

„Verbum spirans amorem“ Úvaha o vztahu mezi teologií a duchovním životem

Štěpán M. Filip

Jedním z akcentů v myšlení profesora Ctirada Václava Pospíšila je důraz na vztah mezi teologií a duchovním životem.¹ Kráčí tak ve stopách svého velkého učitele sv. Bonaventury.² Také my se chceme „pod učitelským vedením svatého Tomáše“ (*S. Thoma magistro*)³ u tohoto tématu zastavit. Tento náš příspěvek nemá ambici být jakýmsi vyčerpávajícím probráním daného vztahu, ale chce být pouze jeho načrtnutím a určitým přiblížením z některých hledisek.⁴

¹ Srov. např. Ctirad Václav Pospíšil, *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 126–128; Ctirad Václav Pospíšil, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 3. vyd., Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 27–33; Ctirad Václav Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 47–53.

² Srov. např. Gregory LANAVE, *Through Holiness to Wisdom: The Nature of Theology according to St. Bonaventure*, Roma: Istituto storico dei Cappucini, 2005.

³ II. Vatikánský koncil, „Dekret *Optatam totius* o výchově ke kněžství (28. 10. 1965),“ č. 16, *Acta Apostolicae Sedis* [zkracujeme AAS] 58 (1966): 723 (čes. vyd.: přel. pracovní skupina pod vedením Oto Mádra, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, s. 355; čes. překlad jsme korigovali).

⁴ Hlavní titul našeho příspěvku je označení druhé božské osoby sv. Tomášem Akvinským: srov. *STh*. I, q. 43, a. 5, ad 2. Z bohaté literatury na téma vztahu mezi teologií a duchovním životem vybíráme některé tituly, kterými jsme se inspirovali při psaní této naší úvahy: Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, „Introductio: De studii theologici relatione cum vita interiori,“ in *De Deo uno: Commentarius in Primam partem S. Thomæ*, Paris: Desclée De Brouwer, 1938, s. 30–34; Jean-Pierre TORRELL, „Théologie et sainteté,“ *Revue thomiste* 71 (1971): 205–221; Arturo BLANCO, „Dimensiones definitorias del estudio teológico cristiano: 7. La dimensión religiosa,“ in *¿Qué es la Teología?*, Madrid: Palabra, 1990, s. 67–84; César IZQUIERDO, „La teología, intellectus y affectus fidei,“ *Ciencia tomista* 122 (1995): 307–327; Pavel Vojtěch KOHUT, „Světci – jediní nebo přinejmenším nejlepší teologové?: Příspěvek k naznačení vztahu teologie a svatosti,“ *Salve* 17, č. 4 (2007): 53–68; Gregory LANAVE, „Why Holiness is Necessary for Theology: Some Thomistic Distinctions,“ *The Thomist* 74 (2010): 437–459. Klasickým textem o tomto tématu je příspěvek Hans URS VON BALTHASARA, „Théologie et sainteté,“ *Dieu Vivant*, č. 12 (1948): 17–31; nyní in Philippe BARBARIN, *Théologie et sainteté: Introduction à Hans-Urs*

1. *DISTINGUER POUR UNIR*

Hned na počátku je třeba podtrhnout, že na správné pochopení vztahu mezi teologií a duchovním životem vrhá světlo jeden velmi základní princip, který Jacques Maritain vyjádřil svým známým úslovím *distinguer pour unir* („rozlišení kvůli sjednocení“).⁵ Nejvyšším vzorem a zdrojem a zároveň zárukou tohoto principu není nic jiného a menšího než samo tajemství trojjediného Boha, jež je spojením nejvyšší jednoty a jednosti božství s trojitostí božských osob, a hned poté tajemství vtěleného Slova, tj. spojení odlišné božské a lidské přirozenosti v jediné božské osobě.⁶ Není tudíž divu, že uvedený princip je také chápán jako jeden z pilířů nauky sv. Tomáše Akvinského.⁷

Podle našeho principu je tedy nejprve třeba náležitě rozlišovat mezi teologií a duchovním životem a vyvarovat se jejich konfúzního smíšení. Určitě i s takovým nevyváženým postojem, který můžeme přirovnat k sabellianismu v oblasti trinitologie⁸ a k monofyzitismu v oblasti christologie,⁹ se někdy můžeme setkat.¹⁰ Avšak mnohem častější byly a jsou projevy druhého extrémního postoje, kdy dochází k přílišné separaci teologie a duchovního života, a proto je nutné také a především

von Balthasar, Saint-Maur: Parole et Silence; Paris: CERP, 1999, s. 93–123. Tento původně francouzský text vyšel v doplněné podobě i německy: „Theologie und Heiligkeit,“ in *Verbum caro: Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln: Johannes, 1960, s. 195–225 [my budeme citovat podle druhého francouzského vyd.].

⁵ Toto Maritainovo úsloví je titulem jednoho jeho známého díla: *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, in Jacques – Raïsa MARITAIN, *Ceuvres complètes*, sv. 4, 1929–1932, Fribourg: Éditions Universitaires; Paris: Saint-Paul, 1983, s. 257–1110 [1. vyd.: 1932].

⁶ Srov. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, s. 163.

⁷ Jako jeden z nejzákladnějších principů myšlení sv. Tomáše Akvinského ho např. podtrhával německý novotomista Herrmann Ernst Plassmann (1817–1864). Srov. David BERGER, „„Základní pevnosti tomismu»: Hledání «podstaty» tomismu v germanofonní novoscholastice,“ přel. Karel Šprunk, *Společnost Tomáše Akvinského: Akta*, č. 3 (2006): 68–71.

⁸ Srov., jak tuto trinitární herezi probírá POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 236–240.

⁹ Srov., jak tuto christologickou herezi probírá POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 144–146.

¹⁰ Srov. např. problematiku tvrzení jinak vynikajícího „teologa svatých“ François-Marie LÉTHELA, „La scientia fidei e la scientia amoris vanno insieme e si completano (Benedetto XVI): Le conseguenze di questo principio nel lavoro teologico,“ in *San Josemaría e il pensiero teologico: Atti del Convegno Teologico: Roma 14–16 novembre 2013*, sv. 1, ed. Javier López Díaz, Roma: EDUSC, 2014, s. 139: „la preghiera come forma più scientifica di espressione teologica“ („modlitba jako nejdůležitější forma teologického vyjádření“; je to nadpis jednoho úseku tohoto příspěvku).

usilovat o to, aby teologie a duchovní život přes veškeré nutné rozlišení byly v harmonické jednotě. Na jeden historický příklad jejich přílišného oddělení, které je obdobou triteismu v rámci trinitologie a nestorianismu v rámci christologie¹¹ a jež jeden autor neváhal označit za „rozvod“,¹² bude poukázáno níže. Tento „rozvod“ se projevuje i v současnosti. Máme zde např. jeho praktickou podobu, jakou je existenciální situace některých seminaristů: Velmi touží stát se kněžími, ale přitom nemají přílišný zájem o studium nebo jim k němu chybí potřebné vlohy. Vedou pak „dvoukolejný“ život, totiž život modlitby a duchovní formace v semináři a život studia na teologické fakultě, přičemž obojí jde vlastní cestou a příliš se nesetkává. Následující úvaha tak může být také určitou pomocí pro překonání této nepříliš šťastné situace.

2. POJEM TEOLOGIE A DUCHOVNÍHO ŽIVOTA

Jak již učili staří filosofové, má-li se o něčem pojednávat, je nejprve nezbytné určit, co je to, čím se budeme zabývat. V našem případě je tudíž třeba, abychom se na začátku alespoň stručně zastavili u toho, co je to vůbec teologie a duchovní život.

Pro *teologii* je charakteristické, že hledí na Boha a jeho stvoření z hlediska samotného Boha, a to ve světle rozumu osvíceného vírou. Zvlášť určujícím a jedinečným je pro teologii její duchovní světlo, které není ani pouhým světlem víry, ani pouhým přirozeným světlem rozumu, nýbrž právě spojením obojího: vždyť teolog zároveň a neoddělitelně přijímá svou vírou to, co nám Bůh o sobě zjevuje, a svým rozumem se to snaží hlouběji proniknout.¹³ Můžeme proto spolu se sv. Anselmem z Canter-

¹¹ Srov., jak tuto christologickou herezi probírá (a částečně zmírňuje její odsouzení sv. Cyrilem Alexandrijským) POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 138–142.

¹² Srov. FRANÇOIS VANDENBROUCKE, „Le divorce entre théologie et mystique: Ses origines,“ *Nouvelle revue théologique* 72 (1950): 372–389.

¹³ Srov. např. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, „Quid sit Sacra Theologia,“ in *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Romae: Ferrari, 1945, s. 7–37 [zvl. s. 8–12]; Yves M. J. CONGAR, *La Foi et la Théologie*, Tournai: Desclée, 1962, s. 127–136; Giuseppe BARZAGHI, „La teologia come scienza: Esplicitazioni e approfondimenti del concetto tomistico,“ in *L'essere, la ragione, la persuasione*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1994, s. 60–92. Srov. také MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, „Dokument *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria* (29. 11. 2011),“ č. 16–19, *Origins: CNS Documentary Service* 41 (2011–2012): 645–646 (čes. vyd.: *Teologie dnes: Perspektivy, principy a kritéria*, ed. a přel.

bury říci, že teologie je *fides quaerens intellectum* („víra hledající porozumění“),¹⁴ nebo spolu s Edwardem Schillebeeckxem, že „teologie je křesťanská víra prožívaná prostřednictvím lidské reflexe“.¹⁵

Co se pak týká *duchovního života* (*vita spiritualis*),¹⁶ můžeme nejprve povšechně říci, že je to „život, který má za svůj pramen a za svůj střed «ducha».“¹⁷ Na to ostatně ukazuje již jeho samotný termín. Pojem duchovního života lze pak chápat v užším a širším slova smyslu. V širším a obecném slova smyslu se jím označuje život a činnost duchovní bytosti, tj. samotného Boha, anděla a nakonec zvláštním způsobem člověka. Člověk oproti Bohu a andělu není bytostí čistě duchovní, nýbrž tělesně-duchovní, takže vedle roviny rozumového života, který se projevuje rozumovým poznáním a svobodným chtěním, je zde rovina smyslového života, již určitým způsobem sdílí se zvířaty, a rovina vegetativního života, kterou má do jisté míry společnou se všemi živými tělesnými tvory. Pojem duchovního života se tak v jeho případě jistě na prvním místě týká jeho rozumového života a rozumové činnosti. Zde je „duch“, totiž lidská rozumová duše, opravdu pramenem a středem života. Na druhé straně i tato vpravdě lidská činnost vychází ze smyslového vnímání a tatáž lidská rozumová duše je principem lidského vegetativního a smyslového života. Proto také tyto nižší roviny lidského života jsou proniknuty rozumovým duchem a participují na důstojnosti lidského duchovního života. V tom se přes veškerou podobnost výrazně odlišují od čistě živočišného smyslového života a vegetativního života rostlin a zvířat.¹⁸ V tomto prvním smyslu je tedy duchovní život protikladem

Ctirad Václav Pospíšil, Olomouc: Univerzita Palackého, 2013, s. 19–21). Dovolujeme si též odkázat na svůj článek „Věda víry,“ *Amen* 5, č. 1–2 (2001): 42–48.

¹⁴ „*Proslogion*, prooemium,“ in *Fides quaerens intellectum*, ed. a přel. Lenka Karfíková, Praha: Kalich, 1990, s. 26.

¹⁵ *Révélation et théologie*, Bruxelles: CEP, 1965, s. 90: „La théologie est la foi chrétienne vécue dans une réflexion humaine.“

¹⁶ Srov. Marie-Michel LABOURDETTE, „Qu'est-ce que la théologie spirituelle?“ *Revue thomiste* 92 (1992): 355–360; Pablo MARTÍ, „Vida espiritual,“ in *Diccionario de Teología*, ed. César Izquierdo, Jutta Burggraf a Félix María Arocena, Pamplona: EUNSA, 2006, s. 1010–1022; Antonio ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008, s. 27.

¹⁷ LABOURDETTE, „Qu'est-ce que la théologie spirituelle?“ s. 355: „Vie qui a pour source et pour centre un «esprit».“

¹⁸ Jak je patrné, v pojetí lidského duchovního života v obecném smyslu se dostává ke slovu celkové vidění člověka: např., jak je vykresluje Gilles EMERY, „L'unité de l'homme, âme et corps, chez S. Thomas d'Aquin,“ *Nova et Vetera* 75, č. 2 (2000): 53–76.

života pouze vegetativního a smyslového. V češtině pro něho můžeme někdy užívat termín „duchový“ (i když možná již poněkud zastaralý).

V užším a specificky křesťanském slova smyslu označujeme jako duchovní život nadpřirozený život, tj. život každého člověka (a případně anděla) ve stavu milosti posvěcující, jíž se mu dostává účasti na Boží přirozenosti¹⁹ a stává se v Kristu²⁰ Božím dítětem a zvláštním chrámem Nejsvětější Trojice. Milost posvěcující je podle známého výrazu sv. Tomáše Akvinského „milostí ctností a darů“ (*gratia virtutum et donorum*),²¹ tj. nerozlučně spojena s vlitými ctnostmi a dary Ducha Svatého, které jsou jakýmsi prodloužením milosti do schopností lidské duše. Proto i tyto vlité ctnosti a dary Ducha Svatého patří k duchovnímu životu v užším smyslu a stávají se a mají se stávat principy jeho činnosti. Můžeme tak vidět, že také křesťanský duchovní život má jako svůj pramen a střed „ducha“, avšak tentokrát samotného Ducha Svatého, respektive lidskou duši, jež je tímto Duchem Svatým omilostněna a posvěcena.²² V tomto druhém smyslu je duchovní život protikladem života čistě přirozeného. K tomu je však třeba dodat, že tento duchovní život v křesťanském smyslu staví na duchovním životě v prvním a obecném smyslu, očišťuje ho a především povyšuje. Vyplývá to z toho, že milost neničí přirozenost, ale ji předpokládá, uzdravuje a povyšuje.²³

V nejužším a vlastním smyslu označuje výraz duchovní život nadpřirozený život ve stavu milosti prožívaný dynamickým a intenzivním způsobem, a to se vším tím, co tento způsob prožívání s sebou obnáší (modlitba, přijímání svátostí, boj s hříchem, úsilí o ctnosti...). Je to dynamika, kterou v sobě obsahuje a touží rozvinout samotná milost a jež směřuje jako k svému cíli k nebeské slávě. Pokud budeme nyní pojedná-

¹⁹ Srov. 2 Petr 1,4.

²⁰ Alespoň po pádu člověka.

²¹ Srov. *Scriptum super IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 2, qc. 2, ad 2; d. 7, q. 2, a. 2, qc. 3, co.; *STh.* III, q. 62, a. 2, ad 1.

²² Je omilostněna a posvěcena nejenom Duchem Svatým, ale zároveň Otcem a Synem, tedy celou Nejsvětější Trojicí, avšak Duchu Svatému je toto společné dílo tří božských osob zvláštním způsobem přivlastňováno čili aropriováno. To, jak se Duch Svatý stává vnitřním principem křesťanského života, líčí mistrným způsobem Stanislas LYONNET, „Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul,“ in Ignace de LA POTTERIE – Stanislas LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris: Cerf, 1965, s. 169–195.

²³ Je to jeden ze základních principů teologického myšlení sv. Tomáše Akvinského: srov. např. *STh.* I, q. 1, a. 8, ad 2.

vat o vztahu mezi teologií a duchovním životem, budeme o duchovním životě hovořit v tomto nejúžším a vlastním slova smyslu.

3. HARMONIE MEZI TEOLOGIÍ A DUCHOVNÍM ŽIVOTEM

Na první pohled se může zdát, že teologie a duchovní život spolu příliš nesouvisejí a že tedy jejich výše zmiňovaná separace je vlastně správná, neboť teologie je rozumovou činností, zatímco duchovní život je spíše záležitostí vůle a citů. Už obecně však existuje úzké sepětí mezi rozumem a poznáním na jedné straně a vůlí a láskou na straně druhé. Nemohu něco chtít, milovat, dokud to nejprve nepoznám.²⁴ Na druhé straně při poznání chci poznávat – miluji poznání jako své dobro –, takže láska je jakýmsi motorem poznání. Sv. Tomáš tak jemně rozlišuje mezi předmětem (*obiectum*) našeho rozumu a vůle, kde bezesporu přísluší prvenství rozumu, a vykonáváním (*exercitium*) těchto schopností, kde je prvním principem pohybu vůle.²⁵

To, co se týká obecně rozumu a vůle – poznání a lásky – se pak projevuje i v samotné víře. Andělský učitel říká velmi přesně o úkonu víry: „Víra je úkon rozumu, který na rozkaz vůle, pohnuté k tomu Bohem skrze milost, souhlasí s božskou pravdou.“²⁶ Podle těchto slov je víra sice souhlasem rozumu s tím, co Bůh zjevil, avšak rozum souhlasí jen proto, že mu to přikázala vůle, kterou k tomuto příkazu vnitřně pohnula Boží milost. A vůle přikazuje rozumu, aby takto souhlasil, z motivu, který je jí vlastní, a tím je dobro. Vůle chce tedy věřit, protože je podle ní dobré a užitečné věřit v Boží zjevenou pravdu a směřovat touto vírou k věčné nebeské blaženosti.²⁷

²⁴ Srov. např. *STh.* I, q. 27, a. 3, ad 3: „[...] nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum.“ („[...] nic totiž nemůže být milováno vůlí, není-li pojmem v rozumu.“)

²⁵ Srov. *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, art. unicus, co. Srov. také Johannes B. Lotz, *Allein die Liebe macht sehend*, Freiburg i. B.: Herder, 1988 (čes. vyd.: *Vědění a láska*, přel. Karel Šprunk, Praha: Vyšehrad; Řím: Křesťanská akademie, 1999).

²⁶ *STh.* II-II, q. 2, a. 9, co.: „[...] credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.“ Cit. in *Katechismus katolické církve*, přel. Josef Koláček a Marie Koronhályová, 2. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002 [zkracujeme: KKC], č. 155: s. 54.

²⁷ Srov. Benedikt Heinrich MERKELBACH, „De Analysis actus fidei,“ in *Summa theologiae morali ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi I: De principiis*, Parisiis: Desclée De Brouwer, 1938, s. 537–548 [zvl. s. 540–541]. Tento úkon vůle, naklánějící rozum k souhlasu

Navíc už i v lidské víře, v níž něco poznáváme ne pro vnitřní pravdivost věci, nýbrž pro autoritu svědka, platí, že důvěřujeme tomuto svědku a že se mu do určité míry odevzdáváme.²⁸ A to, co platí v míře relativní ve víře lidské, platí pak v míře absolutní ve víře božské, protože zde je svědkem samotný Bůh. Písmo sv. a tradice nám tak jasně ukazují, že víra v Boha ustavuje s Bohem intimní vztah důvěry a odevzdanosti. Sv. Augustin²⁹ a sv. Tomáš Akvinský v jeho šlépějích³⁰ zde rozlišují mezi *credere Deum* („věřit v Boha“), *credere Deo* („věřit Bohu“) a *credere in Deum* („věřit do Boha“).³¹ Zatímco první výraz označuje Boha jako předmět naší víry a druhý výraz Boha jako motiv naší víry, pro nás důležitý třetí výraz hovoří o Bohu jako posledním cíli naší víry. Tímto posledním vyjádřením se tudíž vyjadřuje bezvýhradná odevzdanost celé lidské osoby Bohu, který se zjevuje.³² I II. vatikánský koncil učí o tom, že poslušností víry „se celý člověk svobodně odevzdává Bohu“.³³

Z toho, co jsme si nyní říkali, jasně vyplývá nutnost lásky k víře v plném slova smyslu. V návaznosti na známý výrok listu sv. Pavla Galatánům (5,6) o *fides, quæ per caritatem operatur*³⁴ („víře, která se projevuje láskou“) Obecný učitel církve tak říká:

Jelikož učení víry je zaměřeno k tomu, aby se víra projevovala láskou, [...] je nutné, aby ten, kdo je vzděláván v učení víry, byl nejenom dobře disponován ve svém

víry, je po II. oranžském koncilu (529) teology tradičně nazýván *pius credulitatis affectus* („zbožný cit důvěry“): srov. II. ORANŽSKÝ KONCIL, „Kán. 5,“ in *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. Heinrich Denzinger a Peter Hünermann, 37. ed., Friburgi Brisgoviae: Herder, 1991 [zkracujeme DH], č. 375: s. 177–178.

²⁸ Tuto důvěru k druhému ve víře vyzdvihuje sv. JAN PAVEL II., „Encyklika *Fides et ratio* o vztazích mezi vírou a rozumem (14. 9. 1998),“ č. 31–32, AAS 91 (1999): 29–30 (čes. vyd.: přel. Josef Koláček a Marie Kyrlová, Praha: Zvon, 1999, s. 35–36).

²⁹ Srov. *Sermo de Symbolo*, cap. 1 (PL 40, 1190–1191); *Enarrationes in Psalmos*, 77, č. 8 (PL 36, 988); *In Evangelium Ioannis tractatus*, tr. 29, 6 (PL 35, 1630–1631).

³⁰ Srov. např. *STh.* II–II, q. 2, a. 2.

³¹ Jsme si dobře vědomi toho, že český překlad „věřit do Boha“ není příliš šťastný a český, ale zatím nás nenapadlo, jak to jinak překládat.

³² Srov. Benoît DÜROUX, *La psychologie de la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Téqui, 1977, s. 89–214; Fernando OCÁRIZ – Arturo BLANCO, *Teología fundamental*, Madrid: Palabra, 2008, s. 166–167.

³³ „Věroučná konstituce *Dei verbum* o Božím zjevení (18. 11. 1965),“ č. 5, AAS 58 (1966): 819 (čes. vyd.: přel. pracovní skupina pod vedením Oto Mádra, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 110): „[...] homo se totum libere Deo committit [...]“.

³⁴ Podle Vulgáty.

rozumu k tomu, aby chápal a věřil, ale byl také dobře disponován ve své vůli a duchovním citu k tomu, aby miloval a konal.³⁵

Jen víra doprovázená láskou je tudíž tím, co můžeme v duchu učení listu sv. apoštola Jakuba nazvat „živou vírou“³⁶ a co scholastikové označují jako *fides formata* („formovanou vírou“), zatímco víra bez lásky je podle sv. Jakuba „mrtvou vírou“³⁷ a podle scholastiků *fides informis* („beztvarou vírou“). I když tato mrtvá víra ještě dovoluje souhlasit s tím, co Bůh zjevuje, činí tak bez náležité vitality.³⁸

Máme-li to shrnout, křesťanská víra je sice formálně rozumovou činností – souhlasem rozumu –, ale není chladnou činností, tj. výlučně rozumovou záležitostí, nýbrž rozumovou činností proniknutou láskou. V této souvislosti můžeme připomenout krásné vyjádření, kterým sv. Tomáš Akvinský označuje druhou božskou osobu Slova a jež jsme právem zvolili za titul naší úvahy: *Verbum spirans amorem* („Slovo vydechující lásku“),³⁹ totiž Slovo vydechující Ducha Svatého jakožto nestvořenou Lásku.

Pokud láska, která je duší duchovního života, nutně provází víru v plném slova smyslu, plyne z toho, že má také doprovázet víru, když usiluje o hlubší vědecké proniknutí do toho, v co věří, že tedy má doprovázet teologii.⁴⁰ Třebaže se nejedná o nutnost z hlediska noetické struktury teologie a i teolog bez milosti a lásky může vykonávat svou reflexi – ukazuje na to právě uvedená možnost *fides informis* –, činí tak nicméně bez náležitého vzletu a chuti a způsobem, který neodpovídá předmětu jeho studia. Vždyť tento předmět je svým kořenem nadpřirozený a jeho obsahem jsou tajemství víry.⁴¹

³⁵ Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, „Super Primam Epistolam ad Corinthios lectura,“ in *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, sv. 1, ed. Raffaello Cai, 8. ed., Taurini – Romae: Marietti, 1953, cap. II, lect. 1, č. 81: s. 248: „Quia igitur doctrina fidei ad hoc ordinatur, ut fides per dilectionem operetur, [...] necesse est eum qui in doctrina fidei instruitur, non solum secundum intellectum bene disponi ad capiendum et credendum, sed etiam secundum voluntatem et affectum bene disponi ad diligendum et operandum.“

³⁶ Srov. Jak 2,14–26.

³⁷ Srov. Jak 2,17.26.

³⁸ Srov. TORRELL, „Théologie et sainteté,“ s. 210.

³⁹ Srov. *STh.* I, q. 43, a. 5, ad 2.

⁴⁰ Srov. KOHUT, „Světcí – jediná nebo přinejmenším nejlepší teologové?“ s. 58.

⁴¹ Srov. [Yves] M. J. CONGAR, „Théologie,“ in *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 15, ed. Alfred Vacant, Eugène Mangenot a Emile Amann, Paris: Letouzey et Ané, 1946, sl. 489; LANAVE, „Why Holiness is Necessary for Theology,“ s. 446.

Vhodnost, ba nutnost živé víry pro teologii je také dána posledním cílem teologie, kterým není nic jiného a nic menšího než nebeské patření na Boha tváří v tvář: „posledním cílem této nauky je kontemplace první pravdy ve vlasti“.⁴² Je zde důležité poznamenat, že nebeské oblažující patření není pouze cílem teologa, jako je cílem každého křesťana, nýbrž je také a především cílem teologie jako takové.⁴³ Vyplývá to ze statutu teologie jakožto vědy: Je totiž zvláštním případem nižší neboli subalterní vědy, jejíž vyšší čili subalternující vědou je *scientia Dei et beatorum* („vědění Boha a blažených“),⁴⁴ tj. samotné Boží sebepoznání a právě nebeské vidění Boha. Teologie je tak zde na zemi jen v nedokonalém stavu a stane se dokonalou až ve vidění Boha v nebi; závisí na tomto vidění Boha a je k němu bytostně zaměřena.⁴⁵

Na druhé straně duchovní život je životem podle víry, tedy životem, který předpokládá poznání pravd víry a z něho vychází: poznání, které se děje hlubším a vědeckým způsobem v teologii.

Vidíme tedy, že teologie a duchovní život jsou sice odlišné a rozhodně nejsou totožné, avšak zároveň nejsou a nemají být oddělené, nýbrž vzájemně propojené: podle zásady *distinguer pour unir*, zdůrazněné na začátku, vládne mezi nimi a má vládnout harmonie čili soulad věcí odlišných.

Vzájemnou harmonii a potřebu teologie a duchovního života potvrzují i dějiny, neboť období, kdy kvetla zdravá teologie, byla obdobími, kdy zároveň kvetla zdravá mystika. A můžeme to říci i naopak: období, kdy prospívala mystika, byla obdobími, kdy prospívala i teologie. Můžeme zde vzpomenout už starověké církevní Otce, kteří byli zároveň velikými světci a velikými učiteli. Můžeme dále připomenout 13. století, zlatou dobu scholastiky, jejíž nejhlubší myslitelé (sv. Bonaventura, sv. Albert Veliký, sv. Tomáš Akvinský aj.) byli zároveň lidmi svatého života. Obojí – církevní Otcové i velcí scholastičtí mistři – jako skutečné „sloupky církve“ [...] představili ve svém životě plnost své nauky a ve své nauce plnost svého života.“⁴⁶ Další krásný příklad nám poskytuje

⁴² Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super I Sent.*, prom., q. 1, a. 3, qc. 1, co.: „[...] finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria [...]“

⁴³ Srov. LANAVE, „Why Holiness is Necessary for Theology,“ s. 447.

⁴⁴ *STh.* I, q. 1, a. 2, co.

⁴⁵ Srov. Marie-Dominique PHILIPPE, „La teologia come scienza in S. Tommaso,“ *Renovatio* 10, č. 1 (1975): 26.

⁴⁶ URS VON BALTHASAR, „Théologie et sainteté,“ s. 93–94: „[...] «colonnes de l'Église» [...] représentèrent dans leur vie la plénitude de sa doctrine, et dans leur doctrine la pléni-

„zlaté století“ (*siglo d'oro*) ve Španělsku, tj. 16. a částečně i 17. století, které vydalo plody svatosti a mystiky (sv. Terezie Ježíšova, sv. Jan od Kříže) a zároveň plody hluboké teologické reflexe (Francisco de Vittoria OP, Domingo Báñez OP, Francisco Suárez SJ aj.).

Oproti tomu období, kdy upadla teologie, byla zároveň obdobími úpadku mystiky a naopak. Tak 14. a 15. století bylo dobou, kdy teologii ovládl a narušil nominalismus a kdy v duchovním životě tzv. *devotio moderna* sice vydalo výborné plody – především známé dílo *De imitatioe Christi* (*Následování Krista*) –, avšak nezdravě odmítalo spekulativní poznání.

Teolog tedy nemůže ani nerozvíjet svůj osobní vztah k Bohu, ani zavřít knihy a přestat studovat. V tomto smyslu se někdy příhodně říká, že dvěma očima kněze jsou a mají být *pietas et scientia* („zbožnost a věda“).

Vztah mezi teologií a duchovním životem je oboustranný: podle slov papeže Benedikta XVI. „vědecká intelektualita a žitá zbožnost jsou dvěma prvky studia, které svou nezbytnou komplementaritou závisí jeden na druhém.“⁴⁷ Je zde tedy na jedné straně vztah teologie k duchovnímu životu, který můžeme shrnout do výrazu *pietas theologica* („teologická zbožnost“). Na druhé straně tu máme vztah duchovního života k teologii, který můžeme shrnout do výrazu *theologia pia* („zbožná teologie“).⁴⁸

tude de sa vie.“

⁴⁷ „Promluva *Gerne bin ich* při návštěvě opatství Heiligenkreuz (9. 9. 2007),“ AAS 99 (2007): 856 (čes. vyd.: přel. Milan Glaser, <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=8377> [zveřejněno 9. 9. 2007, cit. 22. 9. 2017]): „[...] sind wissenschaftliche Intellektualität und gelebte Frömmigkeit zwei Elemente des Studiums, die in unaufgebbarer Komplementarität aufeinander angewiesen sind.“

⁴⁸ Toto naše označení má určitou oporu ve vyhlášení I. Vatikánského koncilu, „Věroučná konstituce *Dei Filius* o katolické víře (24. 4. 1870),“ in *DH*, č. 3016: s. 818 (čes. vyd.: přel. pracovní skupina pod vedením Karla Skalického, in *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, Praha: Krystal OP, 2006, s. 75 [čes. překlad jsme korigovali a zvýraznění je naše]): „Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo [...]“ („Rozum osvěcovaný vírou, jestliže zkoumá pečlivě, zbožně a střídlivě, s Boží pomocí dosahuje – jednak na základě analogie s tím, co poznává přirozenou cestou, jednak na základě souvislosti samotných tajemství mezi sebou a s posledním cílem člověka – určitého velmi plodného poznání tajemství [...]).“). Obdobou označení „teologická zbožnost“ a „zbožná teologie“ je vyjádření „teologická svatost“ a „svatá teologie“: srov. KOHUT, „Světci – jediní nebo přinejmenším nejlepší teologové?“ s. 53.

4. VZTAH TEOLOGIE K DUCHOVNÍMU ŽIVOTU: PIETAS THEOLOGICA

Vztahu teologie k duchovnímu životu odpovídá na obecné rovině to, že člověk nemůže milovat to, co nezná.

Sama církev se vyjádřila proti podceňování teologie vzhledem k duchovnímu životu. Když papež bl. Inocenc XI. v roce 1687 zavrhl mnohá tvrzení kvietisty Miguela de Molinos, odsoudil jako opovážlivé také následující tvrzení: „Teolog má menší dispozici ke kontemplativnímu stavu než člověk prostý [...]“.⁴⁹

Nejprve už samo studium teologie, pokud je konáno vážně, je do určité míry asketickým cvičením. Konstituce dominikánského řádu se v tomto smyslu vyjadřují: „Ustavičné studium živí kontemplaci, napomáhá plnění evangelních rad s jasnou věrností. Pro vytrvalost a strohost je jednou z forem askeze a také znamenitou observancí [...]“.⁵⁰ Můžeme dokonce v duchu Andělského učitele říci, že studium teologie je vynikající dílo víry a lásky, vznešený kult Boha, neboť mu zasvěcuje náš rozum osvětlený vírou.⁵¹

Podle Réginalda Garrigou-Lagrange⁵² teologie dále může chránit a chrání duchovní život před dvěma scestími: před scestím subjektivismu a před scestím partikularismu. *Subjektivismus*, který se nazývá také *sentimentalismus*, se projevuje tím, že ve zbožnosti převažuje citové zaměření spíše přirozeného původu bez solidního základu pravdy. Je to tedy jakýsi prchavý cit, a ne pravá láska k Bohu a k bližnímu. Je vhodné dodat, že odmítáním subjektivismu čili sentimentalismu rozhodně neodmítáme city jako takové a jejich místo v duchovním životě.⁵³ Křesťan-

⁴⁹ „68 odsouzených kvietistických tezí Miguela de Molinos, obsažených v dekretu Posv. officia (28. 8. 1687) a v konstituci *Caelestis Pastor* (20. 11. 1687),“ teze 64, in *DH*, č. 2264: s. 655: „Theologus minore dispositionem habet quam homo rudis ad statum contemplativi [...]“

⁵⁰ *Liber Constitutionum et Ordinationum fratrum Ordinis Praedicatorum iussu fr. Timothy Radcliffe magistri Ordinis editus*, Romae: Curia Generalitia, 1998, č. 83: s. 57 (čes. vyd.: *Kniha stanov a nařízení bratří Řádu kazatelů vydaná příkazem fr. Timothy Radcliffa, magistra Řádu*, Praha: Krystal OP, 2001, s. 23): „Studium assiduum contemplationem nutrit, adimpletionem consiliorum lucida fidelitate fovet, sua ipsa constantia et arduitate asceseos formam constituit, atque excellens est observantia [...]“

⁵¹ Srov. CONGAR, „Théologie,“ sl. 488–489. Srov. také *STh*. II–II, q. 2, a 10.

⁵² Srov. „Introductio,“ s. 30–32.

⁵³ Srov. to, jak o citech a jejich úloze v křesťanském životě vynikajícím způsobem pojednává Dietrich von HILDEBRAND, *The Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity*,

ský ideál není stoickým ideálem bezcitnosti. To, s čím nesouhlasíme, je činit z citů základ duchovního života.⁵⁴

Partikularismus je pak přílišný vliv, který vyvíjejí v duchovním životě některé jednotlivé myšlenky, které jsou v určité době módní, ale jejichž lesk však brzy vyhasne. Partikularismem můžeme také označit přílišné zaměření na jednotlivé detaily v duchovním životě, jehož negativní důsledky výstižně charakterizuje bl. Dom Columba Marmion, benediktinský opat a velký učitel duchovního života:⁵⁵

Jiní mají o jednotlivostech jasné poznání, ale schází jim celkový pohled, přehled. Upadají do maličkostí, v nichž se ztrácejí, nemají jednotné pojetí, a proto nemohou z místa. Jejich duchovní život je utrpením; souží se v neustálých potížích, pracují bez radosti, bez nadšení a často bez úspěchů; neboť kladou nesmírně velikou důležitost na své skutky a nedávají se, jakou cenu ve skutečnosti mají.⁵⁶

Studium zdravé teologie nás tedy může uchránit před tímto subjektivismem a partikularismem v duchovním životě a dát mu objektivní a univerzální ráz: Může mu dát objektivní ráz, když působí, aby se tento duchovní život nezakládal na prvním místě na citech, ale na solidním a pevném základě božské pravdy. Může mu dále dát univerzální ráz, když vede k tomu, aby tento duchovní život nebyl vystavěn na určitých módních idejích, ale na tom, co církve vždy a všude učila, a aby se v něm neulpívalo na detailech, ale vše bylo viděno v náležitém celku. Řeceno stručně, studium teologie nám může pomoci k tomu, aby se náš duchov-

ed. John Henry Crosby, Sound Bend (Indiana): St. Augustine's Press, 2007 [1. vyd.: 1965].

⁵⁴ D. von Hildebrand ji tamtéž, s. 49–54, označuje jako „hypertrophy of the heart“.

⁵⁵ O bl. Columbu Marmionovi srov. především Mark TIERNEY, *Dom Columba Marmion: A Biography*, Dublin: The Columba Press, 1995; Małgorzata BORKOWSKA, *Chrystus życiem Marmiona: Biografia i wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 2000 (čes. vyd.: *Kristus – život Marmionův*, přel. Jan Linka, Praha: Benediktinské opatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2001).

⁵⁶ *Le Christ Vie de l'âme*, in *Œuvres Spirituelles*, Paris: Lethielleux, 1998, [1. vyd.: 1918], s. 40 (čes. částečné vyd.: *První z bratří*, vybrali a přel. František Michalčík a Václav Steiner, Řím: Křesťanská akademie, 1971, s. 10): „D'autres ont des notions nettes sur des points de détail, mais manquent de vue d'ensemble; se perdant dans les minuties; n'ayant aucune vue synthétique, elles piétinent souvent sur place; leur vie devient un véritable labeur, soumis à d'incessantes difficultés; labeur sans élan, sans épanouissement et, souvent, sans grand résultat, parce que ces âmes accordent à leurs actes une importance plus grande ou leur donnent une valeur moindre que celles qu'ils doivent dans l'ensemble.“

ní život zakládal na pravdě, a to na celé pravdě. Hans Urs von Balthasar s obdivem píše o tom, jak se tento ideál naplňoval u starých mistrů:

U starých mistrů se veškerá osobní zkušenost ihned odívá do oděvu dogmatu. Vše se stává objektivní: stavy, zkušenosti, emoce a subjektivní úsilí jsou zde jen proto, abychom hlubším a plnějším způsobem poznávali objektivní obsah zjevení a uspořádali ho.⁵⁷

Ochrannou úlohu před subjektivismem plní teologie i ve vyšších mystických stavech, kdy poskytuje kritéria pro posouzení toho, zda je určitá mystika pravá, tj. zda má svůj původ skutečně od Boha, či zda je falešná, tj. zda pochází jen z (zjitřené) lidské přirozenosti nebo od zlého ducha.

Zvláštní důležitost pro duchovní život má poznání mysticko-asketické neboli spirituální teologie, která je jednou z teologických disciplín a jakousi teorií duchovního života: i v duchovním životě totiž platí, že dobrá praxe předpokládá dobrou teorii.⁵⁸ Tuto důležitost spirituální teologie podtrhává také Otec Jeroným, trapistický mnich z opatství Sept-Fons a moudrý duchovní učitel:⁵⁹

[...] poznání týkající se spojení s Bohem, poznání podmínek a nároků tohoto spojení zakládá samostatný vědní obor. V něm platí několik nedotknutelných normativních principů, které bychom měli poznat a přijmout. Je zbytečné, abychom se na všechno snažili přijít sami. Duchovní život se podobá navíc také manuální práci nebo sportu, a to v tom, že už základní znalosti techniky činí tyto činnosti zajímavějšími a dávají těm, kdo se jim věnují, větší jistotu. Při hledání Boha si cíl a prostředky nemůžeme stanovit libovolně. [...] Právě ti nejzkušenější z Božích přátel, kterým bezpochyby pomáhalo božské charisma, nám pro naše putování zanechali podrobné mapy a užitečné pokyny k jejich použití. Pokud tyto mapy

⁵⁷ „Théologie et sainteté,” s. 103–104: „Chez les Anciens, toute l'expérience personnelle se glisse aussitôt dans un vêtement dogmatique. Tout devient objectif; états, expériences, bouleversements et efforts subjectifs ne sont là que pour saisir de manière plus profonde et plus pleine le contenu objectif de la Révélation, pour l'orchestrer.”

⁵⁸ Srov. LABOURDETTE, „Qu'est-ce que la théologie spirituelle?” s. 360–372; Pavel Vojtěch KOHUT: *Co je spirituální teologie?*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

⁵⁹ Srov. PÈRE JÉRÔME, „Théologie silencieuse,” in *Possibilités et mélodies*, Paris: Ad Solem, 2011, s. 59–64 (čes. vyd.: Otec JERONÝM, „Mlčenlivá teologie,” in *Možnosti a melodie*, přel. Oldřich Selucký, Praha: Triáda, 2010, s. 54–58). O Otcí Jeronýmovi srov. PÈRE JÉRÔME, moine: *Vrai portrait incomplet*, ed. Abbaye de Sept-Fons, Praha: Triáda, 2002 (čes. vyd.: *Otec Jeroným, mnich: Částečný portrét*, ed. trapistický klášter Matky Boží v Novém Dvoře, přel. Oldřich Selucký, Praha: Triáda, 2003); Anne BERNET, *Père Jérôme: Un moine au croisement des temps*, Paris: Cerf, 2015.

a s nimi spojená vysvětlení nebudeme znát, nikdy se dost jasně nedozvíme, ani jakou cestu pro nás Bůh chystá, ani kudy a jak máme následovat.⁶⁰

5. VZTAH DUCHOVNÍHO ŽIVOTA K TEOLOGII: *THEOLOGIA PIA*

Vztah duchovního života k teologii odpovídá tomu, že láska je motorem poznání.

My jsme tento vztah shrnuli do výrazu *theologia pia*. Můžeme také – podle známých slov Hans Urs von Balthasara – mluvit o „modlící se teologii, klečící v adoraci.“⁶¹ Obdobnými slovy to v jednom svém kázání k profesorům a studentům papežských univerzit v Římě vyjádřil sv. Jan Pavel II.:

[...] v teologickém bádání má základní důležitost *modlitba*, chápaná jako každodenní činnost a jako duch víry a kontemplace, která má stát obvyklým stavem v životě křesťanského badatele. Toto je jisté: pravda Páně se studuje se skloněnou hlavou, vyučuje a káže se v rozletu duše, která ji věří, miluje a žije.⁶²

⁶⁰ Père JÉRÔME, „Théologie silencieuse,“ s. 59–61 (čes. překl.: s. 54–56): „[...] l’union de l’homme avec Dieu, les conditions et les exigences de cette union constituent une science. Il faut donc consentir à se laisser enseigner quelques petits principes normatifs et intangibles relatifs à cette science. Il ne servirait de rien de vouloir tout inventer par soi-même. En outre, dans la vie spirituelle, comme dans le travail manuel ou le sport, posséder un peu de technique relève l’intérêt qu’on y porte et procure plus de sécurité. On ne peut aller à la recherche de Dieu par n’importe quels moyens, ni dans n’importe quelle direction. [...] Précisément, les plus qualifiés parmi les amis de Dieu, aidés, sans aucun doute, par un charisme divin, nous ont laissé d’excellentes cartes routières, et d’utiles notices d’entretien pour les différents types de voitures. Faute de connaître ces notices et ces cartes, nous ne saurons jamais assez explicitement le voyage que Dieu veut nous faire faire, ni comment et par quels chemins le suivre.“ Z klasických kompendií o duchovním životě srov. např. Adolphe TANQUEREX, *Précis de Théologie ascétique et mystique*, 5. ed., Paris: Société de S. Jean l’Évangéliste – Desclée, 1925; ROYO MARÍN: *Teología de la perfección*; z české literatury: Reginald Maria DACÍK, *Prameny duchovního života: Přehled teologie asketické a mystické*, Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1947; Tomáš ŠPIDLÍK, *Prameny světla: Příručka křesťanské dokonalosti*, 3. vyd., Velehrad: Refugium, 2005.

⁶¹ „Théologie et sainteté,“ s. 122: „[...] théologie priante, agenouillée dans l’adoration.“

⁶² „Homilie *Questo incontro* při mši sv. pro rektory, profesory a studenty římských církevních univerzit (21. 10. 1980),“ č. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II: III, 2: 1980 (luglio-dicembre)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1980, s. 944: „[...] nella ricerca teologica acquista importanza fondamentale la preghiera, intesa come pratica di ogni giorno e come spirito di fede e di contemplazione, che deve diventare uno stato abituale della vita dello studioso cristiano. Questo è il punto: la verità del Signore si

Tato slova Hans Urs von Balthasara a sv. Jana Pavla II. vyjadřují staletou zkušenost a tradici církve. Můžeme v tomto směru např. citovat sv. Bonaventuru, který ve svém dílku *Putování mysli do Boha (Itinerarium mentis in Deum)* píše:

Ať se čtenář nedomnívá, že mu stačí četba bez pomazání, nazírání bez oddanosti, bádání bez úžasů, kritické zkoumání bez jásotu, úsilí bez spravedlnosti, vědění bez lásky, pochopení bez pokory, studium bez Boží milosti, zrcadlo mysli bez Bohem vnuknuté moudrosti.⁶³

Můžeme vidět, jak už při samotném studiu teologie duchovní život brání dvěma extrémům, kterým je na jedné straně lenost (*pigritia*) a na druhé straně zvědavost (*curiositas*), tj. nezřízená, neuspořádaná touha po poznání,⁶⁴ a jak vede k zlatému středu mezi těmito dvěma extrémy, kterým je ctnost zvědavosti (*studiositas*).⁶⁵ Tato ctnost zvědavosti přemáhá lenost, krotí zvědavost a vede k náležitému a uspořádanému studiu, co se týká jeho obsahu, způsobu, doby, místa a zvláště duchovního cíle, kterým má být hlubší poznání Boha a spása duší. Ctnost zvědavosti je určitě potřebná pro studium jakékoliv vědy, ale zvláštním způsobem pro teologické studium. Vždyť předmětem svého bádání, kterým je na prvním místě samotný Bůh, je teologie vrcholná věda, a tím také velmi obtížná a náročná.

studia a fronte china; s'insegna e si predica nella espansione dell'anima che la crede, l'ama e ne vive." Srov. José Rico, „Teología y santidad: Reflexiones sobre la razón del ser del teólogo a la luz del Magisterio de S. S. el Papa Juan Pablo II,“ *Scripta theologica* 36 (2004): 879–895.

⁶³ Prolog, č. 4, in *Opera omnia*, tom. V, Ad Claras Aquas (Quaracchi): ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891, s. 296 (čes. vyd.: ed. a přel. Ctírad Václav Pospíšil, Praha: Krystal OP, 1997, s. 59): „[...] lectorem invito, ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata.“

⁶⁴ O neřesti zvědavosti podle sv. Tomáše Akvinského srov. především *STh.* II–II, q. 167.

⁶⁵ O ctnosti zvědavosti podle sv. Tomáše Akvinského srov. především *STh.* II–II, q. 166. Je částí ctnosti mírnosti (*temperantia*). Srov. také Viktor WHITE, *How to study being: The letter of st. Thomas Aquinas to brother John «De modo studendi»*, Oxford: Blackfriars, 1947 (čes. vyd.: *Jak studovat*, přel. Lev Robulecký, 2. vyd., Řím: Křesťanská akademie, 1998); Pierre BLANCHARD, „Studiosité et curiosité: Le vrai savoir d'après saint Thomas d'Aquin,“ *Revue thomiste* 53 (1953): 551–562.

Duchovní život dále sdílí teologii svůj život, a tak působí, že se skutečně stává *sapida scientia* („chutnou, lahodnou vědou“).⁶⁶ Uplatňuje se zde přitom to, co bývá nazýváno sourodostí neboli soupřírozeností (*connaturalitas*): ta působí, že předmět svého studia, tj. Boha samotného a božské pravdy, nejenom poznáváme, ale získáváme k nim stále důvěrnější vztah, až je zakoušíme. Řečeno jinými slovy totéž, božská tajemství nepoznáváme pouze teoreticky a spekulativně, nýbrž zkušenostně. Tato sourodost vychází totiž z lásky a je nesena dary Ducha Svatého, zvláště dary rozumu, vědy a moudrosti. Tak působí, že rozum láskou překračuje své hranice a dosahuje vyššího stupně poznání.⁶⁷ Sv. Řehoř Veliký v tomto smyslu říká: *amor ipse notitia est* („láska sama již je poznání“)⁶⁸ a v návaznosti na něm se obdobně vyjadřuje středověký cisterciácký mystik Vilém od sv. Theodorika (Saint-Thierry): *amor ipse intellectus* („láska sama již je porozumění“).⁶⁹ Můžeme tu vidět jistou dobu v pozemských věcech: když např. manželé spolu dlouho žijí nebo přátelé se často setkávají, osvojují si časem jeden o druhém poznání, které je zkušenostní a jež by jiným způsobem získat nemohli.

Tak duchovní život působí, že se nezastavujeme pouze u samotných dogmatických formulací, u jejich pojmových rozborů a u závěrů, které z nich vyvozujeme, nýbrž pronikáme až k samotnému tajemství víry, které tyto formulace vyjadřují, toto tajemství zakoušíme a prožíváme. Sv. Tomáš Akvinský v tomto smyslu učí: *Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* („Úkon víry věřícího neulpívá na vyjádřeném, ale dosahuje vyjádřené skutečnosti“).⁷⁰ A obdobně se vyjadřuje

⁶⁶ Srov. GARRIGOU-LAGRANGE, „Introductio“, s. 32–33. Středověká etymologie vyvozovala původ slova *sapientia* (moudrost) právě za slov *sapida scientia* (lahodná věda).

⁶⁷ U sourodosti u sv. Tomáše Akvinského srov. např. *STh.* I–II, q. 32, a. 3, ad 3; II–II, q. 45, a. 2 & 4. Z bohaté literatury o tomto aspektu Tomášova učení srov. např. Marco D’AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d’Aquino*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992.

⁶⁸ Sv. Řehoř Veliký, *XL homiliarum in Evangelia* 27,4, ed. Hugo Adalbert Hurter, in SAN GREGORIO MAGNO, *Omellie sui Vangeli*, a cura di Giuseppe Cremonesi, Roma: Città Nuova, 1994, s. 350 (čes. vyd.: *Čtyřicet homilií na evangelia*, ed. a přel. Timotheus Vodička, Olomouc: Krystal, 1946, s. 284).

⁶⁹ Cit. in C. Izquierdo: „La teología, *intellectus y affectus fidei*“, s. 315.

⁷⁰ *S. Th.* II–II, q. 1, a. 2, ad 2. Cit. in KKC, č. 170: s. 58. Srov. také GARRIGOU-LAGRANGE, „Introductio“, s. 32.

papež Benedikt XVI.: „Bůh totiž není nikdy pouhý předmět teologie. Je vždy zároveň také jejím živým subjektem.“⁷¹

Z toho vyplývá, že nejenom ortodoxie nese ortopraxi – to jsme měli možnost alespoň trochu vidět, když jsme výše pojednávali o „teologické zbožnosti“ –, ale také zpětně ortopraxe vede k ortodoxii.⁷² Duchovní život je tak zárukou pravověrnosti v nauce, zatímco opuštění duchovního života je často cestou k otevření se různým scestným naukám. Sv. Tomáš v tomto smyslu učí:

Pozoruj, že odklon od lásky je příčinou falešné nauky, neboť ti, kdo nemilují lásku, upadají do lži [...]. Podobně je tomu i s těmi, kdo opouštějí čistotu srdce. Když totiž mají srdce poskvrněné vášněmi, soudí podle přilnutí k nim, a ne podle Boha [...]. Podobně je tomu také s těmi, kdo mají špatné svědomí, neboť nemohou spočinout v pravdě. Odtud pak plyne, že hledají věci nepravdivé, aby v nich spočinuli.⁷³

ZÁVĚR: UČENÍ A PŘÍKLAD BENEDIKTA XVI.

V této naší úvaze jsme již citovali meditativní promluvu, kterou papež Benedikt XVI. pronesl při své návštěvě rakouského cisterciáckého opatství Heiligenkreuz v roce 2007. Nechme jejímu hlasu také zaznít na závěr. Je to o to vhodnější, že samotný Benedikt XVI. neboli Joseph Ratzinger jako papež při výkonu svého magisteria a především jako teolog je živým a žitým potvrzením těchto slov o nezbytném poutu mezi teologií a duchovním životem.⁷⁴ Papež zde sice hovoří o tomto poutu

⁷¹ „Promluva *Gerne bin ich* při návštěvě opatství Heiligenkreuz“, s. 856: „Gott ist ja nie bloß Objekt der Theologie, er ist immer zugleich ihr lebendiges Subjekt.“

⁷² Pospišil, *Hermeneutika mystéria*, s. 127–128, mluví v této souvislosti velmi vhodně o pohybu v kruhu mezi ortopraxí a ortodoxií. Tamtéž také ukazuje, že ortopraxe nejenom následuje ortodoxii a zpětně ji ovlivňuje, ale v určitém smyslu předchází veškeré ortodoxii. Vždyť živá víra předchází jejímu reflektování a slovnímu vyjádření.

⁷³ „Super Primam Epistolam ad Timotheum lectura“, in *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, sv. 2, ed. Raffaello Cai, Taurini: Marietti, 1953, cap. I, lect. 3, č. 18: s. 216: „Et nota quod recessus a charitate, causa est falsæ doctrinæ, quia qui non amant charitatem, cadunt in mendacium [...]. Similiter qui dimittunt cordis puritatem. Habentes enim cor infectum passionibus, iudicant secundum affectum earum, et non secundum Deum [...]. Similiter habentes conscientiam malam, quia non possunt quiescere in veritate. Et inde est quod quæerunt falsa, ut in eis quiescant.“

⁷⁴ Srov. např. Kurt Koch, „Artisti della santità: I santi e la teologia nel pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI.“ in *San Josemaría e il pensiero teologico*, s. 107–123.

v rámci formace k řeholnímu životu či ke kněžství, ale můžeme to jistě – *mutatis mutandis* – vztáhnout na život každého křesťana:

K tomu, aby bylo dnes možno věrně si udržet povolání ke kněžství a k řeholnímu stavu, je zapotřebí formace, která integruje víru a rozum, srdce a mysl, život a myšlení. Život v následování Krista potřebuje integraci celé osobnosti. Tam, kde je přehlížena intelektuální dimenze, vzniká snadno určitá forma zbožného poblouznění, které žije jakoby výlučně z takových emocí a duševních stavů, které si nelze udržet po celý život. A kde je přehlížena dimenze duchovní, vytváří se zředený racionalismus, který na bázi vlastní chladnosti a svého odstupu nemůže nikdy vyústit v nadšenou oddanost Bohu. Život v následování Krista nelze založit na takovýchto jednostrannostech; polovičatosti způsobují osobní neuspokojenost a ve svém důsledku možná i duchovní neplodnost. Každé povolání k řeholnímu životu nebo ke kněžství je poklad tak cenný, že ti, na kterých spočívá zodpovědnost za formaci, musí učinit vše pro to, aby byly nalezeny vhodné cesty formace prosazující společně *fides et ratio* – víru i rozum, srdce a mysl.⁷⁵

"Verbum spirans amorem"

The Reflection on the Relationship between Theology and Spiritual Life

Keywords: *distinguer pour unir*; Theology; Spiritual Life; Reason and Will; Faith and Charity; Theological Piety (*pietas theologica*); Pious Theology (*theologia pia*); Connaturality (*connaturalitas*); Studiosity; St. Thomas Aquinas; Benedict XVI

Abstract: The article, whose title is based on the designation of the Second Divine Person by St. Thomas Aquinas, begins with the application of the principle *distinguer pour unir* for the synchronic distinction and unity of theology and spiritual life. After an elucidation of the

⁷⁵ „Promluva *Gerne bin ich* při návštěvě opatství Heiligenkreuz“, s. 857: „Damit eine Berufung zum Priestertum oder zum Ordensstand heute das ganze Leben lang treu durchgehalten werden kann, bedarf es einer Ausbildung, die Glauben und Vernunft, Herz und Verstand, Leben und Denken integriert. Ein Leben in der Nachfolge Christi bedarf der Integration der gesamten Persönlichkeit. Wo die intellektuelle Dimension vernachlässigt wird, entsteht allzu leicht ein frömmlicherisches Schwärmertum, das fast ausschließlich von Emotionen und Stimmungen lebt, die nicht das ganze Leben durchgetragen werden können. Und wo die spirituelle Dimension vernachlässigt wird, entsteht ein dünner Rationalismus, der aus seiner Kühle und Distanziertheit nie zu einer begeisterten Hingabe an Gott durchbrechen kann. Man kann ein Leben in der Nachfolge Christi nicht auf solche Einseitigkeiten gründen; man würde mit diesen Halbheiten selbst unglücklich werden und wohl folglich auch geistlich unfruchtbar bleiben. Jede Berufung zum Ordensstand und zum Priestertum ist ein so wertvoller Schatz, daß die Verantwortlichen alles tun müssen, um die adäquaten Wege der Ausbildung zu finden, so daß zugleich *fides et ratio* – Glaube und Vernunft, Herz und Hirn gefördert werden.“

concept of theology and spiritual life, it tracts the harmony between both of them, based on the straight unity between the reason and the will generally and particularly in the act of faith. Since the relationship between theology and spiritual life is mutual, the article continues with a treatise on the relationship between theology and spiritual life, summarized in the expression *pietas theologica* (theological piety), and than by a tract on the relationship between the spiritual life and theology, summarized in the expression *theologia pia* (pious theology). The example and doctrine of Pope Benedict XVI in this matter is made mention of in the conclusion.

PhDr. Štěpán M. Filip, Th.D.
Katedra systematické teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
stepan@op.cz