

## Obsah

<b>Úvodem</b> .....	5
<i>První kniha (A)</i>	
<b>Duchovní události – umění vstoupit do tajemství</b> .....	11
(I) <i>Obor a předmět spirituální teologie</i> .....	13
(II) <i>Interpretace slova duchovní</i> .....	28
(III) <i>Vysvětlující poznámky ke grafům</i> .....	52
(IV) <i>Pomocné grafy (a)</i> .....	71
(V) <i>Pomocné grafy (b)</i> .....	82
(VI) <i>Pomocný graf: jak duchovně čteme dějiny</i> .....	90
(VII) <i>Ukázkové modely pro čtení dějin</i> .....	104
(VIII) <i>Trinitární spiritualita</i> .....	119
(IX) <i>Karikatury pseudotrinitárních dialektik a jejich rozvinutí v teologických extrémech</i> .....	128
(X) <i>Západní a východní přístupy</i> .....	150
(XI) <i>Pravidla k duchovnímu životu a shrnující axiomy</i> ....	164
(XII) <i>Antinomie a harmonie</i> .....	186
(XIII) <i>Osoba – vztah – společenství</i> .....	205
(XIV) <i>Vyvolení, povolání a zasvěcení</i> .....	222
(XV) <i>Kontemplace</i> .....	236

<i>Druhá kniha (B)</i>	
<b>Vítězství Ducha v křesťanské spiritualitě</b> .....	<b>249</b>
<i>Objevování duchovní příbuznosti v dějinách</i> .....	250
<i>(I) Metodologické předpoklady</i> .....	253
<i>(II) Život v Trojici</i> .....	263
<i>(III) Spiritualita Písma svatého</i> .....	269
<i>(IV) Apoštolské mentality</i> .....	277
<i>(V) Koncipování prvokřesťanů</i> .....	283
<i>(VI) Zkušenost otců církve</i> .....	291
<i>(VII) Počátky mnišství na Východě</i> .....	306
<i>(VIII) Vývoj západního mnišství a význam Benediktovy řehole</i> .....	314
<i>(IX) Specifika irského mnišství</i> .....	322
<i>(X) Význam Pseudo-Dionýsia Areopagity</i> .....	327
<i>(XI) Devotio moderna a obrodná řeholní hnutí</i> .....	334
<i>(XII) Ženská mystika středověku</i> .....	344
<i>(XIII) Žebravé řády – spiritualita Františka z Assisi a Dominika Guzmána</i> .....	354
<i>(XIV) Postavy potridentské doby a jejich spiritualita</i> .....	365
<i>(XV) Spiritualita Východu doby moderní</i> .....	380
<i>(XVI) Významné postavy křesťanské spirituality moderní doby</i> .....	390
<i>(XVII) Ekumenické podněty</i> .....	407
<i>(XVIII) Česká spiritualita</i> .....	418

(XIX) <i>Jak postupovat při představování vlastní spirituality</i> .....	447
(XX) <i>Východiska a impulzy</i> .....	452
<i>Třetí kniha (C)</i>	
<b>Setkáváme se s přáteli – hagiografie</b> .....	<b>459</b>
<i>Život světců odhaluje, že Duch Písma neukončil své působení</i> .....	460
(I) <i>Vývoj předmětu hagiografie</i> .....	466
(II) <i>Co znamená „být svatým“?</i> .....	477
(III) <i>Duchovní četba vybraných modelů</i> .....	496
(IV) <i>Hagiografie – konkrétní antropologie se šťastným koncem?</i> .....	510
(V) <i>Svatořečení a relikvie</i> .....	517
(VI) <i>Rozvinutí biblických sentencí</i> .....	528
<i>Čtvrtá kniha (D)</i>	
<b>Eschatologie – dovršení Božího díla v Pánově Srdci</b> ...	<b>537</b>
<i>Smrtí život nekončí</i> .....	539
(I) <i>Láska dosyta</i> .....	545
(II) <i>Láska v celku</i> .....	551
(III) <i>Pravidla z „očistcové teologie“</i> .....	555
(IV) <i>Počítání člověka (a)</i> .....	562
(V) <i>Univerzální poslání (b)</i> .....	567
(VI) <i>Z díla samotného ihned nevyčteme vykoupeného (c)</i> ...	572
(VII) <i>Důvěrné propojení s Pánem (d)</i> .....	576

---

<i>(VIII) Tajemství eschatologie (e)</i> .....	582
<i>(IX) Boží moudrost sama uspořádá teologii mešních intencí (f)</i> .....	587
<i>(X) Stále prolévaná Ježíšova srdeční Krev (g)</i> .....	594
<i>(XI) Souvislá a konzistentní teologie (h)</i> .....	601
<i>(XII) Světec teze, světec syntézy (ch)</i> .....	607
<i>(XIII) Celistvější teologie odpovídá úplnějšimu zakoušení života v Kristu (i)</i> .....	613
<i>(XIV) Ježíšovo kontemplování člověkovy integrity (j)</i> .....	618
<i>(XV) Liturgie koresponduje s vysvobozovacím procesem (k)</i> .....	623
<i>(XVI) Odpustky</i> .....	632
<i>(XVII) Podněty Tomáše Špidlíka</i> .....	642
<i>(XVIII) „Bílé paní“ na hradech a zámcích</i> .....	647
<i>(XIX) Naděje milujících</i> .....	660
<b>Bibliografie</b> .....	<b>668</b>
<b>Jmenný rejstřík</b> .....	<b>706</b>
<b>Biblické odkazy</b> .....	<b>724</b>
<b>Seznam vyobrazení</b> .....	<b>725</b>
<b>Resumé</b> .....	<b>730</b>

# Úvodem

*Kdo miluje, vstoupí i do teologie.*<sup>1</sup>

(1) První, bazální část tvoří uvedení do spirituální teologie s názvem *Duchovní události – umění vstoupit do tajemství*. Teprve v událostech, v nichž nahlížíme Boží jednání a souvisleji si uvědomujeme svoje postoje (to znamená: ve spojení s Bohem se učíme číst hodnoty života), jsme schopni proniknout k tradičním pojmům. Integrovaní poznání skutečnosti se vždy opírá o vztahovou dimenzi. Proto se metodologicky nemůže první část jmenovat „uvedení do pojmů“. Bylo by tu dvojí riziko: odděleně si osvojovat pojmy, které k nám vnitřně nepromluví, nebo o nich říci, že lze v „duchovní“ oblasti pracovat bez nich, jinými slovy že si lze vyprávět o tom, jak svět je krásný jen pro sebe, nebo spíše velice obtížný ve svých nesourodých minusech apod.

Pojem (*con-ceptus*) se v události setkání teprve rodí – pokud jsme zakusili, že tato událost proběhla (či probíhá). Jestliže víme o vnitřním obsahu, který se do nás obtiskuje, pak můžeme usuzovat i na přílehlavé vnější pojmenování. Podobně bez vlastní zkušenosti leckteré pojmy poletují nad hlavami, zdají se komplikované, možná jsou též iluzí. Nepomůže dosvědčovat, že se jedná o ustálenou tradici a že za

První část:  
*Duchovní události – umění vstoupit do tajemství.*

Pojem coby veličina odpovídající rytmu života, který lze popsat.

---

<sup>1</sup> BELLARMINO, R., *Explanatio In Psalmos*, Gualtherus, Monaco 1633, 50,2.

tyto pojmy mnozí nasazovali své životy. „Jsme jiní,“ prohlásil kdosi a vytvořil si vlastní pojmy, které byly obsahově omezené, příliš srozumitelné nebo také konfrontační. Existuje i druhý extrém, kdy si vytvoříme takové pojmy, které do sebe skvěle zapadají, ale přitom se jich životním nasazením ani nedotkneme; pozorujeme je nejdříve zálibně (slova tu zapadají do vyhlazené „čisté logiky“), ale poté s roztrpčením, jak jsou neživotné.

Analogie, jež odkazují na vnitřní souvislosti.

Nestavíme nikdy na „zelené louce“, a přesto nemůžeme začít tím, že podáme nejdříve výčet dobře vypadajících termínů s odvoláním se na ušlechtilou tradici. Je nezbytné se odkázat na vnitřní i vnější dimenzi vlastního života, kde nakonec pojmy vytvářejí analogii (*analogia entis*): s naším světem i světem těch, kteří krácejí stejnou stezkou proměňovaného lidství. Spirituální teologie totiž sleduje jako základní pramen působení Ducha a o Něm nemůžeme nikdy říci, jak se v nás bude „standardně“ vyvíjet.

Text vychází z praxe.

Tato první část (*Duchovní události – umění vstoupit do tajemství*) je podstatným přepracováním publikace *Příručka spirituální teologie*. Ta bezesporu patnáct let posloužila, zejména v době, kdy rozsáhlejší texty v českém jazyce nebyly k dispozici.

Druhá část: *Vítězství Ducha v křesťanské spiritualitě*.

Druhá část *Vítězství Ducha v křesťanské spiritualitě* je kontextualizovaný text rovněž dříve vydané publikace *Dějiny křesťanské spirituality*. Text již tehdy vznikl s pohledem na větší celek: počítá také s první částí naší organické „spirituálky“ (tehdy *Příručky*) a vychází z ní. Bylo by mylné text pouze přidat, dosadit. Má-li duchovní život živý pohyb, musí se osvědčit v dějinách. Ukazuje se, že coby současníci příliš nelneme ke knižním titulům s názvem „dějiny“. Spojuje se nám tady přehršel dat, jmen a vyhraněných pojmů. Proto je nezbytná opět vlastní „předsahová“ zkušenost: historické souvislosti se tím spíše odhalují.

Třetí část *Setkáváme se s přáteli – hagiografie* odpovídá ambici každého člověka, jenž ví o tom, že nás Pán vítá ve své blízkosti, a proto si přeje mít krajinu nekončící plnosti, co nejzaplněnější nebeskou realitu našeho domova. Mluvíme o světeckých osobnostech, s nimiž vytváříme celek spásy. Opět jde o modifikaci dřívější publikace *Úvod do hagiografie*.

Třetí část:  
*Setkáváme se s přáteli – hagiografie.*

Vyvrcholením je část čtvrtá, *Eschatologie – dovršení Božího díla v Pánově Srdci*. Máme tu „přetavení“ nedávné knižní publikace. Naše uvažování o celku života by totiž mělo být eschatologické: to znamená, že různé časy s událostmi vycházejí z jediné duchovní skutečnosti vzhledem k živé Osobě, Pánu dějin a našeho života, a zase do něj vcházejí. Je to přání teologicky poučených autorit; můžeme třeba zmínit Benedikta XVI. nebo Tomáše kardinála Špidlíka – aby se eschatologie protikladů v nás mohla šířeji rozvinout v integrovanou osobu vykoupeného člověka.

Čtvrtá část:  
*Eschatologie – dovršení Božího díla v Pánově Srdci.*

(2) Cílem textu je nejen rozvinout tázání po důležitých tématech spirituální teologie a připustit, že existuje oprávněný plurál rozličných odpovědí, třebaže ony samy vytvářejí jeden konzistentní celek, nýbrž – pokud člověk není jen neukončené tázání – je cílem též nalézt souvislosti mezi tím, oč sám usiluje, a tím, čím žije Bůh – a ten žije každého z nás.

Cíl textu.

Zmíním-li se, že text vyšel z dlouhodobé praxe přednášek v terénu výuky, nezastírám tím fakt, že nemůže nahradit slovo mluvené. Přesto není určen jen pro pedagogický chod, pro školní provoz. Podstatná část textu tedy odpovídá mluvenému, a tím i stále precizovanému slovu.

Uplatnění nejen v akademickém ruchu.

Témata jsou nabídnuta spíše v semknuté a koncentrované podobě. Předností takového přístupu je snadný přehled a neretorické uchopení látky. Nevýhodou je snad někde absence popisnějších či rozvláčnějších detailů, nicméně účelem je text ochránit před přetížeností nadměrnými odkazy. Má-li plnit

Text přináší jen základní údaje.

roli přehledného základního seznámení, je spíše zdrženlivější v užívání nabízejících se asociací.

Slova odkazují na vnitřní život; méně známá slova jsou opsána známějšími.

Méně užívaná slova a případné „technické“ termíny, patřící k vlastní vybavenosti našeho předmětu, jsou v textu ihned vysvětlovány: buď dalšími známými synonymy, nebo konkretizujícím opisem. Tato metoda je legitimní, pokud si čtenář přeje přisvojit si něco z procesu hledání odpovědí a pokud se nechce stát nevolníkem nezažitých a zkušeností neosvojených frází jako ten, kdo vlastní hotové výpovědi dopředu. Povaha textu by totiž měla vyloučit jak mnohoznačnost, tak i oklešťující (redukcující) nekomunikativnost. Kdo má vášeň, zaujetí pro sledovanou věc, smí rovněž uplatnit zvědavost, která mu pomůže k dopátrání se toho či onoho méně známého výrazu. Je to podobné jako v jiných oborech.

Struktura klíčových slov, otázek a literatury.

Za každou kapitolou se nacházejí shrnující otázky, užitá klíčová slova, doporučené odkazy na knižní tituly (či články) k prohloubení tematiky a zároveň jsou přiloženy ukázkové modely akcentující sledovanou ideu předchozího textu. Těmito modely by neměla být narušena homogenost sdělení. Druhá a čtvrtá část ukázkové modely nenabízí. V celém textu se nacházejí odkazy na biblické souvislosti. Protože Písmo vytváří jednotu s naším životem, text metodicky neuvádí biblické souřadnice odděleně, mimo sledovanou látku. V syrovosti textu Písma vlastně vše předchozí nalézá smysl, pokud již dříve *Písmo žije* v našem osobním slově. Zjišťujeme, že Písmo je v nás vnitřně zastoupeno, že Slovo hovoří.

Beletrie se dotýká reality: hovoří o životě.

Význačný podpurný materiál nabízí rovněž autentická beletrie: tam, kde pulzuje skutečný život, lze obecněji vyhodnocovat naznačené analogie. K metodologii spirituální teologie tento pramen legitimně patří.

Ovlivňující činitelé.

Někdo by mohl podotknout, že podoba textu odpovídá několika činitelům: východnímu akcentu eschatologie, západní mystice důvěrnosti, zejména provázanosti s Pánovým



Srdcem, metafyzické spekulaci. Dominantním úběžníkem či svorníkem zůstává bezesporu ignaciánské charisma, jež je schopno syntézy (nikoli synkretismu); má-li totiž univerzální podobu, je „majetkem“ církve, a tudíž i přemosťujícím projevem Ducha. Text ovšem zásadním způsobem vychází ze života: jak ho autor žije s druhými a jeho „témata“ se pokouší zvěstovat. „Spirituálka“ nevzniká tak, že si přečteme nějakého autora a usoudíme, že by „toto mohlo být ono“. „Svůj odhaluje svého“; objevuje, že *již* dávno tady byl přítomný.

Text si rovněž přeje být odpovědí na to, čím žijeme v našem prostředí, ne umělou veličinou, která se odněkud „ze světa“ přiloží jako nerealizovaný ideál. V tom vlastně vězí celá teologie: v našich slovech (i našimi slovy) odkrývat Slovo (živého) Pána.

Text by neměl být umělým světem dokonalých idejí.



Carlo Crivelli  
*Pietà*, oltářní obraz  
(dóm v Ascoli Piceno)

*První kniha (A)*

***Duchovní události –  
umění vstoupit do tajemství***

*At' jdeme cestou, která přivádí  
k pravé duchovní kráse, a necháváme se  
proniknout tím, co duchovnímu životu prospívá.<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Z liturgie k Matce krásného milování, in *Sbírka mší o Panně Marii*, Česká biskupská konference, Praha 2002, s. 197.



Robert Campin  
*Svatý Josef*, Mérodský triptych  
(The Met Cloisters, New York)

## ***(I) Obor a předmět spirituální teologie***

(1) Spirituální teologie je na jedné straně velice oblíbený obor, na straně druhé je spjata s četnými riziky. O oblíbenosti svědčí množství knižních titulů, které se vydávají, přemíra přednášek, které se vyslovují. Určitě více než o vědní obor spirituální teologie se zde jedná spíše o určité otázky duchovního života, které do oboru „spirituálky“ spadají. Zdálo by se, že o vyhraněné disciplíně spirituální teologie smí promlouvat kdokoli. Jakousi, byť pokulhávající analogii můžeme spatřovat v souvislosti s medicínou a lidovým léčitelstvím. Má-li někdo upřímný, kompetentní zájem o bylinky, neznamena to ještě, že je lékařem. Obava vyslovující rozsah uchopování předmětu spirituální teologie ovšem není na úkor zájmu o něj: naopak spirituálního teologa těší, že „její“ předmět je populární. Avšak musí snášet leckteré výhrady, které se mohou též ideologizovat (například proč o modlitbě bádát v příliš „klenutých teologických stopech“).

Rozšířený zájem o spiritualitu.

O spirituální teologii totiž promlouvá rovněž teolog z jiných oborů, neboť má za to, že jestliže se „systematicky“ věnuje vlastnímu duchovnímu životu, je zároveň odborníkem na teologii spirituální. Nepřekvapuje, že za autority „spirituální teologie“ se někdy považovali řeholníci, a to jen proto, že kdysi prodělali kus solidní řeholní formace; a když nadto byli třeba magistry v oboru filosofie, chápali se jako kompetentní promlouvat do podoby teologie spirituální. Avšak stejně jako vášnivý čtenář Písma, jenž nezná současné (ani

Mezioborové sdílení teologů.

předchozí) trendy v biblické teologii, se ještě nestává odborníkem v exegezi, tak ani ti, kterým jde upřímně o akcent duchovního života, ještě nejsou spirituální teologové. Jak uvidíme, rozsáhlý předmět spirituální teologie skrývá nebezpečí „mluvení kohokoli o čemkoli“. Leckterý kněz ve své homilii se dotýká tématu „od Adama po Temelín“.

Napětí mezi  
„praxí“  
a „teorií“.

(2) Tím vzniká druhá obtíž: pokud je tedy s vyhraněností spirituální teologie spojená taková nesnáze, pak někdo může říci: Zanechme odbornictví v teologizování (traktátovým akademikům či nepraktickým intelektuálům) a věnujme se konkrétním, praktickým otázkám duchovního života. Tak dochází k separaci: nepoužitelná teologie spirituální někde „tam“, život náš vezdejší „tady“. Z tohoto úhlu pohledu pak nepřekvapuje, že i někteří teologové z jiných oborů jsou skeptičtější v úvahách, zda vůbec lze spirituální teologii nazývat vědeckou disciplínou.

„Mladé pojmenování“  
pro tradiční  
témata.

V její nespěch hovoří také faktum její „mladosti“. Ale pokud je duchovní život starý jak „život“ sám, není tomu tak i se spirituální teologií? Je nutné říci, že ačkoli se jedná o mladé pojmenování, to, o čem spirituální teologie pojednává, existovalo vždycky. A nemusíme ihned uvádět jako „polehčující“ okolnost, že sice tomu tak bylo, ale nikoli v systematické podobě. Například témata duchovního života jsou bezesporu zastoupena v Písmu. Bible nám ovšem nepodává ucelený vědecký systém, jak mu rozumíme v posledních dvou staletích.

Inspiroující  
postavení církevních  
otců.

Podobně o duchovních tématech intenzivně hovořily spisy církevních otců, i když nejde o traktát vědeckého rázu. Přesto však četná díla klasiků duchovního života z doby patristické mají předpoklady „vědeckého přístupu“, třebaže pojmenování otázek zahrnuje jiný akcent (nebo „problematiku“). Ba dokonce smíme říci, že mnohé jiné práce (koment-

táře k Písmu, výklad liturgie, vyhodnocení dějin apod.) jsou přednostně právě nesený (tehdejší) „metodologií“ spirituální teologie, takže fakticky spirituální teologie je jakoby „starší“ než jiné vědní teologické obory. Víme, že ani středověké uchopení teologie nerozlišovalo jednotlivé obory, ale nahlíželo je v celkové konzistenci – hovořilo se jednoduše o teologii.

Existují pečlivé studie, jimiž lze doložit, že sousloví *theologia spiritualis* není nejnovější, i když se obvykle neužívalo. Již jsme uvedli, že to, co náleží k našemu oboru, se přesto vyskytovalo: buď rozptýleně (disperzně) na několika místech téhož autora, nebo dokonce v ucelené podobě v jednom spise, třebaže s jiným označením (například systematické pojednání o modlitbě Origena *Otčenáš* nebo Bazila *O Duchu Svatém*).

*Theologia spiritualis.*

Z dějin teologie tedy víme, že název spirituální teologie je mladý, třebaže její obsah sahá k počátkům křesťanství. Nejvíce odpovídaly oboru spirituální teologie dřívější traktáty o asketice (pravidlech duchovního života) a mystice (o vyhraněné podobě duchovního života). Dostí obecně smíme rozlišovat, že „asketika“ byla spíše praktického rázu, zatímco „mystika“ spíše ideového. Hovořit o spiritualitě neznamena, že sledujeme méně „asketické praxe“; vždyť třeba věrnost ve vztahu si žádá více osobního zrání než sledování leckterých jiných jevů.

Asketika  
a mystika.

Zjednodušeně lze říci, že ve dvacátých a třicátých letech 20. století se obor spirituální teologie přednášel nejdříve na římské Gregorianě, poté na ostatních římských univerzitách a odtud se postupně dostával do povědomí jiných univerzitních středisek či teologických fakult v tehdejší akademickém světě. V období mezi druhou světovou válkou a druhým vatikánským koncilem byl již samozřejmostí. Nelze tedy vyslovit hypotézu, že se spirituální teologie objevila

Geneze oboru.

až po posledním koncilu. Je však pravda, že až po druhém vatikánském koncilu se plně zapojuje do palety ostatních teologických disciplín, které se vyučují na teologických fakultách. Z toho plyne: neztotožňujeme (nezužujeme) spirituální teologii například s asketikou v kněžském semináři nebo s dřívějším traktátem mystické teologie. Náš text se chce energičtěji dotýkat opomíjeného dědictví křesťanského Východu a také zkušenosti východních církevních otců. Spirituální teologii nelze redukovat na specifickou systematiku popisů komnat svatého Jana od Kříže či typů ignaciánské modlitby... Nejde jen o dílčí fenomény, ale též o obecné zásady.

Faktory pro  
koncipování  
podoby  
oboru.

(3) Přirozeně ke koncipování oboru přispěly četné faktory. Z těch nejdůležitějších si uvedme tři: **(a)** roztržitost duchovních témat si žádá systematickou (a syntetickou) podobu; **(b)** obava, aby se k duchovním tématům nevyslovoval kdokoli s různým neoprávněným předpochopením (tato obava je na místě u všech vědních oborů, tedy rovněž u spirituální teologie); **(c)** snaha nabídnout obrovské bohatství duchovních témat všem těm, kteří z nich mohou mít prospěch.

Spirituální  
teologie  
v kontextu  
jiných oborů.

Mnohem odbornější nesnáž nastává v postavení spirituální teologie vzhledem k ostatním vědním oborům, třeba v rámci akademického provozu na univerzitě. Měli bychom si připomenout, že otázka lemuje tytéž obtíže, jež jsou vlastní teologii jako takové (obecně). Nyní se tedy nejedná toliko o poměr k ostatním teologickým oborům či legitimní „lidové praxi“: ta by měla existovat u všech vědních, jako i teologických oborů, pakliže obor nezůstává pouze u akademického stolu a má svou vitální přetlumočitelnost. Teologie (a analogicky spirituální teologie) je zároveň vědou (nejen dostatečně splňující požadavky, jež se na vědecký obor kladou), ale není *pouze* vědou, protože v sobě nese pečeť nezařaditelného



tajemství (nepředvídané jednání z Boží strany,<sup>2</sup> které lze, a to zase jen částečně, vyhodnotit až *ex post*).

(4) Jako se ve filosofii (metafyzice) ptáme, co je předmětem jsoucna, v matematice nebo v jiných oborech, co je jejich předmětem (tázání) vůbec, stejně legitimně se ptáme i v oboru spirituální teologie, čím se ona zaobírá. Ptáme se tedy, co se rozumí spirituální teologií, jaký je její předmět. Otázka po předmětu (objektu) se liší od předchozí otázky po jejím vlastním oboru (disciplíny či nauky).

Předmět (objekt zájmu) spirituální teologie.

Spirituální teologie je teologická disciplína, která se zabývá duchovním životem coby osobním vztahem k Bohu, se vším, co *tento* vztah zahrnuje. Musí existovat živý soulad teologa s předmětem jeho bádání. Nemůžeme nežít to, co hlásáme. Je tu zajisté výrazně přítomen kerygmatický rozměr. Předmětu spirituální teologie nemůže být rozuměno v teoretické izolaci. Teologické vysvětlení se váže k obdarování Duchem.

Co spirituální teologie zahrnuje.

Není dvojsloví *spirituální teologie* tautologií? Vždyť teologie nemůže být ne-spirituální a spiritualita snad ani nemůže být celistvě definována ne-teologicky! A přesto ke karikaturám či jednostrannostem dochází: teologie může být nesena „teologem“, jenž chce duchovní život vylučovat; spiritualita může být popisována toliko religionisticky, filologicky, sociologicky (atd.), aniž by se stala vyhraněnou teologií.

Vitalita a nosnost *spirituální teologie*.

Rozeznáváme teologii z Boží strany (*ex parte Dei*) a teologii z naší strany (*ex parte nostra*). V Duchu se tyto dva navzájem se prostupující „pohyby“ sjednocují. Ze strany komunikujícího Boha hovoříme o zbožšťování člověka (*divinizacióni*); ze strany člověka zase o očekávání růstu do integrované osobnosti tím, že jako osoba vstupujeme do Božího života.

Teologie z Boží a naší strany.

---

<sup>2</sup> Rozlišení „z Boží strany“ a „ze strany člověka“ srv. například LEV VELIKÝ, *Epistola 28 ad Flavianum*, 3, in PL 54,764.

Ospravedlnění  
spirituální  
teologie.

Každá věda spočívá na základě, který si sama nevytvořila, neboť takový základ existuje už před ní a jí dává možnost vůbec existovat. Proto každá věda, i teologie, si ustanovuje a priori zákon, podle něhož míní analyzovat vlastnosti svého předmětu. Ani *teologie není systémem dokonalých ideálních věst*, které mají platnost samy o sobě, nýbrž jako zvláštní způsob bytí člověka coby toho, kdo putuje a pořád se táže. Bůh, jenž stojí v centru teologie, totiž není věcí, kterou by člověk mohl svou zkušeností bezprostředně uchopit v sobě samém.

To, co je  
ve věření  
slyšené, a to,  
jak věřené  
promýšlíme.

Má-li být teologie pravdivá, nemůže být ustavena lidským myšlením, nýbrž *celkem* božské řeči. Pokud se teologie rovněž vztahuje na Boží slovo samo, a nikoli pouze na slyšení tohoto slova, pak smíme hovořit o původní jednotě *auditus fidei* (netematizovatelných metakategoriích nezpředmětnitelnosti) a *intellectus fidei* (tematizovatelných kategoriích zpředmětnitelnosti). Slyšené poselství se skutečně stalo teologií (nejen že se událo v teologii): vtělilo se. Protože je možné předteologicky zdůvodnit teologii, nepostačí k *duchovnímu* pohledu na Boha pouze *teologie zdola* (zpředmětnitelnost). Dokonce i rozpoložení této teologie zdola určuje Bůh, aby bylo možné neustále vycházet z původní jednoty.<sup>3</sup>

Teologie  
„shora“  
a „zdola“.

Teologie zdola (ascendentní) je zásadní, ale není beze-zbytková, nemůže fungovat bez teologie shora (descendentní), ze strany Boha (srv. *Jan* 8,23). Je sice důležité, že pomocí analogií (např. Maria nezastiňuje svou žehnající rukou žehnající Ruku Pánovu, sociální otázka určuje naše chování k lidem apod.) lze dojít k podobě teologizování, ale přesto skutečný život jsou paradoxy a nepředvídatelné zvraty (Bůh Marii natolik věří, že ho těší, když realizuje jeho božské

---

<sup>3</sup> SRV. RAHNER, K., *Posluchači slova. Stanovení základů filosofie náboženství*, Refugium, Olomouc 2015, první kapitola, *passim*.

věci; nevěnovat se někomu, ne však alibisticky, kvůli ještě jiné skutečnosti může být plněji duchovní apod.). Pomocí teologie zdola jen těžko vysvětlíme, proč si Bůh přeje zabití Izáka Abrahámem, proč dopouští vyvraždění Nemluvňátek, proč nemáme hovořit o něčím uzdravení Pánem. Někdo namítne: Ale takové ojedinelosti se nedějí ustavičně.

Ten, kdo chodí s Pánem, naopak odvětlí: Právě že život je seskládán z těchto radikálností! Co někdo nezná, není ještě přeháněním. Proto ten, kdo vidí ostřeji, spatřuje podstatu a nahlíží doslova Boží jednání v našem životě, takzvaně „přehánání“, protože nehovoří o tom, jak se věci jeví na povrchu, nýbrž o celkovější teologii – o tom, jak v něm žije Pán. Tak se úroveň analogií v našem světě zase rozšiřuje do *plnější* teologie z naší strany. A ta, byť je nezbytná, legitimní, musí být pokorná před teologií z Boží strany. Jak lze třeba pomocí teologie z naší strany vysvětlit, že spousta omilostněných osobností v dějinách křesťanské spirituality bylo hříšných, ba pro někoho i pohoršujících (kněží „neschopní“, lidé „nevzdělaní“ atd.), a přitom jim Pán věnoval takovou pozornost s četnými i „nestandardními“ dary? Podle ovoce a vnitřního klanění se Pánu poznáváme autenticitu osoby.

Předmětem spirituální teologie je **(a)** Boží život, v němž jsme byli stvořeni a vykoupeni, také Kristova tajemství, kvůli nimž jsme byli přivedeni do dovršené plnosti (Jeho tajemství jsou totiž naším životem), kde On je naším jediným prostředníkem u Boha a zároveň vzorem k smysluplnému následování; dále **(b)** člověk coby osoba, nesená tajemstvím, která se má stát vyhraněnou osobností, a to životem v Duchu (*theosis*), kde rozlišujeme takovou podobu lidského života, která by co nejméně odpovídala Boží představě o nás; a následně **(c)** duchovní zkušenost těch, kteří vzhledem ke spojení s Bohem představují rozmanité přístupy a svědčí o bohatství Jeho vlastního života.

Primát teologie „shora“.

Předmět z jiného úhlu pohledu.

Spirituální teologie není religionistika.

(5) Pokud by se toto faktum nezpředmětnitelného vyrušilo, šlo by metodologicky o religionistiku, nikoli o teologii, která má odpovídat realitě, a tou není systém ucelených konstrukcí z naší strany, ale přednostně bdělost nad tím, jak hovoří sám Pán. A spirituální teologie, je-li doopravdy zásadním způsobem propojena s vlastním životem našeho Pána, zahrnuje tuto „nesnáz“ ještě plněji než ostatní teologické disciplíny. Na jedné straně se nemůžeme zříci požadavku náročnosti (dostát vědeckým kritériím), to totiž přináší nezbytnost vlastní kultivace a systematické přetlumočitelnosti témat, na straně druhé se nesmíme stát podle biblických výpovědí pokrytci, kteří redukují Pána na svůj obraz, nýbrž máme dbát o vyhraněnost toho, jak si Pán sám svůj obor vede (aniž by se rušila potřeba systematickosti atd.) ke svým cílům, k nimž přináleží spása člověka. Uvidíme, že velikým nebezpečím pro náš obor je oddělování toho, co chce Pán („sakristie“), a vědy („zaokrouhlená podoba srozumitelných definic“). Avšak i z dějin jiných vědních oborů (například matematiky) víme, že není úplně jednoduché definovat, co je vlastně obor sám (třebaže potřeba definice se od nás žádá přinejmenším proto, abychom s těmi, s kterými téma oboru sdílíme, mohli vycházet ze stejných předpokladů).

Tematizovatelnost a netematizovatelnost (není pouhým „tématem k diskuzi“).

(6) Odborně se střetu těchto dvou veličin ve spirituální teologii říká: *polarita zpředmětnění a nezpředmětnění*. To první představuje nezbytnost pojmové zralosti, systematické kázně i intelektuálního komunikování, to druhé (při zachování prvního) vědomí, že náš život nelze chápat bez Pánova života a prestižní výraz *duchovní* není „z naší dílny“, ale odpovídá spojení s Tím, kdo dává Ducha. Přemostění je možné, protože se Pán vtěluje do našich slov.

Paradox biblického příběhu.

Biblický obraz, že keř hoří a zároveň neshoří (srv. Ex 3,2), odkazuje na nepochopitelnost i pochopitelnost života. A rov-

něž se předpokládá takzvaná *odvaha k mezerám*: že totiž vlastními výklady (dobře znělými či logicky srozumitelnými definicemi) nezaplníme vlastní Pánovo působení – a to zase neruší naši odpovědnost (i před Pánem) nahlížet duchovní život v ustálených (i tradičních) definicích či formách. Jak takový paradox žít? Vláčnost před Duchem Svátým, Uspořadatelem duchovního života a nejdůležitějším faktorem našeho oboru spirituální teologie, dopřává („pokulhávající“) rozlišení, kdy – v řádu „celých čísel“ – standardně dbáme o definice a kdy – v řádu růstu skutečného života, nikoli vlastních představ, za „desetinnou čárkou celých čísel“ – dbáme též o zakoušení hlubšího pozadí těchto definic, které bez zkušenosti chození s Pánem nenahlédneme.

Nejsou to dva světy, ale primární jednání z Pánovy strany, do kterého my dorůstáme vztahově, tedy i jeho pochopením. Je to i naše vlastní nasazení, které se očisťuje, a jestliže se Pán vtěluje do našich slov, nakonec se „vpije“ i do teologie z Boží strany. A opačně: vzdát se dopředu teologie z naší strany by mohlo znamenat přijít zcela o teologii ze strany Boží. Dokonce bychom mohli hovořit o popření tajemství vtělení v praxi. Učíme se rozlišovat mezi touhou Pána v nás a touhou naší, a proto je potřeba svoboda našeho souhlasu, aby se touhy „vyladily“. Přestože jde o touhy samotného Boha, On je nemůže naplnit, pokud člověk nechce: musí jakoby projít „teologií zdola“.

Nikoli dichotomie, ale potvrzování téhož.

O *zpředmětnitelnosti* nebo *nezpředmětnitelnosti* hovoříme proto, že v samotné spirituální teologii vězí osten antinomie. Na jedné straně musíme definovat, co se jí rozumí, co je jejím předmětem apod. Na straně druhé zakoušíme, že každé definování, třebaže nám pomáhá v komunikaci a zjednává vhodnou kázeň slova (a projevů obecně), se může stát nebezpečím vlastnického, izolovaného a nezviklatelného přistupování k živému Bohu. Bůh je předmětem spirituální

Osten antinomie dynamogenním prvkem.

teologie, ale zároveň není zpředměnitelný. Bůh je Osoba, a proto o Něm můžeme hovořit tehdy, pokud hovoříme s Ním. O duchovním životě se nemůžeme vyjadřovat bez zkušenosti vztahu.

Poznání existence i podstaty Boha.

Bůh může být poznán (ze stvořených věcí) přirozeným světlem rozumu, ale Boží podstata zůstává nepochopitelná. Do jejího života jsme zváni samotným Pánem. Nemáme komprehenzivní (vyčerpávající) poznání. Proto lze říci, že Boží podstata není předmětem pouze přirozeného poznání, ale nadpřirozené víry. A víra (řecké: *pistis*) odkazuje na zakoušení vztahu. Rovněž „nenabažitelnost“ lidského srdce nemůže najít satisfakci v konečném předmětu, ve vlastním lidském repertoáru.

Od osoby k osobnosti.

Bůh sám činí první krok, jímž přivádí teologa k sobě. Pokud teolog ve své svobodě odpoví *Ano*, odhaluje tím, že se jej Bůh zmocnil (srv. *Ex 3,8*). Tak začíná žít božskou (nadpřirozenou) dimenzi. Kvůli tomuto vztahu se zříká všeho, co mu činí překážky. Tím, že je zbožšťován (ne vnějškově jaksi „opěknován“, ale má účast na celém životě Pána), nalézá podobu svého lidství, přesahuje sám sebe (transcenduje se). Je tím, čím se postupně stává (*in fieri*). Už není pouhou nerozvinutou osobou, ale stává se osobností; žije ve společenství pro druhé(ho). A právě to, co zažívá ve vztahu s Bohem, který ho pozvedl, je výmluvným svědectvím o bohatství spirituální teologie.

Individuální akcenty.

Pohybujeme se mezi dvěma extrémy: kde Boha zpředměňujeme, aniž bychom si byli vědomi jeho nezpředmětnitelnosti, tam se dopouštíme karikování Boha na naše pojmy a pocity; kde Boha nezpředměňujeme, tam se Bůh může stát neosobně vzdálenou abstrakcí. Kudy prochází hranice mezi zpředmětněním a nezpředmětněním? To nelze jednoznačně určit, jelikož právě tady se odehrává individuální drama duchovního života – pro každého odlišně.

Proto sice existují důležité formulace, zásady duchovního života, ale jen s přihlédnutím ke kontextu a zohlednitelnosti toho, jak v každém člověku pulzuje *tajemství* osoby – darované přítomňujícím se Pánem.

Tajemství  
osoby.

(7) Poznámka k užití výrazů: v duchu církevních otců, u nichž si ceníme idiomatickosti (nestandardních nečekaných závěrů a syrové nefrázovitosti), a jako pomoc při vyloučení obtížného vyslovování (stálého avizování) „malý“ a „velký“ d/Duch v českém prostředí, používáme někdy rozlišení *psyché* a *Pneuma*. *Psyché* zahrnuje oblast duševní, *Pneuma* dimenzi duchovní. Lze proto parafrázovat, že *psyché* se odevzdává *Pneumatu* a *Pneuma* se zase „vpíjí“ (absorbuje) do *psyché*. Ambicí spirituální teologie je integrovaný a kreativní život osoby v *Pneumatu*. Dějiny užívání výrazu *spiritualis* jsou dnes již solidně analyzovány.

Uplatnění  
bazálních  
výrazů.

Jestliže Kristus sám prohlásil o chlebu: *Toto je mé tělo*, a pokud se i my dnes stáváme jeho tělem, pak tato mše, jako i proměňování, stále trvá. Proměnění už nastalo, přesto z něj *eschatologicky* žijeme. Naše proměna v nové stvoření se nemůže odvíjet bez nás nebo tehdy, když jsme na ní neměli podíl (mše tedy trvá „pro nás“). Mluví-li starobylé jeruzalémské katecheze<sup>4</sup> o (tomto) chlebu (tj. těle) v *duchovním* smyslu, je zřejmé, že to není nekvašené těsto (přesnice), ale skutečný Kristus. Třebaže chutná jako nekvašený chléb, je faktickým tělem. Je to život v Duchu, nikoli v našem duchu.

Filologický  
a duchovní  
smysl slov.

Podobně jako pro rozlišení *srdce*, zda je citem, nebo středem zralé, syntézové osobnosti, potřebuji *integrální poznání*, to znamená: vztahové rozlišení, neboť tento rozdíl nevyčtu z jazykovědného údaje (vždy jde totiž o „nějaké srdce“),

Plné čtení  
v integrálním  
poznávání.

---

<sup>4</sup> Z jeruzalémských katechezí pro nově pokřtěné (CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Catecheses mystagogicae quinque*, 4,1n, in PG 33,1098n).

stejně tak pro *chléb*, zda jde o „pekárnu“, nebo proměněného Krista. Obdobně v případě „ducha“: filologicky sice mohou dosvědčovat, že v Písmu se používá tentýž výraz (*duch*) pro: „rozhodli se ve svém duchu, že Krista zabijí“, i pro – „Ježíš v duchu velebil Otce“; je však zřejmé, že se v prvním případě nemůže jednat o Boží Osobu, v níž se člověk rozhodne Boha zahubit – třebaže filologicky jde napořád o „pneuma“. V žádném případě nejde o ideologické čtení („dosazovat to, co se mi zlíbí“), ale o vztahové kritérium, které má naopak ještě přísnější a nezaměnitelnou logiku.

### *Shrnující otázky*

*Proč musí duchovní život (často nepopulárně) obhajovat živý soulad teologa s předmětem jeho bádání? Proč je ve spirituální teologii přítomnost Pneumatu zásadní? Proč není samozřejmé dvojsloví spirituální teologie? Co se rozumí událostí: „Bůh se teologa zmocňuje“? Jaké je nebezpečí falešného zpředmětnění – že se Bůh stává pouze pojmově tematizovatelný? Proč mluvíme ve spirituální teologii o tajemství osoby?*

### *Klíčová slova*

Spirituální teologie, pojem (*conceptus*), analogie života (*analogia entis*), eschatologie, církevní otcové, asketika a mystika, předmět a obor spirituální teologie, kerygmatický, z naší strany a z Boží strany (*ex parte Dei, ex parte nostra*), teologie shora a teologie zdola (descendentní a ascendentní), zpředmětnění, zbožštění (divinizace, *theosis*), odvaha k mezerám, komprehenzivní poznání, transcendovat, *pistis, in fieri*, karikování Boha, tajemství osoby, psyché, Pneuma.



### *Doporučená literatura*

- BENIGAR, A., *Theologia spiritualis*, Secretaria Missionum OFM, Roma 1964 (precizní přehled témat a odkazů).
- BOUYER, L., *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Aubier, Paris 1960 (srv. též německé vydání *Einführung in die christliche Spiritualität*, Matthias-Grünewald, Mainz 1965).
- DELEUZE, G., *Logika smyslu*, Karolinum, Praha 2013, s. 159n (O události), s. 183n (O komunikaci události).
- GIOIA, M. (ed.), *La teologia spirituale*, Editrice AVE, Roma 1991.
- HINOJOSA, J.-L., *Methodology in the Study of Spirituality*, University Press, Berkeley 1984.
- HUERGA, A., El método de la teología espiritual, in *Seminarium*, 14 (1974), s. 236–238.
- CHMIELEWSKI, M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickie*, KUL, Lublin 2001.
- KOHUT, P.V., *Co je spirituální teologie?*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007.
- LOUTH, A., *Theology and Spirituality*, University Press, Oxford 1976.
- PAVEL VI., *Ecclesiam suam* 26,28,38,51,56; *Populorum progressio* 4,10,27,34,40,67–68; *Humanae vitae* 21–22,28, in *Dokumenty druhého vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1994, *passim*.
- SGARIGLIA, A. – ZANGHÍ, G., *V barvách duhy: moudrost a studium*, Nové město, Praha 2002.
- ŠPIDLÍK, T., *Vědy – umění – náboženství. Protiklad nebo soulad?*, Refugium, Olomouc 2009.
- ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015.

- WAAIJMAN, K., *Handbuch der Spiritualität*, I–III, Matthias Grünewald, Mainz 2004.

*Vize člověka, světa a dějin, spirituální teologie, která ji korunuje, by zůstaly pouhou abstraktní spekulací, pokud by nevyústily do činnosti: do takové uschopňující svobody, která by účinně realizovala svěřenou ideu – to, co bylo, to, co jsme poznali, má smysl jedině jako příprava budoucnosti proměňováním přítomnosti. Je to požadavek: žít ve věrném souladu s objevenou pravdou. Tato bytostně kristovská spiritualita je založena na intenzivní účasti na tajemství vtělení, na existenci a životě Krista. Duchovní život má tudíž v Kristu účast na Jeho zha-  
vém úmyslu spasit univerzální dějiny, účast na spolupůsobení s Ním při dovršení světa, na plnosti mystického těla, totiž na nejvyšším, a přitom základním sjednocení všech věcí v lásce. Nesmírně konkrétní zájem nás musí vrhnout doprostřed reality, do služby Božímu království ve všech věcech. Nesmíme podlehnout pokušení nepropouštět světlo, neprodyšně se uzavírat Božímu záření a sobecky si přivlastňovat dokonalé rezonance tepu Božího rytmu. Žijeme ve stavu „ohebnosti“, pokud jsme pevní v Něm. I nejskromnější snažení provedené božským způsobem má na světě větší ohlas než jakýkoli lidský impulz.<sup>5</sup>*

---

<sup>5</sup> RIDEAU, É., *Myšlení Teilharda de Chardin*, Refugium, Velehrad 2001, s. 404.