

Předběžné vyjasnění pojmů

1. Duchovní jako nehmotné

„Lidé... jsou duchovní proto, že mají účast na Duchu, ale ne proto, že jsou zbaveni těla nebo proto, že tělo je vyloučeno.“¹

„Je velkou zásluhou Ireneje z Lyonu, že vyloučil v polemice proti gnostikům nenáboženský význam slova ‚duchovní‘, jako by to mělo znamenat jenom nehmotný.“²

Často při hovoru pozorujeme tendenci chápat duchovní jako nehmotné. V hovorové mluvě se dokonce často obě dvě skutečnosti ztotožňují.

Takováto identifikace přináší dílčí nebo dokonce narušené pochopení toho, co je skutečně duchovní. Chápat duchovní jako nehmotné znamená vylučovat duchovní rozměr veškerého hmotného, fyzického a tělesného světa. Tato tendence našla značný prostor i v církvi.

Celá staletí kazatelé povzbuzovali věřící, aby se zabývali náboženskými (duchovními) věcmi. Když měli vysvětlit, v čem to spočívá, vyzývali především k nezájmu o věci světa, aby nebyli pošpiněni hmotnými věcmi.

Každému proběhne hlavou množství takových postojů. Připomenou událost, která ukazuje, jak tato mentalita rovněž pronikla mezi křesťany. Přednášel jsem na rekolekci v severní Itálii zrovna o tématu spirituality. Mluvil jsem o tom, že existuje nebezpečí, že duchovní může být pochopeno pouze jako nehmotné. Jeden kněz

¹ IRENEJ *Adv. Haer.*, V,6,1.

² ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu – Systematická příručka*. Velehrad : Refugium, 2002, s. 46.

povstal a začal protestovat, že to je jakýsi můj závěr, že kdysi se to mohlo dít, ale že dnes tomu tak není a že má přednáška je příliš pesimistická. Po konferenci byla pro účastníky vynikající večeře. Když večeře skončila, byla dobrá a bohatá, zdrželi jsme se u stolu a slyším jak týž kněz říká: „*To jsme ale materialisti. Duchovním věcem jsme věnovali tak málo času a hmotným věcem věnujeme vždy nadměru.*“

2. Změny v moderní antropologii

„Celé novověké dějiny jsou vlastně renezací. Historická epocha renezanze nese na sobě pečeť svobody tvořivých sil člověka, duchovní decentralizace, vymanění se z moci duchovního centra, diferenciaci všech oblastí společenského a kulturního života, kdy se všechny oblasti lidské kultury stávají nezávislými... Přejít od středověkých dějin k dějinám novověku představuje jakýsi obrat od Božskosti k lidskosti, od Božské hlubokosti, od niterného soustředění, od vnitřního duchovního jádra, k vnějšímu kulturnímu projevu. Tento obrat od duchovní hlubiny, s níž byly propojeny lidské síly, k níž byly přímo bytostně připoutány, není jen osvobozením lidských sil, ale také obratem ven, k vnějším projevům lidského života, z hlubiny na periferii, přechodem ze středověké náboženské kultury ke kultuře světské, kdy se těžiště přenáší z Božské hloubi na čistě lidskou tvorbu. Duchovní spojení s centrem života stále více a více slábne. Celé novověké dějiny jsou vlastně takovou cestou evropského člověka vzdalujícího se stále více a více duchovnímu centru, cestou, na níž člověk svobodně prověřuje své tvůrčí síly.“³

Obtíž ještě vzroste, jestliže k základnímu omylu, co znamená duchovní, vezmeme v úvahu také změnu kulturní a potom také změnu antropologie v moderní době.

Z hlediska antropologie rozvinuté svatým Pavlem a později některými Otci směrem naznačeným svatým Irenejem je každý člověk obrazem Božím jako tělo, duše a duch. Hřích zastřel obraz a zabránil podobnosti, kterou prostřednictvím křtu přináší Kristova spása opět ke své původní kráse. Ve východní teologii však získal člověk při svém prvním stvoření důstojnost obrazu, ale podobnost musí

³ BERĎAJEV, N. *Smysl dějin*. Praha : Oikumené, 1995, s. 96n.

získat synergií (součinností) s Bohem. Dlouhou dobu jsme si navykli hovořit o člověku jako o tělu a duši. Účast na životě Božím se vysvětlovala jako život nadpřirozený, posvěcující milost. Ale moderní doba, když hovoří o člověku, vyjadřuje se o všem náboženském s nedůvěrou. Rozumí duši bez transcendence, redukuje ji na „psyché“, aniž se zmiňuje o jejím nadpřirozeném rozměru. Právě křesťanský pojem „osoby“ je jednou ze skutečností, která dalekosáhle tuto dimenzi rozvíjí.

V dějinách je často přítomen tento kulturní jev: po epoše nepochybně „teocentrické“ začíná renezancí období, které dnes nazýváme „modernou“. Je charakteristické rostoucím antropocentrismem. Sám střed kultury se zřetelně přesouvá z božského k lidskému, z teologického k filosofickému, z nadpřirozeného k přírodním vědám. Antropocentrismus „moderní“ zahajuje epochu autonomní kultury a nezávislosti člověka na náboženství. Jestliže ve starověku kultura byla stvrzením náboženství, moderní doba byla nepochybně stvrzením člověka: intelektuální kulturní zájem se přesouvá z teologického a nadpřirozeného pole na pole imanentní a antropologické. Člověk hledá uvnitř svých lidských hranic poslední kritéria poznání a celého kulturního rozvoje.

Důsledkem toho je pak skutečnost, že „moderna“ rozvíjí kulturní pluralismus v míře zcela autonomní a nezávislé od církve. Nová, od církve zcela odloučená kultura zcela ztratila starověké teologické vidění člověka jako jednoty těla, duše a ducha. Považuje ho za tvora složeného výhradně z těla a duše, aniž si ví rady, kde a jak případně situovat přítomnost nadpřirozeného života v něm. Moderní kultura nemá potřebné kategorie k pochopení nadpřirozena v člověku. Jestliže je bere v úvahu, uzavírá ho dovnitř prostředí, které se mu jeví nejvíce transcendentální, totiž do prostoru lidské racionality, která je však skutečností veskrze imanentní.

Moderní člověk je chápán pouze jako racionální duše a tělo. S rozvojem moderny oba výrazy jsou zbaveny jakéhokoliv vztahu k rozměru teologickému nebo náboženskému, který by spojoval časný svět lidský se světem božským a věčným.

3. Duše je nehmotná

„Ve skutečnosti je výraz ‚duchovní‘ často chápán jako synonymum... pro ‚nehmotné‘ a jako charakteristika sféry rozumové a přirozené duše.“⁴

Byť se osvícenství a pozitivismus pokoušely přiznat rozumu náboženský rozměr, nepřekonalu tuto omezující vizi člověka. Moderní doba dovršila tento proces tvrzením, že člověk je psychosomatickou skutečností, mající navíc společenský rozměr. Sociálnímu dala rozměr transcendentální. Výraz „duše“ vyjadřuje vše, co není lidským tělem, proto získává stále více psychologický význam, až je nakonec ztotožněn s „psyché“. Skutečnost člověka, jestliže není záležitostí medicíny, stává se psychologickou, sociologickou, politickou a ekonomickou otázkou.

Jestliže světu těla odpovídá svět hmotný, nehmotný svět vrcholí ve světě psychickém a odvozeně ve světě intelektuálním, volním či citovém. Duchovno, které nepatří do světa hmotného, ale do sféry psyché. Podle tohoto uvažování je duchovní život životem myšlenek, citů a vůle.

I křesťané v církvi podléhají vlivu této kulturní antropologie, podle které se duchovno chápe jako nehmotné. Zaměřuje se niternost, intimní život ducha se skutečností psyché.

4. Nebezpečné ohlasy

„Racionalismus je smrtí duchovního života.“⁵

„Půst je něco dobrého, dobré je bdění, rovněž je dobrá askeze a postoj nezdomácnění.“⁶ Tyto věci jsou pouze principem a předpokladem

⁴ COSTA, M. *Direzione spirituale e discernimento*. Roma 1993, s. 51.

⁵ MARITAIN, J. *Descartes et l'esprit cartésien*. In MARITAIN, J. – VYCHESLAVZEFF, B. *Descartes*. Paris 1931, s. 26.

⁶ Řecký výraz „xenitia“ je předkládán jak „nezdomácnění“ ve smyslu zůstat cizincem. Znamená, podobně jako pojem „hesychia“ vnitřní i vnější postoj. Jedná se především o vnitřní postoj, vyjadřující záměr chovat se jako cizinci či poutníci k nebeskému

života toho, kdo miluje Boha, takže je zcela nerozumné stavět jedno-duše na nich.“⁷

„Modlitba se nepraktikuje pouze proto, že je sladká...“⁸

Ztotožnění duchovního s psychickým, nehmotným a nadpозemským je v každém případě léčkou. Kdyby se duchovní stalo dimenzí rozumového, sférou myšlení nebo idejí, znamenalo by to, že stát se duchovním je možné „povznázejícími“ myšlenkami, vedoucími až k idealistické dokonalosti. Podobně kdyby duchovní bylo spojeno se silnou vůlí, aplikovanou na dobré myšlenky, sklouzlo by do voluntarismu. A kdyby duchovní bylo citem, upadli bychom do nebezpečí ztotožnit duchovní s citovým.

Tím by se praxe duchovního života nestala ničím jiným než psychickým cvičením. Modlitba se ztotožňuje s meditací, pochopenou jako schopnost duševního soustředění či psychického vyprázdňování. Jedním z plodů tohoto nedorozumění je exploze duchovních praktik, modliteb a námi praktikovaných cvičení, které nemusí být ryze náboženské. Omyl, který nabízí dosažení mýtického „spirituálního“ stavu pomocí stálého úsilí, technik a vůle, má utilitaristický účel: dosáhnout stavu, kdy „si žiji dobře“. Člověk stresovaný rytmem moderní civilizace touží najít vnitřní vyrovnanost, aniž něco změní ve vlastním životě. Duchovní život se stává uklidňujícím prostředkem. Účinkuje natolik, nakolik dává dobrý pocit.

Mírou soudržnosti a platnosti duchovního života se ale stávají etické ideály: Nejduchovnější je ten, kdo je „nejdokonalejší“.

Městu: „*My však máme svou vlast v nebi*“ (Flp 3,20). V tomto smyslu „xenitia“ vyjadřuje pokoru, odmítnutí jakékoliv zvědavosti, vzdání se posuzování nebo hodnocení všech věcí ve srovnání s věčností a při nejistotě ze zítřka a nepředvídatelnosti hodiny naší smrti. V mnišském životě „xenitia“ vyjadřovala rozhodnutí se pro život v cizí zemi a to radikálním způsobem na rovině tělesné i psychické. Znamenal prožívat postoj cizosti vůči světu, postoj, který je dán každému křesťanu ontologicky při křtu. Činí z něj cizince v tomto světě, člověkem bez vlasti, který je nasměrován k rajskému Městu.

⁷MACARIO L'EGIZIANO Parafraasi di Siomeone Metafrasto 114. In *La Filocalia*, Torino 1985, sv. 3, s. 125.

⁸CARITONE DI VALAMO *O molitve Isusovi*, Valaam 1936, citace z italského překladu *L'arte della preghiera*, Torino 1980, s. 130.

5. Krize svátostí

„Lidstvo je zavázáno ne nazírat na Božství, ale samo se stávat božským. Ve shodě s tím nové náboženství nemůže být jen pasivní bohoopectou (theosébia) ani jen poklonou Bohu (theolatreia), nýbrž je povinno stát se aktivní bohočinností (theourgia), tj. současným působením Božství i lidství pro přetvoření lidstva z tělesného nebo přírodního v duchovní a božské. To není tvoření z ničeho, nýbrž přetvoření, čili předpodstatnění hmoty v ducha, tělesného života v život božský.“⁹

Tento dvojnásobný pohled na spiritualitu, který můžeme nazvat jaksí „gnostickým“, může se rozšířit na celou oblast víry.

Jako příklad můžeme vzít svátosti, zpověď. Někjaká osoba se zpovídá z hříchu, který je nějak spojen s její lehkou psychologickou patologií. Obdrží rozřešení, odrecituje několik Zdrávasů za pokání, ale nezlepší se. Pokračuje ve zpovědích, ale po tolika pokusech nakonec začne stále více a více ztrácet odvalu. Může se stát, že přestane úplně chodit ke zpovědi, protože si myslí, že zpověď jí vlastně k ničemu není. Samo zpovídání jí neslouží k tomu, že již onen hřích „nepáchá“.

Ale tato osoba by chtěla prožít především osvobození od svých menších nebo větších posedlostí, ochutnat hmatatelné plody duchovního života.

Nemohla to udělat, protože duchovní život uzavřen do etického a psychického prostředí se stává neúčinným.

Může se stát, že tato osoba se bude zlepšovat a uzdravovat, když půjde k psychoterapeutovi nebo psychologovi. Expert, který studuje vědomí a podvědomí a vztahy mezi rozumem, instinktem a vášněmi, může pomoci tam, kde zpovědník nestačil. Je to konstatování fenomenologické: stále častěji psycholog nahrazuje zpovědníka, dokonce i mnozí kněží se orientují směrem k psychologii a nakonec působí více jako psychologové než kněží.

V základě tohoto nesprávného jevu je obvykle pomýlené vidění duchovního života. Zpovědník, který uzavře duchovní život do psychického světa a ignoruje pneumatologii (osvobozující sílu

⁹ SOLOVJOV, V. *Duchovní základy života*. Velehrad : Refugium, 1996, s. 98.

Ducha), stává se zpovědníkem nezpůsobitelným, který není schopen vychutnávat v každodenním konkrétním životě proměňující sílu Lásky. Jestliže zpovědník pohlíží na osobu a duchovní život, takže nevidí Ducha svatého jako toho, kdo přebývá v člověku, je zpověď problematická. Vždyť skutečným protagonistou zpovědi je Duch svatý. Kdo toto nebere v úvahu, přivádí samu svátostnou praxi do slepé uličky.

Uvedme jako další příklad Eucharistii. Jestli duchovní je totožné s nehmotným, jak vysvětlíme fyzickou skutečnost chleba a vína jako eucharistickou skutečnost dokonale duchovní? Jestliže duchovní znamená nehmotné, pak neexistuje způsob, jak věřícím vysvětlit transsubstanciaci eucharistie. Tak se o tomto tajemství hovoří s rozpačitostí, často snahou o stůj co stůj je dokázat. Nelze vycházet ze zamlžené či přibližné terminologie. Zdá se, jako by dnešní mentalita působila obtíže pochopit, jak se vesmírná hmota a lidská práce mohou stát v eucharistii autenticky duchovními v pravém smyslu slova. Tyto „kulturní rozpaky“, jak ukázat tajemství eucharistie, způsobily postupné vyprázdňování „chuti“ Boží z této svátosti. Aníž byla poznána „tato chuť“, On sám a jeho spása, eucharistie se stala suchým ritem, tajemstvím, které je vzdálené a nedotýká se již lidského života.

Nakonec zůstal jen příkaz o nedělní mši. Ale také zde, s utvrzováním individuální svobody a „demytizace“ církevní autority, lidé se přestali cítit být zavázáni k tomu, aby ho plnili. Někteří pokračovali silou zvyku; jiní nahradili tento zvyk, který v jejich očích není již nic jiného než tradiční praktika, některou z mnoha možností, které nabízí moderní kulturní pluralismus.

6. Otázka přirozenosti a toho, co je duchovní

„Osoba znamená takovou kvalitu člověka, kterou ho nelze omezit na přirozenost... Člověk ale neexistuje mimo přirozenost, kterou hypostatizuje a kterou stále překonává, která je jistým způsobem stále v ex-stasi.“¹⁰

¹⁰ LOSSKY, V. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris 1967, s. 118.

Při mluvení o člověku naše tradice rozvinula více pojem přirozenost než osoba. Je to danost, která sama o sobě není ani negativní, ani pozitivní, závislá na vývoji teologické reflexe o jednom rozměru pokladu víry. Takováto formulace umožnila osvětlit mnohé nové možnosti ve zkoumání člověka a rozmnožila krásu naší tradice, ale přinesla s sebou také určitá rizika.

Každý teologický poznatek potřebuje druhou fázi rozmyšlení, integrování stop myšlení, které vývoj krátkodobě opustil. Každé specifické analytické prohloubení vyžaduje srovnání, aby mohlo být začleněno do syntézy spolu s ostatními opuštěnými rozhodnutími. A to se stalo rovněž v antropologii ohledně otázky přirozenost – osoba: Dnes prohlubujeme v osobě to, co se týká agapického principu (láska jako zdroj a základ osoby).

Přirozenost pochopená jako to, co je všem společné, jako určitý druh univerzální podoby stala se skutečností, kterou je možné studovat. Skutečnost se svými zákony, které jednou poznané, učiní ji kontrolovatelnou. Na základě tohoto pojetí přirozenosti rozvinula se silná racionalita vědeckého typu, která vědu dovedla téměř ke ztotožnění s technologií, to je ke znalosti „řízení“ hmotné reality a ke znalosti maximálního využití možnosti přirozenosti kosmické a také lidské, včetně té lidské přirozenosti. V tomto pojetí přirozenosti člověk je jen individuem (jednotlivcem), tj. partikulární forma univerzální lidské přirozenosti. Dokonalost přirozenosti sídlí v jejím vlastním zákonu; dokonalost jednotlivce bude tedy spočívat v tom, že se přizpůsobí tomuto zákonu lidské přirozenosti.

Podobné vidění přivedlo rovněž k pochopení duchovna a duchovního života jako zdokonalování života, jako kdyby duchovní svět, protože má svoji vlastní přirozenost, měl své vlastní zákony, s kterými se lidská přirozenost, která není sama o sobě duchovní nebo je aspoň pokleslá ve stavu po pádu do hříchu, musela shodnout.

Do jisté míry se nacházíme jakoby před přirozeností lidskou a před přirozeností spirituální, se svými vlastními zákony. Ale tváří v tvář utvrzování člověka ve svém sebeurčení, počínaje moderní dobou, chybí již jen krůček k závěru, že duchovní život je „nepřirozený“, dokonce „protipřirozený“, že duchovní cvičení omezují či ochuzují lidskou přirozenost tím, že ji činí něčím jiným. Zříkání se, askeze,

kteřá duchovní život předchází, jsou představovány jako násilí proti přirozenosti.

Jestliže se upřednostní v člověku jeho duchovní přirozenost, ocitneme se před racionalisticko-etickou interpretací duchovního života, omezeného na svá pravidla. Duchovní život tím sklouzne do etiky, je stále více chápán jako život morální. Jestliže se však duchovní život identifikuje s eticko-morálním životem, pak prostředky života duchovního stanou se bezděčně prostředky askeze morální.

Lidská přirozenost se však chápe jen ve světle agapického principu, který ji personalizuje a počínaje kterým tak odhaluje pravý význam duchovního života, který ve vztahu, v lásce zahrnuje také dimenzi (rozměr) objektivity představované lidskou přirozeností. Lidská přirozenost patří k osobě, proto v duchovním životě osoby je to celý člověk, kterého tak zosobňuje.

7. Pojem přirozenosti, vědy a duchovního života

„Teolog se musí podílet na modlitbě a na celém životě církve, protože teologie má za cíl poznat a nechat poznávat Boha. Ale Boha nemůžeme poznat, nevstoupíme-li do osobního vztahu lásky s ním a s věřícími prostřednictvím modlitby a služby.“¹¹

„Současný vývoj teologie dává pocítit více potřebu jiných druhů: v současnosti jeho technický způsob přivedl teologa utíkat se k pomocným vědám. Jejich přínos je užitečný, dokonce nepostradatelný. Ale nakonec zabraly mnohem větší prostor, jestli ne celý prostor v teologickém zkoumání a učení. Tak je teologie rozdvojena... Když vlastně o tom hovoříme, teologie potřebuje víru, kdežto pomocné disciplíny víru nepředpokládají... ale bez víry teologie již neexistuje... V každém období je teologie ovlivněna pojetím vědy v různých oborech lidského vědění. Tak po třech nebo čtyřech stoletích snášela nepříznivé dopady rozvoje vědy, pozorování a experimentálních věd.“¹²

Na pozadí scénáře, v kterém převládne pojem přirozenost – a v důsledku toho povzbuzuje vývoj vědy – se nachází dialektické

¹¹ STANILOË, D. *Il genio dell'ortodosia*. Milano 1986, s. 118.

¹² DUPUY, M. La notion de spiritualité, in *DS*, Paris 1990, sv. XIV, s. 1166-1167.

napětí mezi spiritualitou a vědou, ke kterému přispěl zvláštní historický vývoj. Jestliže v prvním tisíciletí se teologie pěstovala v klášterích, v pozdním středověku a v moderní době našla své místo na univerzitách. Poněvadž duchovní život je sám o sobě nedílnou součástí teologie, sledovala stejnou cestu.

Teologie byla svázána s filosofií, se svou „služkou“. Spolu s filosofií teologie prožívala vývoj moderního myšlení, především v otázkách, které se dotýkaly epistemologie a přírodních věd, a později se musela stát sama vědou v moderním smyslu, aby mohla vést dialog s převládajícím myšlením. Tento vztah s modernou a vědeckostí stál teologii vysokou cenu: oddělila víru od samého života církve. Jestliže teologie byla studijním oborem jako jiné obory, pak se teology mohli stát ti, kdo jednoduše na univerzitách studovali teologii, tak se zakončil vzájemný a podstatný vztah mezi teologií a vírou, mezi teologií a církví, které již teologie neslouží jako potrava osobní víry a víry společenství. Být teologem nemá již co do činění s podstatnou účastí na životě církve, především na liturgickém životě, na životě modlitby a v angažovanosti pro bratrskou lásku.

Když se tento jev rozšířil, teologie se cítila přinucena otevřít se novým oborům studia, studia spirituality, byly založeny katedry spirituální teologie a pak byly založeny i fakulty spirituality. Tak se s konečnou platností potvrdilo schisma mezi teologií a duchovním životem, paradigma nejvážnějšího schismatu mezi teologií a životem, mezi teologií a vírou.

Toto rozdělení odráželo vývoj teologického myšlení o přirozenosti. Čím více se chápání přirozenosti se stávalo objektem studia moderních věd, tím se zmenšoval prostor duchovního a duchovního života. Moderní příkaz rozumové jasnosti subjektu, objektu a světa vstoupil do teologie a tím se vytratil podstatný osobní princip lásky, a důsledkem toho celého duchovního života. Nebo se duchovní život omezil na zvláštní oblasti života.

8. Monistické nebo panteistické a dualistické napětí

„V křesťanském chápání existujícího vztahu mezi Bohem a světem, je lépe vyloučit dvě zcela rozdílná pojetí: z jedné strany panteistický nebo ateistický monismus, z druhé strany dualistické pojetí stvoření. Podle monistické nauky, svět dostačuje sám sobě a důvod svého bytí má v sám sobě. Na druhém pólu kosmismu nebo kosmoteismu v chápání světa je dualismus. Uznává stvoření světa. Domnívá se však, že svět nemá jen jediného stvořitele, ale dva. Je snadné pochopit celou náboženskou absurditu takového dualismu, která je pouze jinou formou skrytého ateismu.“¹³

Další možné neporozumění pojmu duchovní má co do činění s panteismem a monismem, s pokušeními, která jsou průběžně přítomna v dějinách křesťanství.

Pochopení duchovního jako něčeho, co je odděleno od života, od hmotného a dějinného světa, budí podezření, že svět je chápán dualisticky: Jestliže hmotné a duchovní si odporují, pak dokonalost spočívá v popření „jednoho“ ve dvojím (monismus) nebo v relativizování „všeho“ v pluriformitě stejně platné.

Tendence a proudy monistické vysvětlují skutečnost jako Jedno, jehož dokonalost přijímá mnohé. Jedno může být duchovní, protože svět ve svém nejvyšším hledisku zaniká ve své mnohotvárné materiálnosti, aby se ponořil do duchovního. Tendence, které naproti tomu dávají přednost panteistickým formulím, považují vše, i tu nejmenší věc, za součást duchovního světa.

Jak ale ukázali velcí myslitelé minulosti, mentální struktura monismu nebo panteismu je v podstatě táž. Je strukturou materialistickou jako takovou a je typická pro ateistickou vizi světa. Naproti tomu struktura vlastní víře spočívá ve vzájemném uznání dvou subjektů, je dialogem. Jestliže v monismu jiný je určen k zániku, v panteismu není jiný uznán ve své náboženské dimenzi, protože nezná svobodné uznání jiného jako něčeho Absolutního, které charakterizuje vztah víry. Vždyť k promyšlení této základní prázdnoty může vytvářet panteistická vize světa propracovaný a bohatý

¹³ BULGAKOV, S. *La Sposa dell'Agnello*. Bologna 1991, s. 19-22.

mysticismus bez transcendentálního Boha, aniž by zde byl pravý náboženský princip. Monismus a panteismus jsou vizemi světa, kdy mysticismus je jednoduše užit jako prvek, který předstírá, že je náboženským principem, ale který ve skutečnosti nikdy náboženský nebude, protože nebude otevřením se druhému.

9. Materialistický a spirituální dualismus a důsledky netělesnosti

„Říkat, že Bůh se nevmešuje do našich hmotných potřeb, znamená omlouvat bezbožnost a omezovat Božství.“¹⁴

Když neexistuje pravá otevřenost vztahů vůči druhému, tak jak se to děje u panteismu, ale nejasný mysticismus zastírá fatalismus a materialistické tendence, lidský duch se stává otrokem světa a historických procesů. Tento mysticismus je tedy jakousi terapií, jež má osladit determinismus, který stojí proti podobnému názoru.

Ale i ateistický pohled je dualistický; Bůh je v něm vyloučen z hmotného a tělesného světa. Pojetí Boha, který se nezajímá o dějiny, vyjadřuje takový pohled na život, duchovního a na náboženství, které je zásadně v protikladu ke křesťanské víře, v protikladu k dogmatickým, kristologickým principům. Za těmito krásnými spirituálními a zbožnými etiketami (nevinný postoj, nezájem o svět, dějiny atd.) skrývá se mocná zbraň, kterou má k dispozici ten, kdo má zájem jednat proti víře a proti křesťanskému životu.

Potvrzují to samy dějiny: netělesná spiritualita uzavřená v nehmotném, která chce přivést člověka k nezájmu o svět, je proti lásce, hřeší jednostranností, naplňuje se v nespravedlnosti. Vždy když některý prvek je oddělen od celku a je absolutizován, nebo když jedna část převáží druhou, dovrší se nespravedlnost. Také náboženský pohled, v kterém je Bůh vyloučen z hmotného a tělesného života, může dát důvod k nespravedlnosti; mohli bychom říci, že je to svět, v němž Bůh nemá žádnou váhu. Tak náboženská vize, která je zbavena tělesnosti, tím že ji ignoruje, ospravedlňuje nespravedlnost.

¹⁴ SOLOVJOV, V. *Duchovní základy života*. Velehrad : Refugium, 1996, s. 37.

Ale jestliže nespravedlnost nachází ospravedlnění a podporu v nějakém náboženství, znamená na rovině historické nabídnout předpoklad pro revoluční řešení a nakonec i zničení samého náboženství, které stojí v pozadí, právě touto nespravedlností.

Zmiňme se ještě o materialismu, který stojí na vrcholu vize lidského těla tak lehce ztotožněného s hmotou. Tělo není hmotou, která se vzpírá duchu. Sv. Pavel mluví o duchovním těle a mnoho moderních autorů (Sergej Bulgakov) překrásně meditovalo nad duchovní dimenzí těla, která se zakládá na víře v jeho zmrtvýchvstání. Ztotožnění těla s hmotou znemožňuje pochopit největší křesťanská dogmata, činí nepochopitelným teologii a spiritualitu Vtělení, Proměnění a samozřejmě Vzkříšení.

10. Cítit se dobře

„Marnivost sama o sobě je radikálním obrácením přirozených postojů s opatrností nechť nikdy být nalezen v pádu. Jeho charakteristikami jsou: pachtění se za ničím, ztráta plodu vlastního potu, ohrožování vlastních pokladů. Je dcerou nedostatku víry a předchází pyše, působí mořskou nemoc již v přístavu. Věřící, který je marnivý a domýšlivý, je modlár, který navenek ctí Boha, ale ve skutečnosti se chce líbit lidem, a ne Bohu.“¹⁵

„Někteří se domnívají, že nedostatek oleje ze strany domýšlivých panen znázorňuje nedostatek zbožných děl v průběhu života. Tato interpretace není zcela přesná. Jaký nedostatek ctnostného konání mohl zde být od chvíle, kdy jsou nazývány pannami, i když pyšnými? ... Já ubohý, věřím, že jim chyběl vlastně Boží Duch Svátý. Třebaže praktikovaly ctnosti, ony panny, duchovně neznalé, věřily, že duchovní život spočívá v těchto praktikách.“¹⁶

Spiritualita, charakteristická od základu dualistickým přístupem, tedy gnostická, může nafouknout osobu, nechat ji pociťovat, že všechno je v pořádku, že je dokonalá. Jestliže je však duchovní život chápán jako činnost intelektuální, pak stačí přilnout k určitým

¹⁵ JAN KLIMAK *Scala paradisi XXIII, 122-123; PG 88,948d-925b.*

¹⁶ *Serafim Sarovský ...*, s. 158.

naukovým předpokladům, dodržovat určité principy, sledovat jistou logiku, splnit přesná praktická cvičení, abychom byli „duchovními“. Ale podobná spiritualita vede k riziku, že nepřinese skutečnou komunikaci ani z hlediska společenského, ani z hlediska církevního. Vytvářejí se klišé a modely jednání, spojené s vymezenými skupinami, podle kterých osoba přestane hodnotit sama i svůj duchovní život. Mohli bychom říci, že ten, kdo jednoduše vstoupí do těchto modelů, může se cítit spokojen a schopen snadno soudit toho, kdo nežije nebo komu se nedaří žít takovým stejným způsobem života, proto vypracuje pořadí osob v souladu s tím, zda patří či nepatří tomu klišé. Tak tvoří konformismus na základě pravidel, která se mění podle spirituality.

Konformismus znamená, že v semináři je rektor, který klade velký význam návštěvě Nejsvětější svátosti, seminarista vidící představeného procházet se před kaplí s modlit se breviář, může být pokoušen vejít sám do kaple, aby se zalíbil svému představenému. Ale je ona návštěva Nejsvětější svátosti duchovní? Nebo to má spíše co do činění s oportunistem a pokrytectvím, tedy jen s psychologickým světem onoho seminaristy?

Chci tím říci, že částečné pochopení spirituality, spirituality rozdělené do „sektorů“ končí tím, že dovede k deformacím psychologickým, poznamenává automaticky charakter osoby a klade velké otázky morálního řádu. Chápat spiritualitu gnostickým způsobem zhodnocení pouze intelektuální sféry vede snadno k deviaci, kterou můžeme nazvat „absolutizací něčeho výjimečného“. Kdo zaměňuje „duchovní“ s vysokými ideály, které má o životě, s myšlenkami, které ho napadají dokonce během modlitby, věří, že bude tak více duchovní, jestli se bude pokoušet být mentálně pozornější vůči Bohu a bude věnovat více času věcem, které pokládá za duchovní.

Podle tohoto kritéria se dojde k absurdnímu tvrzení, že být duchovní závisí na době, která se věnuje praktikování duchovních věcí. Nepřináší to snad podporu rozkolu modlitby a života, modlitby a všedních postojů? Život dnes není rozdělen podle míry modlitby, ale podle práce. Tak co? Skončila proto doba „duchovních osob“?

11. Kyvadlová reakce

„Dlouhé řady filosofických nauk se již dlouho představují jako absolutní pravda a tím je každá z nich popřena následujícím učením jako omyl.“¹⁷

Dualistické pojetí duchovního života vede, jak jsme řekli, k moralismu, voluntarismu, legalismu a k podobným projevům. Jestliže celý duchovní život je soustředěn do světa, který podle této mentality je světem duše, ale který podle toho, co hledá, je pouze světem psychickým, brzy se dostane do nesnesitelného napětí. Myšlením a vůlí, které se nazývají „duší“, pokouší se řídit, bojovat a kontrolovat celou tělesnou skutečnost – pudy, vášně, touhy a potřeby. Napětí se stává stále silnější, téměř nesnesitelné. Protože se snaží a namáhá, osoba cítí, že již nemůže dělat více a že dříve nebo později tato skutečnost nějakým způsobem vybuchne. Mezitím se duchovní život, chápaný jako praktikování modlitby, stává pouze vnitřním cvičením, askezí bez chuti, neschopným nabídnout pravé osvobození osobě uvězněné mezi intelektem a vášněmi. Kvůli zeslabení napětí se může stát, že začne přijímat kompromisy kvantitativní: půjdu až k tomu bodu, kdy budu moci atd. Někdy se stane, že sklouzne ke skutečným patologiím, kde tento rigorózní postoj – ale ten je především postojem gnostickým a ne skutečně náboženským – dává růst podvědomému napětí, které již bylo skryto, a postupně je proměněno v neurózu.

U některých osob se část vášní vzbouří tak silně, že kvůli tomu, aby si člověk uchoval rovnováhu, je nucen si vytvořit „falešnou filosofii“, to je racionalizaci svých vlastních neřestí a pudů. Je to jistý druh „obraný“, ospravedlnění, které je dobře promyšleno a podepřeno filosofickými, psychologickými, kulturními a dokonce spirituálními argumenty. K tomu, aby zakryl vlastní úpadek, je s to citovat Písmo svaté. Již Otcové v tom viděli jednu z nejtěžších spirituálních úchylek. Přesto je tento jev velmi rozšířen. Aby člověk projevil vzhledem k jiným svoji určitou jedinečnost a prokázal vlastní

¹⁷ SOLOVJOV, V. *Krise západní filosofie*. Velehrad : Refugium, 2001, s. 40.

odlišnost, zabalí vlastní ideje do biblických citací a posvátného učení. Tím neučinil ve skutečnosti nic jiného než tvrdil svoji vlastní vůli tvrdohlavým sebeuplatněním.

Protikladné dvojice idea – hmota, intelekt – vášně, vůle – pud vysvětlují také dlouhou sérii kolísání, ke kterým došlo v průběhu dějin lidského myšlení. Již od doby řecké klasiky následuje ve filosofii po velkém idealistovi jako reakce vždy velký materialista. Feuerbach a Marx přicházejí po Heglovi. V umění na renezanční idealismus navazuje baroko. Po impresionismu následuje expresionismus a tak podobně.

Obdobně se tak děje na poli teologickém a církevním. V řeholním řádu se dnes stává, že po období důrazu na studium a intelektuální práci dochází jako reakce období praxe, přímé angažovanosti, téměř skutečné „odmítání studia“, kterému se dříve dávalo přednost.

Také v dějinách národů a kulturních tradic, můžeme rozlišovat katolicismus asketický, rigorózní, legalistický. Po krátkém období výbuchu a osvobození se od tohoto jha následují desetiletí vzpoury vůči každé autoritě a přerušení každého svazku s minulostí. Dokonce se stalo v protestantských zemích, nějaký čas baště puritánského a moralistního pojetí víry, že dnes podléhají nejbezohlednějšímu liberalismu a etickému subjektivismu.

12. Reakce psychologická

„Nezdá se mi, že by se měla psychologii přiznat integrující funkce lidské osoby... tou je úcta k tajemství lidské osoby, kterou je třeba vyžadovat.“¹⁸

Nejobecnější reakcí vznikající z gnostického chápání spirituality se stala reakce psychologická. Vedle tvrdé linie duchovního života zahrnující výlučně oblast mysli, v níž je osoba často donucena, aby činila násilí sama sobě, nachází se s podivem jemnější linie, psychologická. Spiritualitě netělesné, abstraktní, pojmové odpovídá

¹⁸ COSTA, M. *Direzione spirituale e discernimento*, op. cit. s. 96.

spiritualita „cítění“. Důležité je pouze to, „jak se kdo cítí“. Místo duchovního vedení, které vše předkládá, reaguje se psychologickým poradenstvím, obvykle nasloucháním, kde je nejlepší nic neříkat, žádným způsobem nevstupovat.

Ve spiritualitě gnostického zaměření je podhodnocena nebo se popírá psychologická skutečnost. Takové pojetí bylo načrtnuto silnými tóny, bez žádných odstínů: duchovní život byl plodem vůle, stálého cvičení a askeze. To stačilo k překonání těžkostí a pokusů. Stala se základní pozicí, dnes však můžeme být přítomni opačnému extrému: zdá se, jako by bez poznání podvědomí a skutečnosti psychologických dějin jednotlivce duchovní život ani nebyl možný. Psychologismus je ve skutečnosti pouze druhá tvář stejného duchovního gnosticizmu, pro nějž je opravdu obtížné souhlasit, že se udělal pozitivní krok dopředu v otázce spirituality od okamžiku, kdy se zůstává jakkoli v uzavřenosti prostoru vlastního „já“.

Na poli spirituality se dnes cení to, že člověk nepadne do léčky automatismu, to je do stejné reakce, která je ve skutečnosti vlastní takovému pojetí spirituality, které chceme odmítnout. V duchovním životě gnosticko-legalistického zaměření bylo těžké dojít k životu ve skutečné dimenzi víry. Ale odpovídá-li se na to psychologismem, očitáme se v reakci na druhé straně kyvadla. Zdravou a pozitivní reakcí je ona otevřenost našeho Já k osobnímu Bohu, k transcendentálnímu, to je otevřenost, která směřuje osobu současně k bližnímu a k celému stvoření. Psychologismus není vůbec překonáním gnostického klamu, ukazuje jej v nové podstatě. Je to pouze formální dotek gnosticizmu a jako gnosticismus často není schopen nechat překročit k osobě vlastní svět tím, že jej zablokuje zevnitř vlastními problémy.

V duchovních knihách, které dnes zaplňují regály knihkupectví, nachází se množství textů, napsaných kněžími – psychology, ale zřídka se zde hovoří o skutečné otevřenosti k transcendentnu, které obsahuje každý aspekt osobního života. Jako by byla téměř neznámá duchovní terminologie „vztahů“, „osobní dimenze“, „Bůh, který má tvář“. Psychologismus pronikající do duchovního života a do učebnice, příručky spirituality, překrucuje ještě jednou základní smysl duchovního.

V letech velkého nadšení pro psychologii mnozí novicmistrové byli vybíráni především na základě jejich psychologické kompetence. Na začátku se zdálo, že přes rozdílnost řeholních řádů a situací různých geografických a kulturních oblastí tato práce novicům velmi účinně pomáhala v jejich psychické dimenzi. Vycházeli z noviciátů s klidnou psychikou, očištěnou a přeorganizovanou. Několik roků potom se začaly objevovat první těžkosti, především v tom, co je autentickým „duchovním životem“ podle zakladatelů a co je charismatem jejich řeholních institutů.

Objevil se tak problém, o kterém psychologická terapie nepojednávala, podcenila jej. Pravděpodobně tito novicové dobře znali sami sebe, nebyli však uvedeni do každodenního života s Kristem, ani do duchovního rozměru studijního života a apoštolského života. Formace byla postavena na terapeutické činnosti, která se chápala jako prvořadá. Někteří se domnívali, že takové jednání umožnilo kandidátu absolvování noviciátu.

Podezřelým se stává to, že pod plakátem psychologismu se skrývá opět léčka gnosticizmu, dualismu, dokonce nový dualismu s určitým „před“ a „po“. Nejdříve se dělá terapie a pak se může stát duchovním. Ale je to skutečně tak, že terapeutický proces je podmínkou duchovní cesty? Nebezpečí spočívá v tom, že je možné upadnout do logiky buď-anebo: buď psychologie, nebo spiritualita, buď „cítit se dobře“, nebo moralismus. Na rovině psychologické, kde pole „psyché“ a pole „spirituality“ jsou rozdělena, je prakticky nemožné dosáhnout skutečné integrace. Jestliže se dobře nerozlišuje psychologie od spirituality, dojdeme k zmatení, které nepomáhá uzdravit obtíže, které se ukázaly během terapie. Terapeutická praxe může přivést k uvědomění si vlastního psychologického problému, ale tím není řečeno, že je osoba schopna jej vyřešit. Skutečnost, kterou si uvědomíme při terapii, není tím samým uzdravena. Není tím řečeno, že se stane pro osobu duchovní skutečností nebo že jejím prostřednictvím se osoba setká s pravým s osobním Bohem. Duchovní skutečnost člověk nechává vstupovat do sebe skutečností v Kristu, aby jej našel proměněného na konci časů a aby jej našel jako integrální součást své osobní totality.

Pravou integrací je to, co se odehrává v prostoru víry, což znamená v prostoru osobního vztahu. Proto je třeba hledat cestu, v které psychologie a duchovní život vzájemně nezápasí ani se nezaměňují, nýbrž se integrují.

13. Dezintegrace

„Ctnosti se s Kristem identifikují: On je ctnost, my ctnost máme. Ježíš se ‚neliší od ctností, jimiž je naplněn‘. On je Spravedlnost, Moudrost, Pravda.“¹⁹

„Touží získat dokonalou ctnost, zdobí se vším, co se líbí Bohu. Je nazvána jedinou ctností, protože obsahuje v sobě krásu a různost všech ctností. Jako královský diadém by nemohl být spleten z perel bez drahých kamenů přesně vybraných, tak jediná ctnost nemůže existovat bez krásy ostatních ctností.“²⁰

Vize, kde duchovní život je uzavřen v lidské mysli, přivádí tzv. duchovní osobu do rozštěpení, které se týká toho, co tradičně nazýváme ctností. Osoba, která sleduje svůj duchovní ideál, může dosáhnout pronikavé dokonalosti, ale jestli zde je nejednota v jejím celkovém chování, můžeme předpokládat, že její dokonalost je plodem duchovního gnosticizmu, a ne plodem Ducha. Například tato osoba může být velmi pokročilá na rovině formálního života v tom, co ztotožňujeme s chudobou. Zároveň může zdrcujícím způsobem posuzovat bližního a mluvit zle o druhých. Buď si toho není vědoma, nebo není schopna „se vidět“, může chtít smířit svoji protikladnost eticko-pedagogickou racionalizací, jistým druhem „programu“ s cílem dosáhnout rovněž ctnosti lásky. Její duchovní život se stává vojenským polem jednotlivých ctnostných postojů, které musí vybojovat, ale ztrácí tím svoji podstatu živého a celistvého organismu, schopnost učinit vše zajedno s vlastní osobou. Snad

¹⁹ ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*. Velehrad : Refugium, 2002, s. 369.

²⁰ EVAGRIO *Sermo asceticus*; Roma, I, s. 61.

po letech námahy a téměř zbytečných napětí tato osoba pozná, že je na nesprávné cestě.

Duchovní gnosticizmus jakéhokoliv rázu – ať už psychologického nebo moralistického – se rozpozná vlastně v neschopnosti vidět vazby mezi různými dimenzemi osoby a mezi různými skutečnostmi života. Duchovní život zahrnuje myšlení, city, tělesnost; neexistuje událost běžného života ani ta nevýznamná, která by byla vyloučena, která by nebyla dotčena životem ducha.

Gnosticizmus tendenčně psychologický se rozpozná snadno, protože když se osoba, která je jím „zasazena“, ocitne před autentickým duchovním životem, chybí epistemologické prostředky, jak takový život poznat a hodnotit. Pro psychologický gnosticizmus je typické, že tyto fenomény z života některých svatých jsou hodnoceny jako skutečnosti, které světu nic neříkají, nanejvýš zůstávají vystaveny jako „případy“ ve vitríně dějin. Tomu, kdo posuzuje, chybí dimenze vztahu lásky jako prostředí, v němž se mu podaří chápat gesta, mentalitu a duchovní praxi. Stává se proto, že i gesto největší lásky, které je podníceno intimní znalostí slova Božího a naplněno skutečně jako svobodný čin, je posuzováno psychologem – gnostikem jako násilí na sobě samém, jako náboženský fanatismus atd.

Duchovní gnosticizmus je jako slepý před skutečným duchovním životem; není s to jej rozpoznat, protože nikdy nevstoupil do opravdové náboženské dimenze, ale pouze v ní pracoval rozumově. Jeho „duchovní“ život se cele opírá o logiku filosofickou, psychologickou nebo legalistickou; a to je právě to: opírá se o logiku. Když se ocitne před fenoménem autenticky duchovním, zarámuje ho ihned do své mentální struktury náboženskosti, a tedy do určitého psychologického, legalistického nebo moralistického klíče a označí ho za spiritualismus nebo fundamentalismus či integralismus, protože to jsou kategorie vlastní jeho mentalitě. Tento postoj se stává ještě jasnější, když se jedná o tzv. duchovní otcovství nebo duchovní vedení. Pro duchovního gnostika psychologického rázu Ignácův dopis není dostatečně pozitivní, výrok Otců pouště je ještě horší, rada duchovního otce modlit se více je paternalismem, útokem na osobní svobodu, konstrukcí.

Gnosticismus jakéhokoliv typu má vždy co dělat s dezintegrací. Gnostik, například, může být zcela pohlcen velkým zápasem, i evangelním, za spravedlnost nebo rovnost, může být zcela totálně zaměstnan realizací velkých ideálů. Pak je nespravedlivý, násilnický, málo pozitivní ten, kdo s ním nežije jeho stejné dobrodružství, kdo jinak nebo dokonce opačně vnímá.

Je to jev, který můžeme pozorovat rovněž v církvi. Může se „bojovat“ za určitou skupinu nebo ve stejnou dobu zraňovat jinou. Někdo zvedá vlajku nejvyšších duchovních hodnot někdy i kvůli tomu, aby způsobil tolik bolesti své vlastní komunitě, například řeholní. Kvůli tomu, aby stvrdil nebo bránil modlitbu v komunitě, pronese řadu negativních soudů na bratry, kritických, znehodnocujících, kterým chybí pochopení. Kvůli tomu, aby hájil modlitbu, může paradoxně potvrzovat násilí.

Další zdroj hluboké dezintegrace přichází do života v Duchu se vztahem ke světu. Stává se také v duchovním životě dneška, že se setkává se světem dříve než s obsahem víry. Končí se tím, že se zbožňují kritéria, normy a hodnoty, které platí ve světě, tak, že se přímo přesazují do života víry, aniž se očistí dříve, než se do všeho organicky začlení. Tyto prvky zůstávají jako ostrovy stranou jako divná těla, která místo toho, aby orientovala k Bohu, stávají se postupně odkazem k orientaci ke světu. Osoba, která je rozdělena mezi dva opačné směry, upadá do vnitřního protikladu, který jí působí utrpení a nesnesitelný zmatek.

Je mnoho důležitých skutečností ve světě, které nemají nutně duchovní význam a musí projít ještě procesem spiritualizace. Pro osobu, která je na své cestě v duchovním životě začátečníkem a nemá ještě radikální zaměření ke Kristu, může být velmi těžké rozlišit uprostřed tržiště světa to, co je duchovní, od toho, co takové není. Makárius Veliký říká, že v duši toho, kdo tvrdošijně sleduje dva opačné principy, dříve nebo později musí zemřít duchovní život.

Lékem je jistě určitá vyrovnaná výchova, bez drastických uzavření a radikálních protikladů, které tvoří zmatek a ztrátu totožnosti. Ale cestou, které je třeba dát přednost, je cesta hypostatizace vlastní kultury. To znamená nechat růst hodnoty a kulturní skutečnosti

pouze v zaměření toho, co upřednostňuje kulturu srdce, což znamená kulturu komunikace mezi osobami. Hypostatizace kultury znamená, že veškerá kultura přijme známku vztahů a vazeb, které se stanou prostředím komunikace. To, co slouží komunikaci, je pravou živou kulturou, protože v ní se lidé setkávají. Setkání a komunikace vlastně dávají kultuře oživující paměť. Vzpomínat si na druhého a na to, co mi řekl, vzpomenout si na setkání, to vše již patří, jak uvidíme dále, do duchovního prostředí. Duchovní člověk je člověkem komunikace a stále větší lásky. Lidské hodnoty jsou proměněny, ne zničeny. skutečnost světa přijatá Kristem je zduchovněna. Věci a hodnoty světa umírají, jestliže se nestanou skutečně „službou“ komunikace, osobního setkání mezi lidmi.

14. Duchovní patří k Osobě

„Zásadně trváme na skutečnosti, že každý život pochází od Boha a že ‚Duch‘ byl vdechnut do tváře člověka při prvním stvoření. Člověk se nemůže rozvíjet ve své ‚duchovnosti‘ jinak, než ve vztahu k Bohu. Každé zmenšení tohoto vztahu je tedy útok na život člověka.“²¹

Kdyby nebylo duchovní neoddělitelně spojeno s božskými Osobami, duchovní život by nemohl být neoddělitelně spojen s lidskými osobami. Jestliže má duchovní skutečnost je neosobní, oddělená od božské osoby Krista, budou existovat vždy pokušení volit si jméno, najít etiketu a prohlašovat ji za něco úplného, a při tom zároveň ignorovat osobnost kohokoliv jiného. Vede to k ideologizaci, abstraktnímu přístupu, který se dříve nebo později ukáže jako narušený a vyvolá patologii, protože si není vědom živoucí osoby. Uzavírá člověka do přihrádky a spirituálních formulí, které již nejsou duchovní. To, co nemá svůj vlastní základ v živé skutečnosti, může jen stěží pomoci člověku k lepšímu a hodnověrnějšímu životu. Jestliže chceme ukázat člověku duchovní život a pomoci mu jej dosáhnout, první duchovní skutek z naší strany spočívá již v poznání

²¹ ŠPIDLÍK, T. – GARGANO, I. *La spiritualità dei Padri greci ed orientali*. Roma 1983, s. 8.

konkrétního člověka, ke kterému se obracíme a v kterém hledáme to, co je zde pro něj duchovního a pro co on může žít. Duchovní život je vlastní život, protože se týká Živoucí osoby. Oddělit duchovní od skutečnosti teologicky a antropologicky významné pro Osobu, znamená otevřít bránu ke gnosticizmu, fideizmu, magii a k tolika dalším „ismům“ stejného druhu.

Duchovní není samostatným polem, nějakou částí, ale je integrující částí pravého dogmatu. Odloučí-li se spiritualita od teologie a teologické antropologie, které jsou dvěma sloupy na jediném základě, není již tím, čím v křesťanství je, a rovněž neodpovídá tomu, čím skutečně je. To vše, co není sjednoceno s životem, není v něm zakořeněno, nemůže životu sloužit. A nejen to. Nechává člověka upadat a může ho osudově vzdálit od každodenního života.

Co je duchovní a co je duchovní život

15. Co je v ikoně duchovní

„Historický vývoj je dlouhý a těžký proces ze stavu zoo-lidského do stavu teo-lidského.“²²

„V dokonalém člověku se spojují v jednotu všechny složky jeho osobnosti, všechny proniká oživující síla Ducha svatého.“²³

„Čím více roste v tobě láska, tím více roste v tobě krása: Láska je vlastně krása duše.“²⁴

„Otec Serafín mne vzal za ramena a řekl mi: Jsme oba dva plni Ducha svatého. Proč se na mne nedíváš? Nemohu, Otče. Světla září z tvých očí, tvoje tvář se stala jasnější než slunce!... Neměj strach, příteli Boží; rovněž ty ses stal zářivým jako já. Také ty jsi nyní v plnosti Ducha svatého, jinak bys mě nemohl takto vidět.“²⁵

V křesťanské tradici můžeme nalézt autentický význam duchovního na ikoně Kristovy tváře, která je nazývána *Nerukotvorná* („ta, která není udělána lidskými rukama“).

Kristova podoba, a ostatně i podoby všech svatých, jsou namalovány podle kompozice čtyř soustředných kruhů. V této struktuře čtyř kruhů, vyjdeme-li z toho nejnvnitřnějšího, skrývá se nejhlubší význam duchovního.

První kruh se nachází na čele, uprostřed očí, a je obvykle neviditelný. Je to kruh účasti Ducha svatého, což znamená schopnost daná člověku Stvořitelem otevřít se a přijmout osobní účast na

²² SOLOVJOV, V. *Ospravedlnění dobra*. Velehrad : Refugium, 2002, s. 201.

²³ ŠPIDLÍK, T. *Prameny světla*. Velehrad : Refugium, 2000, s. 32.

²⁴ AGOSTINO *Commento alla prima lettera di Giovanni*. IX, 9.

²⁵ *Serafím Sarovský ...*, s. 115.