběti. Život v plnosti modlitby je umožněn díky odřeknutí se věcí, které modlitbu znemožňují. Aby byl mnich veden účelně i v odříkání, jsou stanoveny mnišské sliby. První slib chudoby má odnaučit ulpívání na věcech, mnich se vzdává práva cokoli vlastnit. *„Tajnou radostí monastické chudoby je radost víry, že všecko očekává i dostává z ruky Boží. A je tu ještě jedna radost: spokojené svědomí je klidné, neboť mnich ví, že o přebytek své produkce se klášter dělí s Kristem v chudém. Přinejmenším toto je mystika řeholní chudoby.“*[205]

Slibem čistoty se mnich vzdává vlastního těla, obětuje jeden ze základních instinktů, daruje se Kristu. Čistá mysl se odmítá vzdát vášni a zároveň pěstuje svobodu ducha, který využívá energie smyslové přirozenosti k podpoře vyšší lásky k Bohu. Tyto dva sliby jsou u benediktinských mnichů zahrnuty ve slibu konverze mravů. Největším slibem, kterým se zříká najednou nejen vlastnictví a těla, ale i svého ducha, je poslušnost. V poslušnosti se mnich nevzdává ve prospěch představeného, kterému tento slib skládá, ale ve prospěch Boha. Benedikt z Nursie zavedl k řeholním slibům ještě

[203] Srov. Mt 16,24; Mk 8.34; Lk 9.23; Mt 19,21; J 1.43.
[204] Srov. MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*, s. 14–17.
[205] MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*, s. 39.

jeden slib. Jde o slib stability, která má zaručit vybudování monastického pokoje a ochránit mnichy proti jejich přirozené roztěkanosti. Připomíná se mnichům, že jejich cesta už není putování po světě, ale je cestou duchovní, kde výstup k Bohu je ve skutečnosti sestupem do hloubek vlastní pokory. Klášter se stává pozemským domovem mnichů, ale jen pokud je obrazem jejich jediného pravého domova nebe. Mnichova stabilita nespočívá tolik na pozemském místě, ale na vazbě v duchovní rodině. Slib stability, tak jak jej Benedikt z Nursie zavedl je pro monastický pokoj základní.[206]

Proto je život v klášteře uspořádán tak, aby přispíval k růstu důvěrného vztahu mnicha s Bohem. Co by rozptylovalo je odloženo, mnich nic nevlastní, i toto jej osvobozuje. Podstatným rysem života modlitby je svoboda. O svobodě, jak má být správně chápána Merton píše:

> *„Pravá svoboda synů Božích je tedy svoboda od předpojatosti a strachu, svoboda od nenávisti a nepřátelství, svoboda od pýchy a pohrdání, svoboda, jež se umí vyhnout hříchu, aniž nenávidí nebo zavrhuje hříšníka, svoboda, která nechce Boha urazit žádným způsobem a která na sebe nicméně ráda bere břímě odpovědnosti za hříchy světa, která ničí hříchy láskou, a kdekoliv se nabízí příležitost, odpouští.“* [207]

Řehole důkladně plánuje mnichům, co se bude během liturgie recitovat, předepisuje chod mše i dalších obřadů. Tato velká přesnost je však garancí svobody, jako její obrana před přeháněním a úchylkami, které by mohly svádět do slepé uličky. Univerzální moudrost liturgie však zůstává a chrání před výstředností a nežádoucím fantazírováním. Aktivní účast v liturgii znamená mnohem víc, než umění, symboliku a duchovní porozumění. Je to mystická účast v modlitbě a oběti Ježíše Krista. Když mniši slaví posvátnou liturgii, modlí se v nich Duch svatý a dává jim světlo porozumění. Milost Krista je v tajemství oběti přetváří, s Kristem spojuje, aby se mu začali připodobňovat a jejich srdce měla podíl na společné lásce a sebeodevzdání. [208]

Bůh v modlícím se srdci vyvolává jak dobré touhy, tak jejich účinek, *„neboť je to Bůh, který ve vás působí, že chcete i činíte, co se mu líbí.“*[209] Přesto ten kdo koná, jsme my sami, kdo svobodně koná Jeho vůli. Účinek milosti se projevuje ve svobodě

---

[206] Srov. MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*, s. 44.
[207] Tamtéž, s. 49.
[208] Srov. tamtéž, s. 33.
[209] Flp 2,13.

rozhodování ke konání Jeho vůle. Pravda Boží se ukazuje více v síle nadřazené mravní odvahy a trpělivosti než světle nějaké mimořádné inteligence.[210]

Modlitba, meditace, četba, kontemplace naplňují vyčištěné místo v srdci – prázdný prostor mnišského mlčení a samoty Boží přítomností Ducha svatého, a tak zakoušíme význam mlčení a učíme se jeho pravé ceně. Mnich si tuto jednoduchost ticha zamiluje a naopak v rozptýlení a zábavě, která nepřispívá k vážnosti a prostotě života modlitby, začíná zakoušet prázdnotu a stává se otevřeným novému poznání Boha:[211]

> *„Meditace nebo modlitba srdce je aktivní úsilí, které vyvíjíme, abychom udrželi svá srdce otevřená, takže nás může osvítit a naplnit nás tímto vědomím našeho pravého vztahu k němu. Proto klasickou formou meditace je opakované vzývání Ježíšova jména v srdci vyprázdněném od obrazů a starostí. Naše poznání Boha je paradoxně nikoli poznáním o něm jako o objektu našeho zkoumání, ale poznáním sebe sama ve své závislosti na jeho spasitelném a milosrdném poznání nás. V té míře, ve které jsme my poznáni jím, nalézáme své pravé bytí a identitu v Kristu.“*[212]

Modlitba musí oživovat v člověku každou část jeho života. Když je činnost člověka pozvednuta do roviny čisté lásky, pak není žádný rozdíl mezi kontemplací a jinou činností. Pokud ale, sama modlitba není dostatečně hluboká a čistá, nenaplněná duchem kontemplace, ani křesťanská činnost nemůže dosáhnout vysoké úrovně.[213] Proto Merton zdůrazňuje, že:

> *„nejdůležitější potřebou v křesťanském světě je dnes tato vnitřní pravda, živená duchem kontemplace: chvála a láska Boží, touha po příchodu Kristově, žízeň po zjevení slávy Boží, jeho pravdy, jeho spravedlnosti, jeho království ve světě. To vše jsou typicky kontemplativní a eschatologické touhy křesťanského srdce a jsou samou podstatou mnišské modlitby.“*[214]

3.1.1. Thomas Merton a mezináboženský dialog

[210] Srov. MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*, s. 64–67.
[211] Srov. tamtéž, s. 22–24.
[212] Tamtéž, s. 81..
[213] Srov. tamtéž, s. 114–116.
[214] Tamtéž, s. 115.

V oblasti modlitby a kontemplace bylo pro Mertona klíčové setkání s učením vietnamského buddhistického mnicha, básníka a zenového mistra Thich Nhat Hanha. Přestože osobně se tito dva muži setkali pouze jednou v r. 1966 v opatství Gethsemani, přátelské pouto, které se mezi nimi vytvořilo, trvalo až do Mertonovy předčasné smrti, jak uvádí např. R. H. King.[215] Své chápání modlitby vycházející z buddhistické praxe popsal Nhat Hanh mimo jiné v předmluvě k jednomu z mnoha vydání Mertonovy Kontemplativní modlitby, kde píše o rozdílném přístupu k modlitbě u buddhistů, jejichž snahou je:

> *„dosáhnout plnosti ve všem co činíme za účelem probuzení mysli v plnosti toho, co se v každém momentě odehrává v nás i okolo nás. Podle Buddhova učení, pokud se chcete dostat na druhý břeh řeky, musíte použít loďku nebo přeplavat, nestačí se pouze modlit, aby se druhý břeh přiblížil."*[216]

V jiném úvodu ke knize Kontemplativní modlitba (Contemplative prayer) Thich Nhat Hanh porovnává křesťanskou praxi modlitby srdce s buddhistickou meditací. *„Jestliže křesťané vyzdvihují modlitbu srdce, buddhisté mluví o soustředění mysli (cittasekagata). Obě víry však chápou, že bez koncentrace, bez odstranění rušivých myšlenek, modlitba ani meditace nemůže přinést ovoce. Soustředění a odevzdání přináší zklidnění, mír, stálost a úlevu jak křesťanům, tak buddhistům. Tak jako zemědělci používají nářadí k obdělání své půdy, věřící používají modlitbu a meditaci ke kultivaci svého vědomí. Květy a plody víry tak vyrůstají z půdy mysli."*[217]

Význam modlitby a duchovní praxe v řeholním životě bez ohledu na náboženské vyznání řeholníků hodnotí Thich Nhat Hanh ve svém učení takto: *„V obou tradicích praktikují řeholníci modlitbu, meditaci, jídlo v tichosti, meditaci v chůzi a mnoho dalších způsobů jak překonat utrpení. Je to vlastně druh luxusu být mnichem či jeptiškou, být schopen klidně sedět a nahlížet hluboko na samou podstatu utrpení a úniku před ním. Sedět a hledět do hloubi vlastního těla, vlastního vědomí a stavu mysli, je jako být kvočnou sedící na vejcích. Jednoho dne z něho vzejde osvícení*

---

[215] Srov. KING, H. Robert. *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh–engaged spirituality in an age of globalization.* New York, 2001, s. 202.
[216] Srov. MERTON, Thomas. *Contemplative prayer*. New York: Image Books / Doubleday Religion, 1996, 10–11.
[217] Srov. tamtéž, s. 13–14 .

tak jako se z vejce vylíhne kuře. Pokud však řeholníci nepečují o tento čas duchovní praxe, nebudou mít světu co nabídnout."[218]

Pod titulem „Hledat co nás spojuje" odvysílal rakouský rozhlas *Erfüllte Zeit* v květnu 2013 rozhovor s benediktinským mnichem Davidem Stendl Rastem, který říká: *„Za poslední desetiletí jsme se v dialogu dostali velmi daleko. To, že se dnes jako křesťan pokloním před sochou Buddhy, by mě v začátcích dialogu napadlo jen velice těžko. Spojuje nás to, co máme společné, tj. naše lidství a naše religiozita, hledání smyslu života a odpovědí na otázky o životě a smrti."* Nejdůležitějším společným bodem, základnou dialogu mezi buddhismem a křesťanstvím se stalo mnišství. O společné meditaci hovoří: *„Meditace, která je tak typická pro buddhisty zenu, se po celá staletí praktikovala i mezi katolíky, my jí říkáme modlitba ticha. Odevzdáváme se Bohu, odevzdáváme se tichu, které je symbolem tajemství, něčeho, co ještě nebylo popsáno a vysloveno, odevzdáváme se tomu, koho nazývá křesťanská tradice Otcem, odevzdáváme se tichu, ze kterého povstalo věčné Slovo a působením Ducha svatého se znovu vrací zpátky. Ten, kdo jako křesťan praktikuje modlitbu ticha, praktikuje vlastně zen. Každý učitel zenu to okamžitě rozpozná. Je to jedno a to samé, ať u katolíků, či u buddhistů."*[219]

Vietnamského buddhistu a trapistického mnicha dále spojuje zájem o dění a proměny společnosti a vědomí odpovědnosti v tomto smyslu. Zatímco Thich Nhat Hanh založil školu „angažovaného buddhismu", Merton se věnoval propagaci nenásilného hnutí za lidská práva Merton, které považoval za největší příklad křesťanské víry v praxi v historii Spojených států. Za tuto angažovanost se však Merton dočkal kritiky z řad katolíků i nekatolíků, kteří napadali jeho názory jako pro mnicha nepatřičné. Hluboký zájem o východní náboženské směry, především o zenbuddhismus a jeho dialog se západem, provázel Mertona především v posledních letech života a stupeň jeho vhledu do této problematiky byl po několika osobních setkáních oceněn i samotným dalajlamou.[220]

---

[218] HANH, Thich, Nhat. *Living Buddha, living Christ.* New York: Riverhead Books, 2007, s. 91.

[219] ŽALOUDEK, Petr. *Společnost a politika: hledat co nás spojuje.*[2014-11-25]. <http://www.kulturni-noviny.cz/nezavisle-vydavatelske-a-medialni-druzstvo/archiv/online/2013/27-2013/hledat-co-nas-spojuje>.

[220] Srov Srov. Devine, Luke. *Dialogue, Contemplation, and Political Activism: Thomas Merton and Aung San Suu Kyi Luke Devine OSB.* (3.8.2012) [2014-11-20]. <

Pokračovatelem Thomase Mertona je jeho přítel David Steindl-Rast, benediktinský mnich kláštera Mount Saviour v Elmiře, ve státě New York. Po dvanácti letech klášterního života a studia filosofie a teologie, byl svým opatem vybrán, aby se účastnil dialogu mezi křesťany a buddhisty a za tuto činnost získal v roce 1967 také uznání Vatikánu. Jeho průvodci buddhistickým učením a učiteli zenu byli například Hakuun Yasutani, Soen Nakagawa, Shunryu Suzuki, a Eido Tai Shimano. V roce 1968 se stal spoluzakladatelem Centra pro duchovní studia a roku 1975 obdržel Cenu Martina Bubera za své zásluhy při stavbě mostů mezi různými náboženskými tradicemi.[221]

Záznamem konkrétního dialogu z týdenního osobního setkání na Havaji v roce 1991 mezi Steindl-Rast a Robertem Aitkenem mistrem zenu je ve spoluautorství vydaná kniha The Ground We Share. Ačkoli jejím prvotním cílem je čelit otázce, zda jsou buddhismus a křesťanství pouze dvšmi různými cestami vedoucími na vrchol stejné hory, je zde okrajově zmíněno i téma modlitby a důležitosti kontemplativní duchovní praxe v lidském životě. Shodují se, že to, co spojuje křesťanskou i buddhistickou náboženskou praxi je tichá modlitba, při níž je, řečeno křesťanskou terminologií, Bůh přímo přítomen.[222] Další shoda, kterou oba autoři nalézají, pak tkví především v důležitosti prožitku modlitby v jeho plnosti: tam kde Aitken zdůrazňuje, že nesoustředěná modlitba není modlitbou, klade Steindl-Rast paralelu, když vidí rozpor mezi modlením, tedy prostým odříkáváním naučeného textu a skutečnou modlitbou vycházející z hloubi srdce jako prostředek komunikace s Bohem.[223] Za podstatu duchovní praxe pak oba považují hlubokou plnost ducha, jíž David Steindl-Rast ztotožňuje s opravdovou láskou a říká: „*v modlitbě je duchovní úplnost, život v modlitbě je životem v úplnosti.*“[224]

Modlitba je pro Davida Steindl-Rasta neoddělitelnou součástí řeholního života, tím co naplňuje jeho podstatu. V modlitbě, jak ji praktikují východní náboženské směry, pak vidí komplementární doplněk ke křesťanské modlitbě slova. Na hlubší úrovni pak

---

http://www.dimmid.org/index.asp?Type=B_BASIC&SEC={BF93BB9B-A54C-4825-A562-EE68A7213259} >.

[221] Srov. Brother David Steindl-Rast. [2014-11-20]. <http://www.gratefulness.org/brotherdavid/bio.htm>.

[222] Srov. AITKEN, Robert / STEINDL-RAST, David. *The ground we share: everyday practice, Buddhist and Christian.* New York: Sterling Ethos Publishing. 1996, s. 23.

[223] Srov. tamtéž, s. 64–65.

[224] Srov. tamtéž, s. 67.

nachází komplementaritu mezi křesťanským a buddhistickým přístupem, mezi modlitbou slova a ticha."[225]

Oba autoři se také shodují na motivacích, jež vedou zájemce ke vstupu do kláštera. Stendl-Rasta je shrnuje takto: „ *přicházejí do kláštera, protože chtějí nalézt plnost života, po které touží. Nejprve ale musí kultivovat nejen život v modlitbě ale také svá nadání a usilování."*[226] Merton hned v úvodu knihy Kontemplativní modlitba říká: *„Mnich je křesťan, který odpověděl na zvláštní Boží volání a vzdal se aktivnější účasti na světském životě, aby se úplně věnoval pokání, konverzi, metanoii, odříkání a modlitbě."*[227]

3.3. John Main

O irském benediktinském mnichovi Johnu Mainovi, který znovuoživil prastarou techniku křesťanské modlitby, která využívá opakování prosté biblické pasáže během celé doby modlitby, píše jeho žák Laurence Freeman v knize Křesťanská meditace.[228] Spolu se zasloužili o zrod společenství s názvem Křesťanská meditace, kde John Main předal svoje životní zkušenosti a způsob meditační praxe.

John Main se narodil 21. ledna 1926 v Londýně v rodině, která pocházela z irského Co Kerry. Základy vzdělání získal na Westminster Choir School a na jezuitské koleji ve Stamford Hillu v Londýně. Za druhé světové války sloužil jako příslušník Královského spojovacího vojska a po jejím skončení nakrátko vstoupil do řádu kanovníků svatého Salvátora v Lateráně, který opustil, aby se mohl věnovat studiu práv na Dublinské Trinity College.[229]

Main po studiu pracoval v britských diplomatických službách v Malajsii, kde se seznámil s indickým hinduistickým mnichem Satjánandou, jehož žákem se posléze stal. Osvojil si po jeho boku východní meditační praktiky i užívání manter. Vrátil se do Evropy a v roce 1959 se rozhodl v Londýně vstoupit do benediktinského řádu. Stal se

---

[225] STEINDL-RAST, David. *The Heart of Prayer–An Interview by Stephan Bodian with Bro. David Steindl-Rast OSB*. [2014-11-20]. <http://www.gratefulness.org/readings/dsr_Heart_of_Prayer.htm>.

[226] Srov. . AITKEN, Robert / STEINDL-RAST, David. *The ground we share: everyday practice, Buddhist and Christian.* New York: Sterling Ethos Publishing. 1996, s. 70.

[227] MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*, s. 9.

[228] Srov. FREEMAN, Laurence. *Křesťanská meditace.* Praha: Vyšehrad, 2010, s. 33–37.

[229] Srov. *John Mains Christian Meditation.* [2014-11-11]. <http://www.innerexplorations.com/chmystext/john.htm>.

mnichem a podrobil se řeholnímu řádu benediktinů. Po poradě s novicmistrem se přestal věnovat meditaci, která se zdála neslučitelná s křesťanským životem. Main si na toto období sebezapření a bezútěšného duchovního vývoje vzpomíná jako na zkušenost, kterou žil pro Krista. Upnul se na studium Písma, četbu pouštních otců a prvních křesťanských mnichů v naději, že se ze své vyprahlosti vrátí na správnou duchovní cestu tak, jak „Kristus bude chtít“.[230]

Po několika letech úsilí, při studiu spisů benediktinského mnicha ze čtvrtého století Jana Kasiána, nachází nevyčerpatelnou pokladnici popisů a úvah o technikách a obtížích života vnitřní modlitby.[231] Konkrétně v desáté Kaliánově přednášce nachází popis modlitby pomocí formule, která je obdobná mantře, jak ji poznal u svého hinduistického průvodce. Bez tohoto nálezu by John Main zřejmě nezačal znovu meditovat ani křesťanskou meditaci vyučovat.

Tato životní skutečnost jej vedla k pochopení, že člověk může nalézt svoji životní cestu v tradici, ze které kulturně pochází. Dospěl k tomu po mnohém bloudění a usilování na duchovní cestě a jeho život provázelo úsilí navázat na tuto starou křesťanskou tradici, která se mu jevila jako obdoba indických manter.

Mainův učitel Satjananda ač hinduista, měl naopak blízko ke křesťanské tradici: získal vzdělání na římskokatolické škole a v mládí inklinoval ke křesťanství.[232] Satjanandovo pojetí meditace popisuje Main ve svém díle takto:

> *„Pro svámího byl cílem meditace prožitek Brahmy, Ducha, jež dlí v našich srdcích, a který dle upanišád obsahuje všechny věci, činnosti a touhy a každou vůni a chuť, jež je všeobjímající a v tichosti miluje vše."*[233]

Toto pojetí meditace jako prostředku k vytváření a prohlubování duchovní cesty k Bohu a komunikaci s ním ve vlastním nitru, byla blízká i Mainovi, který v ní spatřoval další rozměr modlitby v křesťanské praxi. Sám ji později definoval těmito slovy:

---

[230] Srov. MAIN, John. *Okamžik Krista.* Brno: Cesta, 1997, s. 14-15.
[231] Srov. LAWRENCE, Hugh. *Dějiny*, s, 16.
[232] Srov. *John Main: křesťanská meditace.* [2014-11-11]. <http://www.krestanskameditace.cz/index.php?call=os_main>.
[233] MAIN, John. *Christian Meditation: Prayer in the Tiadition of John Cassian: Three Conferences.* Montreal, 1977, s. 11.

„Důležité směřování v křesťanské meditaci je umožnit tajuplné a tiché Boží přítomnosti, která v nás přebývá, aby se stále více stávala nejen skutečností, ale právě tou skutečností, která dává význam, podobu a smysl všemu, co činíme, všemu, čím jsme." [234]

Main tedy vnímá orientální techniku meditace jako prohlubující a obohacující formu křesťanské modlitby. Jako tiché duchovní cvičení, modlitbu srdce, pro něž nachází paralely jak v Ježíšově učení o modlitbě, tak v modlitbě jednoho slova, jak ji v počátcích křesťanského monastického hnutí učili Otcové pouště. V mantře pak Main vidí způsob, kterým je možné dospět k pokoji a stálosti mysli, která je podmínkou pro čistou, pravou modlitbu, jež očišťuje srdce od protichůdných tužeb a umožňuje otevření se Božímu hlasu. Právě v srdci jako místě jednoty lze nalézt, nejhlubší a nejpřirozenější směr na cestě k Bohu, jako našemu vlastnímu prameni i cíli. Pochopil také, jak nás mantra přivádí k chudobě ducha neboli k ne-vlastnění, které Ježíš ustanovil jako své první blahoslavenství, tedy jako základní podmínku lidského štěstí.[235]

Porozumění mezi oběma muži prohlubovalo i podobné chápání životního poslání, které Satjananda pro sebe definoval jako obnovu vědomí božího království mezi svými následovníky.[236]

.

3.3.1. John Main a meditační praxe

Jako mnich benediktinského řádu v Ealing Abbey v Londýně začal roku 1975 vyučovat techniku křesťanské meditace, v níž rozpoznal cestu k hlubšímu spirituálnímu prožitku pro mnoho věřících moderní doby. Završením Mainova působení v této oblasti se stalo založení benediktinského převorství pod patronací montrealského arcibiskupství, zaměřeného přímo na praxi a šíření tohoto duchovního cvičení. Main věřil, že meditace vytváří společenství, proto podporoval vznik instituce, která dnes

---

[234] Tamtéž, s. 11.

[235] Srov *John Main: křesťanská meditace.* [2014-11-11]. <http://www.krestanskameditace.cz/index.php?call=os_main>.

[236] Srov. MCKENTY, Neil. *In The Stillness Dancing–The Life of Father John Main.* London, 1986, s. 50.

nese název Světové společenství pro křesťanskou meditaci.[237] Laurence Freeman, Mainův nástupce, ve své knize Křesťanská meditace o významu svého učitele píše:

> *„John Main se stal pro mnoho lidí na celém světě neocenitelným průvodcem na cestě k hlubšímu duchovnímu životu tím, že předával tradici křesťanské meditace. John Main chápal meditaci jako způsob jak přijmout dar vlastního bytí a zároveň si ověřit pravdy víry. Velmi zdůrazňoval naléhavou potřebu učit se tichosti a jeho vlastní život představoval určité podobenství dnešního hledání Boha.“*[238]

Zkušenosti, které Main nabyl s východní moudrostí a křesťanskou spiritualitou, promítá do meditační praxe, jež se vyznačuje velkou jednoduchostí. John Main představuje meditaci jako každodenní meditační praxi, ke které se má přistupovat s trpělivostí a laskavostí. Způsob jeho výuky klade důraz na ústní předávání a sdílení vlastní meditace s ostatními v praxi. Jak poznamenává Freeman:

> *„John Main byl učitelem, který si přál vést druhé lidi k jejich vlastní zkušenosti, a věřil, že člověk může někoho meditaci učit jedině tak, že s ním medituje. V jeho pojetí duchovního růstu hraje klíčovou roli přechod od myšlení ke zkušenosti, od teorie ke skutečnosti, od mysli k srdci.“*[239]

Základní poznatky, k nimž ve své meditační praxi dospěl, zachytil Main ve své poslední knize „Okamžik Krista cestou meditace“. V úvodu k této knize se Laurence Freeman zmiňuje, že na jím pořádaná meditační setkání přicházely osoby z různých věkových kategorií, společenských vrstev a odlišného prostředí. Atmosféra byla však neobyčejně tichá, pozorná, až hluboce vážná. Nenacházela se tam okázalost ani reklamní triky, jednoduše proto, že to, co Main učil, bylo vlastně velice prosté. Svou jemností a prostotou propojenou s humorem i radostí z přítomného života si John Main podle svědectví svých žáků dovedl získat obdivuhodnou pozornost a respekt posluchačů.[240]

Promluvy Johna Maina z klášterů v Londýně a Montrealu byly také nahrávány a publikovány. Cílem jeho promluv bylo přesvědčit lidi o významu a prostotě

---

[237] Srov. *John Main*. [2014-11-11]. <http://www.wccm.org/content/john-main>.
[238] FREEMAN, Laurence. *Křesťanská meditace*, s. 33.
[239] FREEMAN, Laurence. *Křesťanská meditace*, s. 35.
[240] Srov. MAIN, John. *Okamžik*, s. 7–10.

křesťanské meditační tradice a praxe. Promluvy inspirují čtenáře i posluchače k touze po osobní kázni a tichu, které jsou podmínkou toho, aby mantra v člověku mohla náležitě působit:

> *„Ticho meditace je naší cestou do nepopsatelného tajemství, které každý z nás nalezne ve svém srdci, pokud podstoupí tuto pouť k jednomu středu a cestu k soustředěné mysli.“*[241]

V knize „Okamžik Krista cestou meditace“ jsou obsaženy Mainovy promluvy k různým tématům s mistrnou vyváženostní teologie a meditační praxe. Postupně odhaluje „jednoduchost“ meditace, čtenář se seznámí s podstatnými pokyny, které mu mají napomoci, aby se jeho život díky meditaci proměňoval. Nejde však tak o pevně stanovený postup, techniku, to podstatné, co v promluvě pro čtenáře Main předává, je jeho teologická znalost, která přesahuje pouhé sdělování myšlenek. Jeho ucelená teologie je kristocentrická a proto přináší naději na život v plnosti přítomného bytí, na sjednocení s Kristem a v tomto smyslu konečně i nalezení Boha v nás. Při meditaci učí, že být ve svém vlastním středu, znamená být v Bohu. K tomu nutně potřebujeme víru.[242]

Kdo praktikuje takto meditaci, připojuje se tím podle Johna Maina ke staleté benediktinské tradici:

> *„Nezačínáme něco nového, k čemu bychom přidávali nové dílčí poznatky, ale vstupujeme do staleté, dokonce tisícileté tradice. Když začínáme, musíme mít hodně pokory, abychom tuto tradici přijali. Musíme ji přijmout vírou. Naše benediktinská tradice je následující: abyste se naučili meditovat, musíte se naučit být nehybní. Musíte se naučit sedět úplně nepohnutě, co se týče těla, a dopracovat se k vnitřní stálosti, co se týče ducha. Cesta k této stálosti, kterou jsme převzali od svého velkého řeholního učitele Jana Kassiánského, spočívá v tom, že si vybereme jednoduché slovo nebo sousloví a prostě ho opakujeme stále znovu a znovu. Slovo, které vám navrhuji je maranatha.“*[243]

---

[241] Tamtéž, s. 28.
[242] Srov. tamtéž, s. 7–18.
[243] Tamtéž, s. 78.

Mainem navrhovaný výraz „maranatha“ pochází z aramejštiny a znamená „Pane přijď.“ Umění meditace spočívá v niterném vyslovování této mantry, jediného slova, od začátku až do konce času vyhrazeného pro modlitbu.[244] Vyslovování a naslouchání mantry člověka odvádí od myšlenek, nápadů, přání i hříchu a naopak přivádí k přítomnosti Boha - člověk se obrací od sebe, od vlastního ega, k Bohu. [245] Mantra je způsob, jak se naučíme odpoutat od sebe, položit svůj život do rukou Krista a právě v této oběti s dětskou prostotou vyjdeme mimo sebe a dostaneme se dál, což ani slovy přesně popsat nelze.[246]

Některé motivy se Mainových textech dosti opakují – časté opakování ukazuje, že je autor považuje za důležité. Podobně samotné rozhodnutí pro meditaci má člověk brát vážně. Ačkoli je vlastní meditace pomocí mantry prostá, její zvládnutí vyžaduje disciplinovanost, vytrvalost, odvahu a trpělivost, když se máme ukáznit, abychom dosáhli tichosti, stálosti a nehybnosti. Toto jsou nejčastější podmínky a motivy, které Main ve svých promluvách o meditaci zmiňuje.

V meditaci je třeba pochopit, jak píše Main, že jsme živí a skuteční, opravdoví. Pokoj v nás je nad naše chápání, ale meditací jsme pozváni, abychom vstoupili do této zkušenosti.[247] Být ve svém vlastním středu znamená být v Bohu.[248] Meditace se proto zaměřuje přímo na srdce – centrum křesťanského tajemství. [249] Proto se při meditaci máme snažit být plně otevření pro dar života, který nám byl dán, rozhodně se nemáme otáčet zády ke svému životu a věcem, za které máme odpovědnost, ale postupně se budeme odvracet od všeho, co pomíjí, abychom poznali, co je věčné.[250] V meditaci překračujeme svůj život a všechna omezení vlastního života, dostáváme se k tajemství Boha, jeho lásky, která je nekonečná. [251]

Když Main vysvětluje, proč mají lidé meditovat, říká:

> *„Když meditaci zažijeme, poznáme sebe sama jako opravdového, reálného člověka, ne jako člověka, který něco hraje, plní, co druzí lidé od něj očekávají, ale zakusíme, kdo vlastně jsme. Meditace je pro nás důležitá, protože každý z nás se musí naučit, jak být*

[244] Srov. tamtéž, s. 35.
[245] Srov. Tamtéž s. 31.
[246] Srov. Tamtéž s. 83.
[247] Srov. Tamtéž s. 17.
[248] Srov. Tamtéž s. 16.
[249] Srov. Tamtéž s. 27.
[250] Srov. Tamtéž s. 21–22.
[251] Srov. Tamtéž s. 87.

pravdivý, jak být věrný pravdě o našem bytí. Ten, kdo je pravdivý, je také věrný. Meditace má tu moc, že díky osobnímu prožitku se v tichu, ke kterému nás přivádí naše slovo, učíme žít z dobroty Boha, jakmile se dostaneme do spojení s jeho dobrotou v našem srdci. Bůh je pravdivý a každý, kdo najde svoje spojení s Bohem, vstoupil do základního vztahu v životě a v důsledku toho vztahu jsou všechny jeho vztahy naplněny laskavostí a pravdou Boží.“[252]

3.3.2. John Main a náboženský dialog

Je stále zřejmější, že meditace jako cesta přátelství a soucítění staví most ducha mezi lidmi různých vyznání, mezi chudými a bohatými a mezi těmi kdo jsou sužováni konflikty. Obrovský sociální a psychologický tlak vlastní současné moderní společnosti volá po obranné odpovědi jednotlivce v podobě změn v srdci i mysli, po hluboké kontemplativní odpovědi. John Main věřil, že každá lidská bytost bez ohledu na její životní styl má potřebu duchovního rozměru a základy civilizace tak spočívají na kontemplativním vědomí. Toto křesťanské pojetí meditace se tak svou náplní přibližuje cíli, ke kterému tato technika směřuje i v buddhismu a hinduismu, jimž je vlastní a tato sdílená zkušenost pak napomáhá porozumění v rámci mezináboženského dialogu, který směřuje k nalezení Pravdy.[253]

Mainova snaha o rozšíření meditace, jejíž kořeny jsou podle něj v benediktinské tradici, tak směřuje ke každému jednotlivci ať je křesťan nebo i jiného vyznání nebo jen hledající Boha. Samota meditace v lidech probouzí vědomí hlubokého spojení s ostatními a tak meditace vytváří společenství. Společenství, ve kterém je podstatou bytí s Bohem, tak si Main představoval budoucnost církve. Díky křesťanské tradici modlitby má křesťanství možnost projít svojí vlastní duchovní obnovou od středověké identity k nové moderní identitě, která je otevřena každému člověku a nachází společné souznění s jinými náboženstvími v meditaci. [254]

Cesta meditace tak může být cestou společného dialogu mezi ostatními mnichy i dalšími lidmi různých náboženství, pro kterou již John Main vytvořil základy. Nejsou to základy něčeho nového, autor klade velký důraz, že jde o navázání na staletou

[252] Tamtéž, s. 131.
[253] Srov. MAIN, John. *The World Community for Christian Meditation.* [2014-10-20]. <http://www.wccm.org/content/john-main>.
[254] Srov. FREEMAN, Laurence. *Křesťanská meditace*, s. 36.

benediktinskou tradici. V jeho práci pokračuje Světové společenství pro křesťanskou meditaci.[255]

3.4. Laurence Freeman

Laurence Freeman (nar. 1951) je benediktinský mnich (olivetán) a ředitel Světového společenství pro křesťanskou meditaci (WCCM -The World Community for Christian Meditation). Narodil se v Anglii, vstoupil do benediktinského řádu a vystudoval literaturu na Oxfordské univerzitě. Po vstupu do kláštera se jeho duchovním učitelem stal John Main, jemuž také pomáhal při založení prvního křesťanského meditačního centra v Londýně. V roce 1977 byli společně vysláni do Montrealu založit nový klášter, který byl od počátku výrazně orientován na šíření Mainovy duchovní praxe. V roce 1980 zde dokončil teologické studium a byl vysvěcen na kněze.

Po smrti Johna Maina v roce 1982 se rozhodl pokračovat v šíření jeho myšlenek. V knize Křesťanská meditace (*Christian Meditation*) sepsal biografii Johna Maina a základy křesťanské meditace, jak ji John Main vyučoval. Freeman se stal editorem a vydavatelem jeho díla a členem rady nakladatelství Medio Media, které nabízí široký výběr audio a video nahrávek, publikací, knih, v tištěné i elektronické podobě na podporu výuky křesťanské meditace. Jeho snahou je zpřístupnit křesťanskou meditaci široké veřejnosti a přitom se specializuje i na výuku meditace pro děti a mládež. Další jeho specializací je rozvoj kněžské spirituality.

Freeman je také autorem duchovní literatury, některé z titulů vyšly i v češtině. Zmiňme alespoň knihu Vnitřní světlo: Meditace jako čistá modlitba (Light Within), Nesobecké Já (Selfless Self), Předivo ticha (Web of silence) a Ježíš. Vnitřní učitel (Jesus. The Teacher Within). Opatřil předmluvou dalajlámovu knihu Dobré srdce. Buddhistický pohled na Ježíšovo učení.[256]

---

[255] Po celém světě se pravidelně schází meditační skupiny, které navazují na jeho metodu modlitby, mezinárodní centrum v Londýně po smrti Johna Maina řídí jeho žák Laurence Freeman. Srov. FREEMAN, Laurence. *Křesťanská meditace*, s. 37.

[256] srov. *Meditatiowccm*. [2014-11-22]. <https://www.youtube.com/user/meditatiowccm?feature=mhum#p/c/7C0D4F4AB98360F6/0/zq9axoCAdN0>.

3.3.3. Laurence Freeman a meditace

Laurence Freeman pokračuje v šíření křesťanské modlitby podle odkazu Johna Maina, tedy v meditaci, která prostým způsobem rozvíjí kontemplativní rozměr křesťanského života. Ve svých knihách se odkazuje právě na něj, na svého učitele a objevitele této staré křesťanské tradice. Stejným způsobem vyučuje meditaci, řídí centrum Světového společenství pro křesťanskou meditaci, věnuje se editorské činnosti a tak zůstal věren odkazu Johna Maina a jeho poselství systematicky šíří dál. [257]

Kniha Křesťanská meditace je záměrně útlá kniha, ve které se snaží Laurence Freeman předat důležité poznatky z meditační praxe. Kniha je určena jako průvodce pro osoby vedoucí meditační skupiny a pro svou jednoduchost může sloužit každému, kdo se vydá na cestu duchovního růstu. Tato kniha objasňuje zásady oné prosté cesty a poskytuje návod, jak ji ve svém životě uskutečnit. Cíl této metody vyjadřuje slovy:

> *„Kontemplativní modlitba je naprosté otevření se modlitbě Ježíše Krista a sjednocení s ní, kontemplace znamená být tichý klidný a prostý. A podstatou Ježíšovi modlitby je jeho láskyplné společenství s Otcem, jeho obrácení pozornosti k Otci, v Duchu svatém. … V tichu přijímáme, že Bůh zná naše potřeby a že toto poznání je láskou, která nás vytváří a jednou zcela naplní.“*[258]

Každá správná modlitba i meditace musí mít tři základní prvky kontemplace, které v knize popisuje, jsou to ticho, klid a prostota. Způsobem, který je také sám tichý, klidný a prostý je opakování jediného posvátného slova s vírou a láskou po celou dobu meditace. Mantrou, tedy slovem, které doporučuje stejně jako John Main, je aramejský výraz „maranatha“. Meditující při vyslovování mantry a současně jejímu naslouchání kráčí cestou víry, která směřuje hloub do samého středu srdce. K tomu, aby meditující vytrvali na této cestě, uvádí Freeman praktické rady: nemít žádné nároky a očekávání, nehodnotit svoji meditaci, učinit meditaci součástí každodenního života, svou pravidelnou ranní a večerní praxí a také uplatňovat její plody v běžném životě. [259]

---

[257] srov. literatura. [2014-11-22]. <http://www.krestanskameditace.cz/literatura>.
[258] FREEMAN, Laurence. *Křesťanská meditace*, s. 15–16.
[259] Srov. tamtéž s. 22–23.

Novějším spisem Laurence Freemana je kniha *Vnitřní světlo. Meditace jako čistá modlitba*, dostupná i v českém jazyce. S meditací podle něj začíná mnoho lidí z úplně rozličných důvodů a každý důvod se ukáže jako dobrý, každý vede ke stejné cestě. K meditaci přichází lidé skoro všech náboženství i ti, kteří nemají žádné vyznání, ale tuší ve své intuici ono Nepoznatelné, co nedokáží definovat a přesto nás to spojuje. V meditacíi dochází lidé k poznání, že meditujeme, protože jinak jako lidské bytosti nejsme úplní a jen přežíváme, pokud nenalézáme svého ducha a Ducha, který nás spojuje:[260]

> *„Mnoho lidí začíná meditovat, protože jako křesťané pociťují naléhavou potřebu dosáhnout hlubšího a osobnějšího pochopení své víry v Krista. Teologie ani bohoslužba, dokonce ani charitativní činnost nejsou cílem sami o sobě. Nejsou však samozřejmě ani pouhým prostředkem. Když začneme meditovat, neznamená to, že se přestaneme zabývat teologickými úvahami, sloužit Bohu nebo jeden druhého milovat. Všechny tyto činnosti však odkazují - a čím věrněji jsou prováděny, tím neúprosněji tak činí – na vnitřní skutečnost Osoby Krista. Potřebujeme znát tuto Osobu, jíž sloužíme, již uctíváme a o níž mluvíme, a potřebujeme ji znát stále plněji, stále osobněji.“*[261]

O lidech, kteří tvoří společenství modlitby a seznámili se právě díky modlitbě, Freeman píše:

> *„Většina lidí začíná meditovat z převážně osobních důvodů. Obvykle je pak překvapí, že se cítí být vtahováni do společenství, které se obvykle nevyznačuje děním a názory, ale mlčením. To, co považovali za nejvíce nesdělitelné, se nyní ukazuje jako něco, co je nejpřirozenější a zároveň nejnutnější společně sdílet.“* [262]

Potřebu jednoty, která nás v hloubi srdce spojuje Freeman připomíná nejen teoreticky, ale vidí význam hlavně v praktické zkušenosti společné meditace.

> *„Mír a jednota jsou neoddělitelné aspekty duchovního růstu. Nejviditelnější charakteristikou současné církve, stejně jako většiny institucí, je nejednotnost a nesoulad. Doufejme, že zde vždy budou odlišnosti mezi skupinami a pestrost názorů.*

[260] Srov. tamtéž s. 21–23.
[261] Tamtéž, s. 21–22.
[262] Tamtéž, s. 24.

Když ale odlišnosti začnou být rozdělením, nelze doufat, že se vyřeší jen diskusemi.“ [263] *„Síla našeho společenství je přímo úměrná hloubce naší modlitby.“* [264]

Nejčastější námitka vůli meditaci se týká její zdánlivé jednoduchosti a pasivity. Meditace však je prostá, ale není snadná, vyžaduje od člověka osobní disciplínu. Meditace je však univerzální možností a přirozená jako dech tělu. Opakováním slova mantry se má meditující dostat do stále hlubšího ticha, ve kterém zjistí, že může být tím, kým je a dovolí Bohu, aby byl tím, kým je On uvnitř nás.[265] Proti námitce ohledně pasivity nabízí Freeman vlastní zkušenost s modlitbou v tichu. Píše: *„Nic není méně pasivní než čistá aktivita bytí. Je radostným požitkem lidské důstojnosti, když bereme osud do vlastních rukou, když se učíme jak přijímat dar svého bytí.“*[266] Právě poznání daru svého bytí se zdá zásadní pro motivaci k meditaci, protože v ní si toto může člověk uvědomit. Jak říká Freeman:

> *„Jedinou cestou, jak dojít pokoje, je rozpoznat a přijmout to, co nám bylo dáno. Ten největší dar, který jsme dostali, většinou uniká naší pozornosti. Většinou ho vůbec nevidíme. Není to zdraví, bohatství, krása ani talent. Největší dar je naše bytí, prostý fakt, že jsme. Toto je první a zásadní dar. Když jej nepoznáváme, což zároveň znamená, že jej nepřijímáme, a pak ani nic z toho, co potkáme na své cestě, nebude skutečně naše. Přijmout tento dar je první krok, základní krok k tomu, abychom se stali plně živými, a proto zcela spokojenými.“* [267]

Praktikováním meditace se jednotlivé osoby začínají měnit ve svém cítění i myšlení a zakouší více empatie k ostatním. Stále více se jejich mysl zklidňuje, přesouvá se od zaměřenosti na sebe směrem k ostatním a to už je známkou pokroku v duchovním růstu. Freeman to popisuje:

> *„Jak se v nás šíří Kristovo vědomí, obracíme světlo rozumu od sebe k jeho tajemství a k vnímání a chápání Boží přítomnosti, Božího rozměru v každém aspektu života, v celém stvoření. Důsledkem je nová dimenze pokoje, který je plodem křesťanské transformace. Sebeanalýza plodí úzkost. Když se však myšlení obrátí za pojmy a*

[263] Tamtéž, s. 25.
[264] Tamtéž, s. 23.
[265] Srov. FREEMAN, Laurence. *Vnitřní světlo,* s. 26–29.
[266] Tamtéž, s. 26.
[267] Tamtéž, s. 29.

vidění se očistí od obrazů a představ, přiblíží se Božímu tajemství v sebepřekračujícím úžasu. ... V plném světle křesťanského zjevení poznáváme, že je to vědomí Kristovo, jeho lidské vědomí, totálně vyšlé ze sebe. Jeho mysl a srdce jsou zcela odvráceny od sebe k Otci a k nám.“ [268]

Meditace vede k nalezení vlastního ducha, k čistotě srdce, ke zkušenosti v níž poznáváme a jsme poznáváni v lidské zkušenosti lásky. Poznáváme, že jsme součástí lásky Boží, lásky Otce, Syna i Ducha. Toho lze dosáhnout, pokud bude meditující postupovat prostým způsobem, když nechá volné ruce duchu, který je v něm a sjednocuje jej s Duchem Božím. Freeman o smyslu meditace říká:

„A to je smysl naší meditace: učit se být. Tak působí ticho meditace, v němž necháváme své vědomí přirozeně putovat k jeho prameni, středu našeho bytí, kde vyvěráme z Boha, k bodu, kde jsme sjednoceni sami se sebou a s Božím Duchem. A pokud nám to zní jako čistě vnitřní cesta, pak neslyšíme celou pravdu, protože být duchovní, znamená milovat. Být duchovní a nemilovat znamená protimluv. Na této rovině ducha zakoušíme lásku, jež nás tvoří, lásku, jež nás osvobozuje, lásku, jež nás posvěcuje. Každá láska zbožšťuje a každá láska vynáší na světlo naši pravou identitu, skutečnost, že každý z nás je ikonou Boha, stvořenou a milovanou k jeho obrazu a podobě.“[269]

3.3.4. Laurence Freeman a náboženský dialog

V roce 1991 Laurence Freemann založil centrum pro Světové společenství pro křesťanskou meditaci, které nyní působí ve více než sto zemích a má své mezinárodní centrum a exerciční dům v Londýně. Společenství tvoří národní a stále nové vznikající komunity meditačních skupin, které se scházejí ve farnostech, domovech, v kancelářích, nemocnicích i školách. Sídla národních společenství jsou v mnoha zemích světa.[270] Toto

[268] Tamtéž, s. 43.
[269] Tamtéž, s. 68.
[270] Centra se nachází: v Austrálii (Australian Christian Meditation Community), v Belgii (Christelijk Meditatie Centrum), v Brazílii (Comunidade de Meditacao Christa), ve Francii (Communauté Mondiale de Méditants Chrétiens), v Indii a Irsku pod stejným názvem (Christian Meditation Centre), v Itálii (Communita Mondiale per la Meditazione Christiana), v Kanadě (Christian Meditation Community National Resource Centre), v Mexiku (La Communidad Mundial de Meditacion Christiana), v Německu (Zentrum fur Christliche Metiation), na Novém Zélandu (Christian Meiditation Community),

společenství křesťanské meditace je podle něj jako klášter bez zdí, je stále otevřené pro všechny zájemce a možnost nahlédnout na jejich činnost má každý díky dostupnosti na elektronickém mediálním přístupu. Řízením tohoto společenství tak Laurence Freeman pokračuje v úsilí o znovuoživení kontemplativního rozměru křesťanské víry a křesťanského života podle odkazu Johna Maina. Jeho práce postupně nabyla daleko širšího mezinárodního rozměru. [271]

Laurence Freeman vedl a účastnil se rozhovorů a mírových setkání, jako je např. Cesta míru s dalajlamou. Současná aktivita Laurence Freemana se zaměřuje především na oblast mezináboženského dialogu v rámci setkání s představiteli různých věroučných systémů, jako příklad lze uvést seminář "Way of peace" pořádaný roku 1994. V současné době vyvíjí další aktivity ve spolupráci s muslimy. [272]

Laurence Freeman je v současnosti také jedním z hlavních aktérů zprostředkujících náboženský dialog s tibetským dalajlamou.[273] Tento dialog započal v roce 1994, kdy dalajlama přijal pozvání na seminář pořádaný Johnem Mainem a Světovou společností pro křesťanskou meditaci, aby z buddhistického hlediska komentoval vybrané pasáže ze čtyř křesťanských evangelií.[274] V knize *Dobré srdce. Buddhistický pohled na Ježíšovo učení* je zachycen průběh této historické události, kdy na semináři v sále londýnské Middlesexské univerzity dalajláma přednášel před publikem tří set padesáti křesťanů a několika buddhistů. Setkání vyzdvihlo důležitost rozvoje dialogu mezi dvěma náboženskými systémy na hlubší úrovni, které lze dosáhnout prostřednictvím široce dostupné meditace. Ve společné meditaci je možné sdílením pokoje, hlubokého ticha dotýkat se něčeho, co slovy lze naznačit, ale nelze vyjádřit. Tři každodenní seance byly ústředním bodem celého semináře.[275] Meditace je totiž přímá, ne-intelektová zkušenost, která umožňuje propojovat lidi právě svým autentickým univerzálním duchovním rozměrem, který sjednocovat už ze své podstaty dokáže sjednocovat. Sám dalajláma v této souvislosti uvedl, že za nejefektivnější dialog

---

v Singapuru (Christia Meditation Centre), v Anglii (London Christian Meditation Centre) a v USA (WCCN US National Information Center).

[271] Srov. FREEMAN, Laurence. *Vnitřní světlo*, s. 121–124; srov. *Laurence Freeman OSB.* [2014-11-23]. <http://www.wccm.org/content/laurence-freeman-osb>.

[272] Srov. Inter/-religious-dialogue. [2014-11-23]. <http://www.wccm.org/content/inter-religious-dialogue/>.

[273] Srov. *Interview: Laurence Freeman comments on the friendship with Dalai Lama.* <http://www.wccm.org/content/interview-laurence-freeman-comments-friendship-dalai-lama>.

[274] Srov. tamtéž.

[275] Srov. JEHO SVATOST DALAJLAMA. *Dobré srdce: Buddhistický pohled na Ježíšovo učení.* Praha: DharmaGaia, 2006, s. 15-16.

pokládá nikoli intelektuální výměnu idejí, ale rozpravu mezi upřímnými adepty duchovní praxe z pozice jejich vlastní víry a ze zkušeností jejich vlastního spirituálního života. Dialog by měl rozvíjet přátelství, tato idea je obsazena v obou náboženstvích a pro dialog je určujícím faktorem jeho úspěšného zvládnutí.[276]

3.5. Benediktinská tradice modlitby a mezináboženský dialog

Pokusme se ještě jednou podívat souhrnně na údaje, které nám poskytují studované texty a postavy benediktinské tradice k tématu modlitby.

Pokud pročítáme Benediktovu řeholi, zjišťujeme, že pokyny v ní oslovují člověka i v dnešní době a že je zřejmě možné život podle ní žít v různých kulturních podmínkách a pevně zakotven v této podobě katolické duchovní tradice vést dialog s příslušníky jiných náboženských tradic. Pro osoby, které se svou životní cestou chtějí přiblížit a vnímat Boží přítomnost, naučit se žít podle Boží vůle a zachovávat dobro podle evangelia, bude Řehole Benediktova dobrým průvodcem. Současný převor pražských benediktinů Prokop Siostrzonek o významu benediktinské tradice říká: *„Stále nově se učíme chápat vše staré a osvědčené, co neslo v životě naše předky a co neztratilo nic na své síle a významu i pro současnost. Jedině na to se dá stavět něco nového a kvalitního.“*[277]

Mnišství se stalo i křižovatkou, na níž se křesťané setkávají s jinými náboženskými skupinami. Vede se oficiální mnišský mezináboženský dialog, který vykazuje překvapující sblížení v kontemplativní zkušenosti. Tento dialog je významnou součástí celkového mezináboženského dialogu a přispívá k vytváření nových dialogických a přátelských vztahů mezi kulturami a solidaritě mezi lidmi.

Jak jsme mohli pozorovat u Thomase Mertona, křesťanští mniši se mohou plodně setkávat s lidmi jiných náboženských tradic, jejichž životní postavení zapadá do monastického způsobu života. Mohou se navštěvovat vzájemně ve svých komunitách a sdílejí podněty, které jsou typické pro duchovní cestu, po které je vede jejich náboženská tradice. Pobyt mnichů v mnišských komunitách jiných náboženství a sdílení všeho, co jim víra umožňuje, je obohacuje a naplňuje novými podněty, se kterými se

[276] Srov. tamtéž, s. 17-24.
[277] SIOSTRZONEK, Prekop. *Řehole,* s. 41.

vracejí zpět ke své tradiční křesťanské kontemplativní praxi. Přestože mohou sdílet některé prvky životní praxe způsobem, který jsme pozorovali např. u Bede Griffithse, svoji křesťanskou tradiční praxi neopouštějí, ale ač se kulturní formy mohou přiblížit (viz křesťanské ášramy), zdá se, že tato zkušenost v mniších paradoxně posiluje vědomí a přesvědčení o správnosti vlastní křesťanské tradice. Toto vědomí však je činěno pokorným způsobem a nemá nic společného s náboženskou pýchou ve vlastní dokonalosti. Naopak ve své pokoře na vlastní zkušenost vidí dílo Krista v novém rozšířeném rozměru, ve kterém se ani jedna náboženská tradice z jeho díla spásy nevylučuje. Zdokonaluje se tak vnímání jednoty.

Jak jsme viděli u Johna Maina modlitba obohacená o prvky meditace, která je v prostředí východní spirituality známá jako mantra, může být jedním ze základních jednoduchých prvků, které mohou propojovat zkušenost různých tradic a dokonce vytvářet společenství modlitby. Nejde ovšem o pouhé sdílení nebo znovuobjevovaní technik meditace, mezináboženský dialog může fungovat, pokud osoby, které tento dialog vedou, k němu budou přistupovat z hloubky duchovní zkušenosti předávané v rámci jejich vlastní tradice.[278]

Jak píše Thich Nhat Hanh:

„*Království boží je přítomno tady a teď. Mnoho pasáží v evangeliích tomu nasvědčuje. Modlitba Otče náš říká, že ne my přijdeme do Království Božího, ale ono přijde k nám. Království přijde skrze mne, řekl Ježíš. Sám sebe popisuje jako dveře vedoucí k vykoupení a životu věčnému. Skrze něj můžeme vstoupit do Království nebeského. Neboť Bůh Syn je stvořen z Ducha svatého. I Buddha je někdy přirovnáván ke dveřím, jako učitel, který ukazuje cestu našimi životy. V Buddhismu,* jsou takové zvláštní dveře *hluboce vážené, protože tyto dveře nám umožňují vstoupit do říše plnosti mysli, milující vlídnosti, míru a radosti. Ale říká se, že existuje 84 000 dveří dharmy, dveří učení. Pokud máte dost štěstí na to, abyste takové dveře nalezli, nebylo by příliš buddhistické si myslet, že ty vaše dveře jsou těmi jedinými. Ve skutečnosti je naší povinností otevřít co nejvíce těchto dveří příštím generacím. Neměli bychom se obávat většího množství dveří dharmy, pokud se máme vůbec něčeho obávat pak naopak toho, že již nebudou žádné další dveře otevřeny. Bylo by škodou pro naše děti i děti jejich, pokud bychom se spokojili s pouhými 84 000 již otevřených dveří. Každý z nás je svými činy i milující vlídností schopen otevírat nové dveře dharmy.*

[278] Srov. FREEMAN, Laurence. *Křesťanská meditace*, s. 35.

Společnost i lidé se proměňují, ekonomické a politické podmínky nejsou stejné jako v dobách Buddhy či Ježíše. Buddha na nás spoléhá při pokračování vývoje dharmy jako živoucího organismu.“ [279]

Takovým otvíráním nových dveří je i monastický mezináboženský dialog, založený na kontemplaci, která přitom nepopírá setrvávající věroučnou odlišnost jednotlivých náboženství a nesnaží se zestejnit to, co je různé.

Jak jsme viděli při studiu benediktinské řehole, řádový život mnichů Západu i Východu obsahuje řadu podobných prvků: i u východních spiritualit bychom našli obdobný důraz na oddanost přijatému způsobu života, oddanost a soustředění na cíl. Pro benediktinské mnichy se zdá být velmi důležitá modlitební praxe, která je vede k přesažení sebe sama a odevzdanosti Bohu, přičemž život modlitby podporují postoje jako je pokora, pohostinnost a další, o nichž byla řeč v druhé kapitole. Současně jsou to právě tyto postoje spojené s modlitbou, které umožňují mnichům vycházet bez obav vstříc jiným náboženským zkušenostem a přitom zůstávat věrní vlastní náboženské tradici. O něčem podobném ostatně hovoří i druhá strana dialogu, za všechny můžeme citovat např. současného dalajlamu, který říká:

„Láska ke své vlastní tradici a náboženství je pravděpodobně podmínkou duchovního života a rozhodně je nezbytným předpokladem stejně vřelého vztahu k jiným cestám a tradicím. Milovat svou vlastní křesťanskou nebo buddhistickou tradici není nic fanatičtějšího než milovat místo, kde jste se narodili, nebo dům, v němž žijete. Na druhou stranu, láska k vlasti se může proměnit v žárlivý a vyčleňující nacionalismus, ve strach z cizinců. A láska k náboženství se může stát bigotností. Ani jedno ale nemusí takto degenerovat. Seriózní vnitřní praxe ticha a klidu, překonávající egoistické síly sebestřednosti, nám umožňuje zůstat hluboce zakořeněni v půdě vlastní tradice a zároveň se otevřeně rozvětvovat ven a vzhůru do obrovských prostorů pravdy.“ [280]

[279] HANH, Thich, Nhat. *Living Buddha, living Christ*. New York: Riverhead Books, 2007, s. 78–79.
[280] DALAJLAMA. *Dobré srdce*, s. 38–39.

Závěr

Současní papežové ve svých textech a promluvách k otázce dialogu mezi náboženstvími opakovaně zdůrazňují význam dimenze vnitřního života a modlitby. Za všechny můžeme zmínit např. Jana Pavla II., který říká, že:

> *„Dialog mezi náboženstvími však nesmí být chápán pouze jako hledání společných bodů, abychom spolu budovali mír, ale především jako příležitost pro znovuzískání společných dimenzí uvnitř vlastních společenství. Máme na mysli modlitbu, půst, základní povolání člověka, otevřenost k transcendentnu, uctívání Boha a solidaritu mezi národy"*[281]

Také papež František v apoštolské exhortaci *Evangelii gaudium*, Radost evangelia, si uvědomuje nezbytnost mezináboženského dialogu, a proto vyzývá křesťany k postoji otevřenosti v pravdě a lásce, i kdyby se vyskytly překážky, které zejména přináší fundamentalismus, který může být na obou stranách. Otevřenost doporučuje ve sdílení jejich radostí a jejich bolestí a být připraveni pro přijetí druhého v jeho odlišnosti myšlení i vyjadřování. V dialogu na užší specifikované téma, jak říká papež František: *„se mohou tyto snahy proměnit na proces, ve kterém obě strany nasloucháním druhého dosahují očištění a obohacení, proto i tyto snahy mohou vyjadřovat lásku k pravdě."*[282]

Nakonec modlitba a společné úsilí vzájemného porozumění jsou nejdůležitějším prvkem ve všech formách náboženského dialogu. Jak se uvádí již v koncilním dokumentu *Gaudium et spes*, posláním církve je osvěcovat celý svět poselstvím evangelia a sjednocovat všechny lidi jakékoli národnosti, rasy nebo kultury v jednom Duchu bratrství, které umožňuje a posiluje upřímný dialog:

> *„V myšlenkách se obracíme k našim bratřím, kteří dosud nežijí v úplné jednotě s námi, a k jejich společenstvím, s nimiž nás spojuje vyznávání Otce i Syna i Ducha svatého a pouto lásky, pamětliví toho, že sjednocení křesťanů dnes očekávají a po něm touží i mnozí, kdo v Krista nevěří. Čím více bude tato jednota vzrůstat mocným působením*

[281] Srov. IM 69.
[282] GS 92.

Ducha svatého v pravdě a lásce, tím více bude celému světu předzvěstí jednoty a míru."[283]

Když studujeme asketický a kontemplativní život zvolených benediktinských mnichů, vidíme, že u nich postupně dochází k proměně lidské existence i postojů k náboženské různosti, která pro ně není zdrojem obav o vlastní identitu, ale naopak je vede k větší potřebě sdílet poklady vlastní náboženské tradice i přes hranice kultur a náboženství. Život modlitby v klášteře přináší ovoce radosti a lásky, která slouží bratrům, nemocným i hostům jak je patrné z první kapitoly o modlitbě v mnišském životě. Tato láska se zapaluje posvěcováním každého okamžiku, v každé situaci nachází Kristovu tvář a šíří se za hranice kláštera. Mnišský život modlitby není život odříznutý od civilizace a uzpůsobený ke spokojenosti individualit na jednom místě, jak jsme se dozvěděli od svatého Benedikta. Jde o osoby, které mají smysl pro pokornou vzájemnou službu, s vědomím vzájemné propojenosti i přes hranice náboženských kultur. [284] Ve smyslu života modlitby mnichů, ve společenství je něco, co v moderní společnosti lidem zřejmě chybí a na co mniši svým životem mohou znova odkazovat: na nezbytnou kontemplativní dimenzi lidského života.

Přirozenou touhou člověka je, přát si štěstí, vycházet s druhými v dobrém, mít láskyplné vztahy s lidmi, kteří nám jsou blízcí a nejen s nimi. Jednoduše být šťastni. Život modlitby v lásce, harmonii a v pokoji, to jsou základní principy benediktinského řeholního života. Abychom mohli komunikovat s druhými, je podmínkou, znát sebe sama. To je dobré i pro komunikaci v mezináboženském dialogu.

Aby se mohl uskutečnit mezináboženský dialog mezi představiteli různých náboženských tradic na úrovni dialogu zkušenosti, musí jít o osoby, které dobře znají svou vlastní tradici a praktikují své náboženství, aby byli dobře ve své náboženské tradici zakořeněni. Tato podmínka zakořenění ve své vlastní tradici nás přivádí opět k sobě samým a měla by oslovovat i řadu křesťanů. Může oslovit i osoby, které nežijí monastickým způsobem života.

V tradici křesťanské modlitby, jak ji znovuobjevil John Main, se zdá nabízet atraktivní metoda meditace i pro osoby, které nebyly schopny najít cestu k tradičním

[283] Tamtéž 92.
[284] Srov. RABAN, Miloš. *Duchovní smysl člověka dnes.* Praha: Vyšehrad, 2008, s. 120.

soudobým podobám modlitby v jejich křesťanském prostředí. Touto cestou se seznamují s křesťanskou tradicí a v ní nacházejí identitu.

Benediktinští mniši mají v řeholi po vzoru pouštních otců zakotvenu i nutnost duchovního vedení v životě modlitby. V této diplomové práci se o duchovním vedení zmiňuji i u autorů jako je Thomas Merton (Duchovní vedení a rozjímání, Monastický pokoj), John Main (Okamžik Krista) a Laurence Freeman (Křesťanská meditace a Vnitřní světlo: Meditace jako čistá modlitba). Zdá se, že jde o jednu ze složek zkušenosti, která jim umožnila otevřenost vůči jiným náboženským tradicím: podpořila totiž jejich schopnost učit se novému, a to i v překvapivých a neočekávaných podobách. Tak si Griffiths mohl dovolit převzít vedení křesťanského ášramu či již zmíněný Main integrovat techniku mantry do křesťanské kontemplativní modlitby.

Současně právě mniši zůstávají jakýmisi udržovateli tradic společenství, tyto tradice svých předchůdců uchovávají a zároveň plodně rozvíjejí. To jim umožňuje žitá tradice mnišství předávaná z generace na generaci. Toho si jsou mniši velice dobře vědomi a svým životem modlitby se snaží v kontemplaci pomoci celému lidstvu.

Také současní čeští teologové jsou si vědomi velké potřebnosti duchovní zkušenosti pro současný mezináboženský dialog, i když to nevylučuje ani teologické otázky. Jak uvádí Martin Zikmund:

„Schopná dialogu jsou jen ta náboženství, která rozvíjejí meditaci. Meditační směry najdeme ve všech velkých náboženstvích, i když třeba nejsou zrovna dominantní. K dialogu samozřejmě nepatří jen duchovní zkušenost, ale zejména teologické otázky. Přesto společná meditační zkušenost může tvořit dobrý předpoklad pro inteligentní a plodný mezináboženský dialog.“ [285]

Jaký význam vidím v mezináboženském dialogu? Současný rozmach komunikačních vymožeností člověka v celosvětovém pohledu svědčí o vysoké technické expanzi a v tomto důsledku i o otevřenosti a překonání hranic, vzdáleností a rozšíření dalších možností pro celé lidstvo, které o sobě vzájemně ví a může spolu komunikovat. Tato vyspělost tedy ruší hranice, zatím co na mapách stále hranice zůstávají. Lidský rozhled sahá dál, než je planeta země a proto existují i instituce, kterým není lhostejný osud lidí na zemi. Takové lidi spojuje vždy myšlenka jednoty,

[285] ZIKMUND, Martin. *Meditace jako přebývání v boží přítomnosti*. (9.9.2008) [2014-11-23] <http://www.katyd.cz/rozhovory/meditace-jako-prebyvani-v-bozi-pritomnosti.html>.

která ovšem ctí individuální specifika uvnitř této jednoty. Pohled z venčí nabízí další myšlenkové rozměry, které harmonizují jednotu zmiňované země s jednotou vesmíru. Smysluplnost lidského života není jednoduchou frází popsatelná tak, aby s ní každý souhlasil. Přesto je v každém člověku zakořeněna touha po určité spravedlnosti, která je pro všechny dobrá. Křesťané vědí, že nejvyšší ctností, která v lidech dobro působí, je láska a to láska od Krista. Buddhisté se snaží vysvobodit z nevědomosti a dojít s láskou ke všem soucitem. Rozmanitost učení, kterých v hinduismu existuje velké množství, směřuje nakonec k lásce, k Nejvyššímu, k Všehomíru. Křesťané tuší, že každý v dobrém úmyslu žije dle svých způsobů tradice, ze které pochází a čím hlouběji je v ní zakořeněn, tím více může být darem pro druhé:

> *„Autentický dialog je možný pouze mezi těmi, kdo jsou zakořeněni ve své vlastní identitě. Větší znalost vlastní praxe modlitby je nutným východiskem na cestách k modlitbě jiných křesťanů a věřících. Mystika není mimořádný projev křesťanského života. Je mimořádným projevem Ducha svatého v běžném lidském životě. Poznání rozdílných zkušeností a tradic nás přivádějí opět ke Kristu, který je naším učitelem a mistrem.“* [286]

Setkání věřících osob s jinou náboženskou tradicí nás osobně oslovuje a mnohdy překvapuje, že si uvědomujeme, jak dobré jsou naše tradované hodnoty, ale jak málo je dokážeme realizovat. Možná, že křesťanům může pomoci např. větší znalost dhammy k tomu, aby o něco lépe porozuměli svému vlastnímu náboženství. Dialog náboženské zkušenosti může vést křesťany k hlubší víře ve své křesťanské tradici a více intenzivní a obohacující duchovní život. Setkání mnichů jiných náboženských tradic může vést k větší zkušenosti jednoty v kontemplaci, která se nad lidstvem vznáší jako příslib věčné spásy.

Když se na závěr ještě jednou vrátíme k mnichům žijícím podle řehole sv. Benedikta, můžeme říci, že jejich život připomíná, že pro samotné křesťanství je vlastně mnišství od samého začátku kvasem obnovy, prorockým hlasem odkazujícím k autentickým zdrojům: k Božímu království, evangeliu a jeho hodnotám, jež lze žít uvnitř velmi různých kultur. Kláštery byly a snad vždy budou jakýmisi majáky ukazujícími cestu k duchovním přístavům, jimiž jsou základní duchovní zdroje

[286] Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita, Modlitba*, 2. sv., s. 7.

křesťanství a které neztrácí svou životnost ani v této složité době, která se zdá nutně vyžadovat odvážnou plavbu ve vodách odlišných spiritualit jiných náboženských tradic.[287]

[287] VENTURA, Václav. *Spiritualita* 1. sv., s. 9–10.

Seznam použitých zkratek

Zkratky

DA – Papežská rada pro mezináboženský dialog a Kongregace pro evangelizaci národů. / Dialogo e annuncio (19. května 1991).

DH – Druhý vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě/ Dignitatis Humanae. (7. prosince 1965). Praha 1995.

GS – Druhý vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě/ Gaudium et spes. (7. prosince 1965). Praha 1995.

IM – JAN PAVEL II. / Papežská rada pro pastoraci migrantů a lidí na cestách: O Kristově lásce k migrantům / Instrukce erga migrantes caritas Christi. Praha 2006.

KN – Mezinárodní teologická komise / Křesťanství a ostatní náboženství. (30.9.1996).

LG – Druhý vatikánský koncil: Věroučná konstituce o církvi/ Lumen Gentium. (21. listopadu 1964). Praha 1995.

MTK – Mezinárodní teologická komise

NA – Druhý vatikánský koncil: Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím/ Nostra aetate. (28. října 1965). Praha 1995.

RB – Řehole Benediktova.

SC – Druhý vatikánský koncil: Konstituce o posvátné liturgii/ Sacrosanctum Concilium. (4. prosince 1963). Praha 1995.

SE – Všeobecné shromáždění synody: Poselství/ Synodus episcoporum. (7.–28. října 2012).

SINODO 1985 – SYNODA BISKUPŮ (mimořádné shromáždění 1985), Závěrečný dokument/ *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (7. prosince 1985). Vatikán 1985.

VC – JAN PAVEL II.: O zasvěceném životě a jeho poslání v církvi a ve světě (Posynodální apoštolská adhortace)/ Vita Consecrata (25. Března 1996). Praha 1996.

Použitá literatura

1) ADAM, Adolf. *Liturgika, křesťanská bohoslužba a její vývoj.* Praha: Vyšehrad, 2008.
2) AITKEN, Robert / STEINDL-RAST, David. *The ground we share: everyday practice, Buddhist and Christian*. New York: Sterling Ethos Publishing. 1996.
3) von ALLMEN, Jean-Jaques. Biblický slovník. Praha: Kalich, 1987.
4) Sv. ATANÁŠ. *Život sv. Antonína Poustevníka.* Olomouc: Centrum Aletti Refugium Velehrad-Roma, 2010.
5) BENEDIKT z Nursie. *Řehole sv. Benedikta latinsky a česky.* Praha: Čeští benediktini-Břevnov, 1993.
6) BENEDIKT z Nursie. *Regula Benedicti. Řehole Benediktova.* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty. 1998.
7) BIANCHI, Enzo. *Klíčové pojmy křesťanské spirituality.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997.
8) BERGER, Rupert. *Liturgický slovník.* Praha: Vyšehrad, 2008.
9) BORKOWSKA, Malgorzata. Kristus / život Marmionův. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2001.
10) BOUBLÍK, Vladimír, *Teologie mimokřesťanských náboženství.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
11) HOLZHERR, GEORG. ŘEHOLE (KOMENTÁŘ), S., Jan. *Cllationes partum,* Sources chrétiennes, 1955.
12) HOLZHERR, GEORG. ŘEHOLE (KOMENTÁŘ), S., Jan. *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis,* Wien, 2004.
13) DANIELOU, Jean. *Démon II: dans la littérature eclésianstique jusqu á Origéne*. Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et historie. Paris: Beauchesne, 1975.
14) DE FIORES, Stefano / GOFFI, Tullo. *Slovník spirituality.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.
15) FREEMAN, Laurence. *Křesťanská meditace.* Praha: Vyšehrad, 2010.
16) FREEMAN, Laurence. *Vnitřní světlo: Meditace jako čistá modlitba.* Praha: Vyšehrad, 2013.
17) GOGOLA, Jerzy, OCD. *Řeholní formace*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2002.

18) GRIFFITHS, Bede. *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith.* Paperback: Templegate Publishers, 1990.
19) GRIFFITHS, Bede. *Friend and Gift of the Spirit.* Paperback: Templegate Publishers, 2007.
20) GRIFFITHS, Bede. *Christ in India: Essays Towards a Hindu-Christian Dialogue.* Paperback: Templegate Publishers, 1984.
21) GRIFFITHS, Bede. *Cosmic Revelation: The Hindu Way to God.* Paperback: Templegate Publishers, 1983.
22) GRIFFITHS, Bede. *Modern Spirituality Series.* Paperback: Templegate Publishers, 1993.
23) GRIFFITHS, Bede. *River of Compassion: A Christian Commentary on the Bhagavad Gita.* Paperback: Templegate Publishers, 1995.
24) GRIFFITHS, Bede. Sňatek mezi Východem a Západem. Brno: Cesta, 1997.
25) GRIFFITHS, Bede. *Return to the Center.* Paperback: Templegate Publishers, 1982.
26) GRIFFITHS, Bede. *The Golden String: An Autobiography*. Paperback: Templegate Publishers, 1980.
27) GRIFFITHS, Bede. *The marriage of East and West – a sequel to "The golden string.* Springfield, 1982.
28) GRIFFITHS, Bede. *The New Creation in Christ: Christian Meditation and Community.* Paperback: Templegate Publishers, 1994.
29) GRIFFITHS, Bede. *On Frienship: The Letters of Bede Griffiths to Richard Rumbold. Paperback:* Templegate Publishers, 2014.
30) GRIFFITHS, Bede. / KIELY, Robert (ed.) / FREEMAN, Laurence: The new creation in Christ–Christian meditation and community. Springfield, 1995.
31) GUARDINI, Romano. *O modlitbě*. Praha: Zvon, 1991.
32) HALÍK, Tomáš. *Prolínání světů - ze života světových náboženství.* Praha : Lidové noviny, 2006.
33) HANH, Thich, Nhat. *Living Buddha, living Christ*. New York: Riverhead Books, 2007.
34) HERVEGEN, Ildefons. *Sinn und Geist der Benediktinerregel-Smyl a duch Benediktovy Řehole.* Vyšší Brod: Cisterciácké opatství Vyšší Brod; Libice nad Cidlinou: Gloriet, 2008.
35) HOLLOWAY, Harry. *Bede Griffiths a Universal Munk.* New York: 1982.

36) HOLZHERR, Georg. *Řehole Benediktova. Uvedení do křesťanského života (komentář).* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2001.
37) JEHO SVATOST DALAJLAMA. *Dobré srdce: Buddhistický pohled na Ježíšovo učení.* Praha: DharmaGaia, 2006.
38) JIRÁSKO, Luděk. *Církevní řády a kongregace v zemích českých.* Praha: Klášter premonstrátů na Strahově, 1991.
39) KING, H. Robert. *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh–engaged spirituality in an age of globalization.* New York, 2001.
40) LAWRENCE, Hugh. *Dějiny středověkého mnišství*. Praha: Vyšehrad, 2001.
41) LOSSKY, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Churches.* London: James Clark & co., 1957.
42) MAIN, John. *Okamžik Krista.* Brno: Cesta, 1997.
43) MAIN, John. *Christian Meditation: The Gethsemani Talks*. London: Darton Longman & Todd Ltd, 1982.
44) MAIN, John. *Christian Meditation: Prayer in the Tiadition of John Cassian: Three Conferences*. Montreal, 1977.
45) MCKENTY, Neil. *In The Stillness Dancing–The Life of Father John Main.* London, 1986.
46) MERTON, Thomas. *Contemplation in a World of Action.* NewYork, 1971.
47) MERTON, Thomas. *Contemplative prayer*. New York: Image Books / Doubleday Religion, 1996.
48) MERTON, Thomas. *Duchovní vedení a rozjímání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997.
49) MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*. Praha: Zvon, 1993.
50) MERTON, Thomas. *Mystics and Zen Masters.* New York, 1967.
51) MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*. Praha: Zvon, 1999.
52) MERTON, Thomas. *New Seeds of Contemplation.* New York, 1962.
53) MERTON, Thomas. *Seeds of Destruction.* New York, 1965.
54) MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora.* Brno, 2013.
55) MERTON, Thomas. *The Silent Lif.* New York, 1957.
56) MERTON, Thomas. *The New Man.* New York, 1961.
57) MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta, 2013.
58) MERTON, Thomas. *Vody Siloe*. Praha: Krystal OP, 2007.
59) MERTON, Thomas. *Zen and the Birds of Appetite.* New York, 1968.

60) MERTON, Thomas. *Žádný člověk není ostrov*. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2006.
61) OPASEK, Anastáz. *Svatý Benedikt.* Praha: Scriptum, 1992.
62) ORIGENES. *Homiliae in Levitikus*. Sources Crétiennes, 1981.
63) ORIGENES. *Homiliae in Exodus 2,3*. Sources Crétiennes, 1985.
64) PIERRE-MARIE od Kříže. *Modlitba chudého.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013.
65) RABAN, Miloš. *Duchovní smysl člověka dnes.* Praha: Vyšehrad, 2008.
66) RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert. Teologický slovník. Praha: Vyšehrad, 2009.
67) SALAJKA, Milan. *Orientační teologický slovník.* Praha: Ježek, 2000.
68) SIOSTRZONEK, Prekop. *Řehole Benediktova s Prokopem Siostrzonkem.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
69) STEWART, Columba. *Modlitba a komunita. Benediktinská tradice.* Dějiny křesťanských spiritualit. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.
70) ŠPIDLÍK, Tomáš. *Jak očistit své srdce.* Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2013.
71) ŠPIDLÍK, Tomáš. *Prameny světla*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2012.
72) ŠPIDLÍK, Tomáš. *Umíme se modlit?* Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2004.
73) ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského východu. Modlitba.* 2. Sv., Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 1999.
74) ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského východu. Systematická příručka.* 1. Sv., Velehrad-Roma : Refugium, 2002.
75) THEODÓRÉTOS z Kyrru. *Historia religiosa. Bohumilá historie mnichů syrských.* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2005.
76) URS VON BALTHASAR, Hans. *Křesťansky meditovat.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
77) *Jedna z možností benediktinského života dnes.* Mnichov: Komunita Venio OSB, 1999.
78) VENTURA, Václav. *První pokusy o sebereflexi mnišského fenoménu, Přednáška před vědeckou radou CMTF UP*. Olomouc, 2001.

79) VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství. Od počátku po svatého Jana Zlatoústého.* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2006.

80) VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství. 2/3.* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2010.

81) WALDENFELS, Hans. *Světová náboženství.* Praha: Zvon, 1992.

82) XAVIER, Leon-Dufour. *Slovník biblické teologie*. Velehrad: Křesťanská Akademie, 1991.