

obory, na bohosloveckých fakultách mezi hlavní obory. Je třeba ji vykládat jak z hlediska teologického a historického, tak z hlediska duchovního, pastoračního a právního. Rovněž učitelé ostatních oborů, především dogmatiky, biblistiky, duchovní teologie a pastorálky, ať se snaží – každý podle toho, jak to vyžaduje vnitřní povaha jeho předmětu – tak objasňovat Kristovo tajemství a dějiny spásy, aby zřetelně vysvětlila jejich spojitost s liturgií a jednotu výuky kněží“ (SC 16).¹⁴ Když se ovšem v dekretu *Optatam totius* (č. 16) vyměňují jednotlivé teologické obory, spirituální teologie zde chybí.¹⁵ Až v pokoncilní prováděcí instrukci k tomuto dokumentu ze 6. ledna 1970 se znovu objevuje, avšak pouze jako doplněk morální teologie: „Tato morální nauka ať je doplněna ve spirituální teologii, která má kromě jiného obsáhnout studium teologie a spirituality kněžství a zasvěceného života následováním evangelijních rad, aby bylo možné vést lidi, každého podle jeho stavu, cestou dokonalosti.“¹⁶ Následující dokumenty, jako např. dokument Kongregace pro katolickou výchovu *Teologická formace budoucích kněží* (22. února 1976) či prováděcí instrukce k apoštolské konstituci Jana Pavla II. *Sapientia christiana* (z 15. dubna 1979) spirituální teologii pouze uvádějí, aniž by se k ní zásadnějším způsobem vyjádřily.¹⁷

14) Bohužel tento citovaný oficiální český překlad koncilních dokumentů (Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2002) užívá překladu „duchovní teologie“, který je v češtině značně neobvyklý a nepoužívaný.

15) K interpretaci tohoto vynechání viz A. QUERALT, La „Espiritualidad“ como disciplina teológica, *Gregorianum* 60, 1979, ss. 325–326.

16) SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* 79, in: AAS 62, 1970, s. 371. Originální znění citovaného úryvku viz in: J. WEISMAYER, cit. dílo., s. 18, pozn. 23.

17) O tom, že se spirituální teologie i na úrovni církevních dokumentů prosazuje jen velmi nesnadno, svědčí i fakt, že v novém *Kodexu kanonického práva* (z 21. srpna 1983) bychom ji marně hledali.

Období od osmdesátých let minulého století až do současnosti je charakterizováno na jedné straně prohlubující se epistemologickou prací (teoretickým bádáním nad totožností spirituální teologie), na straně druhé velkým množstvím učebnic spirituální teologie (rozdílné hodnoty a nejednotné tematické struktury) a cenných studií, zvláště encyklopedicky pojatých kolektivních děl (slovníky, přehledy dějin spirituality, ale i bibliografie).

Přestože se i někteří současní autoři domnívají, že jde o dosud „nedostatečně identifikovanou“¹⁸ či „rodící se a nezralou“¹⁹ teologickou disciplínu, lze zároveň konstatovat, že si stále více nachází své místo v celku akademické výuky teologie a že i odborníci z ostatních teologických oborů rádi sahají po výsledcích jejího bádání.

II.

Život ve společenství s Bohem

Druhý způsob, jak lze představit spirituální teologii, je *systematický* či v přísném smyslu *teologický*. Platných prezentací tohoto druhu je možné předložit celou řadu: vše bude záležet na tom, kterou teologickou kategorií člověk zvolí jako výchozí (ústřední) a jakých filozofických nástrojů použije při rozvinutí své reflexe.

N.B. O současné teologii je známo, že vychází ze zásady *pluralismu systémů ve způsobu reflexe* o zjevených pravdách (nikoli tedy z pluralismu pravd!) a že je proto lépe mluvit o *teologiích* než o teologii, přičemž každá teologická synté-

18) A. GUERRA, *Introducción a la TE*, s. 10.

19) M. DOWNEY, *Understanding Christian Spirituality. Dress Rehearsal for Method, Spirituality Today* 43, 1991, s. 277.

za má svůj vlastní *stavební princip* (= určité tajemství víry, kolem něhož je jako kolem svého středu / své osy uspořádán celek teologického pojednání; např. Trojice, ukřižovaný Kristus, apod.) a vlastní *hermeneutický princip* (= určitá prvotní pravda filozofického charakteru, případně eklektický souhrn několika principů), na jehož základě daný teolog pracuje.²⁰ Konkrétní podoba *teologické* prezentace spirituální teologie bude tedy záležet na tom, jakého stavebního a hermeneutického principu v ní bude použito.

Ve své úvaze vyjdu z eucharistie jako každodenně prožívaného znamení novozákonní Boží smlouvy s člověkem v Ježíši Kristu. Oprávněnost a vhodnost tohoto náhledu snad vyplýne ze samotného pojednání.

Eucharistie jako znamení nové smlouvy

Když Ježíš při poslední večeři prohlásil o chlebu, že je to jeho tělo, a o vínu, že je to jeho krev,²¹ učinil víc než jen symbolické či prorocké gesto, jak tomu bylo například u prokletí neplodného fíkovníku (srov. Mt 21,18–22). Sám tento úkon totiž komentoval slovy: „Neboť to je má krev nové smlouvy, která se prolévá za všechny na odpuštění hříchů“ (Mt 26,28).

Ježíš v té chvíli výrazně odhalil své poslání prostředníka nové smlouvy mezi Bohem a lidmi, která se začala uskutečňovat jeho vtělením a dovršila se následně v jeho smrti a zmrtvýchvstání. Učedníci ještě nechápali celý dosah jeho slov; byli však hluboce zasaženi nezvyklostí situace a nečekaným průběhem večeře.

20) Více viz B. MONDIN, *Antropologia teologica*, (Teologia 18), Alba, 1977, ss. 9–26.

21) Srov. Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,14–20 a 1 Kor 11,23–25.

Skutečnost, že Ježíš mluví o smlouvě, přitom vůbec není náhodná. Celá dějinná zkušenost izraelského národa může být totiž shrnuta do tohoto pojmu:

„Dohoda či smlouva je původně společenskou kategorií, kterou Starý zákon proměnil v kategorii teologální a náboženskou. Jednotí – ve smyslu společenství a věrnosti – různé prvky, které tvoří dějiny spásy: stvoření, dějiny, vyvolení, zákon, oběť; to vše v individuálním i kolektivním, historickém a kosmickém rozměru. Ježíš ji přijímá a přetváří, když sám sebe představuje jako střed, prostředníka, zákon a oběť.“²²

Církev si byla vždy vědoma této *nové smlouvy v Kristu*, z níž žije, jak to vyjadřuje nakonec i v liturgii: „... neboť skrze tělo a krev tvého Syna obnovujeme s tebou věčnou smlouvu a konáme veliké tajemství, které nám odkázal“ (*Čtvrtá eucharistická modlitba*).²³

Stálé prvky Boží smlouvy

Smlouva je jedním z nejhodnějších pojmů, jimiž lze vyjádřit celou skutečnost biblického zjevení (zvláště pak starozákonního), třebaže nejde o pojem jediný a vždy jednoznačný. Obsahuje totiž několik stálých, opakujících se prvků, jež jsou velmi důležité k pochopení jak úplného dosahu biblického zjevení, tak i povahy našeho duchovního života. Lze vyjmenovat přinejmenším tyto:

- *Boží iniciativa zjevení a vyvolení*. Bůh není člověku uzavřený a vůči němu lhostejný, nýbrž naopak: *oslovuje ho jako první* (stačí zde pomyslet na Abraháma, Mojžíše, soudce,

22) *Le vie dello Spirito*, ss. 14–15.

23) *Misál na každý den liturgického roku*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 753.

proroky ...). Toto zjevení se uskutečňuje na základě *vyvolení konkrétní osoby/národa*, k němuž dochází bez předchozích zásluh ze strany vyvoleného. Boží vyvolení však není stranictvím jedněm na úkor druhých, neboť v konečném důsledku má vždy univerzální charakter.²⁴ Každou lidskou aktivitu ve vztahu k Bohu je proto nutně třeba chápat jako *odpověď na toto Boží vyvolení*.

- *Spásný charakter zjevení*. Bůh se zjevuje ve svém konání, jímž *zachraňuje člověka* (záchrana Noema při potopě, vyvedení izraelského lidu z egyptského otroctví, atd.). Boží zjevení tak nemá jen charakter poznání, nýbrž i velmi praktický, činný ráz: Bohu nejde jen o to, aby člověk věděl o jeho existenci, případně o jeho vlastnostech atd., nýbrž angažuje se v životě konkrétních lidí, a to zvláště v jeho kritických situacích. Člověk proto poznává Boha hlavně z jeho *činů*, a to prvořadě z činů *spásných*.²⁵
- *Boží dílo spásy vyžaduje lidskou spolupráci*. I tehdy, když Bůh oslovuje člověka, aby ho mohl zachránit, předpokládá a také vyžaduje jeho aktivní spoluúčast na tomto díle záchrany: Boží slovo, adresované lidem, je vždy slovem dialogickým, a jako takové nejen umožňuje, nýbrž přímo *žádá odpověď*.²⁶ Ta musí mít přitom stejný charakter jako oslovení: člověk si „volí“ Boha (srov. např. Joz 24, 15–18) a svou volbu vyjadřuje *činným* (nikoli jen slovním) *způsobem*.
- *Uzavření smlouvy*. Po Božím zásahu do kritické situace člověka následuje uzavření samotné smlouvy (tak je tomu

24) „Povšimněme si dobře jednoho důležitého aspektu Božího vyvolení: zatímco mezi lidmi úkon ‘vyvolení jednoho’, jak se zdá, vždy předpokládá odmítnutí ostatních, v případě Boha je *požehnání vždy univerzální* a vyvolení jednoho znamená, že tento člověk má zprostředkovávající úlohu ve prospěch celého společenství: vyvolení jednoho národa je nástrojem k povolání všech národů ke spáse. Ve Starém zákoně navíc často vystupuje další paradoxní aspekt Božího působení: Bůh si volí to, co je slabé, aby z něho učinil nástroj svého láskyplného záměru (Dt 7,7–13).“ – *Teologia spirituale*, s. 37.

25) Proto například značná část biblistů zastává tezi, že Izrael znal a uctíval svého Boha nejprve jako svého Zachránce (*go'el*), a teprve následně i jako Stvořitele světa.

26) Srov. *Teologia spirituale*, s. 35–36.

u Noema po potopě, u Abraháma po vyvedení z Charanu, u izraelského lidu po vysvobození z egyptského otroctví ...). Teprve zde se *plně* odhaluje *celý* Boží záměr: jestliže si Bůh volí člověka a následně jej (za jeho aktivní spolupráce) zachraňuje, je tomu tak proto, že stojí o *trvalé společenství života* s danou osobou či daným lidem. Bůh se ze své strany zavazuje k stálosti vyvolení, jež s sebou nese spásu, zatímco od člověka očekává *vědomí* tohoto vyvolení a *praktické úsilí* o život, který se s ním shoduje.²⁷ Duchovní život tak není nic jiného než život *ve vědomí Božího vyvolení*, které jsme si žádným způsobem nezasloužili a na které můžeme pouze odpovědět svou *činnou vděčností*, jež nemá charakter *splácení* božského vyvolení, tím méně pak *zásluh* v přísném slova smyslu.²⁸

- *Přinesení oběti*. Ve starověku byla každá smlouva (tedy nejen mezi Bohem a člověkem, ale i výhradně mezi lidmi) prováděna či přímo uzavírána obětí. Většinou se prováděla tak, že oba kontrahenti prošli mezi rozpůlenými zvířaty na znamení, že na sebe svolávají jejich *úděl* v případě porušení dohody.²⁹ Když Hospodin uzavírá smlouvu s Abrahámem,

27) Je přitom důležité zdůraznit, že přes toto vědomí a úsilí člověka, které je Bohem vyžadováno, zůstává smlouva s ním vždy *jednostranná*. Lidský podíl zde znamená pouze *přijetí* smlouvy, nikoli plnění nějakých rovnocenných podmínek, jimiž by bylo možné *zasloužit si* Boží požehnání a věrnost. Právě skutečnost, že u prezentace mojžíšské smlouvy převládlo ryze lidové, katechetické pojetí deuteronomické tradice (které ji vnímalo falešně jako *bilaterální* smlouvu), vedla proroky k odmítnutí pojetí smlouvy, případně k *očistění* a *zvroucnění* tohoto pojmu přirovnáním k manželské smlouvě (Ozeáš), nebo ke zvěstování „nové *niterné* smlouvy“ (Jeremiáš, Deuterouziáš a Ezechiel). Srov. G. QUELL, *Diathéke*, in: *GLNT* 2. svazek, sll. 1062–1065.

28) Mluví-li přesto katolická teologie o *zásluhách*, pak ve významně rozdílném smyslu: člověk může „mit zásluhy“ před Bohem jen na základě předchozího Božího rozhodnutí („Bůh *chce*, abychom mohli mít zásluhy“). Naše zásluhy jsou v *řádu milosti*. Odtud scholastické rozlišování zásluh na *de condigno* a *de congruo*, přičemž existence prvních je ve vztahu k Bohu vyloučená, zatímco druhý typ milostí je nejen možný, nýbrž Bohem chtěný. Viz také KKC 2006–2011.

29) Srov. G. QUELL, cit. heslo, sll. 1045–1046.

prochází mezi rozpůlenými zvířaty jeho *hořící pochodeň* a Abrahám je pouze divákem (srov. Gn 15,7–21). Je to výrazný doklad *jednostrannosti* Boží smlouvy s člověkem a zároveň potvrzení, že i v tomto druhu smlouvy se oběť stává jejím vnějším znamením.³⁰

Nová smlouva v Kristu

Aplikujme nyní tyto prvky na novou smlouvu v Kristu, abychom si plněji uvědomili její smysl a dosah.

V Ježíši Kristu se nám Bůh zjevuje zcela jedinečně, neboť na sebe bere lidskou podobu. Vtělení je nejradikálnějším prostředkem, jakého mohl použít, aby se člověku přiblížil: oslovuje nás totiž naším vlastním způsobem, *přímo a bezprostředně*. Vstupuje do našeho života.

Zatímco v předcházejících smlouvách byl spásný charakter zjevení vždy jen dočasný a částečný, zde vysvobozuje Bůh *jednou provždy* a to z *nejhlubšího otroctví*, jímž je hřích. Lidská odpověď spočívá především v přilnutí ke Kristu (vyjádřeném přijetím svátosti *křtu*), které v sobě zahrnuje také jako důsledek následování příkladu jeho pozemského života.³¹

30) Srov. i Gn 8,20–22 (smlouva s Noemem) či Ex 24,1–8 (smlouva s izraelským národem).

31) Je užitečné zdůraznit, že *novost smlouvy* v Kristu nespočívá jednoduše v tom, že k celé řadě smluv, jež nacházíme ve Starém zákoně, přibude jedna další; smlouva v Kristu je definitivní a všechny předešlé smlouvy k ní pouze směřují jako ke svému naplnění. *Novost* této smlouvy je dána její celkově odlišnou *vnitřní povahou*, jak to lze vytušit už jen z proměny jednotlivých prvků, které ji představují: „Oběť je přetvořena tím, že přijímá osobní a komunitativní charakter nové smlouvy. Je to jeho tělo a jeho krev, jeho život a jeho smrt, jeho vzkříšení. Téže proměny doznává zákon tím, že všechny dávné zákony a všichni proroci jsou shrnuti v lásce k Bohu a k bližnímu. Bůh Otec hledí do srdce, spíše na prostou a upřímnou modlitbu, na haléf lásky než na okázalou modlitbu, ostentativní almužnu a veřejný půst“ – *Le vie dello Spirito*, s. 16.

Smlouva je uzavřena Ježíšovou vlastní krví, která nás nejen vysvobodila z otroctví hříchu, nýbrž nám i umožnila *nejhlubší společenství s Bohem*: v Synu se i my stáváme syny a dcerami nebeského Otce, Kristovými spoludědici a nositeli Ducha svatého. *Eucharistie*, v níž člověk zcela radikálním způsobem zakouší Kristovu vydanost, kdy se on sám stává naším pokrmem, je výmluvným znamením *niternosti a radikální otevřenosti Božího společenství*, které je nám nabídnuto a zároveň se uskutečňuje. V eucharistii jsme totiž pozváni, abychom vstoupili do vnitřního Božího života.

Svátostná realizace skrze Ducha svatého v církvi

Zbývá však zmínit ještě jeden důležitý fakt: *eucharistie* je *znamením, které vyžaduje víru*, neboť ani katolické pojetí svátosti jako účinného znamení, ani nauka o transsubstanciaci (předpodstatnění) nejsou v něm samy o sobě zjevné, *a vyžaduje církev*, bez které ji není možné slavit.

Tato skutečnost je nesmírně důležitým prvkem k pochopení perspektivy, v níž je věřícími prožívána tato nová smlouva: jde totiž o realizaci, která se nazývá *svátostná*. To, co Kristus uskutečnil celým svým životem, ale především svým utrpením, svou smrtí a svým zmrtvýchvstáním, máme možnost prožívat jako přítomné a účinné *ve znameních, vyžadujících víru*: především v církvi jako základní svátosti (*Grundsakrament*), neboť ona je viditelným a účinným znamením smyslu nepostižitelného vzkříšeného Pána, a následně v ostatních znameních, z nichž sedm je výslovně definováno (křest, biřmování, eucharistie, smíření, pomazání nemocných, manželství, kněžství). Ta by však měla být vnímána také jako zásadní a souhrnné vyjádření *všech darů*, které nám Bůh *svátostným způsobem* udílí.

Je třeba rovněž zdůraznit, že tato *svátostná ekonomie* je podstatně spjata s *působením Ducha svatého*, který byl ve zvlášť hojně míře dán společenství církve o Letnicích a působí dále v dějinách. Jeho úlohou je umožnit věřícím styk s Kristem a jeho prostřednictvím s celou Trojicí.

„Duch svatý působí s Otcem i Synem od začátku až do splnění plánu naší spásy. Ale teprve v ‘posledních časech’, zahájených vykupitelským vtělením Syna, je Duch svatý zjevován a dáván, poznáván a přijímán jako osoba. Tím tento božský plán dovršený v Kristu, ‘prvorozeném’ a hlavě nového stvoření, nabude konkrétnosti vylitím Ducha: církev, obcování svatých, odpuštění hříchů, vzkříšení těla, věčný život.“

„Při tomto svátostném rozdávání Kristova tajemství Duch svatý působí tímž způsobem jako v jiných dobách ekonomie spásy: připravuje církev na setkání s jejím Pánem; připomíná Krista a představuje ho víře shromáždění; zpřítomňuje a obnovuje Kristovo tajemství svou proměňující mocí; a konečně Duch společenství spojuje církev s životem a posláním Kristovým“ (KKC 686 a 1092).

Úloha Ducha svatého je tedy v realizaci nové smlouvy zcela zásadní. To je také příčinou, proč se teologický obor věnovaný tomuto tématu nazývá *spirituální* teologie.

Z předchozí úvahy lze tak načrtnout druhou předběžnou prezentaci spirituální teologie, která již nevychází pouze z dějinného konstatování jejího vzniku a vývoje, nýbrž z její samotné vnitřní povahy. Bezprostředním zájmem tohoto oboru bude přemítat o tom, v čem spočívá *společenství Boha a člověka*, jak je umožňuje *nová smlouva v Kristu*, která se *svátostně* realizuje v *církví působením Ducha svatého*, a *jak se projeví v životě* jednotlivých věřících i celých skupin v průběhu osobních i společenských dějin.

III. Od žité spirituality k teologické reflexi

Třetí způsob prezentace vychází z konkrétního života určité postavy, a proto se nazývá *hagiografický* nebo *personalistický*, v závislosti na tom, zda k tomuto typu načrtnutí spirituální teologie poslouží postava světce/světky či nekanonizované osoby.³²

Považuji za vhodné aplikovat zde tento způsob prezentace na svatou Terezií z Avily, a to z velmi prostého důvodu: jako žena, která měla původně jen velmi elementární, katechismové náboženské vědomosti a v průběhu dalšího života dožrála natolik, že se (zvláště posmrtně) stala velkou teologickou autoritou v otázkách duchovního života a v minulém století byla dokonce prohlášena učitelkou církve,³³ se k tomuto účelu zvláště hodí.³⁴

Rozvoj duchovního života

Není potřeba zde převyprávět celý život španělské světky, stačí jen načrtnout některá základní biografická data. Důležitý je pro nás Tereziin postupný duchovní růst.³⁵ Takto získané údaje se totiž stanou odrazovým můstkem

32) Dalo by se rovněž hovořit o *existenciálním* způsobu prezentace, neboť vychází z konkrétní existence dané osoby.

33) Terezií z Avily a Kateřinu Sienskou vyhlásil za učitelky církve jako první dvě ženy v dějinách (!) papež Pavel VI. dne 27. září 1970.

34) Tím není řečeno, že by nebylo možné s podobným užitkem uvažovat o jiných postavách; zvláště obě další učitelky církve, sv. Kateřina Sienská a sv. Terezie z Lisieux, jsou k tomuto účelu neméně vhodné. Mohli bychom však, pochopitelně, najít i mnohé mužské představitele, jakož i osoby nekanonizované a nemající titul učitelů církve.

35) K hlubšímu poznání Tereziina života viz velmi kvalitní knihu: M. AUCLAIROVÁ, *Životopis Terezie z Avily*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2000.

k pochopení, odkud se vzaly a jak vznikaly její hlavní spisy a jak vlastně došlo k tomu, že se z Terezie stala teologická autorita.³⁶

Terezie žila v době největšího náboženského rozkvětu Španělska (v tzv. *zlatém věku* – *Siglo de oro*) a jednou z typických známek náboženského probuzení její doby byl zájem o rozjímavou modlitbu. Jestliže meditativní modlitba existovala v církvi již mnoho staletí předtím, bylo to právě Španělsko šestnáctého století, které ji objevilo takřka masově: meditaci se nevěnovali už jen řeholníci a klérus, jak tomu bylo dosud, ale od nynějška i laici: dokonce i matky a otcové rodin, a to i středních a nižších vrstev. Tento mohutný zájem vyprodukoval velmi bohatou (snad až přebujelou) duchovní literaturu, jež se zabývala především tématem modlitby; její existence pak, pochopitelně, následně tento zájem udržovala a oživovala.³⁷ Jako každá módní záležitost se však ani praxe rozjímavé modlitby neobešla bez výstřelků a přehánění. Ve Španělsku se rodí heretická hnutí *alumbrados* („osvícených“) a *recogidos* („usebraných“), která diskreditují všechny *espirituales* („duchovní“ = ty, kdo se věnují meditaci). Zasahuje rodící se španělská inkvizice a většina teologů (*letrados* = „učených, vzdělaných“) je proti této meditativní praxi, zvláště u žen, které považuje za snadnou obět sebeklamu či dáblského působení! Terezie vstupuje roku 1535 do kláštera Vtělení (v rodné Avile) a sama je záhy uchváce- na tímto proudem rozjímavé modlitby, a tak čte duchovní knihy, které jí pomáhají při prvních krůčcích v meditaci.

36) Nepůjde nám tedy ani o *obsah* její nauky, nýbrž pouze o samotný *fakt*, že Terezie byla svým intenzivním duchovním životem přivedena k teologii.

37) Je nemožné zde vyjmenovat být jen nejdůležitější tituly duchovní literatury té doby. Uvedu alespoň dvě díla, která měla zásadní vliv na samotnou Terezii: *Třetí slabikář* Františka z Osuny a *Výstup na horu Sion* Bernardina z Lareda.

Terezie nemá v té době vůbec zájem o teoretické otázky a teologické studium: chce se jednoduše naučit modlit, neboť vášnivě hledá Boha, a správně tuší, že ho najde především v modlitbě.

Již dva roky po vstupu do kláštera (1537) prožívá Terezie to, co později nazve „modlitbou usebrání“, a protože potřebuje mít vnitřní jistotu, že jde správným směrem, radí se s různými zpovědníky, zbožnými laiky, a stále víc také s věhlasnými teology. Postupně ji duchovně vedou mnohé význačné osobnosti, jako Vicente Barón OP (od roku 1544), Diego de Cetina SJ (1554), Juan Prádanos SJ (1555), Baltasar Alvarez SJ (1558), Pedro Ibáñez OP (1560) či García de Toledo OP (1562). Terezie mezitím prožila své „druhé obrácení“ (roku 1554), které je počátkem jejího mystického života.³⁸ V roce 1557 zakouší první extázi (srov. Ž 24,5) a poprvé slyší, jak Bůh promlouvá v jejím nitru (Ž 19,9), ale na rady zpovědníků a vzdělaných osob vzdoruje mimořádným milostem až do roku 1560, kdy má první vidění (Ž 27,2), po němž následuje celá řada dalších mystických milostí, včetně probodění srdce (*transverberace* – Ž 29,13). V téže době světi- ce dozrává k rozhodnutí založit reformovaný klášter sv. Josefa *bosých karmelitek* v Avile, jehož původní účel je prostý: „Žít v celé počestnosti a zbožnosti“ (Ž 32,9), tedy věnovat se naplno rozjímavé modlitbě.

Zápas o porozumění a o písemné vyjádření

Jelikož však prožívá v modlitbě mnoho neobvyklého a jí podezřelého, stále znovu a znovu má *vnitřní* potřebu podrobovat svůj duchovní život úsudku zpovědníků, teolo-

38) Srov. *Knihy Života* 9,1 (dále jen Ž).

gů a přátel.³⁹ Ti jsou většinou nedůvěřiví a někdy ve svých úsudcích radikálně odmítaví. Důležitější však je, že jsou to oni, kdo ji přimějí, aby o tom, co prožívá, začala psát.

Všechno začíná jedním exemplářem *Výstupu na horu Sión* františkána Bernardina z Lareda, jímž si světice vypo-
může, když má poprvé vyjádřit své milosti (roku 1554). Zbožný rytíř Francisco de Salcedo a kněz Gaspar Daza, které ona sama požádala o vyjádření jejich úsudku o původu toho, co prožívá ve své modlitbě, ji totiž vybídli, aby vše písemně popsala. Jelikož se Terezie cítí neschopná cokoli sama vyjádřit, bere tuto knihu, zatrhává v ní odstavce a píše své souhlasné i nesouhlasné poznámky na okraj a takto upravenou knihu jim předává (srov. Ž 23,12). Zanedlouho nato píše svou první *relaci* pro otce Diega de Cetina (Ž 23,15) a později i *Způsob modlitby, jak ji nyní konám* pro Pedra Ibáñeze. Na začátku roku 1562 ji Pedro Ibáñez po dohodě s dalšími osobami (Domingem Báñezem a Garcíou de Toledo) vyzve, aby napsala obsáhlejší zprávu o svém životě. Tak vzniká první redakce *Knihy Života*, která se však nedochovala, s nejméně pravděpodobností jen proto, že byla vzápětí nahrazena druhou, rozšířenou verzí. V roce 1564 ji totiž inkvizitor Francisco de Soto, se kterým se Terezie na vlastní žádost setkala, vyzve, aby se ve věci svého duchovního života poradila i se svatým Janem z Avily. Tak vzniká *Knihy Života*, jak ji známe dnes. Terezie v ní ovšem nepopisuje jednoduše ani svůj život (nejde o autobiografii ve vlastním slova smyslu), ani pouze jednotlivé milosti, které zakusila. Jde o knihu, v níž už dozrála k vyjádření vlastní nauky o rozjímavé modlitbě.

39) Ještě v roce 1581 (tedy několik měsíců před smrtí!) píše v jedné *Relaci*: „Kdybyste mi řekl jediné slovo, zničila bych tento spisek (...). Proto prosím pro lásku Boží, abyste ho dobře prověřil“ (*Rel.* 6,5).

Zvláště kapitoly 11–22, které bývají označovány jako „traktát o modlitbě“, jsou toho jasným dokladem. Terezie v nich přirovnává rozvoj meditativní modlitby ke „čtyřem způsobům zavlažování zahrady“ (vodou ze studny, akvdukty, potokem a deštěm, srov. Ž 11,7).

Z různých důvodů a za nejrozmanitějších okolností vznikají později další Tereziiny spisy: *Cesta dokonalosti* (1566–1567), *Knihy o zakládání* (1573–1582) a především *Vnitřní hrad* (1577).⁴⁰ Zejména první a třetí svědčí o Tereziině následném literárním a hlavně teologickém rozvoji. V *Cestě dokonalosti* světice rozmlouvá se svými duchovními dcerami (neboť ze založení kláštera sv. Josefa se mezitím rodí reforma karmelitánského řádu) a pojednává spíše o askezi a pedagogii modlitby (knihy je formálně komentářem k modlitbě *Otčenáš*), zatímco *Vnitřní hrad* je perlou mystické literatury. Třiatdvacet let mystického života, dlouholetá zkušenost se zakládáním nových klášterů a intenzivní kontakt s teologi dokonalé úplné přetvoření ženy, která předtím nebyla schopna ani písemně popsat své první mystické milosti. Celá kniha je velkým podobenstvím o duši jako hradu s mnoha příbytky,⁴¹ jimiž člověk prochází a blíží se ke středu, kde přebývá Bůh. Terezie zde načrtává s velkou zkušeností a vnitřní znalostí věcí dokonalou *syntézu duchovního rozvoje* se zvláštním zřetelem na modlitbu.⁴²

40) V českých vydáních jsme bohužel zvyklí na méně přesné překlady názvů většiny Tereziiných děl: *Život*, *Cesta k dokonalosti* a zvláště *Hrad v nitru*.

41) I zde jsme bohužel zvyklí na méně šťastný překlad španělského *moradas* termínem „komnata“. Je přitom vhodné zdůraznit, že Terezie nehovoří v jednotném čísle, ale vždy v plurálu: tedy „první příbytky“, „druhé příbytky“, atd.

42) Jako doklad kompaktnosti a ucelenosti Tereziiny nauky může posloužit i jakási duchovní *summa sui generis*, kterou především

Tento příklad života svaté Terezie je nesmírně cenný nejen jako povzbuzení k horlivosti v modlitbě a úsilí o hluboký duchovní život, nýbrž především jako doklad toho, že hlubší úsilí o niterné spojení s Bohem s sebou z podstaty věci nese potřebu prohloubení znalostí o Bohu a o duchovním životě, jež často vede i k vytvoření vlastního (někdy reflektovaného, jindy nepřiliš vědomého) souhrnu teologických poznatků a praktických postojů.

IV.

Komentovaná definice spirituální teologie

Ze tří různých předběžných prezentací spirituální teologie, jak byly právě načrtnuty, lze získat již poměrně kompletní obraz tohoto teologického odvětví a dostatečně pevný základ k promyšlení některé z jeho existujících definic.

Lze hovořit o *čtyřech podstatných prvcích*, jež charakterizují spirituální teologii a které by měla obsahovat každá definice, nechce-li zůstat zásadním způsobem neúplná.

Prvním, nejdůležitějším prvkem, který je možné považovat za vlastní předmět spirituální teologie, je *společenství života člověka s Bohem*; na kategorii smlouvy jsem se pokusil ukázat to, co je ve skutečnosti konstantou a jádrem celého biblického Zjevení: Boží vůle (či, chceme-li, Boží *touha*) sdílet s člověkem bohatství vlastního bytí. Tomu odpovídá celá teologie stvoření (předpoklad/umožnění tohoto Božího sebesdílení navenek), vykoupění (Bůh se zajímá o člověka; jeho osud mu není lhostejný)

na základě *Vnitřního hradu*, ale i ostatních Tereziiných spisů a s pomocí nauky Jana od Kříže a Terezie z Lisieux napsal otec Marie-Eugène od Dítěte Ježíše (Henri Grialou). Viz jeho *Je veux voir Dieu*, Venasque, 1988.

i posvěcení (jímž není nic jiného než uskutečnění tohoto Kristem obnoveného společenství člověka s Bohem). Tato základní zvěst Písma, vyjádřitelná rovněž velmi prostě a výstižně Spasitelovým jménem *Immanuel* („Bůh s námi“ – srov. Iz 7,14; Mt 1,22–23), je sama o sobě dostatečným zdůvodněním existence a zároveň jednoduchým přiblížením podstaty spirituální teologie.

Druhý prvek vyjadřuje především křesťanské specifikum rozjímání o tomto Božím plánu a uskutečnění společenství života s člověkem: jde o *vtělení* tohoto společenství v *Ježíši Kristu* a jeho plné uskutečnění v evangelijním poselství Nového zákona. Už prostá úvaha o tajemství hypostatické jednoty dvou přirozeností (božské a lidské) v osobě Slova nás vede k jednoznačnému závěru: To, co se ve Starém zákoně připravovalo a jen částečně realizovalo (totiž společenství Boha s člověkem), je v Novém zákoně uskutečněno jednou provždy, neboť v Ježíši Kristu se Bůh a člověk stávají natrvalo jedno. Součástí tohoto druhého prvku je však nutně i Kristova *vykupná oběť*, která umožňuje, aby se skutečnost božsko-lidské jednoty mohla přenést i na člověka.

Třetí prvek vyjadřuje způsob, jímž se toto společenství Boha a člověka v Kristu uskutečňuje: jde o *svátostné působení Ducha* v dějinách církve. Jen poměrně málo lidí se mohlo bezprostředně setkat s Ježíšem Kristem za jeho pozemského života a zakusit přímo jeho božsko-lidskou moc. V *daru Ducha svatého* o Letnicích se církev (a jejím prostřednictvím celému lidstvu) otevírá nová přítomnost a působení zmrtvýchvstalého a oslaveného Krista, které už nejsou omezené časem a prostorem. Vyžadují ovšem více víry, neboť Kristus již není přítomen a nepůsobí smysly postižitelným způsobem, nýbrž *svátostně* ve znameních.

Čtvrtý prvek je *antropologický*: každý člověk prožívá uskutečnění tohoto společenství s Bohem po svém, origi-

nálně, podle vlastních *osobních dispozic*. V tomto bodě se spirituální teologie setkává s antropologickými vědami, zvláště s psychologii, pedagogií, ale i sociologií či religionistikou. Zde je také prostor ke zkoumání *rozvoje a postupného růstu* prožívání tohoto společenství.

Pokus o vlastní definici

Existuje celá řada velmi dobrých definic spirituální teologie;⁴³ jestliže se zde nepřidržuji žádné z nich a pokouším se o vlastní, pak tím nechci vyjádřit nespokojenost s jejich obsahem a formulací, nýbrž jednoduše předkládám vlastní znění s ohledem na osobitou perspektivu mého vnímání spirituální teologie.⁴⁴ Návrh mé definice je následující:

Spirituální teologie je teologická disciplína, která na základě biblického Zjevení a kvalifikované křesťanské zkušenosti systematicky zkoumá sjednocení člověka s Bohem v Kristu, k němuž dochází působením Ducha svatého v dějinách církve a světa a lidskou spoluprací, a popisuje jeho organický rozvoj od počátku až po dosažení svatosti se zohledněním rozmanitosti a neopakovatelnosti jednotlivých cest.⁴⁵

43) Výborný přehled hlavních definic spirituální teologie v uplynulém století viz S. ROS GARCÍA, *Definiciones de la teología espiritual en el siglo XX*, in: *La Teología Spirituale – Atti*, ss. 303–317. Autor je dělí do tří období: 1920–1960, 1960–1980 a 1980–2000. Užší výběr viz také V. KOHUT, *Teologie spirituální*, in: *SSp*, ss. 1026–1028.

44) Komentář dvou jiných definic významných autorů viz např. CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, ss. 70–88; a F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, ss. 25–26. Komentář k Ruizově definici viz rovněž V. KOHUT, *Teologie spirituální*, in: *SSp*, ss. 1027–1028.

45) Toto poněkud širší a deskriptivně pojaté vymezení vychází ve skutečnosti z definice Federica Ruize, která je zde však v několika bodech upravená a rozvinutá.

V několika bodech nyní tuto navrženou definici krátce vyložím:

- Spirituální teologie je *teologická disciplína*. Jde o skutečný vědní obor (a nikoli jen o zbožné povídání, za něž je bohužel mnohdy i na některých teologických institutech považována), a to obor *teologický*: ve své metodě, pramenech, předmětu a tematice se proto bude v zásadě shodovat s ostatními odvětvími posvátné vědy, s nimiž tvoří jednotu.⁴⁶
 - Pramenem spirituální teologie jsou *biblické Zjevení a kvalifikovaná křesťanská zkušenost*. Zatímco Zjevení je základním společným pramenem všech teologických oborů, byť nahlíženým často z odlišných perspektiv, kvalifikovaná křesťanská zkušenost je vlastním, specifickým pramenem spirituální teologie.⁴⁷
 - Za vlastní předmět spirituální teologie je možné označit *sjednocení člověka s Bohem v Kristu*. Tento pojem velmi vhodně vyjadřuje ideál dokonalosti (či biblické kategorie svatosti), neboť je dynamický (je možné rozlišit různá stadia či stupně tohoto sjednocení), personální (nikoli zvěčňující), božsko-lidský (nemá tendenci se zaměřit výhradně antropologicky či pouze teologicky) a typicky křesťanský (jelikož zdůrazňuje Kristovu úlohu jediného Prostředníka). Nelze přitom zapomínat na úlohu *Ducha svatého*, jehož posláním je svátostně zpřítomňovat Krista v dějinách církve a lidstva (odtud také přívlastek oboru *spirituální* = „duchovní“, tj. vztahující se k Duchu svatému). K úplnému popsání předmětu spirituální teologie je třeba ještě dodat: konkrétní *his-*
- 46) Využívám (podobně jako Ch. A. Bernard) faktu, že termín *disciplína* má z etymologického hlediska spíše praktické zabarvení „schopnosti či zdatnosti“, jež zdůrazňuje spíše činný (operativní) než bytostný (esenciální, ontologický) prvek, a proto jej používám ve své definici, třebaže jsem si vědom toho, že obvykle bývá vnímán prostě jako synonymum jiných používaných výrazů: „obor, odvětví, traktát, pojednání, část teologie“. Srov. A. HIANG-CHU CHANG, *Il concetto di disciplina di studio, Rivista di scienze dell'educazione* 23, 1985, s. 187; cit. podle: *Teologia spirituale*, s. 72.
- 47) O tom, co je kvalifikovaná křesťanská zkušenost, viz V. KOHUT, *Zkušenost křesťanská*, in: *SSp*, ss. 1223–1229.

torický rozměr, neboť tomuto odvětví je vlastní zájem o onu vtělující se dimenzi, konkrétní formu prožívání sjednocení s Bohem v Kristu působením Ducha svatého v jednotlivých věřících; a lidskou spoluprací, jež je pozitivní odpovědí na láskyplnou a zdarma danou Boží iniciativu.

- Typickou perspektivou či tematikou je postupný, organický rozvoj od počátků duchovního života až po vrchol svatosti.⁴⁸ Oproti minulosti je třeba ovšem tento mnohdy příliš schematizující pohled vyvažovat citlivostí vůči rozmanitosti a neopakovatelnosti jednotlivých cest.⁴⁹ Z těchto čtyř prvků (teologická věda, prameny, předmět a perspektiva) lze sestavit poměrně kompaktní, vyvážený, ucelený a jasný obraz toho, čím je spirituální teologie. K prohloubení a dotažení tohoto obrazu do některých konkrétních detailů a náhledů poslouží následující dvě kapitoly, které pojednávají o metodách, pramenech a tematice spirituální teologie (2. kapitola) a o jejím vztahu k ostatním teologickým a antropologickým vědám (3. kapitola).

48) Tento prvek je natolik významný, že jej otec Gabriel od sv. Marie Magdalény ve své definici dokonce považuje za vlastní předmět oboru: „Spirituální teologie je teologické studium rozvoje nadpřirozeného života v lidském podmětu, který usiluje o dokonalost.“ – Indole psicologica della teologia spirituale, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 32, 1940, s. 42; srov. TENTÝŽ, *Natura e compiti della teologia spirituale*, in: *Teologia e spiritualità*, Milano, 1952, s. 201.

49) Zde je, jak se domnívám, ještě velký prostor pro aplikaci údajů z mnoha výborných prací pojednávajících o dějinách křesťanské spirituality, jichž se při systematické prezentaci spirituální teologie dosud využívá jen velmi málo.

Shrnutí:

- *Spirituální teologii lze prezentovat trojím způsobem: historicky, teologicky a hagiograficky/personalisticky.*
- *Historická prezentace: Na základě přechodu od gnostického modelu teologie ke scholastickému a „rozvodu“ mezi teologií a spiritualitou došlo k postupnému vzniku různých teologických oborů, včetně spirituální teologie, po dlouhou dobu představované ve dvou částech: asketice a mystice.*
- *Teologická prezentace: V eucharistii nám Kristus zanechal znamení nové smlouvy, kterou se Bůh definitivně a radikálně udílí člověku, jehož vysvobodil z otroctví hříchu. Jde o svátostné znamení nejnižšího společenství s Bohem v Kristu realizovaného mocí Ducha svatého.*
- *Hagiografická/personalistická prezentace: Člověk usilující o hlubší duchovní život, který se otevírá působení Boží milosti, je dříve nebo později přiveden k potřebě vytvořit si (většinou i teoreticky reflektovanou) životní syntézu, vlastní životní styl odpovídající tomu, jak je veden Bohem. Jako typický příklad může posloužit svatá Terezie od Ježíše.*
- *Definice spirituální teologie: Teologická disciplína, která na základě biblického Zjevení a kvalifikované křesťanské zkušenosti systematicky zkoumá sjednocení člověka s Bohem v Kristu, k němuž dochází působením Ducha svatého v dějinách církve a světa a lidskou spoluprací, a popisuje jeho organický rozvoj od počátku až po dosažení svatosti se zohledněním rozmanitosti a neopakovatelnosti jednotlivých cest.*

METODY, PRAMENY A TEMATIKA SPIRITUÁLNÍ TEOLOGIE

Každý vědní obor je rozhodujícím způsobem vymezen především *metodami*, kterých používá, *prameny*, z nichž čerpá, a *tematikou*, kterou systematicky probírá a rozvíjí. Proto je následující kapitola věnována právě těmto třem otázkám, jejichž bližší ozřejmění napomáhá ještě hlouběji proniknout do povahy a vlastní totožnosti spirituální teologie, která byla předběžně prezentována a definována v předcházející kapitole. Zároveň se tím připraví a stane schůdnějším i pojednání o vztahu mezi spirituální teologií a ostatními teologickými a některými antropologickými vědami.

I. Metody spirituální teologie

Definuje-li se *metoda* jednoduše jako *uspořádaný způsob použití prostředků a pomůcek při studiu*,¹ je ihned zřejmé, jak je pojednání o ní důležité. Nevydá-li se totiž člověk správnou cestou,² pak mu nebudou k ničemu ani sebelep-

1) Samotný pojem *metoda* není ve skutečnosti chápán jednoznačně, a proto je možné jej definovat velmi rozdílnými způsoby. Jako příklad zde uvádím jiný, poněkud rozvinutější popis: *Metoda je racionální, uspořádaný a důsledný způsob postupu v průběhu poznávacího procesu, vypracovaný na základě určitých norem, kritérií a zásad či předem stanoveného plánu k dosažení výtčeného cíle.*

2) Výraz „metoda“ pochází z řec. slovního spojení *meta* + *hodos* („cesta k následování“).

ší prostředky, kterých použije. A je třeba hned na samém počátku také konstatovat, že ve věci metody spirituální teologie, jakkoli je to téma již po dlouhá léta živě diskutované, neexistuje dodnes mezi odborníky uspokojivá shoda náhledů. Příčina je vcelku zřejmá: volba metody odráží celkové chápání oboru a je na něm závislá.³ Přesto se domnívám, že určitých výsledků bylo i v této oblasti dosaženo, a je tedy třeba o nich vědět a následně je uplatnit.

Vývojové etapy metodologické otázky

Nelze zde podrobně sledovat poměrně krátké, zato značně složité dějiny metodologické otázky,⁴ nicméně mám za to, že s určitou dávkou zjednodušení je možné hovořit o třech hlavních etapách:

První období zahrnuje zhruba počáteční dvě desetiletí výuky této teologické disciplíny (20.–30. léta dvacátého stol.), v nichž se řeší dilema, zda se má nově vznikající obor držet jako dosud *deduktivní* metody, či se má vyslovit ve prospěch metody *induktivní*.⁵

- 3) „... autoři často zdůrazňují, že metoda prakticky podmiňuje povahu spirituality“ – J. MAMIC, Il metodo induttivo e deduttivo nella teologia spirituale, in: *La Teologia Spirituale – Atti*, s. 631. Tento příspěvek (na ss. 623–638) je jedním z hlavních východisek této části mého pojednání.
- 4) V této věci odkazují na třetí kapitolu skvělé studie Círa Garcíi *Teologia spiritual contemporanea*, s. 129nn.
- 5) „Metodologický problém spirituality je spíše moderní, neboť trvá něco málo přes sedmdesát let, zatímco starší autoři jej neznali. Pro ně byla spiritualita (ačkoli ji takto nenazývali) jednoduše teologickou vědou, dříve pojímanou jednotně s dogmatickou teologií a později s morálkou; její metoda byla tudíž nutně a výlučně (nebo takřka) teologická a také prameny byly skoro výhradně teologické. Problém vznikl, když se na jedné straně spiritualita začala oddělovat od morální teologie a stala se samostatnou vědou, a z druhé strany se zároveň vnutil problém jejich vlastních pramenů a metody.“ – *La Spiritualità come scienza*, s. 90.

Hlavními zastánci deduktivní metody byli J. Saudreau a dominikánská škola (později ještě A. Stolz, A. Royo Marín, A. Dagnino či J. Aumann), zatímco indukativní metodu hájili především A.-F. Poulain (s ohledem na psychologický aspekt disciplíny), H. Bremond a P. Pourrat (s ohledem na dějinný charakter) a většina karmelitánských autorů (jezuité již v této době tíhli spíše k eklektickému přístupu).⁶

Ve druhém období (40.–60. léta), se začíná všeobecně prosazovat přesvědčení, že ani jedna z obou metod sama nestačí a že je proto nutné používat jak *indukce*, tak *dedukce*. Přetrvává upřednostnění dedukce (např. R. Garrigou-Lagrange) či indukce (J. de Guibert), avšak bez vylučování druhé metody.⁷ Někdy se dokonce mluví o metodě *smíšené*.⁸

Pokoncilní atmosféra postupné proměny celé teologické reflexe s sebou zákonitě přinesla i další přehodnocování metod, a to nejen ve spirituální teologii, ale i v ostatních

- 6) Ve věci rozdílnosti názoru na metodologickou otázku s ohledem na řeholní příslušnost však není dobré příliš generalizovat a zjednodušovat. Příkladem takového přehnaného zevšeobecnění je až směšně vyznívající pojednání: C. OGGIONI, La teologia della mistica, in: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, 2. svazek, Milano, 1957, ss. 1058–1060.
- 7) Srov. např. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le trois âges de la vie spirituelle*, Paris, 1938, ss. 12–14; J. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Romae, 1952, s. 17; A. BENIGAR, *Compendium theologiae spiritualis*, Roma: Ed. OFM, 1959, ss. 28–30.
- 8) Srov. B. MORICONI, cit. dílo, s. 20. Je ovšem důležité dodat, že vůbec nešlo o „pokojný výdobytek“. Ještě v letech 1948–1951 probíhá ostrá kontroverze, jejímiž protagonisty jsou dominikán A. Royo Marín (zastánce dedukce) a bosý karmelitán Claudio od Ukřižovaného Ježíše (viz jednotlivá čísla časopisu *Revista Española de Teología* z tohoto období). Rovněž v souvislosti s otevřenými koncilními perspektivami rozvoje nových teologických modelů se vedla velmi ostrá polemika o tom, zda by měla být určující dedukce, či indukce; viz např. A. GUERRA, *Methodi in theologia spirituali adhibendae. Notulae quaedam historicae et criticae*, Romae, 1964.

oborech, zejména v dogmatice a morálce. Ty se mění na základě nového, širšího pochopení Zjevení jako Boží iniciativy, která je nyní vnímána nejen jako pramen poznání, ale i jako společenství mezi Bohem a člověkem.⁹ Tak se otevírá možnost prezentovat spirituální teologii jako reflexi o křesťanské zkušenosti a tím i vyslovit požadavek „nové metody“. Někteří autoři se spokojují s navržením třetí metody, která má doplnit obě předcházející, jiní se snaží formulovat jedinou metodu, jež by byla této disciplíně vlastní.¹⁰

Nedostatky deduktivní a induktivní metody

Z právě uvedeného historického přehledu je zřejmé, že pozice výlučného použití dedukce či indukce je dnes již překonaná.¹¹

Dedukce, definovaná jako *systematická aplikace jistých a nesporných teologických principů na jednotlivosti* (tj. na prostředky a pomůcky duchovního života, způsoby modlitby, životní události atd.), sice vede k načrtnutí jasné a velmi kompaktní vize; ta však málo odpovídá realitě, neboť jistých teologických principů je v této oblasti relativně málo, termíny, jichž se v duchovní literatuře (zejména

9) J. WICKS, *Introduzione al metodo teologico*, Casale Monferrato, Piemme, 1994, s. 8; srov. také M. SECKLER, *Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christliche Offenbarungsverständnis*, in: *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, edd. J. J. Petuchowski a W. Strolz, Freiburg, 1981, ss. 214–236.

10) Tak např. J. MAMIĆ, cit. čl., s. 632nn. Charles André Bernard naproti tomu sleduje ještě jinou cestu, když hovoří o syntéze dedukce a indukce, jež je podle něj obsažena ve fenomenologické metodě; srov. *Teologia spirituale*, ss. 91–92. Také Ciro García se vyslovuje v podobném duchu; srov. *Teologia espiritual contemporánea*, ss. 169–176.

11) Přesto existují autoři, kteří dál sledují výhradně jen jednu z metod. Jako příklad takřka výlučné opce pro indukci viz *Introducción a la TE*, s. 81n.

mystické) používá, nemají vždy jednoznačný smysl, a ze samotné teologické dedukce není možné postihnout podíl psychologických příčin, historických faktorů a jiných okolností na proces sjednocení s Bohem.¹²

Indukce jako pozorování, popis a postupná klasifikace jednotlivostí vedoucí až k formulaci zákonitostí a principů duchovního života je sice mnohem citlivější na konkrétní jevy, zato však často ulpívá na fenoménu, aniž by postihla jeho niternou povahu a vlastní teologické (a tedy nadpřirozené) příčiny, ne vždy je s to z daných popisů odvodit správné úsudky, nehledě na skutečnost, že i líčení mystiků a duchovních autorů obecně je do značné míry jejich výkladem, vycházejícím z konkrétní dobové teologie.¹³

Právě příklad duchovních autorů jako jsou Bonaventura, Ignác z Loyoly, Terezie od Ježíše nebo Jan od Kříže, kteří kriticky konfrontovali své zkušenosti s teologickými principy a podrobovali je úsudku církevního magisteria, jednoznačně odkazují na *použití obou metod*.¹⁴

„Nová metoda“?

Komplikovanější je odpověď na otázku, zda je možné plně nahradit použití dedukce a indukce jinou, „novou metodou“ a jak by taková metoda měla vypadat; případně zda je lépe dále používat dedukci a indukci s tím, že musí být doplňovány o aplikaci jiných metod, a které metody by to měly být.

Na jedné straně mnozí současní autoři zřejmě právem spojují klasickou dedukci (ale mnohdy i indukci)

12) Srov. A. BENIGAR, cit. dílo, s. 29nn; J. MAMIĆ, cit. čl., s. 628nn; *Teologia espiritual contemporánea*, s. 136nn.

13) Srov. A. BENIGAR, cit. dílo, s. 28n; J. MAMIĆ, cit. čl., ss. 626–628; *Teologia espiritual contemporánea*, s. 144nn.

14) Srov. *Teologia spirituale*, s. 90.

s dnes již opouštěným scholasticko-positivním teologickým modelem, a proto se domnívají, že rodící se nový teologický model žádá vlastní metodu, na straně druhé jsou všechny pokusy o vypracování takové metody zatím velmi neuspokojivé, snad i proto, že vycházejí z pojmu duchovní zkušenosti, která dosud není dostatečně jasně a přesně vymezena.¹⁵ Osobně se proto vyslovuji spíše ve prospěch dalšího *eklektického* užívání dedukce a indukce (aniž by se přitom mělo upustit od bádání ohledně „nové“ metody) a doplňování výsledků získaných aplikací těchto dvou metod i o pohledy, jež poskytují jiné metody.¹⁶

I tehdy, přijmeme-li za své toto přesvědčení, bude metodologický problém trvat dál; zůstává totiž otázkou, jak *prakticky* skloubit výsledky jednotlivých bádání, které na sebe navzájem navazují jen zřídka bez obtíží, ba mnohdy si odporují. A třebaže lze jen souhlasit s názorem, že ve sporných případech má přednost teologické hledisko (a tedy častěji deduktivní metoda), budou i nadále přetrvávat mnohé nejasnosti a tápání.¹⁷

Tři proudy v rámci spirituální teologie

Podrobnější zkoumání metodologické problematiky spirituální teologie je užitečné nejen proto, že na ní zcela závisí další důležitá otázka, totiž jakých pramenů má tato

15) Přitom nelze říci, že by neexistovaly i vynikající práce na toto téma. Viz zejména J. MOUROUX, *Expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Aubert, Paris, 1952; a A. GUERRA, *Natura e luoghi dell'esperienza spirituale*, in: *Corso di spiritualità*, ss. 25–55. V češtině viz pokus o shrnutí posledně citovaného příspěvku in: V. KOHUT, *Zkušenost křesťanská*, in: *SSp*, ss. 1223–1229.

16) Jako *doplňující* metody vhodné pro spirituální teologii jsou doporučovány nejčastěji: metoda fenomenologická, historicko-deskriptivní a nejrůznější psychologické přístupy.

17) *La Spiritualità come scienza*, ss. 92–94.

disciplína použit, nýbrž i proto, že odhaluje trojí základní proud existující dnes v rámci tohoto oboru.¹⁸

První je v přísném slova smyslu *teologický*: zdůrazňuje deduktivní přístup a aplikaci výsledků bádání ostatních teologických odvětví. Může mít mnoho podob: od strnulého schematizování přes liturgické (svátostné) uspořádání až po biblicky laděnou prezentaci.¹⁹

Další dva proudy jsou *antropologické*: jeden spíše ve smyslu *historickém* (někdy také teologicko-historickém),²⁰ druhý ve smyslu *psychologickém* (případně sociologickém nebo religionistickém). Společné je pro ně to, že v jejich prezentaci spirituální teologie převládá induktivní metoda a že se zaměřují spíše na lidské faktory.

Jako důležitý závěr tohoto krátkého metodologického pojednání může posloužit následující citace:

„... badatel spirituality musí být zbláhý v různých vědeckých metodách; pokud se v některé z nich necítí doma, měl by se omezit na své studium. Tak můžeme mít badatele spirituality, kteří budou spíše teology, jiné, kteří budou spíše historiky spirituality, a ještě jiné, kteří budou spíše psychology (stačí pomyslet na široké pole náboženské či pedagogické psychologie). Musíme však opakovat i zde, že při studiu spirituality není snadné odhlížet od jedné či druhé metody, jako není vhodné se zcela omezit na jedinou oblast, neboť znalost všech je vyžadována 'komplexní' povahou naší vědy.“²¹

18) Tamtéž., ss. 91–95 (průběžně); srov. však naproti tomu *Teologia spirituale*, s. 16n.

19) Jako představitele těchto podob *teologického* proudu lze uvést: A. DAGNINO, *La vita cristiana*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 4. vyd., 1969; K. FECKES, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenseitsstreben*, Fribourg im Br., Herder, 1969; J. WEISMAYER, *Život v plnosti. Dějiny a teologie duchovního života*, Kostelní Vydří, Karmelánské nakladatelství, 1994.

20) Takto lze vnímat např. knihu S. Gamarry *Teología espiritual*, (Manuales 7), Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1997.

21) *La Spiritualità come scienza*, s. 94.

II. Prameny spirituální teologie

S metodologickou otázkou úzce souvisí rovněž problematika pramenů. Vztah metody a pramenů je přitom vymezen *vzájemnou závislostí*: na volbě konkrétní metody bude do značné míry záležet, jakých pramenů se použije,²² a naopak, převaha určitého druhu pramenů podmíní volbu a užití metody.²³ Proto někteří autoři pojednávají v rámci metodologické otázky i o pramenech, zatímco jiní se zaměřují přímo na problematiku pramenů a v jejím rámci se zabývají také metodou. Jestliže zde tato dvě témata na jedné straně na sebe bezprostředně navazují a na straně druhé jsou probírána odděleně, chci tím podtrhnout kromě již zmíněné vzájemné závislosti i *relativní samostatnost* obou celků.

Třebaže se jednotliví autoři ve svých prezentacích pramenů od sebe liší jak použitým názvoslovím, tak i konkrétním dělením, lze říci, že většina odborníků se v zásadě shoduje na tom, že spirituální teologie má vícero pramenů: kromě těch, které jsou *společné* všem teologickým oborům, má i své *vlastní*, k nimž se někdy přiřazují ještě prameny některých *pomocných* věd. Osobně považuji za vhodné rozdělit prameny spirituální teologie do čtyř hlavních skupin.

22) „Použití pramenů a především pořadí, v jakém se jich bude užívat, a důležitost, jež se jim přiznává, to vše závisí do značné míry na metodě, která je sledována při vypracování této vědy. Metoda stanoví a používá konkrétní prameny.“ – *Introducción a la TE*, s. 81.

23) „Téma ‘metody’ ve spirituální teologii je v úzkém vztahu s tématem hodnoty a použití pramenů. Povahy, prameny a metoda tvoří ve spirituální teologii jedno. Když převažují dogmatické a teologické prameny, máme metodu *deduktivní*. Když se zdůrazní ekleziální a osobní zkušenost, máme metodu *induktivní*.“ – *Le vie dello Spirito*, s. 30.

Jak již plyne z názvu, jde o prameny, které jsou *společné* teologickým oborům. Patří mezi ně: Písmo svaté, díla církevních otců, liturgie, dokumenty učitelského úřadu církve a teologická pojednání různého druhu.

Zcela zásadním způsobem je pramenem spirituální teologie *Písmo svaté*.²⁴ V rámci předchozího zkoumání metodologické otázky již bylo naznačeno, že Zjevení je současnou teologií vnímáno nejen jako pramen jistých poznatků o Bohu, nýbrž i jako společenství mezi Bohem a člověkem.²⁵ A to je také perspektiva, která bude spirituálního teologa zajímat u Písma nejvíce: Bible je pro něj nejen neomylným slovem Boha o sobě samém, o tvorstvu a o člověku, nýbrž i nevyčerpateľnou studnicí duchovních zkušeností a nejrůznějších vyjádření stále platných a aktuálních forem života s Bohem. Bude pro něj významná nejen jako *inspirované* slovo, ale rovněž (a především) jako slovo *inspirující*.

V minulosti hrálo Písmo svaté v duchovním životě křesťanů často velmi skromnou roli.²⁶ Aby se do budoucna Písmo svaté stalo skutečně *základním pramenem* spirituální teologie, jak to nakonec vyžaduje koncil nejen pro teologii, ale i pro křesťanský život jako takový (srov. DV 21.24–25), je zapotřebí mu navrátit jeho nezastupitel-

24) Viz velmi inspirující příspěvek: V. PASQUETTO, *Fonti della teologia spirituale. Il criterio normativo della S. Scrittura*, in: *La Teologia Spirituale – Atti*, ss. 489–500.

25) Viz výše pozn. 9 a text, který jí předchází; srov. také teologickou prezentaci spirituální teologie v první kapitole.

26) Jistě není dobré přehnaně zevšeobecňovat; přesto lze vcelku oprávněně říci, že s výjimkou patristického období a později mnišského prostředí nemělo Písmo takový dopad na konkrétní praktický život věřících, jaký by si zasloužilo. K tomu viz např. A. M. ARTOLA – J. M. SANCHEZ CARO, *Biblia y palabra de Dios*, (*Introducción al estudio de la Biblia* 2), Navarra, 3. vyd., 1992, ss. 247–363.

nou úlohu i v rámci učebnic, učit se jej znovu číst v jeho duchovním smyslu (který nevyklučuje smysl literární a neprotiřečí mu), v celkovém kontextu a s větší pozorností k jeho způsobu vyjadřování.²⁷

Je přitom snad pochopitelné, že ne všechny části, knihy a úryvky Starého a Nového zákona budou mít pro spirituální teologii stejnou hodnotu a funkci.²⁸

V těsné návaznosti na Písmo svaté je třeba za hlavní teologické prameny spirituální teologie považovat díla církevních otců a liturgii. Hodnota děl *církevních otců* je dána jednak jejich duchovní a kulturní afinitou s biblickým prostředím (v případě apoštolských otců hraje podstatnou úlohu i časové hledisko), jednak jejich harmonickým spojováním teologie a zbožnosti. Proto není dobré podceňovat význam patristických spisů pro soudobou spiritualitu. Spirituální teologie se přitom nebude zabývat ani historickým výčtem a hodnocením otců (jak to činí *patrologie*), ani jejich teologií (což je úkol *patristiky*), nýbrž syntézou duchovního života, jak ji představují ve svých spisech a životech (*patristická spiritualita*).²⁹

Význam *liturgie* pro spirituální teologii může být jen stěží přeceněn; liturgie byla totiž od počátku středem

27) V. PASQUETTO, cit. čl., ss. 496–498.

28) Ch. A. Bernard alespoň krátce načrtává význam některých biblických knih pro křesťanskou spiritualitu, srov. *Teologia spirituale*, s. 93n. Poněkud rozsáhlejší pojednání: F. FESTORAZZI, *Esperienza spirituale biblica: Antico Testamento*, in: *Problemi e prospettive*, ss. 31–59; P. GRECH, *Esperienza spirituale biblica: Nuovo Testamento*, in: *tamtéž*, ss. 61–82; G. RAVASI, *Linee bibliche dell'esperienza spirituale*, in: *Corso di spiritualità*, ss. 56–123 (poslední dva jmenované příspěvky obsahují rovněž základní bibliografii k tématu).

29) Srov. D. BERTRAND, *Contributo della patristica alla spiritualità*, in: *La spiritualità come teologia*, ss. 89–104; M. DIEGO SÁNCHEZ, *Espiritualidad patristica. El estatuto de una historia de la espiritualidad, Burgense* 38, 1997, ss. 67–96; výborný historický přehled: TENTYZ, *Historia de espiritualidad patristica*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 1992.

duchovního života církve a zároveň pravidlem její víry a teologie.³⁰ A třebaže v některých obdobích církevních dějin nehrála (zvláště na Západě) tak významnou úlohu, jaká by jí právem příslušela, přesto byl její vliv i na konkrétní teologální život věřících v jednotlivých obdobích vždy dostatečně zřetelný.³¹ V jejím lůně se zrodila i (pro spirituální teologii tak důležitá) mystika, která s ní – alespoň ve svých nejdůležitějších představitelích – nikdy neztratila životodárný kontakt. Proto je zcela pochopitelné, že biskupové shromáždění na Druhém vatikánském koncilu uvažují o liturgii jako o „vrcholu a zdroji veškeré činnosti církve“ (SC 10) a tedy i duchovního života věřících. Liturgie je tedy spolu s Písmem a církevními otcí hlavním pramenem spirituální teologie, avšak poněkud odlišným způsobem. Zatímco Písmo a otcové jsou prvořadě zdrojem *duchovních zkušeností*, liturgie je pramenem především na úrovni didaktické, pedagogické a mystagogické, tj. *vychovává* k duchovní zkušenosti.³²

Ke společným pramenům spirituální teologie patří ještě dokumenty magisteria a teologická pojednání. Jde o prameny *vedlejší*, neboť vyjdeme-li ze skutečnosti, že

30) Stačí zde připomenout prastarou zásadu *lex orandi – lex credendi*, či fakt, že první křesťanská teologie vzniká v prostředí liturgické katecheze a mystagogie (srov. i KKC 1074).

31) Tímto názorem se vědomě a důrazně distancuji od takových prezentací dějin vztahu mezi liturgií a spiritualitou, které poněkud jednostranně zdůrazňují jejich vzájemný kontrast a odcizení. Srov. také J. CASTELLANO CERVERA, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, in: *La Teologia Spirituale – Atti*, s. 523. (Zmíněný autor připisuje tuto tendenci ostré předkoncilní polemice ohledně *objektivní* a *subjektivní* zbožnosti, která proběhla mezi liturgisty a spirituálními teology, a dodává, že nyní je zapotřebí vypracovat celou řadu monografických studií, které by pomohly nezaujatě zmapovat tento terén.)

32) Ne náhodou o ní papež Pavel VI. praví, že je „první školou našeho duchovního života“ (cit. dle J. CASTELLANO CERVERA, cit. čl., s. 516n), a koncilní dokument ji vnímá jako „první a nezbytný zdroj, ze kterého mají věřící čerpat skutečně křesťanského ducha“ (SC 14).

učitelský úřad „není nad Božím slovem, ale slouží mu“ (DV 10) a že teologie nemá jiný úkol než „neustále hledat přiměřenější způsob, jak podávat lidem své doby křesťanskou nauku“ (GS 62), pak je zřejmé, že mají vůči Písmu a tradici služebnou funkci a že tedy na rozdíl od Zjevení nejsou pramenem konstitutivním, nýbrž interpretačním.³³

Dokumenty učitelského úřadu církve se v minulosti jen zřídka bezprostředně vyslovovaly k otázkám spirituality a i dnes mívají často spíše disciplinární a právní charakter. Avšak počínaje Druhým vatikánským koncilem nastal rovněž v této věci významný posun: jak samotné koncilní dokumenty, tak většina papežských encyklik a promluv, ale i leckteré dokumenty jednotlivých římských kongregací se mnohem víc a zřetelněji zabývají i otázkami spirituality.³⁴ Jako zvláště významné se v tomto smyslu jeví: *Všeobecný úvod k denní modlitbě církve*, Instrukce Kongregace pro nauku víry *O některých aspektech východní meditace*, ale především Katechismus katolické církve.³⁵ K těmto dokumentům magisteria je třeba počítat rovněž řehole, konstituce a statuta jednotlivých řeholních institutů, nakolik jsou schválené církevní autoritou.³⁶

Rovněž *pojednání jiných teologických oborů* bývají pro spirituální teologii bohatým zdrojem a je třeba dodat, že v pokoncilní době víc než dříve. Je to dáno jednak obnoveným a prohloubeným vědomím vnitřní jednoty teologie,³⁷ jednak stále rostoucím požadavkem významnější

33) C. VAGAGGINI, Teologia, in: *NDT*, s. 1636.

34) *Teologia spirituale*, s. 96.

35) *Současný Katechismus katolické církve* je významný nejen tím, že celá jeho čtvrtá část je věnována modlitbě (srov. KKC 2558–2865), ale že v něm jsou poprvé vnímány jako rovnocenné hlasy spolu s církevními otci, učiteli církve a teologickými autoritami i *světci*.

36) *La Spiritualità come scienza*, s. 95.

37) Jednotlivé teologické obory jsou dnes vnímány spíše jako odlišné pohledy na tutéž skutečnost, takže jejich *předmět* se v zásadě nemění: pojednávají o stejných tématech, avšak z různých perspektiv.

přítomnosti spirituálního prvku ve všech teologických disciplínách.³⁸

Vlastní duchovní prameny

Do druhé skupiny se řadí prameny, které jsou spirituální teologii *vlastní* a které ji odlišují od ostatních teologických odvětví. Jsou jejím *prvořadým* zdrojem, neboť skýtají základní údaje ohledně typických témat křesťanské spirituality. Zdálo by se proto, že co do jejich výčtu a hodnocení bude mezi jednotlivými autory panovat shoda, avšak není tomu tak.³⁹

Všeobecně se ale uznává, že mezi tyto prameny patří prvořadě *osobní zkušenosti* světců a jiných významných duchovních autorů, jakož i *hagiografická líčení*. Rozdíl mezi těmito dvěma druhy pramenů spočívá zejména v autorství (v prvním případě jde o tzv. duchovní autobiografie,⁴⁰ ve druhém o životopisy psané jinými osobami), někdy ovšem rovněž ve způsobu zpracování a konkrétní formě vyjádření (hagiografie bývají systematictější a teologicky propracovanější).⁴¹

Srov. *Le vie dello Spirito*, s. 32; ale zejména: C. VAGAGGINI, Teologia, in: *NDT*, ss. 1646–1649.

38) Srov. např. G. FROSINI, *Spiritualità e teologia*, (Teologia viva 37), Bologna, EDB, 2000; G. RANDLE, *Hacia una teología más espiritual y una espiritualidad más teológica*, *Teologia Xaveriana* 48, 1998, ss. 335–350; CH. THEOBALD, *La théologie spirituelle. Point critique pour la théologie dogmatique*, *Nouvelle Revue Theologique* 117, 1995, ss. 178–198.

39) Osobně se přidržuji výčtu F. Ruize (viz *Le vie dello Spirito*, s. 33), i když s drobnými změnami a úpravami.

40) Příklady takových duchovních autobiografií můžeme vidět např. ve *Vyznáních* sv. Augustina, v *Knize života* sv. Terezie z Avily či v *Dějínách duše* sv. Terezie z Lisieux.

41) To ovšem vůbec neznamená, že by hagiografická pojednání s sebou nesla větší míru objektivitu či byla obecně hodnotnější než duchovní autobiografie. Zvláště u *středověkých legend* je patrné, jak může aplikace předem existujícího schématu radikálně deformovat kon-

Zvláště pokud jde o *světce*, je třeba říci, že jejich význam je pro spirituální teologii zcela *zásadní*. Jsou-li to právě oni, kdo zvláště výrazně a účinně *reprezentují*⁴² Boha tím, že zjevují jeho pravou tvář,⁴³ že nám ukazují, *jak* je možné žít v opravdu plodném duchovním společenství s ním, a že nám pomáhají ke spojení s Kristem svou přímluvou (srov. KKC 957.2683), pak je jasné, že si zvláště v tomto teologickém oboru, který má za úkol studovat sjednocení člověka s Bohem v Kristu, zaslouží mimořádnou pozornost. Je přitom vhodné podotknout, že v životě současné církve dochází k novému objevování společenství se svatými. Svědčí o tom nejen již zmiňovaný Katechismus katolické církve či přesvědčení současných teologů, že světci jsou „teologickými místy“ (*loci theologici*) ve vlastním slova smyslu,⁴⁴ ale i samotná pastorační praxe.

Od těchto osobních zkušeností (či líčení vázaných na konkrétní život) je třeba odlišit *teologicky zpracované zkušenosti*, které bývají většinou ještě hodnotnější, neboť v sobě zahrnují nejen osobně-vitální prvek, ale i jeho teologickou interpretaci a pedagogicky vhodné podání.⁴⁵

krétní osobu. Ovšem ani naopak nelze říci, že by autobiografie světců byly vždy kvalitnější než hagiografie. Je třeba hodnotit každé dílo zvlášť.

- 42) H. U. von Balthasar rozlišuje mezi *obvyklou a reprezentativní svatostí*, přičemž první připisuje všem křesťanům, kteří žijí důsledně svůj křest, zatímco druhá zůstává vyhrazena těm, kdo byli Duchem svatým vyvoleni k tomu, aby v církvi uskutečnili zvláštní poslání; srov. jeho *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano, Jaca Book, 3. vyd., 1991, s. 25nn (orig.: *Schwes-tern im Geist*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1970).
- 43) Již Origenes píše: „(Svatí) reprodukují obraz neviditelného Boha a vedou k obrazu Stvořitele“ (*O modlitbě* 22,4); srov. také LG 50.
- 44) Srov. H. U. von BALTHASAR, *Teologia e santità, Rivista internazionale Communio* 96, 1978, ss. 7–16; F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des Saints*, Venasque, Ed. du Carmel, 1989.
- 45) Mezi takové autory patří např. sv. Bonaventura, sv. Jan od Kříže či sv. František Saleský.

Jiného druhu jsou *naukové výklady*, jimiž se míní systematicky zpracované úvahy o jednotlivých, dílčích tématech duchovního života. Tyto monografie mohou být jak *historické*, tak ze *současné* doby.

Významným pramenem jsou i *dějiny spiritualit*, které si zvláště v posledních desetiletích získaly velkou oblibu a jsou stále více užívané. Popisují spíše obecné tendence a hnutí v jednotlivých obdobích církevních dějin, a to jak v jejich vnějších projevech, tak i v niterném prožívání, než konkrétní postavy a události.⁴⁶

Pomocné prameny antropologických věd

Současná spirituální teologie čerpá v mnohem větší míře než v minulosti také z profánních věd, zvláště antropologických, jejichž výsledků používá jako svých *pomocných zdrojů*. Ty mají ovšem značně odlišnou hodnotu a použití než všechny ostatní dosud zmíněné prameny, neboť se pohybují v docela jiných perspektivách a nevyžadují ke svému studiu jako předpoklad víru, jak je tomu u teologických věd.⁴⁷ Zřejmě především z těchto důvodů se protestantská i pravoslavná teologie brání využití výsledků antropologických věd víc než teologie katolická, která se zvláště bezprostředně po koncilu velmi nadšeně otevřela jejich výsledkům. Vcelku je třeba tuto otevřenost vítat jako pozitivní už na základě tradiční scholastické zásady *gratia supponit naturam, elevat perficitque* (milost před-

46) Někdy se mezi vlastní duchovní prameny spirituální teologie zařazují jako samostatná skupina takzvané *klasikové spirituality* (srov. např. *Le vie dello Spirito*, s. 33), kteří bývají jinak zařazováni do první či druhé skupiny pramenů (*osobní zkušenosti, teologicky zpracované zkušenosti*). Poněvadž ovšem neexistuje jednoznačné kritérium k rozlišení, kdo je a kdo není klasik spirituality, ve svém výčtu tuto kategorii samostatně neuvádím.

47) Srov. *Le vie dello Spirito*, s. 34; M. DUPUY, *Spiritualité. II. La notion de spiritualité*, in: *DSAM* 14, sl. 1166.

pokládá přirozenost, pozvedá ji a zdokonaluje); stačí, když se význam těchto věd příliš nepřecení.⁴⁸ Platí zde obecně, co Ch. A. Bernard uvádí na adresu psychologie:

„Je třeba vyloučit dvojí nebezpečí: výlučné přecenění hodnoty a jistoty nejnovějších psychologických objevů – jako kdyby i ony nepřinášely své problémy a jako kdyby Bůh nemohl konat svobodně! – a neznalost jevů zaznamenaných či odhlížení od nich.“⁴⁹

K těmto pomocným pramenům je možné přiřadit také *srovnávací (komparativní) studie*, které se snaží docenit hodnoty přítomné v ostatních náboženstvích. Někteří autoři se domnívají, že do budoucna jen získají na důležitosti a významu.⁵⁰

Současné zkušenostní prameny

Konstantou při vyjmenovávání zdrojů spirituální teologie jsou již delší dobu také *současné zkušenostní prameny*, jimiž se označují konkrétní živé duchovní zkušenosti jednotlivců, ale ještě více společenství a hnutí, které v církvi a současném světě právě působí.⁵¹ Tak jako je dnes již nepřijatelná vize *teologa bez víry*, nelze považovat za přípustnou variantu *spirituálního teologa, který nezná autentické duchovní zkušenosti své doby* a není jimi ve svém

48) Srov. M. DUPUY, cit. heslo, sl. 1166; G. HOLOTIK, Pour une spiritualité catholique selon Vatican II, *Nouvelle Revue Théologique* 107, 1985, s. 848; srov. také VS 111, kde se varuje před jednostranným používáním humanitních věd v morální teologii.

49) *Teologia spirituale*, s. 97.

50) Viz např. *La spiritualità come scienza*, s. 100.

51) Kvalitní literatury, která mapuje *současnou spiritualitu*, je dnes již poměrně velké množství. Jen jako příklad zdařilé syntézy zde uvádím: T. GOFFI, *La spiritualità contemporanea*, Bologna, EDB, 1987; z pohledu církevních hnutí viz také J. CASTELLANO, *Carismi per il terzo millennio. I movimenti ecclesiali e le nuove comunità*, Roma, Ed. OCD, 2001; v češtině také B. SECONDIN, *Nová hnutí v církvi*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1999.

vlastním teologálním životě ovlivněn. Pochopitelně, že tato znalost a tento vliv nemusejí být nutně *univerzální*;⁵² stačí, když zde bude základní přehled o živých pramenech a zásadní otevřenost tomuto druhu zkušeností. I tyto prameny je třeba hodnotit pouze jako pomocné, třebaže

„... duchovní křesťan, tím spíš, je-li zodpovědným učitelem nebo vychovatelem, spirituálním teologem, musí využít těchto živých pramenů se zvláštní péčí, neboť v nich proudí míza evangelia a života církve. Ke schopnosti číst a vykládat dárné dokumenty musí přidat bystrost a pozorovací, rozlišovací a praktickou schopnost použití aktuálních zkušeností.“⁵³

Jak číst prameny spirituální teologie?

Z velké různorodosti pramenů spirituální teologie zcela zřejmě plyne, že bude potřeba do značné míry měnit způsob jejich čtení v závislosti na tom, jakého druhu je daný pramen, což klade nemalé nároky na všestranně odbornou připravenost spirituálního teologa. Přesto však existuje několik důležitých společných postojů, které mají provázet četbu a výklad všech pramenů.⁵⁴

52) A. Benigar píše: „... tato potřeba neznámá, že by duchovní vůdce musel mít osobní zkušenost se všemi mystickými milostmi, ale musí být alespoň ve stadiu, kdy už začal horlivě kráčet po cestách Páně: díky tomu, co sám zakusil, bude moci snáze vytušit, co jiní zakoušejí ve vyšším stavu. Zná cestu, kterou je třeba projít, zná obtíže, i když třeba v nižším stupni než ostatní; zná takřkajíc Ducha, který vede jazyk a pero zkušenějších“ – cit. dílo, s. 53, pozn. 7.

53) *Le vie dello Spirito*, s. 34.

54) V následujících bodech sleduji F. Ruize (srov. *Le vie dello Spirito*, s. 31n.), přičemž poněkud měním terminologii, kterou používá.

- *Spirituální četba.* Termín neoznačuje jeden z rozšířených prostředků teologálního života (který se tradičně označuje jako duchovní četba), nýbrž vlastní, charakteristickou perspektivu, s níž je třeba přistupovat k pramenům spirituální teologie; jde o to, vnímat je vždy s ohledem na sjednocení člověka s Bohem, na dynamický charakter tohoto sjednocení a na úlohu Ježíše Krista a Ducha svatého v dané tematicce.
- *Integrační četba.* Jelikož každý lidský duch má svá omezení, je třeba umět číst jednotlivé prameny, které vždy zrcadlí pouze určitý výsek dané duchovní skutečnosti, ve vzájemné provázanosti s ostatními zdroji. To platí, zejména pokud jde o vztah mezi duchovními autory různých dob a o správné zasazení jejich nauky do dnešního rámce.
- *Empaticky kontextuální četba.* Spirituální teolog by se měl (poučen historií) vyhnout polemickým a jednostranně kritickým přístupům, které vznikají tam, kde základním postojem není snaha o pochopení a toleranci, ani předpoklad autentických úmyslů, nýbrž necitlivé vytrhávání z historického, kulturního a společenského kontextu. Tak jako jsme dnes koncilem vybízeni k ekumenicky vstřícným postojům k ostatním křesťanským církvím a k plodnému dialogu s mimokřesťanskými náboženstvími, je zapotřebí, abychom ve stejném duchu přistupovali k historickým pramenům spirituální teologie. Často se stává, že zvláště v přehledech dějin křesťanské spirituality tato citlivost chybí, a proto způsobuje zkreslené (a většinou negativní) hodnocení jednotlivých dobových údajů.

III.

Tematika spirituální teologie

I když by mělo pojednání o metodách a pramenech spirituální teologie docela logicky a spontánně vyústit do konkrétního přehledu hlavních témat tohoto oboru a jejich vzájemného uspořádání, většinou k tomu v jednotlivých učebnicích nedochází.⁵⁵ Zřejmě je tomu tak proto, že hluboké proměny pojetí teologie obecně i spirituální teologie konkrétně jsou natolik zásadní, že je v současném procesu hledání vlastní totožnosti jednotlivých teologických odvětví jen velmi těžké navrhnout obecně přijatelnou tematickou strukturu.⁵⁶

V první polovině minulého století většina učebnic spirituální teologie sledovala tradiční strukturu používanou v té době i v jiných teologických odvětvích, která dělila daný traktát vždy na část obecnou (*pars generalis*) a část zvláštní (*specialis*). V případě spirituální teologie spadala do *první části* témata jako: ideál křesťanské dokonalosti (její příčiny a cíl), tzv. nadpřirozený organismus duše (posvěcující milost, teologální a morální ctnosti, dary Ducha svatého) a prostředky posvěcení (modlitba, svátosti, duchovní vedení, askeze, apod.). *Druhou část* tvořila nauka o duchovním rozvoji člověka, a to takřka výhradně v individuálním smyslu (stupně modlitby či lásky, etapy duchovního rozvoje, askeze a mystika) a nauka o jednotlivých školách spirituality (tj. nejvýznamnějších řeholních

55) V této věci je třeba sáhnout spíše po epistemologických člancích či studiích; viz především *Teología espiritual contemporánea*, s. 177nn.

56) Stačí si projít obsah nejpoužívanějších učebnic spirituální teologie, abychom se snadno přesvědčili o tom, že takřka každý autor přistupuje k látce výrazně odlišným způsobem.

spiritualitách křesťanského Západu).⁵⁷ Kolem koncilu vznikla ještě *třetí část*, kterou tvořilo pojednání o životních stavech (laici, kněží, řeholníci).⁵⁸

V souvislosti s pokoncilním vývojem se začala tradiční témata podávat novým způsobem (citlivějším k biblickým, patristickým a liturgickým údajům) a struktura oboru se otevřela dvojím směrem: vůči *obecně teologickým* tématům a vůči tématům *humanitních věd*.⁵⁹ Pochopitelně, že taková otevřenost s sebou kromě šancí na zkvalitnění nese i některá rizika: může se stát, že se spirituální teologie promění v další dogmatiku či morálku⁶⁰ nebo třeba psychologii duchovního života. Riziko spočívá také v neúměrném zatížení této disciplíny příliš rozmanitým materiálem, takže se z učebnic vytvářejí rozměrné a nestravitelné encyklopedie.

Mezi tato nová či *moderní témata* spirituální teologie můžeme zařadit např.: teologii křesťanské a duchovní zkušenosti, konstitutivní prvky křesťanské spirituality, obecně křesťanskou spiritualitu a jednotlivé spirituality uvnitř církve, lidskou afektivitu, tělo a sexualitu, psychologické, sociologické a pedagogické aspekty duchovního života, mystagogii, duchovní integraci lidské osoby, duchovní přátelství, charismata, proroctví, duchovní symboly, vztah teologie a spirituality, povolání, komunitní (ekleziální) rozvoj, tvořivou věrnost, stáří, eschatologii a inkarnacionismus v teologálním životě, ekologii, utopii, feminismus,

57) Srov. např. I. HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam*, Torino – Roma, Marietti, 1931.

58) Srov. *Le vie dello Spirito*, s. 46.

59) Srov. C. GARCÍA, La teología espiritual. Autonomía e interdisciplinarietà, in: *La Teologia Spirituale – Atti*, s. 480nn.

60) Tamtéž, ss. 482–483.

duchovní patologie, spiritualitu laiků (manželství, rodiny, politiky, sdělovacích prostředků).⁶¹

Ve většině učebnic chybí nejen pojednání o tematické struktuře spirituální teologie, ale jejich autoři dokonce nepovažují za nutné (či užitečné) alespoň krátce objasnit a zdůvodnit tematickou strukturu své vlastní učebnice.⁶²



61) Co se týče moderních témat spirituální teologie, velmi dobrou představu si o nich lze vytvořit na základě *Slovníku spirituality* (edd. S. de Fiores a T. Goffi, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1999), který je ideově zaměřen především na ně.

62) Vzácnou výjimkou je F. Ruiz, u něhož lze najít alespoň náznak obojího. Srov. *Le vie dello Spirito*, ss. 45–47.

- *Spirituální teologii lze blíže poznat z metod a pramenů, jichž používá, a z témat, která rozvíjí a zpracovává.*
- *Základními metodami spirituální teologie jsou metoda deduktivní a induktivní, třebaže se dnes volá po vypracování nové metody, která by spojovala oba přístupy a obohatila je o další prvky.*
- *Ze studia metod vyplývá, že v současné spirituální teologii převládají tři proudy: teologický, historický a psychologický.*
- *Prameny spirituální teologie je možné rozdělit do čtyř skupin: obecné teologické prameny, vlastní duchovní prameny, pomocné prameny antropologických věd a současné zkušenostní prameny.*
- *Mezi obecné teologické prameny patří: Písmo svaté, díla církevních otců, liturgie, dokumenty učitelského úřadu a pojednání ostatních teologických oborů.*
- *Vlastní duchovní prameny tvoří: osobní zkušenosti světců a hagiografická ličení, teologicky zpracované zkušenosti, monografické naukové výklady a dějiny spiritualit.*
- *Za pomocné prameny lze považovat výsledky antropologických věd (zejména historie, psychologie, pedagogiky, sociologie) a srovnávací religionistické studie.*
- *Současnými zkušenostními prameny se mívá konkrétní živé zkušenosti jednotlivců i různých hnutí, která mají zásadní vliv na aktuální duchovní život církve.*
- *Všechny tyto prameny je třeba číst spirituálně, integrujícím způsobem a empaticky kontextuálně.*
- *Tematika spirituální teologie doznala v poslední době mnoha změn. K tradičním tématům (ideál křesťanské dokonalosti, nadpřirozený organismus duše, prostředky posvěcení, duchovní rozvoj člověka, školy spirituality, životní stavy) přibývají témata moderní, zvláště obecně teologická a humanitní.*
- *Ve věci tematické struktury neexistuje mezi jednotlivými autory ani základní shoda.*

SPIRITUÁLNÍ TEOLOGIE V CELKOVÉ STRUKTUŘE TEOLOGIE A JEJÍ POMOČNÉ VĚDY

Teprve na základě předcházejících dvou kapitol je možné probrat jedno tradiční téma úvodu do spirituální teologie, a sice vymezení jejího vztahu k ostatním teologickým oborům a některým dalším humanitním vědám. V minulosti tvořila tato prezentace součást základní identifikace tohoto vědního oboru, a proto se hledaly především rozdíly mezi spirituální teologií a ostatními teologickými disciplínami, zvláště morálkou a dogmatikou, aby se tak snáze našlo, co je jí vlastní. To s sebou neslo, zvláště v době koncilu a bezprostředně po jeho skončení, poněkud apologetický a polemický ráz těchto pojednání, který byl dobově podmíněn a v tomto smyslu by měl být také s odstupem času nahlížen.

Již bylo několikrát konstatováno, že teologické bádání a vyučování doznalo v minulém století značných proměn, takže lze bez přehánění říci, že všechny základní teologické obory byly podstatně předefinovány jak co do obsahu, tak co do metodologie.¹

1) Není potřeba ani pročítat četnou monografickou literaturu věnovanou této otázce, aby si člověk udělal alespoň rámcovou představu o naznačených změnách. K tomu stačí prostě srovnat nejvýznamnější předkoncilní a pokoncilní učebnice jednotlivých teologických odvětví. Velmi významný je také následující *lingvistický* postřeh: všude tam, kde se děje něco nového, má člověk potřebu užít nových slov; z tohoto hlediska se nabízí jasné konstatování: většina teologických oborů cítila potřebu změnit samotné označení vlastní disciplíny, poněvadž docházelo k jejich zásadní proměně – z dogmatiky se stala *systematická teologie*, z morálky *teologická etika*, z pastorální teo-

Shrnutí:

- *Spirituální teologii lze blíže poznat z metod a pramenů, jichž používá, a z témat, která rozvíjí a zpracovává.*
- *Základními metodami spirituální teologie jsou metoda deduktivní a induktivní, třebaže se dnes volá po vypracování nové metody, která by spojovala oba přístupy a obohatila je o další prvky.*
- *Ze studia metod vyplývá, že v současné spirituální teologii převládají tři proudy: teologický, historický a psychologický.*
- *Prameny spirituální teologie je možné rozdělit do čtyř skupin: obecné teologické prameny, vlastní duchovní prameny, pomocné prameny antropologických věd a současné zkušenostní prameny.*
- *Mezi obecné teologické prameny patří: Písmo svaté, díla církevních otců, liturgie, dokumenty učitelského úřadu a pojednání ostatních teologických oborů.*
- *Vlastní duchovní prameny tvoří: osobní zkušenosti světců a hagiografická líčení, teologicky zpracované zkušenosti, monografické naukové výklady a dějiny spiritualit.*
- *Za pomocné prameny lze považovat výsledky antropologických věd (zejména historie, psychologie, pedagogiky, sociologie) a srovnávací religionistické studie.*
- *Současnými zkušenostními prameny se míní konkrétní živé zkušenosti jednotlivců i různých hnutí, která mají zásadní vliv na aktuální duchovní život církve.*
- *Všechny tyto prameny je třeba číst spirituálně, integrujícím způsobem a empaticky kontextuálně.*
- *Tematika spirituální teologie doznala v poslední době mnoha změn. K tradičním tématům (ideál křesťanské dokonalosti, nadpřirozený organismus duše, prostředky posvěcení, duchovní rozvoj člověka, školy spirituality, životní stavy) přibývají témata moderní, zvláště obecně teologická a humanitní.*
- *Ve věci tematické struktury neexistuje mezi jednotlivými autory ani základní shoda.*

SPIRITUÁLNÍ TEOLOGIE V CELKOVÉ STRUKTUŘE TEOLOGIE A JEJÍ POMOCNÉ VĚDY

Teprve na základě předcházejících dvou kapitol je možné probrat jedno tradiční téma úvodu do spirituální teologie, a sice vymezení jejího vztahu k ostatním teologickým oborům a některým dalším humanitním vědám. V minulosti tvořila tato prezentace součást základní identifikace tohoto vědního oboru, a proto se hledaly především *rozdíly* mezi spirituální teologií a ostatními teologickými disciplínami, zvláště morálkou a dogmatikou, aby se tak snáze našlo, co je jí vlastní. To s sebou neslo, zvláště v době koncilu a bezprostředně po jeho skončení, poněkud apologetický a polemický ráz těchto pojednání, který byl dobově podmíněn a v tomto smyslu by měl být také s odstupem času nahrazen.

Již bylo několikrát konstatováno, že teologické bádání a vyučování doznalo v minulém století značných proměn, takže lze bez přehánění říci, že všechny základní teologické obory byly podstatně předefinovány jak co do obsahu, tak co do metodologie.¹

1) Není potřeba ani pročítat četnou monografickou literaturu věnovanou této otázce, aby si člověk udělal alespoň rámcovou představu o naznačených změnách. K tomu stačí prostě srovnat nejvýznamnější předkoncilní a pokoncilní učebnice jednotlivých teologických odvětví. Velmi významný je také následující *lingvistický* postřeh: všude tam, kde se děje něco nového, má člověk potřebu užít nových slov; z tohoto hlediska se nabízí jasné konstatování: většina teologických oborů cítila potřebu změnit samotné označení vlastní disciplíny, poněvadž docházelo k jejich zásadní proměně – z dogmatiky se stala *systematická teologie*, z morálky *teologická etika*, z pastorální teo-

A právě toto předefinování způsobilo, že většina oborů ztratila jasně vymezené hranice a začala pojednávat o tématech a používat metod, které byly dosud mnohdy vlastní jiným disciplínám. Ty se ze své strany cítily ohroženy, neboť jejich tradiční témata a postupy se náhle objevovaly i jinde a docházelo k nepřijemnému zdvojení, zvláště ve výuce. Odtud plynulo mnoho nežádoucích napětí a někdy i útoků.

Jelikož je tato doba, jak se zdá, již za námi, současné pojednání o zařazení spirituální teologie do celkové struktury teologických oborů by rozhodně nemělo mít dřívější apologeticko-polemický charakter, ba není ani zapotřebí, aby probíralo prvořadě její odlišnosti vůči ostatním teologickým oborům, nýbrž mnohem spíše *možnosti vzájemného obohacení a spolupráce v jednoznačně interdisciplinárním přístupu*. Půjde tedy spíše o to, načrtnout *cesty integrace* než postihnout diferenciaci jednotlivých teologických oborů vůči spirituální teologii.

I.

Jednota teologie a vzájemné uspořádání teologických oborů

Alespoň na úrovni teorie se dnes všeobecně zdůrazňuje zásadní jednota teologie a často se v této souvislosti klade za vzor jednak nerozdělenost teologické reflexe do různých podoborů v průběhu prvního tisíciletí křesťanství, jednak podstatné pokračování této linie ve východní teo-

logie *praktická teologie*, z asketiky a mystiky *spirituální teologie*. Ne každá změna označení je jistě stejně vhodná (a obecně přijímaná), nicméně právě proto, že nejde o neopodstatněný rozmar (a také proto, abychom si navykli i na tuto terminologii), budu v dalším průběhu přednostně užívat těchto nově zaváděných označení.

logii, zvláště pravoslavné.² Proti těmto důrazům nelze nic namítat, pokud nezmenšují pozitivní přínos historického procesu diferenciaci teologie na jednotlivé obory, jak k ní došlo pozvolna v průběhu druhého tisíciletí na Západě.³ Toto západní rozdělení teologie totiž nelze vnímat pouze negativně jako rozbití její jednoty, ba ani bez hodnocení jako prosté konstatování historického faktu, nýbrž je třeba docenit jeho pozitivní dosah, jenž spočívá v praktickém usnadnění proniknutí do hloubky jednotlivých aspektů či témat zásadně nedílné teologie.

Jen z tohoto pohledu má pak smysl zkoumat vzájemné vztahy jednotlivých teologických odvětví a pokusit se o jejich celkové uspořádání. V minulém století bylo navrženo větší množství modelů; zde se podstatně přidrží Congarova dělení, jež osobně považuji za nejvýše váženější,⁴ třebaže je v několika detailech upravím.

Podle něj lze teologické obory rozdělit do tří základních skupin: 1) *pozitivní* teologie, 2) *doktrinnální* teologie a 3) *disciplinárně-praktické* teologie. První skupinu tvoří biblické vědy spolu s církevními dějinami a patrologií, druhou systematická teologie, etika, spirituální teologie a liturgika⁵ a třetí pak zejména praktická teologie a cír-

2) Srov. první kapitulu této publikace. Jako příklad zdůraznění jednoty teologického vědění viz např. R. MORETTI, L'unità della conoscenza teologica e il compito della teologia spirituale, *Seminarium* 26, 1974, ss. 41–58.

3) Srov. např. poněkud jednostranně negativní nahlížení vzniku spirituální teologie na Západě v jinak velmi přínosné publikaci: M. I. RUPNIK, *Uvedení do duchovního života*, (Studijní texty centra Aletti XXV), Olomouc–Velehrad, Refugium, 2003, s. 19. Kromě již uvedených prezentací dějinného vývoje teologie na Západě v první kapitole (pozn. 3) je dobré zmínit zde ještě velmi podrobně a kvalitně zpracování: M.-J. CONGAR, *Théologie. II. La théologie. Étude historique*, in: *DTC* 15, sll. 346–447.

4) Srov. M.-J. CONGAR, *Théologie*, in: *DTC* 15, sll. 493–496.

5) V podstatě jen co se týče zařazení liturgiky (a drobných změn v názvosloví) se odlišují od Congarovy prezentace. Domnívám

kevní právo. Na základě tohoto rozdělení lze sestavit přehlednou tabulku základních⁶ teologických oborů:

ČÁST TEOLOGIE	DISCIPLÍNA	JEDNOTLIVÉ TRAKTÁTY A POJEDNÁNÍ
pozitivní teologie	biblické vědy	úvody do Starého a Nového zákona, biblická exegese, biblická teologie
	církevní dějiny (+ patrologie a patristika)	faktografické a interpretační prezentace (<i>různá periodizace a místní členění</i>), monotematické studie
doktrinnální teologie	systematická teologie	teologie Zjevení, Trojice, christologie, soteriologie, pneumatologie, charitologie, nauka o stvoření, antropologie, teologie dějin, eschatologie, ekleziologie a mariologie, sakramentální teologie
	teologická etika	základní (<i>biblická, historická, strukturální</i>), etika osoby (<i>fyzická, sexuální</i>), etika sociální (<i>manželská/rodinná, ekleziální, ekonomická, komunikační, politická</i>), etika náboženská (<i>svátostná, etika modlitby</i>)
	spirituální teologie	teologická východiska a základní témata, dějiny spirituality, dynamika duchovního rozvoje, teologie mystiky, spiritualita životních stavů
	liturgika	liturgická teologie a antropologie, teologie slavení, liturgická spiritualita a misiologie

se, že přesunutí liturgiky z disciplinárně-praktických oborů (kam ji zařazuje zmíněný autor) mezi doktrinnální obory je vysvětlitelné a obhajitelné koncilním přehodnocením celkového pojetí liturgie a liturgiky.

- 6) V tomto dělení nejsou brány v potaz některé teologické podobory či disciplíny, které lze považovat za *pomocné* vědy jednotlivých základních teologických odvětví. Co se týče konkrétních traktátů, je třeba upozornit, že v těch se jednotliví autoři mnohdy zásadně liší, a proto jsou ryze *orientační*.

ČÁST TEOLOGIE	DISCIPLÍNA	JEDNOTLIVÉ TRAKTÁTY A POJEDNÁNÍ
disciplinárně-praktická teologie	praktická teologie	teologie pastorační plánování, homiletická a katechetická pastorační, liturgická pastorační (a duchovní vedení), sociální a charitativní, mediální a politická pastorační
	církevní právo	teorie a dějiny církevního práva, obecné normy, církevní strukturální, magisteriální, svátostné, manželské, trestní, procesní a administrativní právo, vztah církevního a civilního práva

Tabulka 1: Rozdělení základních teologických oborů a jejich traktátů

Zatímco pozitivní teologie je především bohatým zdrojem jednotlivých údajů Zjevení, obory doktrinnální teologie tyto údaje dále zpracovávají z vlastních hledisek a vlastními metodami do *logicky uspořádaných celků*, jež jsou pak východiskem ke konkrétním aplikacím disciplinárně-praktické teologie v životě církve.⁷ Z pohledu tohoto uspořádání je zřejmé, že spirituální teologie bude zvlášť úzce propojena s ostatními doktrinnálními obory (tedy se systematickou teologií, teologickou etikou a liturgikou), a proto je nutné se zaměřit především na vztahy k nim: ty budou vzápětí probrány *jednotlivě*. Naproti tomu v případě vztahů k oborům pozitivní a disciplinárně-praktické teologie se spokojím se *souhrnnou prezentací*. Závěr této

- 7) Právě proto, že se disciplinárně-praktická teologie zaměřuje na konkrétní aplikaci nauky církve, mnozí autoři zařazují jak etiku, tak spirituální teologii (nemluvě už vůbec o liturgice!) do této skupiny teologických odvětví. Srov. např. M. VIDAL, *Teologia spiritual y teologia moral*, in: *La Teologia Spirituale – Atti*, s. 548; rovněž G. MOIOLI, *Teologie spirituální*, in: *SSp*, s. 1024. Třebaže je zmíněným oborům vlastní i tento praktický ráz, jsem přesvědčen, že teoretické východisko je v nich převažující, a že je proto nutné je řadit mezi doktrinnální disciplíny. Tak to činí i J. Weismayer, používá však odlišnou terminologii (srov. *Život v plnosti*, s. 15).

kapitoly bude věnován pomocnému charakteru humanitních věd pro spirituální teologii.

II. Rámec doktrinní teologie

Spirituální teologie se v průběhu dvacátého století dávala nejčastěji do souvislosti se systematickou teologií (dogmatikou) a etikou (morální teologií). Zatímco první vztah byl zdůrazňován především v německé jazykové oblasti, druhý se rozšířil v ostatním teologickém světě, a to i na základě pokoncilních církevních dokumentů.⁸ Pojednání o těchto vztazích je tedy dnes již povinné. S mnohem menší samozřejmostí a jen zřídka se naproti tomu probírá vztah spirituální teologie a liturgiky.

Systematická teologie

Třebaže mnozí velcí teologové minulého století zdůrazňovali vnitřní jednotu fundamentální a systematické teologie (Hans Urs von Balthasar je vidí např. jako dva na sebe navazující momenty, přičemž ten druhý rozvíjí a zdokonaluje první),⁹ zde budu pojednávat pouze o vztahu mezi systematickou a spirituální teologií. Fundamentální teologie jako teologická věda s filozofickou metodou je totiž, jak říká Karl Rahner, spíše kritickým a hermeneutickým bodem celé teologie než samostatným teologickým oborem.¹⁰

8) Srov. tamtéž.

9) H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, 1. svazek: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, s. 118nn.

10) V. BOUBLIK, *Orientamenti attuali della teologia fondamentale*, in: *Correnti teologiche postconciliari*, ed. A. Marranzini, Roma, Città Nuova, 1974, s. 141. Vlastní Rahnerovy pozice viz: K. RAHNER,

V minulosti se příliš jednostranně zdůrazňovala závislost spirituální teologie na teologii systematické a jejich vzájemný vztah se vymezoval jednostranně pojmem podřízenosti první vůči druhé. Dnes je potřeba mluvit spíše o *vzájemném doplňování* a *vzájemné závislosti*.¹¹ Zužujícím, a proto nepřijatelné je pojetí spirituální teologie jako pouhé „aplikace dogmatiky“, jak to formuloval A. Dagnino;¹² ve stejném duchu se však nese i tolik citovaná a široce uznávaná Balthasarova teze o „subjektivní tváři dogmatiky“.¹³ Neboť:

„Křesťanská duchovní zkušenost nemůže být chápána jako něco ryze subjektivního, jako nějaký náboženský cit zbožnosti, podřízenosti a přilnutí k Bohu, který se rozvíjí nezávisle na objektivní pravdě víry. Je naproti tomu osvojením si křesťanského tajemství, proniknutím do něj jako do živé skutečnosti, kterou je možno zakoušet v celém jejím bohatství konstitutivních rozměrů lidské existence, nejen rozměru intelektuálního.“¹⁴

Podobně ovšem také dogmata jako objektivní pravdy víry v sobě nesou vždy subjektivní prvek zkušenosti, vždyť „není teologie bez osobního přijetí víry, a to zna-

Formale und fundamentale Theologie, in: *LThK*, 4. svazek, 2. vyd., 1960, s. 205nn; srov. také TENTÝŽ, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in: *Schriften*, 1. svazek, Einsiedeln, 1958, ss. 9–47; TENTÝŽ, *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute*, in: *Schriften*, 4. svazek, Einsiedeln, 1965, ss. 139–167.

11) Srov. *Teologia spirituale*, s. 59; *Teologia espiritual*, s. 13. Důkladné pojednání o dějinách vztahu obou oborů viz *Teologia espiritual contemporánea*, s. 105nn.

12) A. DAGNINO, *La vita cristiana*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 7. vyd., 1988, s. 30.

13) H. U. VON BALTHASAR, *Spiritualität, Geist und Leben* 31, 1958, ss. 340–352; TENTÝŽ, *Theologie und Spiritualität, Gregorianum* 50, 1969, ss. 571–587.

14) S. CANNISTRA, *Teologia spirituale e teologia dogmatica*, in: *La Teologia Spirituale – Atti*, s. 503.

mená: není teologie bez spirituality“.¹⁵ Vyjádřeno možná přesněji:

„Teologické vědění je vždy věděním víry a s vírou, a tak předpokládá ‘zkušenost’ a je nasměrováno k dalšímu zakoušení: je teoretickým věděním, které však vyplývá z božské praxe, do níž se věřící svobodně zapojuje, a které směřuje k obnovené lidské praxi. Jako tedy nemůže být teologické vědění zcela odtržené od praktického (a to znamená: spásného, a tedy pastorálního a duchovního) rozměru, tak nemůže být duchovní zkušenost, která by byla zcela oddělená od teorie...“¹⁶

Z uvedeného ovšem plyne, že je nesprávné oddělovat systematickou a spirituální teologii a prezentovat je výhradně jako *objektivní* a *subjektivní* rozměr víry (např. na základě tradičního rozlišení mezi *fides quae* a *fides qua*), třebaže důrazy se v daných oborech budou ubírat těmito směry. Výstižnější a šťastnější je zřejmě mluvit o chápání víry (*intelligentia fidei*), které bude převažovat v systematické teologii, a o přilnutí víry (*adhaesio fidei*), které bude přednostně zajímat spirituální teologii, přičemž v obou pojednávaných disciplínách nutně nalezneme *obojí*. Je zde možné použít analogickým způsobem chalcedonského principu:¹⁷ tak jako v Kristu jsou božská a lidská přirozenost sjednoceny nesmíšeně a nerozděleně, i v obou těchto teologických oborech se nesmíšeně nacházejí chápání i přilnutí víry, přičemž v systematické teologii je určující *intelligentia*, zatímco ve spirituální teologii je to *adhaesio*.

15) W. KASPER, Priesterbildung und Priester Ausbildung heute. Theologische Überlegungen zu den neuesten Umfrageergebnissen, *Theologische Quartalschrift* 155, 1975, s. 316 (cit. dle: *Život v plnosti*, s. 5).

16) S. CANNISTRÀ, cit. čl., s. 503n.

17) Na chalcedonském koncilu (r. 451) byl dogmaticky vymezen vztah mezi božskou a lidskou přirozeností v Kristu termíny: *asynchytós* (nesmíšeně), *atreptós* (nezměnitelně), *adiaretós* (nedělitelně) a *achóristós* (nerozlučně). Srov. *DSH* 302.

„Mají rozdílné perspektivy. Dogmatika ozřejmuje pravdu zjevené skutečnosti, propojení mezi jednotlivými tajemstvími a pravdami; analyzuje je a formuluje očima víry a rozumu. Spirituální teologie se zaměřuje více na hlediska duchovního společenství a přilnutí, osvojení, přetvoření (...). Můžeme říci: dogmatická teologie = kritické porozumění; spirituální teologie = porozumění prožívanému tajemství ve víře.“¹⁸

Také závislost těchto disciplín je vzájemná. Na jedné straně spirituální teologie *podléhá* systematické teologii, jež je pro ni normativní,¹⁹ na straně druhé ji však mnohdy dějinně *předchází*²⁰ a někdy dokonce *doplňuje* v plodném antinomickém napětí.²¹ Z tohoto náhledu na obě teologická odvětví ovšem naprosto zřejmě vyplývá, že systematická ani spirituální teologie si nemohou dovolit ignorovat výsledky bádání druhého oboru a zároveň nemusejí vyprázdnit svůj obsah a zříci se vlastní totožnosti.

Teologická etika

Vztah spirituální teologie k teologické etice (tj. morální teologii) je snad ještě těsnější a významnější než její vztah k systematické teologii.²² Snad proto se v poslední době dočkal většího počtu poměrně podrobných a zdaří-

18) *Le vie dello Spirito*, s. 29.

19) SROV. CH. BERNARD, Teologia spirituale. Temi e problemi, in: *Teologia spirituale. Temi e problemi*, ed. M. Gioia, Roma, A.V.E., 1991, s. 42. A. Guerra však s tímto náhledem nesouhlasí; srov. *Introducción a la TE*, s. 78, zvláště pozn. 33.

20) Dogma často není nic jiného než definovaná autentická náboženská zkušenost.

21) Srov. *Teologia spirituale*, s. 59.

22) „Vztahy jsou zjevnější a těsné. Obě [= etika i spirituální teologie] se týkají křesťanského života, a to na základě plánu křesťanské dokonalosti či svatosti.“ – *Le vie dello Spirito*, s. 29.

lych studií.²³ Ještě na začátku minulého století se přitom – bohužel, kvůli zúženému pojetí křesťanské morálky – vyjadřoval pomocí falešně chápaného rozlišení na *přikázání a rady*.²⁴

„Obecně se připouštělo, že morálka pojednává o příkázáních (povinnostech), zatímco spirituální teologie měla co do činění s radami (dokonalostí). Tento teoretický postoj je možné si ověřit v učebnicích morálky používaných v té době. (...) K této orientaci náleží také chápání spirituality jako ‘části křesťanské morálky’, která je však považována za ‘vznešenější, neboť se snaží křesťany učinit dokonalými’.“²⁵

Toto jen zdánlivě lichotivé vymezení spirituální teologie vůči etice není možné přijmout, a to nejen proto, že

- 23) Zde nabízím jen krátký bibliografický přehled: D. J. BILLY, Mysticism and Moral Theology, *Studia Moralia* 34, 1996, ss. 389–415; TENTÝŽ, A „Spiritual Turn“ for Catholic Moral Theology, *Review for Religious* 57, 1998, ss. 595–604; J. CASTELLANO, Spiritualità e vita morale, in: *Persona, verità e morale*, Roma, 1987, ss. 561–579; C. GARCÍA, Vida moral y perfección cristiana, in: *Comentarios a la Veritatis splendor*, ed. G. Del Pozo, Madrid, 1994, ss. 517–539; M. O'KEEFE, *Becoming Good, becoming Holy. On the Relationship of Christian Ethics and Spirituality*, New York, 1995; M. VIDAL, *Moral y Espiritualidad. De la separación a la convergencia*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 1997; TENTÝŽ, Teología espiritual y teología moral, in: *La Teología Spirituale – Atti*, ss. 535–562.

- 24) Podle tohoto rozlišení jsou všichni křesťané povoláni k životu podle příkázání, zatímco jen někteří z nich (tj. ti, kdo jsou povoláni do stavu dokonalosti = biskupská služba a řeholní život) jsou vybízeni k tomu, aby následovali evangelijní rady, jež Pán přidal k předpisům Zákona; příkázání jsou tedy povinná, zatímco rady dobrovolné. Srov. *S. Th.* I–II, q. 107–108.

Tato dichotomie křesťanského života je naštěstí snad už nadobro překonána. Příklad toho, jak se uplatňovala při výkladu Horského kázání, jednoho z hlavních pramenů křesťanské etiky a spirituality, viz in: M. DUMAIS, *Il Discorso della Montagna. Stato della ricerca – Interpretazione – Bibliografia*, Torino, Elledici, 1999, s. 29nn.

- 25) M. VIDAL, Teología espiritual y teología moral, in: *La Teología Spirituale – Atti*, s. 554. Citace v závěru uvedeného textu pochází od A. Tanquereye, srov. jeho *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Roma – Torino – Paris, 2. vyd., 1930, s. 5n.

poškozuje křesťanskou etiku tím, že ji zúženě chápe jako souhrn křesťanských povinností, nýbrž jednoduše proto, že neodpovídá pravdě.

Ve skutečnosti je i zde nutné hovořit o *vzájemném vlivu a vzájemné závislosti*.²⁶ V zásadě stejný obsah (sjednocení člověka s Bohem v Kristu) a teologický základ (rozvinutí teologálních ctností) je totiž spirituální teologií a etikou nahlížen z poněkud jiných perspektiv a zkoumán vlastními metodami.

„Chceme-li načrtnout rysy, které odlišují oba rozměry a dávají jim svéráz, můžeme říci následující:

Spiritualita se umísťuje přednostně do *vertikály*; její pohled je zaměřen k transcendentnímu rozměru křesťanského života. Její cesta je cestou *niternosti*.

Morálka náleží přednostně *horizontále*; její tvář je určena imanentním rozměrem křesťanského života. Její cesta je cestou *vnějškovosti*.

Slova, která jsem zvýraznil, jsou symboly, jež naznačují priority, ne však výlučnosti. Spiritualita má rovněž horizontálně, imanentně a vnějškově laděnou dynamiku. Morálka se pak ze své strany otevírá také niternosti, transcenci a vertikále.“²⁷

Jako může etika uchránit spirituální teologii před pasivitou v časných hodnotách, tak zase spirituální teologie nabízí etice nové, nečekané obzory plného rozvinutí Božího obrazu v člověku (srov. např. VS 111).²⁸

Lze-li vzájemnou komplementárnost systematické a spirituální teologie vyjádřit na úrovni *víry*, pak vztah teologické etiky a spirituální teologie je třeba hledat v perspektivě *lásky*. Bude-li etika klást důraz především na *řád lásky*

- 26) T. GOFFI, *Etico-spirituale. Dissonanze nell'unitaria armonia*, Bologna, 1984, s. 34. Pojednání o dějinách vztahu viz in: *Teología espiritual contemporánea*, s. 77nn.

- 27) M. VIDAL, cit. čl., s. 541n.

- 28) Srov. tamtéž, s. 542.

(*ordo caritatis*), a tedy na správnost vztahu člověka k Bohu, spirituální teologie se zaměří hlavně na výměnu lásky (*commercium caritatis*), a tedy na ohlas tohoto vztahu v člověku, na jeho prožívání a rozvoj.²⁹ Pochopitelně i zde platí analogicky, co již bylo uvedeno ohledně systematické a spirituální teologie: v teologické etice nebude chybět rozměr výměny lásky, zatímco spirituální teologie se neobejde bez řádu lásky. Neexistuje totiž autentická morálka bez hluboké spirituality ani autentická spiritualita bez důsledné morálky.

Liturgika

Již bylo naznačeno, že vztah spirituální teologie a liturgiky nebývá v učebnicích o spiritualitě probírán vůbec nebo přinejmenším ne v rámci epistemologie. Spíše je možné na něj narazit okrajově, a to v kapitolách, které jsou věnovány liturgii jako jednomu z prostředků duchovního života. Totéž je však možné konstatovat i z opačné strany: ani v liturgice nebývá úloha spirituální teologie příliš zdůrazňována a spiritualita obecně mívá ve výuce tohoto oboru jen velmi skromné místo.³⁰

29) *Teologia spirituale*, s. 65; *Teología espiritual*, s. 16.

30) Přítom existuje poměrně bohatá specializovaná literatura, která pojednává o vztahu mezi liturgií a spiritualitou, případně liturgikou a spirituální teologií. Viz např.: *Liturgia e vita spirituale*, Torino, LDC, 1966; *Liturgia, soglia dell'esperienza di Dio?*, Padova, Messaggero, 1982; *Liturgia e spiritualità. Atti della XX Settimana di Studio dell'APL*, Roma, CLV, 1992; G. BRASO, *Liturgia e spiritualità*, Roma, Ed. liturgiche, 1958; J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual*, Madrid, Instituto de Espiritualidad a Distancia, 1984; TENTÝZ, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, in: *La Teologia Spirituale – Atti*, ss. 513–533; J. CORBON, *Liturgia alla sorgente*, Roma, Edizioni Paoline, 1982; K. W. IRWIN, *Liturgy, Prayer and Spirituality*, New York, Paulist Press, 1984; A. TRIACCA, La „riscoperta“ della liturgia, in: *La spiritualità come teologia*, ss. 105–130.

S největší pravděpodobností je to dáno mentálním přežíváním zúženého předkoncilního pojetí liturgie jako souboru obřadů a s ním souvisejících předpisů, případně starých zvyků, které církev z úcty k minulosti uchovává.³¹

Jenže takto se na liturgii dívat nelze. Jestliže je na jedné straně také bohatým pramenem autentického duchovního života (a z tohoto hlediska by její studium bylo možné zařadit do oblasti pozitivní teologie) a na straně druhé je rovněž školou křesťanské praxe (a z tohoto hlediska má liturgika co do činění s disciplinárně-praktickou teologií), je především plnohodnotným teologickým místem (takže vědecká reflexe o ní svým charakterem patří k doktrinární teologii).³²

Na konci 19. a hlavně v průběhu první poloviny 20. století došlo ke znovubvení a znovudocení liturgie a tři prvky zmíněné v předcházejícím odstavci odpovídají podstatně třem hlavním objevům předkoncilního vývoje:³³ že totiž existuje hluboký vzájemný vztah mezi liturgií a spiritualitou (studie s touto tematikou se objevují v letech 1913–1918), že liturgie je hlavním výchovným místem církve (1920–1940) a že je „vrcholem a pramenem“ veškeré její činnosti (1951–1960; srov. SC 10).

Na základě těchto tří objevů lze také pochopit a krátce představit vztah mezi vědními obory, které je studují, tedy spirituální teologii a liturgikou.

31) Proto také liturgika (teologická věda zabývající se křesťanskou bohoslužbou) bývá ještě dnes namnoze chápána jako nějaký „vyšší ministrantský kurz“ nebo jistý druh „liturgické archeologie“.

32) Srov. výše Tabulka 1. Viz také: A. M. TRIACCA, „Liturgia – locus theologicus“ o „Theologia – locus liturgicus“, in: *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili*, ed. G. Farnedi, Roma, 1986, ss. 193–233; C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Roma, Edizioni Paoline, 4. vyd., 1965.

33) V tom, co následuje, se přidružují studie: A. M. TRIACCA, La „riscoperta“ della liturgia, in: *La spiritualità come teologia*, s. 108nn.

„Liturgie přitahuje pozornost spirituality, nakolik je jejím pramenem, na úrovni teologické vědy i životní zkušenosti. Spiritualita zdůrazňuje nezbytnost slavení a osvojení si slaveného tajemství; toto slavení a osvojení je vedeno a oživo-
váno teologálními ctnostmi a koná se s ryzím smyslem pro kontemplaci, jež orientuje ke svatosti a křesťanské mystice. Na druhou stranu liturgie vyžaduje spiritualitu, slavení, které lze plným právem nazvat ‘mystagogickým’ a které nachází své prodloužení ve všednodenním úsilí (podle různých povolání) o evangelijní život, o svědectví a poslání.“³⁴

V první řadě je tedy nutné konstatovat *hlubokou provázanost* mezi liturgií a spiritualitou, a tím i mezi liturgií a spirituální teologií. Co se pak týče konkrétního vztahu obou vědeckých oborů, lze říci: zatímco materiální předmět spirituální teologie je podstatně širší, než je tomu u liturgiky,³⁵ její formální předmět je podstatně užší.³⁶ Liturgika poskytuje spirituální teologii *prameny* autentického duchovního života, *výchovné postupy* na úrovni pastorace,³⁷ ale především mnohá *teologická východiska* duchovního života.³⁸ Na druhou stranu: liturgika

34) J. CASTELLANO CERVERA, Liturgia, teologia spirituale e spiritualità, in: *La Teologia Spirituale – Atti*, s. 515.

35) Vyjádřeno slovy koncilu: „Duchovní život nespočívá jen v účasti na posvátné liturgii. Křesťan je sice povolán ke společné modlitbě, přesto však má také vcházet do své komůrky, aby se modlil k Otci ve skrytosti, dokonce se má modlit bez přestání, jak učí apoštol Pavel“ (SC 11). Duchovní život je širší než liturgie, zahrnuje i jiné oblasti křesťanské existence.

36) Liturgika (a její podobory) studují křesťanskou bohoslužbu z více perspektiv, ne pouze z perspektivy, jež je vlastní spirituální teologii (sjednocení člověka s Bohem).

37) Stačí pomyslet na moudrou praxi křesťanské iniciace a mystagogie.

38) Např. trojí liturgický pohyb (*katabáze – diabáze – anabáze*), jež je ve skutečnosti shrnutím podstaty duchovního života jako Božího sestupování k člověku, jeho vnitřní přetváření a pozvedání k účasti na božském životě. Nebo trojiční formulace, jež blíže postihují dvojí směřování: *descendentní* (od Otce – skrze Syna – v Duchu svatém k člověku) a *ascendentní* (v Duchu svatém – skrze Syna – k Otci).

může ve spirituální teologii najít spojence k tolik potřebnému provázání liturgie s ostatním křesťanským životem a k hlubokému, duchovnímu prožívání bohoslužby.³⁹

Pokud bychom chtěli vyjádřit vztah spirituální teologie vůči liturgice na základě odlišných aspektů těžce teologální ctnosti (jak to bylo učiněno u vztahu k systematické teologii na základě víry a k teologické etice na základě lásky), pak lze říci, že zatímco liturgika se zabývá *slavením* naděje (*celebratio spei*), spirituální teologie sleduje spíše jakési *uchopení* naděje (*captatio spei*) v konkrétním životě.

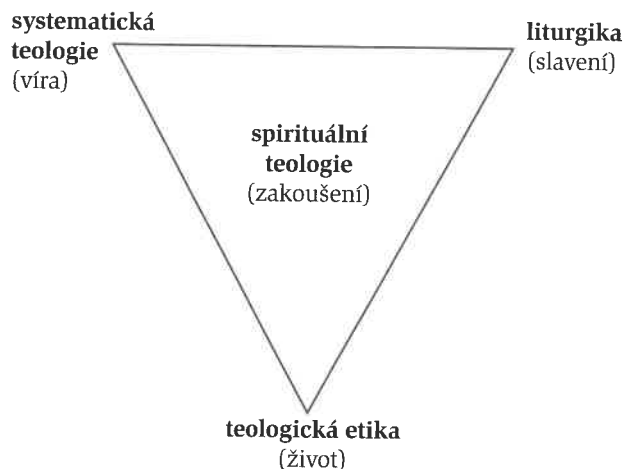
Provázanost oborů doktrinní teologie

Často se v souvislosti se Zjevením mluví o trojí reakci křesťana na Boží tajemství, jež se mu sdílí: *věří* v ně (popřípadě: *vyznává* je), *slaví* je a *prožívá*. Tomuto trojímu aspektu (*věra – slavení – život*) odpovídá obsah doktrinní teologie: zatímco systematická teologie pojednává *především* (nikoli výlučně!) o tom, v co *věříme*, liturgika nám

Takových teologických východisek pro spirituální teologii nalezneme v liturgice celou řadu.

39) O dosažení těchto cílů se snaží mnozí autoři (jak z řad liturgistů, tak spirituálních teologů) tím, že se snaží postihnout a definovat skutečně *liturgickou spiritualitu*, která by byla přijatelná a aplikovatelná všemi křesťany bez rozdílu příslušnosti ke konkrétním spiritualitám a životním stavům. Na téma liturgické spirituality viz např.: O. LANG, *Spiritualità liturgica. Questioni e problemi scelti di spiritualità liturgica*, Einsiedeln, 1977; S. MARSILI, *Spiritualità liturgica*, in: TENTYZ, *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Roma, Ed. liturgiche, 1987, ss. 463–516; B. NEUHEUSER, *Spiritualità liturgica*, in: *NDL*, ss. 1419–1442; A. M. TRIACCA, *Rilievi critici in vista di una „epistemologia“ della spiritualità liturgica*, in: *Spiritualità – fisionomia e compiti*, edd. B. Calati, B. Secondin a T. P. Zecca, Roma, 1981, ss. 115–128; TENTYZ, *Une spiritualité liturgique est-elle possible? De la méthode à la vie*, in: *Liturgie – Spiritualité – Cultures*, edd. A. M. Triacca a A. Pistoia, Roma, 1983, ss. 317–339.

přibližuje, jak tyto pravdy víry *slavíme*, a teologická etika se zabývá tím, jak je *žijeme*. Spirituální teologie jako středový bod tohoto pomyslného trojúhelníku se zajímá o to, jak *zakoušíme* víru, slavení a život:



III.

Vztah k pozitivní a disciplinárně-praktické teologii

Poté, co jsme *jednotlivě* probrali vztahy spirituální teologie k doktrinárním oborům, které jsou jí nejbližší, je na místě alespoň *souhrnně* probrat také její vztah k pozitivním teologickým vědám a odvětvím disciplinárně-praktické teologie.

Pozitivní teologie

Teologické vědy označované jako *pozitivní* se ve svém bádání zaměřují výhradně na historická fakta a jiné konkrétně ověřitelné údaje, jež zkoumají mnohdy i metodami experimentálních věd (odtud také pochází jejich název).⁴⁰ Už z této skutečnosti by mělo být zřejmé, že jde o vědy, které jsou jakousi půdou a základem, z nichž čerpá a vychází ve své *následné* spekulaci a reflexi doktrinární odvětví, a tedy i spirituální teologie.

Do této části teologických oborů se řadí biblické vědy a církevní dějiny spolu s patrologií. Oním vymezeným polem bádání (*positum*) jsou tedy Písmo svaté, a to nejen ve svém textovém vyjádření (jež zkoumá *synchrónní analýza*), nýbrž i v celém svém materiálním kontextu (*diachronní analýza*), a souhrn konkrétních údajů církevní tradice (počínaje historickými událostmi a konče jednotlivými spisy církevních autorů). Od doktrinární teologie se liší tím, že se zaměřují výhradně na pozitivní údaje a pracují s nimi často výlučně metodami exaktních věd.

Kromě toho, že jsou tyto pozitivní obory bohatým *pramenem* údajů i pro spirituální teologii, existuje ovšem celé jedno historicko-teologické odvětví, které je s ní propojuje natolik, že o něm lze uvažovat z obou stran: jako o disciplíně, která náleží do celku pozitivní teologie, ale i jako o podoboru spirituální teologie. Jde o *dějiny spirituality*. V jejich rámci lze zcela oprávněně pojednávat o *biblické spiritualitě* (starozákonní i novozákonní s mnoha dalšími členěními na základě různých kritérií),⁴¹ o *patristické spi-*

40) Jejich protikladem tedy není negativní teologie, neboť označení *pozitivní* se odvozuje od lat. slova *positum* (to, co je „položeno, umístěno, určeno“; zde ve smyslu „přesně vymezeno a stanoveno“).

41) V této souvislosti lze hovořit např. o spiritualitě tóry, spiritualitě deuteronomistické, prorocké, sapienciální/moudrostní a žalmické (v rámci starozákonní perspektivy), o Ježíšově spiritualitě, spiri-

ritualitě (či možná správněji: spiritualitě *patristické doby*), o *středověké, moderní a současné* spiritualitě ... V tomto oboru dnes již existuje obrovské množství výběrných publikací.⁴²

Disciplinárně-praktická teologie

Mezi odvětví disciplinárně-praktické teologie, jež jsou ze své povahy konkrétní aplikací *hic et nunc* („zde a nyní“) obsahu doktrinní teologie, patří zejména církevní právo a praktická (pastorální) teologie. První ze jmenovaných disciplín postihuje právní dopady veškeré teologické nau-

tualitě synoptiků, pavlovské a janovské spiritualitě, apod. (v rámci novozákonní perspektivy). V tomto případě jde o dělení podle knih/autorů, případně teologických škol, které v rámci Písma nacházíme. Lze však hovořit i o jednotlivých biblických postavách apod.

- 42) Nemohu zde poskytnout úplný seznam ani těch nejdůležitějších. Omezím se tedy jen na výčet hlavních děl mapujících celé dějiny křesťanské spirituality: *Histoire de la spiritualité chrétienne*, edd. L. Bouyer, J. Leclercq, a L. Cognet, 4 svazky, Paris, Aubier, 1960–1966; *Historia de la Espiritualidad*, edd. B. Jiménez Duque a L. Sala Balust, 4 svazky, Barcelona, Flors, 1969; *Storia della spiritualità*, edd. V. Grossi, L. Borriello a B. Secondin, 7 svazků, Roma, Borla, 1983nn.; *World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest*, ed. E. Cousins, 25 svazků (!), Crossroad, New York, 1986nn.; D. DE PABLO MAROTO, *Historia de la Espiritualidad*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 1990; A. ROYO MARIN, *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1973; J. M. MOLINER, *Historia de la espiritualidad*, Burgos, Monte Carmelo, 1972.

V češtině existují pouze: J. AUMANN, *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, Praha, Karolinum, 2000; N. F. VEHOVSKÝ, *Stručné dějiny spirituální teologie*, Praha, KTF UK a Křesťanská Akademie Řím, 1999, (navzdory titulu jde skutečně o dějiny křesťanské spirituality, nikoli o dějiny spirituální teologie).

Co se týče parciálních prací, viz stručnou, avšak dostatečnou bibliografii in: *La spiritualità come scienza*, ss. 162–170.

ky na každodenní život církve,⁴³ a je proto s bádáním spirituální teologie propojena jen velmi volně.⁴⁴ Naproti tomu kontakty mezi spirituální a praktickou teologií jsou zvláště v pokoncilní perspektivě stále častější a pro obě odvětví velmi slibné.⁴⁵ Podobně jako v případě oborů pozitivní teologie je i zde vztah víceméně bezproblémový.⁴⁶ Odráží ho nově vznikající obor *pastorace spirituality*.

„Pastorace spirituality je souhrn evangelizačních aktivit, které činí křesťanský život vědomým, podporují jej, pomáhají jeho růstu a rozvíjejí jej podněty Ducha k jeho plnosti, jak v jednotlivém věřícím, tak ve společenství.“⁴⁷

43) O tom, že (a jakým způsobem) je třeba i církevní právo považovat za teologický obor, viz např. A. Bo, *Per una teologia del diritto canonico*. (Rassegna critica delle principali tendenze e linee per una fondazione teologica del diritto canonico), in: *Problemi e prospettive di diritto canonico*, ed. E. Cappellini, Brescia, Queriniana, 1977, ss. 379–398.

44) Není mi známo, že by existovaly významnější studie, jež by mapovaly tuto tematiku. Dokonce i na úrovni aplikace Kodexu církevního práva v konkrétním duchovním životě (kde lze přece jen jistě a ne zrovna zanedbatelné styčné body najít) jsme svědky nezvyklé svobody, jaká je spiritualitě v jednotlivých kánonech udělována či pro ni dokonce vyžadována (srov. např. kánn.: 199, č. 3; 214; 235, § 2; 239, § 2; 240, § 2; 246, § 1.4; 252, § 1; 276, § 2 či 384).

45) R. CHECA, *Teología espiritual y teología pastoral*, in: *La Teología Spirituale – Atti*, s. 567nn.

46) Srov. *Introducción a la TE*, s. 78.

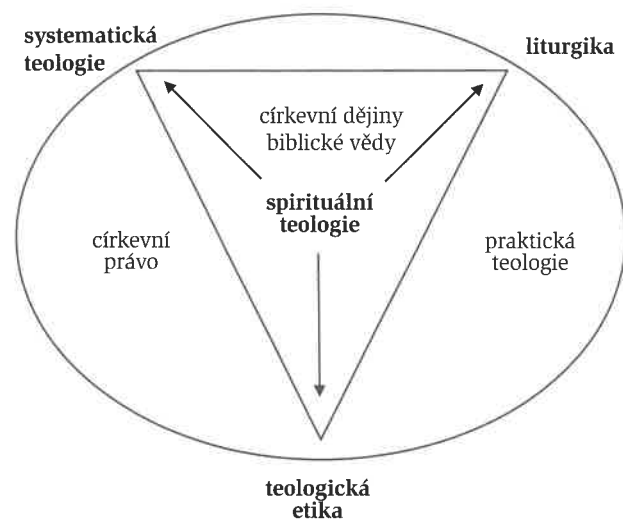
47) Tato definice se nachází v publikaci: R. CHECA, *La Pastoral de la espiritualidad cristiana. Fundamento teológico, sectores de actuación, orientación mistagógica*, México, CEVHAC, 1991, s. 72. Její autor je hlavním propagátorem tohoto oboru. Viz také: TENTÝŽ, *Pastoral de la Espiritualidad*, in: *NDE*, ss. 1484–1500 (existuje pouze v této španělské verzi slovníku); TENTÝŽ, *Teología espiritual y teología pastoral*, in: *La Teología Spirituale – Atti*, ss. 563–592.

Z prací ostatních autorů: F. RUIZ, *Espiritualidad mistagógica y pastoral*, in: *Esperienza e spiritualità*, Roma, 1995, ss. 375–393; F. RYPAR, *Lo studio della teologia spirituale nella prospettiva pastorale*, *Seminarium* 14, 1974, ss. 135–156.

Jelikož jde o obor, který vznikl teprve koncem šedesátých let minulého století,⁴⁸ je třeba vyčkat s hodnocením jeho významu a přínosu jak pro spirituální, tak pro praktickou teologii.

Interdisciplinární schéma teologických věd

V závěru pojednání o vztazích mezi obory doktrinální teologie jsem se pokusil graficky vyjádřit jejich provázanost. Na tomto místě předkládám variantu, která je rozšířena i o odvětví pozitivní a disciplinárně-praktické teologie, aby bylo možné graficky vymežit i vztahy s těmito vědami. Jde, pochopitelně, pouze o didaktickou pomůcku, která má proto *velmi* relativní hodnotu.



48) Stručné dějiny tohoto oboru: R. CHECA, Teologia spiritual y teologia pastoral, in: *La Teologia Spirituale – Atti*, ss. 583–591.

Zde znázorněné schéma zhruba odpovídá metodologickému i materiálnímu uspořádání *Katechismu katolické církve*: jeho první část (Vyznání víry) představuje obsah systematické teologie, druhá (Slavení křesťanského tajemství) obsah liturgiky, třetí (Život v Kristu) obsah teologické etiky a čtvrtá (Křesťanská modlitba) obsah spirituální teologie. V celém pojednání se vychází z odkazů na Písmo a církevní autory, reprezentující pozitivní teologické obory (biblické vědy a církevní dějiny) a nachází aplikaci v disciplinárně-praktické teologii (církevním právu a praktické teologii).

IV. Pomocný ráz humanitních věd

Poslední část této kapitoly tvoří ve skutečnosti samostatné téma, neboť jejím předmětem není *vztah* mezi jednotlivými *teologickými obory* se zvláštním zřetelem ke spirituální teologii, nýbrž *význam* některých *humanitních věd* pro studium a výuku spirituální teologie.

N.B. Dříve než bude v této věci cokoli uvedeno, je dobré si ujasnit, v jakém smyslu se zde hovoří o *pomocném* charakteru humanitních věd. Rozhodně se tím nemíní jakákoli nadřazenost spirituální teologie vůči nim, jako by byly méně hodnotné či dokonce podřadné. Jde jednoduše o zásadní *odlišení jejich přínosu* pro studium spirituální teologie od *přínosu teologických věd*, které jí budou, zcela pochopitelně, vždy mnohem bližší, a proto pro ni také mnohem významnější. Zároveň se tím chce zdůraznit oprávněná autonomie humanitních oborů vzhledem k teologickému bádání (srov. GS 36).

Rád bych především výslovně zdůraznil to, co by dnes mělo být již samozřejmostí: že totiž žádné autentické

vědecké bádání není ve skutečném rozporu s vírou.⁴⁹ Na základě tohoto přesvědčení byl v průběhu druhé poloviny minulého století značně přehodnocen postoj teologie k profánním, takzvaným pozitivním či experimentálním vědám. Studium některých z nich bylo ostatně dokumenty Druhého vatikánského koncilu (ale i mnohými pokoncilními dokumenty magisteria) doporučeno k zařazení do programu teologické výuky (srov. např. GS 62; OT 20; PDV 52). Někde se toto rozhodnutí realizovalo s přílišnou opatrností, jinde s přehnanou radikálností. Jako vhodné dokreslení situace bezprostředně po koncilu se mi jeví reakce dvou kardinálů: G. M. Garroneho, bývalého prefekta Kongregace pro katolickou výchovu a vzdělání, a J. Daniéloua, významného historika a teologa:

„Zavedení humanitních oborů do oblasti pomocných věd, otevřené dosud výlučně filozofii, nemálo dezorientovalo badatele na poli teologie. Absence jakékoli zmínky z oboru psychologie či sociologie dnes stačí k tomu, aby se v očích mnohých zcela zdiskreditovalo každé bádání. V této slepé oblibě je trochu unáhlenosti, neboť tyto vědy jsou mladé a celkem se ani neskrývají s tím, že jsou si dosud málo jisté samy sebou. Přesto nelze odmítnout jejich domovské právo a teologie je nemůže ignorovat. Je však velký rozdíl mezi tímto uznáním a úplnou asimilací. Existence a rozvoj humanitních věd nemění základní teologické zákonitosti a jejich podstatný a radikální vztah k Božímu slovu.“⁵⁰

„Ať už se jedná o sociologii, vědeckou psychologii, hermeneutiku či psychoanalýzu, představují velmi cenné metody. Ale humanitní vědy mohou studovat člověka jen zvnějšku, nemohou proniknout do jeho nejhlubšího nitra, do tajemství jeho rozumu a svobody. To, co jim uniká, je „nevím-

49) Srov. GS 36; KKC 159 a encykliku Jana Pavla II. *Fides et ratio*.

50) G. GARRONE, La manipolazione degli spiriti, *L'Osservatore Romano* 27. 5. 1972, s. 5 (cit. dle: *La spiritualità come scienza*, p. 138).

co“ a „skoronic“, jak se vyjadřuje filozof Jankélévitch, zbytek, který zůstává, když se vyčerpá všechno, co mohlo být z vědeckého hlediska řečeno. A tento zbytek je podstatný, neboť představuje to, co je v člověku transcendentního, oproti tomu, čeho se mohou dotýkat zákonitosti materiálního světa.“⁵¹

Dnes je konfrontace teologie s humanitními vědami mnohem *klidnější* než v období, z něhož obě citace pocházejí; platí to především pro euroamerickou oblast, kde je dnes vcelku samozřejmostí *interdisciplinární přístup*, a to nejen v rámci samotné teologie, nýbrž i ve vztahu k ostatním vědám. V Africe, Latinské Americe, a bohužel tak trochu i v postkomunistických zemích je (z různých důvodů) situace ještě stále velmi podobná onomu pokoncilnímu třibení. Část vědicích, většinou inteligence, mívá tendenci *přeceňovat* reálné možnosti přínosu humanitních věd pro teologii, zatímco konzervativněji ladění křesťané by naproti tomu chtěli jakékoli interakci mezi teologií a antropologickými vědami *zabránit*. Kde však nalézt onen *zlatý střed*, vyvážené harmonické skloubení? Domnívám se, že alespoň na úrovni teoretických úvah je možné zde aplikovat to, co se obvykle říká o vztahu mezi přirozeným a nadpřirozeným rozvojem:

N.B. Existují celkem čtyři základní *teorie* vztahu mezi lidským a duchovním zráním:

Teorie *paralelismu*, která má zato, že mezi přirozeností a milostí existuje naprostá shoda, a proto rozvoj přirozeného znamená nutně rozvoj nadpřirozeného a naopak.

Podle teorie *autonomie* mají naproti tomu přirozený a nadpřirozený život své vlastní zákonitosti, jež se navzájem míjejí, a proto jsou na sobě takřka nezávislé a nemusejí brát

51) J. DANIELOU, *La Chiesa: popolo di Dio o setta di spirituali?*, Torino, Borla, 1968, s. 80n (cit. dle: *La spiritualità come scienza*, p. 139).

zřetel jeden na druhého. Tento názor je dnes jen velmi zřídka zastáván.

Teorie *kontrastu* je protipólem teorie paralelismu: zdůrazňuje, že mezi lidským a duchovním zráním je nejen zásadní rozdíl, nýbrž že duchovní rozvoj je velmi často rozvinutím toho, co je z hlediska přirozeného považováno za patologické či přinejmenším znevýhodněné. Tím více může vyniknout Boží velikost a milosrdenství.⁵²

Teorie *koexistence* (či *umírněného paralelismu*) koriguje přehnaně optimistický první náhled (snad i na základě platných prvků teorie kontrastu) a formuluje vztah lidského a duchovního zrání jako vztah dvou procesů, jež se navzájem ovlivňují, avšak nepřestávají být do značné míry samostatné, využívají vlastní dynamiky a postupují vlastním rytmem; obvykle kráčeji v souladu, avšak mohou nastat situace, kdy se rozcházejí či dokonce načas stojí proti sobě.⁵³

Domnívám se, že pouze poslední teorie je plně přijatelná, ačkoli i tu je v praxi někdy velmi nesnadné aplikovat.

Přejdeme-li od této obecné úvahy k výčtu jednotlivých humanitních věd jako pomocných pro spirituální teologii, je třeba především konstatovat, že i když se toto téma poprvé objevilo v učebnicích již ve třicátých letech minulého století,⁵⁴ dodnes existuje nemálo manuálů, které je zcela přecházejí mlčením, zatímco ty, které o nich hovoří, se mezi sebou co do jejich seznamu i přisuzované hodnoty značně liší a někdy sem dokonce zařazují naprosto nelogicky i teologické disciplíny.

52) Tato teorie vychází z některých biblických paradoxů; stačí zmínit *Magnificat*, podle něhož Bůh „vladaře sesazuje z trůnu a povyšuje ponížené“ (srov. Lk 1,52), či pavlovský text 1 Kor 1,25–29, podle něhož si Bůh volí, „co je světu bláznovstvím“ (v. 27).

53) F. RUIZ, *Maturazione spirituale*, in: *DES* 2, s. 1547; viz také P. V. KOHUT, *Zákony lidské psychiky v duchovním životě. K plodnější pastoraci a účinnějšímu duchovnímu vedení*, *Teologické texty* 3, 1998, s. 87.

54) Srov. I. HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam*, Torino – Roma, Marietti, 1931, první kapitola.

Jistě by bylo možné vyjmenovat celou řadu humanitních věd, které napomáhají při studiu a výuce spirituální teologie; ve své prezentaci se však omezím pouze na *pět* (dle mého názoru) *nejvýznamnějších* z nich. Pořadí, které přitom zachovávám, vychází z toho, jaký reálný vliv jim přisuzují, a to počínaje nejdůležitějšími.

Psychologie

Bezespору největší a nejdéle trvající přínos pro spirituální teologii má z humanitních experimentálních věd psychologie. Její vztah k našemu oboru trvá v různých podobách a oblastech již nejméně sto let, což v praxi znamená jen o málo méně než trvání novodobé psychologie jako vědecké disciplíny.⁵⁵

Chceme-li vymezit alespoň rámcově, v čem a jakým způsobem napomáhá psychologie spirituální teologii, je třeba především zdůraznit, že psychologická věda je nesmírně roztržštěný obor, v němž existuje nejméně pět základních, od sebe odlišných přístupů,⁵⁶ z nichž následně

55) Literatura na téma vztahu psychologie a spirituální teologie, příp. duchovního života, je nesmírně rozsáhlá. Jmenuji pouze některé tituly: L. BEIRNAERT, *Esperienza religiosa e psicologia*, Torino, Bolla, 1965; GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *Indole psicologica della teologia spirituale*, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 32, 1940, ss. 31–42; F. GIARDINI, *Maturità umana e perfezione cristiana*, *Rivista di Ascetica e Mistica* 11, 1966, ss. 297–305; L. LAVELLE, *Psychologie et spiritualité*, Paris, Michel, 1967; M. J. O'BRIEN – R. J. STEIMEL, *Psicologia e vita spirituale*, Torino, SEI, 1972; R. ZAVALONI, *Personalità umana e vita spirituale*, in: *Elementi di medicina e psicologia pastorale*, Varese, OARI, 1969, ss. 51–68; TENTYZ, *Le strutture umane della vita spirituale*, Brescia, Morcelliana, 1971; TENTYZ, *Contributo della psicologia alla teologia spirituale*, *Antonianum* 62 (1987), ss. 289–310; TENTYZ, *Psychologie (a spiritualita)*, in: *SSp*, ss. 763–777.

56) Hovoří se o biologickém, behaviorálním, kognitivním, psychoanalytickém a fenomenologickém přístupu. Srov. Rita L. ATKINSONOVÁ,

vyrůstá celá škála škol a směrů. Tím se ovšem vnučuje otázka, *jaká psychologie* je vhodná a použitelná pro potřeby spirituální teologie. Tradičně nejdéle a s největší důvěrou se sahá po výsledcích kognitivní a behaviorální psychologie, což je vcelku pochopitelné už proto, že tyto dva přístupy (zvláště první z nich) nejvíce navazují na předvědecké období psychologie, mající své kořeny už v nauce starověkých filozofů a lékařů, a jsou proto spirituálním teologům známější. Zajímavý je vývoj vztahu k *psychoanalýze*: po počáteční velmi ostré kritice a odmítnutí základních tezí Sigmunda Freuda ze strany teologů (a církve obecně) došlo k pozvolnému osvojování si některých jeho zásadních objevů, byť v korigované podobě. Zásahu na tom má zřejmě i vývoj samotné psychoanalýzy, která se zejména v jungovské a franklovské linii stala i pro spirituální teologii přijatelnější.⁵⁷ Přesto nedůvěra vůči psychoanalýze ještě namnoze přetrvává, což je jistě škoda, uvážíme-li, v kolika konkrétních případech by její znalost mohla pomoci, zvláště ve zpovědní praxi.⁵⁸ Osobně jsem však přesvědčen, že je nutné, aby spirituální teologie dokázala zpracovávat i výsledky biologické a fenomenologické psychologie.

Nejvíce využívá spirituální teologie poznatků takzvané *náboženské psychologie*, třebaže její samotný koncept není ještě plně ujasněn,⁵⁹ a dále srovnávací (komparativní)

Richard C. ATKINSON, Edward E. SMITH a Daryl J. BEM, *Psychologie*, Praha, Victoria Publishing, 1995, s. 17–22.

57) V případě C. G. Junga je však třeba upozornit na jeho nepřijatelné pojetí duchovna, které zahrnuje i oblasti okultismu.

58) Viz např. J. DOMINIAN, *Psychanalyse et vie spirituelle, Vie Spirituelle Supplément* 22, 1969, č. 88, ss. 29–44; P. TOINET, *Profondeurs de l'homme. Vue chrétienne sur la psychanalyse*, Paris, Le Centurion, 1969; C. B. TORELLÒ, *È meglio il confessore o lo psicanalista?*, Milano, Nuova Accademia, 1961.

59) Základní titul v této oblasti je bezesporu: A. VERGOTE, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart, 1966. Velmi užitečnou informaci

a diferenční psychologie, charakterologie, dynamické psychologie, psychiatrie a psychoterapie. Na základě konkrétní spolupráce spirituální teologie s psychologii se začínají slibně rozvíjet obory existující výhradně v rámci rozšířeného teologického studia, jako je asketická a pastorační psychologie, psychologie povolání, psychologie modlitby a duchovního vedení.

N.B. Lze shrnout, že psychologie může v rámci spirituální teologie plnit následující *funkce*: v poznávací oblasti jsou to funkce *preventivní* (nakolik poskytuje údaje o psychologických danostech člověka, které jsou neměnné či alespoň velmi stálé a které je tedy třeba mít stále na zřeteli) a *očistná* (nakolik odhaluje latentní motivace duchovního života); v oblasti operativní pak funkce *terapeutická* (nakolik odstraňuje výchovné chyby a jiné nedostatky), *pedagogická* (nakolik pomáhá při duchovní formaci) a *integrační* (nakolik spolupracuje na duchovním růstu jednotlivců i společenství).⁶⁰

Pedagogika

Již u psychologie byl zmíněn její pedagogický význam; zde půjde o stručný nástin toho, kde všude přispívají edukativní vědy ke studiu a výuce spirituální teologie.

Pedagogika slouží totiž nejen jako pomocný obor katechetiky (a tím i celé praktické teologie), nýbrž i v duchovní formaci. Může se a má uplatňovat především v období katechumenátu a mystagogie, při rozlišování a formování

v češtině může poskytnout: N. G. HOLM, *Úvod do psychologie náboženství*, Praha, Portál, 1998; viz také P. ŘIČAN, *Psychologie náboženství*, Praha, Portál, 2002.

60) Viz C. BECATTINI, *Psicologia e vita spirituale*, in: *DES*, 3. svazek, s. 2067n.