

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra pastorální a spirituální teologie

Anna Lexmaulová

***Ignaciánská spiritualita
v díle kard. Tomáše Špidlíka***

Diplomová práce

Vedoucí práce: Doc. Dr. Michal Altrichter, Th.D.

Olomouc 2016

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně
s použitím uvedené literatury.

V Olomouci 4. 4. 2016

Anna Lexmaulová

Děkuji Doc. Dr. Michalu Altrichterovi, Th.D. za odborné vedení práce,
mnoho cenných rad a podnětů.

Obsah

Úvod.....	6
1 Ignaciánská spiritualita: od počátků k českému kontextu	7
1.1 Ignác z Loyoly: spirituální akcenty v životopisných momentech.....	7
1.1.1 Zranění v Pamploně a obrat v Loyole	7
1.1.2 Zasvěcení v Montserratu a přerod v Manrese	8
1.1.3 Ze Svaté země do Říma	10
1.1.4 Osobní syntéza Ignáce: římské období jako kněžství srdce	12
1.2 Spiritualita prvních otců a Tovaryšstva do roku 1773.....	14
1.2.1 Formování ignaciánské spirituality v prvních letech.....	15
1.2.2 Podoba ignaciánské spirituality do roku 1773.....	17
1.2.2.1 Svátostná praxe.....	18
1.2.2.2 Duchovní cvičení	19
1.2.2.3 Duchovní vedení.....	20
1.2.2.4 Mariánské kongregace	20
1.2.2.5 Úcta k Panně Marii	21
1.2.2.6 Úcta k Božskému Srdci	22
1.3 Česká specifika zakoušení ignaciánského charismatu	25
1.3.1 První jezuité české provenience	25
1.3.2 Závislost na jiné provincii	27
1.3.3 Emancipace a rozkvět ignaciánského charismatu v českých zemích	28
1.3.4 Znovuzaložení po roce 1814.....	32
1.3.5 Jezuité ve spolupráci s ostatními spiritualitami	35
2 Tomáš Špidlík: osobnost a dílo	38
2.1 Osobnost Tomáše Špidlíka.....	38
2.1.1 Životopisná východiska Špidlíkovy teologie: v českém prostředí	39
2.1.2 Zrození osobnosti Slova a Ducha: v římském prostředí.....	42
2.1.3 Dovršující období jako růst živé teologické ikony	47
2.2 Ignaciánská spiritualita v díle Tomáše Špidlíka	50
2.2.1 Učitel osobního a bezprostředního vztahu s Bohem	52

2.2.2	Duchovní otcovství.....	57
2.2.3	Rozlišování hodnot.....	60
2.2.4	Propojení duchovního života a každodennosti	65
2.2.5	Osobní tajemství (svoboda osoby, krása srdce v optice povolání).....	68
3	Tomáš Špidlík: odkaz.....	75
3.1	Odkaz Tomáše Špidlíka žitý v římském kontextu	75
3.1.1	Nakladatelství Lipa.....	76
3.1.2	Ateliér teologie „Kardinál Špidlík“	78
3.2	Odkaz Tomáše Špidlíka žitý v českém kontextu.....	80
3.2.1	Nakladatelství Refugium	80
3.2.2	Personální eschatologie jako svorník teologie Tomáše Špidlíka.....	84
	Závěr	86
	Literatura	88
	Seznam zkratek	95
	Anotace	96
	Abstract.....	96

Úvod

V roce 2015 uplynulo pět let od úmrtí otce kardinála Tomáše Špidlíka: tedy právě taková doba, která je podmínkou, aby mohl být otevřen případný proces blahořečení. Tak lze vyslovit předpoklad, že dílo Tomáše Špidlíka – a také plody jeho díla – je možné již souvisleji hodnotit. Zvolené téma odpovídá příklonu k osobám v Boží blízkosti: svatému Ignáci a Tomáši Špidlíkovi, a ignaciánské spiritualitě, kterou Pán skrze ně nabízí a tlumočí. Tématu ignaciánské spirituality, jak je uchopena v díle Špidlíkově, se chce předkládaná práce věnovat.

Jestliže v zakladatelských osobnostech se „zhušťují“ dějiny a v jedné osobě žijí celé generace následovníků, kteří odposlouchávají život stejného Ducha:¹ a zároveň Boží tajemství se odhalují ve stále koncentrovanější podobě,² potom lze spatřovat jednu osobu – Ignáce, ve druhé – Tomáši Špidlíkovi, a zároveň ocenit univerzalitu Špidlíkovy syntézy, který ignaciánskou spiritualitu dokázal plynule naroubovat na bohatství spirituality křesťanského Východu.

Práce je rozčleněna na tři části, které odpovídají naznačené myšlence. První kapitola se věnuje životu Ignáce jako duchovnímu předobrazu, který v sobě zakoušejí a zpodobňují všichni ti, kteří se k němu chtějí přihlásit. Druhá kapitola tvoří jádro práce: hovoří nejprve o životních východiscích teologie Tomáše Špidlíka, následně o uchopení ignaciánské spirituality v jeho díle. Třetí kapitola si chce povšimnout plodnosti jeho osoby a díla, jak se rozvíjí a žije dodnes.

Záměrem a cílem práce je poukázat na společný kořen ignaciánské spirituality, který Tomáš Špidlík později zahlédl a formuloval v pojmech teologie osoby, srdce a povolání. Převládající metodou, která je v práci uplatněná, je metoda analytická a porovnávající. Vzhledem k bohaté paletě Špidlíkova teologického nasazení, stejně jako k širokému rozpětí tematiky ignaciánské spirituality, si práce nemůže klást nárok na úplnost a v textu lze uvést jen vymezený okruh témat, zvolených podle kritéria spirituality v živém odkaze Tomáše Špidlíka.

¹ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 5.

² Analogicky: stále plnější barevnost jediného základního motivu v Bachově *Passacaglia*. Vycházíme z teologického předpokladu, že hudba participuje na slově: a proto je metodologicky možná i tato analogie (srv. ALTRICHTER, M., »Duchovní« a »duševní«. *Příspěvek z pohledu teologie narativní*, Refugium, Velehrad 2003, s. 189).

1 Ignaciánská spiritualita: od počátků k českému kontextu

1.1 Ignác z Loyoly: spirituální akcenty v životopisných momentech

Na přelomu dozívající epochy středověkého pohledu na svět a vzniku moderního antropocentrismu³ se rodí spiritualita, která je schopna přemostit zbožnost předcházející éry s nově se utvářející mentalitou člověka: přináší možnost spojení vnitřního osobního vztahu s Bohem a vnějšího nasazení pro hodnoty světa. Jestliže osobnost zakladatele vždy určuje duchovní fyziognomii spirituality, skrze kterou Bůh chce nově vstoupit a vtělit se do dějin svého stvoření, je nezbytné se na počátku zastavit u osoby svatého Ignáce z Loyoly. Vybrané momenty z jeho života (sledované zejména podle jeho vlastního životopisu⁴) jsou u svěťce, osobnosti Ducha, potvrzením celku života.

1.1.1 Zranění v Pamploně a obrat v Loyole

O rodném lidu Ignáce z Loyoly „jeden španělský básník řekl: „Bydlí na horách ze železa, mají silné ruce a nemluvná ústa a díky jejich železu má Španělsko zlato““. ⁵ Tímto způsobem jsou charakterizovány kořeny Ignácova rodu a jeho charakteru, které můžeme shrnout do několika slov: houževnatost, pevnost, koncentrovanost. Před svým obrácením Ignác podle svých vlastních slov tyto charakterové vlastnosti vkládal do „světských marností a touhy po cti“. ⁶ Zranění, které utržil v Pamploně, pro něho znamenalo zásadní obrat: do jeho života velice konkrétně vstupuje Bůh a Ignác se mu od té chvíle bezezbytku zasvěcuje. Klíčovým impulsem Ignácova obrácení není vnější událost jeho zranění ani jeho dlouhého léčení, ve kterém učinil zkušenost „prvního

³ RUPNIK, M.I., Spirituální četba skutečnosti, in ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Nové cesty pastorální teologie*, Refugium, Olomouc 2008, s. 100n.

⁴ IGNÁC Z LOYOLY, Poutník, in TENTÝŽ, *Souborné dílo*, Refugium, Olomouc 2005 (dále *Poutník*).

⁵ HAAS, A., Základ ignaciánské mystiky v Loyole a Manrese, in IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*, Refugium, Velehrad 2003, s. 10.

⁶ Srv. *Poutník*, č. 1.

úsudku ve věcech duchovních“,⁷ avšak obtisk samotného Pána,⁸ jehož jediný dotek lásky je pro duši hojivější než jakýkoli jiný podnět. Od rány zjevné Ignác putuje k ráně skryté, diskrétní lásky,⁹ která pro něho od doby jeho léčení v Loyole bude znamenat duchovní plodnost pro vlastní spásu¹⁰ a vyroste v plodné působení pro pomoc duším.¹¹

1.1.2 Zasněžení v Montserratu a přerod v Manrese

Etapa Montserratu a Manresy je křestním zrozením nového života.¹² Ignác sám ji charakterizuje jako období velkomyslné touhy po velikých skutečích učiněných pro Pána, ve které se však zároveň duše nalézá v nejméně uspořádaném stavu počátku duchovního života: sám Ignác hovoří o své duši jako o „slepé a nevidící dovnitř“. ¹³ Ve vzpomínkách na Ignáce sepsanými jeho současníkem, jezuitou Luísem Gonçalvesem da Câmara¹⁴, je Ignác označován jako „živý příklad *Následování Krista*“:¹⁵ v tomto smyslu můžeme připomenout, že zde se výchozí stav duše označuje jako „slepota srdce“. ¹⁶ Velkomyslnost vůči Pánu je nesnadné plně oddělit od přirozené touhy po seberealizaci (vlastní cti),¹⁷ avšak přesto – v logice integrity osoby¹⁸ – Ignácova nabídka („zasvěcení

⁷ Srv. *Poutník*, č. 8.

⁸ „Když jedné noci nespál, jasně spatřil obraz Panny Marie s Ježíškem. Pohled na tento obraz, který trval poměrně dlouho, ho ohromně oblažil a pocítil takové znechucení nad celým svým minulým životem (...), až měl pocit, že mu byly z duše vymazány všechny představy, které v ní měl dříve vtištěny“ (*tamtéž*, č. 10).

⁹ Srv. IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní cvičení*, Refugium, Velehrad 2005, č. 53 (dále DC).

¹⁰ Srv. DC, č. 23.

¹¹ Srv. IGNÁC Z LOYOLY, *Formule institutu*, in *Konstituce*, vydáno pro vnitřní potřebu, rok neuveden, č. 1 (dále *Konstituce*).

¹² Srv. AA.VV., *Zásady duchovního života. Příručka pro řeholní život*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993, s. 70; RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 459.

¹³ Srv. *Poutník*, č. 14.

¹⁴ Luís Gonçalves da Câmara (1519–1575), portugalský jezuita, do Tovaryšstva vstoupil v roce 1545. Po svém příjezdu do Říma se stal blízkým spolupracovníkem Ignáce z Loyoly; Ignác mu svěřil sepsání jeho autobiografie (tradičně nazývané *Poutník*), o kterou ho první jezuité již delší dobu žádali. Kromě této autobiografie si Luís Gonçalves da Câmara v průběhu roku 1555 pro vlastní potřebu zaznamenával postřehy o tom, jak Ignác jednal v běžném životě. Tyto poznámky těsně před svou smrtí zkompletoval. V roce 1904 poprvé vyšly v ediční řadě *Monumenta historica Societatis Iesu* pod názvem *Memoriale*.

¹⁵ CAMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 98.

¹⁶ KEMPENSKÝ, T., *De imitatione Christi. O následování Krista*, I,1, Refugium, Olomouc 2015, č. 1 (dále NK). Zároveň je nutno poznamenat, že sám Ignác Manresu označuje za dobu „velikých nadpřirozených zjevení“ (*Poutník*, č. 95).

¹⁷ „Když si vybavil nějaké pokání, které učinili svatí, umiňoval si, že se takto bude kát také, ba ještě více“ (*tamtéž*, č. 14).

zbroje před oltářem Panny Marie Montserratské, kde hodlal nechat svůj oděv a vzít na sebe Kristův šat¹⁹) v Pánových očích má plnou hodnotu.²⁰

Následující etapa několikaměsíčního pobytu v Manrese je časem stráveným „od aktivního k pasivnímu očišťování“.²¹ Od pokání aktivního Ignác dochází až do bodu, kdy pro něj neexistuje pomoc zvenčí a kdy hybatelem očišťování je sám Pán. Ignác podstatu tohoto stavu charakterizuje popisem drobné události. Když mu jistá zbožná žena řekne: „Necht' se vám můj Pán Ježíš Kristus ráčí jednoho dne zjevit!“, velice se tomu podiví.²² V hloubce této události stojí „propastná touha, aby směl jednou vidět Ježíše, která žhne v jeho ztrápeném srdci“²³ a která dokonce přebíjí zakoušení vlastní hříšnosti.²⁴ Plodem utrpení v Manrese je (výrazněji než v předchozí etapě rekonvalescence v Loyole) zkušenost rozlišování duchů: „Ignác poznává, jak zlý duch používá skrupulí, aby ho nakonec pohnul k tomu, aby se zřekl celého svého náboženského života.“²⁵

Manresa je dovršena událostí u Cardoneru, kterou je možno označit za svorník ignaciánské mystiky.²⁶ Znovu se tu opakuje a potvrzuje prvenství Božího působení (v Loyole byl pro Ignáce nad jakoukoli četbu účinnější jediný pohled na Pannu Marii držící Ježíška na rukou): „Pouze Duch Svatý může očistit naše srdce. Jestliže totiž nepřijde ten, kdo je silnější, a nepřemůže zloděje, nikdy nebude jeho kořist

¹⁸ Pán nás má ve svém Srdci zapsané z hlediska věčnosti, s obsáhnutím veškerého času našeho života, tedy jako osoby integrované, dovršené, již přebývající v Nebeském Jeruzalémě. Proto také na nás hledí jako na svaté již v době, kdy naše svatost zdaleka není dovršena (srv. ALTRICHTER, M., *Specifické otázky z eschatologie*, Refugium, Olomouc 2015, s. 85).

¹⁹ Srv. *Poutník*, č. 17.

²⁰ Analogicky: první sliby jsou ontologicky věčné sliby (srv. RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 323).

²¹ HAAS, A., Základ ignaciánské mystiky v Loyole a Manrese, in IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*, Refugium, Velehrad 2003, s. 26.

²² Srv. *Poutník*, č. 21.

²³ HAAS, A., Základ ignaciánské mystiky v Loyole a Manrese, in IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*, Refugium, Velehrad 2003, s. 31n.

²⁴ Očistcová muka daleko více než ve vzpomínání na to, co jsem způsobil svým hříchem, spočívají v tom, že jsem zakusil Pánovu sladkost, a na čas mi byla odňata (srv. ALTRICHTER, M., *Specifické otázky z eschatologie*, Refugium, Olomouc 2015, s. 19).

²⁵ HAAS, A., Základ ignaciánské mystiky v Loyole a Manrese, in IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*, Refugium, Velehrad 2003, s. 34.

²⁶ Haas toto Ignácovo osvícení označuje za poslední a nejvyšší mystický stupeň u Ignáce (srv. *tamtéž*, s. 48). Zároveň však nelze Cardoner označovat za vrchol Ignácovy komplexní zkušenosti duchovního života: v tomto smyslu je třeba rozlišit mimořádné dary a pokrok duše v růstu víry, naděje, a především lásky (srv. RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 453). Kromě toho je také možno citovat Raviera, který říká, že mystické milosti obdržené v Manrese a růst Ignácova mystického spojení s Bohem v římském období se nedají srovnávat (srv. *tamtéž*, s. 478).

zachráněna.²⁷ Sám Duch Svatý (za předpokladu spolupráce, kterou je touha svobodného rozhodnutí) v člověku působí a tvoří nové srdce.²⁸

1.1.3 Ze Svaté země do Říma

Z Manresy putuje Ignác podle své původní touhy do Svaté země. „Ale nyní to učiní s novým srdcem: z lásky ke svému Pánu, a nikoli už z lásky k sobě.“²⁹ Jakkoli se domnívá (a hluboce po tom touží), že následovně bude sloužit Bohu právě ve Svaté zemi, ona se pro něho do budoucna stane obtiskem pro jeho službu Bohu v Římě (Ignácovo srdce jako by se stalo oním kamenem, „z něhož Pán Ježíš vystoupil na nebesa; dodnes jsou na něm vidět vtištěné šlépěje“³⁰). Svatá země je afirmací toho, co Ignác prožil od Loyoly až po Manresu – a zároveň hraniční čarou, od které se začíná odvíjet zcela nové období: od času osobní důvěrnosti k apoštolskému poslání a nasazení.

Ignác se v zacílení na „pomoc duším“³¹ vždy řídí úsudkem srdce: mezi zdánlivě stejně dobrými příležitostmi rozlišuje tu vhodnější a lepší podle kritéria eschatologické perspektivy,³² v jejíž optice je schopno usuzovat pouze srdce očištěné, ve své celistvosti. Podle takto nahlížené zásady *magis*: z důvodu, aby mohl *více* „pomáhat duším“, se rozhodne studovat.³³ Ignác zde činí další důležitou zkušenost rozlišování. Zprvu jej začnou od systematického studia vyrušovat myšlenky s „nátěrem“ zbožnosti:

²⁷ DIADOCHOS Z FÓTIKY, Cent chapitres sur la perfection spirituelle, in TENTÝŽ, *Œuvres spirituelles*, SC, 5, Cerf, Paris 1997, č. 28; srv. *Lk* 11,22.

²⁸ Srv. *Ez* 36,26.

²⁹ RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 463.

³⁰ Srv. *Poutník*, č. 47.

³¹ O Ignácově úsilí prospívat duším se hovoří v *Poutníkovi* ihned na počátku: v době své rekonvalescence v Loyole „veškerý čas, který věnoval svým blízkým, vynakládal na věci duchovní, a tím prospíval jejich duším“ (*tamtéž*, č. 11). Konkrétní termín „pomáhat duším“ se potom v *Poutníkovi* poprvé objevuje v kapitole hovořící o Svaté zemi: „Pevně si předsevzal zůstat v Jeruzalémě a stále chodit na ona svatá místa; a kromě tohoto zbožného úmyslu si také předsevzal, že bude pomáhat duším“ (*tamtéž*, č. 45). Z těchto úryvků je zřejmé, že nelze osobní důvěrnost od apoštolského nasazení zjednodušeně oddělovat, ale že v duchovním životě se tyto dimenze vzájemně prostupují, ovlivňují a rostou.

³² Často citované jezuitské heslo OAMDG nebo Ignácova zásada (formulovaná pro představené ve věci volby apoštolské aktivity) poměřovat záležitosti podle kritéria „větší služby Bohu“ (*Konstituce*, VII,2, č. 618) vyrůstají především z exercičního postoje nahlížení časných věcí z hlediska věčnosti (srv. Druhý způsob, jak vykonat správnou a dobrou volbu, in *DC*, č. 184–187).

³³ „Od té doby, co poutník poznal, že si Bůh nepřejí, aby zůstal v Jeruzalémě, stále v duchu uvažoval, co má udělat. Nakonec se přiklonil k tomu, že bude nějaký čas studovat, aby mohl pomáhat duším“ (*Poutník*, č. 50).

Ignác si však povšimne, že ani na mši svaté nebo v modlitbě jej nenapadají „tyto tak živé poznatky“, ³⁴ rozliší je jako pokušení a učiní proti nim opatření. „Každý okamžik s sebou nese nějakou povinnost, jež se má věrně splnit.“ ³⁵ Tím, že Ignác je těmto rozlišeným povinnostem poslušný, nabývá tak jeho běžná práce liturgického rázu: právě tímto, a ne jiným způsobem přináší svůj život na oltář. *Magis* je nyní pro něho studovat spíše než se věnovat dlouhým modlitbám (oproti Manrese, kde se věnoval modlitbě i sedm hodin denně). Obdobně také později rozlišuje nutnost vzdát se pro období studia i apoštolského nasazení. ³⁶ Z této Ignácovy zkušenosti vyrůstá moudré rozlišení jednotlivých formačních etap (v *Konstitucích* konkretizované). ³⁷

Přesto však je z poutníkovy vyprávění zřejmé, že apoštolské aktivity se jeho životem vinuly od prvopočátku v Loyole: jednotlivé etapy (modlitba, studium, apoštolské nasazení...) nejsou oddělenými nádobami, ale spíše v každém údobí jakoby výrazněji zní jiný tónový odstín, který však předjímá tón další: tak již v době studia v Barceloně se k Ignácovi připojují první druhové. ³⁸ V Paříži skupina dostává konkrétní obrysy: v té době má Ignác sedm druhů, kteří si po příkladu jeho vyzařujícího ducha přejí „putovat do Jeruzaléma a tam zasvětit svůj život starosti o spásu bližních“. ³⁹ Proto se rozhodli toto své rozhodnutí stvrdit „sliby chudoby, čistoty a pouti do Jeruzaléma (...). V případě, že cestu do Jeruzaléma nebudou moci uskutečnit v průběhu jednoho roku po ukončení studií anebo když se na konci své pouti rozhodnou k návratu do Evropy, chtějí se nabídnout papeži“. ⁴⁰

Tyto sliby se uskuteční na Montmartru 15. srpna 1534. ⁴¹ Okolnosti promluví do jejich plánů jasně: je jim zabráněno dospět do Jeruzaléma, a proto se podle svého slibu

³⁴ *Poutník*, č. 55.

³⁵ CAUSSADE, J.-P. de, *Odevzdanost do Boží Prozřetelnosti. Milost přítomného okamžiku*, Refugium, Olomouc 2009, s. 8.

³⁶ *Srv. Poutník*, č. 82.

³⁷ Obdobně: po pařížské zkušenosti s obtížným sháněním živobytí, které tak omezovalo jeho studijní možnosti, Ignác (ve spojení s Pánem, jak se o tom lze přesvědčit v *Duchovním deníku*, který je svědkem procesu jeho rozlišování) ustanovuje, že koleje, ve kterých se studuje, smí přijímat finanční užitky.

³⁸ Tito druhové Ignáce později opustí: přesto se zde odhaluje základ pozdějšího dovršení Ignácova poslání (srv. *Poutník*, poznámka č. 168 k č. 56).

³⁹ RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 66.

⁴⁰ *Tamtéž*, s. 67.

⁴¹ Komorní charakter těchto slibů je patrný z toho, že v *Poutníkovi* o nich nepadne rozsáhlejší zmínka. Přesto právě z této události vyroste skutečné jádro Tovaryšstva Ježíšova. Prvními druhy, kteří byli účastníky těchto slibů, jsou: Ignác z Loyoly, Petr Faber, František Xaverský, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Simão Rodrigues de Azevedo, Nicolás Alonso Bobadilla. V průběhu dvou let (během kterých tyto sliby obnovovali) se k nim ještě přidají: Claude Le Jay, Paschase Broët, Jean Codure (srv. RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 49–66.75–77).

nabídnou papeži. Ignác ze Svaté země svých představ o svém nasazení pro Boha putuje do Říma, kde si ho Bůh přeje mít. Nabízí se biblická souvislost: „Copak má Hospodin stejnou zálibu v celopalech a obětech jako v poslušnosti k jeho hlasu? Poslušnost je lepší než oběti a ochota k ní je víc než tuk beranů.“⁴²

Dříve než doputují do Říma, 24. června 1537 přijímají v Benátkách kněžské svěcení.⁴³ To je důležitý okamžik v Ignácově životě. Od té chvíle se připravuje na slavení první mše svaté a prosí „Pannu Marii, aby ho přidružila k jejímu Synu“.⁴⁴ Ve vidění(ch)⁴⁵ La Storty je kněžství jeho srdce potvrzeno.⁴⁶ V Římě se Ignác a první druhové dávají v osobě papeže k dispozici církvi. Takový postoj je jádrem exercičního postoje *sentire cum ecclesia*.⁴⁷ Od této chvíle začíná rozkvétat Ignácova plodnost viditelně v církvi.

1.1.4 Osobní syntéza Ignáce: římské období jako kněžství srdce

Toto období nejvýstižněji charakterizují slova samotného Ignáce: „Dopustil se mnoha urážek Boha od té doby, co mu začal sloužit; nikdy však nepřivolil k smrtelnému hříchu. Stále prohluboval svou zbožnost, tj. snadněji nacházel Boha; a to nyní více než kdykoli v celém svém životě. Pokaždé, když chce najít Boha, najde ho. Také nyní mívá často vidění; zvláště ta, o kterých už byla řeč: spatřuje Krista jako slunce. Stává se mu to často, když mluví o důležitých věcech – Kristus tím jeho konání potvrzuje. Když slouží mši svatou, mívá také mnoho vidění.“⁴⁸

⁴² 1Sam 15,22.

⁴³ Srv. RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 18.

⁴⁴ *Poutník*, č. 96.

⁴⁵ Ravier upozorňuje, že u události tradičně nazývané vidění v La Storta můžeme „u tohoto zjevení rozlišit nejméně dvě po sobě následující doby. Nejprve Ignác po více dnů zakouší vnitřní slovo Otcovo, které se v době mše vryje do jeho srdce: *V Římě vám budu přízniv* (...). Pak jindy – a to je bezpochyby jádro události v La Storta – ‚Zdálo se mu,‘ jak praví Láinez, ‚že vidí Krista s křížem na ramenou a u něho věčného Otce, který mu říkal: *Chci, abys tohoto vzal za svého služebníka*. A Ježíš jej vzal a řekl: *Chci, abys nám sloužil*.‘ Toto Láinezovo svědectví ukazuje, že se všechno nedělo jen v kapli La Storta a jen v jediném okamžiku“ (RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 475).

⁴⁶ Srv. *tamtéž*, s. 476n.

⁴⁷ Srv. DC, č. 353. O tématu *sentire cum ecclesia* pregnančně hovoří Tomáš Špidlík, jak o tom bude pojednáno dále.

⁴⁸ *Poutník*, č. 99n.

Ravier si povšiml, že „Ignác považuje vidění především jako potvrzení toho, co se v něm děje“.⁴⁹ Vidění jsou vždy důvěrně provázána se záležitostmi apoštolátu (vzpomeňme na vznik *Duchovního deníku*).⁵⁰ Přítomnost Ignácových mystických zkušeností především ve mši svaté poukazují na kněžský rozměr Ignácovy mystické zkušenosti: Ignác je provázán s Kristem, „který se pro mne namáhá a pracuje ve všech stvořených věcech“.⁵¹ Haas k tomu podotýká, že Ignácova mystika „se nikdy nevyjadřuje v klasických výrazech svatební a zasnubní mystiky (...). Posledním stupněm duchovního zasnoubení u něj není ještě ukončen mystický rozvoj (...). Ignác si nesmí oddechnout v nekonečné blaženosti duchovního zasnoubení duše s trojjediným Bohem a Bohočlověkem (...). Omilostněný člověk, který se dostane v mystické zkušenosti víry do styku s Ježíšovým lidstvím, poznává zvláštním způsobem tuto základní funkci existenčního praprostředníka (...). Po zasnoubení s oslaveným lidstvím Kristovým dojde k mystickému zasnoubení s Kristem přítomným ve všech lidech a věcech celého kosmu a v Duchu Svatém přivádějícím – s utrpením a zápasem – celý kosmos domů k Otci“.⁵² Je zřejmé, že jádro Ignácovy mystiky spočívá nejhlouběji v jeho kněžství. Intimní rozhovor s Bohem se vždy odehrává v rámci tohoto prostřednictví: mezi Bohem a lidmi. Ignácovo kněžské srdce se ztotožňuje se Srdcem Ježíšovým natolik, že se skutečně stává jeho Srdcem, Srdcem Bohočlověka, Ježíše samotného: a v něm jsou taženi do této toužené jednoty také všichni, kteří jsou Ignácovi (napříč dějinami, mentalitou, srdcem) blízcí.

Paradoxně se častokrát tvrdí, že Ignác v římském období je „mužem rozumu“.⁵³ Citlivý pohled jeho životopisců v tomto období vnímá v jeho osobě syntézu ignaciánského charismatu: spojení vnitřního zcela prostupujícího zanícení (bláznovství pro Krista, formulovaného v *Duchovních cvičeních*⁵⁴), a zároveň vnější střízlivosti, diskrétnosti a praktické moudrosti, které jsou nejúčinnějším nástrojem pro další zapalování srdcí v apoštolátu (Kristus bránu srdce nevylamuje, ale trpělivě a pokorně,

⁴⁹ RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 457.

⁵⁰ Na tomto místě lze poznamenat myšlenku Pavla Florenského, kterou rozvíjí Špidlík ve své teologii srdce. Tvrdí, že jádrem svatosti není být *dobrý*, ale *krásný*: nad účelností stojí výlučné spojení s Bohem („sálající“ krása), které teprve v síle poslání se stává působením dobra. Vyzařující sílu a krásu Ignácovy osobnosti vzpomíná v *Memoriale* Luís Gonçalves da Câmara (srv. CAMARA, L. G. da, *Memoriale* padri Ludovici Concalvii de Camara, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 8).

⁵¹ DC, č. 236.

⁵² HAAS, A., Základ ignaciánské mystiky v Loyole a Manrese, in IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*, Refugium, Velehrad 2003, s. 47.

⁵³ RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 479.

⁵⁴ DC, č. 167.

diskrétně na ni klepe⁵⁵). Takový postoj je pak nejvstřícnější půdou pro duchovní otcovství, které bylo pro Ignáce tak typické.⁵⁶

1.2 Spiritualita prvních otců a Tovaryšstva do roku 1773

V době, kdy Ignác umírá, se po celém světě nachází kolem tisíce těch, kteří (v nějaké formační etapě) přináležejí k Tovaryšstvu.⁵⁷ Po jeho smrti je identita Tovaryšstva prověřována nejrůznějšími pnutími. První generace čelí nátlaku jak zvenčí, tak zevnitř. Při definitivním schvalování *Konstitucí* papež Pavel IV. trval na změně ve dvou bodech, které první otcové považovali pro Tovaryšstvo za klíčové: v otázce chórové modlitby a trvání generalátu.⁵⁸ Kromě toho pařížská fakulta vydala proti Tovaryšstvu dekret, který nejen ve Francii značně poškodil jeho pověst a velice pozdržel vstup Tovaryšstva do této země prvních slibů Ignáce a prvních druhů.⁵⁹ Z vnitřních pnutí je možno citovat krizi kolem Simãa Rodrígueze,⁶⁰ Nicoláse Bobadilly,⁶¹ dále otázku volby nového generála,⁶² přezkoumání a schválení *Konstitucí*,⁶³ a v neposlední řadě skutečnost, že Ignácovou smrtí je Tovaryšstvu odňata osobnost zakladatele, která zásadním způsobem určovala směr celému tělu Tovaryšstva; nyní je postaveno před nutnost uchovat podstatu Ignácova odkazu v jeho ryzosti.⁶⁴ Před Ignácovými následovníky však po jeho smrti kromě starosti o autentické zachování Ignácova odkazu pro Tovaryšstvo vyvstává další zásadní úkol: musí vyhraněně uchopit jádro Ignácovy osoby a vtělit jej do rostoucí

⁵⁵ Srv. promluva papeže Františka o Bráně milosrdenství: PAPEŽ FRANTIŠEK, *Rodina je brána přívětivosti. Katecheze papeže Františka na gen. audienci, nám. sv. Petra*. In: www.radiovaticana.cz [online]. 18.11.2015 [cit. 4.2.2016]. Dostupné z <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=22793>.

⁵⁶ Srv. RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 458.

⁵⁷ Srv. CAMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 87.

⁵⁸ Přál si zavedení chórové modlitby a omezení doby trvání generalátu na tři roky, což byla ustanovení, které zavedl v řádu teatinů, jehož byl zakladatelem a s nímž si přál jezuitu ztotožnit. Navzdory mnohému úsilí papeže přesvědčit otcové byli nuceni tyto body do *Konstitucí* začlenit. Po smrti papeže Pavla IV. tato nařízení pozbyla platnosti (srv. RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 288n).

⁵⁹ Srv. *tamtéž*, s. 290n; CAMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 130,139,145,149.

⁶⁰ Srv. RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 292.

⁶¹ Srv. *tamtéž*, s. 299n.

⁶² Srv. *tamtéž*, s. 313n.

⁶³ Srv. *tamtéž*, s. 320n.

⁶⁴ Srv. GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 208.

podoby těla Tovaryšstva Ježíšova; oproti „vlivu starších a již pevně organizovaných spiritualit“⁶⁵ konkretizovat a rozvíjet rozlišené obrysy spirituality ignaciánské.

Od první generace, kterou tvořili „četní řeholníci přímo formovaní Ignácem“,⁶⁶ se v dalším rozvoji Tovaryšstva odvíjí různá údobí a odlišné proudy. První generace je především konfrontována s nutností „uskutečnit celou organizaci předvídanou *Konstitucemi*“.⁶⁷ Toto období je završeno generalátem Klaudia Aquavivy (1543–1615). Následující období: generalátu Mutia Vitelleschiho (1563–1645) je charakterizováno rozkvětem velkých duchovních traktátů, v nichž jsou formulovány aspekty duchovní nauky Tovaryšstva, tak jak z ní budou žít další generace.⁶⁸ Tato nauka tvoří podstatu duchovního učení až do zrušení Tovaryšstva v roce 1773, ale i po znovuoživení se starší otcové budou snažit předat ji novým jezuitům.⁶⁹

1.2.1 Formování ignaciánské spirituality v prvních letech

První generace Tovaryšstva se vyznačuje obrovskou vitalitou a svěžestí, která se projevuje především velkodušností a plodností v práci pro duše.⁷⁰ Nejcenějším Ignácovým odkazem pro tato první léta jsou (ruku v ruce s *Duchovními cvičeními* a *Konstitucemi*) především *osobnosti*, které žily v jeho blízkosti nebo na které měl – jako na své současníky – přímý vliv. Guibert jmenuje tři zdroje, které tvoří osu formující se spirituality: první světci Tovaryšstva Ježíšova (František Xaverský, Petr Faber, František Borgiáš, Petr Kanisius, Stanislav Kostka, Ignacio de Azevedo a další), první otcové (důvěrníci) svatého Ignáce (Juan Alfonso de Polanco, Jerónimo Nadal, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Cristóbal de Madrid, Pedro de Ribadeneira, Olivier Manare, Jerónimo Doménech a další) a první duchovní (asketičtí) autoři (Johann Rheitt, Frans De Costere, Fulvio Androzzi, Gaspar Loarte, Antonio Cordeses, Balthasar Álvarez a další). Kromě autorů z řad Tovaryšstva ignaciánskou spiritualitu inspirovali duchovní autority jak z doby z patristické: Bazil, Řehoř Veliký, Augustin, Bernard,

⁶⁵ Srv. GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 173.

⁶⁶ Srv. *tamtéž*.

⁶⁷ Srv. *tamtéž*.

⁶⁸ Srv. *tamtéž*.

⁶⁹ Srv. *tamtéž*, s. 174.

⁷⁰ *Tamtéž*, s. 217.

Kasián, Efrém a další, tak ze středověké epochy: *Následování Krista*, Albert Veliký a další.⁷¹

Jeden z prvních zápasů, který se odehrává v oblasti spirituality, se týká modlitby. Již za života Ignáce se vedly spory o délce jejího trvání v denním běhu. Ignác na požadavky o prodloužení modlitby reaguje pevně – nepřipouští neadekvátně prodlužovat modlitbu, a to zejména u těch, kteří se mají věnovat studiu.⁷² Jsou dva důvody, které k tomu vedou: jednak je na počátku potřeba za cílem apoštolské plodnosti radikálnějším způsobem vymezit tuto novou řeholi vůči monasternímu životu;⁷³ jednak se na tomto rysu odráží syntéza Ignácovy náročnosti: ukazuje možnost tak silného přátelství s Bohem, že člověk může odložit mnohomluvnost modliteb.⁷⁴ V jeho tvrzení, že „opravdu umrtvenému člověku stačí čtvrt hodina, aby se spojil s Bohem“,⁷⁵ je skryto pozvání k modlitbě srdce,⁷⁶ která ústí do osobní svatosti. U jmenovaných osobností je tento postoj zřetelný.

V průběhu dějin (až k dnešní přítomnosti) více vyvstával opačný problém: nebezpečí, že „vnější apoštolské aktivity budou nabývat vrchu nad pravým vnitřním životem“. ⁷⁷ Aby se zamezilo nedbalosti v modlitbě, formátoři Tovaryšstva, počínaje těmito prvními osobnostmi, vždy dbali na to, aby meditace měly svou stravu a podněty. František Borgiaš například sepsal rozjímání na evangelia každého dne, která mají zřetelně ignaciánskou strukturu (odvíjející se od *Duchovních cvičení*). Novinkou, kterou (právě Borgiaš v těchto meditacích) přináší, je začlenění modlitby do liturgického rámce. Doposud bylo zvykem sledovat témata spíše podle systematického rozvržení

⁷¹ GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 175–208.

⁷² Srv. CAMARA, L. G. da, Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 196.

⁷³ GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 183. V počátcích se Tovaryšstvo muselo potýkat s odchodem svých členů do mnišských řeholí či s pokusy zavádět zvyklosti těchto řeholí do Tovaryšstva (srv. *tamtéž*, s. 210).

⁷⁴ Srv. Mt 6,7.

⁷⁵ CAMARA, L. G. da, Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 196.

⁷⁶ Jako příklad takového postoje citujme Polancovu instrukci o modlitbě: „Mají se, pokračující po cestě modlitby, snažit najít Boha ve všech svých službách a pracích tím, že si zvyknou pěstovat vnitřního ducha a zbožnost ve všech věcech... Mají dbát o to, aby je chuť modlit se neodvracela od toho, co je vlastním cílem jejich povolání, a od nezbytných prostředků k dosažení tohoto cíle, jako jsou studia a dokonalá poslušnost“ (GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 194).

⁷⁷ *Tamtéž*, s. 183n.

(např. chronologie Kristova života apod.).⁷⁸ V zavedení rozjímání podle denních liturgických čtení (včetně zařazení svátků jednotlivých světců) se hluboce odráží ignaciánský postoj *sentire cum ecclesia*⁷⁹: kdo je sycen ignaciánskou spiritualitou, nechává v sobě pulsovat živý tep toho, čím právě nyní v liturgii žije církev.

První léta nejsou charakteristická tvorbou mnoha asketických děl, jak je tomu v období následujícím. Zůstávají nám spíše dokumenty osobní povahy (např. Xaverského korespondence⁸⁰, Faberovo *Memoriale*⁸¹ či Nadalův *Deník*⁸²) nebo drobnější díla, jako modlitební knihy či direktoria (např. zmíněná Borgiášova *Rozjímání*, Kanisiův *Malý katechismus*, *Direktorium Duchovních cvičení* od Polanca); kromě toho také dekrety První generální kongregace (1558), pojednávající o modlitbě. Důvodem může být, že generace, která měla v živé paměti Ignácův obraz, se nepotřebovala sytit dalšími impulsy: pro rodící Tovaryšstvo bylo nejpodstatnější nechat se v první řadě v úplnosti proniknout duchem stanoveným *Formulí institutu a Konstitucemi*.⁸³ Teprve v druhé polovině 16. století začínají vznikat první asketické spisy od autorů Tovaryšstva; v 17. století pak vyrůstají velcí duchovní spisovatelé (Alfons Rodríguez, Louis Bourdaloue, Daniello Bartoli, Paolo Segneri, Pedro de Ribadeneira, Luis de La Palma, Juan Eusebio Nieremberg, Luis de La Puente, Louis Lallemant, Jean-Joseph Surin, Giovanni Battista Scaramelli a další).

1.2.2 Podoba ignaciánské spirituality do roku 1773

Jestliže první roky Tovaryšstva byly charakteristické uváděním *Konstitucí* do praxe, na počátku 17. století jsou život a formace členů Tovaryšstva pevně ustáleny (noviciát; třetí probace; způsob vykonávání duchovních cvičení měsíčních i osmidenních; způsob každodenní modlitby a liturgie; výběr duchovní četby; komunitní život; důraz na bezprostřední vztah s Bohem; práce člověka s vlastním nitrem tak, aby se disponovalo

⁷⁸ Srv. GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 184n.

⁷⁹ Srv. DC, č. 355.

⁸⁰ České vydání: XAVERSKÝ, F., *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, Refugium, Olomouc 2005.

⁸¹ České vydání: FABER, P., *Krátký život, dlouhé cesty. Duchovní deník jezuitu z dob reformace*, Refugium, Velehrad 2004.

⁸² České vydání: NADAL, J., *Duchovní cesta (Deník)*, Refugium, Olomouc 2007.

⁸³ Srv. GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 191.

k cíli Tovaryšstva: větší službě Bohu v lásce k bližním; úsilí o poslušnost a pokoru); tuto podobu, jejímiž garanty jsou generálové Tovaryšstva, si uchovává až do roku 1773.⁸⁴

Živým dokladem rozkvětu ignaciánské spirituality jsou světecké osobnosti Tovaryšstva:⁸⁵ od Roberta Bellarmina, Aloise Gonzagy, Alfonse Rodrigueze, přes mučedníky ze všech světadílů (Japonsko, Indie, Francie, Anglie, Kanada) až po Jana Františka de Régis, Františka de Geronima, Klaudia Colombiéra a Josefa Pignatelliho. Tovaryšstvo se od počátku vyznačovalo horlivostí o duše, projevující se zejména v touze po vydání života jak v zámořských, tak v lidových misiích, při starosti o nemocné v morových epidemiích, ale také v univerzitním apoštolátu či apoštolátu výchovy a svátostné praxe (1). Kromě misií a jmenovaných oblastí apoštolátu byly plody jejich práce viditelné zejména v oblasti formace (v řadách vlastních i „venkovních“): prostřednictvím duchovních cvičení (2), duchovního doprovázení (3) a v tvorbě duchovního zázemí ve formě rozmanitých kongregací (4). Podstatným rysem formujícím vnitřní podobu zbožnosti Tovaryšstva byla rozvíjená úcta k Panně Marii (5) a k Božskému Srdci (6).

1.2.2.1 Svátostná praxe

Tovaryšstvo se též zrodilo do momentu, kdy se začíná proměňovat praxe svatého přijímání. V předchozích staletích bylo běžné přijímat eucharistii třikrát, až čtyřikrát ročně.⁸⁶ Naproti tomu mnozí světci i kněží v Ignácově době se snažili přivést duše k častějšímu svatému přijímání. Sám Ignác byl proniknutý svátostným životem a časté přijímání i svátost smíření pro něho byly nesmírně důležité: a snaží se k němu vést i své druhy. V jeho přístupu k častému svatému přijímání můžeme vyzorovat typicky ignaciánské rysy, zejména rozlišování, diskretnost a vědomí nutnosti formace těch, kteří chtějí často svátostně přijímat: těm, které neshledává jako disponované, se vši ohleduplností doporučuje časté svaté přijímání dočasně omezit.

⁸⁴ Srv. GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 271.

⁸⁵ Srv. *tamtéž*, s. 271.

⁸⁶ Srv. *tamtéž*, s. 369.

Na druhou stranu jezuita Manuel Ignác de la Reguera doporučuje „umírněné svaté přijímání i pro toho, kdo upadá to těžkých hříchů“.⁸⁷ Těm, u kterých se zná jejich dobrá dispozice, se doporučuje i denní svaté přijímání.⁸⁸ Je zřejmé, že ignaciánská praxe především klade důraz na primát Božího působení a kromě toho vždy jedná s ohledem na osobu, o kterou se jedná: rozhodnutí se ponechává na duchovních otcích a zpovědnících.⁸⁹ Formace se tak stává podstatnou činností, kterou se Tovaryšstvo zaobíralo. Podobu, kterou na sebe tato činnost brala, byla rozmanitá.

1.2.2.2 Duchovní cvičení

Již od počátku v Tovaryšstvu existovala snaha umožnit duchovní cvičení i těm, kteří nemuseli mít bezprostřední přání do řádu vstoupit.⁹⁰ K tomu účelu se způsob dávání exercicií proměňoval od individuálních k těm, které byly konány ve větším počtu exercitantů.⁹¹ Přirozeně vyvstala potřeba vytvořit co nejvhodnější prostor pro konání exercicií podle vzoru, který sám Ignác představil v *Duchovních cvičeních*.⁹² Ještě za generalátu Klaudia Aquavivy převládá praxe dávání exercicií v domech Tovaryšstva, kde jsou „velkodušně přijímání všichni, kdo o to budou žádat“.⁹³

K tomuto účelu je v domě vyhrazeno několik pokojů a je vydáno nařízení, aby se při stavbě nových kolejí k tomu vybudovalo celé křídlo. Teprve v první polovině 17. století v návaznosti na diecézní praxi (exerciční domy pro exercitanty před kněžským svěcením⁹⁴) se začínají, ve Francii nejprve, otevírat exerciční domy, a to jak pro muže, tak pro ženy. Z Francie se tato praxe šíří do dalších evropských míst. Kromě těchto duchovních cvičení dávaných většímu počtu exercitantů se stále uchovává praxe individuálních exercicií. K tomuto účelu také mezi jezuity vzniklo nemalé množství komentářů k exerciční knížce.⁹⁵

⁸⁷ Srv. GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 379.

⁸⁸ Srv. *tamtéž*, s. 368.

⁸⁹ Srv. *tamtéž*, s. 307n.

⁹⁰ Srv. *tamtéž*, s. 293.

⁹¹ Srv. *tamtéž*, s. 292.

⁹² DC, č. 20.

⁹³ GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 293.

⁹⁴ Srv. *tamtéž*, s. 294.

⁹⁵ Srv. *tamtéž*, s. 296, kde je uveden výčet některých významnějších textů na toto téma.

1.2.2.3 Duchovní vedení

K tématu dávání duchovních cvičení se úzce pojí také téma duchovního vedení. Guibert poznamenává, že vzhledem k důvěrné povaze duchovního otcovství, které se často odehrávalo i v rámci zpovědi, neexistuje mnoho dokladů o této činnosti jezuitů kromě korespondence, která ovšem také zpravidla uchovává tajemství osob, kterých se toto vedení týkalo.⁹⁶ O tom, že tato skrytá a trpělivá činnost vydávala veliké plody, svědčí produkce děl asketicko-mystické povahy: jejich autoři byli zpravidla velkými duchovními otci a zpovědníky a jejich díla jsou psána na podkladu dlouholeté zkušenosti ve vedení duší.⁹⁷

V duchovním vedení: jak jednotlivců, tak řeholních rodin, jezuité akcentovali rozměr osobního, individuálního rozlišování, které vždy směřovalo k hledání konkrétní podoby osobního povolání: co Pán po mne chce a kvůli čemu jsem byl stvořen. Rozlišování – v duchu exercicií – se odehrává buď v oblasti volby životního stavu, nebo cílí k reformě stavu již zvoleného.⁹⁸ proto ke stejné oblasti duchovního doprovázení také náleží dílo reformy řeholních komunit, kterou byli jezuité často pověřováni.⁹⁹

1.2.2.4 Mariánské kongregace

Jako další forma duchovní služby v jezuitském prostředí vznikají mariánské kongregace. První kongregaci založil belgický jezuita Jan Leunis (1535–1584) a brzy se výrazně rozšiřují.¹⁰⁰ Mariánské kongregace navazují na starší praxi, zavedenou mezi jinými i Ignácem či Faberem. Kongregace jsou tvořeny nejrůznějšími vrstvami i mentalitami lidí, a tomu také odpovídá jejich rozmanitý charakter (pro řemeslníky, obchodníky, notáře, pro pomoc vězňům, pro studenty, šlechtice, církevní osoby, lékaře, námořníky...¹⁰¹). U všech nacházíme jako společný jmenovatel dvojí zaměření: starost o vlastní spásu (v rozvíjení zbožnosti a svátostné praxe) a apoštolské poslání

⁹⁶ Srv. GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 301n.

⁹⁷ Srv. *tamtéž*, s. 303.

⁹⁸ Srv. DC, č. 171–173, kde Ignác rozlišuje mezi volbou nezměnitelnou a změnitelnou.

⁹⁹ Srv. GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 298.

¹⁰⁰ Srv. *tamtéž*, s. 286.

¹⁰¹ Srv. *tamtéž*, s. 287,289.

nejrůznějšího druhu.¹⁰² Jejich cílem je intenzivní křesťanský život žitý ve stavu, do kterého člověk byl poslán. Tak tento apoštolát často umožňuje prohlubovat zbožnost těm laikům, kteří neměli možnost žít zasvěceným životem. Z kongregací se však také rekrutují kněžská a řeholní povolání. Také mnozí světci vyrůstají ze zázemí mariánských kongregací: např. Jan Berchmans, František Saleský, Jan Eudes, Jan Sarkander.¹⁰³ Potřeby kongregací přirozeně ovlivňovaly produkci duchovní literatury určenou především jejich členům.¹⁰⁴

1.2.2.5 Úcta k Panně Marii

V oblasti vnitřní tvárnosti ignaciánské spirituality nelze opomenout úctu k Panně Marii. Osoba Panny Marie přímo stojí u zrodu Tovaryšstva (nápis na oltáři v Montserratu z roku 1522 zní: „Ignác z Loyoly se zde s mnohými prosbami a slzami zasvětil Bohu a Panně Marii. Odtud vyšel, aby založil Tovaryšstvo Ježíšovo“¹⁰⁵). Pro Ignáce úcta k Panně Marii nebyla pouze podobou zbožnosti, ale tvořila konstitutivní prvek jeho vlastního duchovního života; a následně podstatně vtiskla podobu rodícímu se Tovaryšstvu. Kromě Ignácova vidění Panny Marie v Loyole jsou důležitá jeho vidění lidství Ježíšova a Panny Marie v Manrese.¹⁰⁶

Haas tato zjevení interpretuje v souvislosti s pozdějšími výpověďmi Ignácova *Deníku*, ve kterém „téměř každý list dokládá jako charakteristický rys ve světcově zbožnosti výstup k Otci a k celé Nejsvětější Trojici skrze prostředníky a sestup opět skrze prostředníky ke světu“.¹⁰⁷ Panna Maria má v tomto soteriologickém pohybu výsadní místo, což se odráží i na exercičních rozmluvách.¹⁰⁸ Je to především toto pojetí Panny Marie jako prostřednice, které vtiskuje Tovaryšstvu kněžský ráz.

¹⁰² Srv. GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 288.

¹⁰³ Srv. *tamtéž*, s. 291.

¹⁰⁴ Srv. *tamtéž*, s. 290.

¹⁰⁵ AA.VV., *Zásady duchovního života. Příručka pro řeholní život*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993, s. 67.

¹⁰⁶ *Poutník*, č. 29.

¹⁰⁷ HAAS, A., *Základ ignaciánské mystiky v Loyole a Manrese*, in IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*, Refugium, Velehrad 2003, s. 92.

¹⁰⁸ *Tamtéž*, s. 94.

1.2.2.6 Úcta k Božskému Srdci

Role Panny Marie jako prostřednice je patrná i v události svěřením *munus suavissimum*, šíření úcty k Božskému Srdci, Tovaryšstvu.¹⁰⁹ Existují námitky zpochybňující přímou návaznost úcty k Božskému Srdci na osobu Ignáce, a (tedy) na ignaciánskou spiritualitu. Argumentují, že se tato úcta v Tovaryšstvu rozvíjela ve větším rozsahu teprve v druhé polovině 19. století, zatímco prvopočátkům Tovaryšstva není vlastní. Přesto z rozsáhlé korespondence samotného Ignáce lze vysledovat frekventované užití slova *srdce* (ba i explicitní vyjádření *Srdce Pánovo*). Kromě toho existují svědectví o prvních družích, u kterých tuto úctu nalézáme: Petr Kanisius zejména, dále Petr Faber, František Borgiaš.¹¹⁰

Nejvýraznějším argumentem pro vnitřní přítomnost úcty k Božskému Srdci v ignaciánské spiritualitě již od počátku jsou samotná *Duchovní cvičení*, jejichž nehlubším jádrem je, jak sami jezuité dokládají, Ježíšovo Srdce: „Exercitant skrze ignaciánskou metodu čte a rozjímá evangelium pod prizmatem Božského Srdce (...). To, co opravdu spojuje pojem *srdce* s ignaciánskou spiritualitou, je vnitřní spojení, které je mezi *srdcem* a *Duchovními cvičeními*, jako nervem řečené spirituality (...). Pouto mezi oběma nacházíme v Písmu svatém, které téměř výlučně tvoří látku exerciční modlitby. Právě příbuzenství mezi Písmem svatým a *srdcem* je to, v čem nacházíme Srdce, které podle Tomáše Akvinského je výsadním, ne-li jediným klíčem k pochopení Písma.“¹¹¹

Kromě Písma svatého tvoří vnitřní souvislost mezi dynamikou úcty k Božskému Srdci a *Duchovními cvičeními* sám cíl exercicií: exerciční modlitba má člověka dovést k velkomyslné nabídce vlastního života Kristu. Tomu, kdo vstupuje do procesu exercicií, má dynamika exerciční modlitby opřené – jak o evangelium, tak o Ignácova rozjímání o velkodušnosti – přinést nejen poznání lásky Ježíše Krista, ale doslova (stále rostoucí) vnitřní ztotožnění se s touto láskou, vedoucí k plnosti osobní svatosti – jak ji

¹⁰⁹ „2. července 1688 obdrželo Tovaryšstvo posláni šířit úctu k Ježíšovu Srdci jako ‚nejsladší úkol‘, jako *munus suavissimum*.“ Právě prostřednictvím Panny Marie se Markétě Marii Alacoque a Klaudiu Colombièrovi oznamuje tento úkol (srv. KOLVENBACH, P.-H., Milé pověření, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica I. Odvaha k mezerám*, Refugium, Olomouc 2008, s. 104,107n).

¹¹⁰ Srv. GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953, s. 387.

¹¹¹ TEJERINA, A., „Corazón de Jesús“, in CASTRO, J.G. de, aj., *Diccionario de espiritualidad ignaciana (A-F)*, Ediciones Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, s. 485.

chce každému udělit sám Pán.¹¹² K tomu lze poznamenat, že bez Ježíšova Srdce nelze správně žít ani vlastní zbožnost, ani rozměr církevní služby: „Úcta bez úzkého vztahu k úplnému Kristovu tajemství se nevyhnutelně omezí na vnější sentimentální projev, na povrchní a farizejské praktiky, na vnějškovou zbožnost (...). Proto je nutné znovu objevit a postavit na první místo úzký vztah mezi úctou k Nejsvětějšímu Srdci a tajemstvím Krista a jeho církve.“¹¹³ V tomto smyslu *Duchovní cvičení*, jejichž záměrem je přivést člověka k autentickému slyšení Boží vůle, lze dát do souvislosti s Ježíšovým Srdcem: jako školu „odposlouchávání“ rytmu Božího Srdce v životě člověka.

V této souvislosti můžeme také položit otázku o nevelkém rozsahu užití slova *srdce*¹¹⁴ v samotném textu *Duchovních cvičení*, kde se jmenovaný výraz nachází pouze dvakrát: a to v obou případech v citaci evangelního textu („blahoslavení čistého srdce“; „jak jste nechápaví srdcem“¹¹⁵).¹¹⁶ Na druhou stranu text *Poutníka* prozrazuje, že výraz *srdce* měl pro Ignáce privilegovaný význam, a také proto jej nenadužíval: užití jednak odkazuje na probuzení vnitřních citů srdce,¹¹⁷ jak o tom pojednává Špidlík (a jak bude pojednáno v další části práce), jednak svědčí o nerozdělenosti Ignácova slova a života (také toto téma rozvíjel Špidlík v teologii nerozděleného srdce).¹¹⁸ Umístění tohoto výrazu do úvodního textu *Konstitucí*¹¹⁹ také svědčí o Ignácově pojetí srdce ve smyslu, jak jej později Špidlík rozklíčovává. Další užití slova *srdce* v *Konstitucích* odkazuje na Špidlíkovo vysvětlení ignaciánské poslušnosti¹²⁰ jako poslušnosti integrální, jak o ní bude pojednáno dále. Špidlíkovo syntézové slovo o ignaciánské spiritualitě hovoří ve prospěch tvrzení, že Ignácovo, byť nerozsáhlé užití slova *srdce* v jeho díle odkazuje na pojetí srdce jako středu osobnosti. Ignác, který exercicie směřoval k uschopnění ke svobodné volbě darování vlastní osoby (milovanému) Pánu, chápal srdce jako místo,

¹¹² Srv. TEJERINA, A., „Corazón de Jesús“, in CASTRO, J.G. de, aj., *Diccionario de espiritualidad ignaciana (A-F)*, Ediciones Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, s. 485.

¹¹³ SANNA, I., „Nejsvětější Srdce Ježíšovo“, in GOFFI, T. – FIORES, S. DE, *Slovník spirituality*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1999, s. 575.

¹¹⁴ K užití slova srdce v díle Ignácově srv. „Corazón“, in ECHARTE, I. (ed.), *Concordancia ignaciana*, Ediciones Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1996, s. 253.

¹¹⁵ Srv. Mt 5,8; Lk 24,25.

¹¹⁶ Srv. DC, č. 278,303.

¹¹⁷ „A z těch mnoha marností, které ho napadaly, mu jedna svazovala srdce“ (*Poutník*, č. 6).

¹¹⁸ „To, co říkal, také cítil v srdci“ (*tamtéž*, č. 35).

¹¹⁹ Srv. Úvod ke Konstitucím, in *Konstituce*, č. 134.

¹²⁰ Srv. *tamtéž*, VI,1, č. 551.

kde se odehrává existenciální volba, určující zásadním způsobem spásu člověka (světa), nikoli jako fenomén nerozlišeného pocitu: jak o tom také hovoří Špidlík.

Lze shrnout, že jestliže u Ignáce nenacházíme explicitní vyjádření úcty k Božskému Srdci, ještě to neznamená, že samotné Božské Srdce v jeho životě nepulsovalo: obdobně jako „spiritualita Božského Srdce má svůj počátek ve svědectví svatého Jana, v jehož vyprávění se slovo *srdce* ani nevysloví“, ¹²¹ podobně můžeme usuzovat i o Ignácově střízlivém vyjadřování ¹²² a chápat jej v perspektivě vnitřní dynamiky Ježíšova Srdce. Cílem Ignáce jako učitele modlitby je dovést exercitanta k bezprostřednímu vztahu s Bohem, a proto ihned na počátku *Duchovních cvičení* se nachází pokyn pro exercitátora o diskrétním vyjádření Božích tajemství, ¹²³ které umožňuje Bohu, aby se svým tvorem mohl svobodně nakládat sám a v pravý čas. ¹²⁴ Tato Ignácova zbožnost diskrétně žhoucího srdce ¹²⁵ pramenila v účtě před osobním povoláním každého člověka a v důvěře, že každý je schopen (v exerciciích) dosáhnout spojení s Bohem, který člověku hlubiny svého záměru s ním zjevuje sám. ¹²⁶ Jak o tom svědčí exerciční plody již od prvních druhů Ignácových, *Duchovní cvičení* jezuitů přirozeně vedou k účtě k Ježíšovu Srdci. Věrnost vnitřnímu jádru exercicií potom Tovaryšstvo dovede k přijetí úkolu šířit úctu k Božskému Srdci otevřeně a na tomto poli vydávat plody dodnes: jak o tom budeme hovořit v další části věnované dílu Tomáše Špidlíka.

¹²¹ Srv. KOLVENBACH, P.-H., Milé pověření, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica I. Odvaha k mezerám*, Refugium, Olomouc 2008, s. 112; ÚŘEDNÍČEK, F., *Skrytý poklad. Pobožnost k Božskému Srdci Páně*, Refugium, Olomouc 2010, s. 7.

¹²² Z mystiky a vnitřního života Ignáce víme jen zlomek toho, co skutečně prožíval. Podobně jako o Panně Marii Spoluvykupitelce – na důležitost jejího poslání mluví Písmo o tomto tématu také jen střídmě.

¹²³ Srv. DC, č. 2.

¹²⁴ *Tamtéž*, č. 15.

¹²⁵ Srv. ALTRICHTER, M., Komorní mystika Ducha Svatého, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica II. Od události k ideji*, Refugium, Olomouc 2009, s. 324–332.

¹²⁶ O tom nacházíme svědectví v *Memoriale*: „Když jsem nedávno mluvil s otcem (...), řekl mi, že se mu zdá, že nemůže být v duchovních věcech žádná větší chyba než druhé vést podle sebe“ (CAMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 256).

1.3 Česká specifika zakoušení ignaciánského charismatu

V zaalpských zemích je půda pro ignaciánskou spiritualitu předpřipravená jiným způsobem než v zemích, kde Tovaryšstvo vzniklo. Každá země má svá specifika a univerzální ráz ignaciánské spirituality se osvědčil jako zdárně komunikující, pokud do těchto specifíků se inkaroval. Například „když přišel Petr Kanisius do Prahy, čítaly tehdy Čechy snad čtyři procenta katolíků“.¹²⁷ Snad proto jsou vnitřní misie v této oblasti otevřeny explicitním pozváním do vnitřního života „nejsladšího Srdce“, které Petr Kanisius, klíčová osobnost pro misii v těchto oblastech, popisuje ve svém duchovním deníku.¹²⁸ „Sladkost“ katolictví je potřeba vydolovat zpod nánosů zkřehlé „zaalpské“ duše.¹²⁹ Petr Kanisius dokázal pochopit toto specifikum a (nejen, ale především on) se tak stal apoštolem vnášejícím ignaciánské charisma do prostoru střední Evropy.¹³⁰

1.3.1 První jezuité české provenience

Cámara vypráví, že potom, co bylo založeno *Germanicum*, bylo Ignácovou snahou, „aby z Německa a z oblastí, pro které bylo toto dílo zamýšleno, přicházeli vhodní lidé“, ¹³¹ to znamená lidé, kteří budou moci být posláni zpět, aby plodně působili ve svých domovských zemích. Za tím účelem psal všem Tovaryšům, kteří se v těchto oblastech nacházeli. V srpnu roku 1555 Petr Kanisius vyslal do Říma devět českých mladíků.¹³² Ti však byli určeni teprve pro formaci a studium, zatímco v Praze existovaly

¹²⁷ ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 47.

¹²⁸ Sr. KANISIUS, P., *Epistulae et acta I*, O. Braunsberger, Friburgi Brisgoviae 1896, s. 53–55.

¹²⁹ Když se energický Juan Vittoria s nepochopením pro zaalpskou citlivost (která jistě na druhou stranu musí zápasit s rizikem zchoulostivělosti) snažil uplatňovat neúměrnou direktivnost, Kanisius se jej snaží vést k diskretní jemnosti a vlídnosti, která je pro „germánskou duši“ nesrovnatelně lepším a účinnějším prostředkem (sr. BRODRICK, J., *Rozšíření jezuitů*, Refugium, Olomouc 2005, s. 101).

¹³⁰ ŠPIDLÍK, T., Předmluva k českému vydání, in BRODRICK, J., *Jezuita Petr Kanisius (1521–1597)*, Refugium, Olomouc 2012, s. 5.

¹³¹ CÁMARA, L. G. da, Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara, in *Monumenta historica Societatis Iesu IV*, 1, Madrid 1904, č. 18.

¹³² Byli to Baltazar Hostounský, Wolfgang Gingalius, Valentin Voyt, Wolfgang Georgii, Tomáš Hedl, Tomáš Pfeifer, Ondřej Pešina, Josef Strakonický, Václav Šturm (sr. KOLÁČEK, J., *První jezuité v Čechách a první z Čech*, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 218).

snahy o znovuoobnovení katolické univerzity již od roku 1547.¹³³ Žádost o vyslání Tovaryšstva do Čech vzešla ze strany českých katolických představitelů.¹³⁴ Z toho důvodu Ignác pověřil Kanisia, aby Prahu opakovaně navštívil.¹³⁵ V únoru 1556 potom Ignác posílá z Říma do Prahy dvanáct jezuitů, z nichž ani jeden nebyl českého původu.¹³⁶ 21. dubna 1556 první jezuité, určení pro Čechy, dorazili do Prahy, kde je uvítal Petr Kanisius.¹³⁷ Také z moravského prostředí vychází impuls k pozvání jezuitů: již v roce 1555 biskup Marek Khuen chce vyhradit jezuitům minoritský klášter v Olomouci, přivést sem jezuitu se však podaří teprve jeho nástupci (Vilému Prusinovskému z Víckova) v roce 1566. Kolem jezuitských komunit velice záhy vznikají školy: v Praze vzniká univerzita v roce 1562, v Olomouci v roce 1573.

První roky jezuitského působení v Čechách se nesou v duchu exercičního provolání věčného Krále, který ty, kteří jej chtějí následovat, vyzývá, že „musí se mnou snášet námahy dne a noční bdění atd.“,¹³⁸ a to nejen ve smyslu náročných životních podmínek, kterým byli první jezuité v Čechách vystaveni, ale také ve smyslu nutnosti citlivého vyhodnocení kontextu (víry, mentality, atd.), do kterého jsou posláni. Kanisius – když píše Ignácovi – formuluje vlastnosti, které by měli mít ti, kteří budou posláni do Prahy: „Mám přání, aby všichni, kteří přicházejí otevřít tuto kolej, byli vyzbrojeni svatou trpělivostí a velkou horlivostí, ani ne tak pro vedení diskuzí, ale pro dlouho strádající a rozvíjející se tuto zemi v Bohu, a to spíše skutky než slovy.“¹³⁹

¹³³ Srv. BEGHEYN, P., Petr Kanisius: mystik a manažer – otec zakladatel Svatoklementiské koleje v Praze, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 201.

¹³⁴ Budoucí arcibiskup Antonín Brus z Mohelnice, probošt svatovítské kapituly Jindřich Pišek z Horšova, představení strahovského a břevnovského kláštera, velmistr českého křižovnického řádu s červenou hvězdou a zástupci předních panských rodů: Lobkovicové, Vartenberkové, Kolovratové atd. Ve stejném smyslu korespondoval s Ignácem i Ferdinand I. (srv. ČORNEJOVÁ, I., *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Mladá fronta, Praha 1995, s. 32).

¹³⁵ Srv. BRODRICK, J., *Rozšíření jezuitů*, Refugium, Olomouc 2005, s. 94.

¹³⁶ Jejich jména zněla: P. Ursmar Goisson, P. Kornel Broghelmans, P. Jindřich Blysssem, P. Jan Tillia van der Linden, Vilém Broghens, Petr Sylvius van der Bosche, Florian Walat, Baltazar Sammereier, Kašpar Krieger, Gonsalvo Lapronia, Roger Flander, Bartoloměj ze Švýcarska (srv. KOLÁČEK, J., První jezuité v Čechách a první z Čech, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 216).

¹³⁷ Srv. BEGHEYN, P., Petr Kanisius: mystik a manažer – otec zakladatel Svatoklementiské koleje v Praze, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 202.

¹³⁸ DC, č. 93.

¹³⁹ Srv. BEGHEYN, P., Petr Kanisius: mystik a manažer – otec zakladatel Svatoklementiské koleje v Praze, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 202.

Sám Ignác vybavuje poslané jezuity na cestu *Instrukcí*,¹⁴⁰ z níž je patrný cíl, se kterým na tuto misii jezuité přicházejí: při střežení ducha Tovaryšstva přinášet spásu duším v místě, kam jsou posláni, a to generaci současné i generacím budoucím. O Ignácově prozíravosti, se kterou se díval na užitek nejen pro to, co se bezprostředně jevilo, ale pro trvalou hodnotu, svědčí skutečnost, že ačkoli z Prahy přicházely naléhavé žádosti o zaslání českých kazatelů, Ignác tomu nechtěl vyhovět. Jeho zdůvodnění vychází z exerciční logiky (nutnosti obrácení vlastního srdce): „Naši Čechové totiž ještě nejsou ani v duchovním životě, ani ve vědách tak pevní, jak by měli, a tyto věci vyžadují čas. Chtěli bychom, aby se vrátili o hodně jinačí, než jací přišli.“¹⁴¹

1.3.2 Závíslost na jiné provincii

Do roku 1623, kdy byla založena samostatná Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova, spadala česká oblast pod provincii Rakouskou. Před uvedeným rokem v České provincii převládali jezuité cizího původu, mnozí z nich formovaní přímo v Římě: osvědčilo se nechat odpovědné osobnosti formovat v „Societas Romana“, aby potom, co se vnitřně ztotožní s ignaciánským duchem v Římě, u samotného Ignáce (ať už u něj osobně, nebo v jeho nástupcích), mohli lépe „vkrvovat“ ignaciánský *mens et modus* do nově vznikajících provincií (jak již bylo řečeno, úkolem prvních Tovaryšů bylo nechat se plně prostoupit duchem *Formule institutu* a *Konstituci*).¹⁴² Tak tomu také bylo u české oblasti.

Z hlediska misijní působnosti Tovaryšstva se pro český kontext ukázal jako neplodnější apoštolát působení v oblasti výchovy. Do roku 1620 byly založeny četné koleje.¹⁴³ Tak se začíná formovat dorost z vlastních řad. Kromě toho mají jezuité podíl

¹⁴⁰ KOLÁČEK, J., První jezuité v Čechách a první z Čech, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 218.

¹⁴¹ *Tamtéž*, s. 219.

¹⁴² Srv. RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 264.

¹⁴³ V Čechách: Collegium Clementinum v Praze (1556), Collegium S. Viti Crumlovii v Českém Krumlově (1584), Collegium S. Ignatii Commotovii v Chomutově (1590), Collegium Assumptionis Beatae Mariae Neodomense v Jindřichově Hradci (1594), Collegium B. V. Mariae Glacense v Kladsku (1597); a na Moravě: Collegium S. Mariae Nivis Olomucii v Olomouci (1566), Collegium Assumptionis Beatae Mariae et Domus primae probationis novitiatumque Brunnae v Brně (1572) (srv. KOLÁČEK, J., Úvod do kapitoly: Jezuitské školství, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 296–298).

na formaci kněžského dorostu¹⁴⁴ a vzdělávání nemajetných studentů.¹⁴⁵ Do této první etapy, kterou završil rok 1620, také spadá založení jezuitských vysokých učení v Praze a Olomouci. Na nich měli čeští jezuité příležitost čerpat živiny ze setkání s „nikoliv nevýznamnými osobnostmi filosofů a teologů z britského souostroví, kteří tam i po mnoho desetiletí vyučovali“.¹⁴⁶ Kromě toho řádovými domy v Praze, Brně a Olomouci prošli Edmund Kampián¹⁴⁷ a John Ogilvie¹⁴⁸, později kanonizovaní, kteří také výrazně ovlivnili další podobu (nejen noviciátu) českého Tovaryšstva.

1.3.3 Emancipace a rozkvět ignaciánského charismatu v českých zemích

Fáze trpělivého prvotního budování, mnohdy v protisměrech vyplývajících z nesnadné náboženské situace v českých zemích, byla ukončena událostmi okolo Bílé hory. Po dvaasedesáti letech působení v českých zemích bylo 1. června 1618 v důsledku rostoucích nepokojů Tovaryšstvo vypovězeno z Čech.¹⁴⁹ Již po dvou letech tohoto vyhnanství se však mohli vrátit. Mezníkem, který otevírá novou etapu, se stává kanonizace Ignáce a Františka Xaverského v Praze roku 1622 (Xaverský je posléze nejoblíbenějším světcem pobělohorského období¹⁵⁰). Rozkvět následné epochy je možno přičítat nejen historickým danostem, ale v první řadě reálné intervenci světeckých osobností, kterým v Boží blízkosti na díle Tovaryšstva záleželo.

Nový úkol, který před jezuitu nyní stál, spočíval v obnově katolické identity v českých zemích.¹⁵¹ Svěřené poslání uchopovali ve světle exercicií, ve kterých je reforma chápána ve smyslu pozitivní obnovy a zduchovnění toho, co již v životě

¹⁴⁴ Například v olomouckém biskupském semináři. Srv. KOUŘIL, M., Počátky jezuitské akademie v Olomouci, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 331.

¹⁴⁵ Srv. *tamtéž*, s. 336.

¹⁴⁶ HAVLÍČEK, P., Úvod do kapitoly: Historie jezuitů v Čechách, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 168.

¹⁴⁷ Srv. ÚŘEDNÍČEK, F., *Edmund Kampián SJ (1540–1581). Anglický jezuita a mučedník*, Refugium, Olomouc 2011, s. 13–15.

¹⁴⁸ Srv. FORD, D., *Světce ze Skotska svatý Jan Ogilvie SJ. Neznámý olomoucký mučedník*, Refugium, Olomouc 2001, s. 13–15.

¹⁴⁹ ČORNEJOVÁ, I., *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Mladá fronta, Praha 1995, s. 87.

¹⁵⁰ KVAPIL, J. – LINKA, J., Daniel Ignatius Nitsch a svatý František Xaverský v objetí Boží lásky, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 845.

¹⁵¹ SVATOŠ, M., Úvod do kapitoly: Literatura a rétorika jezuitů, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 783.

člověka existuje.¹⁵² Proto jejich úsilí v první řadě směřovalo k přemostění stávající epochy s bohatstvím epochy předcházející. To mělo dvojí podobu: jednak se zaměřovalo na připamatování vlastní kulturní a dějinné identity, jednak na začlenění do širšího kontextu duchovní tvárnosti Evropy. Jazyková vybavenost jezuitů (nebylo výjimkou, že se plynule orientovali ve třech světových jazycích¹⁵³) a jejich římská zkušenost byly prostředkem ke znovuutváření duchovní identity českého prostoru.

První iniciativou, která měla zaštitit snahu o kontinuitu s vlastními českými dějinami, bylo úsilí vyhranit vlastní *pietas bohemica*. Anna Corethová ve studii o fenoménu rakouské barokní zbožnosti tvrdí, že „existence takzvané *pietas austriaca* pro nás nemá význam jen z hlediska dynastické historie. Mnohem spíše můžeme jejím prostřednictvím postoupit k samotnému středobodu, z něž je možno lépe přehlédnout a pochopit rakouskou lidovou barokní zbožnost v její jednotě a svébytnosti. Utvářela se v čase, kdy pozitivní vliv vládnoucího domu na zbožnost poddaných byl tak silný jako nikdy předtím. Rekatolizace Rakouska představuje skutečně dílo Habsburků a sil, které si k tomu povolali: především novější řády jezuitů, kapucínů, reformovaných karmelitánů, piaristů a jiných. Uvedené řády představovaly v duchovním ohledu přímou spojnici mezi dynastií a lidem“.¹⁵⁴ Je zřejmé, že Corethová *pietas* necharakterizuje výlučně jako vladařskou ctnost (jako první a zásadní předpoklad pro vykonávání autority),¹⁵⁵ ale jako formu pro zduchovňování mentality a následně uplatňování podoby katolické praxe celého království.¹⁵⁶ Ve svém kněžském působení měli jezuité přímý vliv na vytváření podoby *pietas*: i jejich specifik. Ducreux dokládá, že *pietas bohemica*

¹⁵² Srv. DC, č. 173.

¹⁵³ SVATOŠ, M., Úvod do kapitoly: Literatura a rétorika jezuitů, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 782.

¹⁵⁴ CORETHOVÁ, A., *Pietas Austriaca. Fenomén rakouské barokní zbožnosti*, Refugium, Olomouc 2013, s. 7.

¹⁵⁵ Vladařská ctnost byla chápána jako uschopnění panovníka zaslechnout Bohem inspirovanou moudrost k vykonávání vlády a úzce se pojila také s pojmem dědičnosti, tedy určité poslušnosti a věrnosti v předávání víry a tradice (srv. CORETHOVÁ, A., *Pietas Austriaca. Fenomén rakouské barokní zbožnosti*, Refugium, Olomouc 2013, s. 9–10; DUCREUX, M.-E., Virtutes regis neboli zbožnost, ctnosti, život a sláva panovníků, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 822.

¹⁵⁶ Marie-Elizabeth Ducreux dokonce za zprostředkovatele *pietas austriaca* označuje svatého Václava: popisuje událost, kdy se ve 13. století markraběti Jindřichovi zjevil ve snu svatý Václav, ukázal mu obraz Panny Marie Mariazellské a vybídl ho, aby jej šel uctít. Svatý Václav „vystupuje jako pravý zakladatel nejdůležitější pouti v rakouských zemích, které Habsburkové v 17. století zasvětili vlastní osoby, členy své rodiny i své země. Díky Václavovu prvotnímu zprostředkování tak Čechy mohou být považovány za místo, odkud pochází jeden z největších kultů vládnoucí dynastie, a v jeho uzlovém bodu napájet mariánský zdroj *pietas austriaca*“ (srv. DUCREUX, M.-E., Virtutes regis neboli zbožnost, ctnosti, život a sláva panovníků, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 827).

má své vlastní specifické rysy, které se jednak opírají o pilíře *pietas austriaca* (mariánský kult, uctívání Ukřižovaného a svátosti oltářní), ale také se v některých aspektech liší.¹⁵⁷

Dominantní místo vždy zastávala Panna Maria: z toho důvodu také Bohuslav Balbín staví pod ochranu svatováclavského palladia celé Čechy. Jezuité byli šířiteli úcty k Neposkvrněnému Početí Panny Marie. Kanonizovaní Edmund Kampián a John Ogilvie zakládají v Čechách mariánské družiny. Jezuitům vlastní úcta k Panně Marii se projevuje také v tom, že si ji volí jako privilegovanou ochránkyni svých domů: „mater domus“. V Čechách se nejvíce rozšířila Madona Foyenská.¹⁵⁸ Kromě ní existuje úcta k Matce Boží *Salus populi Romani*: „Brněnským novicům údajně daroval kopii obrazu v roce 1572 sám František Borgiáš a jeho velkým ctitelem zde byl ct. Martin Středa“. ¹⁵⁹ (Ikona *Salus populi Romani* se později stane předlohou pro velehradskou Matku Jednoty.¹⁶⁰) Jezuité také spravovali některá mariánská poutní místa (např. Svatá Hora).¹⁶¹

Jako vzory ctností vystupují svatý Václav, Arnošt z Pardubic (u něhož jezuité vyvíjeli snahy o jeho kanonizaci¹⁶²) a Karel IV., přičemž nejvýraznější místo má v českém povědomí svatý Václav.¹⁶³ Úcta ke svatému Václavu měla rozměr výrazně katolický (katolická tradice se mohla odkazovat na dobu svatého Václava), avšak také rozměr možnosti dialogu s českými protestanty, kteří svatého Václava taktéž ctili.¹⁶⁴ Václav byl prvním v kruhu zemských patronů, jejichž kult se jezuité v českých zemích snažili od počátku probudit: velký podíl na tom nese již Petr Kanisius.¹⁶⁵ Kult zemských

¹⁵⁷ DUCREUX, M.-E., Virtutes regis neboli zbožnost, ctnosti, život a sláva panovníků, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 822.

¹⁵⁸ ROYT, J., Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům v řádu Tovaryšstva Ježíšova v barokních Čechách, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 1295.

¹⁵⁹ *Tamtéž*, s. 1297.

¹⁶⁰ ŠPIDLÍK, T., Bože, cos ráčil, in ŠPIDLÍK, T. – AMBROS, P., *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990–2011*, Refugium, Olomouc 2011, s. 80.

¹⁶¹ ROYT, J., Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům v řádu Tovaryšstva Ježíšova v barokních Čechách, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 1306.

¹⁶² *Tamtéž*, s. 1289.

¹⁶³ Srv. DUCREUX, M.-E., Virtutes regis neboli zbožnost, ctnosti, život a sláva panovníků, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 825.

¹⁶⁴ ROYT, J., Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům v řádu Tovaryšstva Ježíšova v barokních Čechách, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 1281–1282.

¹⁶⁵ CEMUS, P., Petrus Canisius et Bohemia, in TENTÝŽ (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 1454.

světců se také promítá do ikonografie (chrámů, kolejí atd.)¹⁶⁶ a do povědomí výrazně vstupuje postava nově kanonizovaného světce Jana Nepomuckého. Se záměrem povzbudit specifikum české úcty ke svatým sestavuje Balbín katalog českých světců *Bohemia Sancta*.¹⁶⁷

Na osobu svatého Václava se odkazují jezuité, když zakládají *Dědictví svatováclavské*. Inspirací pro toto dílo je praxe bavorských jezuitů. Cílem je umožnit nemajetným vrstvám přístup k česky psaným katolickým knihám. Knihy, které byly zprvu nakupovány a rozdávány, později také jezuiti přímo vydávány,¹⁶⁸ jsou přizpůsobené potřebám apoštolátu (katechismy, meditace vycházející z *Duchovních cvičení*, hagiografická literatura, litanie, hymny, kázání, misijní knížky, tisky pro členy mariánských družin, kancionály, mimo jiné také spisy určené pro polemiku s jinými konfesemi, které byly zpravidla psány v němčině¹⁶⁹). Významným počinem *Dědictví svatováclavského* bylo vydání *Svatováclavské bible*.

Dědictví svatováclavské je založeno z popudu českého jezuitu Matěje Václava Šteyera,¹⁷⁰ jehož činnost lze uvést jako příklad snahy jezuitů obohatit český prostor o širší horizont. Šteyer českému čtenáři zpřístupňuje kvalitní duchovní texty cizí provenience (kupříkladu *Rozjímání* Luise de La Puente¹⁷¹). Je schopen zhodnotit a předložit jak „církevní autority, tak i práce recentní“.¹⁷² Kromě něj lze uvést činnost další osobnosti: Bohuslava Balbína, který přispěl k uvedení zemských patronů do bollandistických *Act Sanctorum*.¹⁷³

Fázi misijní exploze v českých zemích: vzniku mariánských družin, rozvoje zpovědní a poutní praxe, lidových misií i plodného univerzitního vzdělávání přerývá rok 1773.

¹⁶⁶ ROYT, J., Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům v řádu Tovaryšstva Ježíšova v barokních Čechách, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 1282.

¹⁶⁷ SVATOŠ, M., Úvod do kapitoly: Literatura a rétorika jezuitů, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 780.

¹⁶⁸ ROYT, J., Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům v řádu Tovaryšstva Ježíšova v barokních Čechách, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 1282.

¹⁶⁹ SVATOŠ, M., Úvod do kapitoly: Literatura a rétorika jezuitů, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 783.

¹⁷⁰ *Tamtéž*.

¹⁷¹ HAVELKA, T., „Taková postila jest dobrá duchovní pastva a lékařství duše“: Matěj Václav Šteyer a jeho Postila katolická, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 837.

¹⁷² *Tamtéž*, s. 839.

¹⁷³ ROYT, J., Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům v řádu Tovaryšstva Ježíšova v barokních Čechách, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010, s. 1281.

1.3.4 Znovuzaložení po roce 1814

Z hodnocení intermezzy mezi rokem 1773, kdy bylo skrze breve *Dominus ac Redemptor Noster* zrušeno Tovaryšstvo, a rokem 1814, kdy bylo – po období skrytého trvání – znovu bulou *Ad perpetuam rei memoriam* obnoveno, mohou vyplynout tři body: (a) zrušení v první řadě pro Tovaryšstvo znamenalo, že jednak „mohlo touto očistnou lázní revalutovat leckteré předchozí postoje, ale muselo také začít stavět zcela od počátku“.¹⁷⁴ Ze zkušenosti „rozprášení“ plodného apoštolátu a postavení Tovaryšstva do pozice skrytého působení může Tovaryšstvo vytěžit zvnitřnění, ověření a zvěrohodnění apoštolského postoje: „*Holocaust* jezuity se neodvívá v neměnitelnosti místa, ale v zakoušeném komunikujícím *nunc*“.¹⁷⁵ (b) Jestliže tato věrnost vztahovému *nunc* v roce 1773 vyžadovala projev naprosté poslušnosti v opuštění započatého díla,¹⁷⁶ v době obnovení Tovaryšstva si žádala nejen návrat k původnímu, ale vytváření nových forem vtělování ignaciánské spirituality v „zohlednění nové aktuální reality“.¹⁷⁷ (c) Při zhodnocení této etapy stojí v neposlední řadě skutečnost, že kontinuita mezi „starým“ a „novým“ Tovaryšstvem byla založena na *Duchovních cvičeních*¹⁷⁸ a úctě k Božskému Srdci¹⁷⁹.

¹⁷⁴ ALTRICHTER, M., Se zdůrazňovanou záměrností, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica V. Ignaciánská spiritualita a fenomén kultury*, Refugium, Olomouc 2015, s. 7.

¹⁷⁵ ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 38.

¹⁷⁶ „Ze strany jezuitů nevyšlo žádné ‚kontra‘. Nebylo tu rebelování, nebylo sepisování manifestů ani ‚pověstného‘ intrikování. A přitom šlo o 42 provincií s 26 000 jezuitů! Mezi nimi bylo třeba kolem 800 formačních domů, 4000 misionářů (uvádí se, že tehdy existovalo přes půl milionu započatých katechezí, tolik lidí před přijetím křtů přišlo ‚vniveč‘, ostatně ‚udření misionářů‘ v Africe příliš nežili tím, co ‚pálilo‘ bourbonské dvory). Kazatelny a zpovědnice, školy a instituce byly bez pastýřů“ (ALTRICHTER, M., Se zdůrazňovanou záměrností, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica V. Ignaciánská spiritualita a fenomén kultury*, Refugium, Olomouc 2015, s. 6–7). V tomto smyslu můžeme v Tovaryšstvu vyzorovat přítomnost Ignácova ducha v jeho svěžesti a plné síle: Luís Gonçalves da Câmara vzpomíná, že Ignác jako hypotetickou situaci, která by mu přinesla zármutek, označil událost, kdyby „papež zcela zničil Tovaryšstvo“. Jeho důvěra v možnosti indiference ve spojení s Pánem byla však natolik silná, že dále takovou situaci komentoval: „I s tím bych byl, kdybych se ponořil na čtvrt hodiny do modlitby, tak veselý jako předtím, nebo ještě radostnější“ (CAMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 182).

¹⁷⁷ ALTRICHTER, M., Se zdůrazňovanou záměrností, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica V. Ignaciánská spiritualita a fenomén kultury*, Refugium, Olomouc 2015, s. 9.

¹⁷⁸ AMBROS, P., Čeští jezuité v ohnisku exercičního hnutí. Poznámky k historické kulise katolické obnovy v Českých zemích v letech 1850–1919, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 146.

¹⁷⁹ Paul Begheyn dokládá, že v Nizozemí v roce 1794 byla založena Společnost Nejsvětějšího Srdce, která potom poskytla zázemí pro návrat jezuitů. Obdobně také v jiných zemích byla zakládána taková menší uskupení podobného charakteru, na která jezuité mohli navazovat (přednáška *Duchovní klima*

V roce 1834 píše generál Jan Roothaan Tovaryšstvu okružní list *O studiu a užívání Duchovních cvičení svatého otce Ignáce*,¹⁸⁰ ve kterém své bratry vybízí k novému duchovnímu přerodu zakládajícím se na hlubším pochopení a osobnějším zakoušení *Duchovních cvičení*. Exercicie se staly hlavním nástrojem pro obnovu Tovaryšstva,¹⁸¹ a to jak zevnitř (ve vlastní praxi konání exercicií), tak zvenku (v dávání exercicií). Na rozšíření exercičního hnutí měly nemalou zásluhu také jednotlivé diecéze (od iniciativy biskupů až po zájem samotných exercitantů, kteří věrně na exercicie přes odpor veřejnosti přijížděli.¹⁸² přičemž od roku 1893 jezuité dávají na popud Antonína Cyrila Stojana exercicie také laikům¹⁸³). Jestliže Roothaan ve svém *Okružním listu* kritizuje publikace na téma exercicií, které „ani zdaleka nevystihly smyslu slov svatého Otce (Ignáce)“,¹⁸⁴ potom plody jeho kritiky jsou zřejmé z nové reflexe a studia *Duchovních cvičení*, které se v českém prostředí odrazily ve vlastní produkci knih pojednávajících o exercičním tématu (např. Josef Svoboda SJ), v překladech komentářů k *Duchovním cvičením* (např. Jeana Crassetta či Charlese Deplace či překlad *Návod*

v *Evropě v době obnovení Tovaryšstva Ježíšova* vyslovená Paulem Begheyem SJ při příležitosti oslav 200. výročí obnovení Tovaryšstva, 3. 8. 2014 v Olomouci).

¹⁸⁰ ROTHAAAN, J., *Okružní list o studiu a užívání Duchovních cvičení*, Marie Rosa Junová, Tasov 1946.

¹⁸¹ Obrazem, ve kterém Roothaan shrnuje kontinuitu „starého“ a „nového“ Tovaryšstva, je připodobnění Tovaryšstva k evangelijnímu vyprávění o rozsévání: „Nejsem z těch, kteří si myslí, že všichni všechno buď mohou, nebo musí vykonati. Vím, drazí Otcové a Bratři, že nedostáváme všichni stejnou míru milosti a že by to nebylo bez nebezpečí domýšlivosti, kdybychom chtěli napodobit všechno, co neobyčejného bylo na našich Otcích, které jakožto prvotiny ducha Boží dobrota zahrnula svými dary rukou štědřejší. Ba budu míti za to, že s námi jedná přešlechtně, budeme-li moci tak, jako Pána v jeho služebnících hlásáme podivuhodného, vůči nám zváti milosrdným. Není-li nám však jako našim Otcům dáno, abychom přinášeli užitek stonásobný, smíme se spokojiti s třicetinasobným, nebo dokonce desetinasobným, když bychom snad, přičinivše se, mohli přinést užitek aspoň šedesátinasobný?“ (*tamtéž*, s. 14). Na tomto příkladu lze ilustrovat povahu Tovaryšstva, které znovu – a nově – uchopuje svoji identitu: s pokorou jako milostí udělenou skrze dobu zrušení, zároveň však s typicky ignaciánskou odhodlaností Tovaryšstvo v osobě svého generála důvěřuje, že je možno znovu uchopit a dosáhnout dokonalosti vztahové náročnosti s osobně komunikujícím Bohem, a zároveň tuto vztahovou náročnost činit stále vnitřnější a komornější.

¹⁸² AMBROS, P., Čeští jezuité v ohnisku exercičního hnutí. Poznámky k historické kulise katolické obnovy v Českých zemích v letech 1850–1919, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 153.

¹⁸³ AMBROS, P., Cyrilometodějství a jezuité na Velehradě od roku 1890 do roku 1919, in ALTRICHTER, M., aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 224.

¹⁸⁴ ROTHAAAN, J., *Okružní list o studiu a užívání Duchovních cvičení*, Marie Rosa Junová, Tasov 1946, s. 15.

k rozjímání od Jana Roothaana) a v překladu samotné exerciční knížky od Jaroslava Ovečky SJ.¹⁸⁵

Místem, kde se na přelomu 19. a 20. století soustřeďuje exerciční hnutí, se stává Velehrad.¹⁸⁶ Pozoruhodná je skutečnost, že nositeli kontinuity mezi lety 1773 a 1814 byli ti jezuité, kteří vstoupili do Tovaryšstva v Rusku. Odtud také pramení zájem jezuitů o východní otázku: rodí se Velehrad.¹⁸⁷ Jezuité přicházejí na Velehrad na pozvání kardinála Bedřicha Fürstenberka v roce 1890. Příchod na toto místo pro ně mimo jiné znamená utvořit vyhraněnou podobu ignaciánské spirituality v kontextu cyrilometodějské idey. První konfrontací, která je v této oblasti čekala, byl úkol otevřít pochopení cyrilometodějské ideje nadregionálnímu chápání.¹⁸⁸ Jezuitské cyrilometodějství¹⁸⁹ se stává ikonou úsilí o znovunahlédnutí charizmatu velkodušné ochoty tvořit krásné¹⁹⁰ dílo ve spojení s Pánem, v naslouchání zakladatelským osobnostem: Cyrilu a Metodějovi a Ignácovi. „V pozdějších představách dochází k vědomému paralelismu mezi sv. Ignácem a sv. Metodějem a k niterné identifikaci velehradských jezuitů s Metodějovými a Ignácovými žáky.“¹⁹¹ Velehrad se všemi odstíny, které se zrcadlí v dílech s ním spojených (obnovování budov samotného Velehradu; exerciční hnutí – budování Stojanova, dávání exercicií; vytváření formačního zázemí pro jezuity – noviciát; budování vzdělávacích institutů – velehradské gymnázium, římské *Orientalis* a *Russicum*; unionismus – studium křesťanského Východu; vydavatelská činnost – *Acta Academiae Velehradensis*; atd.¹⁹²), je v první řadě zápasem o jednotu: hledáním integrální jednoty osoby nalezené

¹⁸⁵ Srv. AMBROS, P., Čeští jezuité v ohnisku exercičního hnutí. Poznámky k historické kulise katolické obnovy v Českých zemích v letech 1850–1919, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010, s. 157–158.

¹⁸⁶ Srv. *tamtéž*, s. 154.

¹⁸⁷ Srv. ALTRICHTER, M., Se zdůrazňovanou záměrností, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica V. Ignaciánská spiritualita a fenomén kultury*, Refugium, Olomouc 2015, s. 8.

¹⁸⁸ AMBROS, P., Cyrilometodějství a jezuité na Velehradě od roku 1890 do roku 1919, in ALTRICHTER, M., aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 208, 216–217.

¹⁸⁹ *Tamtéž*, s. 210.

¹⁹⁰ „Krása vše uvádí do sebeidentity a vyměřuje adekvátní svobodu. To, co existuje, je proto, že existuje krása osobní (...). Vznešenost však pochází z dramatu lásky. A protože neporaněné srdce je srdce choré, spása (věčné uzdravení) prochází poraněním ve vztahu. Velehrad je tak českou sofiologií duchovního života“ (ALTRICHTER, M., *Velehrad – filologoi versus filosofoi*, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 117).

¹⁹¹ AMBROS, P., Cyrilometodějství a jezuité na Velehradě od roku 1890 do roku 1919, in ALTRICHTER, M., aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 222.

¹⁹² *Tamtéž*, s. 208–235.

v darované vznešenosti *bytí v povolání*, které uspořádává hodnoty do nevídané krásy: odkud také pramení charisma Špidlíkovy osoby a jeho díla.

Jádro velehradského charizmatu nese Matka Jednoty: jestliže chrám je vždy symbolem celého univerza boholidské spolupráce, velehradská bazilika stojí jako symbol jednotného, nerozděleného srdce. Pro jezuitu může být Velehrad *symbolem jednoty* od plodné spolupráce s ostatními spiritualitami v minulosti (a to jak v měřítku diachronním: Velehrad je v běhu dějin svěřen působení cisterciáckému, diecéznímu a jezuitskému;¹⁹³ tak synchronním: spolupráce jezuitů s diecézními biskupy na organizaci lidových misií a exercicií, organizaci unionistických kongresů, v neposlední řadě stojí spolupráce se sestrami sv. Cyrila a Metoděje¹⁹⁴) až po obtisk velehradské ikony,¹⁹⁵ který čeká na souvislejší *revelatio* (Špidlíkova myšlenka přínosu slovanského prvku dějinám spásy jako dělníků poslední hodiny je důvěrně spojena s Velehradem¹⁹⁶).

1.3.5 Jezuité ve spolupráci s ostatními spiritualitami

Od roku 1814 se činnost Tovaryšstva obnovovala postupně a v českém kontextu spíše v rámci dílčích, zejména pastoračních aplikací ignaciánského charakteru: znovu vznikají mariánské družiny (a to zejména v akademickém a studentském prostředí); v roce 1844 vzniká *Apoštolát modlitby* a s ním spojený tiskový apoštolát (v českém prostředí se vydává obdoba *Messenger du Sacré-Cœur: Posel Božského Srdce*).

Jednou z příležitostí, jak se setkávat a pracovat s pluralitou přístupů, bylo u jezuitů vždy jejich působení ve vzdělávací oblasti. Od počátku se snažili v Čechách rozvinout samostatné vzdělávací instituce: již v roce 1556 začínají vyučovat na koleji Klementinum. V Praze potom postupně vzniká jezuitská univerzita (Ferdinandova

¹⁹³ „Na Velehradě se střídaly různé spirituality. Cisterciácká, diecézní či jezuitská: každý si přináší s sebou vlastní charisma. Jde o účast na témže Duchu. Jednoduše můžeme shrnout do tří proudů: cisterciácký monasterismus, jezuitská indiference a „diecézně-univerzální“ vlídnost“ (srv. ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 29).

¹⁹⁴ Srv. PAVLÍK, J., *On the Way to Jesus!. Czech Jesuits during the Communist Oppression*, Refugium, Olomouc 1998, s. 16.

¹⁹⁵ „Každý jezuita měl ve svém krevním oběhu, aniž by to musel slovně vyjádřit, vštípen ‚Nebeský Jeruzalém‘ velehradské baziliky (...). Eschatologicky je Velehrad vepsán do srdce českého jezuita“ (ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 56).

¹⁹⁶ ŠPIDLÍK, T., Bože, cos ráčil, in ŠPIDLÍK, T. – AMBROS, P., *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990–2011*, Refugium, Olomouc 2011, s. 77–78.

akademie) v roce 1562, v Olomouci v roce 1573. V roce 1622 je jim svěřena Karlova akademie.¹⁹⁷ Na území České provincie se tehdy nachází tři univerzity: v Praze, v Olomouci a ve Vratislavi.¹⁹⁸ Po obnovení Tovaryšstva se jezuité orientují spíše na střední školství: ve spolupráci s místními biskupy zakládají gymnázia v Bohosudově, Praze, na Velehradě a v Brně. Všechny tyto instituce jsou zrušeny s příchodem 2. světové války a následně nástupem komunismu. Události 20. století tomuto dílu nedovolily ve větší míře zapustit kořeny a navázat na tradici jezuitského školského systému. V dnešní době jako pozůstatek těchto snah zůstávají obnovená biskupská gymnázia (Praha, Brno, Hradec Králové, Bohosudov, Velehrad), která staví na základech jezuitského působení, a nově založená základní škola *Nativity* v Děčíně. Těžiště působení jezuitů však (jak skrze vývoj okolností, tak vnitřním povoláním Ducha, který ono působení vede právě takto) v českém prostředí v budování vzdělávacího systému nespočinulo.

Když Jan Pavlík hodnotí léta komunistického útlaku, hovoří o milosti Božího vyvolení: jezuité tak mohli v souladu s Ignácovým přáním obléci stejné šaty a nést stejné odznaky jako jejich Pán Ježíš Kristus.¹⁹⁹ Spolupráce s ostatními spiritualitami se nese v duchu toho, co dnes papež František označuje jako *ekumenismus krve*.²⁰⁰ Jezuité s ostatními řeholními řády sdíleli stejné mučednictví, o kterém se papež František vyjadřuje jako o nejmocnějším prostředku k vytváření jednoty (nejen mezi jednotlivými přístupy, mentalitami, spiritualitami, ale) celého, jediného těla církve. Sám Duch vytváří v těchto letech půdu, ze které se po roce 1989 má vyrůstat nové působení.²⁰¹

Po roce 1989 přichází nová etapa, dosud trvající, která znovu hledá jednotící centrální ideu. Od prvních let vyrovnávání se s *modus vivendi* za komunistického režimu (absence návyků komunitního života, nejednotnost formace, obtížnost navazování na předchozí tradici) přes konfrontaci regionální zkušenosti jednotlivců s nadpartikulárním impulzem papeže Jana Pavla II. (jeho návštěva Velehradu v roce

¹⁹⁷ Srv. ČORNEJOVÁ, I., *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Mladá fronta, Praha 1995, s. 60, 101.

¹⁹⁸ Srv. PAVLÍK, J., *On the Way to Jesus!. Czech Jesuits during the Communist Oppression*, Refugium, Olomouc 1998, s. 2.

¹⁹⁹ Srv. *tamtéž*, s. 56.

²⁰⁰ Srv. PAPEŽ FRANTIŠEK, *Ekumenismus mučednictví je mocným voláním k jednotě*. In: www.radiovaticana.cz [online]. 8.5.2014 [cit. 24.2.2016]. Dostupné z <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=20156>.

²⁰¹ „Ekumenismus utrpení a mučednictví, ekumenismus krve, je mocným voláním k tomu, abychom kráčeli cestou smíření mezi církvemi, s rozhodností a v důvěřivém spolehnutí na působení Ducha. Cítíme povinnost kráčet touto cestou bratrství také jako dluh vděčnosti, který máme vzhledem k utrpení tolika našich bratří, jež je spásné, protože je spojeno s utrpením Kristovým“ (srv. *tamtéž*).

1990)²⁰² po zeštíhlující se počet těch, kteří se mohou pro církev nasazovat: roste jednotící idea současného působení jezuitů v českém kontextu jako komorní mystika Ducha,²⁰³ skrytá v často v protikladech přístupů. V tomto kontextu vyniká Tomáš Špidlík sám jako velehradská ikona, jejíž krása teprve je k plnému odhalení.

²⁰² Srv. ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 48–56.

²⁰³ Srv. ALTRICHTER, M., Komorní mystika Ducha Svatého, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica II. Od události k ideji*, Refugium, Olomouc 2009, s. 324–332.

2 Tomáš Špidlík: osobnost a dílo

Předchozí sdělení má za cíl poukázat na to, že odkaz kardinála Špidlíka nevyrůstá na „zelené louce“, ale že navazuje na duchovní anticipace, třebaže osobnost kardinálova jim dává zásadní osobní akcent a rovněž, jak je to v záměru následného textu, i sám Duch uspořádá jeho (Špidlíkovým) prostřednictvím originální dílo. To, co kvalitního Špidlík vykonal na poli východní spirituality, je bytostně spojené se zakoušením jeho jezuitské spirituality. Opět se ukazuje, že univerzální spiritualita se může vtělit do partikularit. Jestliže ontogeneze jednotlivého jezuita musí projít fylogenezí zakladatele,²⁰⁴ potom je legitimní srovnání Tomáše Špidlíka s Ignácem. V této souvislosti se objevuje přirovnání Špidlíkova života k životu poutníka, jak jej on sám charakterizoval.²⁰⁵ Špidlík však také charakterizuje určitý rozdíl v poutnictví svém a Ignácově: podle něj Ignácovo *contemplatio in actione* je kontemplací v *předvídání činu*. Špidlík sám se srovnává spíše s typem kontemplace Petra Fabera, jehož kontemplaci označil za „usilující se pochopit, co s ním Prozřetelnost zamýšlela, když ho postavila do takových nepředvídaných situací“.²⁰⁶ Nejcharakterističtější rys ignaciánské spirituality ve Špidlíkově osobě lze charakterizovat jako poddajnost vůči vedení Ducha²⁰⁷ (otevřené smysly srdce). Ve Špidlíkově poutnictví prostého přijímání Boha sdělujícího se v komunikující přítomnosti se rodí jeho teologie osoby a teologie povolání: obě tato témata mají svůj domov ve sjednocujícím celoživotním tématu Tomáše Špidlíka – v teologii srdce.

2.1 Osobnost Tomáše Špidlíka

Celek života lze hodnotit pouze z perspektivy jeho dovršení: potom vyhodnocovat pozdější Špidlíkův život z hlediska vlivů zázemí, ze kterého vyrůstá, by mohlo mít

²⁰⁴ Srv. ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, Refugium, Olomouc 2007, s. 63.

²⁰⁵ Srv. PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 20–22.

²⁰⁶ ŠPIDLÍK, T., Ve službě Božímu slovu, in ŠPIDLÍK, T. – AMBROS, P., *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990–2011*, Refugium, Olomouc 2011, s. 62.

²⁰⁷ Srv. ALTRICHTER, M., Unesen Duchem, in FABER, P., *Krátký život, dlouhé cesty*, Refugium, Velehrad 2004, s. 5–10.

nádech zjednodušení. Zvolit opačnou perspektivu: nahlédnout prvotiny života v celku dovršeného povolání, se jeví jako vhodnější postup. Špidlík sám hájí nahlížení na život člověka z teologické pozice: „Z profánního hlediska se nejdříve zkoumají podmínky a podle nich se volí povolání. Z teologického hlediska je naopak konkrétní Boží povolání první příčinou existence člověka – a sám Bůh k tomu volí i podmínky.“²⁰⁸ Z této pozice lze v prvních letech Špidlíkova života vyzdvihnout některé momenty, které *předoznamují* kontury povolání a vyhraňování teologie jemu vlastní.

2.1.1 Životopisná východiska Špidlíkovy teologie: v českém prostředí

Prvním pozváním ke zkušenosti personalismu, ze kterého se rodí teologie osoby, se pro Špidlíka stala jeho matka: „Její postoj k životu se dá vyjádřit jenom jedním slovem: *poutnice*. Poutník hodnotí věci i lidi podle okamžiku setkání, přičemž budoucí okamžik je jiný a obyčejně naprosto nepředvídatelný. To vyjadřoval matčin častý povzdech: „(...) Nestarej se, nevíš, co bude zítra!““²⁰⁹ Jako sjednocující osobnost v kontextu rodiny představovala Špidlíkova matka první, implicitní seznámení se s Východem: umožnila mu vnitřní pochopení osobního rozměru, který později Špidlík rozvíjí v teologii osoby: „Chomjakov nabízí vysvětlení. Západ se snaží sjednocovat lidi pomocí systému a idejí. V ruské rodině je proti tomu principem sjednocení matka, tedy živá osoba. Tuto zkušenost je třeba rozšířit na celou společnost. Komu se však podaří sjednotit lidské rozptýlené národy a učinit z nich jedinou rodinu, totiž jedinou církev? Ne systémy ani organizace, nýbrž jedna osoba, živá osoba Krista. Díky této Osobě věřící zůstanou spojeni užšími pouty, která lidské slovo nemůže vyjádřit a lidský rozum si představit.“²¹⁰

²⁰⁸ PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 54.

²⁰⁹ V souvislosti s takovým postojem také může vyvstat vzpomínka na Ignácův údiv, když někdo něco projektoval, aniž by přitom měl živé vědomí smrti, tedy aniž by každý okamžik chápal v komunikujícím personálním rozměru ve vztahu k Pánu (srv. CAMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 111).

²¹⁰ ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996, s. 48.

Dopad otcova vlivu se v celku vedení Ducha proměňuje v pozitivní hodnotu: otcovo neuskutečnění toužených představ a cílů²¹¹ mohlo mít jako antinomický výsledek u Špidlíka absenci kariérismu. Duchovním plodem matčina holocaustu ustavičného vyvažování otcovy nespokojenosti byl „dar vlídné komunikace“²¹² u jejího syna: k daru duchovního otcovství nepostačí pouhá vlastní šikovnost v komunikování, ale dar Ducha může být předpřipraven něčí předchozí (třeba zcela) skrytou modlitbou a obětí. Obdobně když Špidlík sám o sobě svědčí, že mu nebyla vlastní závist:²¹³ nejedná se pouze o souběh povahových rysů.

Špidlík běh vlastního života neprojektoval, naopak je mu vlastní vláčnost vůči podnětům těch osob, kterým důvěřoval. Rozměr přátelství byl ve Špidlíkově životě odjakživa významnou skutečností. Osoba se rodí a roste v dialogu.²¹⁴ Každý klíčový obrat v jeho životě je osobního charakteru: učitelka, která mu „na poslední chvíli“ poradí další směr života, „gestapák“, který jej z nepochopitelného důvodu pustí na svobodu, spolužák, který jej inspiruje ke vstupu do řádu.²¹⁵ Špidlík v sobě nese nesamozřejmou vlastnost: jistou imunitu vůči ideologizaci, a naproti tomu spontánní přilnavost a schopnost nechat se inspirovat osobou. Zároveň je mu vlastní neulpívání ve familiárnosti.²¹⁶ Později se tento rozměr odráží v jeho přemostování polarit skrze osobu.²¹⁷ V tomto rysu lze také spatřovat Ignácovo zaujetí pro vidění osoby Krista v osobách těch, kteří jsou mu posláni.²¹⁸

„Faberovské“ zakoušení (pokora v otevřenosti nepředvídatelnému) se u Špidlíka silně ozývá při vyvstávání jeho povolání. Faberovo „čekání na přijetí hnutí jediného

²¹¹ „Můj otec si pořád naříkal, byl velmi nemocen, ale byli jsme zvyklí na jeho nářky. Měl také své plány, jak si zařídit život, bohužel neměl možnost je uskutečnit“ (ŠPIDLÍK, T., *Ve službě Božímu slovu*, in ŠPIDLÍK, T. – AMBROS, P., *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990–2011*, Refugium, Olomouc 2011, s. 62).

²¹² Srv. ALTRICHTER, M., *Unesen Duchem*, in FABER, P., *Krátký život, dlouhé cesty*, Refugium, Velehrad 2004, s. 8.

²¹³ „Neměl jsem však pocity nějaké sociální nespravedlnosti, když jsem se srovnával s kamarády, kterým se vedlo dobře“ (ŠPIDLÍK, T., *Ve službě Božímu slovu*, in ŠPIDLÍK, T. – AMBROS, P., *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990–2011*, Refugium, Olomouc 2011, s. 62).

²¹⁴ Srv. PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 17.

²¹⁵ Srv. AMBROS, P. (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starce a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, s. 38, 17, 47.

²¹⁶ Srv. *tamtéž*, s. 44–45; NK, I, 8, č. 2.

²¹⁷ Srv. ČEMUS, R., *Pravidlo kontrastu aneb na cestě do nové Evropy*, in PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 7.

²¹⁸ Srv. *Poutník*, č. 75.

Slova²¹⁹ se u něj projevuje jako (zcela) tiché očekávání srdce na garanci povolání z Boží strany: a to i v situaci, kdy druzí okolo již zjevně „vidí“.²²⁰ Očividné faktum ještě není (zralý) celek skutečnosti – existuje *oběť čekání na dobu inkarnace*. Díky poslušnosti vnitřnímu tušení většího celku (*magis*) se setkává s Ignácem: jeho povolání je ryzí v exercičním slova smyslu.²²¹ Špidlík „nerozlišuje povolání“, ale samo povolání tříbí jej.²²²

Špidlíkovi životní běh „vkrvuje“ ignaciánský rys nevlastnění (osob, věcí, času, pojmů...):²²³ sotva si zamiluje literaturu, vysoké školy jsou uzavřeny. Noviciát probíhá za nestandardních válečných podmínek. Teologické učiliště v Praze je zrušeno, je tedy nutno přijmout jiné řešení: Holandsko – a uzavření návratu do Československa. Sám Bůh po něm chce vždy další proměnu: rozbíjení vnějších forem (ve vleku vnějších podmínek) odzrcadluje vnitřní nasměrovávání svobody nitra, které se později odrazí v syntéze jeho přístupu k osobě. Špidlík „není *contemplateur* v tom smyslu, že by byl duchem vtažen do nějakého vedlejšího světa, ale kontemplanuje přítomnost vnitřně, s jakousi lehkou samozřejmostí“.²²⁴ Zde se zračí záchvěvy teologie srdce (v Srdci), kdy primát má v každém okamžiku teologie z Boží strany. Člověk do boholidského bytí dorůstá nejprve nevědomě, ačkoli ono již je (z Boží strany jisté). Není podmínkou rozumět.²²⁵ „Hlava“ se u něj rodí ze srdce.²²⁶

²¹⁹ ALTRICHTER, M., Unesen Duchem, in FABER, P., *Krátký život, dlouhé cesty*, Refugium, Velehrad 2004, s. 6.

²²⁰ Druzí očekávali, že Špidlík vstoupí do semináře, on sám však, dokud nezaslechl garantované Boží pozvání, čeká, aniž by mohl takové „zdržení“ (třeba i sám před sebou) vyargumentovat (srv. AMBROS, P. (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starce a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, s. 14,16).

²²¹ Srv. DC, č. 172.

²²² Špidlík u povolání používá přirovnání k tanci: „K tanci si chlapec může vybrat jenom děvče, které s tím souhlasí, a děvče zase čeká, až je někdo vyzve. Duchovní povolání je rovněž oboustranná volba, dohoda mezi osobním Bohem a osobním přivolením – přitom lidská duše je vůči Bohu spíše v pozici děvčete. A já se tehdy zase cítil v situaci dělníka na vinici ze známého evangelijního podobenství, kterého ještě nikdo natrvalo nenajal (srv. PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 32–33).

²²³ Srv. Mt 8,20; DC, č. 95.

²²⁴ ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 84.

²²⁵ „Nerozumět může jenom velká duše“ (ALTRICHTER, M., Unesen Duchem, in FABER, P., *Krátký život, dlouhé cesty*, Refugium, Velehrad 2004, s. 10).

²²⁶ To odpovídá také biblickému pojetí srdce: „Hebrejsko-semitské myšlení v něm (srdci) vidí sídlo „vnitřního života“ člověka se vším všudy. K citům se tak druzí (2Sam 15,13; Žl 21,3; Iz 65,14) paměť, myšlení, lidské záměry a rozhodnutí o nich. Bůh dal člověku „srdce k myšlení“ (Sir 17,6) a žalmista mluví o „myšlenkách srdce“ Boha samotného (FRAINE, J. de – VANHOYE, A., „Srdce“, in LÉON-DUFOUR, X., aj., *Slovník biblické teologie*, Křesťanská akademie, Řím 1981, s. 473).

Pro českou etapu zůstává nejzásadnějším obtiskem Velehrad. Podobně jako již (na studiích) jeho vnitřní pochopení literárního sdělení odhaluje slyšení krásného slova, tak (v noviciátě) fascinace krásou (již nyní východní) liturgie²²⁷ odhaluje Špidlíkovu výraznou vlastnost: schopnost *nechat se strhnout krásou*. Velehradská krása předpřipravuje plnost rozměru jeho kněžství.²²⁸

2.1.2 Zrození osobnosti Slova a Ducha: v římském prostředí

Odchod do zahraničí vyhraňuje to, co již je přítomno v českém prostředí: Špidlík, ve své definici domova vázaný nikoli na „půdu“, ale na vztah, je v nové (holandské, ale mnohem výrazněji římské²²⁹) zkušenosti vděčný za mnohotvárnost slova, bohatství odlišných mentalit.²³⁰ Špidlíkovi by se po pestrosti stýskalo,²³¹ a přece je na mnoho let postaven do služby mentalitě české (a slovenské) v Nepomucenu a ve Vatikánském rozhlasu. („Vše v zahraničí chápal v souvislosti s českými veličinami (...). Dbal o kontinuitu tradice řádu, respektive České provincie: velehradský odkaz slovanské

²²⁷ Srv. PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 37.

²²⁸ Špidlík se o prožívání rozměru kněžství ve svém životě nevyjadřuje – o nejdůvěrnějších skutečnostech svého života člověka zpravidla mlčí. Výmluvnou zmínku však můžeme najít v homilii pronesené při příležitosti jeho 85. narozenin, ve které označuje – se zjevnou pokorou „méně než služebníka“ – své kněžství za ústřední událost každého okamžiku jeho života: „Přijal jsem kněžské svěcení před 55 lety v Holandsku a bylo mi dopřáno kromě velmi řídkých případů celebrovat každý den. Byla to pro mě bezpochyby největší posila na cestě poutníka, bylo to viatikum a toto viatikum toužím mít i v budoucnu“ (srv. ŠPIDLÍK, T., *Ve službě Božímu slovu*, in ŠPIDLÍK, T. – AMBROS, P., *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990–2011*, Refugium, Olomouc 2011, s. 65).

²²⁹ „Románský svět mu, obrazně řečeno, dal slunce (osobní teplo), tekoucí olej (smysl pro syntézu) – nádherné vztahy. Umocnění jeho národní identity se zklidnilo“ (ALTRICHTER, M., *Tomáš Špidlík e la Compagnia ceca della Compagnia di Gesù*, in TENTÝŽ, aj., *Esprimendo cose spirituali in termini spirituali. I frutti del giubileo cirilometodiano 2013*, Refugium, Olomouc 2015, s. 60).

²³⁰ „Co je vlastně cizina? Na prvním místě je to ztráta dialogu s lidmi, kdy je překážkou cizí řeč“ (srv. PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 44).

²³¹ „V římské směsici národů se setkáváme s tolika různými mentalitami, že tu člověk nevychází z údivu nad mnohotvárnou Boží moudrostí. Také ve třídě jsem měl všechny možné národy, a tak jsem u zkoušek, pokud to bylo možné, nechával mluvit jedince jejich vlastní mateřštinou (...). Dnes bych těžko snášel nějaké uniformované prostředí“ (srv. *tamtéž*, s. 48).

spirituality, akademický apoštolát, úcta k Božskému Srdci²³²). V Římě se výrazněji formuje podoba jeho apoštolátu: duchovní doprovázení a služba slovem.

Podoba Špidlíkova přátelství vylučuje „psychologickou herezi“²³³ jeho duchovní vedení v Nepomucenu je přebýváním s těmi, kteří potřebují osobní dialog,²³⁴ kdy tvůrcem plodného dialogu může být jen sám Pán ve vytváření svátostného společenství: pro Špidlíka je v duchovním otcovství podstatným předpokladem *vidět svět liturgicky*.²³⁵ Že liturgie nese vztah, se promítá na tom, jak Špidlík *eucharisticky* prožívá vztah s druhým: dokáže nacházet společnou ideu („společnou krev“);²³⁶ vyjadřuje se v nepopisné semknutosti (*logion* jako shrnující symbol pro život);²³⁷ vychází ze zkušenosti (vnitřní nahlížení na podstatu věci: není podmínkou vše si bezprostředně „ohmatat“, duchovní člověk ve fragmentu zahlédne celek); o náročnosti nediskutuje, ale jednoduše ji žije (kázeň nepřilnavosti ke zbytečnému);²³⁸ formuluje věci neotřele (ignaciánská pozornost na znamení času); je mu vlastní velkomyslnost (spatřování krásy²³⁹) a diskrétní skutková láska (úcta, nezvědavost²⁴⁰, vkládání důvěry v povolání vedeného); je noblesní („noblesnost je sálání střízlivosti svobodného postoje, propáleného v duchovním životě“²⁴¹); a v neposlední řadě sem patří i jeho humor (askeze stálého vytváření společných témat v pokojně povzbudivém tónu). Duchovní otcovství chápal především jako „založené na přítomnosti Ducha“.²⁴² Takové starectví měl Ignác na mysli, když ve stručné druhé a patnácté poznámce k *Duchovním cvičením*

²³² ALTRICHTER, M., Tomáš Špidlík e la Compagnia ceca della Compagnia di Gesù, in TENTÝŽ, aj., *Esprimendo cose spirituali in termini spirituali. I frutti del giubileo cirillometodiano 2013*, Refugium, Olomouc 2015, s. 61).

²³³ PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 56.

²³⁴ Srv. *tamtéž*, s. 51.

²³⁵ Srv. *tamtéž*, s. 80.

²³⁶ ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 83.

²³⁷ *Tamtéž*.

²³⁸ Špidlík říkal (podle autentických svědků): „Žijeme příliš krátce na to, abychom mohli číst věci dobré, musíme číst věci nejlepší“.

²³⁹ „Kdo nevidí krásné, vězí v prostředí malodušnosti“ (ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 100).

²⁴⁰ Srv. PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 56.

²⁴¹ ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 86.

²⁴² Srv. PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 57.

vyžadoval po exercitátorovi, aby se předběžně a vědomě vzdal vlastního projektování v duši svěřeného.²⁴³

Špidlíkovo slovo roste v trpělivé kazatelské praxi. Je mu vlastní „duch architektonické moudrosti“, který přisuzovali také Ignácovi.²⁴⁴ V ní se začíná rodit vyhraněná teologická syntéza. Špidlíkova výrazná intuice prochází odmítnutím, které nejen ověřuje jeho neješitnost („řešení otce Špidlíka bylo velmi jednoduché: obraně své pozice nevěnoval téměř žádnou energii. Když se situace ukazovala neřešitelnou, intenzivně svěřoval celou věc Panně Marii Fatimské“²⁴⁵), ale také na něm vyjevuje Ignácovo vnitřní nelpění na vlastním díle²⁴⁶ (svoboda od vlastního díla dává prostor pro „pouhé bytí osobou“ před Bohem). V této fázi života vše běží za chodu, neexistuje jedna „ideologická“ linie, kterou sleduje, ale mnoho oblastí, kterými se musí zaobírat (působení v Nepomucenu, ve Vatikánském rozhlase, výuka na Orientale, Gregorianě a Teresianu, běžné kněžské povinnosti: zpovědní působení a duchovní vedení²⁴⁷) – sám hovoří o „bruslení na různých kluzištích“.²⁴⁸ Jedná v linii Ignáce, který se (například ve zkušenosti studií, ale ve zkušenosti generalátu ještě výrazněji) nikdy nevěnoval separátní činnosti: taková mnohotematicnost vyvádí každou z partikulárních činností z centra pozornosti vlastního zájmu a uschopňuje člověka žít v tom, co papež František nazývá „periferním postavením“:²⁴⁹ čili v (leckdy i velmi náročném) dávání stranou vlastního ega člověk dokáže vnímat široké souvislosti skutečnosti.²⁵⁰ „Čím je dobro

²⁴³ Srv. DC, č. 2,15; „Nemůže být v duchovních věcech žádná větší chyba než vést druhé podle sebe.“ (CAMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 256).

²⁴⁴ Srv. HAAS, A., *Základ ignaciánské mystiky v Loyole a Manrese*, in IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*, Refugium, Velehrad 2003, s. 94.

²⁴⁵ AMBROS, P. (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, s. 73.

²⁴⁶ CAMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 182.

²⁴⁷ PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 70.

²⁴⁸ *Tamtéž*, s. 69.

²⁴⁹ „Rád říkám, že postavení misionáře-učedníka není centrální, nýbrž periferní. Žije v napětí směrem k periferiím, včetně periferií věčnosti v setkání s Ježíšem Kristem. Mluvit při hlásání evangelia o ‚existenciálních periferiích‘ decentralizuje a obvykle máme strach vyjít z centra. Misionář-učedník je ‚decentralizovaný‘: centrem je Ježíš Kristus, který svolává a posílá. Učedník je poslán na existenciální periferie“ (srv. PAPEŽ FRANTIŠEK, *Dnešek je jiskrou věčnosti. Papež František k zástupcům episkopátů Latinské Ameriky*, Rio de Janeiro. In: www.radiovaticana.cz [online]. 28.7.2013 [cit. 1.3.2016]. Dostupné z <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=18630>).

²⁵⁰ Východiskem „periferního postavení“ je to, co Solovjov nazývá „bezmocností naší dobré vůle“: „Když jsme srdcem pocítili odvrácení od zla, které panuje ve světě a v nás samých, když jsme se snažili přemoci zlo a ze zkušenosti jsme se přesvědčili i o bezmocnosti naší dobré vůle – tehdy pro nás nastává

všeobecnější, tím je nadpřirozenější.²⁵¹ Srdce, takto ustavičně hnětené, je nezatížené ulpíváním, ignaciánsky pohotové, poddajné (ne-jen „k obtížím“, což se také může stát ideologií, ale) k nedovyslovenosti, nehotovosti, nezpředmětnitelnosti²⁵² – i zde vidíme perichoretického Ignácova ducha (keř, který hoří, a neshoří²⁵³).

Špidlík oproti korespondenci vždy upřednostňoval osobní setkání. Jeho služba slova: kazatelská, pedagogická a publikační pramení z „touhy s lidmi hovořit. Psané slovo bylo prostředkem vztahu“.²⁵⁴ Na druhou stranu tuto potřebu psát nerozvinul vůči vlastní osobě.²⁵⁵ nikdy nenapsal životopis ani žádný deník, a jestliže se dochovaly některé fragmentární vzpomínky, opět důvod jejich sepsání byla příprava na rozhovor, o který byl požádán.²⁵⁶ Stejně jako Ignác dlouho odmítal sepsat vlastní životopis a učinil tak jedině ze dvou důvodů (na dlouhodobé naléhání a prosby jeho spolubratří a proto, že k tomu našel osobu, které Pán daroval *povolání* k zaznamenání těchto vzpomínek²⁵⁷), tak také Špidlík v sobě měl tuto *vnitřní cudnost vůči tajemství vlastní osoby* (neholedbavost sdělení o sobě samém je znakem každé věrohodné světecké osobnosti: sdělení mystiků jsou zpravidla sepisována na pokyn zpovědníka). Špidlík svým postojem dává Pánu dovolení, aby ho uchovával ve věčné paměti on sám – jako zapečetěný pramen je slovo jeho osoby skryto v Božím Srdci.

Z celého Špidlíkova založení přirozeně plyne zaměření jeho teologie: sám svědčí o tom, že jeho „zájem se soustředil především na modlitbu srdce a prioritu svobodné

mravní nezbytnost hledat jinou vůli, která dobro nejenom chce, nýbrž i dobrem vládne, a tedy může i nám udělit sílu dobra.“ Obětování naší (vlastní) zlé vůle (vůle, která nevlastní dobro) se v praxi dosahuje odstraněním této vůle z centra pozornosti: a (čím dál více spontánním) zaměřením pozornosti na univerzalitu Božího záměru se světem (srv. SOLOVJOV, V., *Duchovní základy života*, Refugium, Velehrad 1996, s. 31; VALTORTA, M., *Evanjelium ako mi bylo odhalené*, IX, Jacobs light communication, Bratislava 2011, s. 334).

²⁵¹ *Konstituce*, VII,2, č. 622.

²⁵² „Být jezuitou proto vždycky znamená být člověkem nekompletního myšlení, otevřeného myšlení, jež neustále hledí k horizontu, kterým je vždycky větší a ustavičně překvapující Boží sláva. A toto je neklid naší hlubiny. Onen svatý a krásný neklid!“ (PAPEŽ FRANTIŠEK, *Jezuita hledí k ustavičně překvapujícímu Bohu. Homilie Svatého otce na svátek Jména Ježíš, římský kostel del Gesù*. In: www.radiovaticana.cz [online]. 3.1.2014 [cit. 1.3.2016]. Dostupné z <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=19345>).

²⁵³ Srv. *Ex* 3,2.

²⁵⁴ AMBROS, P. (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, s. 18.

²⁵⁵ Srv. *tamtéž*, s. 19.

²⁵⁶ Srv. *tamtéž*, s. 11.

²⁵⁷ Srv. CÂMARA, L.G, Úvod P. Luíse Gonçalves da Câmara, in IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, Refugium, Olomouc 2005, s.114–117.

osoby nad absolutní nutností“²⁵⁸ a z toho vyrůstala také syntéza systematického charakteru (a pastoračního dosahu). Špidlík rozlišuje „srdce“ a „srdce“: oproti odmítání či přinejmenším zdrženlivosti vůči karikovaným podobám „pocitologií“²⁵⁹ staví pojem srdce jako *orgánu milosti*. „O Teofana jsem se zajímal už dávno. Trvalo ale dlouho, než jsem zachytil jeho hlavní myšlenku. Vyjádřil jsem ji podtitulem knihy *Srdce a Duch*. Duchovní život je vlastně život Ducha Svatého v nás a styčným orgánem je srdce člověka. Z toho pak plynou důsledky pro modlitbu srdce, víru v srdci, pro základní důležitost citů srdce.“²⁶⁰

Špidlíkův teologický přínos („posledního slovanského slova“²⁶¹) spočívá v rozlišení virtuálního srdce-metafory a srdce, které je syntézou osobnosti: srdce je dynamika života, ve kterém hraje podstatnou úlohu vznešenost lidské svobody. Člověk jako osoba má svobodu pod leckdy nestandardním povrchem (fíkovník, u kterého lze těžko vyargumentovat neplodnost; pšenice, jejíž plodnost je zahalena a přebita koukolem²⁶²) rozpoznat (a s největší důvěrou přijmout) proklokotávající hluboký život, ve kterém Bůh jedná (a v pravý čas strhne roušku, která jeho jednání halí: před nepřítelem lidské přirozenosti).

Špidlík (starec) vnitřním zrakem dokázal pod nabízejícími se šablonami (i toho, jak „mají vypadat“ kroky duchovního života) zachytit a svěřenému člověku zprostředkovat jednání Boha s člověkem zcela osobní, které nepodléhá žádným šablonám: a může být tak originální, že je nesrovnatelné (existují cesty, po kterých Bůh ještě nikdy nikoho nevedl). Ignácovo rozlišení útěch a neútěch (v prvním týdnu plačící srdce versus spokojená samolibost, v druhém týdnu hořící srdce versus opuštěnost²⁶³) je se Špidlíkovou teologií srdce v přímé příbuznosti. Vláčnost vůči Božímu Duchu může

²⁵⁸ PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 86.

²⁵⁹ „Teologicky je srdce ‚místo‘ úplného se otevření pro Boha: jen Bůh vidí do srdce“ (srv. LANGEMEYER, G., „Srdce“, in BEINERT, W., aj., *Slovník katolické dogmatiky*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1994, s. 337). Již sama tato definice vylučuje zkarikování srdce na pocity: úplně se otevřít Bohu předpokládá velikonoční kenózi (třetí, ale i druhý týden), kdy nevykoupené pocity jsou překážkou pro svobodu takového otevření srdce: „Vlastní povaha svobody se otevře člověku pozitivně až tváří v tvář antinomii“ (srv. Ignácův požadavek zřeknutí se vlastního úsudku – tedy úsudku, který je ve vleku neočištěných pocitů, DC, č. 353,365; AMBROS, P. (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, s. 87).

²⁶⁰ AMBROS, P. (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, s. 73.

²⁶¹ Srv. ŠPIDLÍK, T., Bože, cos ráčil, in ŠPIDLÍK, T. – AMBROS, P., *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990–2011*, Refugium, Olomouc 2011, s. 78.

²⁶² Srv. Lk 13,6–9; Mt 13, 24–30.

²⁶³ Srv. DC, č. 316,317,329,335,349.

způsobit leckteré protipohyby, ale cílovou výslednicí je (tím, že je garantovaná Pánem) vždy srdce vyztužené Božím Duchem, sjednocené a plodné pro církev („srdce čtvrtého týdne“²⁶⁴): osobnost nerozděleného srdce.

2.1.3 *Dovršující období jako růst živé teologické ikony*

Jako se nabývaná moudrost osoby Ignáce inkarnuje do těla Tovaryšstva, tak celoživotní duchovní otcovství Tomáše Špidlíka získává svůj definitivní výraz ve vytvoření *živé teologické ikony* – v založení Centra Aletti. Jakkoli založení předchází konkrétní kontext (jezuitské zázemí, darování římského domu paní Annou Marií Grünhut Bartoletti Aletti, návaznost na velehradskou tradici, garance papeže Jana Pavla II. i generála Tovaryšstva Petra-Hanse Kolvenbacha²⁶⁵), samo založení odkazuje na celek díla Tomáše Špidlíka – který má být dovršen a dovysloven²⁶⁶ právě tímto způsobem. Špidlíkovo čtení znamená čas – totiž že „vědecké a kulturní instituce, pokud dnes mají živě růst, spíše než charakteru dřívějších kolejí mívají ráz malých center, kde vyrůstají na základě společné práce“²⁶⁷ – odpovídá myšlence, že tvářnost církve v novém tisíciletí prochází proměnou skrze ztrátu jistot k zakotvenosti ve „vítězném domově“.²⁶⁸

Chronologicky dřívější, římské Centrum Aletti vyrůstá „z exercicií a systematického duchovního vedení“.²⁶⁹ Osobním základem, který jej nese, je dýchání krásy skrze starectví Tomáše Špidlíka, usilování o spolupráci s Božím Duchem ve vytváření vykoupeného stylu života v komunitním životě jezuitů a sester Centra Aletti a nesení této *ikony* dalším skrze oblasti apoštolátu (formace teologické mentality u okruhu spolupracovníků, posvěcování materie v umění). Nezastupitelným prvkem je

²⁶⁴ Srv. DC, č. 218–237.

²⁶⁵ Srv. ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 93–94; *Co je Centrum Aletti v Olomouci?*. In: www.aletti.cz [online]. [cit. 3.3.2016]. Dostupné z <http://www.aletti.cz/?zobraz=aletti&file=about>.

²⁶⁶ Vyjdeme-li z toho, že osoba je neukončené tajemství, ve věčnosti Ježíšem stále hlouběji prodotýkávaná, proces „dovyslovování“ Špidlíkovy osoby rozkvétá do stále větší bohatosti.

²⁶⁷ ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 94.

²⁶⁸ Srv. ALTRICHTER, M., Komorní mystika Ducha Svatého, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica II. Od události k ideji*, Refugium, Olomouc 2009, s. 324; TENTÝŽ, *Vítězný domov*, Refugium, Olomouc 2009.

²⁶⁹ ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 95.

mnohotvárná spolupráce s laiky (nakladatelství Lipa²⁷⁰, ateliér umění²⁷¹) a také spolupráce s dalšími spiritualitami, jak diecézní provenience, tak řeholními (Suore Consolatrici²⁷², Orsoline²⁷³, Dorotee²⁷⁴, Alcantarine²⁷⁵, Sacramentine²⁷⁶, Adoratrici²⁷⁷, Padri Cappuccini²⁷⁸, Centro Velehrad²⁷⁹), v duchovním vedení a exercičním nasazení, které má široký misijní dosah.²⁸⁰ Ignaciánské exercicie jsou navíjeny na ikony biblických postav.²⁸¹ Dílem, které se zvláště váže na Tomáše Špidlíka, je ateliér teologie nazvaný jeho jménem.²⁸²

Olomoucké Aletti se odkazuje na Tomáše Špidlíka jako na zakladatele a nositele centrální linie Centra. „Pochodeň“ Špidlíkovy ideje nesou do Olomouce jeho žáci, jezuité Pavel Ambros a Michal Altrichter, kteří na něj navazují zejména v koncipování celku olomouckého Centra. Od počátku v Olomouci existuje podobně jako v římském Aletti také komunita zasvěcených osob, spolupracující s jezuitou na díle Centra Aletti (od počáteční „trojiční“²⁸³ podoby ekipy k současnému stavu). Citelným

²⁷⁰ Srv. *Edizioni Lipa*. In: www.lipaonline.org [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.lipaonline.org/>.

²⁷¹ Srv. *L'Atelier dell'arte*. In: www.centroaletti.com [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.centroaletti.com/ing/atelier/atelier01.htm>.

²⁷² Srv. *Istituto delle Suore di Maria Consolatrice – casa Santa Severa*. In: www.suoreismc.it [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.suoreismc.it/italian/ismc-santa-severa.php?iExpand4=107>.

²⁷³ Srv. *Suore Orsoline – casa San Zeno di Montagna*. In: www.orsolinefmi.it [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.orsolinefmi.it/san-zeno-di-montagna>.

²⁷⁴ Srv. *Comunità Dorotea in Asolo – Centro di Spiritualità S. Dorotea*. In: www.asolocentrospiritualita.it [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.asolocentrospiritualita.it/>.

²⁷⁵ Srv. *Suore Franciscane Alcantarine – casa Madonna della Pace*. In: www.casa-madonnadellapaceassisi.org [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.casamadonna-dellapaceassisi.org/>.

²⁷⁶ Srv. *Suore Sacramentine di Bergamo – Centro di spiritualità e cultura Geltrude Comensoli*. In: www.centrogeltrudecomensoli.it [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.centrogeltrudecomensoli.it/it/chiamo.asp?s=3>.

²⁷⁷ Srv. *Suore adoratrici del Santissimo Sacramento – Casa di spiritualità a Lenno*. In: www.suoreadoratrici.com [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.suoreadoratrici.com/wordpress3/>.

²⁷⁸ Srv. *Padri cappuccini – Domus Laetitia*. In: www.domuslaetitiaeeassisi.it [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.domuslaetitiaeeassisi.it/index.php/it/>.

²⁷⁹ Srv. *Centro Velehrad*. In: www.velehrad.net [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.velehrad.net/>.

²⁸⁰ Srv. *Appuntamenti*. In: www.centroaletti.com [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.centroaletti.com/ing/formazione/formaz01.htm>.

²⁸¹ Srv. ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 95.

²⁸² Srv. *L'Atelier di teologia „Cardinal Špidlík“*. In: www.centroaletti.com [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.centroaletti.com/ita/formazione/formaz04.htm>.

²⁸³ „Římské Aletti je neseno starcem a dominantním ředitelem, olomoucké třemi osobami“ (srv. ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 99).

akcentem je pozornost v naslouchání ignaciánské spiritualitě (Ignácova diskrétní láska; žhavé jádro modlitby promítané do každodenního rozlišování; Ignácovo vnitřní zacílení na nejpodstatnější – slavení mše svaté; líbeznost bohatství spirituality Ježíšova Srdce, v neposlední řadě čerpané impulsy z ediční řady *Societas* nakladatelství Refugium). Žité spojení pozemské a nebeské liturgie se projevuje v zájmu o život nebeských přátel (od zakoušeného žehnání ze strany Tomáše Špidlíka po péči o ediční řadu *Prameny spirituality*, která se hagiografickými tématy většinou zabývá). Umění je chápáno jako (usilování o) svatost života (která je největším uměním). Duchovní doprovázení zůstává nosným pilířem Centra Aletti. Intenzivní je provázanost s velehradskými reáliemi a cyrilometodějskou tradicí: „velehradskost“ Centra Aletti spočívá především ve schopnosti unést antinomické pohyby života, četbě kulturního bohatství, životu z teologie a zejména (osobní) kráse zakoušené a milované.²⁸⁴ Misijní rozměr olomouckého Centra Aletti cílí ke zvnitřňování autentické lásky ke svěřeným.

Ačkoli jako důležité momenty v této etapě Špidlíkova života by bylo vhodné jmenovat: teologické koncipování kaple *Redemptoris Mater*, dávání duchovních cvičení papeži Janu Pavlu II. a římské kurii a jmenování kardinálem, Pavel Ambros jako nejcennější tituly (které také vyjadřují podobu osobní milosti darované Tomáši Špidlíkovi), označuje jeho bytí *starcem* a *teologem nerozdělené církve*.²⁸⁵ Jako jeho starectví je darem pro důvěrný okruh „Betanie rodinného štěstí“²⁸⁶ (a z něho vyrůstají jeho žáci), tak titul teolog nerozdělené církve znamená předchozí „porození univerzálu nad-lokálních hodnot“²⁸⁷ – Špidlíkova osoba se tak stává eschatologicky disponibilní pro celou církev. Teologie nerozdělené církve neznámá ani úzké „odkazování se na církev prvního tisíciletí, ani hledání ekumenického konsenzu a nadkonfesijního pohledu“,²⁸⁸ ale (Ignácovu) schopnost ostře vidět do jádra věci: kde jednotu tvoří jedině sám Pán (jeho dozraňovaná přítomnost v nejednotě, „mystika aktivního mlčení“²⁸⁹ Matky jednoty, která rodí jednotu srdcí ve svém vlastním srdci s těmi, kteří také chtějí

²⁸⁴ Srv. ALTRICHTER, M., Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005, s. 99.

²⁸⁵ Srv. AMBROS, P. (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starce a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, s. 82.

²⁸⁶ KARCZUBOVÁ, L., Tomáš Štítný – teologie jako pramen útěchy, in TENTÝŽ, aj., *Studijní texty ze spirituální teologie III. Naši nebeští přátelé*, Refugium, Olomouc 2006, s. 119.

²⁸⁷ *Tamtéž*.

²⁸⁸ AMBROS, P. (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starce a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, s. 89.

²⁸⁹ KARCZUBOVÁ, L., Tomáš Štítný – teologie jako pramen útěchy, in TENTÝŽ, aj., *Studijní texty ze spirituální teologie III. Naši nebeští přátelé*, Refugium, Olomouc 2006, s. 120.

přijmout takové pozvání). Špidlíkova schopnost interpretovat osobu Ignáce ve světle Východu poukazuje na toto jasné vidění (nejen „styčných bodů“, ale) „styčné podstaty“, která je vždy jediná.

2.2 Ignaciánská spiritualita v díle Tomáše Špidlíka

O postavě Ignáce z Loyoly či o tématech ignaciánské spirituality pojednává Tomáš Špidlík (kromě rozptýlených zmínek v knihách pojednávajících primárně o jiném tématu) jmenovitě v těchto knihách či příspěvcích:²⁹⁰ *Ignatian meditation and the prayer of the Oriental Church*²⁹¹, *Obedience in the Eastern Church Tradition*²⁹², *Comment apprendre à prier dans les Exercices*²⁹³, *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*²⁹⁴, *Semiotica della preghiera del cuore nella spiritualità russa*²⁹⁵, *Ignace, père spirituel*²⁹⁶, *La voluntad de Dios*²⁹⁷, *Lo starets Ignazio. Un esempio di paternità spirituale*²⁹⁸, *Důvody srdce*²⁹⁹, *Some typical themes of orthodox*

²⁹⁰ V tomto výčtu čerpáme z bibliografie Špidlíkova díla: AMBROS, P. (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starzec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012. Citovány jsou originální verze a jejich překlady do češtiny; překlady do dalších jazyků jsou zaznamenány ve zmíněné bibliografii.

²⁹¹ ŠPIDLÍK, T., *Ignatian meditation and the prayer of the Oriental Church*, in TENTÝŽ, aj., *Ignatian Spirituality. Four Essays*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979, s. 9–24.

²⁹² ŠPIDLÍK, T., *Obedience in the Eastern Church Tradition*, in TENTÝŽ, aj., *Una tentativa de síntesis. Obediencia cristiana, religiosa, ignaciana*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979, s. 33–45; český překlad: O integrální poslušnosti, in *Studie. Křesťanská akademie v Římě*, IV/20 (1969), s. 491–497.

²⁹³ ŠPIDLÍK, T., *Comment apprendre à prier dans les Exercices*, in *Au service de la spiritualité ignatienne*, 10, *Les Exercices et la catéchèse*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1980, s. 69–74.

²⁹⁴ ŠPIDLÍK, T., *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*, Studium, Roma 1994; český překlad: *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001.

²⁹⁵ ŠPIDLÍK, T., *Semiotica della preghiera del cuore nella spiritualità russa*, in GENNARO, G. de (ed.), *Semiotica del testo mistico. Atti del Congresso internazionale per le celebrazioni centenarie di Sant'Ignazio di Loyola (1491/1556), San Giovanni della Croce (1542/1591), Fra Luigi di Leon (1527/1591). L'Aquila, Forte Spagnolo, 24–30 giugno 1991*, Edizioni del gallo cedrone, L'Aquila 1995, s. 708–724; český překlad: Modlitba srdce v ruské duchovnosti, in TENTÝŽ, *Důvody srdce*, Vyšehrad, Praha 2001, s. 138–153.

²⁹⁶ ŠPIDLÍK, T., *Ignace, père spirituel*, in *Christus. Revue de formation spirituelle*, 44/175 (1997), s. 348–360.

²⁹⁷ ŠPIDLÍK, T., *La voluntad de Dios*, in *Cuadernos de espiritualidad y teología*, 7/17 (1997), s. 33–40.

²⁹⁸ ŠPIDLÍK, T., *Lo starets Ignazio. Un esempio di paternità spirituale*, Lipa, Roma 2000; český překlad: *Ignác – starzec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005.

²⁹⁹ ŠPIDLÍK, T., *Důvody srdce*, Vyšehrad, Praha 2000.

spirituality and the Exercises of Ignatius³⁰⁰, Duše poutníka³⁰¹, „Sentire e gustare le cose internamente“. Letture per gli Esercizi³⁰², Actualitatea Sfintului Ighațiu³⁰³, Zur Aktualität ignatianischer Exerzitien³⁰⁴. Důležitými spisy pro pochopení vnitřní logiky exercicií, jak je chápal Tomáš Špidlík, jsou La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit³⁰⁵ a Ruská idea³⁰⁶.

Špidlík, který se kontinuálně věnoval studiu spirituality křesťanského Východu,³⁰⁷ v těchto textech hovoří jako „teolog nerozdělené církve“³⁰⁸ a vytváří – v Ignácově osobě – syntézu východního a západního typu osobní svatosti. Ignácovu osobu v jeho díle nejvýrazněji charakterizují tato témata: Ignác je v první řadě zcela prostoupen důvěrným vztahem k Bohu (také Karl Rahner jako výchozí rys ignaciánské spirituality cituje Ignácovo pozvání k bezprostřednímu vztahu člověka s Bohem) a jeho srdce hoří touhou k tomuto „bezprostřednímu prožívání Boha“³⁰⁹ přivádět i druhé: Ignácovi jsou *Duchovní cvičení* svěřena proto, aby byl *učitelem osobního a bezprostředního vztahu s Bohem* (1). Tak se Ignác stává duchovním otcem a jeho *duchovní otcovství* (2) se obtiskuje do založení řádu jezuitů jako jeho základní kámen. Z hlediska duchovního otcovství Špidlík vysvětluje typicky ignaciánské téma *rozlišování hodnot* (3). Dokládá, jak stejné téma je přítomné ve východní spiritualitě srdce. Dalšími tématy, ve kterých navijí bohatství ignaciánské spirituality na východní tradici, a zároveň tak tvoří originální syntézu, jsou *propojení duchovního života a každodennosti* (4) a *osobní tajemství (svoboda osoby, krása srdce v optice povolání)* (5).

³⁰⁰ ŠPIDLÍK, T., Some typical themes of orthodox spirituality and the Exercises of Ignatius, in SECRETARIAT FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE SOCIETY OF JESUS JESUITS (ed.), *The role of Jesuits in catholic-orthodox relations in Europe: past, present, future. Conference Velehrad 2002. Jesuits in dialogue. The interreligious dimension*. Acta, Curia Societatis Iesu, Roma 2002, s. 123–125.

³⁰¹ PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004.

³⁰² ŠPIDLÍK, T., „Sentire e gustare le cose internamente“. Letture per gli Esercizi, Lipa, Roma 2006; český překlad: *Vnitřně zakoušet. Eseje pro duchovní cvičení*, Refugium, Olomouc 2009.

³⁰³ ŠPIDLÍK, T., Actualitatea Sfintului Ighațiu, in *Vatra*, 4 (2006), s. 2–3.

³⁰⁴ ŠPIDLÍK, T., Zur Aktualität ignatianischer Exerzitien, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556–2006*, 1, Nakladatelství Karolinum – Verlag Echter, Praha – Würzburg 2010, s. 105–120.

³⁰⁵ ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965.

³⁰⁶ ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996.

³⁰⁷ Špidlík sám vysvětluje propojení tématu ignaciánského charismatu a spirituality křesťanského Východu v úvodu ke knize: ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 8.

³⁰⁸ AMBROS, P. (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012.

³⁰⁹ Srv. RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, Refugium, Olomouc 2007, s. 10n.

2.2.1 Učitel osobního a bezprostředního vztahu s Bohem

Tento rozměr Ignácovy osoby můžeme nejúplněji pochopit z *Duchovních cvičení*. Jak Ignác chápe vnitřní určení člověka (které mají *Duchovní cvičení* napomoci naleznout), je patrné z *Fundamentu*. „Člověk je stvořen, aby chválil Boha, našeho Pána, vzdával mu úctu a sloužil mu, a takto spasil svou duši.“³¹⁰ Špidlík připomíná, že již samé východisko *Duchovních cvičení* je možno nahlížet v optice východní spirituality, která je typicky antropologická. Zacílení na člověka, které bývá *Duchovním cvičením* vytýkáno, je nutno správně interpretovat,³¹¹ a to právě ve smyslu východního pojetí antropologie, které v první řadě zdůrazňuje teofanický rozměr (a teofanické povolání) člověka.³¹² Vnitřním smyslem Ignácova *Fundamentu* je záměr zasadit východisko (i cíl) „antropocentrismu“ do správného kontextu: je zřejmé, že cílem není člověk sám o sobě, ale člověk, který je teologickým zjevením.³¹³ Člověk je stvořen k obrazu Božímu, a proto jeho úkolem je, aby se stal Bohu *podobným*.³¹⁴

V této souvislosti Špidlík připomíná další typicky východní termín, který lze uvést do souvislosti s Ignácovým *Fundamentem*: *théosis*, zbožštění.³¹⁵ „Pojem zbožštění je šťastný výraz nového postavení, v kterém se lidstvo nachází po vtělení Slova. Člověk je zbožštěn, protože Bůh se polidštil. Jde o tajemnou výměnu, ve které si každý přivlastňuje vlastnictví druhého.“³¹⁶ Vzpomeňme na Ignácovo *Rozjímání o nabytí lásky*, které tvoří závěrečnou meditaci *Duchovních cvičení*: spolu s *Fundamentem* jsou jakoby klenbou *Duchovních cvičení*. „Láska je oboustranné sdílení, totiž že milující dává a sdílí milovanému to, co má, nebo z toho, co má nebo může; a stejně obráceně milovaný milujícímu.“³¹⁷ *Duchovní cvičení* ústí do této „tajemné výměny“ mezi Bohem a člověkem a jsou Ignácem nabízena jako nástroj k dosažení takového cíle.

³¹⁰ DC, č. 23.

³¹¹ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 19.

³¹² *Tamtéž*, s. 155.

³¹³ *Tamtéž*, s. 21.

³¹⁴ *Tamtéž*, s. 27.

³¹⁵ ŠPIDLÍK, T., *Vnitřně zakoušet. Eseje pro duchovní cvičení*, Refugium, Olomouc 2009, s. 181.

³¹⁶ ŠPIDLÍK, T., L'Antropologia dell'Oriente cristiano, in ANCILLI, E. (ed.), *Temí di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, s. 382.

³¹⁷ DC, č. 230.

Špidlík v souvislosti „stvořenosti“ člověka připomíná, že „člověk je stvořen“ jako *logikos*.³¹⁸ V podstatě jeho bytosti je vést rozhovor s Bohem. Člověka „stvořil svým slovem a toto slovo má být pochopeno a vyžaduje odpověď“. ³¹⁹ Špidlík proto vyzdvihuje skutečnost, že *Duchovní cvičení* jsou především školou modlitby.³²⁰ To odpovídá Ignácově výzvě z *Fundamentu*: „Aby člověk chválil Boha a vzdával mu úctu.“³²¹ Zároveň Špidlík připomíná, že cílem pravdivého dialogu s Bohem není jednoduše potěcha z modlitby, ale nárok, aby člověk uspořádal vlastní život:³²² proto „chválit Boha a sloužit mu je obdoba téhož principu“.³²³

Přesto uspořádání života nelze redukovat na zúžený praktikismus.³²⁴ Když se Špidlík dotýká jádra ignaciánské modlitby, odkazuje se na dědictví východních otců. Pro ně cílem modlitby je *theoría*, vidění Boha, kontemplace Trojice ve všech věcech.³²⁵ Špidlík vysvětluje, že Ignác byl „uveden do tohoto stavu modlitby, aniž by si to příliš uvědomoval. Vyznává, že se mu otevřely oči a začal vnímat duchovní smysl toho, co viděl“.³²⁶ Špidlík objasňuje, jak celá *Duchovní cvičení* stojí na podkladu kontemplace: od rozlišování duchů (neviditelných myšlenek, které člověka napadají³²⁷) přes nutnost každodenního zpytování svědomí (ve kterém se člověk cvičí ve vidění přijatých dobrodiní³²⁸) až po rozjímání o nabytí lásky (které člověku stále plněji otevírá vnitřní smysly pro to, aby viděl, „jak se Bůh pro něj namáhá“³²⁹). Jejich cílem je získat *duchovní vidění*: které teprve napomáhá uspořádat vlastní život. Ačkoli Ignác – jako duchovní otec četných generací – dostal dar neporovnatelného mystického nazírání (jak

³¹⁸ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 22.

³¹⁹ *Tamtéž*, s. 22.

³²⁰ ŠPIDLÍK, T., Ignatian meditation and the prayer of the Oriental Church, in TENTÝŽ, aj., *Ignatian Spirituality. Four Essays*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979, s. 9.

³²¹ *DC*, č. 23.

³²² Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 41.

³²³ *Tamtéž*, s. 25.

³²⁴ Lze uvést do souvislosti uchopení *Následování Krista* v jezuitské spiritualitě, které Ignácovu praktickou moudrost (vidění Boha ve všem) neredukuje na zúžený praktikismus vylučující duchovní nahlížení „praktické“ skutečnosti.

³²⁵ ŠPIDLÍK, T., Ignatian meditation and the prayer of the Oriental Church, in TENTÝŽ, aj., *Ignatian Spirituality. Four Essays*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979, s. 10.

³²⁶ ŠPIDLÍK, T., *Ignác – stárec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 24.

³²⁷ *Tamtéž*, s. 25.

³²⁸ *Tamtéž*, s. 25.

³²⁹ *Tamtéž*, s. 25.

o tom svědčí *Duchovní deník* nebo jeho současníci³³⁰), k duchovnímu vidění jsou pozváni všichni, kdo se chtějí vložit do námahy *Duchovních cvičení*.³³¹

Syntézovým pojmem, který v tomto smyslu Špidlík užívá, je srdce: jako orgán, který je schopen *theoría*. *Theoría* v kontextu srdce má boholidské vyústění: „Poznání Boha v hlubině srdce je spojeno s důvěrným vztahem sjednocujícím tyto dva členy: mě samotného – Boha (...). Pouze věrná a věřící duše je schopna mít představu o sobě samotné a pouze ona je schopna – díky čistotě vlastního srdce – obsáhnout smysl svého života.“³³² Čisté srdce je schopno postihnout smysl, proč bylo stvořeno: je schopno „rozkličovat“ a realizovat *Fundament*.³³³

Ignác ve *Fundamentu* formuluje cíl člověka pozitivním způsobem: nezačíná „hovořením“ o hříchu. Přesto je dané téma nevyhnutelné – a proto se také první týden exercicií nahlížení této situace člověka věnuje. Špidlík v souladu s východním chápáním, které jako „střed kosmu i dějin“ vnímá výlučně lidské srdce,³³⁴ také pojem hřích klade do tohoto kontextu. „Věnovat pozornost svému srdci znamená koncentrovat všechny schopnosti člověka a nechat je směřovat k ústřednímu bodu lidského života, jímž je život s Bohem. Tyto síly, jež by měly být tak podivuhodným způsobem sjednoceny v srdci, hřích, naneštěstí, rozptyluje.“³³⁵ V tomto kontextu Špidlík připomíná výstižný pojem *sklerokardia*. „Srdce, které není dosud dokonale očištěné, upadá často, podle terminologie otců, do stavu *anaesthesia*, otupělosti, vlažnosti (...). Mluví se také o *sklerokardii*, o ‚skleróze srdce‘, tvrdosti srdce, zatvrzelosti (*Iz* 6,9–10). Jsou ve velkém nebezpečí, že nedojdou spásy, ti, kteří se nesnaží dostat se z tohoto stavu.“³³⁶

V první řadě je nezbytné věnovat se obrácení srdce: takový proces je typický jak pro východní praxi, tak také pro exercicie. Východní nárok obrácení srdce předpokládá

³³⁰ Například Jeroným Nadal: *Epistolae Nadal*, in *MHSI* 20, 4, s. 651. In: <https://archive.org> [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <https://archive.org/stream/epistolaephieron11nada#page/650/mode/2up>.

³³¹ ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 31.

³³² ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 84.

³³³ *Theoría* podstatně spočívá (také) na kontemplaci vlastního povolání (v univerzálním slova smyslu na povolání celého světa).

³³⁴ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 20.

³³⁵ ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 85.

³³⁶ ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 39.

(zpočátku negativní, postupně pozitivní) bdělost srdce vůči tomu, co do něj vchází.³³⁷ Nejúčinnější lék vyhojující stav srdce po pádu do hříchu je pro východní otce vždy zaobírání se Písmem, které se postupně stává jediným všeobsažným jménem – Ježíš (Ježíšova modlitba, modlitba srdce). Špidlík skutečnost, že základní osu *Duchovních cvičení* tvoří dogmatické pravdy křesťanské víry,³³⁸ odůvodňuje stejným způsobem. *Duchovní cvičení* chápe jako školu disponování srdce k tomu, aby Bůh mohl se svým tvorem hovořit bezprostředně,³³⁹ – to znamená skrze vnuknutí Ducha, který přebývá uvnitř čistého srdce a může jej bez překážek naklánět do jakékoli polohy, ve které si ho Bůh přeje mít (osobní povolání).³⁴⁰

Tomáš Špidlík tuto Ignácovu formulaci o jednotě člověka s Božími záměry (která se vyjadřuje jako čisté srdce) spojuje s východní naukou o trichotomii: Duch Svatý je člověku, který je jednotou ducha, těla a duše, „darován tak důvěrně, jako by byl „duší naší duše“.“³⁴¹ Boží Duch přichází do duše a „je takřikajíc pohlcen až ke ztotožnění s naším já“.³⁴² Špidlík v exercičním obraze dobrého anděla, který vchází do srdce jako do vlastního domu nebo který se jemně, nehučně vsakuje jako kapka vody do houby,³⁴³ odhaluje to, co se ve východní terminologii nazývá „zduchovnění“: „Duch má pronikat každou stránkou naší existence. Smysl křesťanské existence lze definovat jako postupné „zduchovnění“ všech lidských prvků naší osoby.“³⁴⁴ Protože souhrn všech těchto prvků „je označován právě slovem „srdce““ a protože „podle Písma svatého Duch sídlí v srdci, kultivovat srdce je jeden z hlavních úkolů křesťana“.³⁴⁵ A právě to je vnitřním jádrem modlitby *Duchovních cvičení*.

Duchovní cvičení jsou podle logiky růstu modlitby v procesu očišťování srdce (v dynamice osobního zápasu o vztah s Bohem) rozčleněna na čtyři týdny. Špidlík zdůrazňuje, že první týden není očišťováním „od hříšných „činů“, ale od „stavu“

³³⁷ Srv. ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996, s. 282.

³³⁸ ŠPIDLIK, T., Ignatian meditation and the prayer of the Oriental Church, in TENTÝŽ, aj., *Ignatian Spirituality. Four Essays*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979, s. 9.

³³⁹ DC, č. 15.

³⁴⁰ Srv. KARCZUBOVÁ, L., Předmluva, in ŠPIDLÍK, T., *O povolání. Několik užitečných úvah*, Refugium, Olomouc 2011, s. 7.

³⁴¹ ŠPIDLÍK, T., „Teofan Zatvornik“, in BORRIELLO, L., (aj.), (ed.), *Slovník křesťanských mystiků*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2012, s. 724.

³⁴² ŠPIDLÍK, T., L'Antropologia dell'Oriente cristiano, in ANCILLI, E. (ed.), *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, s. 382.

³⁴³ DC, č. 335.

³⁴⁴ ŠPIDLÍK, T., „Teofan Zatvornik“, in BORRIELLO, L., (aj.), (ed.), *Slovník křesťanských mystiků*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2012, s. 724

³⁴⁵ *Tamtéž*.

hříšného člověka³⁴⁶ (od hříšných činů až v závěsu). Oproti „vůli se očišťovat“, jejímž protagonistou je člověk sám (a jejímž „motorem“ je vposledku sobectví), staví východní pojem *katastasis*:³⁴⁷ očišťování má vyústit v nový stav, *stálou dispozici srdce*, kde dárce je Pán sám. Necizelují se skutky, ale přetavuje se srdce.³⁴⁸ Manresa je vstupní branou k dialogickému vztahu s Bohem. Co dříve neexistovalo, se najednou zrodilo: „Pro východní otce život z milosti je člověku přirozený. Přesto z něj člověk nemá prospěch už od narození: člověk se křesťanem nerodí, nýbrž se jím stává. Kristovo zrna padá do již tlukoucího srdce“³⁴⁹ a toto srdce tvoří jako nové.³⁵⁰

Od druhého týdne nás Ignác v obraze *Provolání věčného krále*³⁵¹ učí, že „království, které přichází, musí být též naším dílem“.³⁵² Špidlík v tomto kontextu připomíná pojem *synergie*:³⁵³ pozornost člověka na doteky milosti a spolupráci s nimi. Tato spolupráce má být vlastním „programem“ duchovního života, skrze ni v člověku roste přítomnost Ducha Svatého. Když od (negativní) pozornosti v rozlišování myšlenek a očišťování srdce člověk dojde ke „kladné pozornosti, tedy ne na myšlenky, které vstupují do srdce, nýbrž naopak na ty, které vycházejí ze srdce samého“,³⁵⁴ potom začíná skutečně žít modlitbou srdce.³⁵⁵ Špidlík v této souvislosti připomíná Ignácův popis útěchy bez příčiny³⁵⁶ a vysvětluje, že právě to je stav, kdy „srdce slyší – to je: zachytí božskou inspiraci prostřednictvím své vlastní intuice“.³⁵⁷ Protože však takový stav srdce je výslednicí dlouhé a postupné cesty trpělivého srůstání Božího a lidského, Špidlík, stejně jako Ignác připomíná, že člověk se nemůže spoléhat na to, že dokáže

³⁴⁶ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 159.

³⁴⁷ ŠPIDLÍK, T., *Důvody srdce*, Vyšehrad, Praha 2001, s. 142.

³⁴⁸ Srv. Iz 48,10; Mal 3, 1–4; Mdr 3,6.

³⁴⁹ ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 33.

³⁵⁰ Srv. Ez 36,26; Zj 21,5.

³⁵¹ DC, 91–100.

³⁵² ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 160.

³⁵³ *Tamtéž*, s. 25;160.

³⁵⁴ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 79n.

³⁵⁵ *Tamtéž*.

³⁵⁶ DC, č. 330. Zároveň je potřeba poznamenat, že Ignác tento nezprostředkovaný výstup k Bohu považoval za mimořádný případ. Bůh se může dotýkat člověka „bezprostředně“ také skrze prostředníky (osoby, světci, myšlenky, impulsy) a také to tak obvykle činí. Z toho také vyrůstá Ignácova „mystika prostředníka“, o které hovoří Haas (srv. HAAS, A., Základ ignaciánské mystiky v Loyole a Manrese, in IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*, Refugium, Velehrad 2003, s. 92n). Ignác byl učitelem pokorné modlitby, která ústí do „slyšení osobního povolání“ v trpělivé věrnosti.

³⁵⁷ ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 81.

rozlišit vnuknuté myšlenky v srdci sám (neočištěné srdce je vždy vystaveno nebezpečí iluze³⁵⁸): a proto na téma (osobní) modlitby (modlitby jedinečného srdce) bezprostředně navazuje téma duchovního otcovství.

2.2.2 *Duchovní otcovství*

Ignác sám měl „vkrven“ Ježíšův pokyn, aby člověk – i když bude postaven do pozice otce – vždy žil v synovském vztahu vůči Bohu Otci.³⁵⁹ Ignácova poslušnost a poddajnost vůči vedení Duchem je zřejmá z mnoha míst jeho životopisu.³⁶⁰ Zároveň však jako člověk, který byl stvořen k obrazu Trojice, objevuje povolání k tomu mít otcovské (být odrazem Božího otcovství) a mateřské srdce (zrcadlit mateřství církve).³⁶¹

Špidlík jako jeden z nejvýraznějších rysů duchovního otcovství (mateřství) označuje (prorockou) schopnost starce říci duchovnímu synu slovo pro jeho život: *logion*.³⁶² Člověk, který je *logikos*,³⁶³ nemůže být bez Božího slova. Boží slovo ještě před samým sepsáním (a následnou četbou) Písma je primárně předáváno od srdce k srdci (před literou má primát osoba, která je živým Písmem).³⁶⁴ Ignác vyznává, že sám Pán ho ve víře natolik utvrdil, že „kdyby nebylo Písma, aby nás učilo o těchto pravdách víry, on sám by se za ně rozhodl umřít pouze pro to, co viděl“. ³⁶⁵ Pán Ignácovi daroval takovou jasnost v duchovních věcech a tak silné zření podstaty (později u Cardoneru ještě mnohem více), že Ignácovo srdce učinil prorockým, a jeho jasnost v rozlišování

³⁵⁸ Srv. ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 101.

³⁵⁹ Srv. Mt 23,9; CAMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 400.

³⁶⁰ Jako příklad za všechny citujme skutečnost, že Ignác – ačkoli po tom velice toužil – nikdy nemohl zůstat ve Svaté zemi, a to dokonce ani prostřednictvím svých nástupců: „Ignác se nikdy zcela nevzdal snů o Svaté zemi. Ale Tovaryšstvo během svých dějin, alespoň ne za dob Ignácova života, do Svaté země nevskočilo“ (srv. RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002, s. 363).

³⁶¹ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 7n.

³⁶² Srv. *Tamtéž*, s. 16.

³⁶³ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 22.

³⁶⁴ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 8.

³⁶⁵ *Poutník*, č. 29. Toto tvrzení jistě nepopírá nutnost trpělivé námahy v osvojování si slova Písma, spíše naopak – jestliže Ignác nabyt tak silou jistoty o pravdách víry, v Písmu „zakódovaných“, potom jeho výsledkem je jeho pevné přesvědčení o nezbytnosti Písma pro růst duchovního života: jak to také vyjadřuje sama materie *Duchovních cvičení*.

mu dává jako závazek v poslání k druhým: jako *duchovní otec* bude plodit duchovní syny k životu v Duchu.³⁶⁶

Špidlík představuje východní praxi duchovního otcovství v napětí dvou protikladných tendencí: na jednu stranu se „duchovní život rodí a pěstuje v osobním vztahu mezi duchovním otcem (*starcem*) a jeho synem, ve svobodném vztahu, inspirovaném vzájemnou důvěrou. Na druhé straně však v následujícím údobí byla snaha omezovat tuto ‚svobodu Božích synů‘ jhem pravidel a kázně“.³⁶⁷ U Ignáce potom Špidlík rozestírá následující protiklad: Ignác se v prvních letech po Manrese jeví jako „pravý a vlastní *starec*, duchovní otec svých prvních druhů a četných osob, kterým dával duchovní cvičení. Avšak po založení Tovaryšstva Ježíšova a po napsání *Konstitucí* se zdá, že se situace radikálně mění. Najednou se stal generálním představeným řádu, který proslul svou kázní a vyžadováním ‚slepé poslušnosti‘“.³⁶⁸

Jak smířit tento protiklad, Špidlík vysvětluje na pojmu *integrální poslušnosti*. Nejprve rozlišuje dary duchovního otce pro vedení duší: teologie (do níž patří formace jeho vlastní osoby od zrození citů srdce až po kontemplaci Nejsvětější Trojice);³⁶⁹ *diakrisis* (rozlišování, které u duchovního otce vrcholí v *kardiognosii*);³⁷⁰ modlitba (nejhlubším cílem umění duchovního otce říci *logion* spočívá v tom, aby svého duchovního syna dovedl k modlitbě srdce).³⁷¹ Špidlík potom na Ignácově vlastní zkušenosti a v jeho díle ukazuje, jak se tyto prvky u něho projevovaly a jaké místo mají v ignaciánské spiritualitě. Téma Ignáce jako řeholního představeného prezentuje na tématu ignaciánské poslušnosti, kterou uvádí do kontextu s tématem poslušnosti v křesťanské tradici.³⁷² Jako hlavní zdroje řeholní poslušnosti jmenuje: poslušnost duchovnímu otci, hlasu Božímu v Písmu svatém, autoritě tradice, mnišským pravidlům, řeholnímu představenému, hlasu Božímu v srdci, autoritě církve, hlasu Božímu v událostech³⁷³ – to vše je možno také vysledovat v životě Ignácově. Špidlík zdůrazňuje, že všechny tyto prvky, uvedené do syntézy, tvoří integrální poslušnost (která se jednou více projevuje vůči jednomu, jindy vůči jinému subjektu).

³⁶⁶ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 9.

³⁶⁷ *Tamtéž*, s. 14.

³⁶⁸ *Tamtéž*, s. 16.

³⁶⁹ Srv. *tamtéž*, s. 20n.

³⁷⁰ Srv. *tamtéž*, s. 33n.

³⁷¹ Srv. *tamtéž*, s. 57n.

³⁷² *Tamtéž*, s. 87n.

³⁷³ *Tamtéž*, s. 94–97.

Špidlík vysvětluje, že klíč k porozumění této integrální poslušnosti, která dokáže „koordinovat oba hlasy, aby byly jediným“, ³⁷⁴ se skrývá v události nabídnutí se Ignáce a jeho prvních druhů papeži. Špidlík hlouběji toto téma vysvětluje na typicky ignaciánském pojmu poslušnosti rozumu. ³⁷⁵ Zde se zračí výrazný Ignácův rys – jeho velká důvěra vůči podřízeným. Poslušnost rozumu nelze chápat v běžném slova smyslu mechanického zřeknutí se vlastního úsudku, avšak ve smyslu výsostně teologickém. ³⁷⁶ Její kořen tkví v jednotě osob Nejsvětější Trojice. „Soužití lidských osob se musí snažit, nakolik je to možné, být ohlasem tohoto tajemství. Tehdy bude představený opravdu otcem pro podřízené syny, bude-li je spojovat milost Ducha Svatého.“ ³⁷⁷ Proslulou Ignácovu výzvu, aby podřízený byl jako „hůl ve starcově ruce“ atd., ³⁷⁸ je nutno chápat právě v tomto smyslu: jako mystiku duchovní poslušnosti: nejen „duševní kompatibility“, ale důvěry v *logion* představeného – kdy takovým slovem je celý komplex jeho postojů a jednání, které toho, komu je určeno, v dané chvíli může přesahovat, a on do něho postupně dorůstá: tak přináší „obět’ rozumu“. ³⁷⁹ Špidlík připomíná vznešenost takového úkonu, když jej klade na roveň mučednictví: „Apofatická teologie, jako cesta rozumových odříkání, je skutečnou obětí: člověk, bytost svou přirozeností rozumová, se vlastně zřiká užívání své bytostně tvořivé schopnosti a pojmů, které přivádí na svět jako své syny. Tomu, pro koho žít znamená poznávat, je *apophasis* smrti ducha. Tato smrt je však svobodně zvolená a přijatá z lásky k Bohu; má podobu duchovního mučednictví. Odměnou jí bude ‚vzkříšení‘, podobně jako pro toho, kdo poznal smrt tělesnou.“ ³⁸⁰

Špidlík poznamenává, že duchovních otců vždy byl nedostatek. ³⁸¹ Ignácovo řešení tohoto protikladu spočívá v *Duchovních cvičeních*, která mají starcovský ráz vepsaný ve své podstatě: v nich se totiž chce „Stvořitel a Pán sám sdělovat jemu oddané duši tím, že ji přivine ke své lásce a chvále a disponuje ho pro tu cestu, na které mu od této chvíle

³⁷⁴ ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 103.

³⁷⁵ *Tamtéž*, s. 106n.

³⁷⁶ *Tamtéž*, s. 108.

³⁷⁷ *Tamtéž*, s. 108.

³⁷⁸ Srv. osmé pravidlo poslušnosti, in CÂMARA, L.G., *Remembering Iñigo. Glimpses of the Life of Saint Ignatius of Loyola. The Memoriale of Luís Gonçalves da Câmara*, Gracewing – Inigo Enterprises, Herefordshire – Surrey 2005, s. 71.

³⁷⁹ *Pravidla Tovaryšstva Ježíšova*, není uvedeno nakladatelství, Praha 1927, s. 45. *Následování Krista*, ze kterého Ignác výrazně čerpal, k tomuto postoji poznamenává, že cílem podřízenosti je snaha dosáhnout Kristovy přirozenosti (srv. NK, I, 14, č. 3).

³⁸⁰ ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu II. Modlitba*, Refugium, Velehrad 1999, s. 270.

³⁸¹ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 36.

bude moci lépe sloužit. Ten, kdo dává cvičení (...), má nechat přímo jednat Stvořitele s tvorem a tvora se svým Stvořitelem a Pánem“.³⁸² Výslednicí exercicií se stane *logion*, které má sílu stvořitelského slova pro život a tvořivě uspořádává konkrétní životní podmínky, ve kterých se exercitant nachází – tak, že je důvěrně navíjí na Kristův život a uschopňuje jej k realizaci integrální poslušnosti.

2.2.3 Rozlišování hodnot

Jako dar typicky přináležející duchovnímu otcovství Špidlík jmenuje *diakrisis*: rozlišování. Duchovním otcem se člověk může stát teprve ve chvíli, kdy on sám prošel plností vlastní zkušenosti duchovního rozlišování. U Ignáce je podle Špidlíka tato zkušenost zvláště výrazná z toho důvodu, že (podle jeho vlastních slov) „neměl na počátku nikoho, kdo by mu pomáhal v duchovním životě“.³⁸³ Jeho osamocenost ve zkušenosti vnitřního života však je později zdrojem o to ostřejšího vidění kontur duchovního rozlišování. Ignácovo tvrzení, že dostal takovou jasnost zření v duchovních věcech, že by o nich nemohl pochybovat, ani kdyby se mu nedostalo možnosti číst Písmo,³⁸⁴ svědčí o skutečnosti, že jej v jeho „neposouditelné“³⁸⁵ zkušenosti osobně vedl Boží Duch. Jistota pozdějších intuicí plyne z manreské zkušenosti dlouhotrvající nejistoty „visení ve vzduchu“.³⁸⁶ Zároveň platí, že vlastní zkušenost duchovního otce

³⁸² DC, č. 15.

³⁸³ Srv. *Poutník*, č. 15.

³⁸⁴ Srv. *tamtéž*, č. 29.

³⁸⁵ Neposouditelná ve smyslu nejen „neporaditelná“ (ze strany Ignácových současníků, mezi kterými vyhledával duchovního otce, který by měl analogickou duchovní zkušenost a mohl by mu říci živoucí *logion*), ale také ve smyslu biblického: „Duch může posoudit vše, kdežto Ducha neposoudí nikdo“ (srv. 1Kor 2,10–16; 1Jan 2,27; KARCZUBOVÁ, L., Tomáš Štítný – teologie jako pramen útěchy, in TENTÝŽ, aj., *Studijní texty ze spirituální teologie III. Naši nebeští přátelé*, Refugium, Olomouc 2006, s. 116).

³⁸⁶ V Manrese jej taková zkušenost dokonce dovedla až na samou hranici sebe-zavržení (srv. *Poutník*, č. 24). Tím, že Ignác ověřil plodnost takové zkušenosti na vlastním životě, dokáže také pevně stát při svých duchovních synech, když takovou zkušeností procházejí: „Často jsem (*Luís Gonçalves da Câmara, kterého Ignác formoval*) s ním (*s jedním novicem*) mluvil o umrtvování, zapírání vůle, o velké indiferenci a slepé poslušnosti, o něž se v Tovaryšstvu usiluje. Použil jsem vůči němu často pronášenou větu, jež byla tehdy v oběhu: ‚Je nutno dospět až k onomu bodu‘. Jednoho dne, když jsme byli u této věci, se mě zeptal, co tím chci říci. Vysvětlil jsem mu to příměrem: když se nějaký člověk ováže provazem a pak se zavěsí na hák tak, že zůstane nohama na zemi, nebude moci posoudit, zda je provaz pevný a zda by jej udržel. Avšak když se mu odejme půda pod nohama a on zůstane ve vzduchu, pak lze dobře zakusit pevnost provazu. Vždyť nepřetrhne-li se, je to znamení, že je pevný a unese každou váhu. Náš otec i Tovaryšstvo nepovažují člověka za jistého, dokud mu, i když je pevně přivázaný, neodejmou a nevyhloubí všechnu půdu, na kterou by mohl postavit nohy náklonnosti a o kterou by se nějak mohl opírat. Drží-li však provaz

(zkušenost jeho vlastního, individuálního srdce) je naroubována na zkušenost univerzální takovým způsobem, že z ní může usuzovat na zkušenost ostatních a pomáhat jim.³⁸⁷

Ignácovu novost oproti starým pouštním otcům spatřuje Špidlík ve dvou aspektech: jednak v oné bezprostřednosti (nezprostředkovanosti) jeho vlastní zkušenosti, jednak v moudrosti rozlišení stupňů duchovního pokroku (jednotlivé týdny).³⁸⁸ Ignácovo zření duchovní pravdy o stavu člověka mu umožnilo chápat „základnost srdce“ (*Jer 17,10*), a zároveň logiku jednání Boha, který tomuto srdci přesto chce udělit milost nad pomyšlení.³⁸⁹ Srdce, které vstoupilo do procesu očišťování (do dynamiky exercicií), je nutně vystaveno „porodním bolestem“ útěchy a neútěchy.

Ignác rozlišuje tři typy dynamiky působení útěchy-neútěchy. První a druhý popisuje v rámci působení dobrého a zlého anděla³⁹⁰ a třetí vyhrazuje bezprostřednímu působení Boha samotného³⁹¹. Důležitým Ignácovým postřehem, který dokládá jednotu jeho zkušenosti rozlišování se zkušeností východní, je poznámka, že „naladění duše vůči jmenovaným duchům (tj. zlým a dobrým) je buďto rozdílného, nebo stejného druhu. Neboť je-li rozdílné, tak vstupují hlučně a s vnímatelnými pocity. A když je stejného druhu, vstupují tiše, jako do vlastního domu otevřenými dveřmi“.³⁹² Špidlík východní souvislost uvádí na příkladu pojetí Teofana Zatvornika: „Zlý se totiž převléká za naše přirozené mohutnosti, tak aby se jevílo, že tato myšlenka přichází zevnitř: přímo z nás (domníváme se, že jsme s ní ztotožnění)“,³⁹³ a tak se člověk sám – dobrovolně

pevně i potom, co on zůstal ve vzduchu, pak usuzují, že dotyčný dosáhl ‚bodů‘ a je člověkem, jemuž je možno svěřit každé břemeno“ (srv. CAMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 295).

³⁸⁷ Povolání k tomu být starcem je takového rázu, že je – kvůli službě druhým – „zpravidla je obdařen větším světlem, větším vnitřním pochopením vlastní zkušenosti“ (srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 33–34).

³⁸⁸ Srv. *tamtéž*, s. 35.

³⁸⁹ „Cítit milost dříve, než je člověk vyzrálý a utužený v dobro, by ostatně bylo nebezpečné, a proto není třeba s vnímáním této přítomnosti příliš spěchat. A vzhledem k tomu, že člověk na jeho pozemské pouti je bezustání vystavován nebezpečí domýšlivosti, Bůh ve své prozřetelnosti vyhradil plné odhalení milosti až do budoucího života“ (ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 101).

³⁹⁰ Prvním typem je dialektika působení zlého, kterou pro první týden popisuje v DC, č. 314 a 315 a pro druhý týden *tamtéž*, č. 329; druhým typem způsoby působení dobrého anděla, který popisuje v kontrastu s působením zlého (*tamtéž*, č. 314,315,329).

³⁹¹ Třetí typ působení samotného Pána popisuje *tamtéž*, č. 330.

³⁹² *Tamtéž*, č. 335.

³⁹³ Srv. ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 119.

podřizuje zlému.³⁹⁴ Ve fázi, kdy srdce člověka je neočištěné, se ďábelská pokušení adaptují na fungování lidské struktury – jsou jakoby „přirozená“, a naopak působení milosti je „bodá a hryže (...) svědomí soudností rozumu“.³⁹⁵ Naopak u těch, ve kterých se již rozrostlo působení Ducha mohutněji, „přebývání Boží v člověku způsobuje, že Bůh nezůstává vůči člověku něčím vnějším, ale stává se – jak říká Pavel Evdokimov – vnitřní záležitostí naší přirozenosti“.³⁹⁶ Oproti tomu v této fázi duchovního života platí, že „vše, co znepokojuje, je od zlého“,³⁹⁷ protože u těch, kteří „postupují ve službě Bohu, našemu Pánu, od dobrého k lepšímu“,³⁹⁸ je naopak vlastností zlého ducha „hryzat (...) a znepokojovat“.³⁹⁹

Útěcha a neútěcha jsou jako „dva základní stavy lidského srdce, avšak tyto stavy se jen velmi zřídka objevují v čisté a naprosto zřetelné formě. Obvykle převládá spíše jakási směsice, což komplikuje a ztěžuje odolnost před zlem“.⁴⁰⁰ Protože od stavu srdce neočištěného ke stavu čistoty srdce existuje celá škála stavů srdce (přičemž nikdy nesmí ochabnout v bdělosti a podlehnout domněnce, že již dosáhlo dokonalosti⁴⁰¹), Ignác formuluje objev, že „psychologický stav člověka, to je – ‚jak se cítí‘ – nelze bez patřičného rozlišování identifikovat se skutečným stavem před Bohem a jestli člověk má, nebo nemá milost“.⁴⁰² Stav srdce před Bohem je (opět) věcí vyhodnocení duchovního otce: domnívat se totiž, že člověk sám je schopen rozlišovat vlastní myšlenky,⁴⁰³ je dílem veliké pýchy.⁴⁰⁴ Jestliže tedy duchovní rozlišování přináleží výlučně duchovnímu otci, je zřejmé, že taktika zlého se bude velmi zaměřovat na to, aby člověk svá pokušení – i ta nejbanálnější nebo nejvíce zahanbující – prostě utajil

³⁹⁴ Srv. ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 119.

³⁹⁵ DC, č. 314.

³⁹⁶ RUPNIK, M.I., *O duchovním otcovství a rozlišování*, Refugium, Velehrad 2001, s. 45.

³⁹⁷ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 47.

³⁹⁸ DC, č. 315.

³⁹⁹ *Tamtéž*.

⁴⁰⁰ ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 118.

⁴⁰¹ „Takováto úvaha je výplodem velké pýchy, nejnebezpečnější ze všech iluzí“ (srv. *tamtéž*, s. 123).

⁴⁰² ŠPIDLÍK, T., *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005, s. 38.

⁴⁰³ Člověk nedokáže aplikovat tato pravidla sám: proto je pochopitelné, že *Duchovní cvičení* Ignác nemínil jako duchovní četbu pro ty, kdo duchovní cvičení absoluvují, ale jako praktickou pomůcku pro ty, kdo měli duchovní cvičení vést: čili pro duchovní otce (srv. PALMER, M.E. (ed.), *Direktória o dávání Duchovních cvičení*, Český Těšín 1997–Trnava 2009, dokument 1, č. 16; CAMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904, č. 312).

⁴⁰⁴ Srv. ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 123.

(a tak zůstal napospas vlastním iluzím – vlastnímu virtuálnímu, nezřídka zdrcujícímu světu).⁴⁰⁵ Právě to popisuje Ignác v exerciční knížce na přirovnání zlého k falešnému milenci.⁴⁰⁶

Důvěra v duchovního otce, která získává svůj univerzálnější výraz, je pregnantně vyjádřena v pravidlech *sentire cum ecclesia*, počínaje první zásadou: vzdát se veškerého úsudku.⁴⁰⁷ Právě v linii rozlišování hnutí srdce (a nezbytnosti důvěry vůči duchovnímu otci) je třeba tato pravidla interpretovat. Z *Konstitucí* jasně vyplývá, že nutnost „vzdát se veškerého úsudku“ pro Ignáce neznamena absolutní podrobenost,⁴⁰⁸ ale: pokoru v uznání limitů vlastního usuzování; disponibilitu úsudku se vzdát ve prospěch jednoty; a v neposlední řadě důvěru v *jinakost* – Pán může věc nahlížet zcela jinak. Špidlík vysvětluje, že tuto Ignácovu poznámku „je nutno vysvětlovat v kontextu víry: (...) duchovní pravda je metalogická (...). Ruští autoři nazývají tuto dispozici nesnadno přeložitelným pojmem *cerkovnost'*. Nejde o pouhou ‚poslušnost církvi‘. Označuje spíše zvláštní perspektivu, do níž musíme umísťovat vše, co myslíme“.⁴⁰⁹ zde se rodí duchovní pravda, *duchovní úsudek*, který je (stále více rozrůstajícím se) zdrojem světla, které rozlišování duchů vede k vítězné pravdě,⁴¹⁰ k živému, osobnímu vztahu s Ježíšem, který je nerozděleně zasazen do vztahu s celým tělem církve.

Univerzálnost křesťanského povolání (které Ignác shrnuje slovem *magis*), Špidlík vysvětluje na Dostojevského podobenství o Velkém Inkvizitorovi. Člověk (jako Boží obraz) v sobě má „zakódovanou“ přirozenou touhu po Bohu: Špidlík tento pojem nahrazuje za pojem, který považuje za výstižnější: místo jako *přirozenou* ji formuluje jako touhu *osobní*. Podle podoby osobní touhy si člověk nasazuje „karnevalové masky“, kterými usiluje o naplnění touhy po božství.⁴¹¹ To však Špidlík odhaluje jako

⁴⁰⁵ Srv. ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 123.

⁴⁰⁶ Srv. DC, č. 110.

⁴⁰⁷ Srv. *tamtéž*, č. 353.

⁴⁰⁸ Srv. *Konstituce*, I,2, č. 154, kde se od kandidátů Tovaryšstva vyžaduje, „aby ve svém jednání dovedli dobře rozlišovat nebo měli alespoň vlohu dobrý úsudek si získat.

⁴⁰⁹ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 150.

⁴¹⁰ Srv. „Poznáte pravdu a pravda vás osvobodí“ (*Jan* 8,32).

⁴¹¹ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Věřím v život věčný. Eschatologie*, Refugium, Olomouc 2007, s. 52. Jestliže „osobní touha“ po Bohu zůstává do sebe zavinitá a nenechá se propalovat vztahem s *jiným*, potom intuice o podobě osobní tváře před Bohem se hroutí do podoby „škrabošky“: „Buď něco ze sebe vydávám a něco ze sebe ztrácím (*kenoze*), anebo žiji ve vlastní sebezdůvodňující se definici: jsem maska (...), kde nemůže jediné procházející světlo (*per*) nechat rozeznít (*sonare*) Dárce osoby (*persony*)“ (ALTRICHTER, M., „Osoba“, „osobnost“, „osobitost“, in TENTÝŽ, aj., *Studijní texty ze spirituální teologie II. Osoba – osobnost – osobitost*, Refugium, Velehrad 2004, s. 26).

„křesťanské pokušení“: „Omezování této touhy podle měřítek průměrného, slabého člověka, jak to navrhuje Velký Inkvizitor v Dostojevského díle *Bratři Karamazovi*, tedy nenásledovat Krista až k naplnění jeho dokonalosti.“⁴¹²

Naopak povoláním křesťana, jak to (v horoucím srdci exercicií) předkládá Ignác, je žít podle pozvání k tomu být *více*. Ignác však záhy rozpoznal, že *více* neznamená proporčně (duševně) více („více zásluh“),⁴¹³ avšak *větší* sjednocení s Kristem (které v logice jeho pokorného a tichého srdce může znamenat také velmi „málo“⁴¹⁴). Proto pro univerzální povolání křesťana, které zároveň tvoří celou materii námahy rozlišování, je klíčovým okamžikem exercicií (prolomení lidského srdce) *Provolání věčného Krále*.⁴¹⁵ Právě v něm se sjednocuje osobní srdce s povoláním celého světa (srdce se od „osobní touhy“ prolomí k „odvěké touze všeho tvorstva“⁴¹⁶). „Řečti otcové povolání křesťanů spolupracovat při obnově království Kristova chápou především v rozměru kosmickém: zbožštit ho.“⁴¹⁷ „V momentě, kdy se srdce stává pokojným trůnem Ducha, přijímá, abychom tak řekli, kosmické povolání.“⁴¹⁸ Podřídít svět Kristu je *kosmickým povoláním člověka*, které Ignác v *Provolání věčného Krále* tematizuje. Východní otcové jsou přesvědčeni o tom, že velké dílo opětovného sjednocení veškerenstva s Bohem se na prvním místě uskutečňuje uvnitř lidského srdce a skrze něj. Rozdělený svět je totiž (nejen obrazem, ale doslova) dílem rozděleného srdce.⁴¹⁹ Proto nejvyšší hodnotu (jako nejhodnotnější umělecké dílo) má srdce očištěné, sjednocené, nerozdělené. Dynamika rozlišování duchů, ve které se uskutečňuje očišťování srdce, se proto stává nejúčinnějším nástrojem tvůrčí činnosti ve světě.

⁴¹² ŠPIDLÍK, T., *Věřím v život věčný. Eschatologie*, Refugium, Olomouc 2007, s. 52–53.

⁴¹³ Ignác si na počátku své konverze umiňuje, že bude dělat to samé, ba i více než svatí Dominik, František a další: z jeho duchovního zrání však vyplývá poznámka na konci *Duchovních cvičení*, ve které upozorňuje na nebezpečí duchovní ctižádosti (srv. *Poutník*, č. 7; DC, č. 364).

⁴¹⁴ Bůh miluje malé duše, protože nemůže vejít do našeho prázdného velikášství.

⁴¹⁵ Srv. DC, č. 91–100.

⁴¹⁶ Srv. Litanie k Božskému Srdci Páně, in SCHMID, M., *Vrchol úcty k Srdci Ježíšovu*, Sestry Neposkvrněného Početí Panny Marie, Přerov 1948, s. 253–255.

⁴¹⁷ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 107.

⁴¹⁸ ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 45.

⁴¹⁹ „Důsledky hříchu se neomezují jen na osobu hříšníka. Zmatek způsobený hříchem zasahuje celý svět. Mentalita ruského lidu zná tajemný vztah mezi zemí a lidským vědomím (...). V hloubi je skryto pevně přesvědčení, že ‚všichni jsou zodpovědní za všechno‘ (jak vyjádřil Dostojevskij) a za celý vesmír. Z tohoto náboženského pohledu neexistuje ‚soukromý‘, čistě individuální hřích. Každé překročení pravomoci s sebou nese zmatek, *zatemňuje zemi*. Na druhou stranu mniši věřili v rychlý účinek pokání“ (ŠPIDLÍK, T., *Pravoslavná spiritualita*, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – Řím. Modlil se tvář k Východu*, Refugium, Olomouc 2010, s. 195).

2.2.4 *Propojení duchovního života a každodennosti*

Mají-li cvičení duchovního života za cíl srdce očištěné, schopné kontemplanace, potom na druhou stranu se klade otázka po propojení duchovního života s během každodenního bytí. K problematice modlitby u Ignáce Špidlík činí tento postřeh: „V jedné věci se Ignác od východních hesychastů odlišuje a převyšuje je. Hesychasté (...) se snažili dosáhnout pokoje srdce, aby se již v tomto životě mohli těšit ze zárodků věčného štěstí. Pro Ignáce je naopak i pokoj srdce stavem, který předchází volbě a rozhovoru s Bohem. A právě rozmluva s Bohem je to, čím ignaciánská modlitba vrcholí, neboť je v zásadě dialogická a zcela zaměřená na hledání konkrétní Boží vůle.“⁴²⁰ Špidlík vzápětí dodává, že vůči správně pochopenému hesychasmu je tato námitka neopodstatněná, protože také pro ně je srdce místem hledání Boží vůle.⁴²¹ Lze poznamenat, že obdobně jako existují karikatury nesprávného pochopení hesychasmu (vnitřní mír sám pro sebe⁴²²), tak (nedobře uchopený) apoštolský ráz ignaciánské spirituality může být napadnutelný z opačného vychýlení.⁴²³ Špidlík oproti tomu upozorňuje, že kontemplaci musí předcházet praxe, a zároveň že praxe má vést ke kontemplaci: „Podle tradičního učení *praxis* předchází *theorii*. Ve Spisech Otců čteme, že *praxis* (*delatelnaja žizň*), tj. dodržování příkázání, vede ke kontemplaci Božích tajemství.“⁴²⁴ Pojem praxe však je nutno chápat ve vyhraněném (exercičním) smyslu.

Co znamená dynamika *praxis* v exerciciích, Špidlík vysvětluje na pojmu srdce. Skutky člověka mohou mít velkou morální hodnotu, mohou se jevit dokonce jako neporovnatelný heroismus (ať v profánní, nebo v asketické oblasti), přesto zůstanou „jednáním nedokonalým, jestliže nevystupují ze srdce“.⁴²⁵ Ze samotného osobního charakteru Boha vyplývá, že lidské dílo nemůže mít hodnotu na principiálním základu, ale výhradně na osobní rovině. Špidlík vysvětluje, že největší hodnotu mají díla světců:

⁴²⁰ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 69.

⁴²¹ *Tamtéž*.

⁴²² Srv. *tamtéž*, s. 41.

⁴²³ Lze připomenout postřeh, že je to „úcta k Ježíšovu Srdci, která nám napomáhá uvést do vyvážené podoby ‚kanonizování‘ činnosti a modloslužebné přehánění praxe“ (srv. SANNA, I., „Nejsvětější Srdce Ježíšovo“, in GOFFI, T. – FIORES, S. DE, *Slovník spirituality*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1999, s. 577). V tomto smyslu lze hesychastickou praxi i ignaciánskou spiritualitu sjednotit ve Špidlíkově teologii srdce.

⁴²⁴ ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 218.

⁴²⁵ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 67.

protože jsou nejvíce naplněni Duchem Svatým. Prvotní pozornost tedy obrací na takovou *praxis*, která vede k naplnění srdce Duchem Svatým: křesťanskou moudrost nazývá praktickou moudrostí ne proto, že by byla zaměřena na činnost, ale proto, že je schopna uspořádat vlastní život podle Boží vůle.⁴²⁶ Jelikož však „hříchem způsobený zmatek naneštěstí tuto schopnost zakaluje (...), poznání se dostává do omylu a jednání se stává nestálým, chaotickým a ztřeštěným. Vůle tak už není hýbána poznáním a úsudkem, ale spíše – a často výlučně – atraktivností smyslových představ“.⁴²⁷ Ignácův typický exerciční výraz: uspořádat vlastní život⁴²⁸, potom na sebe bere podobu očišťování srdce, které má vést k nerozdělenému srdci (naplnitelnosti Duchem, svatosti).⁴²⁹ Teprve z nerozděleného srdce pramení nerozdělený život.

Špidlík upozorňuje, že již *Fundament* stanovuje cíl člověka jako spojení praktického a kontemplativního rozměru: „Člověk je stvořen, aby chválil Boha, našeho Pána, vzdával mu úctu a sloužil mu (...). Ostatní věci jsou stvořeny pro člověka, aby mu pomáhaly k dosažení cíle, pro který je stvořen.“⁴³⁰ Špidlík dokládá, jak tato exerciční pravda je přítomná v biblickém prostoru a u východních otců, a vyvozuje, že „hodnota tvorů je podstatně relativní (vztahová)“.⁴³¹ Člověk, který (podle *Fundamentu*) dosahuje svého cíle, je tedy schopen uspořádat svůj vztah ke stvořenému tak, aby jej vnitřně nerozděloval: to znamená naleznout duchovní pravdu stvoření, jeho smysl.

Téma uspořádání vlastního života jako neoddělitelné a vzájemně se podmiňující jednoty „člověka, který je stvořen“⁴³² a „ostatních věcí, které jsou stvořeny pro něho“⁴³³ (jediná pečeť osoby, která je vnitřním srdcem, nevypověditelným tajemstvím, které je vepsáno do věčnosti: nebe, a osoby, která zjevně ovlivňuje a ztvárňuje sebe i okolní skutečnost: zemi), Špidlík vysvětluje skrze *symbolickou teologii*. Symbol je

⁴²⁶ Srv. ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 220.

⁴²⁷ *Tamtéž*, s. 26.

⁴²⁸ Srv. DC, č. 1.

⁴²⁹ „Mnišský život je *monótopos*, sjednocující (...). Podobný ideál inspiruje Ignáce. Popisuje ho výrazem, který se pro něho stal příznačným a který mnohokrát opakuje: „uspořádat vlastní život“ (ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 12).

⁴³⁰ DC, č. 23.

⁴³¹ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 32.

⁴³² Srv. DC, č. 23.

⁴³³ Srv. *tamtéž*.

komunikujícím svorníkem dvou skutečností.⁴³⁴ Špidlík k vysvětlení užívá tradičního obrazu duchovního života jako výstupu na horu Sinaj, kdy (v souladu s myšlenkou Vladimíra Losského) ke stupňům tohoto výstupu přidává další stupeň: sestoupení do všedního života, do vidění stvoření. Ignácovo „vidění Boha ve všech věcech“ je právě tohoto charakteru. „Čtyři týdny“⁴³⁵ exercicií slouží k tomu, aby člověk bytostně zakusil⁴³⁶ „tuto zkušenost, a následně se vrátil do každodenního života, kam je často výslovně poslán Bohem: aby sestoupil z hory na rovinu, avšak získaná vize nemůže být nikdy zapomenuta. Stvořené věci nejsou již viděny jako předtím, ale jsou nahlíženy jako symbol mysticky prožité zkušenosti“.⁴³⁷ Potom se osoba sama stává propustným symbolem, ikonou, život komunity potom „ikonostasem“.⁴³⁸

Nejvlastnějším výrazem symbolické teologie je liturgický život.⁴³⁹ Svátostný život je „pramenem i vrcholem“⁴⁴⁰ symbolického bytí, které ostatním zjevuje krásu spatřeného. Špidlík spojení praxe a kontemplace klade do kontextu *liturgické krásy*: „Aby se vyhnuli panteismu, mluví moderní ruští ‚sofiologové‘ o božské Moudrosti, Sofia a Logos, jež je smyslem celého viditelného světa a umožňuje vidět svět liturgicky. Umět vyčíst duchovní smysl stvořených věcí je totéž jako odkrýt krásu světa.“⁴⁴¹ Otázkou, která se potom tedy bezprostředně nabízí, je onen zjevný nepoměr mezi krásou, o které je řeč, a krásou, která se ve světě nejeví. V tomto smyslu Špidlík jako jediné řešení jmenuje kněžskou funkci umělce (tvorby uměleckého díla).⁴⁴² Protože

⁴³⁴ Srv. ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015, s. 15–16.

⁴³⁵ „Týden“ nesmí být chápán v doslovném slova smyslu, ale jedná se o fáze života, které se člověku v exerciciích „zjevují“, tzv. konkretizují, formulují – stávají se mu slovem pro život, *logion*.

⁴³⁶ Srv. DC, č. 2.

⁴³⁷ Srv. ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015, s. 62.

⁴³⁸ Základní myšlenková osa *Ikonostasu* Pavla Florenského: totiž že ikonostas je jakoby komunikační a jednotící membránou mezi dvěma (jevově rozdílnými) světy: nebem a zemí, může přivést k myšlence, která byla blízká Tomáši Špidlíkovi, že – mnohem spíše než ikonostas v materiálním smyslu (analogicky umění v materiálním smyslu) – je bránou k transcendenci živá osoba. Krása, která spasí svět, je krása živé osoby (srv. FLORENSKIJ, P., *Ikonostas*, Centrum pro náboženský a kulturní dialog, Brno 2000).

⁴³⁹ Srv. ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015, s. 16.

⁴⁴⁰ „Liturgie je vrchol, k němuž směřuje činnost církve, a zároveň zdroj, z něhož vyvěrá veškerá její síla“ (Sacrosanctum Concilium, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002, č. 10).

⁴⁴¹ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 34.

⁴⁴² Srv. ŠPIDLÍK, T., *Důvody srdce*, Vyšehrad, Praha 2001, s. 83.

lidské umění je omezeno tím, že není schopno vnést do hmoty živý princip,⁴⁴³ je pro člověka nejvznešenějším darem přijmout pozvání k participaci na umění, jehož autorem je sám Pán, jediný Život. Jeho (Pánovo) vytváření krásného srdce člověka dává možnost být umělcem i tomu, kdo k tomu – v rovině přirozenosti – nemá předpoklady. Největším uměním je potom svatost života, která je plodem věrné synergie (spolupráce) s podněty Božího Ducha.

2.2.5 *Osobní tajemství* (*svoboda osoby, krása srdce v optice povolání*)

„Můžeme předpokládat, že autor (tj. Špidlík) považoval v posledních měsících svého života za podstatné (...) téma povolání, jinak řečeno otázku, kudy vede cesta k harmonickému naplnění lidského života, zapuštěného do Božího Ducha.“⁴⁴⁴ Téma povolání tvoří implicitní osu díla Tomáše Špidlíka. Celé dějiny v univerzálním měřítku nelze posuzovat jinak než z hlediska jejich naddějiného povolání. Například již v úvodu díla *Ruská idea* ospravedlňuje ruského ducha především v optice povolání, které Pán dává ruskému národu k naplnění.⁴⁴⁵ Dále rozvíjí myšlenku, že svoji identitu a hodnotu v průběhu dějin uchovává pouze takový národ, do jehož středu vstupuje (jehož povolává) sám Pán:⁴⁴⁶ jediné Osoba Krista vše uspořádává ve vtahování celých dějin, života lidstva i veškerého stvoření do života jediné Boholidské Osoby. To, co platí na úrovni univerzální (kosmické), na úrovni individuální tvoří závazek osobního povolání.

⁴⁴³ Srv. ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015, s. 13.

⁴⁴⁴ KARCZUBOVÁ, L., Předmluva, in ŠPIDLÍK, T., *O povolání. Několik užitečných úvah*, Refugium, Olomouc 2011, s. 5.

⁴⁴⁵ „Ve smyslu celé sociologické tradice můžeme tvrdit, že historický a kosmický vývoj je pouze postupným uskutečňováním věčných ‚idejí‘ (...). Hovořit takto o ‚ruské ideji‘ znamená číst v dějinách představu, kterou lid prožívá v tajemství a která se jakožto skutečnosti božská může zjevovat jediné v duchovním nazírání. Solovjov pak prohlásí, že myšlenku určitého národa chápeme ve vztahu k Bohu, ve vztahu k jeho všeobecnému plánu spásy: ruská myšlenka je to, co Bůh už od věčnosti chce, aby tento národ dal celému lidstvu jako svůj díl pravdy a vtělení“ (ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996, s. 6).

⁴⁴⁶ Špidlík vysvětluje, jak všechny kultury vždy tíhly k jednotě: „Filosofové všech věků vždy hledali princip jednoty, uvádějící proměnlivost světa do souladu. Řekové hledali jednotu kosmu, Židé jednotu rodiny a národa, Indové pak jednotu všech schopností člověka v jejich harmonické součinnosti“, avšak jedinou kulturou, která zůstala zachována, je tak, do které vstoupil Kristus (ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 44; ŠPIDLÍK, T., *Věřím v život věčný. Eschatologie*, Refugium, Olomouc 2007, s. 43).

Celé rozsáhlé téma hovořící o svobodě osoby (vítězství osoby nad přirozeností, vztahu nad principem) a kráse srdce (naplnění nejhlubší touhy lidského – i Božího – srdce v prostupující vzájemné jednotě) v tématu povolání nachází své východisko. Jestliže *Duchovní cvičení* jsou v první řadě určena pro ty, kteří „vstupují do procesu volby, aby učinili rozhodnutí o svém životním stavu“,⁴⁴⁷ lze jako jejich hlavní zaměření formulovat právě hledání (osobního) povolání.

Téma povolání Špidlík vysvětluje na obrazu posledního soudu pocházejícím od Sergeje Bulgakova. Podle něj duše bude v okamžiku soudu vystavena pohledu na pravdu o sobě: ta bude spočívat v (menším či větším) rozdílu mezi krásou obrazu, který existuje v Boží lásce, a skutečností, která (jeho vlastním zaviněním či přičiněním) je přítomnou realitou. Špidlík vysvětluje, že povolání je pečeť totožnosti, která je skrytá v Bohu, („člověk je stvořen, aby chválil Boha, našeho Pána, vzdával mu úctu a sloužil mu, a takto spasil svou duši“⁴⁴⁸) a čas je prostorem, ve kterém se tato totožnost má uskutečnit („ostatní věci jsou stvořeny pro člověka, aby mu pomáhaly k dosažení cíle, pro který je stvořen“⁴⁴⁹):⁴⁵⁰ dynamika povolání je podstatně obsahem Ignácova *Fundamentu*. Cestu, jak osobní povolání naplnit, Špidlík označuje za „estetickou kontemplaci“:⁴⁵¹ člověk kontemplanuje tvář „nejkrásnějšího mezi lidskými syny, Krista“,⁴⁵² a jediné tak uskutečňuje své vlastní povolání. Špidlík na obrazu uměleckého tvoření vysvětluje, že jako plná hodnota obrazu nespočívá v jeho barvách a tvarech, ale především v myšlence, kterou chtěl malíř svým dílem vyjádřit,⁴⁵³ tak také cílem estetické kontemplanace nejsou pouze intuitivní pocity, ale nalezení osoby Krista jako věčného Slova: naleznout věčný Logos, „smysl, pro který byl svět stvořen“,⁴⁵⁴ tedy jeho povolání. To je také cílem *Duchovních cvičení*. „Objevovat ruku Boha Otce ve všem, co existuje, tvoří, podle východních otců, podstatu nazírání (...). *Duchovní cvičení* dávají jen body pro meditaci a látka je rozdělena schematicky: uvažovat nejdříve o osobně

⁴⁴⁷ Srv. PALMER, M.E. (ed.), *Direktória o dávání Duchovních cvičení*, Český Těšín 1997–Trnava 2009, s. 8.

⁴⁴⁸ DC, č. 23.

⁴⁴⁹ *Tamtéž*.

⁴⁵⁰ Srv. ŠPIDLÍK, T., *O povolání. Několik užitečných úvah*, Refugium, Olomouc 2011, s. 24–25.

⁴⁵¹ „Poznávat Boha z jeho obrazu je kontemplanace, která může být nazvána estetickou v nejlepší slova smyslu“ (ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 20).

⁴⁵² Srv. *tamtéž*.

⁴⁵³ ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996, s. 88.

⁴⁵⁴ ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965, s. 23.

přijatých dobreh, pak odkrývat činnost Boží prozřetelnosti v kosmu a zvláštním způsobem ve svatosti církve a v ctnostech zbožných lidí (...). Takoví lidé pozdvihnou oči a v každé věci vidí božský *logos*, slyší na počátku stvořitelské slovo Boží.⁴⁵⁵

Špidlík téma povolání (logiku volby) v *Duchovních cvičeních* předkládá v dynamice celých dějin spásy: „Po pádu člověka došlo k tomu, že propast mezi Boží přirozeností a lidskou přirozeností se stala tak hlubokou, že vtělení Slova je křížem, který na sebe Slovo bere.⁴⁵⁶ V této optice nabízí Ignácovo rozjímání o pekle, které podle jeho návodu má končit rozmluvou s Kristem, který visí na kříži.⁴⁵⁷ Taková rozmluva má za cíl uvědomit si tento dvojí propastný rozdíl: jednak mezi krásou osoby Krista ve věčnosti, ve které se měla uskutečnit krása povolání člověka, a skutečností jeho těla na kříži, podrobenému časné smrti; a za druhé mezi tím, co udělal pro mne z lásky on, a co (ne)jsem schopen udělat já. Když si člověk uvědomí, jaká je jeho pravá identita, a když zároveň začíná poznávat a zakoušet, jak (mnoho) s touto podobou není identický, vstupuje do očištného procesu, který má za cíl obnovení jeho skutečné totožnosti (mučednictví srdce v této fázi na sebe bere podobu *mučednictví ne-identity*).

V linii nutnosti očišťování srdce za cílem sjednocení (celistvosti jako nalezení pravé totožnosti) se nese Špidlíkovo objasnění zásady Ignácovy exerciční zásady „agere contra“.⁴⁵⁸ (Skrze „agere contra“ Bůh uděluje člověku velikou výsadu možnosti „vyznamenat“ vlastní svobodu v jejím podřízení svobodě Boží.) Cíl takového jednání však ani u východních otců, ani u Ignáce nespočívá ve volném „přemožení“ přirozenosti. Špidlík takovou fázi dokonce označuje jako provizorní,⁴⁵⁹ Ignác by takovou fázi označil za způsob „disponování se duše k tomu, aby se člověk zbavil všech neuspořádaných náklonností“.⁴⁶⁰ Procesem disponování se srdce postupně nabývá na celistvosti,⁴⁶¹ ve které nebude třeba sjednocovat svobodu osoby se svobodou Boží za

⁴⁵⁵ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 154–155.

⁴⁵⁶ ŠPIDLÍK, T., *Vnitřně zakoušet. Eseje pro duchovní cvičení*, Refugium, Olomouc 2009, s. 104.

⁴⁵⁷ „Představit si před sebou Krista, našeho Pána, jak je přibit na kříži, a vykonat rozmluvu: jak se jako Stvořitel stal člověkem a jak přišel z věčného života k časné smrti, a tak zemřel za mé hříchy. Stejně tak se zahledět sám na sebe: na to, co jsem pro Krista udělal; na to, co pro Krista dělám; na to, co pro Krista musím udělat (DC, č. 53).

⁴⁵⁸ Srv. *tamtéž*, č. 319.

⁴⁵⁹ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 67.

⁴⁶⁰ Srv. DC, č. 1.

⁴⁶¹ „Tuto osobní celistvost můžeme nahlížet ze dvou stran. První aspekt bych si dovilil označit za *statický*. Vyjadřuje účast všech prvků mého Já na nějakém náboženském aktu. Když někdo dává almužnu srdcem, není v tom ani stín vnitřního odporu, ani ve vůli, ani v citu, ani v poznání. V tomto smyslu

pomoci metody „agere contra“,⁴⁶² ale kdy ono samo nabude „Kristovo smýšlení“, a tak se stane „komplexe pohybu rozumu i citu, zapuštěných do Ducha Svatého“.⁴⁶³

Člověk, který je „bytostně tvůrčí, princip skutečného lidství (totiž svou božsko-lidskou podstatu) odhaluje v pravé tvořivosti, jestliže ji pozná“.⁴⁶⁴ Modus tvořivosti, jak se projevuje v exercičním procesu (v dynamice dějin spásy), Špidlík označuje za *kenotický*. Téma tvořivosti Špidlík spojuje s pojmem svobody. Klade klasickou otázku, jak lze svobodu Božího vstupu zesouladnit se svobodou člověka. V první řadě upozorňuje, že svoboda „volit jednu nebo druhou věc“ je pojem příliš úzký, vycházející ze světského života, a proto je nutno hledat pojem lepší.⁴⁶⁵ Jako „jednoho z největších učitelů svobody v moderní době“⁴⁶⁶ označuje Dostojevského. Jeho intuici svobody shrnuje takto: charakteristika svobody jako neomezené možnosti volby vede k „démonu svobody, který člověka osvobozuje, aby ho zničil“.⁴⁶⁷ Otázku svobody však nelze „vyřešit“ ani opačným „vychýlením pendolina“: jejím („rozumným“) omezením. Jelikož svoboda je metalogická, jediným řešením je její pojetí v kristologickém a eschatologickém měřítku. „Otroctví způsobené našimi špatnými volbami, našimi hříchy“⁴⁶⁸ nám působí utrpení, které však – v důsledku podivuhodné logiky Boží tvořivosti – představuje zvláštní Boží milost, která nás činí podobnými Kristu. „Svoboda je metanomická, metalogická, boholidská, tvořivá, proměňující, kenotická.“⁴⁶⁹

Právě v tomto hledisku se podle Špidlíka východní myšlení sbližuje s Ignácovým „podobenstvím o dvou praporech“.⁴⁷⁰ Oproti možnostem „světské“ svobody (logika neomezené svobody) – bohatství, ctižádost, pýcha – Ignác staví nezbytnost osvojit si

znamená *modlitba srdce* modlitbu úplnou, v níž jsou vepsány všechny prvky osobnosti. Druhý aspekt této celistvosti můžeme nazvat *dynamickým*. Znamená jednotu osobnosti v průběhu jejího života (...). V tomto smyslu znamená *modlitba srdce* stálé, trvalé rozpoložení. Taková modlitba je ze své podstaty nepřetržitá“ (ŠPIDLÍK, T., *Lidské srdce ve spiritualitě křesťanského Východu*, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – Řím. Modlit se tváří k Východu*, Refugium, Olomouc 2010, s. 245).

⁴⁶² ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 67.

⁴⁶³ ŠPIDLÍK, T., *O povolání. Několik užitečných úvah*, Refugium, Olomouc 2011, s. 31.

⁴⁶⁴ Srv. *tamtéž*, s. 47.

⁴⁶⁵ ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996, s. 26.

⁴⁶⁶ Srv. *tamtéž*, s. 27.

⁴⁶⁷ *Tamtéž*, s. 28.

⁴⁶⁸ *Tamtéž*, s. 29.

⁴⁶⁹ *Tamtéž*.

⁴⁷⁰ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 120.

kenotické ctnosti:⁴⁷¹ chudobu, potupu, pokoru.⁴⁷² „Není možné následovat Krista jako nějakou vnější osobu, ale je nutno Ho nechat žít v nás. A účinným prostředkem k tomu jsou právě ty ctnosti, které Rusové nazývají kenotické: touha po hlubokém pokoření a následování Spasitele v jeho ponížení, neboť tím se mu umožňuje vtělení do našeho světa, který vyhledává potěšení a bohatství.“⁴⁷³ Taková mentalita zcela odpovídá Ignácově odpovědi na provolání věčného Krále, ve které touží a prosí věčného Pána všech věcí, aby jej vyvolil k napodobování Krista ve snášení veškerých urážek, veškeré potupy a stejně tak chudoby atd.⁴⁷⁴ Tvořivost lásky tedy jak ve východním pojetí, tak v pojetí ignaciánském (exercičním), je *tvůrčí kenoze*.⁴⁷⁵

Také tři doby volby *Duchovních cvičení*, které „zvláštním způsobem platí pro druhý týden“,⁴⁷⁶ Špidlík předkládá v optice uměleckého tvoření. Jedině Boží inspirace dokáže přitáhnout k sobě svobodu člověka tak, že „nutnost inspirace a svoboda toho, kdo ji přijímá“ již nejsou dvě protikladné věci: „Bůh se totiž umí prosadit v člověku protikladným způsobem: podněcuje ho, a zároveň ho osvobozuje.“⁴⁷⁷ Stejného druhu je první doba volby: Boží vstup do lidské sféry je nyní na způsob překvapivého, něčeho *jiného, jakoby nesourodého*: protože reálné spojení mezi dvěma přirozenostmi (lidskou a Boží) v této fázi ještě teprve v zárodku, avšak krása takového Božího sdělení (základní intuice o životě člověka, stvořeného pro lásku) je pro lidskou svobodu neodolatelná: modus tvořivosti ze strany člověka je (prvotní) nerozdělené přilnutí k Božímu podnětu. Avšak takový mocný podnět od Boha spíše (v životě jednotlivce) bývá jedinečným okamžikem, který vystřídá „náděničina“ druhé doby volby (dobu první volby je potřeba potvrdit a nechat uzrát): člověk si cestou útěch a neútěch, v jejichž je „vleku“, „volí ten podnět, který mu přináší stálý vnitřní pokoj.“⁴⁷⁸ Když vysvětluje tuto fázi, Špidlík užívá příkladu Teofana Zatvornika o „rozmontovaném

⁴⁷¹ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 123.

⁴⁷² Srv. DC, č. 146.

⁴⁷³ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 123.

⁴⁷⁴ Srv. DC, č. 98; ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 120.

⁴⁷⁵ ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996, s. 34.

⁴⁷⁶ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 124.

⁴⁷⁷ Srv. ŠPIDLÍK, T., *O povolání. Několik užitečných úvah*, Refugium, Olomouc 2011, s. 49.

⁴⁷⁸ Srv. *tamtéž*, s. 30.

budíku“: dítě, které jej rozebralo, skládá součástky nahodile tak dlouho, dokud budík znovu nefunguje.⁴⁷⁹

Tím, že člověk předem nezná výslednou podobu povolání (která je často kvůli nutnosti vložit nerozdělenou důvěru v Pána nepropustně zahalená), vede tato doba volby k (ze strany člověka) opravdovějšímu „zřeknutí se vlastní vůle“: to znamená vlastního obrazu o sobě samém (to míní Ignác požadavkem zřeknutí se veškerého úsudku⁴⁸⁰). *Modus vivendi* tvořivosti je v této fázi *důvěra*: jediná možnost tvorby povolání s Pánem je služba víře, protože povolání je zapečetěný pramen⁴⁸¹, jehož podobu neznáme (ani „na zemi“, ani „v nebi“). Teprve třetí doba volby sjednocuje a přemostňuje (v osobě) dvě přirozenosti: je nazývána „klidná“, protože jedno jediné srdce (v Srdci) je schopno správně rozlišovat a správně volit (zvnitřněné rozlišování);⁴⁸² „je to srdce, které vnímá jednotu“⁴⁸³ a ve spojení s Pánem je uschopněno (zmocněno) k „tvůrčí síle lásky“.⁴⁸⁴

Tři doby volby v optice povolání by mohly být přirovnány k fázím *souhlasu s povoláním*: obraz Boží o člověku (povolání) se představuje jako „vzkaz, který od člověka vyžaduje odpověď, ono *fiat* hlasu andělov“.⁴⁸⁵ Vyústěním třech dob volby je stále hlubší přijetí povolání věčného Krále („křesťanská askeze předpokládá posilnění vůle pro přijetí Boží vůle“⁴⁸⁶). Špidlík v tomto ohledu zdůrazňuje dialogičnost povolání. „Život v dialogu je tajemný. Ale není zcela nepředvídatelný, jestliže známe osobu, s kterou jsme spojeni. Vede nás více méně po cestě, která odpovídá jejímu charakteru. Jestliže naším životním druhem je Kristus, následujeme jeho stopy. Kristus se pokořuje, ale to tvoří podstatu jeho božského synovství na nebi a rovněž i nejvyšší blaženost.“⁴⁸⁷

Jestliže podle Solovjova je krása vidění jednoho v druhém,⁴⁸⁸ tedy bytostná jednota srdcí (lze vzpomenout exerciční *Rozjímání o nabytí lásky*, které je právě takového charakteru), potom na kenotické pojetí svobody a tvořivosti bezprostředně

⁴⁷⁹ Srv. ŠPIDLÍK, T., *O povolání. Několik užitečných úvah*, Refugium, Olomouc 2011, s. 27.

⁴⁸⁰ Srv. DC, 353.

⁴⁸¹ *Pís* 4,12.

⁴⁸² Srv. ŠPIDLÍK, T., *O povolání. Několik užitečných úvah*, Refugium, Olomouc 2011, s. 31.

⁴⁸³ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 128.

⁴⁸⁴ Srv. ŠPIDLÍK, T., *O povolání. Několik užitečných úvah*, Refugium, Olomouc 2011, s. 62.

⁴⁸⁵ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 124.

⁴⁸⁶ Srv. *tamtéž*, s. 160.

⁴⁸⁷ ŠPIDLÍK, T., *Vnitřně zakoušet. Eseje pro duchovní cvičení*, Refugium, Olomouc 2009, s. 92–93.

⁴⁸⁸ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 20.

navazuje téma krásy: žitá jednota sálá krásu, která přitahuje (a tak se sama o sobě stává nejúčinnějším apoštolátem). Protože celý zápas svobody má za cíl sjednocení dvou svobod, pak „viditelnou“ tváří takové svobody osoby je krása: člověk (lidské srdce) se stává ikonou: skrze jednoho lze spatřit druhého. Člověk tak nejvyšším způsobem naplňuje své povolání, protože nechává skrze sebe prosvítat vyšší skutečnost⁴⁸⁹ – askeze (zápas svobody) formuje ne člověka dobrého, ale krásného:⁴⁹⁰ a jeho povoláním je stát se jako „nejkrásnější z lidských synů, Kristus“.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996, s. 85.

⁴⁹⁰ *Tamtéž*, s. 86.

⁴⁹¹ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001, s. 20.

3 *Tomáš Špidlík: odkaz*

Tvářnost osoby (povolání) za jejího života na zemi vposledku zůstane tajemstvím. Ona sama však může z nevyvratitelné blízkosti Pána, tam, kde již na ni (Pánův poklad) nedosáhne ani mol, ani rez, ani zloděj,⁴⁹² sama odhalovat poklady svého srdce.⁴⁹³ proto je výsadou následujících generací, že jsou srdci světecké osobnosti blíže než její vlastní současníci.⁴⁹⁴ Proto také se celá šíře bohatství spirituality Tomáše Špidlíka samotného může ukázat a rozvinout v tomto čase: po jeho příchodu do blízkosti Pána. Jako duchovní otec nezůstává sám do sebe uzavřeným příběhem, ale misijně se rozvíjí v dalších generacích, tak odkaz Tomáše Špidlíka má své následovníky. Akcenty jeho teologie (primát osoby nad principy; smysl pro syntézu duchovního života; povolání; smysl pro krásu; srdce jako střed, které uspořádává) rozvíjí Centrum Aletti. K dílům, která se pojí se Špidlíkovým odkazem v římském kontextu, patří nakladatelství Lipa (ve spolupráci také s ateliérem umění Centra Aletti) a Ateliér teologie „Kardinál Špidlík“ (Atelier di teologia „Cardinal Špidlík“). V českém kontextu ze Špidlíkova odkazu od počátku čerpá nakladatelství Refugium. Kromě toho nelze nevzpomenout Špidlíkovu přítomnost na Velehradě.

3.1 Odkaz Tomáše Špidlíka žitý v římském kontextu

Celoživotní nasazení Tomáše Špidlíka, které Boží Prozřetelnost⁴⁹⁵ zasadila do Říma, nachází v Římě také své následovníky, zejména v oblasti rozvíjení teologie odhalující východní chápání a usilující o přetlumočitelnost do reálií současné kultury a aktuálního života církve. Kromě děl, která přímo souvisí s působením Centra Aletti, Špidlík jako

⁴⁹² Srv. Mt 6,20.

⁴⁹³ Srv. ALTRICHTER, M., *Specifické otázky z eschatologie*, Refugium, Olomouc 2015, s. 40; *Úvod do hagiografie. Teologické podněty k odkazu světeckých osobností*, Refugium, Olomouc 2014, s. 23–29. „Říkám vám však pravdu: Prospěje vám, abych odešel. Když neodejdu, Přimlouve k vám nepřijde. Odejdu-li, pošlu ho k vám“ (*Jan 16,7*).

⁴⁹⁴ Obdobně: jako se stále prohlubuje naše pochopení sdělení evangelia a dogmatu, tak také pochopení osoby: jejího odkazu, plodnosti v dějinách, je s postupující zralostí času stále plnější (srv. POSPÍŠIL, C.V., *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, s. 94).

⁴⁹⁵ Srv. AMBROS, P. (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starzec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, s. 11.

duchovní otec i učitel za svého života vyformoval více osobností, které se k němu hlásí jako jeho žáci. Sám Špidlík, vzdálený ideologickým označením, rád své následovníky nazýval spíše svými přáteli: tak také rozuměl duchovnímu vedení.⁴⁹⁶ Z mnohých takových Špidlíkových přátel lze citovat jeho žáka – jezuitu Richarda Čemuse, který v počátcích spolupracoval s Centrem Aletti a jako profesor spirituality křesťanského Východu na Papežském orientálním institutu v Římě zpřístupňuje Špidlíkův odkaz v akademickém prostředí. Význačně – a profesionálně – se rovněž prosadil v diplomacii, zejména při „prvních krůčcích“ etablování nunciatury v Moskvě v 90. letech minulého století.

3.1.1 *Nakladatelství Lipa*

V římském kontextu uchovává a rozvíjí odkaz Tomáše Špidlíka nakladatelství Lipa, které vzniklo v roce 1994 v návaznosti na vyvstalou potřebu vytvořit prostor pro souvislejší vydávání knih Špidlíka jako duchovního otce Centra Aletti a ředitele Centra, Marka Rupnika. Nakladatelství za více než dvacet let svého trvání prošlo vývojovými fázemi od sborníků přednášejících rozmanité akademické specializace (ediční řada *A Cura del Centro Aletti*) k publikacím pocházejícím převážně od členů ekipy Centra Aletti a jejich spolupracovníků (ediční řady *Betel*, *Pubblicazioni del Centro Aletti*, *Sotto il Tiglio*). Samotný název, zvolený jako přihlášení se k tématům křesťanského Východu (na Východě je lípa symbolem vzkříšení), odkazuje na návaznost na východní autory, zejména na Vladimíra Solovjova a Sergeje Bulgakova (ediční řada *Il Mantello di Elia*). Z důrazu na umění, který teologové Centra Aletti v každodenním životě konkrétně zakoušejí (ve spolupráci s ateliérem umění, zaměřeným zejména na liturgické umění⁴⁹⁷), vyrůstá ediční řada *Immagini*. Ve výběru vydávaných textů nakladatelství usiluje jednak o plodný dialog mezi tradicemi Východu a Západu (hledání teologie „dýchání oběma stranami plic“ církve), jednak o dialog mezi soudobou kulturou a křesťanskou vírou (hledání budoucnosti víry).

Celková koncepce nakladatelství Lipa, jak se vyhranila v průběhu trvání Centra Aletti, směřuje k formování teologické mentality u čtenářské obce, kterou tvoří nezřídka

⁴⁹⁶ ČEMUS, R., Pravidlo kontrapunktu aneb na cestě do nové Evropy, in PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 7.

⁴⁹⁷ Srv. *L'Atelier - permanente cantiere comunitario*. In: www.centroaletti.com [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.centroaletti.com/ita/atelier/atelier01.htm>.

účastníci exercicií a celonárodních teologických setkání⁴⁹⁸ pořádaných ekipou Centra Aletti. Zmíněnou koncepci sami redaktoři nakladatelství popisují následovně: „Církevní inteligence je inteligencí *communio*: *communio* církví, *communio* osob, avšak také plynulé komunikace mezi tolika rozměry, ze kterých je život utkaný. Podle Solovjova jsou sobecký, individualistický zájem, nahodilé faktum, odtržený detail, atomismus života, vědy a umění posledním slovem západní kultury, civilizace, která vyvinula tolik partikulárních forem, avšak nedokázala dát lidstvu vnitřní obsah samotného života (...). Dnes vyvstává nezbytnost myšlení proniknutého životem, vyvěrajícího z postoje, který je schopen spatřovat věci vcelku, v otevřenosti *sapienciálního vidění*, integrujícího rozmanitá a roztržštěná vědění. Úsilí o integritu je součástí křesťanské zkušenosti, a jak dosvědčují východní křesťané, stává se krásou, takovou krásou, která vytváří stesk a obrácení (...). To je vlastně dynamikou účasti na životě v Bohu (...). Nabízíme svoji individualitu, aby se utvořila ve smrti a vzkříšení Krista, a tato nabídka se stane tajemstvím společenství s Bohem. V tomto setkání si osvojujeme kapacitu boholidské přirozenosti Krista: od individua přecházíme k osobě, a tak se veškeré vyjádření našeho života stane událostí společenství.“⁴⁹⁹

Novinky, které nakladatelství Lipa aktuálně nabízí, poukazují na jednotnou teologickou linii, kterou se Centrum Aletti zabývá: Autoři publikace „*Vedo un ramo di mandorlo*“. *Riflessioni sulla vita religiosa*⁵⁰⁰ si kladou za cíl pronést plodné slovo do vyprahlé paměti řeholního života a otevřít horizont jeho prožívání jako živé anticipace parúzie. Kniha *Comunione e alterità. Descrizione*⁵⁰¹ prozrazuje spojení Centra Aletti s těmi, kdo se nasazují v oblasti ekumenismu, a popisuje pojem, který je pro teologii Centra Aletti esenciální: *communio*. V knize *La porta dell'eternità. La memoria in Alexander Schmemmann* navazuje autor na bohatství teologa Alexandra Schmemmanna, kladoucího důraz na Boží paměť, odhalovanou člověku v liturgii, která jej přivádí ke

⁴⁹⁸ Srv. *Appuntamenti*. In: www.centroaletti.com [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.centroaletti.com/ita/formazione/formaz02.htm>.

⁴⁹⁹ Srv. *Edizioni Lipa*. In: www.lipaonline.org [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.lipaonline.org/index.php/lipa/>.

⁵⁰⁰ RUPNIK, M.I. – CAMPATELLI, M., „*Vedo un ramo di mandorlo*“. *Riflessioni sulla vita religiosa*, Lipa, Roma 2015 (srv. „*Vedo un ramo di mandorlo*“. *Riflessioni sulla vita religiosa*. In: www.lipaonline.org [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.lipaonline.org/index.php/novita/vedo-un-ramo-di-mandorlo.html>).

⁵⁰¹ ZIZIOULAS, I., *Comunione e alterità. Descrizione*, Lipa, Roma 2016 (srv. *Comunione e alterità. Descrizione*. In: www.lipaonline.org [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.lipaonline.org/index.php/comunione-e-alterita.html>).

spáse a plnosti života a která – jako eschatologická skutečnost přítomná mezi lidmi, a zároveň posilující na cestě k ní – tvoří jádro veškeré teologie, misie i osobního duchovního života.⁵⁰²

3.1.2 *Ateliér teologie „Kardinál Špidlík“*

Ateliér teologie Kardinál Špidlík vznikl v roce 2010, po smrti Tomáše Špidlíka jako odpověď na rozpoznané povolání k předávání organické teologické syntézy: žité v komunitě Centra Aletti, širšímu církevnímu kontextu. Založení je třeba připsat Marku Rupnikovi v duchu intencí Tomáše Špidlíka. Snahou ateliéru, jak již jeho název naznačuje, je předložit teologii jako *umění* života. Proto po vzoru života prvních druhů Ignáce formace v ateliéru čerpá v první řadě z komunitního života. Pramenem teologických impulsů pro ateliér je úsilí naleznout bohatství nerozdělené církve, osu materie přednášek z toho důvodu tvoří tradice východních církví. Protože cílem propojení komunitního života, liturgie, studia a modlitby je nabytí *mentality symbolu*, hraje v ateliéru teologie důležitou roli umění.

Svorníkem teologie ateliéru je hledání Boží Moudrosti, jak ji chápal Tomáš Špidlík. Vyjádření jeho teologie ve zkratce se nachází na jeho sarkofágu na Velehradě, který vytvořil ateliér umění, „dvojče“ ateliéru teologie: „Anděl purpurové barvy, obraz Boží Moudrosti, drží v rukou lyru: nástroj, který byl už ve starověku symbolem jednoty v porozumění, svornosti, harmonie v rozdílnosti. Lidské myšlení není schopné ani vymyslet, a o to méně vytvořit skutečnou vizi jednoty všeho, aniž by nekrátilo, nevylučovalo, neovládalo, prostě aniž by nekladlo jednu věc vedle druhé. Tato organická vize jednoty všeho je typická pro Boží Moudrost. Otec Špidlík byl přesvědčený, že právě taková vize je provořadá pro dnešní dobu, a pracoval na vytvoření podmínek pro růst mentality, zapuštěné do této Moudrosti.“⁵⁰³ Sapienciální přístup je v ateliéru vyjádřen v úsilí o rozpoznávání hlasu Boha, který se vtěluje do

⁵⁰² BRESCIANI, D., *La porta dell'eternità. La memoria in Alexander Schmemmann*, Lipa, Roma 2016 (srv. *La porta dell'eternità. La memoria in Alexander Schmemmann*. In: www.lipaonline.org [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.lipaonline.org/index.php/novita/la-porta-dell-eternita.html>).

⁵⁰³ RUPNIK, M.I., *Sarkofág otce Tomáše Špidlíka*, Refugium, Olomouc 2011, s. 12.

limitů lidské zkušenosti a hovoří v nich: což předpokládá kontemplativní přístup, který dovede uchopit symbolickou realitu světa, dějin, i samotného života.⁵⁰⁴

Ateliér je bezmála devítiměsíční periodou intenzivní výuky, která je zaměřena na jednotu teorie a praxe: z toho důvodu je kromě výuky podstatným prvkem ateliéru komunitní život (askeze chápána jako zkušenost konkrétní komunikace a lásky je nezbytná, aby umožnila z vlastní zkušenosti „ohmatat“ předkládanou materii duchovního života). Komunitní život potom živí společně slavená liturgie. Omezený počet dvanácti členů ateliéru umožňuje intenzivní duchovní vedení ze strany koordinátorů ateliéru. Duchovní vedení ústí do zkušenosti duchovních cvičení, která jsou také součástí kurzu. Účelem této zkušenosti je, aby účastníci natolik vnitřně zakusili⁵⁰⁵ dynamiku duchovních cvičení, aby později byli schopni doprovázet v této zkušenosti druhé. Od absolventů ateliéru se očekává misijní vydávání plodů pro církve: proto již jejich výběr je ovlivněn kritériem očekávatelnosti této pastorační plodnosti (v diecézi, řeholní rodině; počítá se jak s kněžími, řeholními osobami, tak s laiky).

Výuka se pohybuje v pěti hlavních tematických okruzích: úvod do křesťanského Východu; hlavní kapitoly z teologie a spirituality křesťanského Východu; čtení o Boholidství; život v Kristu; slovo a obraz. Protože „východní reálie jsou na západě málo známé, nebo jen povrchně“, ⁵⁰⁶ nezbytnou průpravu pro další postup je uvedení do základních souřadnic křesťanského Východu, které tvoří první tematický okruh: počínaje dějinami a geografickým uspořádáním výklad pokračuje ve formulaci rozdílných akcentů, jak jsou v jednotlivých přístupech kladeny na chápání tajemství víry. Druhý okruh, hlavní kapitoly z teologie a spirituality křesťanského Východu, se zaměřuje na dogmatická témata křesťanského Východu a ústí do výkladu antropologie *theosis* ve výkladu dynamiky *praxis* a *theoria*. Předchozí téma je podkladem pro téma Centrem Aletti zvláště rozvíjené: čtení o boholidství. Důraz je v tomto tematickém okruhu, vycházejícím zejména z formulace Vladimíra Solovjova, kladen na poznání dějin, církve, rozměr ekumenismu, kultury v univerzálním měřítku, to vše začleněno do úhlu pohledu sofiologie. Čtvrtým okruhem, který plynule navazuje na předchozí, je život v Kristu. Sem patří zejména liturgický život a život ze svátostí a dále typicky ignaciánská témata: duchovní doprovázení, dynamika očišťování a smíření, rozlišování

⁵⁰⁴ Srv. *L'Atelier di teologia "Cardinal Špidlík"*. In: www.centroaletti.com [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.centroaletti.com/ita/formazione/formaz04.htm>.

⁵⁰⁵ Srv. DC, č. 2.

⁵⁰⁶ Srv. *L'Atelier di teologia "Cardinal Špidlík"*. In: www.centroaletti.com [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.centroaletti.com/ita/formazione/formaz04.htm>.

duchů, zpytování svědomí, úvod do duchovních cvičení. „Korunou“ všech předchozích témat je jednota slova a obrazu jako vytváření mentality symbolu (od výkladu patristické exegeze přes liturgické čtení Božího slova k dějinám spásy v obrazech, klíčových křesťanských symbolech a ikonografii svátků se umělecká tvorba představuje jako teologická metoda).⁵⁰⁷

3.2 Odkaz Tomáše Špidlíka žitý v českém kontextu

Odkaz Tomáše Špidlíka v českém kontextu výrazně navazuje na velehradskou a cyrilometodějskou ideu. Nakladatelství Refugium, které při olomouckém Centru Aletti rozvíjí jeho odkaz, klade svou působnost do úzké souvislosti s Velehradem. Sám Tomáš Špidlík chápal Velehrad jako místo své „paměti povolání“⁵⁰⁸. Velehrad tím, že se stal místem, kde Tomáš Špidlík je pohřben, nabyl nového rozměru: živé a vděčné úcty k Tomáši Špidlíkovi jako teologovi nerozdělené srdce a jednotné círve.

3.2.1 *Nakladatelství Refugium*

Slova, která jsou na sarkofágu Tomáše Špidlíka: „Vše, co žijeme s láskou, přechází s Kristem do vzkříšení. Věčnost vytvářejí vztahy, které nikdy nekončí,“⁵⁰⁹ mohou být také označena za stručné shrnutí myšlenky vzniku Refugia: „Krásné slovo“ z věčnosti pramení a do věčnosti se zapisuje společně se všemi, kdo je slyší.⁵¹⁰ Nakladatelství Refugium, které nedávno oslavilo dvacet let své existence, vzniklo v roce 1995 zároveň se vznikem olomouckého Centra Aletti na přímý podnět Tomáše Špidlíka (rodí se ze setkání) jako platforma pro svěřené poslání intelektuálního apoštolátu⁵¹¹ a vlastní

⁵⁰⁷ Srv. *L'Atelier di teologia "Cardinal Špidlík"*. In: www.centroaletti.com [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.centroaletti.com/ita/formazione/formaz04.htm>.

⁵⁰⁸ Srv. PAPEŽ FRANTIŠEK, *Římský biskup se setkal se zasvěcenými osobami své diecéze*. In: www.radiovaticana.cz [online]. 16.5.2015 [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=21880>.

⁵⁰⁹ RUPNIK, M.I., *Sarkofág otce Tomáše Špidlíka*, Refugium, Olomouc 2011, s. 9.

⁵¹⁰ Srv. „Tak tomu bude s mým slovem, které vychází z mých úst: Nenavrátil se ke mně s prázdnou, nýbrž vykoná, co chci, vykoná zdárně, k čemu jsem je poslal“ (Iz 55,11).

⁵¹¹ Srv. 35. *generální kongregace*, Refugium, Olomouc 2008, s. 158.

specifikum působení Centra Aletti v péči o „rozsáhlé bohatství duchovních evropských tradic Západu i Východu a reflektování dědictví ignaciánské spirituality“.⁵¹²

Návaznost na jezuitskou spiritualitu je výrazná. Průřez ignaciánskými tématy od souborného vydání díla samotného Ignáce v ediční řadě *Societas* obsahuje: díla, která hovoří o osobě a spiritualitě Ignáce⁵¹³ a prvních jezuitů⁵¹⁴; knihy o rozvoji Tovaryšstva⁵¹⁵; autentické dokumenty světců Tovaryšstva⁵¹⁶; díla i biografie soudobých (nejen) jezuitských osobností reflektující ignaciánskou spiritualitu⁵¹⁷; knihy s hagiografickým zaměřením⁵¹⁸; spisy významných duchovních autorů Tovaryšstva⁵¹⁹; umělecká díla jezuitů⁵²⁰. Ediční řada *Čeští jezuité* potom hovoří o jezuitech v českém kontextu.⁵²¹ Na ediční řadu *Societas* navazuje řada *Prameny spirituality*, která hovoří o tématech spirituální teologie, s akcentem na hagiografii: v životopisech světeckých osobností⁵²² přináší hutné výživné podněty pro osobní duchovní život. Kromě hagiografických témat do této ediční řady patří několik děl z patristické epochy⁵²³;

⁵¹² Srv. *Ediční řady*. In: www.refugium.cz [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.refugium.cz/obchod/Edicni-rady>.

⁵¹³ Např. RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002; RAHNER, H., *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, Refugium, Olomouc 2012.

⁵¹⁴ Např. NADAL, J., *Duchovní cesta (Deník)*, Refugium, Olomouc 2007.

⁵¹⁵ Např. BRODRICK, J., *Rozšíření jezuitů*, Refugium, Olomouc 2005; CHARLEVOIX, P. F.-X. de, *Paraguay v době jezuitských redukci*, Refugium, Olomouc 2008.

⁵¹⁶ Např. COLOMBIÈRE, K., *Vlastníma očima. Duchovní deník*, Refugium, Velehrad 2003; FABER, P., *Krátký život, dlouhé cesty. Duchovní deník jezuitů z dob reformace*, Refugium, Velehrad 2004; XAVERSÝ, F., *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, Refugium, Olomouc 2005.

⁵¹⁷ Např. GÖRRESOVÁ, I., *Syn země: Člověk Teilhard de Chardin*, Refugium, Velehrad 1998; RAHNER, K., *Rozjímání podle Exercicií sv. Ignáce*, Refugium, Velehrad 2001; MARTINI, C.M., *Dramata víry*, Refugium, Olomouc 2011.

⁵¹⁸ Např. FORD, D., *Světec ze Skotska svatý Jan Ogilvie SJ (Neznámý olomoucký mučedník)*, Refugium, Velehrad 2001; BRODRICK, J., *Jezuita Petr Kanisius (1521–1597)*, Refugium, Olomouc 2012; ŠKAREK, L., *Alfons Rodriguez. Mystik z Mallorky (1531–1617)*, Refugium, Olomouc 2012.

⁵¹⁹ Např. CAUSSADE, J.-P. de, *Odevzdanost do Boží prozřetelnosti. Milost přítomného okamžiku*, Refugium, Olomouc 2007; LALLEMANT, L., *Spiritualita srdce. Duchovní učení*, Refugium, Olomouc 2009.

⁵²⁰ HOPKINS, G.M., *Svíce uvnitř*, Refugium, Velehrad 2002.

⁵²¹ Výrazným počinem v této ediční řadě zůstává vydání díla provinciála České provincie Tovaryšstva za komunistické éry: PAVLÍK, J., *Vzpomínky na zemřelé jezuitů, narozené v Čechách, na Moravě a v moravském Slezsku od roku 1814*, Refugium, Olomouc 2011.

⁵²² Antonín Poustevník, Basil Veliký, Jana z Arku, archanděl Michael, Rabanus Maurus, Dorota z Montavy, Anna Maria Taigi, Klára, Veronika Giuliani, Florida Cevoli, Hedvika Slezská, Jáchym z Fiore, Mikuláš, Lucie, Klotylda, Kateřina z Janova, František Borgiaš, Leopold, Hedvika z Anjou, Gertruda, Leonard, Fridolín, Marie Anděla Astorch.

⁵²³ Např. CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Mystagogické katechese*, Refugium, Velehrad 1997; HYPPOLIT ŘÍMSKÝ, *Apoštolská tradice*, Refugium, Velehrad 2000; KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Který boháč bude spasen?*, Refugium, Olomouc 2008.

kapitoly z dějin spirituality a filosofie⁵²⁴; původní díla členů ekipy Centra Aletti i jiných autorů dotýkající se spirituální a pastorální teologie⁵²⁵; jako výrazný počín lze označit vydání bilingvního textu *O následování Krista*⁵²⁶ v překladu Václava Uhlíře, bývalého novice Tovaryšstva. Do řady *Hlas Velehradu* jsou zařazena základní témata duchovního života, pojednaná na nevelkém prostoru: současný ediční záměr v této řadě je vytvořit řadu novén jako poskytnutí konkrétního výrazu duchovního života v obracení se na preferované světské osobnosti.⁵²⁷ Ediční řadou, která teologická témata pojednává (spíše) v zaměření na akademické prostředí, jsou *Studijní texty Centra Aletti*. Bohatá škála nabízených témat je daná množstvím pohledů autorů, do této řady začleněných. Často také slouží pro výstup z působení na akademické půdě (přednášková činnost, konference). Řada *Současné otázky* předkládá texty, které – v návaznosti na ignaciánskou spiritualitu – komunikují se zápasy současného člověka, které vede jak v oblasti osobní spirituality, tak v nasazení pro svět.⁵²⁸ Témata posledních publikací v této řadě navazují zejména na to, co leží na srdci papeži Františkovi.⁵²⁹ Zájem o témata východní spirituality mapuje ediční řada *Studie ruského myšlení*. Mezi tituly dominuje souvislé vydávání děl Vladimíra Solovjova, z dalších autorů lze citovat: Evdokimov, Florenskij, Bulgakov, Berd'ajev, Chomjakov, Šestov, Ivanov, Florovskij a další. Ediční řada *Slovo a obraz* odráží přesvědčení Centra Aletti o tom, že „slovo“ a „obraz“ vytvářejí tutéž teologickou ideu.“⁵³⁰ Již vnější vzezření knih samo odráží ideu

⁵²⁴ Např. DVORNÍK, F., *Fotiovo schizma. Historie a legenda*, Refugium, Olomouc 2008; TAFT, R.F., *Život z liturgie. Tradice Východu i Západu*, Refugium, Olomouc 2008; CORETHOVÁ, A., *Pietas Austriaca. Fenomén rakouské barokní zbožnosti*, Refugium, Olomouc 2013; COPLESTON, F., *Dějiny filosofie I. Řecko a Řím*, Refugium, Olomouc 2014.

⁵²⁵ Např. AMBROS, P., *Svoboda k alternativám. Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*, Refugium, Olomouc 2009; TENACE, M., *Služba představených v církvi. Pojednání o svěřené moudrosti*, Refugium, Olomouc 2009; CAMPATELLI, M., *Křest. Každý den u pramenů nového života*, Refugium, Olomouc 2010; ALTRICHTER, M., *Umění důvěrnosti. Vyprávění o řeholním životě*, Refugium, Olomouc 2012; *Krátké dějiny křesťanské spirituality*, Refugium, Olomouc 2013; *Úvod do hagiografie. Teologické podněty k odkazu světských osobností*, Refugium, Olomouc 2014; *Specifické otázky z eschatologie*, Refugium, Olomouc 2015.

⁵²⁶ KEMPENSKÝ, T., *De Imitatione Christi. O následování Krista*, Refugium, Olomouc 2015.

⁵²⁷ Doposud vydané novény: ke svatému Vojtěchovi, Janu Maria Vianneyi, Janu Pavlu II., Ignácovi, mají následovat: ke svatému Františku Xaverskému, s Luísem da Câmara, ke Karlu Rakouskému, s Antonínem Cyrilem Stojanem, k Janě z Arku, k archandělu Michaelovi, o otci Adolfu Kajprovi.

⁵²⁸ Např. RUPNIK, M.I. – ŠPIDLÍK, T., aj., *Nové cesty pastorální teologie. Krása jako východisko*, Refugium, Olomouc 2008.

⁵²⁹ AMBROS, P. (ed.), *Evangelium pro rodinu dnešní doby. Pastorační výzvy v podmínkách evangelizace*, Refugium, Olomouc 2014; AMBROS, P., *Rodina – světlo v temnotě světa. Eschatologická východiska k četbě současné diskuze o manželství*, Refugium, Olomouc 2015.

⁵³⁰ Srv. *Ediční řady*. In: www.refugium.cz [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.refugium.cz/obchod/Edicni-rady>.

krásného slova, skrze které k našemu srdci promlouvá Pán. Proto obálky knih nesou rukopis současných umělců (zejména) akademického malíře Jana Jemelky a grafika Jiřího Lindovského. Pilířem Refugia je ediční řada *Dílo Tomáše Špidlíka*, která postupně zpřístupňuje Špidlíkovy monografie a články v českém jazyce. Velký zájem o nedávno vydanou publikaci *Svatý rok milosrdenství*⁵³¹, kterou ze Špidlíkových textů sestavil Pavel Ambros v reakci na vyhlášení jubilejního roku papežem Františkem, svědčí o vitalitě Špidlíkových textů: jak přebývají v tom, čím aktuálně žije církev.

Ve spolupráci s Tomášem Špidlíkem vznikly za jeho života některé publikace, zejména z řady *Societas*, ke kterým sepsal úvodní slovo: *Verše psané pro mlčení...*⁵³²; *Velký inkvizitor*⁵³³; *Ospravedlnění dobra*⁵³⁴; *Souborné dílo Ignáce z Loyoly*⁵³⁵; *Rebel Boží: Alois Gonzaga*⁵³⁶; *Robert Bellarmino. Kardinál a inkvizice*⁵³⁷; *Hořící dítě a jiné básně*⁵³⁸; *Jadrné memento. Životopisný nástin českého provinciála jezuitů Leopolda Škarka SJ (1874–1968)*⁵³⁹; *Paraguay v době jezuitských redukcí*⁵⁴⁰; *Odevzdanost do Boží prozřetelnosti. Milost přítomného okamžiku*⁵⁴¹; *Vítězný domov*⁵⁴²; *Co bylo po zrušení Tovaryšstva Ježíšova? Životopis Josefa Pignatelliho SJ*⁵⁴³; *Sycení útěšná*⁵⁴⁴; *Jezuita Petr Kanisius (1521–1597)*⁵⁴⁵. Tyto texty poukazují na Špidlíkovo umění hovořit o daném tématu několika slovy, avšak natolik výstižně, že již jeho úvodní slovo tvoří podnětnou stravu pro čtenáře a „klíč“ pro další četbu. Z těchto krátkých textů – právě pro jejich stručnost – je zřetelné spojení slova a obrazu: Špidlíkovo slovo je celistvé, semknuté a zároveň pestré. Je charakteristické především tím, že vychází z *události* (často cituje inspiraci osobního setkání či konkrétní otázky čtenáře) a míří tak k *srdci slova* (jádro sdělení u něj vždy vychází z Božího života). Tomáš Špidlík napořád

⁵³¹ ŠPIDLÍK, T., *Svatý rok milosrdenství*, Refugium, Olomouc 2015.

⁵³² VÍCHA, J., *Verše psané pro mlčení...*, Refugium, Velehrad 1997.

⁵³³ SOLOVJOV, V., aj., *Velký inkvizitor*, Refugium, Velehrad 2000.

⁵³⁴ TENTÝŽ., *Ospravedlnění dobra*, Refugium, Velehrad 2002.

⁵³⁵ IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo. Duchovní cvičení. Vlastní životopis. Duchovní deník*, Refugium, Velehrad 2005.

⁵³⁶ PAPASOGLI, G., *Rebel Boží: Alois Gonzaga*, Refugium, Olomouc 2006.

⁵³⁷ BRODRICK, J., *Robert Bellarmino. Kardinál a inkvizice*, Refugium, Olomouc 2007.

⁵³⁸ SOUTHWELL, R., *Hořící dítě a jiné básně*, Refugium, Olomouc 2008.

⁵³⁹ PITRUN, B., *Jadrné memento. Životopisný nástin českého provinciála jezuitů Leopolda Škarka SJ (1874–1968)*, Refugium, Olomouc 2008.

⁵⁴⁰ CHARLEVOIX, P.F.-X.de, *Paraguay v době jezuitských redukcí*, Refugium, Olomouc 2008.

⁵⁴¹ CAUSSADE, J.-P. de, *Odevzdanost do Boží Prozřetelnosti. Milost přítomného okamžiku*, Refugium, Olomouc 2009.

⁵⁴² ALTRICHTER, M., *Vítězný domov*, Refugium, Olomouc 2009.

⁵⁴³ ŠKAREK, L., *Co bylo po zrušení Tovaryšstva Ježíšova? Životopis Josefa Pignatelliho SJ*, Olomouc 2010.

⁵⁴⁴ ALTRICHTER, M., *Sycení útěšná*, Refugium, Olomouc 2010.

⁵⁴⁵ BRODRICK, P., *Jezuita Petr Kanisius (1521–1597)*, Refugium, Olomouc 2012.

doprovází veškeré ediční počiny, nakolik je přítomen (také) v modlitbách těch, kteří texty připravují.

3.2.2 *Personální eschatologie jako svorník teologie Tomáše Špidlíka*

Celoživotní dbaní Tomáše Špidlíka o srdce osoby ústí do personální eschatologie, která tvoří další rozměr jeho odkazu, vyrůstajícímu z Velehradu, ke kterému ti, kdo se ke Špidlíkovi přimykají, mohou přijmout pozvání. Jestliže Špidlíkovu personální teologii můžeme shrnout jako hledání integrity osoby (osobní povolání skrze srdce hledané, nacházené a přijímané), potom nemůžeme odhlédnout od „posledního slova“ této teologie: celkové osoby, ve věčnosti definitivního dovršeného bytí, které je nejhlubší touhou Božího i lidského srdce. Personální teologii v jejím eschatologickém rozměru lze označit za zápas o vkládání (milovaných) osob na věčnost, a zároveň – v propojení liturgie nebeské a pozemské – za účinnou pomoc těch, kteří jsou v blízkosti Pána.⁵⁴⁶ „Více vykonáme v hovoru s Pánem o lidech nežli v hovoru s lidmi o Pánu (...) a myslet na druhé v plnosti znamená: přát jim věčnou blízkost od darujícího se Pána.“⁵⁴⁷

Ignácovo *sentire cum ecclesia*⁵⁴⁸ se v tomto kontextu může stát konkrétní službou víře v zasvěcování živých i mrtvých Pánu.⁵⁴⁹ „Je velikým tajemstvím eschatologie (...), že kněz může vtáhnout nynější intenci při mši na Kalvárii. Je absolutní jistota: Ježíš na kříži na všechny ty, za které sloužíme mši, právě tehdy myslel,“⁵⁵⁰ přičemž „nepostačí vložit intenci ‚nějak‘ na oltář, ale je potřebné putovat doslova s tím, za koho je mše sloužena, třebaže naše ‚nic‘ se s Kalvářskou obětí nemůže naprosto porovnávat.“⁵⁵¹ V tomto smyslu můžeme hovořit o pojmu *cerkovnost'*, který Špidlík vysvětluje „jako vědomí spojení se všemi (...), tajemství jednoty“.⁵⁵² Jako dynamiku vytváření jednoty označuje Špidlík konkrétní modlitbu (modlitba jako život stále svobodněji přinášený jako oběť) vkládanou do modlitby eucharistické (život křesťana sjednocovaný s životem

⁵⁴⁶ Srv. ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996, s. 131–132.

⁵⁴⁷ ALTRICHTER, M., *Specifické otázky z eschatologie*, Refugium, Olomouc 2015, s. 16.

⁵⁴⁸ Srv. DC, č. 358.

⁵⁴⁹ Srv. ALTRICHTER, M., *Specifické otázky z eschatologie*, Refugium, Olomouc 2015, s. 9.

⁵⁵⁰ *Tamtéž*, s. 24–25.

⁵⁵¹ *Tamtéž*, s. 54.

⁵⁵² ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996, s. 117.

Ježíšovým v liturgii). „Modlitba je bytostným prvkem církevní jednoty. Novozákonní Boží lid je *obščinou* shromážděnou okolo oltáře.“⁵⁵³ Život v „eucharistické *cerkvnosti*“⁵⁵⁴ zasévá semena *cerkvnosti* jako definitivní eschatologické jednoty.⁵⁵⁵ Láska k jednotě v zasazování se o ni ve všech rozměrech (od hledání integrity osobního srdce, přes sjednocování svěřených srdcí po mariánský rozměr stálého žíznění po jednotě eschatologické) „je konkrétní, neteoretická, personální eschatologie otce Tomáše Špidlíka“.⁵⁵⁶ „Poslední slovo“ teologie Tomáše Špidlíka tak může být znázorněno ikonou velehradské Matky Jednoty: netušená, a zároveň vytoužená osobní jednota ukrytá v Božím Srdci.

⁵⁵³ ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996, s. 125.

⁵⁵⁴ Srv. *tamtéž*, s. 126.

⁵⁵⁵ Srv. *tamtéž*, s. 131.

⁵⁵⁶ ALTRICHTER, M., *Specifické otázky z eschatologie*, Refugium, Olomouc 2015, s. 108.

Závěr

Hlavní teze předkládané práce shrnout ve třech bodech: Tomáš Špidlík dýchá z bohatství vlastní jezuitské rodiny (1); Ignácova osoba prodlévá ve Špidlíkově díle jako ikona syntézového prožívání svatosti, rozpoznávaná v rysech jak samotné ignaciánské spirituality, tak v jádru spirituality křesťanského Východu (2); plodnost Špidlíkova odkazu se ukazuje *logion*, Špidlíkem, jako duchovním otcem, řečené jeho následovníkům, Božím Duchem rozvíjené do netušených podob (3).

(1) První část, rozčleněná na tři celky (*Ignác z Loyoly: spirituální akcenty v životopisných momentech; Spiritualita prvních otců a Tovaryšstva do roku 1773; Česká specifika zakoušení ignaciánského charismatu*), má za cíl pojednat o hlavních akcentech spirituality (jak v osobě Ignácově, tak jeho následovníků), ze které vyrůstá Špidlíkova osobnost, touto spiritualitou napájená. Osoba Ignácova ve Špidlíkovi přebývá především v plnosti pochopení vnitřního jádra *Duchovních cvičení*, které Špidlík později dokázal pregnančně interpretovat. Kromě toho je kontinuita s Ignácem v díle Špidlíkově patrná v zakladatelském charismatu: Špidlík stojí v základech díla Centra Aletti. S tradicí jezuitského řádu ve světovém měřítku je Špidlík v souladu ve všech citovaných podobách (od svátostné praxe až po úctu k Božskému Srdci), přičemž nejvýraznějším rysem, často v souvislosti s jeho osobou citovaným, je jeho duchovní otcovství. Lze však vyzdvihnout také jiný rys, vlastní Tovaryšstvu Ježíšovu, kterým byl Špidlík vyztužen a ze kterého vyrůstá další pokračování jeho odkazu: a to jeho kněžství. V českém kontextu na jezuitské dějiny navazuje Špidlík zejména skrze velehradskou ideu: odhalování krásy Matky Jednoty.

(2) Druhá část obsahuje dva celky: *Osobnost Tomáše Špidlíka; Ignaciánská spiritualita v díle Tomáše Špidlíka*. Záměrem je představit Tomáše Špidlíka z hlediska dovršeného povolání: tedy nalézat jeho (rostoucí) identitu před Pánem – jak se svěcené dary v jeho teologické syntéze ozývají již od počátku života.⁵⁵⁷ Jestliže lze uvést postřeh, že „nepřekvapuje, když se Tomáš Špidlík (...) vymezuje vůči mechanickému voluntarismu a neosobnímu sledování principů svým prestižním, vitálním „pojmem“

⁵⁵⁷ Srv. Jer 1,5.

personalismus,⁵⁵⁸ dala by se druhá část práce charakterizovat jako Špidlíkovo překonávání tohoto „ostnu zděděné formy“⁵⁵⁹ ignaciánského charismatu. Špidlík obnovuje podobu Ignáce tak, jak ji mohli vidět a zakoušet jeho současníci: jako přímé srdce, čerpající své bytí z důvěrného propojení s Pánovým životem.

(3) Třetí část, pojednávající o odkazu Tomáše Špidlíka, je rozčleněna podle umístění děl – v Římě a Olomouci, na Špidlíka navazujících. Také lze říci, že mnohé z již žité dynamiky odkazu Tomáše Špidlíka čeká teprve na své pojmové uchopení a vyhodnocení, neboť ne všechno má již zformovanou strukturu, ale teprve si hledá své místo v církvi. Neproporcionálna poslední části vzhledem k prvním dvěma odpovídá otevřenosti probíhající etapy žitého odkazu Tomáše Špidlíka. Slovo, které je aktuálně vyslovováno, není dokončeno, ale čeká na své dovršení. Tím, že plodnost osoby světce okamžikem jeho smrti nepřestává, naopak se mnohonásobně zvětšuje, protože světec v Boží přítomnosti je na nejvyšší míru vyladěn podle Boží podoby, Pán, který kolem sebe rád shromažďuje své přátele,⁵⁶⁰ může působit také prostřednictvím osoby, ke které se s důvěrou obracíme. Proto pro ty, kdo mu *chtějí* naslouchat, může být sama osoba Tomáše Špidlíka jako *logion*, které dosud nepřestává znít a kvete v mnoha srdcích do bohatství nevídaného rozsahu: a to v dalších generacích jediné duchovní rodiny, kterou v širším slova smyslu tvoří všichni, kteří se k jeho osobě přimykají, v užším slova smyslu rodina Centra Aletti, u jejíhož zrodu Tomáš Špidlík stál. Jako *logikos* člověk nemůže být bez živého slova: proto Špidlík nabádal, aby dílo jemu svěřené dbalo o tiskový apoštolát. V následování tohoto Špidlíkova *logion* vznikla nakladatelství Lipa v Římě a Refugium v Olomouci. Jejich prostřednictvím je možno (také) šířit dílo Tomáše Špidlíka (po kterém je, zejména v českém kontextu, značná poptávka). Jako výraz kontinuity se Špidlíkovým působením v Římě vznikl Ateliér teologie, který nese jeho jméno. Akcentem, který nejvýrazněji v tomto díle navazuje na Špidlíka, je čerpání z bohatství východních církví a úsilí o nahlížení eschatologické krásy skrze symbolickou teologii (především v umění). Špidlíkovo „eschatologické slovo“ lze snad přirovnat k podobě ikony velehradské Matky Jednoty: napření vlastního duchovního života k touze po jednotě (jak osobního srdce, tak celé církve).

⁵⁵⁸ ALTRICHTER, M., Tomáš Špidlík e la Compagnia ceca della Compagnia di Gesù, in TENTÝŽ, aj., *Esprimendo cose spirituali in termini spirituali. I frutti del giubileo cirillometodiano 2013*, Refugium, Olomouc 2015, s. 60.

⁵⁵⁹ *Tamtéž*, s. 59.

⁵⁶⁰ „Nazval jsem vás přáteli, neboť jsem vám dal poznat všechno, co jsem slyšel od svého Otce“ (*Jan* 15,15).

Literatura

Písmo svaté, dokumenty církve:

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona, Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, Praha 2001.

Sacrosanctum Concilium, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002.

Slovníky:

„Corazón“, in ECHARTE, I. (ed.), *Concordancia ignaciana*, Ediciones Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1996.

FRAINE, J. de – VANHOYE, A., „Srdce“, in LÉON-DUFOUR, X., aj., *Slovník biblické teologie*, Křesťanská akademie, Řím 1981.

LANGEMEYER, G., „Srdce“, in BEINERT, W., aj. *Slovník katolické dogmatiky*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1994.

TEJERINA, A., „Corazón de Jesús“, in CASTRO, J.G. de, aj., *Diccionario de espiritualidad ignaciana (A-F)*, Ediciones Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.

SANNA, I., „Nejsvětější Srdce Ježíšovo“, in GOFFI, T. – FIORES, S. DE, *Slovník spirituality*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1999.

ŠPIDLÍK, T., „Tefoan Zatvornik“, in BORRIELLO, L., (aj.), (ed.), *Slovník křesťanských mystiků*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2012.

Dílo Tomáše Špidlíka – knižní publikace:

ŠPIDLÍK, T., *L'Antropologia dell'Oriente cristiano*, in ANCILLI, E. (ed.), *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981.

—, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'Esprit*, OCA 172, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965.

—, *Důvody srdce*, Vyšehrad, Praha 2001.

- , *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*, Refugium, Velehrad 2005.
- , *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Refugium, Velehrad 2001.
- , *O povolání. Několik užitečných úvah*, Refugium, Olomouc 2011.
- , *Věřím v život věčný. Eschatologie*, Refugium, Olomouc 2007.
- , *Vnitřně zakoušet. Eseje pro duchovní cvičení*, Refugium, Olomouc 2009.
- , *Spiritualita křesťanského Východu II. Modlitba*, Refugium, Velehrad 1999.
- , *Spiritualita křesťanského Východu III. Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996.
- ŠPIDLÍK, T. – AMBROS, P., *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990–2011*, Refugium, Olomouc 2011.
- ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrační poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015.

Dílo Tomáše Špidlíka – články:

- ŠPIDLÍK, T., Bože, cos ráčil, in ŠPIDLÍK, T. – AMBROS, P., *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990–2011*, Refugium, Olomouc 2011.
- , Ignatian meditation and the prayer of the Oriental Church, in TENTÝŽ, aj., *Ignatian Spirituality. Four Essays*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979.
- , *Lidské srdce ve spiritualitě křesťanského Východu*, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – Řím. Modlil se tvář k Východu*, Refugium, Olomouc 2010.
- , Předmluva k českému vydání, in BRODRICK, J., *Jezuita Petr Kanisius (1521–1597)*, Refugium, Olomouc 2012.
- , Pravoslavná spiritualita, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – Řím. Modlil se tvář k Východu*, Refugium, Olomouc 2010.
- , Ve službě Božímu slovu, in ŠPIDLÍK, T. – AMBROS, P., *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990–2011*, Refugium, Olomouc 2011.

Texty Tovaryšstva Ježíšova:

35. *generální kongregace*, Refugium, Olomouc 2008.

AA.VV., *Zásady duchovního života. Příručka pro řeholní život*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993.

CÂMARA, L. G. da, *Memoriale padri Ludovici Concalvii de Camara*, in *Monumenta historica Societatis Iesu* IV,1, Madrid 1904.

—, *Remembering Iñigo. Glimpses of the Life of Saint Ignatius of Loyola. The Memoriale of Luís Gonçalves da Câmara*, Gracewing – Inigo Enterprises, Herefordshire – Surrey 2005.

—, *Úvod P. Luíse Gonçalves da Câmara*, in IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, Refugium, Olomouc 2005.

CAUSSADE, J.-P. de, *Odevzdanost do Boží Prozřetelnosti. Milost přítomného okamžiku*, Refugium, Olomouc 2009.

FABER, P., *Krátký život, dlouhé cesty. Duchovní deník jezuitky z dob reformace*, Refugium, Velehrad 2004.

IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo. Duchovní cvičení. Vlastní životopis. Duchovní deník*, Refugium, Olomouc 2005.

—, *Konstituce Tovaryšstva Ježíšova*, pro vnitřní potřebu vydala Česká provincie SJ, rok není uveden.

KANISIUS, P., *Epistulae et acta I*, O. Braunsberger, Friburgi Brisgoviae 1896.

KOLVENBACH, P.-H., *Milé pověření*, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica I. Odvaha k mezerám*, Refugium, Olomouc 2008.

NADAL, J., *Duchovní cesta (Deník)*, Refugium, Olomouc 2007.

PALMER, M.E. (ed.), *Direktória o dávání Duchovných cvičení*, Český Těšín 1997–Trnava 2009.

Pravidla Tovaryšstva Ježíšova, není uvedeno nakladatelství, Praha 1927.

ROOTHAAN, J., *Okružní list o studiu a užívání Duchovních cvičení*, Marie Rosa Junová, Tasov 1946.

XAVERSKÝ, F., *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, Refugium, Olomouc 2005.

Primární literatura:

- ALTRICHTER, M., *Specifické otázky z eschatologie*, Refugium, Olomouc 2015.
- , Velehrad – filologoi versus filosofoi, in TENTÝŽ, aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005.
- AMBROS, P., Cyrilometodějství a jezuité na Velehradě od roku 1890 do roku 1919, in ALTRICHTER, M., aj., *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*, Refugium, Olomouc 2005.
- , Čeští jezuité v ohnisku exercičního hnutí. Poznámky k historické kulise katolické obnovy v Českých zemích v letech 1850–1919, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010.
- (ed.), *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012.
- BEGHEYN, P., Petr Kanisius: mystik a manažer – otec zakladatel Svatoklementiské koleje v Praze, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010.
- CORETHOVÁ, A., *Pietas Austriaca. Fenomén rakouské barokní zbožnosti*, Refugium, Olomouc 2013.
- ČORNEJOVÁ, I., *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Mladá fronta, Praha 1995.
- KEMPENSKÝ, T., *De imitatione Christi. O následování Krista*, Refugium, Olomouc 2015.
- GUIBERT, J. de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum historicum S.I., Roma 1953.
- HAAS, A., Základ ignaciánské mystiky v Loyole a Manrese, in IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*, Refugium, Velehrad 2003.
- HAVELKA, T., „Taková postila jest dobrá duchovní pastva a lékařství duše“: Matěj Václav Šteyer a jeho Postila katolická, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010.
- HAVLÍČEK, P., Úvod do kapitoly: Historie jezuitů v Čechách, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010.
- KOLÁČEK, J., První jezuité v Čechách a první z Čech, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010.

- , Úvod do kapitoly: Jezuitské školství, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010.
- KOUŘIL, M., Počátky jezuitské akademie v Olomouci, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, I, Karolinum, Praha 2010.
- KVAPIL, J. – LINKA, J., Daniel Ignatius Nitsch a svatý František Xaverský v objetí Boží lásky, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010.
- PAVLÍK, J., *On the Way to Jesus!. Czech Jesuits during the Communist Oppression*, Refugium, Olomouc 1998.
- PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004.
- RAVIER, A., *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo*, Refugium, Velehrad 2002.
- ROYT, J., Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům v řádu Tovaryšstva Ježíšova v barokních Čechách, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010.
- SVATOŠ, M., Úvod do kapitoly: Literatura a rétorika jezuitů, in CEMUS, P. (ed.), *Bohemia jesuitica 1556–2006*, II, Karolinum, Praha 2010.

Sekundární literatura:

- ALTRICHTER, M., »Duchovní« a »duševní«. *Příspěvek z pohledu teologie narativní*, Refugium, Velehrad 2003.
- , Komorní mystika Ducha Svatého, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica II. Od události k ideji*, Refugium, Olomouc 2009.
- , „Osoba“, „osobnost“, „osobitost“, in TENTÝŽ, aj., *Studijní texty ze spirituální teologie II. Osoba – osobnost – osobitost*, Refugium, Velehrad 2004.
- , *Příručka spirituální teologie*, Refugium, Olomouc 2007.
- , Se zdůrazňovanou záměrností, in TENTÝŽ, aj., *Miscellanea jesuitica V. Ignaciánská spiritualita a fenomén kultury*, Refugium, Olomouc 2015.
- , Tomáš Špidlík e la Compagnia ceca della Compagnia di Gesù, in TENTÝŽ, aj., *Esprimendo cose spirituali in termini spirituali. I frutti del giubileo cirillometodiano 2013*, Refugium, Olomouc 2015.

- , Unesen Duchem, in FABER, P., *Krátký život, dlouhé cesty*, Refugium, Velehrad 2004.
- , *Vítězný domov*, Refugium, Olomouc 2009.
- BRODRICK, J., *Rozšíření jezuitů*, Refugium, Olomouc 2005.
- ČEMUS, R., Pravidlo kontrapunktu aneb na cestě do nové Evropy, in PAULAS, J. (ed.), *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004.
- DIADOCHOS Z FÓTIKY, Cent chapitres sur la perfection spirituelle, in TENTÝŽ, *Œuvres spirituelles*, SC, 5, Cerf, Paris 1997.
- FLORENSKIJ, P., *Ikonostas*, Centrum pro náboženský a kulturní dialog, Brno 2000.
- FORD, D., *Světec ze Skotska svatý Jan Ogilvie SJ. Neznámý olomoucký mučedník*, Refugium, Olomouc 2001.
- KARCZUBOVÁ, L., Předmluva, in ŠPIDLÍK, T., *O povolání. Několik užitečných úvah*, Refugium, Olomouc 2011.
- , Tomáš Štítný – teologie jako pramen útěchy, in TENTÝŽ, aj., *Studijní texty ze spirituální teologie III. Naši nebeští přátelé*, Refugium, Olomouc 2006.
- POSPÍŠIL, C.V., *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005.
- RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, Refugium, Olomouc 2007.
- RUPNIK, M.I., Spirituální četba skutečnosti, in ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Nové cesty pastorální teologie*, Refugium, Olomouc 2008.
- , *O duchovním otcovství a rozlišování*, Refugium, Velehrad 2001.
- , *Sarkofág otce Tomáše Špidlíka*, Refugium, Olomouc 2011.
- SCHMID, M., *Vrchol úcty k Srdci Ježíšovu*, Sestry Neposkvrněného Početí Panny Marie, Přerov 1948.
- SOLOVJOV, V., *Duchovní základy života*, Refugium, Velehrad 1996.
- ÚŘEDNÍČEK, F., *Edmund Kampián SJ (1540–1581). Anglický jezuita a mučedník*, Refugium, Olomouc 2011.
- , *Skrytý poklad. Pobožnost k Božskému Srdci Páně*, Refugium, Olomouc 2010.
- VALTORTA, M., *Evanjelium ako mi bylo odhalené*, IX, Jacobs light communication, Bratislava 2011.

Internetové a jiné zdroje:

- L'Atelier di teologia "Cardinal Špidlík"*. In: www.centroaletti.com [online]. [cit. 28.3.2016]. Dostupné z <http://www.centroaletti.com/ita/formazione/formaz04.htm>.
- Co je Centrum Aletti v Olomouci?*. In: www.aletti.cz [online]. [cit. 3.3.2016]. Dostupné z <http://www.aletti.cz/?zobraz=aletti&file=about>.
- Edizioni Lipa*. In: www.lipaonline.org [online]. [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.lipaonline.org/>.
- PAPEŽ FRANTIŠEK, *Dnešek je jiskrou věčnosti. Papež František k zástupcům episkopátů Latinské Ameriky, Rio de Janeiro*. In: www.radiovaticana.cz [online]. 28.7.2013 [cit. 1.3.2016]. Dostupné z <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=18630>.
- , *Ekumenismus mučednictví je mocným voláním k jednotě*. In: www.radiovaticana.cz [online]. 8.5.2014 [cit. 24.2.2016]. Dostupné z <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=20156>.
- , *Jezuita hledí k ustavičně překvapujícímu Bohu. Homilie Svatého otce na svátek Jména Ježíš, římský kostel del Gesù*. In: www.radiovaticana.cz [online]. 3.1.2014 [cit. 1.3.2016]. Dostupné z <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=19345>.
- , *Modlitba papeže Františka na závěr pobožnosti Křížové cesty*. In: www.radiovaticana.cz [online]. 25.3.2016 [cit. 25.3.2016]. Dostupné z <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=23469>.
- , *Rodina je brána přívětivosti. Katecheze papeže Františka na gen. audienci, nám. sv. Petra*. In: www.radiovaticana.cz [online]. 18.11.2015 [cit. 4.2.2016]. Dostupné z <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=22793>.
- , *Římský biskup se setkal se zasvěcenými osobami své diecéze*. In: www.radiovaticana.cz [online]. 16.5.2015 [cit. 4.4.2016]. Dostupné z <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=21880>.
- Přednáška *Duchovní klima v Evropě v době obnovení Tovaryšstva Ježíšova* vyslovená Paulem Begheynem SJ při příležitosti oslav 200. výročí obnovení Tovaryšstva, 3. 8. 2014 v Olomouci.

Seznam zkratek

Biblické zkratky

<i>1Sam</i>	1. kniha Samuelova
<i>2Sam</i>	2. kniha Samuelova
<i>Pís</i>	Píseň Písní
<i>Mdr</i>	Kniha Moudrosti
<i>Sir</i>	Kniha Sirachovcova
<i>Iz</i>	Kniha proroka Izaiáše
<i>Jer</i>	Kniha proroka Jeremiáše
<i>Ez</i>	Kniha proroka Ezechiela
<i>Mal</i>	Kniha proroka Malachiáše
<i>Mt</i>	Evangelium podle Matouše
<i>Lk</i>	Evangelium podle Lukáše
<i>Jan</i>	Evangelium podle Jana
<i>Zj</i>	Kniha Zjevení svatého apoštola Jana

Další použité zkratky

<i>DC</i>	Duchovní cvičení, in IGNÁC Z LOYOLY, <i>Souborné dílo. Duchovní cvičení. Vlastní životopis. Duchovní deník</i> , Refugium, Olomouc 2005.
<i>Konstituce</i>	IGNÁC Z LOYOLY, <i>Konstituce Tovaryšstva Ježíšova</i> , pro vnitřní potřebu vydala Česká provincie SJ, rok není uveden.
<i>NK</i>	KEMPENSKÝ, T., <i>De imitatione Christi. O následování Krista</i> , Refugium, Olomouc 2015.
<i>Poutník</i>	Poutník, in IGNÁC Z LOYOLY, <i>Souborné dílo. Duchovní cvičení. Vlastní životopis. Duchovní deník</i> , Refugium, Olomouc 2005.

Anotace

<i>Jméno a příjmení:</i>	Anna Lexmaulová
<i>Instituce:</i>	Cyrlometodějská teologická fakulta UP Olomouc, Katedra spirituální a pastorální teologie
<i>Název diplomové práce:</i>	Ignaciánská spiritualita v díle kard. Tomáše Špidlíka
<i>Vedoucí práce:</i>	Doc. Dr. Michal Altrichter, Th.D.
<i>Počet stran:</i>	87
<i>Počet titulů bibliografie:</i>	99
<i>Klíčová slova:</i>	Tomáš Špidlík, Ignác z Loyoly, ignaciánská spiritualita, jezuité, spiritualita křesťanského Východu, modlitba, vztah s Bohem, duchovní otcovství, rozlišování hodnot, duchovní život, každodennost, osoba, srdce, krása, povolání, Centrum Aletti, Ateliér teologie Kardinál Špidlík, nakladatelství Lipa, nakladatelství Refugium, eschatologie, Velehrad, Matka Jednoty

Předkládaná práce s názvem *Ignaciánská spiritualita v díle kard. Tomáše Špidlíka* se orientuje na duchovní dědictví ignaciánské spirituality, jak ji ve svém díle charakterizoval Tomáš Špidlík. Kardinál Špidlík vytvořil originální teologickou syntézu, čerpající jak z bohatství ignaciánské spirituality, tak z dědictví spirituality křesťanského Východu, které se soustavně věnoval.

Abstract

The thesis named *Ignatian Spirituality in the Work of Card. Tomáš Špidlík* aims at spiritual heritage of Ignatian spirituality as characterized in the work of Tomáš Špidlík. Cardinal Špidlík is the author of an original theological synthesis based on both Ignatian spirituality richness and the heritage of Christian East spirituality which was his lifelong focus.