

„DUCH PÁNĚ JE NADE MNOU“
ZÁKLADNÍ PRVKY TEOLOGIE A PRAXE
DUCHOVNÍHO VEDENÍ

PAVEL VOJTĚCH KOHUT

ABSTRACT

**“The Spirit of the Lord is upon Me.” The Basic Elements
of Theology and Practise of Spiritual Direction**

The article introduces spiritual direction in relation to the mystery of the Trinity. Based on the existing terminology (direction, fatherhood and support), it distinguishes three basic dimensions of spiritual direction, defined according to their relation to the three divine Persons. It concerns the charisma of direction, discernment and fatherhood, which enables the Holy Spirit to work via spiritual director on the guided in order to become the follower of Jesus Christ in a more radical way, to resemble Christ and to be united with him. The relation with the persons of God determines also the requirements to the guided person (modesty, trust and good judgement) and to the director (knowledge, experience and prudence). This theological concept is complemented with anthropological observations: the author offers his own model for spiritual direction (with the personal and temporal structure of human being, the instances of censor and mirror and the dynamics of thoughts and Word), suggests the interaction between the guide and the guided and criticises the itineraries of spiritual development.

Key words

Spiritual Theology; Psychology; Trinity; Spiritual Direction; Interaction; Transference and Countertransference; Spiritual Itinerary

DOI: 10.14712/23363398.2015.73

Když jsem byl osloven, zda bych nechtěl přispět do tohoto čísla o duchovním vedení, zaváhal jsem. Ne snad proto, že by se mi za těch zhruba dvacet let, co duchovně vedu jiné, a za ještě o několik víc, co jsem sám duchovně veden, nenastrádala k tomuto tématu celá řada zkušeností a osobních přesvědčení, ale našly se také nemalé

pochybnosti: Jsou mé intuice správné a natolik užitečné, abych se o ně děлил s ostatními? Je moje kompetence, zvláště v oblasti psychologie, dostatečná na to, abych si mohl dovolit vyslovovat se k hraničním otázkám, jež souvisejí s tímto oborem? Je typ osob, které jsem dosud duchovně doprovázel, dostatečně reprezentativní, abych na jeho základě zevšeobecňoval a aplikoval? A hlavně: Nejsou zde na překážku mé mnohé osobní omyly z minulosti? K tomuto váhání se přidávalo vědomí značné pracovní vytíženosti, jakož i skutečnost, že většina knih, které jsem k danému tématu v minulosti nastudoval, zůstala v mé staré vlasti, a zde, nad rovníkem, je již tak nesnadný přístup k odborné literatuře ještě ztížen dlouhotrvajícím válečným konfliktem.

Jestliže jsem se nakonec rozhodl pokusit se sepsat to, co dlouhodobě nosím v hlavě a v srdci, učinil jsem to v naději, že laskavý čtenář přijme následující řádky s vědomím těchto objektivních omezení i subjektivních váhání, která jejich psaní provázela. Doufám, že přes veškeré možné nedostatky pomohou k hlubšímu zamyšlení nad podstatou charizmatu duchovního vedení v církvi a stanou se inspirací jak pro ty, kdo jsou vedeni, tak pro ty, kdo vedou, a snad i pro ty, kdo v dané oblasti odborně bádají.

Chci zde představit tři základní teze (jimž odpovídají tři části příspěvku), které mohou zprvu vyznít jako provokace nebo škarohlídství, ale snad se mi při jejich bližším ozřejmění podaří prokázat, že ničím takovým být nechtějí. Za svou praxi jsem došel k následujícím přesvědčením: 1. Ačkoli čerpáme ze služby duchovního vedení a konáme ji, nezřídka nám schází jasná představa, v čem spočívá a k čemu by mělo vést; 2. Často nevíme, jaké vlastnosti nebo postoje by měl mít vedený a vůdce a jak by měl vypadat jejich vzájemný vztah; a 3. Neznáme dynamiky interakce vedeného a vůdce a neumíme s nimi správně nakládat.

Nejhlubší kořen příčin všech těchto teoretických neznalostí a praktických nesnází nacházím v otázce vztahu mezi přirozeným a nadpřirozeným, takže spolu s analýzou, interpretací a aplikací jednotlivých tezí se bude průběžně znovu vynořovat i tento základní problém.

1. Identita duchovního vedení

Tvrdím-li, že často ani netušíme, v čem duchovní vedení spočívá a k čemu by mělo vést, pak tím nemíním, že bychom se s jeho identitou (a to jak na úrovni *konkrétní praxe*, tak i na úrovni *teoretické reflexe*)

úplně míjeli. Zvláště v odborné literatuře na toto téma¹ existuje celá řada formulací, jež nám pomáhají totožnost duchovního vedení vymezit. Připadá mi však, že se v těchto pokusech o odpověď nedostáváme až k jeho vlastní teologické a teologální povaze. Mnohdy se zastavujeme jen u psychologicko-pedagogických cílů duchovního vedení, případně jeho pastoračního smyslu.

Na úrovni praktické je toto váhání ještě výraznější a je o to závažnější, že s sebou nese celou řadu vážných důsledků. Má-li totiž vágní ponětí o tom, v čem by mělo duchovní vedení spočívat a kam by mělo směřovat, jen vedená osoba, a to pouze na začátku společného putování, je to vcelku pochopitelné a nikterak tragické. Když jsme ovšem nuceni i u duchovního vůdce konstatovat, že tak docela neví, odkud, kam, jakým způsobem a s přihlédnutím k čemu má danou osobu vést, pak tušíme, že následky mohou být mnohdy osudově negativní: „Vede-li slepý slepého, oba padnou do jámy“ (Mt 15,14). A bohužel rovněž s tím jsem se už v praxi setkal.

V první části svého pojednání se tedy pokusím nabídnout vlastní odpověď na otázku, v čem spočívá duchovní vedení a k čemu má vést. Začnu přitom druhou částí otázky, tj. k čemu má duchovní vedení směřovat, neboť se domnívám, že teprve po ozřejnění premisy, co je duchovní život, lze formulovat také odpověď na první, klíčovou část otázky.

1.1 Rozdílná názvosloví a návrh řešení

Úplně na začátku bych se ovšem rád krátce zastavil u rozdílů v nomenklatuře duchovního vedení, protože ji nepovažuji za druhořadou, nýbrž právě v ní nacházím první vodítko pro vymezení identity duchovního vedení.

¹ Jen namátkou uvádím několik titulů v češtině a hlavní zdroje v ostatních jazycích, které jsem použil při psaní tohoto článku: Józef Augustyn. *Praxe duchovního vedení*. Olomouc: Velehrad 1997; Týž. *Vedení Bohem. Praxe duchovního vedení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství (dále jen KNA) 2002; Andrea Mercatali. Otec duchovní. In: Stefano De Fiore – Tullio Goffi (ed.). *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: KNA 1999, s. 612–626; Thomas Merton. *Duchovní vedení a rozjímání*. Kostelní Vydří: KNA 1997; Marko Ivan Rupnik. *O duchovním otcovství a rozlišování*. Olomouc: Velehrad 2001; Klemens Schupp. *Doprovázení na duchovní cestě*. Kostelní Vydří: KNA 1994; Ermanno Ancilli (ed.). *Mistagogia e direzione spirituale*. Roma: Teresianum 1985; William A. Barry – William J. Connoly. *Pratica della direzione spirituale*. Milano: Edizioni OR 1990 (č. př. *Praxe duchovního doprovázení*. Kostelní Vydří: KNA 2009); André Louf. *La grâce peut davantage. L'accompagnement spirituel*. Paris: Desclée de Brouwer 1992; Albino Marchetti. *La direzione spirituale*. Brescia: Morcelliana 1965; Bernardo Olivera. *Luce ai miei passi. L'accompagnamento spirituale nella tradizione monastica*. Milano: Ancora 2006.

V předkoncilní teorii a praxi se nejčastěji užívalo označení „duchovní vedení“. V době kolem koncilu byl tento termín podroben poměrně nesmlouvavé kritice, která mu vytýkala zejména to, že navozuje dojem příliš autoritativní funkce toho, kdo vede, a příliš pasivní a nezralý postoj vedeného. Proto se začal vžívat spíše název „duchovní doprovázení“ a následně bylo znovu objeveno také označení „duchovní otcovství“, pocházející ze starodávné mnišské tradice. Po vzoru jazyka pomáhajících profesí se tu a tam užívalo a užívá rovněž termínu „duchovní poradenství (*counseling*)“.²

K této rozmanitosti názvosloví lze zaujmout poměrně odlišná stanoviska. Buďto je možné je chápat *alternativně*, a tedy vyslovit se spíše pro jedno označení, ostatní zavrhnout či je považovat za méně vhodná (tak např. K. Schaupp); nebo je lze chápat naopak *synonymicky*, a pak se sice autor může vyslovit pro jedno z nich, ale otázka je pro něj podružná (tak např. B. Olivera). Je však možné tyto rozdílné názvy pojímat rovněž *graduálně* jako označení kvalitativně odlišných úrovní vztahu mezi vedeným a tím, kdo vede (tak např. J. Augustyn), anebo také *funkčně*, tj. jako jen částečná označení, jež se zaměří na určitou funkci duchovního vedení, aniž by byla schopna vystihnout celou jeho rozmanitost a šíři (tak např. A. Louf).

Osobně mám nejbližší k tomuto poslednímu pojetí, i když spíše než *parciálnost* jednotlivých názvů bych rád zdůraznil jejich *komplementárnost*. Jsem přesvědčen, že různé termíny odrážejí různé *rozměry* duchovního vedení a že jen tehdy, pokud je vezmeme v potaz společně, nám pomáhají odhalit jeho plnou totožnost. Pochopitelně, že s jistou dávkou zjednodušení a také pragmaticky s ohledem na vztahy k jednotlivým božským Osobám, jak o nich bude pojednáno vzápětí, se vyslovuji pro následující „řešení“: Pojmeme (a to navzdory všem výhradám, které vůči termínu můžeme mít)³ jako výchozí a základní pojem „duchovní vedení“, přičemž další termíny, tj. „duchovní doprovázení“, „duchovní otcovství“⁴ a „duchovní poradenství“ (či „rádcov-

² Osobně dávám v tomto případě přednost termínu „rádcovství“, abych zdůraznil rozdíl, který existuje mezi duchovním vedením na jedné straně a výkonem pomáhajících profesí na straně druhé.

³ Prezentaci těchto výhrad a vyvážený komentář k nim viz Barry – Connolly. *Pratica della direzione spirituale*, s. 31–34.

⁴ Mnohdy se hovoří rovněž o „duchovním mateřství“. Aniž bych chtěl s tímto názvem a pojetím duchovního vedení polemizovat, ve svém pojednání je neberu v potaz, a to pro komplikovanost teologické otázky, v jakém smyslu je Bůh Otcem a „matkou“, která je s tím spojena a která by si vyžadovala podrobnější úvahu na toto téma.

ství“), chápejme jako jeho tři základní, nezbytné a navzájem se doplňující rozměry onoho jediného duchovního vedení.

1.2 Duchovní vedení ve službě rozvoje duchovního života

Tento přístup nám totiž usnadní nahlížení vlastního cíle duchovního vedení, a tím přiblížení vymezení jeho identity. Mám za to, že lze velmi prostě říci, že účelem duchovního vedení je přispívat k rozvoji duchovního života.⁵ To ovšem znamená, že od toho, jaké máme pojetí duchovního života, se bude odvíjet rovněž to, jaké máme pojetí duchovního vedení.

Pomineme-li úskalí mylného chápání přívlastku „duchovní“ jako synonyma pro nehmotné a nečasné, které nás nepřestává ohrožovat jak teoreticky, tak zejména prakticky,⁶ právem se ptáme, co je jeho obsahem a cílem, jakou má povahu a základní prostředky rozvoje. Že jde o nový život, který nám vzchází ze křtu (srov. např. Řím 6; Jan 3,3nn), snad není potřeba více zdůrazňovat. A jsou to právě účinky křtu, které nám pomohou vymezit základní povahu a cíl duchovního života: účinek očištění od hříchu (srov. KKC 1263), někdy až příliš jednostranně zdůrazňovaný, lze ve skutečnosti chápat jako negativní protipól vlastních pozitivních účinků křtu, jež spočívají předně v navázání nových a konkrétních vztahů k jednotlivým božským Osobám (pokřtěný se stává dítětem Božím, údem Krista a chrámem Ducha, srov. KKC 1265) a odvozeně také v zapojení do Kristova mystického těla – církve (srov. KKC 1267–1270). Žít duchovním životem a rozvíjet jej tedy nespočívá v ničem jiném než ve stále hlubším prožívání vztahů k Bohu Otci, Synu a Duchu svatému, a tím i vědomí sounáležitosti s církevním společenstvím a jeho vnitřní jednoty.

Bohužel, tato *trojiční struktura* duchovního života, jakkoli je zcela prvořadá a zásadní, bývá teoreticky i prakticky zanedbávána. Proto není divu, že si ani duchovní vůdce, ani vedená osoba často vůbec nekladou otázku, nakolik jejich praxe duchovního vedení napomáhá tomu, aby vedená osoba stále více následovala Krista (srov. např.

⁵ Jakkoli bývají formulace cíle nebo smyslu duchovního vedení poměrně odlišné, věcně se autoři shodují, že v něm jde o rozvoj, růst, zrání apod. Srov. Barry – Connolly. *Pratica della direzione spirituale*, s. 30; Marchetti. *La direzione spirituale*, s. 32nn; Olivera. *Luce ai miei passi*, s. 35n; Louf. *La grâce peut davantage*, s. 45.

⁶ Viz k tomu sice úsměvnou, nicméně vážně výmluvnou anekdotu Marka Ivana Rupnika. In: Marko Ivan Rupnik. *Nel fuoco del rovelo ardente. Iniziazione alla vita spirituale*. Roma: Lipa 1996, s. 8n; česky Tentýž. *Spirituální teologie*. In: *Studijní texty ze spirituální teologie I. Axiomy duchovního života*. Olomouc: Refugium 2003, s. 62nn.

Mk 1,16–20), spodobovala se s Ním (srov. např. Gal 2,20) a stávala se jeho snoubenkou (srov. např. 2Kor 11,2); aby hlouběji prožívala vztah adoptivního, duchovního dětství vůči Bohu Otci (srov. např. Gal 4,4nn; Řím 8,14nn); a v posledku také aby se vědoměji stávala chrámem Ducha svatého (srov. např. 1Kor 6,19nn). Jde vesměs o smutné dědictví oslabení duchovního smyslu věřících pro Trojici⁷ a úlohy Ducha svatého v duchovním životě v západní křesťanské tradici. Dokud se však – na úrovni osobního vědomí i společného církevního povědomí – neobnoví tento duchovní smysl pro Trojici, obávám se, že ani praxe duchovního vedení se nevymaní z jisté vágnosti, nedůslednosti a neúčinnosti, které ji tak často provázejí. I pro zacílení duchovního vedení by se měla stát programovými slova Charlese A. Bernarda: „Prostřednictvím křtu jsme uvedeni do života osobních vztahů s trojediným Bohem. Jsme dětmi Otce, snoubenci Syna, chrámy Ducha svatého. Tento ontologický stav se lidskému vědomí neodhaluje hned; ale je právě vlastností duchovního vědomí, že se v něm pohybuje a že z něj nabývá vnitřní smysl, který jsme nazvali smyslem trojičným. [...] Trojiční zkušenost ve všech svých formách charakterizuje křesťanský život ve zralosti jeho rozvoje, když v sobě uzavírá veškeré bohatství stejně tak, jako je ve věčném Bohu zahrnut celý plán spásy. A jde o celek tohoto tajemství, které duše zakouší.“⁸

Duchovní vedení tak spočívá právě ve snaze napomáhat rozvinutí tohoto trojičního smyslu v jednotlivých věřících i v celé církvi a tím umožňovat stále vědoměji prožívané společenství s Trojicí božských Osob. Všechno ostatní, včetně dynamik a prostředků duchovního života, jak bývaly tradičně formulovány v rámci takzvaného nadpřirozeného organismu duše (srov. rovněž KKC 1266), je tomu podřízeno a nachází svůj základ právě zde.

⁷ K tomuto pojmu a jeho vymezení viz Charles André Bernard. *L'esperienza spirituale della Trinità*. In: Ermanno Ancilli – Maurizio Paparozzi (ed.). *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*. 2. sv. Roma: Città Nuova 1984, s. 295nn (zejména s. 297–306). Srov. také Pavel Vojtěch Kohut. *Žít životem Boha. Uvedení do trojiční spirituality podle sv. Jana od Kříže. Salve 3–4*, 16 (2006), s. 143–171, zejména závěrečná část příspěvku „Mystagogická iniciace křesťana do trojiční spirituality“.

⁸ Bernard. *L'esperienza spirituale della Trinità*, s. 320.

1.3 Duchovní vedení: charizma doprovázení, rozlišování a otcovství

Má-li však duchovní život tuto podstatně trojiční strukturu a je-li smyslem duchovního vedení napomáhat jejímu plnému rozvinutí v jednotlivých věřících i v celé církvi, pak budeme zcela právem očekávat, že se tato trojiční struktura promítne do povahy duchovního vedení. Vyjádřeno jinými slovy: duchovní vedení bude možné vymezit na základě tří podstatných rozměrů: duchovního doprovázení, rádcovství a otcovství.

Ze vztahů k jednotlivým božským Osobám je pro nás nejbližší, nejbezprostřednější a nejkonkrétnější *vztah k Synu*, a to na základě tajemství Vtělení Slova. Jeho plné vymezení však není možné, protože je vnitřně nesmírně bohaté. Musíme konstatovat, že analogie s žádným druhem přirozeného vztahu jej nedokáže tak docela vyjádřit, nebo přesněji řečeno, ani souhrn analogií se všemi představitelnými mezilidskými vztahy není schopen plně postihnout celou jeho šířku i délku, výšku i hloubku (srov. Ef 3,14nn). Přesto se domnívám, že existují tři základní vymezení vztahu ke Kristu, která společně naznačují jeho nejvnitřnější podstatu: je to vztah *učednictví* (nebo také následování), *ztotožnění* (či spodobení) a *snubní vztah*. Z christologického hlediska je tedy možné duchovní vedení nahlížet zejména jako *duchovní doprovázení*, které napomáhá vedené osobě stávat se stále radikálněji učedníkem Ježíše Krista (tj. bezvýhradně následovat svého Mistra v duchu evangelia), stále víc se mu připodobňovat ve vlastním bytí i konání a být s Ním také stále úžeji sjednocena poutem vzájemné lásky.

Kdo se však stává stále dokonaleji Ježíšovým učedníkem, kdo se Mu stále víc podobá a kdo je s Ním stále hlouběji spojen láskou, bude jako On stále intenzivněji veden Duchem svatým (srov. např. Lk 3,21n; 4,1.14.18, atd.). Z hlediska pneumatologického je tak duchovní vedení možné nahlížet jako jakési *duchovní rádcovství*, tedy jako službu v církvi, kterou duchovní vůdce pomáhá vedené osobě při jejím osobním duchovním rozlišování. Jde při ní o to, aby vedená osoba rostla ve vědomí, že je chrámem Ducha svatého, který v ní přebývá, který ji osvěcuje a který ji vede.

Úzké pouto s Kristem na základě působení Ducha otevírá vedené osobě podíl na tom, co lze analogicky nazvat osobní spiritualitou Ježíše z Nazareta. A ta může být, navzdory odlišným důrazům jednotlivých evangelijních líčení, souhrnně charakterizována jako láskyplné hledání Otcovy vůle, která je pro Krista natolik zásadní, že ji neváhá

nazvat svým pokrmem (srov. Jan 4,34). Jinými slovy: skutečné duchovní vedení postuluje rozměr *duchovního otcovství*, ve kterém lidský duchovní vůdce zprostředkovává vedené osobě zkušenost adoptivního synovství vůči Bohu Otci.

Každý z těchto rozměrů by si jistě zasloužil rozsáhlejší pojednání, pro náš účel však musí postačit konstatování, že všechny tři jsou pro kvalifikované duchovní vedení zásadní a nezastupitelné a že bez kteréhokoli z nich budou pojem i skutečnost duchovního vedení vážně omezeny a zmrzačeny. Podstatné je přitom zdůraznění, že duchovní vedení je ze své povahy *charizma*, tedy dar Ducha, jenž je konkrétní osobě (duchovnímu vůdci) zdarma darován v první řadě pro dobro církve (bezprostředně pro dobro vedené osoby, následně však i pro celé společenství). Jako takové tedy není vázáno na žádné církevní pověření,⁹ což ovšem na druhou stranu neznamená, že by představovalo jakýsi „luxus“ určený výhradně pro jakousi „křesťanskou elitu“. Naopak, toto charizma má být představováno a prožíváno jako zásadní nástroj duchovního rozvoje jednotlivého křesťana, nebo – pokud bychom to chtěli vyjádřit tradičnějším jazykem – jedná se o řádný prostředek posvěcení duše. Zejména ze tří důvodů však bývá vnímán spíše jako cosi mimořádného: 1. z důvodu neznalosti a zaměňování duchovního vedení a zповědní praxe; 2. pro nedostatek dobrých duchovních vůdců; a 3. s ohledem na zásadní nedostatky co do lidské zralosti zejména vedených osob, mnohdy ale i lidských duchovních vůdců. A je to zejména toto afektivně-relační manko, které způsobuje, že v teorii ani v praxi není duchovní vedení pojímáno v jeho bytnostně charizmatické povaze a podstatně trojiční struktuře. Naopak, z duchovního vedení se nezřídka stává – a to nikoli načas, nýbrž spíše nastálo – neodborná (a tedy do značné míry i nebezpečná) náhražka psychoterapie, jejíž praktická neúčinnost, ale i teoretické zmatení neumožňuje alespoň později dospět k duchovnímu vedení ve vlastním slova smyslu.

⁹ Někdy bývá duchovní vedení chybně ztotožňováno se zповědní praxí, která je vázána na výkon služebného nebo hierarchického kněžství, případně je s ní alespoň do značné míry spojována. Tak je prezentuje např. Marchetti. *La direzione spirituale*, s. 41nn. Jakkoli argumentace ve prospěch propojení obou realit není jistě zavádějící, osobně nepovažuji za příliš šťastné toto spojení zdůrazňovat a propagovat.

2. Protagonisté duchovního vedení

Abychom si toto teologické pojetí duchovního vedení prohloubili, načrtněme si v druhé části pojednání „portréty“ jeho tří hlavních protagonistů: Ducha svatého, vedené osoby a lidského duchovního vůdce. Vodítkem nám přitom může být titul tohoto příspěvku („Duch Páně je nade mnou“), který pochází ze starozákonní knihy proroka Izaiáše (srov. Iz 61,1a) a je citován naším Pánem Ježíšem Kristem při jeho vystoupení v nazaretské synagóze (srov. Lk 4,18a). Vyjadřuje totiž nejen charismatickou povahu duchovního vedení (tj. přednostní úlohu Ducha svatého v něm), nýbrž i místo vedené osoby a lidského duchovního vůdce (tj. vědomí bezprostředního vedení Duchem svatým, jehož porozumění má napomoci lidské zprostředkování duchovního vůdce). Prvním vodítkem k ověření autenticity duchovního vedení tak bude už to, když bude jak vedená osoba, tak duchovní vůdce moci před duchovním rozhovorem, během něj a po něm konstatovat: „Duch Páně je nade mnou.“

2.1 *Duch svatý – hlavní vůdce*

I v ryze systematicko-teologických pojednáních o Duchu svatém se většinou konstatuje, že ohledně třetí božské Osoby můžeme na základě biblického Zjevení mluvit spíše o jejím působení v dějinách spásy než o její vlastní totožnosti a bytí. Tím spíše to bude platit v případě, kdy se ptáme po podstatě a povaze duchovního vedení, kde nás mnohem více zajímá úloha Ducha svatého, tedy role, kterou má sehrávat v praktickém uplatňování tohoto charizmatu. Poznání skutečnosti, *jak jedná Duch*, nám totiž následně napomůže porozumět také tomu, jaká má být role lidských aktérů duchovního vedení: vedené osoby a duchovního vůdce.

Je příznačné, že nejen v karmelitánské literatuře, ale i v pojednáních vycházejících spíše z jiných křesťanských duchovních tradic¹⁰ bývá v této souvislosti citován jako zásadní jeden text svatého Jana od Kříže: „Ať si ti, kdo vedou duše, uvědomí a uváží, že hlavním činitelem, vůdcem a hybatelem duší v této záležitosti nejsou oni, nýbrž Duch svatý, který o ně nikdy nepřestává pečovat; a že oni jsou jen nástroji, aby nasměrovali k dokonalosti prostřednictvím víry a Božího zákona,

¹⁰ Tak např. i trapista Olivera. *Luce ai miei passi*, s. 19.

podle ducha, jakého Bůh každé duši dává“ (Živý plamen lásky 3,46).¹¹ Jde zjevně o natolik podstatné tvrzení Mystického učitele, že bývá bez výhrad přijímáno napříč křesťanskými spiritualitami.

Z této základní pravdy o duchovním vedení však bezprostředně vyplývá přinejmenším dvojí: 1. Každá osoba, otevřená působení Ducha svatého, bude vedena naprosto originální, vlastní cestou; a 2. Chce-li taková osoba porozumět působení Ducha a poddat se mu, potřebuje si osvojit základy duchovního rozlišování a nechat si při něm vypomáhat dalšími osobami.

K prvnímu bodu již zmiňovaný Jan od Kříže neváhá tvrdit: „Každou duši vede Bůh jinými cestami, takže se sotva najde jeden duch, který by se jen polovinou svého způsobu shodoval se způsobem druhého“ (ŽP 3,59). A světec to tvrdí navzdory skutečnosti, že on sám pracuje s tradičními itineráři duchovního rozvoje a doplňuje je a upřesňuje o další, vlastní postřehy.¹² Je si tedy vědom *zásadní relativnosti* a zároveň *užitečnosti* takových schémat, neboť je zkušený duchovní vůdce, který se nestaví mezi Boha a duši, nýbrž se snaží nejprve sám pochopit a následně pomoci porozumět vedené osobě, kam ji vede Duch. Ten totiž není na straně jedné spoután našimi předpojetími, ale na straně druhé není ani Duchem rozmaru, nýbrž Duchem, který sám respektuje zákonitosti chování lidské osoby, jichž je Tvůrcem.

Druhý bod nás přivádí k otázce vzájemného vztahu mezi duchovním vedením a duchovním rozlišováním: na jedné straně je třeba říci, že duchovní vedení není jedinou formou duchovního rozlišování, které zahrnuje i jiné cesty poznávání a uskutečňování Božích záměrů, na straně druhé ovšem také platí, že duchovní rozlišování není jedinou funkcí duchovního vedení. Znamená to tedy, že je potřebné tyto dvě skutečnosti vnímat jako od sebe odlišné, avšak s jistým společným základem. Kdybychom to chtěli vyjádřit matematickou řečí, pak jsou duchovní vedení a duchovní rozlišování dvě odlišné množiny se společným průnikem.

2.2 Vedená osoba

V pojednáních o duchovním vedení se velmi často vypočítávají celé „litanie“ nezbytných kvalit duchovního vůdce, ale jen naprosto

¹¹ Toto dílo cituji podle vydání: Sv. Jan od Kříže. *Živý plamen lásky*. Kostelní Vydří: KNA 2001 (dále v textu jen pod zkratkou ŽP).

¹² Viz k tomu více Pavel Vojtěch Kohut. Všeobecný úvod. In: Sv. Jan od Kříže. *Krátké spisy a korespondence*. Kostelní Vydří: KNA 1998, s. 43–54.

ojediněle se můžeme setkat s požadavky, jaké je třeba klást na vedenou osobu. Přitom je to bezesporu ona, která je z lidských aktérů v průběhu duchovního vedení mnohem důležitější než duchovní vůdce. Proto se chci nejdříve pozastavit nad tím, jaké nároky musí splňovat vedená osoba, chce-li žádat jiného člověka, aby se otevřel charizmatu duchovního vedení a začal ji doprovázet.

Aby se ani v tomto případě nejednalo o nekonečný výčet požadovaných kvalit, který by nakonec vedl jen k frustraci nebo dojmu, že duchovní vedení vlastně není možné, rád bych se omezil pouze na tři základní kvality. Jsem přesvědčen, že jsou-li tyto vlastnosti u vedené osoby přítomny, a to třeba i jen jako doposud se rodící, nedokonalé postoje, dá se s vedenou osobou pracovat a do budoucna lze hledět s poměrně velkým optimismem. Domnívám se, že od osoby, která touží po duchovním vedení, je třeba přinejmenším požadovat, aby měla pokoru, důvěru a zdravý úsudek.¹⁵

Začneme *postojem pokory*, pod nímž by bylo nesprávné si představovat nějakou servilnost nebo poníženost, které neodpovídají realitě, nýbrž ve shodě s tím, co uvádí svatá Terezie z Ávily, jde naopak o touhu „kráčet v pravdě“ (srov. šesté příbytky *Vnitřního hradu* 10,7). Skutečně pokorný člověk si je totiž vědom reality a touží stále víc poznávat pravdu. A je to právě jen v tomto postoji, kdy může vedená osoba dělat opravdové pokroky a být správným způsobem učenlivá.

Dále je nutné zdůrazňovat také potřebu *růst v důvěře* v lidského duchovního vůdce. I sebelepší a sebelepší rady nebudou k ničemu tomu, kdo je bude přijímat s nedůvěrou a neopodstatněnou rezervovaností, a následně pak bude liknavý k jejich přijetí a aplikaci.

Možná, že nejvíc překvapí požadavek *zdravého úsudku*. I v tomto případě vycházím ze svaté Terezie, která uvedenou kvalitou nemíní jednoduše schopnost rozumového uvažování, nýbrž spíše to, co západní patristická tradice označuje pojmem *discretio*, tedy elementární schopnost rozlišovat a reagovat v dané situaci adekvátně. Ávilská svěťice vyžaduje zdravý úsudek jako nutnou podmínku pro přijetí do řeholního společenství (srov. např. *Cesta dokonalosti* 14,1n; *Stanovy* 21), její argumentaci lze ovšem s úspěchem aplikovat rovněž na kandidáta či kandidátku duchovního vedení. Pod pojem zdravého úsudku

¹⁵ Jde o mou vlastní triádu požadavků na vedenou osobu. Dalšími nároky, které jsou na ni kladeny, mohou být prostota, střídmost, podřízenost. Srov. např. Marchetti. *La direzione spirituale*, s. 150nn.

zahrnujeme rovněž jistou dávkou diskrétnosti, která není u vedené osoby vůbec od věci.¹⁴

Všechny tyto tři požadavky na nás mohou působit příliš „civilně“ až světsky, ve skutečnosti však do hloubky odpovídají trojiční povaze duchovního vedení, jak jsme o ní přemítali v první části pojednání. Předně duchovní doprovázení do Kristovy plnosti podstatně vyžaduje tomu odpovídající postoj pokory jako touhy po pravdě a přijetí vlastní omezenosti. Vedená osoba zde zvláštním způsobem participuje na tajemství Vtělení (a tím i kenoze, srov. Flp 2,6nn) božského Slova, až po Ježíšovo vyznání: „Pojďte ke mně, všichni, kdo se lopotíte a jste obtíženi, a já vás občerstvím. Vezměte na sebe mé jho a učte se ode mě, neboť jsem tichý a pokorný srdcem, a naleznete pro své duše odpočinek“ (Mt 11,28n). Dále postoj důvěry vůči lidskému duchovnímu vůdci umožňuje prožívání duchovního otcovství jako podílu na vztahu Krista k Bohu Otci, a následně je jím tento postoj sám posilován a prohlubován. A konečně je zdravý úsudek kvalita potřebná k tomu, aby vedená osoba duchovně rozlišovala, tj. měla vědomou účast na vedení Duchem svatým.

Všechny tři požadavky na vedenou osobu (pokora, důvěra a zdravý úsudek) jsou na jedné straně přinejmenším v elementární míře vyžadovány jako *nezbytná podmínka* duchovního vedení. Na straně druhé jsou ovšem duchovním vedením v jeho rozměrech doprovázení, otcovství a rozlišování rozvíjeny a prohlubovány jako jeho *konkrétní a nejdůležitější plody*.¹⁵

¹⁴ Takový požadavek nás může zaskočit a možná se jevit i jako poněkud nebezpečný. Proč by měla být vedená osoba diskrétní ohledně toho, co je jí duchovním vůdcem doporučováno? Nemůže toho být duchovním vůdcem zneužitý? Předně je třeba zdůraznit, že diskrétností nemíním nekritické přijímání možných přehmatů a selhání duchovních vůdců, nýbrž jen respektování skutečnosti, že konkrétní rada je dávana v konkrétní situaci a konkrétní osobě, a proto nemusí být jinými lidmi v odlišném kontextu vnímána adekvátně. Navíc se i zde uplatňuje klasický problém „přetlumočení“ poselství od jedné osoby druhé. Hra na tichou poštu nám názorně dokládá, jak snadno dochází k deformaci předávaného pokynu, a to ke škodě zejména duchovního vůdce, nezdědka ovšem i pro vedenou osobu a ty, jimž jsou rady daného vůdce svěřovány. Vhodnou ilustrací může být analogie s určením diagnózy lékařem a jejím „přetlumočením“ dalším osobám, které si na základě toho laicky ordinují léčbu samy.

¹⁵ Skutečnost, že dané kvality můžeme na jedné straně považovat za nezbytné podmínky duchovního vedení a na straně druhé za jeho nejvýraznější plody, lze objasnit vztahem milosti a přirozenosti, jak jej vyjadřuje scholastický axiom *Gratia supponit, elevat perficitque naturam*, kde *supponit* naznačuje podmíněnost duchovního vedení přinejmenším elementární přítomností uvedených kvalit, zatímco *elevat perficitque* zdůvodňuje jejich rozvinutí praxí duchovního vedení.

2.3 Duchovní vůdce

Výčty kvalit, vyžadovaných od lidských duchovních vůdců, jak se s nimi nezřídka v duchovní i odborné literatuře setkáváme, spíše jen odrazují jak ty, kdo je hledají, tak ty, kdo by se jimi mohli stát. Předkládané nároky totiž nezřídka posilují dojem, že lidé podobných kvalit buďto neexistují vůbec, nebo je alespoň velmi těžké je najít.

Přitom se mi zdá, že si ve skutečnosti vystačíme, obdobně jako u vedených osob, v zásadě jen s trojicí požadavků. Ty zrcadlově odpovídají kvalitám vedených osob a nacházíme je společně vyjmenovány u svaté Terezie z Ávily: jedná se o znalost (vzdělání), zkušenost a prozíravost (srov. *Kniha života* 13,16nn; 6. příbytky *Vnitřního hradu* 3,11). Na Tereziině prezentaci je cenný nejen samotný výčet, ale i další upřesňující údaje, které nám při té příležitosti dává k dispozici. Ideální je, když je duchovní vůdce prozíravý (tj. má zdravý úsudek, je schopen duchovně rozlišovat), zkušený ve věcech ducha (tj. sám člověkem modlitby a ctnosti) a nadto ještě vzdělaný co do znalosti duchovního života. Ovšem v situaci, kdy není možné najít osobu všech tří kvalit, postačí, když bude prozíravý a zkušený (v případě začátečníka v duchovním životě, pro něhož je nesmírně důležitý osobní příklad duchovního vůdce) nebo naopak prozíravý a vzdělaný (v případě pokročilé osoby, poněvadž pro ni je užitečnější znalost, byť pouze teoretická, než vlastní příklad vůdce).

Být vzdělaný (*letrado*), případně mít vzdělání (*tener letras*) přitom pro Terezii neznamena mít akademický titul z oblasti teologie, nejlépe ze spirituální teologie, ba ani jen mít o duchovním životě intelektuální znalosti, nýbrž být schopen a ochoten je rovněž aplikovat v praxi, i kdyby to s sebou mělo občas nést požadavek na změnu vlastního chování.¹⁶ Je to schopnost dát k dispozici vedené osobě vlastní poznání s pokorou řemeslníka, který umí zacházet se svým pracovním náčiním. Tento požadavek odpovídá christologickému rozměru duchovního vedení: po vzoru a v síle Krista, vtělené Moudrosti, má duchovní vůdce doprovázet vedenou osobu svým poznáním.

Mít zkušenost (*tener experiencia*) neznamena být zkušený ve smyslu nabytí určité dovednosti na základě opakovaného řešení podobných skutečností (tedy to, co bychom asi nazvali „udělat zkušenost“);

¹⁶ Je příznačné, že pro mnohé významné teology Tereziiny doby znamenalo setkání s ní přehodnocení vlastního života modlitby a kvalitativní skok v její praxi. Pomysleme jen na dominikány Dominga Báñeze, Pedra Ibáñeze nebo Garcíu de Toledo.

v opačném případě by totiž začínající duchovní vůdce rozhodně nemohl být zkušený. Znamená to spíše žít v natolik niterném vztahu s Bohem, že jej jistým způsobem „zakoušíme“, že je pro nás živý a osobně blízký. Tento požadavek odpovídá teocentrickému rozměru duchovního vedení: ten, kdo sám žije v důvěrném a láskyplném vztahu s Bohem Otcem, bude snáze zprostředkovávat zkušenost duchovního otcovství vedené osobě.

Být prozíravý (*avisado*) neboli mít zdravý úsudek (*tener buen entendimiento*) znamená v případě duchovního vůdce umět porozumět tomu, jak Duch vede jemu svěřenou osobu, umět to dané osobě přiblížit a umět ji rovněž vhodně stimulovat, aby se tímto způsobem skutečně nechala vést. Tento požadavek odpovídá pneumatologickému rozměru duchovního vedení: usnadňuje vedené osobě žít v jasném vědomí, že je vedena Duchem a jím pobízena, aby náležitě rozlišila, k čemu a jakým způsobem ji pobádá.

3. Dynamiky interakce a itineráře rozvoje v duchovním vedení

Toto ryze teologické pojetí duchovního vedení, ve kterém hraje ústřední roli trojiční tajemství, je ovšem třeba skloubit s psychologickými předpoklady a zákonitostmi a aplikovat na ně rovněž „historický“ rozměr duchovního vedení, tj. jeho rozvoj. V závěrečné fázi svého pojednání proto stručně načrtnu antropologický model pro duchovní vedení, jak mi v průběhu let vyplynul na základě teoretického studia i konkrétní praxe. Následně představím základní dynamiky interakce mezi duchovním vůdcem a vedenou osobou a nakonec nabídnu několik úvah ohledně itinerářů duchovního rozvoje v perspektivě duchovního vedení.

3.1 Návrh antropologického modelu pro duchovní vedení

Antropologický model, který zde chci jen zlehka načrtnout, se pokouší skloubit následující prvky: 1. osobnostní strukturu člověka freudovského typu (s jeho úrovněmi nadvědomí, vědomí a nevědomí), 2. časovou strukturu lidské osoby (minulost, přítomnost a budoucnost, případně i snění), 3. vnitřní instance (cenzor a zrcadlo), a 4. klasickou knižskou dynamiku myšlenek (*logismoi*) se Slovem (*Logos*) jako konfrontací žádostí a ideálů, která se v tomto „prostoru“ odehrává.

Dodnes zůstává velkým problémem duchovního vedení tendence zužovat morálně-duchovní život na *oblast lidského vědomí v přítomném*

okamžiku. Ta se nejspíše rodí z intelektuálně-voluntaristického přístupu ke křesťanské existenci. Vyjádřeno jinak: podle ní má skutečně význam a počítá se jen to, co je redukovatelné na skutečnosti, které můžeme poznat (poněvadž se nacházejí ve vědomí) a pro které se můžeme rozhodnout (poněvadž se odehrávají nyní). Všechno ostatní je okrajové a druhořadé. Tento tragický omyl zcela ignoruje roli nevědomí a jeho vliv i na poznání a rozhodování na úrovni vědomí, jakož i analogickou důležitost nadvědomí. Vede navíc k podstatně statickému pojmání lidské osoby a jejího duchovního života, takže minulost a budoucnost (ale i snění a představy!) nejsou dostatečně doceňovány. Je proto důležité, aby si lidští protagonisté duchovního vedení byli stále více vědomi, že svou úlohu v praxi sehrávají i jiné faktory než jen *vědomá přítomnost*.

Zvláště takzvané vnitřní instance,¹⁷ totiž cenzor a zrcadlo, nám napomáhají porozumět úloze nadvědomí a nevědomí, ale i minulosti, budoucnosti a snění v procesu duchovního vedení. *Cenzor* je „jakýsi druh krystalizace stop a ozvěn, které v nás od nejranějšího dětství zanechala veškerá autorita, která byla vůči nám uplatňována“.¹⁸ Sehrává důležitou roli kontroly, často neuvědomělé, jež v případě nedodržování předkládaných nároků vyvolává v osobě pocity studu a viny. Jelikož bývá cenzor často deformován vinou nedokonalosti lidských autorit, ale i na základě jiných faktorů, jeho intervence bývají často velmi zavádějící, jakkoli je jeho role jinak nezbytná a pozitivní. Proto je potřeba jej poznávat a učit se na jedné straně demaskovat modly, které nám může předkládat, na straně druhé je třeba postupně odstraňovat dávné i současné deformace, jimž nutně podléhá. Jeho místo v pomyslném prostorovém schématu se nachází na hranici vědomí a nadvědomí, předsunuté směrem k okolnímu světu (a tedy i duchovnímu vůdci!)¹⁹ jako jakási hlídka u brány našeho já. Naproti tomu *zrcadlo*

¹⁷ Jedná se o označení A. Loufa, který věnuje oběma skutečnostem značnou část svého pojednání, srov. Louf. *La grâce peut davantage*, s. 119–165. V případě první z nich dávám přednost označení z italského překladu této knihy (*Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*. Bose: Qiqajon 1994) než původnímu *le gendarme intérieur*, které se mi jeví pro překlad do češtiny jako problematičtější.

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 122.

¹⁹ Takto lze cenzora nahlížet u vedené osoby. Rovněž duchovní vůdce má pochopitelně tutéž vnitřní strukturu, která působí analogicky ve vztahu k duchovní osobě, což je velmi důležité v případě přenosu a zejména protipřenosu, viz dále následující číslo pojednání.

je v lacanovské psychoanalytické škole²⁰ obraz o nás samých, který si vytváříme na základě svých tužeb a zejména potřeby být milováni. Proto má zrcadlo tendenci nás přikrášlovat, a to i subjektivním přečtením potvrzujících a schvalujících reakcí ostatních lidí.²¹ Duchovní vedení má za úkol vést k co největší autonomii na deformovaném vnitřním zrcadle a odkrývat, byť s velkým taktem a prozíravostí, pravou tvář vedené osoby. V pomyslném prostorovém schématu se nachází na hranici našeho vědomí a nevědomí, takže má – mimo jiné – tendenci bránit v přístupu k vlastnímu nevědomí osobě samotné. Obě vnitřní instance jsou navíc v interakci, kterou bychom mohli označit jako bismarckovskou metodu „cukru“ (zrcadlo) a „biče“ (cenzor): zatímco cenzor nás tyranizuje, zrcadlo nás chlácholí.

Na takto rozestavěné šachovnici svádějí svůj boj naše „nezřízené žádosti“ (*apetitos desordenados*, jak označuje svatý Jan od Kříže prvotním hříchem deformovaná tíhnutí duše) aneb „myšlenky“ (*logismo*, jak je nazývá moudrost prvotního mnišství) proti ideálu Slova (*Logos*, kterým je v praxi konkrétní výrok Písma, zejména evangelia, v definitivním důsledku ovšem samotné vtělené Slovo, Ježíš Kristus): Myšlenky, objeňované vedenou osobou a vyjevované duchovnímu vůdci, jsou na základě jeho naslouchání a moudré reakce konfrontovány se Slovem, jež umožňuje jejich usměrnění.

3.2 Dynamika interakce vedené osoby a duchovního vůdce

Výše popsaný antropologický model, jak jej navrhuji pro duchovní vedení a jak jej sám užívám, nám dává pochopit, že v interakci mezi vedenou osobou a lidským duchovním vůdcem bude nutně přinejmenším občas docházet k jevu, známému z freudovské psychoanalýzy jako přenos (*transference*): vedená osoba má tendenci během duchovního rozhovoru přenášet na duchovního vůdce směs pozitivních i negativních pocitů, které zakoušela ve vztahu k předchozím autoritám, počínaje vlastními rodiči.²² Úlohou duchovního vůdce je v takové situaci předně se vyhnout úskalí na přenos reagovat, jako by se jednalo o reálné vyjádření vztahu vedené osoby vůči němu (tento jev

²⁰ Podle Jacquese Lacana (1901–1981), francouzského psychoanalytika, klíčové postavy postmoderní psychoanalýzy. Vnitřní instance nebo též fáze zrcadla patří k jeho klíčovým konceptům reformulace freudovské nauky.

²¹ Srov. Louf. *La grâce peut davantage*, s. 151nn.

²² Srov. tamtéž, s. 85.

se nazývá protipřenos, *counter-transference*),²⁵ zejména však pomoci vedené osobě přenos identifikovat, dát nový smysl těmto emočním ohlasům a vtisknout jim rovněž odlišné, méně traumatické nasměrování.²⁴ Jedná se o nesmírně důležitou součást duchovního vedení, protože jakákoli neznalost a nedbalost v dané věci, zejména ze strany lidského duchovního vůdce, se nutně projevuje velmi negativním způsobem a má často osudové následky pro samotné duchovní vedení a jeho základní funkce, jak byly definovány v první části pojednání.

V případech přenosu u vedených osob je zapotřebí, aby duchovní vůdce byl nejen upřímný a pravdivý, nýbrž aby uměl pracovat s vlastními city i s city vedené osoby a zároveň neváhal sáhnout po autentických a účinných duchovních prostředcích, jako je horlivé úsilí o ctnosti, zejména lásku k bližnímu, ale i modlitba za uzdravení apod.²⁵ Propojením přirozených a nadpřirozených cest se lidský duchovní vůdce vyhne na jedné straně krajnostem falešného spiritualismu a supernaturalismu (který podceňuje vliv a význam duševních dynamik na duchovní život), na straně druhé nebude redukovat duchovní vedení na psychoterapeutickou praxi.²⁶

Je ovšem třeba zdůraznit, že případný přenos nebo protipřenos by neměly být vnímány ani tak jako riziko, nýbrž spíše jako šance na růst v pozitivním zřikání se vlastních tužeb a především na to, aby se člověk naučil zrale milovat bližního.²⁷ Přenosová situace je totiž výzvou k přehodnocení vlastních vztahových návyků, které jsou ve větší či menší míře patologické. Zatímco se však u vedené osoby stává odstranění přenosu po právu součástí bezprostředních cílů duchovního vedení, u duchovního vůdce se naproti tomu práce s vlastním přenosem nebo

²⁵ Zcela jiný problém představuje vlastní přenos duchovního vůdce, tedy situaci, kdy si do vedené osoby projikuje své vlastní nevládané emoce. Existence tohoto přenosu u duchovního vůdce je kromě velké neznalosti známkou především závažné nezralosti, která může být pro vlastní duchovní vedení tragická, poněvadž vede často až k zaměňování nebo přinejmenším stírání vlastních rolí vůdce a vedeného. Viz k tomu více Giovanni Pianazzi. *Il problema di transfert*. In: Ermanno Ancilli (ed.). *Mistagogia e direzione spirituale*, s. 511nn.

²⁴ Srov. Louf. *La grâce peut davantage*, s. 86.

²⁵ Srov. Pianazzi. *Il problema di transfert*, s. 516n; Louf. *La grâce peut davantage*, s. 93.

²⁶ Pro případ přenosu i protipřenosu nabízí Pianazzi celou řadu konkrétních prostředků, jichž může (ba měl by) využít duchovní vůdce, aby zabránil možným negativním dopadům na duchovní vedení, např. omezení počtu a trvání duchovních setkání, otevřený dialog, odmítání přejímání zodpovědnosti za rozhodnutí vedené osoby apod. Srov. Pianazzi. *Il problema di transfert*, s. 518.

²⁷ Srov. Louf. *La grâce peut davantage*, s. 91.

protipřenosem musí považovat jen za sekundární příležitostnou aktivitu, podřízenou účelu duchovního vedení, nikoli za jeho cíl.²⁸

3.3 *Itineráře duchovního rozvoje*

Platí-li, že účelem duchovního vedení je přispívat k rozvoji duchovního života,²⁹ pak je zřejmé, že otázka duchovního rozvoje je pro ně naprosto klíčová. Jedná se o velmi tradiční nauku, představovanou jak klasiky duchovní literatury, tak i současnými spirituálními teologi, a v duchovním vedení má svůj význam jak na úrovni teoretického vypracování a znalosti, tak v praktické aplikaci. Na tomto místě se však nechci zabývat ani vývojem této nauky, ani představením některého z klasických či současných itinerářů duchovního rozvoje.³⁰ Chci pouze upozornit na několik důsledků, které jsou s vypracováním těchto itinerářů spojeny, a to bezprostředně v souvislosti s duchovním vedením.

Existence nejrůznějších schémat duchovního rozvoje v dějinách křesťanství by měla předně pobízet jak vedenou osobu, tak lidského duchovního vůdce k úsilí *teoreticky i prakticky prohlubovat znalost základních zákonitostí tohoto rozvoje a zároveň je aplikovat s dostatečnou pružností*, která ctí originalitu samotného způsobu vedení Duchem svatým, ale i jedinečnost osobnosti vedeného člověka.³¹ Vždy by však mělo být zřejmé, že každá lidská osoba je povolána k ustavičnému růstu a zrání a že se při duchovním putování nelze zastavit bez negativních dopadů na aktuální stav. Duchovní autoři opakovaně připomínají, že kdo nepostupuje vpřed, vrací se nazpátek.

Dále je třeba zdůraznit, že *kritické momenty* nebo období mají v tomto rozvoji své místo, ba mnohdy je jejich význam pro duchovní pokrok rozhodující, nakolik jsou příležitostí k překonání dosavadního

²⁸ Zcela specifická a velmi delikátní je otázka přenosu a protipřenosu v duchovním vedení, jehož lidskými protagonisty jsou osoby opačného pohlaví, poněvadž v takovém případě se běžné relační dynamiky duševního a afektivního rázu komplikují o více či méně uvědomělou interakci se sexuálním (nebo přinejmenším sexuováním) pozadím.

²⁹ Viz výše, část 1.2 a pozn. 3.

³⁰ K tomu viz např. Stefano De Fiore. *Cesta duchovní. In: Stefano De Fiore – Tullio Goffi (ed.). Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: KNA 1999, s. 92–109; Benedict J. Groeschel. *Etapy duchovního rastu*. Bratislava: Serafin 2002.

³¹ Jedná se o vyvážený postoj, který vyjadřuje vědomí oné zásadní relativnosti a užitečnosti schémat rozvoje, jak už to bylo avizováno výše, srov. část 2.1.

stavu. To dobře naznačuje již symbol a teologické pojetí „noci smyslů“ a „noci ducha“ u sv. Jana od Kříže.⁵²

Za třetí, tradiční duchovní itineráře je nejen vhodné, nýbrž přímo nutné moudře doplňovat o *poznatky humanitních věd* (zejména psychologie a pedagogiky, ale i jiných antropologických oborů), jinak se mnohé podstatné prvky lidského života, které v minulosti nebyly v těchto schématech zohledněny, stanou pro vedeného i vůdce neuchopitelnými a oni s nimi nebudou schopni pracovat.⁵³

A nakonec uvádím (jakkoli se podle mého soudu jedná o postřeh nejdůležitější!), že je nanejvýš naléhavé, abychom tradiční i nová schémata duchovního rozvoje četli *v trojiční perspektivě*. Má-li nás duchovní vedení postupně uvádět do života Trojice, máme-li na jeho základě dorůstat do plnosti Kristovy v rostoucím vědomí Božího otcovství vůči nám a působení Ducha v nás a skrze nás, potřebujeme porozumět zákonitostem, jimž je náš postupně se prohlubující podíl na vnitřním Božím životě podroben. Jedná se o to, abychom zejména na základě výrazných trojičních duchovních zkušeností světců, ale i jiných kvalifikovaných svědků vystopovali obvyklý způsob, jakým Duch svatý uvádí člověka do tajemství společenství tří božských Osob.⁵⁴ Taková znalost, zvláště dokážeme-li ji pak vhodně aplikovat v praxi, může totiž mimořádným způsobem napomoci tomu, aby se duchovní vedení plně rozvinulo a uskutečnilo ve všech svých rozměrech: jako duchovní doprovázení, duchovní otcovství i duchovní rádcovství.

B. P. 196, Bouar
Rép. Centrafricaine
e-mail: pvkohut@seznam.cz

⁵² Je však možné zde i připomenout v zásadě pozitivní hodnocení přenosové situace, srov. text k pozn. 27.

⁵³ Pomyšleme zde jen na období *stárnutí a umírání*, které bylo z tradičních schémat víceméně vyloučeno, takže na často rozhodující období lidského života nebývá věřící křesťan připraven, a dokonce ani duchovní vůdce často neví, jak v něm má vedenou osobu doprovázet. Viz k tomu více Karel Sládek – Pavel Vojtěch Kohut. „Otče, oslav své jméno“ (Jan 12,28). Teologicko-pastorační podněty pro duchovní prožívání stáří a umírání. *Mezinárodní katolická revue Communio* 4 (2012), s. 79–98.

⁵⁴ Pokusil jsem se o to vzhledem ke svatému Janu od Kříže v závěrečné části své disertace, jejíž stručné shrnutí lze nalézt česky v již zmíněném článku: Kohut. Žít životem Boha, s. 143–171.