

Josef Sudbarack
Duchovní vedení

Místo předmluvy

Milý N. N.

Dostal jsem tvůj dopis, právě když koriguji obsah sazby své knížky o „duchovní vedení“. Především bych ti chtěl vyjádřit dík a radost z toho, že ti naše rozhovory byly tak velkou pomocí, že jsem s Tebou jít kus tvé životní cesty, že tvá otevřenost vůči mně a moje opatrné pokyny nepadly do prázdna. Znovu jsem mohl pocítit, že „duchovní vedení“ spočívá především v naslouchání a připravenosti. Tvůj dopis mi to potvrdil.

Ty se však také opatrně ptáš, proč naše společné hovoření nedospělo k společnému modlení, proč jsem Ti nenabídl svou modlitbu. Tedy – Ty víš, že jsme se za sebe navzájem modlili, ale nemluvili jsme o tom. Ale proč vlastně? Nad tvým dopisem se ptám: Proč? Byl jsem příliš zbabělý, příliš plachý, příliš nad tebou? Myslel jsem si, že při odstupu je duchovní vědění objektivnější a účinnější? Možná všechno dohromady, ale správně to nebylo! Musím se za toto opomenutí omluvit, bylo na mně vyvinout iniciativu.

V knížce která pode mnou leží, se setkávám s podobou „objektivitou“. Nemělo to být jinak? To nemohu říci. Ale tvůj podmět je důležitý a já bych ho chtěl předat svým čtenářům.

Všechno, co tu je napsáno s věčnou jasností, bylo psáno s účastí srdce a v modlitebním rozpoložením člověka, který zakusil, že vždycky záleží jen na Bohu a jeho Duchu. A každý, kdo začíná s duchovním vedením, musí své hledání a pomáhání vnořit do ducha modlitby. Jen tak to může vedení, které je „duchovní“.

Tvůj Josef Sudbarack, SJ

Úvod

Existují skutečnosti – a to podstatné – u nich je snazší ukázat, co nejsou, než co jsou. Kdo může opravdu říci co je vlastně láska – i když přece každý o lásce ví, přinejmenším v tušení nebo v touze. Filozofové se prou o to, co se míní bytím, existencí a vůlí – ačkoliv přece život spočívá na zkušenosti s tím vším. Tomáš Akvinský a jiní se vyjádřili, že o Bohu lze spíše říci, co není, než co je, vzdor tomu, že se Bůh stal v Ježíši Kristu pro každého člověka viditelným a my máme příkaz vydávat o Bohu a Boží lásce svědectví.

Do této oblasti „vypověditelně nevypověditelného“ patří také téma „duchovní vedení“. Pro křesťany život se jím vypovídá podstatné; a přece je téměř nemožné popsat nebo opsat, co se jím míní nebo tuší. Toto téma patří mezi ty skutečnosti, které nám unikají, jestliže je chceme přesně zachytit a určit. Jde o životně důležité téma, které můžeme postihnout svými zkušenostmi, sotva však zachytit teorií.

Proto také musíme nejprve odmítnout to, co se „duchovním vedením“ nemíní. Je to tím nutnější, že dnes vzbuzuje naděje mnoho falešných vzorů. Další krok se pohybuje v několika kruzích kolem daného tématu a ještě do něho nevstupuje. Teprve třetím krokem se dostáváme k vlastnímu tématu, avšak bez záměru dokonale ho zmapovat. Závěrečný výklad o teologii duchovního vedení přichází jakoby z druhé strany, od Boha, pokouší se však postřehnout tentýž střed, kolem něhož krouží náš výklad.

I. Příprava a vymezení

a) Utopie duchovního vedení

V životopisech svatých čteme o „duchovních vůdcích“, kteří bezpečnou rukou razili svému svěřenci cestu k dokonalosti. Jedním z nich prý byl František Saleský, který vedl k svatosti Františku de Chantal.

Realita – i u jmenovaných světců – je jiná. Snad lidé tu a tam v životě zažili opravdovou duchovní pomoc. Snad dokonce našli někoho, kdo jim byl v delších úsecích života dobrým průvodcem. Ale s takovým člověkem, jemuž by ve vytouženém a plném smyslu toho slova příslušelo označení „duchovní vůdce“, se nesetkali. To je zkušenost společná všem.

Je možno toho litovat. A v rozhovorech znovu a znovu taková lítost zaznívá. Tato zkušenost však stojí za to, abychom se blíže podívali na záležitost duchovního vedení. Nad čím se tak často naříká jako nad nedostatkem, patří totiž k podstatě skutečnosti „duchovní vedení“.

b) Pokušení gurua

Vyhledávání „duchovního vedení“ probíhalo v uplynulém desetiletí v úzké souvislosti s módním horováním pro meditaci a pro mistry, kteří by dokázali hledajícího uvést do hloubky zkušeností. Avšak mezi takovým „guruem“ (existují i jiní!) a křesťanským „duchovním vůdcem“ je při vaší podobnosti základní rozdíl.

V mnoha meditačních kurzech jsem sám na sobě zažil, jak je snadné připoutat mladé lidi k vlastní osobě prostřednictvím tělesných cvičení. Jednoho čtyřdenního kurzu se zúčastnilo přibližně 20 dívek, které měly před závěrečnými zkouškami na nějaké vyšší škole. Začínali jsme každý den cvičení v zenovém stylu. Patnácti až osmnáctileté dívky jsou svou tělesností jakoby stvořené pro podobná cvičení. Sám jsem cviky uváděl, vysvětloval, pomáhal jim a opravoval je, a tím jsem samozřejmě i sebe samého uváděl do zkušeností oblasti těchto cviků. A cítil jsem, jak mi pomalu „přirůstala“ role gurua. Hledání dívek a můj návod, jejich zakoušení těla, které je odvádělo od fixací světa všedních dnů, a moje pomoc, jejich rostoucí otevřenost a moje osobnost, rytmus dnů, vnímání krajiny a ještě mnoho jiného, zvláště osobní rozhovory s nimi, navzájem spolu splývaly.

Zrušit zafixování dívek na mou osobu se pro mě stával čím dál tím víc naléhavější úkol. Musel jsem jim pomoci najít vlastní odpovědnost, dospět k vlastnímu úsudku a k vlastním zkušenostem. Muselo se v nich probudit vědomí, že pro křesťana může existovat jen jeden „mistr“, Ježíš Kristus. Potřeboval se v nich spojit kritický odstup a prožívaná vlastní identita, úcta k druhému a sebeúcta. Nikoli pohled na mne jako „gurua“, ani pohled do vlastního „nitra“, které se jako houba nabízelo nasát téměř všechno, nýbrž náš společný pohled na Pána, na Boží „Ty“ jako smysl vlastního života měl být cílem těchto cvičení – a současně se stal pomocí pro rozhodování těchto dívek.

V psychologii se často popisují a hodnotí odpovídající procesy přenosu. Patří k základním pojmům psychoanalýzy. Je však třeba poukázat na to, že se takové věci vyskytují najednou i při „duchovním vedení“ nebo při „návodu k meditaci“, a že tam kde chybí

jejich správné hodnocení, dochází a došlo k osudovým chybám.

c) Jen jeden je váš Mistr

Mechanismus přenosu je jedním ze sloupů, na niž také spočívá hinduistická nebo buddhistická instituce guru. Psychoanalýza uvádí, že při pronikání do hlubin podvědomí je nepostradatelný i pro protějšek, na který se „přenáší“ (proto jsme skeptičtí k autoanalýze, bez protějšku). Je-li tento protějšek osobností mimořádného formátu rozšíří-li se navíc ještě receptivita meditující pomocí tělesných cvičení a psychických zkušeností, může vzniknout závislost, z nichž pak těžší např. tisk senzační zprávy o útěku z ašrámu nebo dokonce o sebevraždě. Bůh buď milostiv, je-li nějaký „guru“ nebo duchovní „mistr“ vybaven jen vyzařovací silou, ale nemá pokoru světce nebo právě tak pokornou jasnozřivost psychologa!

Takovýto vztah závislosti se dnes pěstuje zvláště hinduistických a buddhistických náboženských hnutích, která misijně působí v západní civilizaci. Reinhard Humel (Indická misie a nová zbožnost na Západě) o tom píše:

„Většina jejich stoupců ví, že pocta neplatí guruovi jako lidské osobě, nýbrž jako manifestaci absolutní skutečnosti a moci, kterou člověk současně zakouší ve vlastním nitru a která je totožná s božským. Hranice mezi správně pochopenou úctou věnovanou guruovi a kultem osobnosti – v této souvislosti je třeba se zmínit i o kultu hvězd – může být v jednotlivých případech nezřídka setřena.“

V takové religiozitě, kde božské jako poslední smysl člověka nestojí vůči člověku v jasné personální transcendenci, se světsky imanentní skutečnost Boha snadno vtělí do nějakého vynikající osobnosti. A tomuto sadguruovi, tomuto avatárovi potom přísluší neotřesitelná autorita.

Ve vlasti guruů, na indickém subkontinentě, je instituce těchto „mistrů“ zabezpečena jejich zařazením do tradice, kultury a společenského prostředí. Vytržení z toho všeho a přesazení do západního prostředí a netradiční civilizace se takový mistři stávají posly zkázy.

Nelze snad i v leckteré nabídce křesťanského „mistra“ najít stopové prvky těchto falešných názorů? V „duchovním vedení“ křesťana však musí být výrazně nadepsáno: Jen jeden je váš Mistr!

d) Svatí bez „duchovního vůdce“

Už krátký pohled do křesťanské tradice ukazuje, že mnozí, jsem v pokušení říci, že většina lidí, kteří znamenali přínos duchovní tradici, došla svátosti a získala zkušenost s Bohem „bez mistra“. Uvedme alespoň několik jmen: Benedikt z Nursie, Bernard z Clairvaux, František z Assisi, Ignác z Loyoly – až do naší doby: Terezie z Lisieux, Carlo Carrto, Matka Tereza, atd.

Terezie z Avily, učitelka církve v oblasti zkušeností s Bohem, se vyjádřila několikrát o instituci „duchovního vedení“. Zastávala přitom názor, který lze vyjádřit jako alternativu: Při volbě mezi zbožným, ne však příliš moudrým, a moudrým, ne však příliš zbožným zpovědníkem, je třeba dát přednost moudrému zpovědníkovi před zbožným. Důvod toho je zřejmý. V „duchovním vedení“ hledala Tereza moudrost a bohatství církevní tradice,

kteřou představoval teolog, a ne už tolik velkou sílu lidské osobnosti. To, že tento svůj názor zastávala i vůči teologům a přátelům, kterých si jinak vysoce vážila, dokazuje hloubku jejich zkušeností a jistotu její moudrosti.

Ignác z Loyoly ve svých Duchovních cvičení dokonce napomíná, aby „ten, kdo vede cvičení“ („mistra“ Ignác nezná) se nemíchal do vnitřních hnutí a motivací účastníka exercicií. „Neboť i když mimo cvičení dovoleně a záslužně působíme na všechny ty, kdo pravděpodobně jsou s to [...] zvolit si řádový život a cestu evangelijní dokonalosti, je přesto v těchto duchovních cvičeních při hledání Boží vůle žádoucnější a mnohem lepší, aby se jejich zbožné duši sdělil sám Stvořitel a Pán. [...] Ten, kdo vede exercicie, se nemá přiklánět ani na jednu, ani na druhou stranu, nýbrž má stát uprostřed jako váha a nechat Stvořitele přímo působit na jeho tvora a tvora na svého Stvořitele a Pána.“

Také ten, kdo pronikne do instituce starectva pravoslavného křesťanství – ne do toho, co se často jako takové propaguje – zjistí, že se první a vlastní úloha nepopíratelně připisuje vedení Ducha starec je pouze ten, kdo pomáhá vnímat a chápat Boží hlas.

e) Vyhlídky a nebezpečí „hladu po zkušenostech“

Když se popisuje „duchovní vedení“, jak by mohlo být dnes platné pro hledající křesťany, je třeba odmítnout jeho falešné vzory. Koncem 20. století vznikl ve střední Evropě „hlad“ po zkušenostech, jak se nazývá jeden významný esej od Michaela Rutschkyho o sedmdesátých letech. Člověk by rád vtáhl konečno, absolutno, celek a smysl do vlastní zkušenosti.

V jedné novo hinduistické skupině se praví: „Blažení ti, kdo pochopili slovo a význam lidského života, hledali a našli mistra... Pro ty nemá smrt žádnou hrůzu, protože již překročili hranici smrti během svého života“ (Reinhart Hummel).

Křesťanská blahoslavenství vedou na jinou cestu: „Blaze těm, kdo hladovějí a žízní po spravedlnosti, neboť oni budou nasyceni. Blaze těm, kdo pláčou, neboť oni budou potěšeni.“

Když nějaký mistr slibuje nasycení již nyní, když slibuje to, co Ježíš jako dar konečné milosti Otce odsouvá do budoucna, když někdo klade očekávání do vlastnění, naději do držení a další usilování v dějinách do přítomné existence – takový mistr nepatří mezi ty, kdo nám ukazují křesťanskou cestu.

Je jedním ze základních rysů křesťanského života, že „jen jeden je náš Mistr“, Ježíš Kristus, který „znovu přijde v nebeských oblacích“.

„Duchovní vůdce“ musí vědět, že jeho základním úkolem je odkazovat na toho, který jediný si zasluhuje název „Mistr“ a kterého v tomto čase poznáváme a zakoušíme jenom „částečně“ a „v zrcadle“.

II. Prostředí

1. Trojjedinost mistra, společenství a knihy

a) Tři klenoty Buddhismu

„Buddhista se přiznává ke třem klenotům pomocí formule, v níž se obráží šíře jeho religiozity: Utíkám se k Buddhovi – osvícenému mistrovi: utíkám se dhammě – k tradované nauce, utíkám se k sanze (sangha) – do společenství těch, kdo jako on kráčejí buddhistickou cestou.“

V této trojici je formulován základ pravé náboženské zkušenosti. Japonští roši, hinduistický guru, islámský šejk, nebo perský pír se zařazují do tradice, jejíž učení a zkušenosti předávají dále. Osamělými „mistry“ se stávají teprve v beztradičním prostředí Evropana nebo Američana. Ve skutečnosti je i zen-buddhistická kultura naplněná tradicí, věděním a předanou naukou. My křesťané z Evropy si to zjednodušujeme, když se prostě pokoušíme vyjít z tohoto prostoru meditativní a jiné metody a exportovat je.

Další prvek, společenství, má zvláště výraznou formu v Indii, v mateřské zemi náboženských „mistrů“. Kastovníctví se svým přísným rozdělením a společenskými bariérami je tu nutným předpokladem pro působení mistra. Jak bezprostředně toto rozdělení lidé prožívají a zakoušejí, ukazují příhody ze života jednoho z největších Indických mistrů, Rámakrišny:

„Mistr nevěděl, že jedna z jeho služebnic vedla život prostitutky. Z nepozornosti se ho jednou dotkla. Rámakrišna vyrazil bolestný výkřik. Do stejné souvislosti patří i jiná událost, o níž referují jeho učedníci: Mince (věc poskvrněná nečistýma rukama), kterou na Rámakrišnu někdo položil, když spal, zanechala na jeho těle stopy popálení“ (Jacques Albert Cuttat, Azijská božstva – křesťanský Bůh).

Tato vlastní vevázanost do vlastního společenského (kastovního) prostředí nebo, jako je tomu ve Velkém voze buddhismu, do elitního mnišského společenství, náleží stejně jako zakotvení v tradiční nauce k pravému „mistrovi“.

V křesťanství dostává tato trojpólová struktura „duchovního vedení“ – člověk, společenství, tradice – nový tvar, ve své základní struktuře však zůstává zachována

b) Kniha jako nashromážděná tradice

V rámci historicky prokazatelných dějin asi neznám žádného křesťana s nějakým duchovním formátem, který by nenašel svou cestu pomocí knih nebo alespoň jedné knihy. Ve středu pozornosti stojí Bible, kniha Božího zjevení, která se stala nejdůležitějším „duchovním vůdcem“ nejen v oblasti evangelického křesťanství. Písmo svaté je přece jakož to dějiny Božího lidu prožívané a vyprávěné „vedení“. Vedle něho se řadí rozmanité zbožné spisy z dějin. Kolika křesťanům se např. staly životním průvodcem čtyři svazky Následování Krista. I dnes máme knihy, které poskytují lidem vedení. Připomeňme si z předchozí generace jména jako Romano Guardini, Peter Lippert nebo kroužek kolem revue Hochland. Prohlédněme si seznamy náboženských bestsellerů dnešní doby (a pomeňme přitom děsivý úpadek úrovně!).

Projevují se tu dvě věci. V knize jako psaném slově nacházíme moudrost tradice. Tak třeba „Výroky otců“, které na svých cestách pouští nasbíral v 5. stol. jihofrancouzský opat

Jan Kasián, jsou kondenzovanou moudrostí životních zkušeností. Když se tu říká: „Opat Pampo praví...“, opírá se výrok často o jednu událost. Avšak do slov opata Pampo vešla s jeho zkušeností životní zkušenost mnoha dalších lidí. Jeho slovo je moudrost tradice, je to zkušenostmi naplněné životní pravidlo celých generací.

Něco podobného platí i o mnoha jiných knihách v dějinách. O Filotei (Bohumile) sv. Františka Saleského, o tradovaných slovech, ale také o vyprávěných příbězích Františka z Assisi, o Duchovních cvičení Ignáce z Loyoly, v nichž se spojuje vlastní zkušenost s tradicí. Určitě to platí i o úspěšných duchovních knihách naší doby.

Je třeba také zdůraznit, že se člověk v knize setkává s někým, koho stojí za to meditovat. Může si něco znovu přečíst, může se u nějaké věty zastavit, může přerušit dialog a zamyslet se nad vlastní myšlenkou, může knihu odložit a znovu vyjmout a znovu vyndat z police. Podobně jako obraz, který zachytí jeden okamžik a předá jej do budoucnosti, je i psané slovo němým, ale trvalým partnerem rozhovoru.

To, že psané slovo v Písmu svatém získává pro křesťana nový význam – totiž význam zapsaného slova Božího – a že se tím otvírají hlubší dimenze toho, co se jím naznačuje, to tu není třeba zvlášť zdůrazňovat.

c) Společenství jako nosné prostředí

Knihy je shromážděná pospolitost, je to společenství, které hluboko zasahuje do dějin a tradic se předává z ruky do ruky. Živé společenství působí na ose přítomnosti.

V řeholi sv. Benedikta, kde se jako sotva kde jinde soustředila moudrost starokřesťanské mnišské tradice, má také toto „společenství“ nosnou úlohu pro duchovní vývoj mnicha. Poslušnost v podstatě znamená zapojení osoby do společenství, jak to ukazuje 71. kapitola: „Aby se členové řehole vzájemně poslouchali.“ Slavný slib „stabilitas loci“, trvalé vázanosti na jedno místo, se správně chápe jako trvalá vázanost na toto jedno společenství, do něhož mnich vstoupí. František z Assisi později učiní právě tuto poslušnost bratří mezi sebou středem svého řádu.

Sociální psychologie se vyjadřuje jednoznačně: Osobnost člověka se neformuluje mimo nějaké společenství, nýbrž jen v jeho rámci. Psychologie se už před delší dobou rozšířila o sociální psychologii. To znamená, že struktura osobnosti člověka nevyrůstá jen z nitra navenek, čili z vlastních vloh a rozhodnutí, ale právě tak zvnějšku do nitra, působením sociálního prostředí ke zralosti nebo nezralosti.

Totéž lze vyčíst z poučení „nesčetných“ duchovních mistrů. Nabádají k získávání vnitřní zkušenosti prostřednictvím styku s bližními. V listu Efesanům se uvádí vysoký cíl křesťanského života: „Až bychom dorostli zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti“. A cesta k tomu vede tímto směrem: „Snášejte se v lásce“, „zařaďte se do svého společenského prostředí“. To však je „duch jednoty“.

Psychologicky i teologicky, lidsky i křesťansky je nebezpečné a také nesprávné stavět na jednom izolovaném mistrovi, bez opatrné reflexe přeskakovat kulturní rozdíly, odlučovat se od společenství a jako poustevník následovat mistra. Také následování Krista, o němž vyprávějí evangelia, spočívalo při vši odlišnosti na tradiční rabínské instituci a uskutečňovalo se ve společenství učedníků, jimž dal Ježíš Ducha svatého.

d) Duchovní vůdce mezi knihou a společenstvím

Tyto kriticky podané skutečnosti jsou ve zdravé tradici – křesťanské nebo mimo křesťanské – samozřejmé. Teprve v systému souřadnic duchovní tradice - v podobě knihy sahající do minulosti a v podobě duchovního společenství jako živé skupiny přítomnosti – je třetí prvek duchovního vedení – člověk, který vede, duchovní průvodce či duchovní mistr – legitimní a ne škodlivý.

Pozitivně samozřejmé se v negativním pohledu stává kritériem. Jestliže je guru nebo roši z Východu v západním světě techniky a masově sdělovacích prostředků vytržen z vlastní duchovní tradice, je nebezpečí, že povede lidi nesprávně a do zkázy. Skutečně křesťanský dialog s moudrostí východu by neměl mít za partnera – křesťanské nebo nekřesťanské – zvěstovatele východní spirituality vyslané na západ. Skutečný indický sadguru nebo avatára žije v tradičním vědění a v tradičním společenství. Když si např. činí pro sebe nárok na božské, což zní pro křesťanské uši blasfemicky, v jeho prostředí to vůbec nezní diktátorsky, ale takový dojem to musí vyvolat v prostředí formovaném křesťanským monoteismem.

Z podobného důvodu bychom také měli být nedůvěřiví vůči konvertitům z křesťanství k východnímu náboženství. Co ti potom hlásají jako mistrovství, je většinou směs nezažité západní a nepochopené východní tradice. Představují spíše to, co je třeba označit za salónní buddhismus nebo s Ernstem Benzem za zen–snobismus.

Neměli bychom tedy ve „volání po mistrovi“ bezpodmínečně slyšet Boží hlas. Dějiny a zkušenost ukazují, že cesta k Bohu vede polem nejrůznějších činitelů, že však nezávisí na jediné příčině, na „mistrovi“

2. Dvojjedinost přirozenosti a milosti, psychologie a teologie

Tématem „duchovní vedení“ se dotýkáme oblasti lidské zkušenosti. Jde přece o komunikaci, o přebírání podnětů, o souznění a vcítění. Proto k tomu mají co říci lidské zkušenosti a empirické vědy jako pedagogika, psychologie, hlubinná psychologie, sociologie atd. Základní otázka musí tedy znít: Nakolik smíme, a nakolik musíme – v rámci duchovního vedení využívat názorů společenských věd?

a) Místo matematicko – kvantitativního vymezení lidsky kvalitativní proniknutí

Teologie (ne bohužel všichni teologové) už dávno skončila s kvantitativním vymezením přirozenosti a milosti. K těmto otázkám nesmíme přistupovat jako ke stavebním kamenům a k matematickým problémům.

V ideálním případě bychom dokonce museli – teologicky správně! – říci. Čím více skutečné přirozenosti, tím více opravdové milosti.

Pro teologa by bylo důležité prozkoumat (podvědomou) kontroverzi mezi transcendentální teologií Karla Rahnera a spíše osobní teologií von Balthasara a de Lubaca: Je milost jako svobodný dar, naplnění člověka, jako božího tvora, přirozeností dané? Anebo pozvedl Bůh člověka nad přirozené určení k tomuto naplnění v milosti teprve skrze nadpřirozený existenciál? Pro obě školy však zůstává samozřejmé, že konkrétní lidská přirozenost je zcela a naprosto pojata do milostivého povolání od Boha.

Tento názor teologie, přeložen do problematiky duchovního vedení, znamená toto: Čím více duchovního vedení bereme v úvahu také psychologické zákonitosti, tím je duchovnější.

b) Příklad dvojedinosti těla a duše

Na příkladu poměru těla a duše je třeba učinit srozumitelným poměr přirozenosti a milosti, psychologie a teologie.

Zkušenost člověka, že je totiž zcela vázán na tělo a přitom současně tělo přesahuje, sloužila vždycky za analogii a za model pochopení smyslových souvislostí lidské existence. Atanáš Veliký na tomto modelu pochopil jednotu a rozdílnost boholidské existence Ježíše Krista. I v jiných velkých světových náboženstvích lze nalézt něco podobného. Mytologie smrti a představy lidstva o druhém světě se opírají o skutečnost, že je člověk svázán s křehkostí těla a že ji přesto přesahuje. Zkušenost nesmrtelného ve smrtelném, touha po věčnosti v toku času, opření o absolutno v relativnu je základní situací člověka vůbec. Mluvení o těle – duši je prastaré rozvíjení této základní zkušenosti.

Moderní psychologie ukazuje, jak velice všechny zkušenosti – dobré i zlé – a všechna rozhodnutí zasahují do tělesnosti člověka. Dokonce i o vrcholných bodech lidského zážitku, jako je mystický dotek Bohem, musíme říci: tělesnost je přesažena, ale ne vyloučena. Rozdělení „zde je jen tělesné a tam pouze duchovní“ se nedá nikde provést. Obojí se proniká – právě ve vzájemné rozdílnosti.

Současně ale víme, zakoušíme nebo očekáváme, že cosi v člověku – mystika mluvila o základu nebo vrcholku duše – „překonává“, „přetrvává“ vratkost zajetí těla.

Z této základní zkušenosti je také třeba chápat poměr psychologické péče o duchovní vedení. Člověk je předmětem zkoumání vědecké antropologie jako celek a patří do oblasti duchovního také jako celek. Rozdíl je třeba hledat jinde.

c) Osobní „navíc“ duchovního vedení

Přirovnání nám pomůže pochopit, jak a kde se odděluje „duchovní“ dimenze od „pouze“ tělesně lidské.

Jak už to bývá, jedna žena postupně poznávala svého partnera. Měl sympatický obličej, hlas, gesta, držení těla a chůzi, zkrátka všechno bylo harmonické. Pozvolna také začala oceňovat vnitřní, osobní kvality svého přítele. Nikoli, to je řečeno nepřesně: již od prvního okamžiku spatření „udělala zkušenost“ s osobními kvalitami svého přítele prostřednictvím jeho vzhledu a řeči. To všechno ale dostávalo při bližším styku zřetelněji „zakusitelnou“ podobu. Uzavřeli sňatek. V důsledku nehody ztratil muž tvář, transplantace kůže z ní udělala mrtvou masku. Po nehodě se změnilo i mnoho jiného ve společenském postavení muže. Ale láska jeho ženy zůstala. Věděla, zakoušela za změněným zevnějškem nezměněné jádro svého muže. Tělesnost je obraz člověka – a současně je člověk více, než prozrazuje jeho tělesná stránka, totiž to, co žena nakonec milovala.

Příklad není ještě přesný. Bylo by jej možno vyostřit a můžeme ho nechat upadnout ještě do pomatenosti – a žena jej miluje dále. Neboť muž zůstává týž – i při zatemnění mysli, zůstává osobou, již platí láska. Tady se dosahuje hloubky, kterou je možno při vylíčeném radikálním stupni pochopit už jen skrze Boha. Láska ženy neuchopuje muže v prostoru postižitelném tělesnými nebo psychologickými analýzami a interpretacemi. Zachycuje ho v tom, v čem je jeho absolutní hodnota, za veškerou tělesně psychologickou nehodnotností, zachycuje muže v jeho bytí Božího tvora, Božího dítěte.

A tam – pouze tam – se stává „duchovno“ jednoznačně patrným. Jednotu a rozdílnost obou hledisek by snad mohl ozřejmit obraz paraboly, jejíž obě větve se sbíhají v prazákladě tělesně psychologického, přitom se však otvírají k Boží transcendenci.

d) Příklad pradůvěry

Tento načrtnutý vztah si uvědomíme na takovém zkušenostním pojmu jako je „pradůvěra“. Důvěra je základní postoj, který obepíná celou oblast našich otázek. Také důvěra v Boha předpokládá základnu důvěry v člověku. Duchovní vedení je možné jen na této bázi důvěry, a proto záleží v neposlední řadě na postoji důvěry mezi oběma lidmi, o které jde.

Osm fází vývoje člověka, formulovaných E. H. Eriksonem, ukazuje ontogeneticky, tzn. z hlediska dějinného vývoje, jak se zkušenosti s důvěrou prostupují.

Počátkem důvěry je spolehlivost ústního kontaktu (a potom i zrakového, čichového a sluchového). Z toho se dítě učí přenášet tuto ukrytost v důvěře do svého okolí, dokonce aniž by byla matka fyzicky blízko. Dítě potom tuto zkušenost zniterňuje tak hluboce, že se může spolehnout na vlastní hodnotu. Tak rostou iniciativy, které se rodí z důvěry v sebe, tvořivá činnost. Tyto podněty dále rozvedl E. Drewermann (Struktury zla) a ukázal, jak to, co bylo nabídnuto v počáteční a rozšiřující se pradůvěře, zůstává ohroženo úzkostí a vinou až do posledního kroku, totiž důvěry v Boha:

„Existenciální úzkost se upokojí jen skrze důvěru v lásku jiné osoby. Touto osobou však pro člověka nemůže nikdy být člověk, nýbrž, jak to vyjadřuje ve Starém zákoně Jahvista, jen Bůh sám.“

„Duchovní“ vedení uvádí člověka do této základní důvěry. Hlavní dveře k ní se však otvírají v lidské důvěře a ve zkušenosti z přijetí druhými lidmi. To klade tělesně-psychický základ pro důvěru v Boha. Tělesně psychické a vlastní „duchovní“ se prostupují. Avšak cesta od vnějších zkušeností s důvěrou k důvěře Boha vede od tělesně psychického postupně až k duchovní důvěře v Boha.

e) Příklad velkých duchovních vůdců

Není těžké prokázat tuto dvojjedinost přirozenosti a milosti v tradici duchovního vedení. Evagrius Ponticus, Bernard z Clairvaux, Ignác z Loyoly, František Saleský měli – nakolik to ukazují prameny – geniální psychologický dar vcítit se do druhých a vést je. Potřebujeme jejich spisy a zprávy o jejich působení pouze zbavit přežilého rastru zašlého kulturního a světového nazírání, abychom objevili v duchovním vedení jejich psychologický jemnocit.

I u nich je ovšem také patrné, že duchovní vedení se pohybuje ve vztahovém poli, které překračuje psychologické možnosti. Zde jde o důvěru v Boha, za niž se nelze odškodnit světskými úspěchy o identitu, která nenachází svoje naplnění v průběhu této doby; o Boha, jehož cesty máme chápat a po nich jít, ty cesty však nakonec ústí do tajemství moudrosti a lásky Boha – ne člověka.

3. Meze psychologie

Překročení psychologické oblasti do teologické, tělesně – duševní do duchovní se nesmí, jak bylo ukázáno, znázorňovat obrazem vystoupení z kruhu, nýbrž obrazem otevření paraboly. Ale musí se přesto zřetelně vyznačit.

a) Ne parapsychologie nebo sugesce – proto bez „mistra“

To, co se dnes označuje názvem „parapsychologie“, co se pohybuje v oblasti „esoterična“, se v žádném případě nesmí zaměňovat za to, co se míní „duchovním vedením“.

Uvedme příklad. I. G. Bennet se v knize „Mistři moudrosti“ pokusil ukázat, že stav lidstva závisí na existenci a působení několika velkých osobností. Mezi ně prý patří z Malé Asie pocházející Georgij Ivanovič Gud'jev (1876 – 1949), který vedl ve Fontainebleau s P. D. Uspenským Ústav pro harmonický rozvoj člověka. Působil magickou přitažlivostí na určitý typ lidí. Při meditaci v rytmických tancích a při podobných praktikách lidé u něho prožívali jednotu všeho, kosmické spojení, sílu atd. a tím se cítili být předvojem nové doby. Kolem této směsice z tajných tradic všech možných kultur je hodně nejasného. Gud'jev se pro své stoupence povznesl na vykupitele lidstva, jeho magicky sugestivním vlivem prý byl celý kosmos zachován a dále se mohl rozvíjet. Podobná přesvědčení se objevují i v mnoha náboženských seskupeních. Mluví o tom tradice kabaly a chasidské hnutí. Z takových často extrémních seskupení se dají vest nitky k postavám vykupitelů a k vykupitelským společenstvím v náboženském prostředí naší doby. Např. hnutí New Age (Nový věk) je směsí „Návratu k přírodě“ a „Nového věku“, který v něm má být započat a dále podporován meditativní zkušeností.

Od takových utopií je však třeba jednoznačně rozlišovat – a to i z hlediska fenomenologie náboženství – vykupitelskou postavu Krista a společenství jeho křesťanů. Na jedné straně je veškeré očekávání spásy vázáno na transcendentního Boha a nelze je dosáhnout světskými imanentními prostředky a zkušenostmi. Sám Ježíš o sobě praví: „O onom dni či hodině neví nikdo, jenom Otec“ (Mk 13,32). Nadále je středem křesťanského usilování mravní dobro člověka v lásce k Bohu a k bližnímu, ne zkušenosti nebo psychické vyzařující síly a zážitky jednoty.

Duchovní vedení zásadně přesahuje světsky imanentní oblasti a cíle, které pěstují popsane kruhy. Nepochybně existují lidé se zvláštní silou vyzařování – ať z oblasti parapsychologie nebo sugesce. Takové schopnosti mohou jistě být užitečné pro duchovní vedení. Avšak sugestivní síla osobnosti člověka se příliš rychle zaměňuje za schopnost „duchovního vedení“. „Volání po mistrovi“ zní dnes tak hlasitě ne proto, že by člověk toužil po duchovních vůdcích, nýbrž proto, že by se rád utekl do sugestivní oblasti nějaké silné osobnosti. Sem vnáší rozhodnutí Ježíšovo slovo: „Jen jeden je váš Mistr“.

Čím silnější je osobnost člověka, který druhé „duchově“ provází, tím víc vzrůstá současně nebezpečí i naděje. Nebezpečí proto, že se sugestivní síla mistra stane duchovním těžištěm tím se doširoka otvírají dveře do oblasti magicko–spiritistických závislostí. Současně ale také roste naděje, že „mistr“ opravdu pomůže svému „žákovi“ k samostatnému křesťanskému postoji.

- 1) „Mistr“ tedy musí – a to vědomě – postavit do středu mravní vývoj žáka, a ne zkušenosti, zážitky nebo sugestivní či podobné schopnosti. Mravní vývoj však znamená: Žít ve svobodě z platných hodnot (křesťanství, humanity).
- 2) Bude proto ustupovat ze středu tím více, čím dále „žák“ postoupí, a z „mistra“ se musí stát „průvodce“ nebo dokonce „žák“.
- 3) Při takovém vývoji se objevuje jakoby sama od sebe otevřená cesta k pravé transcendenci. Jen jeden je váš „mistr“, a ten přesahuje všechno, s čím se lze setkat ve světsky imanentních oblastech.

b) Chorobné a předosobní vztahy závislosti

To, co bylo řečeno, se stává ještě významnějším se zřetelem na nezdravé vztahy závislosti mezi „mistrem“ a „žákem“. Přitom je třeba dbát na plynulé přechody – mezi plodným vztahem mistra a žáka nebo předosobní závislostí, která má vést k osobní samostatnosti, a chorobným (neurotickým či dokonce psychotickým) únikem do závislosti.

Kdo má odpovědně co činit s lidmi, setkává se s chorobně založenými jedinci. Úsudek, který si pravděpodobně není možno vytvořit na základě chvilkové zkušenosti, lze vývojem zpřesnit. V každém případě však ten, kdo má duchovně druhé vest či provázet, musí být schopen posoudit, kdy určitý člověk nepotřebuje „duchovní“ vedení, nýbrž spíše lékařskou péči.

Důležitější běžnější požadavek je kritické hodnocení vlastní osoby. Příliš často se dostává „duchovnímu“ vůdci uznání a potlesku od nepravých lidí. Ti hledají „hvězdu“ nebo jsou rádi, že se mohou zbavit odpovědnosti, nebo bývají přitahováni určitými sugestivními silami. To všechno ale patří do kategorie marnivosti, a ne „duchovního“ vedení.

To se totiž vyznačuje dvěma rysy: Především je jednoznačně zakotveno v objektivním, nadosobním prostoru, totiž v Bohu a Ježíši Kristu. Za druhé se však proces „duchovního vedení“ stále silněji přeměňuje – přinejmenším pro samotného duchovního vůdce - ze vztahu závislosti ve vztah společenství, duchovního provázení. Věčnost, a ne blouznění, je základním rysem duchovního vedení.

c) Jde o osobu, ne o „osobnost“

Romano Guardini vypracoval užitečnou terminologii, aby zde vytyčil hranice. Rozlišuje mezi osobou a osobností. Osobnost je to, co vyzařuje, v čem lze vycítit zralost a hloubku. Osoba je však mnohem víc, je to ta stránka, která platí u Boha. Vyjádřeno terminologií C. G. Junga: „Osobnost roste, jestliže člověk dokáže integrovat svůj stín, a zařadit negativní stránku své osobnosti do celku osobovosti (Personalität)“. Osoba je však v člověku středem, který v určitém místě ví a poznává: teď jde o zlo, které nelze integrovat jako Jungův stín, nýbrž které je třeba jen odmítnout a zapudit.

Péče o osobnost a osobovost patří k důležitým úkolům našeho života. Osoba člověka vyrůstá s jeho osobovostí. „Duchovnímu vedení“ jde však nakonec o osobu druhého. Snaží-li se rozvíjet „osobnost“ člověka, tak proto, že má v osobnosti probudit osobu.

d) Jedinečnost člověka

Dobry psycholog se od špatného liší v neposlední řadě tím, že nebere člověka jako případ, nýbrž jako jedinečnou osobu nezachází s ním jako z pacientem, jemuž se poskytuje pomoc podle kartotéky nebo počítače. Dobry psycholog ví, že jeho vědění je jen pomocí k setkání s jedinečností lidského protějšku.

Tady lze objasnit, co se skrývá za mylným rozlišováním „předmětné“ a „nepředmětné“ meditace. Při každé meditaci bychom měli vyvinout úsilí, abychom překročili oblast „předmětů“, abychom tedy hledali smysl, požadavek, hodnotu a příslib za povrchní paletou předmětů. Na tomto „za tím“ se buduje zkušenost meditujícího. Avšak toto „za tím“ se nesprávně označuje jako „nepředmětné“. Může jít o hloubku přesahující smyslovou souvislost, může ale také jít o jedinečnost člověka jako neopakovatelného „Božího tvora“, jako Božího dítěte. Jedinečnost svobodného „ty“, které potkává „mne“, je hodnotově výše, je „meditativnější“ než jakákoli jiná hloubka nebo nekonečnost.

Při duchovním vedení je těžištěm veškerého úsilí člověk ve své osobní neopakovatelnosti.

Tady je kritérium toho, že jde o „duchovní vedení“, a ne o manipulaci nebo podobné praktiky.

Tady je také, jak jsme ukázali, práh, na němž se setkávají teologie a psychologie, milost a přirozenost, které vytvářejí jednotu a současně se liší. Nejen věřícímu člověku musí být zřejmé, že se tu dotýkáme v člověku místa, kde má Bůh své právo.

4. Terminologické a věcné doplňky

a) Vedení – řízení – doprovázení

Jak jsme viděli, Ignác z Loyoly ve svých duchovních cvičeních odmítá mluvit o „exercičním“ mistru. Zná jen toho, kdo druhému dává návod a řád pro to, aby se zamyslel a pozoroval.

Co je nadto ještě možné mimo rámeček Duchovních cvičení, totiž – ukázat druhému cíl, poskytnout mu pomoc a podat ruku, nemá patřit do vlastních exercicií. Tady má převzít vedení, jak míní Ignác, sám Duch svatý, „který nás vede a řídí ke spáse duší“. Kdo – jak se nesprávně často říká – „dává“ exercicie, nemá konat nic, než jednou věčně a střízlivě vysvětlit hlavní myšlenky meditace a potom poskytnout pomoc, aby si člověk mohl správně vysvětlit dění mezi Bohem a sebou.

Čím více se člověk blíží vlastnímu konečnému cíli (Bohu!), tím zřetelněji se z „vůdce“ a „mistra“ stává „průvodce“ a „pomocník“. Rovněž iniciativa průvodce ustupuje do pozadí; člověk stojí před Bohem.

Měli bychom tedy i při mluvení o tomto procesu usilovat o správnou terminologii. Bylo by dobře ve vztahu k duchovnímu vedení zcela vyhýbat se slovu „mistr“. Nepostihuje to pravé a může vést k mnoha omylům (k falešným závislostem a k blouznivému obdivu).

Jde-li o duchovní profil většího společenství, o duchovní řád v průběhu dne, o všeobecně uznávané cíle, o konkrétní úkoly atd., můžeme mluvit o „duchovním řízení“. Jde tu o nadosobní směrnice a pořádek, jde o „duchovní“ profil určitého soužití.

Teprve tam, kde jde o jednotlivce, nastupuje „duchovní vedení“. Opravdový „duchovní vůdce“, musí vědět, že jeho vlastní, určující síla musí ustoupit do pozadí tím více, čím více se vstupuje do vnitřních prostorů mezi člověkem a Bohem.

Opravdu „duchovně“ pomáhá ten „duchovní vůdce“, který uznává svou nekompetenci a který ví, že ve velkých rozhodnutích smí jen „pomáhat“ a jen „provázet“. Jestliže správně chápe svůj úkol, musí se „duchovní vůdce“ stát „duchovním průvodcem“.

b) Svátostné a osobní vedení

To, co se odehrává v nejintimnější sféře mezi člověkem a Bohem – nachází podle katolické víry – své pravé viditelné místo ve svátostech církve. Konkrétní duchovní vedení probíhalo v dějinách opravdu často ve svátostné zpovědi. Dnešní praxe zpovědního rozhovoru je výsledkem dlouhé tradice. Pro zpovědníka a duchovního vůdce je ale důležité nezapomínat na rozdíl.

1. Ve zpovědi jde o prominutí hříchů. Pohled se tedy nejprve zaměřuje k vypořádání se s minulostí. Čím je však svědomí jemnější, tím více se k sobě blíží zvládnutí vin i života; co se řekne ve zpovědi, a co se projednává při duchovním vedení, to se může se může právě u poctivě usilujících křesťanů shodovat.

2. Svátostné usmíření je objektivní děj, který nezávisí na jemnocitu zpovědníka nebo psychologické schopnosti penitenta nechat se vést. Přesto ale i v duchovním vedení záleží na tom, aby se oba setkali tam, kde je psychologicky moudrý rozhovor překročen do Boží objektivní vnímání „Božího Ducha“. Proto může rámec svátostně objektivní zpovědi pomoci mluvícímu odvrátit zrak od subjektivity „pocitů“ k objektivitě Božího působení. I tam, kde zpověď a duchovní vedení nemohou splývat v jedno, je pro „duchovní vedení“ (např. ženou, řádovou sestrou) žádoucí, aby bylo korunováno svátostí smíření.

3. Ve svátosti smíření promlouvá kněz jako pověřenec církve. Je teď svým úřadem zavázán dát promluvit hlasu tradice, teologické vědy a církevního úřadu. V rámci svátosti smíření by mělo být možné, aby kněz rozlišoval mezi svým svátostným příkazem a svou osobní radou. Ale právě tento rozdíl se může stát penitentovi nebo tomu, kdo hledá duchovní vedení, vodítkem pro osobní slyšení Božího hlasu. Je to objektivita úředního úkonu, jejíž věčnost otevírá penitentovi nebo „vedenému“ volný prostor pro setkání s Bohem.

c) Střízlivost života

Při jednom rozhovoru mezi kněžími a laiky, kteří se zabývali meditací, jsem zažil toto: Kdosi nadšeně přednesl zprávu o osobní zkušenosti s Bohem. V rozhovoru však bylo toto nadšení demytologizováno. Přitom zvláště jeden nemocniční duchovní uváděl, že u jeho sester nejdůležitější „vedení duší“ záleží ve styku s nemocnými, v naslouchání jejich bolestem a nesnázím, ve snášení jejich netrpělivosti. Setkání s Bohem prý tedy není především okamžikem extáze, nýbrž prostou, všední službou. Podobný zřetel je třeba mít také při duchovním vedení. Duchovní rozhovor se může příliš snadno izolovat od každodenní skutečnosti, může se točit v kruhu kolem „krásné duše“.

Střízlivost křesťanského přístupu musí být zachována právě v subtilních oblastech zkušeností s Bohem a tušení vlastní cesty. Musíme mít před očima: „Ne každý, kdo mi říká: Pane! Pane!“, ale také ne každý, kdo sbírá zkušenosti nebo kdo proniká do subtilnějších duchovních oblastí, „přijde do království nebeského, nýbrž jen ten, kdo plní vůli mého Otce v nebesích“ (Mt 7,21).

Střízlivost tohoto biblického slova musí určovat duchovní vedení a duchovní řízení. K ní patří hodnocení reality a přijímání daných skutečností, které nelze změnit. Každý člověk – i ten, kdo usiluje o zniternění – si přináší určité předpoklady: nadání, zkušenosti, zranění, podmínky prostředí. Přísluví o „lepším, které je nepřítelem dobrého“, platí nejen o společenských projektech, nýbrž právě tak o projektu vlastní cesty k Bohu. Příliš vysoko postavené cíle mohou zaclonit pravý cíl. Kritériem je střízlivost všedního dne.

d) Prokazování lásky k bližnímu

Proto také stojí v jádru křesťanství prostý požadavek: „Miluj svého bližního jako sebe samého“ a „Co jsi učinil jednomu z mých nejmenších bratrů, mně jsi učinil.“ Když František Saleský, jeden z nejznamenitějších duchovních vůdců křesťanské tradice, podává syntézu svých duchovních zkušeností, prosycenou tradicí, zdůrazňuje tento vrcholný bod křesťanského života. Kritériem pro setkání s Bohem a mystickou zkušenost dává výraz v pregnantní formulaci:

„K rozlišení božské extáze od lidské a démonické stanovili Boží služebníci množství kritérií. Pro daný účel však stačí uvést dva znaky náležité a svaté extáze. První je, že se

svatá extáze zaměřuje vždy více na vůli než na poznání. Hýbá vůlí, rozpaluje ji a naplňuje ji velkou náklonností k Bohu ... Druhý znak [...] je extáze působení a života.“

Duchovní vedení se nepochybně nekryje s vedením ke křesťanskému životu, kde dostává Bůh svoje místo a bližní přízeň. Když ale toto selže, ocitá se duchovní vedení na scestí. Proto je dvojitý kritérium, které uvádí František Saleský pro zkušenost s Bohem, současně také základní orientací pro každé duchovní vedení.

III. Stupně duchovního vedení

Z trojice prvků kniha – společenství – člověk budeme nyní uvažovat jen o třetím prvku, o člověku jako „duchovním vůdci“. Přitom si musíme být stále vědomi závislosti duchovního vedení na psaném, předávaném slově a na nosném společenství.

Rozdělení „duchovního vedení“ na stupně vychází z tradice postupné cesty k Bohu, jak ji popisují všechna náboženství. Je však třeba mít na zřeteli, že se tím nemíní žádný lineární postup. Všechny stupně se navzájem pronikají a podpírají. Tak dodává Terezie z Avily k svému učení o stupních k Bohu: „Žádný stupeň modlitby není tak vznešený, aby přitom nebylo často nutné vrátit se znovu zpět na začátek.“ Každé rozdělení a systematizace, i pomocí stupňů, napomáhá k porozumění, nezbavuje však osobní námahy zaměřené na jednotlivce a jeho hledání.

1) Somatický stupeň – uvedení do cvičení

a) Co s vlastním tělem

Duchovní vedení začíná tam, kde je člověk veden k určitým úkonům.

Může to být tělesný úkon, který vede k vnitřní zkušenosti a duchovnímu postoji a který připravuje určité rozhodnutí.

Odedávna se hledělo na poušť jako na místo vhodné k usebrání a k důležitému dění, tedy jako na určité prostředí, které podněcuje k soustředění mysli a ke zkušenostem se samotou.

Něco takového lze rozvíjet i příslušnými tělesnými postoji. Tak např. pozice v sedě, při níž je pozornost zaměřena do nitra a uzavřená komunikace navenek, pomáhá k vnitřnímu klidu a k soustředěné modlitbě. Jiné tělesné postoje či pohyby symbolizují, „inkarnují“ jiné zkušenosti a posilují tím zkušenost směřující do nitra, přístupnost pro duševní dění: být otevřený, stát zpříma, odevzdat se prostřednictvím nějakého gesta; harmonický pohyb k prožití jednoty; dotýkání předmětů atd.

Pro takové a podobné tělesné zkušenosti existuje záplava návodů: jóga, autogenní trénink, eutonie, zen, meditace tancem. K tomu všemu je třeba říci:

- a) duchovnímu vedení se tu nabízí důležitá pomoc,
- b) čím střízlivěji návod probíhá, tím jsou cviky účinnější.

Podobně to platí o dechových cvičeních. Na dech se lze dívat jako na intenzivní smyslovou zkušenost. Spojuje se v něm bezprostřední kontakt s okolím – sdružením v jedné místnosti dýchají všichni z téhož množství vzduchu – a subtilní zážitek vlastního těla – dýchání se noří hlouběji do těla než jakákoli jiná smyslová činnost.

V této oblasti existuje nepředstavitelné množství možností: prožívání hudby, jak mu učí muzikoterapie; sportovní trénink, který může mít jak osobní, tak společenský účinek atd. Všechno může napomáhat. Je však třeba varovat před pokusy připisovat takovým úkonům vlastní náboženskou a mystickou hodnotu (o sobě).

b) Jak zacházet s „látkou“

V křesťanské tradici bylo věnováno vlastní tělesnosti méně pozornosti než v náboženstvích Dálného východu – částečně proto, že se tělesné samozřejmě zažívalo současně, částečně ale také proto, že člověk nacházel smysl duchovního pokroku

v objektivním faktu zjevení Ježíše Krista, v němž byla tělesná stránka přesažena.

Z toho vyplývalo jako počáteční stupeň duchovního vedení pečlivé a dále ukazující předložení látky.

Ignác píše na citovaném místě svých Duchovních cvičení: „Ten, kdo druhému dává návod a řád k tomu, aby se zamyslel nebo pozoroval, má věrně vyprávět příběh tohoto pozorování nebo zamyšlení tak že projde jen formou stručného a souhrnného vysvětlení. Neboť jestliže ten kdo rozjímá, chápe skutečnou podstatu příběhu, sám ji projde, promyslí a najde něco, co dovoluje příběh poněkud více vysvětlit či z něho něco více vytušit..., přináší mu to více potěšení a duchovní radosti, než kdyby ten, kdo vede cvičení, smysl příběhu velice vysvětloval a rozváděl...“

Ignácovo dvojí upozornění je důležité. Prvá připomínka: co nejvěrněji podat objektivní skutečnost, „látku“. Ať už jde o biblický text, nějaký obraz, popsání určitého postoje, nebo zkušenosti z „cesty“, vždy je důležité, aby duchovní vůdce usiloval o věcné přiblížení k lásce. Nemá tedy vysvětlovat obraz subjektivně, nýbrž má jej nechat, aby mluvil a vypovídal sám.

Druhá připomínka se týká stručnosti. Duchovní vůdce musí vedenému ponechat volný prostor pro vlastní hledání a získávání zkušeností i tehdy, když ukazuje duchovní cestu, kterou má vedený jít.

c) Čím celostněji, tím hlouběji

Pro celou tuto oblast však platí, že je v předpolí vlastního „duchovního vedení“, že ještě nedosahuje k podstatnému, že však může lépe přivodit rozkvět jádra duchovní oblasti.

Sám i u jiných jsem mohl téměř s pocitem štěstí zakusit, jak se prostřednictvím tělesné přípravy navodila i vnitřní zkušenost; jak tělesné naladění současně zkyprilo půdu, do níž mohla zapadnout Boží semena, vedení Ducha, a přinést tam plody.

Tělesné výtvarné hudební estetické a jiné skutečnosti nejsou sice podstatou setkání člověka s Bohem, bylo by však neblahé znevažovat tyto domněle vedlejší věci. Jako oblast – ne ve všech jednotlivostech - patří tyto „vedlejší věci“ k podstatě „duchovního“. Jsou „inkarnací“ duchovního v tělesnosti člověka.

Na kterém místě tělesné stránky musí „duchovní vůdce“ začít, jak vědomě to má činit, nakolik má i nadále věnovat svou pozornost tělesné stránce, to nelze jednou provždy určit. Avšak jako zásada by mělo platit: Čím celostněji duchovní vedení k věci přistoupí a zapojí tělesnou schránku člověka, tím „duchovnějším“ se může stát.

d) Pořádek, jenž osvobozuje

V posledních letech jsme se naučili nově oceňovat další prvek. Stále více a v širší míře se pocítuje, že duchovní život potřebuje určitý pořádek, a to že je úkol duchovního vedení.

To se dá znázornit heslem „den na poušti“. Několik let už se v náboženských společenstvích pěstuje toto denní a polodenní cvičení: Člověk stráví určitou dobu v přísné osamělosti a tichu. Vlastní čas se rozdělí do přísných rytmů modliteb takto: příprava (tělesné cvičení nebo duchovní výklad) – meditace (např. srovnání nějakého textu s vlastním životem nebo procitování, vychutnávání textu v tichu) – modlitba (může to být chvála nebo vědomě hlasitá formulace) – a na závěr pokud možno osobní zpověď nebo rozhovor s duchovním. Obsahově je možno toto cvičení, jež pochází asi ze společenství Charlese de Foucauld, obměňovat. Ale základní struktura přísného vnějšího řádu – časové

úseky zhruba po jedné hodině a přesné určení, co se má v této hodině dít - se ukázalo být cennou pomůckou pro duchovní zamyšlení. Prvek vnější pořádku (např. vystačit s určitou dobou při rozhovoru s duchovním) je – rozumné použít – pro duchovní vedení nutný.

e) Znat více možností

Duchovní vůdce musí mít v rovině tělesné stránky člověka nasbíraný zkušenosti. Měl by být s to nabídnout co nejširší repertoár takových tělesných zkušeností. A potom už záleží na jeho osobní schopnosti vcítit se, aby vybral, co poskytnout tomu nebo onomu člověku jako pomoc pro jeho duchovní život.

Nedostatek pružnosti, tuhé lpění na jediné možnosti je jednou z největších překážek v oblasti „duchovního vedení“. Má – li se mluvit o mistrovi, je skutečným mistrem ten, kdo dokáže vést svého žáka i po jiné než vlastní cestě.

f) Přistoupit na životní rytmus

Je třeba vědět, že život člověka – již biologicky – probíhá v procesech a rytmech.

V medicíně se vytvořila vlastní vědecká disciplína „biorytmika“. Bylo zjištěno, že sedmi – až osmidenní týdenní rytmus je lidskou konstantou; že roční rytmus např. s předvelikonoční postní dobou (zbavení se přebytečného) je dán přírodou. Jak ve velkých, tak v malých časových úsecích vládou zřetelně zjištělé zákony platné pro člověka.

Klasické duchovní vedení vždycky vědělo, že např. čtyřdenní duchovní rytmus odpovídá přírodní zákonitosti. Je zkušenostmi otevřenou skutečností, že třídenní duchovní cvičení pouze otvírají dveře, zatímco pětidenní rytmus již může přinést nějakou jednotku duchovní zkušenosti. Co znamená jitřní hodina a co večerní čas? Jak dlouhá by měla být doba modlitby, aby se mohl člověk v nitru soustředit? Odpovědi na tyto otázky nemohou být libovolné, nýbrž přicházejí z více či méně všeobecně platného rytmu života.

Duchovní vůdce musí dále vědět, že šestnáctiletý mladík má jiné problémy než sedmnáctiletá řadová sestra. Krize zralého věku (midlife crisis) byla ve staré spiritualitě odporována z rytmu 40 dní po velikonocích, kdy se pán vrátil k Otci, a z padesátého dne, kdy v Duchu svatém zformoval skupinu učedníků v církvi. Je s podivem, jak moderní výzkum o životě člověka s midlife crisis rehabilituje starou alegorickou interpretaci Písma!

g) Zdravý lidský rozum

Mohli bychom se zaleknout velkého počtu množství a variací, ke kterým bychom měli přihlídnout. Současně si ale můžeme říci: Nejlepší vodítko, jak se ve všem vyznat, je zdravý lidský rozum, spojený s citlivou otevřeností pro bližního. Ve styku s člověkem a při poctivém přístupu k vlastním zkušenostem se vyjasní to, co lze při abstraktním odstupu sotva přehlédnout.

2. Pedagogický stupeň – výchova k lidství

a) Na příkladu jazyka

Jednotlivé stupně se prolínají. Proto jsme se už zmínily o mnohém z toho, co je tu třeba říci. Velká část toho, co se v oblasti duchovního vedení označuje jako vztah mistra a žáka, leží totiž v rovině výchovy.

K objasnění toho, co se tím míní, může pomoci jazyk a učení se jazyku. Jak dítě roste, učí se současně i mluvit. Nejprve musí pronikat do vytvořených struktur mateřského jazyka. Jazyk má svoje pravidla; každé slovo má svůj význam; člověk musí skládat slova podle určitých zákonů, aby dala smysl a aby druhý porozuměl. Dítě se učí mluvit tím, že se zapojuje do těchto „vnějších“ zákonitostí svého společenského prostředí.

Teprve potom dochází k „vnitřnímu“ zvládnutí jazyka. Dítě nyní dokáže samostatně zacházet se slovy a gramatikou. Nejenže reaguje, nýbrž také aktivně pracuje se svým jazykem.

Je však ještě vyšší stupeň. Člověk zvládne jazyk natolik, že jej může svobodně používat. Pomocí cizího jazyka nebo skrze studium vlastního jazyka nebo prostě vrozeným básnickým nadáním je někdo na takové úrovni ve svém jazyku, že pomocí něho a v něm otvírá nové oblasti. Básník dokáže říci známými slovy nové věci. Někdo jiný zase vytvoří nové, dosud neznámé slovo – provede to ale tak dokonale, že slovo zapadne do jazyka a rozšíří jeho prostor.

V podstatě každý lidský vzdělávací proces probíhá takto: převzetí, vnitřní osvojení a potom samostatné používání a nové formování. Kdo chce s jazykem zacházet odpovědně, ví, že se musí vždy znovu vracet k prvnímu stupni převzetí a osvojení.

O R. M. Rilkeovi se vypráví, že si v Grimmově slovníku četl, „pásl se“, aby se učil novým věcem, aby získal pro svůj jazyk novou potravu.

b) Převzít řád a tím se stát svobodným

Odpovědná výchova se utváří podle vzoru „učení se jazyku“. Neúspěšné pokusy s tzv. antiautoritářskou výchovou ukázaly, že cesta ke svobodě a k osobnosti vede skrze zapojení se do řádu a jeho prožívání. Řád musí nepochybně vyhovovat a být moudrý. Ale současně bude řádem, který dítě při své omezenosti chápání ještě plně neprohlédne; převezme ho však, protože je mu dán autoritou rodičů a ne proto, že ho prověřilo jako správný.

Ve výchovném řádu je přinejmenším jedno místo, které dítě nedokáže zcela zvládnout rozumem a prohlédnout; toto volné místo je vyplněno autoritou. A záleží na její přesvědčivosti, zda dítě dozraje ve výchovném řádu k vlastní svobodě.

c) Příklad křesťanské tradice

Podobně záležela (a záleží) velká část duchovního vedení v tom, že člověk převezme osvědčený duchovní řád.

Takovou školu duchovní zralosti jsou velké řehole. V třetí kapitole řehole sv. Benedikta se praví: „Všichni se proto mají ve všem řídit řeholí jako svou učitelkou a nikdo se nesmí opovážít od ní se odchýlit. Nikdo ať se v klášteře neřídí přáním svého srdce a nikdo ať si nedovolí vystupovat drze proti opatovi nebo mimo klášter. Jestliže se přesto někdo opováží, ať je podle řehole potrestán. Opat však nechť jedná v Boží bázni a přidržuje se řehole s plným vědomím, že za všechna svoje rozhodnutí vydá počet Bohu, spravedlivému soudci.“

Nejde o slepý výkon poslušnosti. Dějiny učí, že se „pořádky“ musí změnit, jestliže se změní duchovní situace. K pravé věrnosti řeholi patří také možnost „epikeie“; to znamená

jednat proti znění literatury předpisu nebo řehole, ale v tom smyslu, co řehole vlastně žádá.

O to tu však nejde. Chceme ukázat pedagogickou zásadu. K lidskému zrání patří také časový úsek, kdy člověk nepřevzme nějaký řád, protože jej dokonale poznal, nýbrž proto, že důvěřuje „pořádající“ autoritě, že přikazuje správné a prospěšné věci. To platí zvláště pro toho, kdo vstupuje do nového prostředí, které ještě málo zná.

d) Duchovní „dětský“ věk

Je však vlastností „duchovní“ pedagogiky, že se sama učiní zbytečnou tím, že vyvede člověka z výchovného období do plné odpovědnosti. Pro „duchovní“ věk výchovy je třeba pamatovat si toto:

Typickou chybou v této době – Pavel mluví o dětském věku – je přemíra nadšení a bez prostřední spontánnosti, které chtějí pokud možno okamžitě uskutečnit to, co člověk poznal. Každý duchovní vůdce ví o potížích, když má přibrzdit tento nadměrný zápal. Zdá se však, že se dnes mnozí kloní na opačnou stranu, ke skepsi, k omrzlosti životem, ke lhůstivosti, ke starosti o blahobyt bez ohledu na hlubší zájmy.

V obou případech dá zapojení do řádu jistotu a oporu k nalezení správného postoje v životě. Co má poskytnout pedagog dospívajícímu člověku, to má dát duchovní vůdce tomu, kdo uvědoměle hledá cestu k Bohu.

e) Vlastnosti duchovního vůdce jako pedagoga

Duchovní vůdce musí tedy nejprve mít na zřeteli „duchovní věk“ toho, koho chce provázet. Pro počáteční vedení je nezbytná určitá pedagogická obratnost.

Cílem je člověk zralý, svobodný a způsobilý rozhodovat se před Bohem. Duchovní vůdce musí tedy znát vnitřní řád duchovního života.

Nadto musí mít jako „pedagog“ a jako „mistr“ duchovní autoritu, již se může jeho „žák“ svěřit. Protože nabízí na tomto stupni pravidla jednání, která nemůže jeho „žák“ dokonale prohlédnout, musí vyplnit tuto mezeru „věrohodnosti“ svou vlastní osobností. Jak už bylo řečeno, tady má svůj dobrý smysl slovo „mistr“.

Důležité ale je – a v tom příliš snadno hřeší mnozí dnešní „mistři“ – aby byl žák vpuštěn do vlastního duchovního života. „Duchovní mistr“ má tedy ve svém „žaku“ posilovat ty směry vývoje, které činí jeho „mistrování“ zbytečným. Musí zanechat svého „mistrovství“.

Kdo pozoruje situaci meditačního hnutí, děsí se, jak mnoho je „duchovně“ hledajících, kteří se nechtějí vzdát svého dětství, kteří spěchají z jednoho meditačního kursu do druhého, kteří stále znovu hledají v sensitivity trainings zkušenosti, které se neodvažují sami si vyvodit, a kteří jsou v tomto posilování svými „vůdci“. Opravdové duchovní vedení uvádí žáka do samostatného věku dospělých. „Nesmíme už být dětmi, hříčkou vln, hnaných sem a tam“, píše Pavel.

f) Otázka poslušnosti

Poslušnost se často povyšuje nad základní strukturu duchovního vedení vůbec. Tak dalece se to přece jen nesmí zjednodušovat.

Poslušnost platí především autoritě, která uvádí člověka z dětského věku do života.

„Duchovní dětský věk“ může samozřejmě probíhat i v biologickém věku dospělého. Tady pak má autoritu člověk proto, že vybaven vyžralými duchovními zkušenostmi a fundovaným duchovním věděním. Vztah poslušnosti k němu je však třeba převádět na vztah provázení a partnerství.

Kdo byl požádán o duchovní vedení, ví, že jde o „poslušnost“ zvláště tehdy, když je třeba druhého chránit před přeháněním, nebo když se vydává v nebezpečí, že učiní příliš rychle a neprozřetelně nemoudrá rozhodnutí, nebo že si uloží nerozumná cvičení.

Poslušnost platí také životním zákonům duchovního bytí. Pro křesťana je to víra a nauka církve. Pro řeholníka je to životní řád jeho společenství. Často neznamena „duchovní poslušnost“ víc než jen tuto poslušnost.

Teprve na tomto základě se můžeme opatrně dotknout poslušnosti, když „mistr“ současně vyznačuje božskou autoritu. Existují náboženství, kde se takové poslouchání zdá být normou duchovního pokroku. Nemusíme zvláště zdůrazňovat, že v křesťanství takový druh poslušnosti nemá místo. Tam, kde je skutečně vznesen příslušný nárok na poslušnost, musí se podrobit kritériu rozlišování duchů; konkrétně to znamená podrobit se pověření církví a tradicí, přezkoumání lidským duchem, prověření osobním svědomím.

Je nesprávné vnímat v hlase nějakého člověka neporušené Boží volání. Teprve když je poslušnost zařazena do mnohosti vztahů a konfrontována s Božím hlasem ve vlastním svědomí, stává se duchovním vůdcem k metě duchovního života.

3. Psychologický stupeň – rady a otázky

Každé duchovní vedení zasahuje do oblasti psychologična. Jde přece o člověka a jeho zkušenosti, jde o osobu.

a) Nalezení a přijetí sebe samého

K „duchovnímu životu“ patří především to, že se člověk především vypořádá sám se sebou.

Dobře míněný ideál nesobectví, služby člověku a obětování sebe druhým, se může stát nebezpečnou cílovou představou. Bernard z Clairvaux hlásal: Buď jako nádrž vodotrysku, která v sobě nejprve nashromáždí vodu a potom ji přetékající věnuje dále, neboť průtokovou trubkou, v níž není možný klid, identita, sebevlastnění, spočinutí před Bohem.

V poetickém obrazu světce se projevuje požadavek, který je v neosobní uspěchanosti moderního života nutnější než kdy jindy. Bez „přijetí sebe samého“, bez pocitu vlastní lidské hodnoty, bez zkušeností „stát v sobě“ neexistuje žádný duchovní život, tím méně skutečný duchovní altruismus.

Základem tohoto křesťanského sebenalezení vzatým z víry je to, že jsme Božími dětmi. Bůh miluje každého člověka a v této lásce mu dává svou důstojnost.

Ježíš, dobrý pastýř, dává za jednotlivého člověka svůj život. A Boží duch sídlí v každém z nás a „vzdychá v nás“, jak píše sv. Pavel.

To všechno nám musí dodat odvalu, abychom bránili vážně pomoc psychologie k sebenalezení a k sebezpotvrzení.

Pro praxi je třeba vědět, že mnozí příliš mnozí křesťané, kteří usilují o „duchovní život“, trpí falešným postojem pokory. Ale křesťanská pokora ve stejné míře, jako zakouší vlastní slabost člověka, ví také o jeho nekonečné důstojnosti jakožto Božího dítěte a o tom že byl

vykoupen.

Jako první musí být učiněn krok k souhlasu se sebou samým – včetně všeho, co tvoří vlastní život: minulost, dispozice, prostředí, nemoc, práce, naděje a snahy do budoucna. Pavlovu větu: „Těm, kdo milují Boha, všechno slouží k dobrému,“ Augustin rozšiřuje: „dokonce i hříchy“.

Toto „přijetí sebe samého“ je proces, který proniká celý život. Střízlivé doprovolení, které kotví ve skutečnosti a dovoluje promýšlet nesprávné, je důležitou pomocí pro každého – i pro tzv. „mistra“.

b) Přestup k druhému

Přijetí sebe samého a starost o druhého se vzájemně podmiňují. Nestojí za sebou ani v časové podmíněnosti (nejprve jedno, potom druhé), ani je nelze srovnávat kvantitativně (jako bychom museli rozdělit stoprocentní sílu lásky v lásku k sobě a bližnímu). Musíme říci: Čím více člověk bere sebe samého ve správném vztahu k Bohu, tím víc může sloužit bližnímu a tím hlubším se také stává vztah k bližnímu. Tři základní postoje: láska k Bohu – láska k bližnímu – láska k sobě – jsou tím více jedno, čím hlouběji se chápou a prožívají.

To ale nyní pro duchovní doprovázení znamená, že opravdová láska k bližnímu může růst jen v prostoru důvěry a uznání, v němž nachází člověk cestu k sobě a bližnímu.

Jen je-li člověk motivován, daří se mu oprostít se od sebe a svého egoismu. Tato motivace musí vycházet ze zkušeností, aby se „láska k bližnímu“ nestala sebeklamem.

Základnou zkušeností je však pro tuto motivaci prostor důvěry a uznání. Duchovní průvodce se tedy musí o něj starat, musí druhému věnovat tuto důvěru a uznání a musí mu zprostředkovat prostor společenství, kde se může dařit jeho seberealizaci.

Zde je jeden z prostorů, kde faktory tradice a společenství znovu hrají nenahraditelnou úlohu v rámci „duchovního vedení“.

c) Skryté motivace

Důležitou pomocí na této cestě k sebenalezení a sebezpřekročení je odhalení skrytých motivací.

Už v klasické askezi znal člověk zlo jevící se jako dobro, mluvilo se o čertově ocasu a čertově kopýtku, jež skrývá pod pláštěm „dobra“. Staré mnišské anekdoty znají mnoho příslušných historek. Dnes se pohled na takové skryté motivace zpřesnil a psychologie nabízí metody, jak skryté důvody využít.

Jde o opravdový altruismus, když se člověk vydává všanc, anebo o tajnou sebenávist? Jde o zbožnost nebo spíše o návrat do dětských psychických vazeb, když člověk hledá meditaci?

Duchovní vůdce, který není ve svém vlastním nitru neustále na stráži před sebeklamy, bude sotva moci pomáhat někomu jinému. Kdo ale zná podmíněnost vlastní motivace, vděčně sáhne na pomoc k psychologii. Tady může pomoci nahlédnutí do příslušné odborné literatury (např. transakční analýza s rozmyšlením já dítěte, já otce a svobodného já).

d) Úloha dětských traumat a sexuality

Pro každého člověka je integrace vlastní sexuality do celku osobnosti úkolem, který je pro život rozhodující. Tam se totiž setkává to nejvyšší, co může člověk jako Boží tvor mezi lidmi vykonat: darovat lásku a darovat život.. Musíme proto také a právě v duchovním vedení ztratit strach před touto oblastí.

Současně a do hloubky zasahující vadné postoje mají asi vždycky počátek ve zkušenostech z dětství. Teologicky vyjádřeno, jde o formes peccati, o dispozice k vadným postojům, které si každý sebou přináší. Při prvním záporném nezvládnutém dotyku s vlastními problémy a požadavky prostředí tato dispozice zesílí a stane se krystalizačním jádrem, kolem něhož se ukládá to další. Uzdravení nebo zvládnutí toho všeho se podaří jen tehdy, jestliže se naváže na krystalizační jádro v dětství.

Kdo druhému duchovně pomáhá, musí ovšem nejprve poznat meze své vlastní kompetence; existují vadné postoje, jimž lze odpomoci jen s pomocí odborníků (z psychologie, hlubinné psychologie, psychiatrie).

Neměl by potom ale mít strach zabývat se těmito zauzlinami aktuálních vadných postojů. Tak např. člověk, který si je nejistý, hrozí se odpovědností, pokládá se za neschopného, si pravděpodobně tohle přinesl z vlastní zkušenosti tím, že přišel poslední do velkého houfu dětí. Zážitky strachu může od raného dětství může vrhat stín na celý života a hrůza před autoritou může mít kořeny ve strachu před příliš přísným otcem. Strach z vlastní pohlavnosti je často výrazem obav z vlastní osobnosti s jejími problémy.

Musíme tu také odložit veškerý ostych z poselství snů. Nepochybně je třeba vzít v úvahu pomezí chorobnosti. Avšak i u normálního zdravého člověka se ve dnech intenzivního duchovního úsilí (jako při exerciciích) ukazuje, že jsou z hloubky duše dávána znamení, jež není těžké vysvětlit.

Obezřetné zvážení těchto znamení se může stát ukazatelem dalšího duchovního postupu. Neboť tady bývají motivy a způsoby chování očištěny a zredukovány na vlastní jádro.

Při takovém zjišťování a odhalování nevědomých motivací se zcela nutně dotkneme i oblasti sexuality. Podaří-li se tu duchovnímu vůdci usměrnit druhého s nutnou obezřetností a současně jasností, pomohl mu značně k seberealizaci a současně k altruismu.

K tomu je však nutné, vyjmout mnoho jevů z oblasti morálky a hříchů a postavit je do širšího pohledu psychologického chování.

Stará nauka o dědičném hříchu, potíraná jen z racionalistického podněcování, tu může zarazit cestu ke správnému chápání komplexu vadného psychologického postoje a morální viny. E. Drewermann (Struktury zla) ukázal, že se tímto teologickým pojmem odhlašuje syndrom strachu a viny. Syndrom viny, protože člověk už neskládá důvěru tam, kde je jedině s konečnou platností a jednoznačně odůvodněna, totiž v živého Boha, ale rady by stavěl na své vlastní moci. A syndrom úzkosti, protože člověk musí ochránit svoje vlastní já proti útokům a ohrožením. Obnovená vina, protože vede proti těmto úkonům ještě úžeji ochranou zeď kolem vlastních zájmů a bojuje proti tomu, co je jiné. Obnovená úzkost, protože se to zcela nepodaří (a nemůže podařit) atd. V tomto syndromu úzkosti a viny je mnohé, právě i v oblasti pohlavnosti, spíše náznakem hlubší rány a původnější viny než to, co je samo a sobě již přímo hříšné.

e) Základní vědomosti z psychologie a hlubinné psychologie

Dobrý „duchovní vůdce“ takové a jiné souvislosti instinktivně prohlédne a vezme náležitě v úvahu. Pohled mu dále mohou prohloubit psychologické znalosti spíše všeobecného

druhu, zaměřené na zdravého člověka. Mohou mu také přinést pozitivní pomoc pro styk s lidmi. Z více možností ukažme na jednu.

V pečlivé studii (Sebenalezení a zkušenost s Bohem) popsal J. Tenzler pozitivní svět Jungových archetypů, který však zůstává sám o sobě nedostatečný. Člověk je - tak lze názorně naznačit křesťanský obraz člověka – otevřená nádoba před Bohem. Co Bůh od člověka chce a jak se Bůh k člověku přiklání, to se odráží na této otevřené nádobě. Čím více tuto nádobu otvíráme a čím pečlivěji v ní hledáme stopy Boží, tím se stává náš vztah k Bohu vědomější a celistvější. Svět archetypů C. G. Junga popisuje geniálním způsobem vnitřní prostor nádoby. Že se však nádoba stává smysluplnou pro lidskou existenci jen tehdy, když se otvírá vstříc „Jemu“, když člověk ve svém svobodném rozhodnutí řekne ano svému praobrazu, když podle terminologie Guardiniho nejen rozvíjí bohatství vlastní „osobnosti“, ale když také vysloví „osobní“ ano, to všechno C. G. Junga opomíjí. Integrace světa archetypů C. G. Junga může v duchovním vedení pomoci, nemůže je však nahradit.

Z repertoáru moderní psychologie by se dalo ukázat na mnoho jiných pohledů a metod, které tu mají význam: řešení konfliktů vlastních i cizích, zákony skupinové psychologie, vývojová psychologie atd. Ale jako základní postoj vůči tomu všemu, co psychologie nabízí může platit ignaciánská „indiference“:

„Člověk byl stvořen, aby chválil Boha, našeho Pána, aby mu prokazoval úctu a sloužil, a tak aby spasil svou duši: ostatní věci na povrchu Země byly stvořeny pro člověka, aby mu pomáhaly dosáhnout cíle, pro který byl stvořen“.

Psychologické poznatky patří mezi „ostatní věci na povrchu Země“. Jako takové hrají právě v duchovním vedení důležitou roli, ale zůstávají zařazeny do rámce „ostatních věcí na povrchu Země“, které jsou všechny podřízeny jedinému, poslednímu cíli: „Člověk byl stvořen aby chválil Boha, našeho Pána, aby mu prokazoval úctu a sloužil...“

4. Mystagogický stupeň – uvedení do víry jako vědění a zakoušení

Křesťansky věřit znamená, že tajemství víry mají spásu a kupředu vedoucí moc. Můžeme to přímo zakusit na velkých výtvarných dílech křesťanského umění. Často jsem na diafilmu předváděl obrazy francouzského malíře Georgese Rouaulta, který patří k velikánům moderního umění. Ve svých portrétech Krista (nejznámější je Veroničina rouška), stejně jako téměř na všech svých obrazech (nevěstka, obžalovaný, klaun) vyjadřuje lidské utrpení a ztracenost. V jeho obrazech Kristovy hlavy zůstává tato propast bolesti - ale současně z nich mluví zkušenost, že tento člověk, který v sobě nahromadil to všechno utrpení a ztracenost, není jimi zničen. Utrpení, které snáší není mu odňato, nýbrž dostává novou dimenzi naděje a budoucnosti. Rouault dokázal tuto dvojí dimenzi (jako křesťan vím: smrt a zmrtvýchvstání, člověk a Bůh) vložit do rysů trpícího Krista. Divákům meditujícím obrazy Georgese Rouaulta se stala tato pravda víry existenciální zkušeností, takovou, která pomáhá život pochopit, obstát v něm a prožívat jej.

a) Každá pravda víry odráží zkušenost a přesahuje ji

Byl to bezbarvý obraz víry, když byla popisována racionálně - voluntárně formulí „pokládat za pravdu“. Křesťanská víra je vždycky víc, je to budování na pravdách víry, důvěra v jejich spásný a posvěcující smysl - neboť v nich se vyslovuje Bůh. Křesťanské

pravdy víry proto mají - bez výjimky, i když s různou závažností - význam pro celý můj život.

V opačném smyslu lze použít obrazu o otevřené nádobě, zmíněného v souvislosti s archetypy C. G. Junga. Člověku se uváděly pravdy víry příliš často, jako by k němu přicházeli jen z vnějšku, nepochopitelné a neuskutečnitelné. Ve skutečnosti však v nich postihuje pravzor v Bohu člověka, jenž je odrazem Božích tajemství. C. G. Jung vidí otevřenou nádobu lidské psýchy bez protějšku Boha; starší křesťanská teologie se pokoušela v sobě zachytit protějšek Boha, aniž zjistila, kde mu odpovídá otevřená nádoba člověka.

Ale křesťanskému vedení nepřísluší pouze připravit otevřenou nádobu (což jsme označili slovem „psychologično“), nýbrž také zachytit Boží tajemství tak, aby je člověk mohl vložit do otevřené nádoby své zkušenosti.

To se děje ve dvou krocích, které se normálně prostupují. Nejprve se živě vynese do vědomí rovina zkušeností: třeba život – smrt, bolest – štěstí. Jsou to zkušenosti, které každý prožije ve svém životě: spočívání ve štěstí, v životě; potom konec štěstí; potom naděje, že přece jen zůstane, že se vrátí; potom marnost naděje. Tyto zkušenosti se prohlubují při setkání dvou lidí; v něm je nabídka štěstí – život ve štěstí ještě větší, za to zklamání skrze bolest, selhání a smrt ještě silnější.

Takovými zkušenostmi se tedy připravuje nádoba lidského očekávání. Božské příslibení však daruje bytí a život. A to se přizpůsobuje lidské rozpolcenosti natolik, že jsou do Božského příslibení zahrnuty i smrt, utrpení a zánik – zahrnuty do kříže, ale zrušeny ve velikonočním vítězství Ježíše Krista. Tohle nechat zakusit je druhým krokem na tomto stupni duchovního vedení.

Staré slovo „mystagogie“, „uvedení do tajemství víry“ (Cyril Jeruzalémský), chce odpovídající cesty, zkušenosti a očekávání člověka uvést v souladu s Božskou pravdou a příslibem.

b) Metoda „korelace“

Německo–americký teolog Paul Tillich ukázal ve své teologické metodě „korelace“ moderní cesty k mystagogii; Karl Rahner formuloval podobné přístupy do tajemství víry jako základní požadavek naší doby. Duchovní vedení získává na tomto stupni jednoznačně křesťanský profil.

V čisté teorii je sice myslitelné, že i někdo, kdo nežije ve víře, dokáže vést druhé po příslušných cestách mystagogie, korelace, získávání zkušeností a pravdami víry. Ale v konkrétním styku může jen člověk, který sám žije ve víře a z víry získává smysl života, stavět mosty, po nich mohou i jiní vstupovat do prostoru takových zkušeností. –

Východiska k tomu se dají vytvořit na obou březích.

A. Je možné při otázkách o víře vycházet z vlastních zkušeností toho, komu se pomáhá. Uctívání Marie, bolestné matky Boží, které se táhne od středověku do barokní doby, vyrostlo na pozadí těch dob plných utrpení. Je obranou proti zúženému vidění Boha spásy a velikonoční radosti a nachází společníci v utrpení v Matce s jejím mrtvým synem. Ale to už je most od vlastních zkušeností k víře.

B. Je však také možné vycházet z vědomostí o víře k vlastní životní zkušenosti Boha. Přitom se neděje něco podobného tomu, o čem jsme mluvili shora ohledně jazyka, do něhož musí dítě vrůstat.

Také na křesťanské tradici lze ukázat, že byla mnohá pravda předána, ale ještě ne správně

pochopena. Teprve v naší době vznikl nový názor, co se vlastně míní pod nutností církve pro spásu. Věta „mimo církev není spásy“, která byla dříve často (a nesprávně) interpretována jako zavržení všech nepokřtěných, vyjevila svůj vlastní smysl: Církev je účinné znamení toho, že Bůh chce zachránit všechny lidi. Existencí, působením a modlitbami církve, „mystického těla Kristova“, je Bůh přítomen na tomto světě – i tam, kam slova církve přímo nesahá.

Obdobně musí také na cestě duchovního vedení růst zkušenost, že se pohybujeme ve velké budově víry, jejíž jednotlivé sloupy a obrazy nemusí a ani nemohou být ve své významu každému jasné. Patří ale ke krásným zážitkům společenské chůze touto budovou víry, jestliže se některému člověku náhle vyjasní: Tahle nebo ona pravda, která se mi doposud zdála být nejasná a cizí, má přesto pro můj život hluboký a důležitý smysl. Duchovní vůdce musí usilovat, aby „vedenému“ přiblížil víru v její smysluplnosti.

c) Duchovní zrání jako zkušenost vlastního středu víry

Z psychologického jemnocitu pro druhého člověka a z křesťanského přesvědčení o víře najde duchovní vůdce látku pro to, aby dokázal překlenout prostor mezi zkušeností a Zjevením. Cesty k tomu se stávají tím osobnější a neopakovatelnější, čím intenzivněji se duchovní život utváří.

Tím však přichází do hry základní zákon „duchovní mystagogie“. Každý člověk má svůj vlastní střed víry; čím hlouběji jeho víra zapustí kořeny, tím zřetelnější se stává, že tento střed víry mu neopakovatelně zcela osobně patří.

V rozhovorech se staršími lidmi, kteří usilují o svou křesťanskou víru, se ukazuje v osobitosti jejich budovy víry překvapující mnohost osobních stanovisek. Víru lze vidět z hlediska tajemství Boží Trojice, Kristova vtělení nebo Kříže; z hlediska velikonoce nebo seslání Ducha svatého; z hlediska jednoho světce nebo vykonávání jedné modlitby, růžence nebo jedné střelné modlitby. Existují pohledy víry z určitého životního postoje, z pokory nebo lásky nebo odpuštění. Jiná přesvědčení víry jsou utvářena spíše osobní historií života, setkáním s duchovním otcem nebo řeholní sestrou; možná že se zformovala na určitém místě nebo během určité doby.

Jak už bylo řečeno: Každý křesťan má ve společném křesťanství svůj zcela osobní křesťanský střed. Čím je tedy intenzivněji a čím duchovněji křesťanem, tím je tento střed výraznější. Duchovní záleží z velké části v tom, umožnit druhému člověku najít tento jeho vlastní střed.

Hodně tu mohou pomoci exercicie, zvláště exercicie jednotlivce (directed retreat). Duchovní vůdce by měl při exerciciích na základě denních rozhovorů s exercitantem objevit, kolem které pravdy, jakého úkolu, zkušenosti nebo otázky se jeho život točí. Musí ho posílit, aby po té cestě pokračoval dál a nechal ji vyústit do křesťanské pravdy.

Zkušenost ukazuje: Boží cesty jsou tak mnohotvárné, jak jsou lidé rozdílní. Exerciční „mistr“, který má tuto zkušenost, ví, jak mylným se tu stává slovo „mistr“.

d) Jasnost a temnota

Mystagogická cesta – lhostejno, zda je přednostní vytvořeno ve vlastní zkušenosti, nebo na břehu víry – bude vždycky vyžadovat dvojí krok: získání zkušeností a překročení zkušeností, obšťastňující zážitek shody ve zkušenosti a odvahu vykročit do neznáma.

V teologické lingvistice vyjádřil tento dvojí krok J. T. Ramsey slovy „observable and

more than observable“. To znamená: nejprve něco empiricky zjistitelného a potom překročení toho, co bylo zjištěno. To je podle Ramseyse struktura mluvení o Bohu. V tomto základním určení je to také struktura zkušeností s Bohem je to struktura mystagogické cesty k Bohu: Být zakotven ve zkušenosti a současně zkušenost přesahovat. Na duchovní cestě k Bohu proto existují úseky jasné, evidentní. Člověk je plný jistoty a důvěry ve svůj život a ve svou budoucnost. Ignác z Loyoly mluví o „útěše“. Podle staré duchovní nauky vede Bůh člověka po cestě nejprve úsekem útěchy a jasu; tedy skrze zkušenost Boha jako smysl života.

Potom ale následuje zkušenost, že smysl života nemůže být postižen v samotné zkušenosti; že tedy zkušenost musí být překročena do nového, neznámého, do přesáznosti Boha – za to všechno, co může chápat a zažívat.

Jan Tauler o tom píše: „Mnoho lidí by rádo následovalo Boha, kdyby se to mohlo dít ve stejném bytí (ve zkušenosti útěchy a totožnosti); dochází – li k tomu však ve stejném bytí (ve zkušenosti přesahu, ne – zkušenosti), okamžitě se odvracejí. Ale nestejnost (ne – zkušenost) bytí je mnohem plodnější, užitečnější a lepší než stejnost bytí (zkušenost útěchy).“

Neboť, tak vyvozuje dále, zkušenost „stejného bytí“, totožnosti, útěchy, může člověka svádět k tomu, aby u této zkušenosti zůstal a aby z ní nevykročil k transcendentnímu Bohu, mimo rámec toho, co dokážeme chápat a zažívat. Teprve odtud totiž může náš život zcela a plně získat svůj smysl.

Duchovní vůdci jako mystagogovi přísluší, aby znovu a znovu ukazoval na toto tajemství v Bohu. Pouze z ne-vědomého a ne-zakoušeného může přijít smysl, jenž přislubuje vědomému a zakoušenému existenci a konečnost.

Karl Ppfliger napsal knihu: „Jen tajemství utěšuje“; veškerá jistota totiž, kterou hledáme bez tajemství, uprostřed pochopitelných věcí, s níž zacházíme, a uprostřed věcí jež může zakusit naše srdce, zůstává nakonec jako život a srdce, když se orientují jen na sebe; rozpadá se. Teprve když to všechno překročíme do nekonečnosti Boží, teprve tehdy, když i naše zkušenost zakotví empiricky v transcendentu, můžeme doufat v jistotu, stálost a trvající budoucnost.

Duchovní vůdce musí „vedenému“ ukázat zvláště to, že smysl života je nad zjištěním vlastního života. Tomuto překročení slouží období „temnoty“. V nich se rozhoduje o platnosti duchovní cesty.

Tímto uvedením do „mystéria“, do tajemství Boha, je už dosažen poslední stupeň duchovního vedení.

5. Duchovní stupeň – provázení na křesťanské cestě

V jádru „duchovního vedení“ mezi lidmi téměř zcela mizí vztah „vést – být veden“; v něm má totiž svoje místo Boží duch, který usměrňuje a řídí lidské srdce. Druhý člověk může jen pomáhat, jen provázet, jen zprostředkovat zkušenost společenství, jen zastupovat „my“ – společenství církve, jen poskytovat pomoc v podobě porozumění. „Vedený“ teď musí sám poznat a rozhodnout, kam ho vede Boží duch.

Na tomto místě vstupuje jako rozhodující činitel do hry to, že křesťanství je jednak monoteistické náboženství, věřící v Boha Stvořitele, jednak ale rovněž dobře ví, že se tento Bůh jako „dobrý pastýř“ obrací přímo ke každému jednotlivému člověku.

a) Vytvořit volný prostor pro Ducha

Se zřetelem na toto jádro „duchovního“ života je nejprve a rozhodně nutné odstranit překážky pro Ducha, a vyloučit vedlejší zvuky, aby člověk mohl správně vnímat hlas Ducha.

To tedy znamená: uklidit. Do středu každého duchovního vedení ne náhodou patří zpytování svědomí, pokání a zpověď.

Na otevřenosti k pokání a k obrácení budeme moci zjistit, zda je úsilí a zamýšlení nad sebou skutečně duchovní, nebo zda se točí kolem jiných bodů. Výzva Páně: „Obráťte se a věřte evangeliu!“ musí provázet každý duchovní život člověka. Životopisy svatých ukazují, že tato výzva nezní při rostoucí svatosti tišeji, nýbrž naopak hlasitěji. Čím více se člověk blíží k Bohu, tím více cítí nekonečný odstup k němu. František zavázal svoje společenství k pokání.

Tady může být duchovní provázení významné. Má druhého upozornit na to, kde trpí slepotou nebo jednostranným pohledem; může pomoci prohlédnout nečisté motivace; zkrotit přemíru energie a překonat vyprahlé úseky vlažnosti.

To už není „vedení“, nýbrž vytváření volného prostoru v srdci každého člověka pro Boží hlas, který jediný „vede“.

„Duchovní průvodce“ se přitom stává živým zkušebním kamenem, na němž si lze vždy znovu ověřit, zda jsou vlastní pohledy čisté, zda máme na zřeteli mnohost různých faktorů, zda jsou naše stupnice hodnot v náležitém pořádku.

Rozšíření monologu v dialog není pouhým zdvojením, nýbrž uvolňuje rozhodující vrstvy při hledání pravdy. Použijme příkladu z optiky: perspektivně, prostorově se zdá vidět jen pomocí dvou očí. Duchovní provázení umožňuje „perspektivní“ zkušenost Boha. Také Boží prostor se otvírá jen ze dvou pohledů. Přitom ale „duchovní průvodce“ není ten, kdo spolurozhoduje, nýbrž ten, kdo druhého usměřňuje k Božímu hlasu v něm samém.

b) Povzbuzení v těžkých situacích

V klasických knihách o „rozlišování duchů“, tedy o vykládání a posuzování Božích předmětů v srdci člověka (srov. G. B. Scaramelli) se od duchovního průvodce žádá vedle opatrného vycit'ování toho, co chce od člověka Bůh, ještě dvojí: v obtížných úsecích cesty dodávat odvalu a při nadšení nabádat k opatrnosti.

Také Ignác z Loyoly o tom píše ve svých duchovních cvičeních: „V době bezútěšnosti nedělat žádnou změnu, nýbrž pevně a vytrvale se držet předsevzetí a rozhodnutí, jakých jsme se drželi v den před bezútěšností nebo předtím v době útěchy.“

Pro takovéto zachování jistoty i v obdobích temnoty musí duchovní průvodce vytvořit opory. Právě u lidí, kteří po delší čas udržovali kontakt s Bohem, přicházejí údobí, kdy se v nich všechno zachmuřilo. Cítí se opuštěni Bohem i lidmi; mají dojem, že všechno, co udělali, je nesprávné; nevidí žádnou oporu, již by se mohli přidržet; ztrácejí pevnou půdu pod nohama, na niž kdysi stáli.

Duchovní průvodce má důležitý úkol dodávat jim slovy i sám sebou jistotu, že toto temné období je Boží čas; že Bůh chce během těchto týdnů nebo i měsíců a roků pomoci člověku, aby se dostal nad sebe. Člověk prochází často tvrdou školou božské výchovy, kde se učí nespolehat se na vlastní vědomosti a vlastní zkušenosti, nýbrž jen na Boha. Od velkých světců víme, co pro ně znamenal v takových obdobích temnoty průvodce, který jim mohl říci: Tato moc není odklonem od Boha, nýbrž – jak můžeme číst ve spisech

Dionysia Aeropagity – oslňující paprsek zářícího světla, jímž je sám Bůh.

Období temna může trvat dlouho; Terezii z Lisieux provázelo až do její smrti. Je i různě intenzivní podle duchovního stavu člověka: Čím blíže je Bohu, tím více může jeho jasné světlo oslňovat. Duchovní průvodce je v této době Boží dar.

c) Zachovávat střízlivost v době nadšení

Klasická pravidla o rozlišování duchů, tedy rozeznávání Božího hlasu, podmětů jeho Ducha, se vyznačují střízlivostí. Co Bůh žádá v srdci člověka, lze poznat, je – li to vevázáno do okruhů jeho života – do společenství církve, do usuzujícího rozumu, do určitého časového úseku přemítání, do prostředí toho, k němuž mluví Bůh.

Úkolem duchovního průvodce je připomínat a oživovat všechny tyto faktory – nevydávat je však za hlas Boží. Bůh ale promlouvá do řádu svého stvoření a vykoupení. A proto je možno jeho hlas správně vnímat jen v rámci tohoto řádu – dokonce také a právě tam, kde Bůh vyzývá k novému uspořádání.

Příklad sv. Františka z Assisi je tu jedním z nejnázornějších. Jeho radikálně nový přístup – chudoba a bratrství – byl doprovázen řadou drobných přátel, a proto našel v církvi náležité místo.

d) Projev dimenze „my“ v každé duchovní zkušenosti

Hans Urs von Balthasar ve své snad nejdůležitější knize o charismatech ukázal, že každý dotek Boha má dvojí stránku: nazývá ji mystikou a (prorokováním) charismatikou. Mystika znamená, že Bůh chce mne; charismatika či prorokování znamená, že Bůh si přeje mou službu. Každá opravdová zkušenost Boha (mystika) přechází do služby Boží věci mezi lidmi. A tato služba může vypadat nejrůzněji – může probíhat v politice, pastoraci, v rodině, v ústraní stálé modlitby. Ale je jedním, i když ne nejdůležitějším kritériem pravosti toho, že se Bůh dotkl člověka.

Kdo se pozorně začte do spisů Terezie z Avily, zjistí, že právě tato nová zakladatelka karmelitánských klášterů, života v ústraní a modlitbě, byla naplněna apoštolskou horlivostí; stále více poznávala svoje povolání k modlitbě jako poslání sloužit lidem.

„Často se mi zdálo, že se podobám člověku, jenž vlastní skrytý poklad a přál by si, aby na něm měli všichni svůj podíl. Přitom ale svazuje někdo tomu člověku ruce, aby z něho mohl rozdávat“.

Úkolem duchovního průvodce je, jak jsme viděli, obezřetně a objektivně vnášet vědomosti a zkušenosti církve na cestu k Bohu. Již v tomto úkolu se projevuje dimenze „my“ zkušenosti Boha. Z této spíše objektivní úlohy se vyvine to, že je průvodce vtažen do postupu doprovázeného. Má a musí nadále plnit roli střízlivého a věcného pomocníka. Poznává ale, že nemůže stát stranou, jestliže se neangažuje sám v duchovním životě.

Z dějin víme, že byli světci, kteří vedli druhé ke svatosti. Anebo – vezmeme – li vážně uvedené svědectví Terezie z Avily, která dávala přednost moudřejšímu duchovnímu vůdci před zbožnějším – že byl duchovní vůdce či průvodce vtažen do podnětu, jehož se dosáhlo doprovázenému, a že se sám stal někým, koho se dotkl a řídil Bůh.

A tady se také nachází nejvnitřnější apoštolská plodnost mystiky, ne tím, že by byla cílevědomě obrácena k apoštolátu a jím využívána, nýbrž především tím, že vyzařuje, a tak jako svědectví vtahuje druhé lidi na cestu k Bohu. V této dimenzi „my“ se otvírá nejvnitřnější smysl duchovního vedení, doprovázení.

A potom se ukáže, že společná chůze po téže duchovní cestě je ten nejdůležitější a nejlepší duchovní doprovod. Oba hledí k jednomu cíli; oba se nechávají vést Božím Duchem; oba mohou zakusit, že se Boží duch daruje, jak často píše Pavel „k prospěchu obce“

IV. Duchovní vedení Božím Duchem

Všemi stupni se táhne trvalý znak křesťanského duchovního vedení: střízlivost a vyrovnanost. I tam, kde Bůh vede člověka – jako Františka z Assisi, Ignáce z Loyoly, Charlese de Foucaulda – po zdánlivě bizarních cestách, je vidět, že smysl směru těchto cest nakonec ukazuje na celek církve a úkoly lidské společnosti. Čím víc je opravdová reforma uvnitř církve nová a průkopnická, tím spolehlivěji spočívá na starých tradicích, tím silnější se řídí střízlivostí a věcností.

Boží Duch je duch jasnosti

a) Boží Duch jako duchovní vůdce člověka

Tento souzvuk osobního podnětu, angažovaného nasazení, kritické reformní vůle s pohledem na celek a se střízlivostí dosažitelného a ochotou k dialogu s jinými silami je znamením Božího Ducha.

Boží Duch je vždy zároveň ten, kdo zcela osobně hýbe jedním člověkem a zasahuje celek. Pavel v 8. kapitole svého listu Římanům, v kapitole o duchu, modlitbě a naději, vyjádřil tuto polární jednotu trojím a současně jednoduchým povzdechem: „Veškeré tvorstvo až do dnešního dne sténá“. Univerzálněji, tak aby to zahrnovalo tělesné i společenské skutečnosti, se tento požadavek nedá vyjádřit. Toto úpění se však konkretizuje v člověku. „Ačkoli máme dar prvorozců Ducha, sténáme ve svém srdci“. V tomto smyslu uvažoval v naší době Teilhard de Chardin: Člověk je k sobě došlé zniternění tvorstva: „V lidském duchu je jako v jedinečném a nenahraditelném plodu shrnut veškerý sublimovaný život Země – a to nakonec znamená: veškerá kosmická hodnota.“

Avšak lidský duch jako syntéza stvoření nachází ještě niternější střed v božském Duchu: „Nevíme, zač máme správně prosit, Duch sám však vystupuje za nás s úpěním, které nedokážeme vyjádřit slovy.“

Toužení a očekávání tvorstva dostává výraz – jak se vyjadřuje Teilhard – v toužení a očekávání člověka; ten ale nachází svůj střed v Duchu Božím, kde se teprve chápe veškeré toužení a úpění ve vlastní podstatě.

Ignác z Loyoly nachází v témž Duchu Svatém hlubší souzvuk mezi oblastí soukromě osobní a církevní nadosobní. Spojuje církevní myšlení a osobní snad „mystické“ zakoušení Boha vztahem k Duchu: „věříme, že mezi Kristem, naším Pánem, ženichem církví, jeho nevěstou je týž Duch, který nás vede a řídí ke spáse našich duší.“

Tento jeden Duch je věroučným zdůvodněním toho, že poznatky moderních věd o člověku musí být přibrány do oblasti „duchovního vedení“. To všechno působí jeden a týž Boží Duch. Ten je také důvodem toho, že duchovní společenství vrcholí ve společenství mezi lidmi, v dialogu mezi oběma, o které jde, a v lidské pospolitosti, v níž má „duchovní vedení“ svůj domov. Proto zdraví Pavel svoje Korint'any: „Přítomnost ducha svatého se všemi vámi!“ (2 Kor 13,13).

Bylo by proto nedbalé izolovat Božího Ducha, který je naším vlastním „duchovním vůdcem“, od profánních poznatků a společných zájmů. Mělo by tomu být přesně naopak: Čím dále zasahuje okruh duchovního vedení do věd o člověku a čím více se vytváří společenství Ducha mezi lidmi, tím je přesněji i zasažen osobní střed duchovního vedení, tím účinněji promlouvá Boží Duch k člověku.

Vnímavost člověka k Božímu hlasu neroste tím, že se člověk stáhne do izolované niternosti, nýbrž tím, že stále více shromažďuje objem svých životních zkušeností do středu naslouchání Bohu. Aby to člověk ovšem konal účinně, potřebuje období ticha a ústraní.

Aby se toto shromažďování podařilo, ne však aby skrze něho Duch Boží mluvil a vedl, může se duchovní vůdce stát každému člověku pomocí poslanou Bohem.

b) Duch Boží jako Duch Ježíše Krista

Zdá se že Pavel narazil ve svých obcích – jak je známo zvláště v Korintu – na lidi, kteří pro sebe reklamovali pravého a jediného Božího Ducha. Jim a tím i nám staví před oči základní kritérium, že on a nikdo jiný je Boží Duch: „Nikdo kdo mluví z Ducha Božího, neřekne: Nechť je Ježíš proklet! A nikdo namůže říci: Ježíš je Pán, ledaže mluví z Ducha svatého.“ První list sv. Jana opakuje a zpřesňuje toto kritérium pravého Božího Ducha: „každý duch, který přizná, že Ježíš Kristus přišel v těle, je z Boha.“

Proto Ignác postavil svoje duchovní cvičení jako zácvik člověka v naslouchání Bohu na životě Ježíšově. Ježíšův život, pozorován ve svém historickém průběhu, tvoří základ jeho duchovních cvičení. Tím, že člověk rozjímá o Ježíšovi – tak důvěřuje Ignác – pozná vedení Ducha. Pro každé duchovní vedení je tím řečeno rozhodující slovo. Ježíš je znamením a cílem v tomto smyslu, že Boží cesta vede do světa, do jeho dějin, jeho běd, jeho nadějí v budoucnosti, jeho společenských útvarů – a proto Janův list zpřesňuje:

„Ježíš, který přišel v těle“, který se stal částí dějin lidstva a členem lidského společenství.

Proto se vztahuje vedení Ducha svatého stále na setkání s Ježíšem: svou konkrétnost a jistotu bere z rozjímání o tomto „Ježíši, který přišel v těle.“ Proto ústí křesťanská cesta – pod vedením ducha Svatého – vždy v dějinách tohoto světa a ve společenství lidí.

Na cestě k tomu hledali sice mnohé vynikající postavy křesťanství odloučenost a ticho, poušť a osamělost. Ale už poustevníci křesťanského starověku uvádějí, že přitom proměnili poušť v plodnou zemi, jak to předpověděli proroci. Bernard z Clairvaux, jenž se uchýlil do klášterního ústraní v Citeaux, se stal člověkem, jenž dal tvář své době. Terezie z Lisieux se stala v odloučenosti Karmelu patronkou misií. Charles de Foucauld se stal při svém životě na poušti zakladatelem nové řádové rodiny. Duchovní vedení musí uvádět do reality a opravdovosti života a tím i do společenství lidí. Proto mluví Pavel stěží jednou o „Duchu ve mně“, normálně však o „Duchu v nás“ a „my v Duchu“. Vedení Duchem zastihuje každého stejně v jeho struktuře „my“, v křesťanském a lidském bytí, jež sdílí s ostatními.

Krystalizačním bodem toho všeho – křesťanského „my“, tělesně – duševní jednoty, zapojení i kosmického rozměru – je Ježíš z Nazareta. Vedení Duchem získává pro sebe jistotu teprve tehdy, když je s Kristem, kterého medituje a následuje. Ale Ježíš, který „přišel v těle“, je člověkem dějin, členem společenství, svým tělem částí tohoto světa. Dál už nelze tento kruh zvětšit. Jeho šíří Pavel zahrnuje, když píše, že Kristus je „hlava církve“.

Na Ježíši proto zjišťovali duchovní učitelé, zda jde o Ducha Božího nebo o jiného ducha, který vede člověka.

c) Boží Duch jako pouto lásky mezi Otcem a Synem

Poslední příčina a nejvnitřnější pramen duchovního vedení se však nachází ve vnitřním životě samotného Boha.

Nejméně třikrát opakuje Pavel ve svých listech větu, která vyjadřuje tento vztah k příčině: „Bůh a otec našeho Pána Ježíše Krista.“ Ježíš Kristus ukazuje k Otci; on je cestou k tomuto poslednímu cíli, tam má směřovat veškeré duchovní vedení a tam bere sílu a zaměření. „Já jsem cesta, pravda a život,“ říká Pán. Duchovní vedení v pohledu na Ježíše současně znamená: Být přijat do Ježíšova příchodu a návratu k Otci.

Rovněž Boží Duch, který v nás mluví a z nitra vede, ukazuje na svůj původ, na věčného Otce. Tak píše Pavel Galat'ánům: „Protože však jste syny, poslal Bůh ducha svatého svého syna do našeho srdce, Ducha, který volá: Abba, Otče!“

Čím se stává duchovní vedení duchovnějším, tím hlouběji je zapojeno do tohoto pohybu, jímž je Bůh sám. Kdo hledí na Ježíše Krista, vtěleného syna Otce, a následuje ho, se Synem k Otci, je v pohybu lásky syna k Otci. Naslouchat hlasu Ducha a svěřit se jeho vedení znamená žít ze stejného základu, v němž má svoje kořeny Duch, znamená v pohybu Ducha milovat Boha Otce.

Být duchovně veden znamená stát ve věčné lásce mezi Otcem, Synem a Duchem, mít účast na lásce, kterou je sám Bůh a kterou nese v Bohu jméno Duch svatý.

Teologové posledního desetiletí v překvapující shodě upozorňují, že tajemství trojjediného života se stává vědomím všude tam, kde se křesťané zamýšlejí nad vlastní existencí. Nemůžeme správně pochopit Kristův kříž, jeho zmrtvýchvstání, církve a její naplnění, jestliže se nesnažíme současně pochopit tajemství trojjedinosti v Bohu.

A do této věčné náklonnosti lásky je vzat ten, kdo se nechá vést duchem; vést podle obrazu věčného Otce, i vést prostřednictvím Ducha do věčnosti Otce; vést se tím vším krásným a důležitým, co Bůh člověku daroval ve stvoření.

d) Duch Boží jako příslib v tomto čase

Musíme nakonec osvětlit ještě jednu věc, abychom náčrt duchovního vedení alespoň správně zarámovali.

Mnoho náboženských hnutí naší době slibuje dokonalost, která je v sobě tak uzavřená, že se budoucnost a další úsilí o postup vpřed jeví jako vedlejší nebo dokonce jako škodlivé. „Nyní“ duchovní přítomnosti se pěstuje tak, že se pohled do budoucnosti a vpřed uzavírá a stáčí se dovnitř, do nitra. „Mistr“ je přitom povýšen k dokonalosti, která je nedotknutelná, která je nezpochybnitelná dotazy představuje „božské“ „nyní“. Bůh nám sice slibuje svého ducha již nyní, ale jako Ducha, který nás povede dále, který nám byl dán „do srdce“ jako „závdavek toho, co nám připravil“ (2 Kor 1,22).

Život božské trojjedinosti se otevírá do dějin: Nyní je nám Duh dán jen jako „závdavek“, abychom v jeho síle „dorostli do zralého lidství, měřeno mírou Kristovi plnosti“ (Ef 4,13). Znovu je nám tím řečeno, v jak široké míře máme přibrat všechno, co nám Bůh na této cestě v dějinách poskytuje. Vedení Duchem nás nevyjímá z dějin a jeho podmíněností, nýbrž staví nás do jejich středu a do prostředí stvoření.

Duch nás povede stále dějinami vstříc tomu, který je Pánem dějin. V těchto dějinách, na této cestě k naplnění, které nám poskytne Ježíš, Syn Otce, existuje i nadále vina a odpuštění. To je opět nauka, kterou nám podávají velké postavy křesťanského duchovního vedení.

Nenabízí se tu největší pomoc, která je nám věnována v křesťanském vědění o duchovním vedení, o vedení Duchem? Je to příkaz pro nás pro všechny vzájemně si pomáhat na této

cestě k Bohu, být si vzájemně průvodci i vůdci. Naše síly jsou však omezené a naše úsilí často selhává.

„Sám Duch však vystupuje za nás s úpěním, jež nejsme s to slovy vyjádřit. A Bůh, jenž zkoumá srdce, ví, co je úmyslem Ducha: Zastává se svatých tak, jak chce Bůh.“ To píše Pavel.

Duchovního vedení se mohou ujmout lidé proto, že můžeme důvěřovat Duchu Božímu, který doplní to, co chybí našemu namáhání.

Doslov vydavatele

Jezuita J. Sudbrack je specialista v oboru duchovní teologie (theologia spiritualis), dříve známé pod názvem asketika a mystika. Je znám i mimo oblast německého jazyka jako redaktor odborné revue Geist und Leben a jako autor průkopnických studií ze svého oboru.

Smysl teoretické práce v teologii je praxe křesťanského života. Vrcholu této praxe – růstu k svatosti, k níž jsou povoláni všichni křesťané, jak o tom hovoří apoštol Pavel i Druhý vatikánský koncil – slouží právě duchovní teologie. V tom smyslu je korunou veškeré teologické práce.

Jejím úkolem je zachytit, uspořádat a kriticky hodnotit zkušenosti různých duchovních lidí a jejich cest ke křesťanské dokonalosti (jak se říkalo dříve), lépe řečeno k co nejúplnějšímu životu s Bohem ve víře, naději a lásce. K tomu všemu také patří hodnocení různých forem a prostředků z hlediska vhodnosti pro současnost.

Osvobozující otřes koncilu odhalil také slabá místa tradiční duchovní teologie, na které ostatně bylo upozorňováno už dříve (např. J. de Guilbert, Theologia spiritualis, ascetike et mystica, Roma 1964; stať J. Ev. Urbana o duchovní vedení rovněž po válce otištěná v Kalendáři katolického duchovenstva). Ukázalo se že dost problémů, jež je třeba odpovědně zpracovat na současné úrovni, ale bez překotnosti. Proto dosud čekáme – a to ve světovém měřítku, pokud je nám známo – na vydání moderní učebnice duchovní teologie.

Duchovní vedení do ní patří jako jedna část. Poděkujme našemu autorovi, že se odhodlal k zpracování alespoň této kapitoly. Je to spíše náčrt než úplné zpracování látky; do toho by náleželo např. pojednání o osobnosti a volbě duchovního vůdce, o vztahu k vedeným zvláště k ženám, o formách a vadách vedení atd. Přesto je tato knížka velkým přínosem, neboť poskytuje podstatný pohled do duchovního vedení, ale také do duchovního života vůbec na úrovni současné teologie. Nové je zdůraznění spolupráce s jinými vědami o člověku, především psychologie. To velmi uvítají praktikové, kteří potřebu této spolupráce, i v zájmu lidí psychicky normálních pocítovali už dávno.

Podnět k druhému silnému akcentu poskytla autorovi současná vlna zájmů o duchovní život a nebezpečí s tím spojená: uvíznutí v náhražkách nebo případné zneužití.

Přehánění autority duchovního vůdce je nebezpečí ne zcela nové a také ne zcela cizí i v naší pastoraci. Že na to autor až k omrzení upozorňuje, dosvědčuje závažnost té věci. V duchovním vedení se u nás nesmí objevit ani stín duševního teroru, jak vyvíjejí na své členy vůdcové mládežnických sekt. Mladí, kteří touží po duchovních hodnotách, po jistotě a řádu, se musejí setkat s autentickým Kristem, s jeho zákonem a s jeho svobodou.