

Bonaventurovské motivy ve *Fides et ratio*

Ctirad Václav Pospíšil

Problematika poměru mezi rozumem a vírou, mezi vědou a zjevením, mezi lidskou moudrostí a moudrostí víry, mezi konkrétní lidskou kulturou a evangelní zvěstí, mezi přirozeným a nadpřirozeným vždy byla, je a bezesporu až do skonání dějin člověka také bude zřejmě tou nejpálčivější otázkou, před kterou je postaven nejen každý teolog a křesťanský filozof, ale také každý hlasatel radostné zvěsti, každý křesťanský vychovatel a formátor, i každý poctivě hledající a přemýšlející křesťan v tomto světě. Jistě s nemalým zájmem jsme proto všichni četli i analyzovali zásadní encykliku *Fides et ratio*, která jako plod mnohaleté práce spatřila světlo světa dne 14. září 1998.¹ Každý z nás k ní ale nevyhnutelně přistupoval z hlediska své dosavadní životní a vědecké pouti, a právě rozličnost reflektovaných předporozumění je velkým bohatstvím, o něž se máme dělit se svými kolegy. Dlužno tedy předeslat, že zorný úhel mé četby je dán dlouholetým studiem christologie, teologie kříže, a zejména díla jednoho z největších představitelů vrcholné scholastiky, Bonaventury z Bagnoregia.

1. BONAVENTURA A JEHO DÍLO VE *FIDES ET RATIO*

V textu encykliky jsem našel Bonaventurovo jméno celkem na třech místech. Nejprve je uveden v článku 74 mezi těmi představiteli křesťanského myšlení, v jejichž díle se zcela zřetelně projevuje plodnost živého prolínání a vzájemného obohacování teologie a filozofie.² Tato indikace jasně dokládá, že naše předporozumění patří ke zcela legitimním přístupovým cestám k hlubšímu i tvůrčímu pochopení daného textu magisteria a že je v souladu s intencemi autora *Fides et ratio*.

Druhá zmínka se nachází v článku 82, kde v souvislosti s požadavkem, aby teologové a filozofové hledali objektivní pravdu na základě *adaequatio rei et intellectus*, v poznámce č. 99³ nacházíme odkaz na poslední velké Bonaventurovo dílo⁴ *Collationes*

¹ Srov. Jan Pavel II., *Fides et ratio* (dále FeR; Litterae Encyclicae, 14. 9. 1998) in EV 17, n. 1175–1399.

² Srov. FeR, 74, in EV 17, n. 1327.

³ Srov. FeR, 82, in EV 17, n. 1349.

⁴ Dílo vzniklo v období ohraničeném dny 9. 4. – 28. 5. 1273. Srov. J. G. BOUGEROL, *Introduzione a s. Bonaventura*, Vicenza, 1988, s. 233. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critica recensio*, Roma, 1975, s. 57. Jedná se o večerní konference, které náš autor přednesl na pařížské univerzitě.

in *Hexaëmeron*.⁵ III, 8.⁶ Dlužno podotknout, že na tomto místě se bohužel setkáváme s drobnou redakční nepřesností, protože ve zmíněné poznámce čteme údaj „*Coll. in Hex.*, 3, 8, 1“. V kritickém vydání jsou ale číslovány pouze jednotlivé konference a jejich články, poslední číslo tedy nemá žádný smysl, a proto je poněkud zavádějící.

K tomu, abychom hlouběji porozuměli avizovanému Bonaventurovu textu, je třeba podotknout, že jednou z rozhodujících okolností vzniku celého spisu *Collationes in Hexaëmeron* byla hluboká krize spojená s otázkou averroismu a s problematikou poměru mezi teologickou a artistickou fakultou na pařížské univerzitě.

Et haec similitudo sive Verbum est veritas. Quid est veritas secundum definitionem? *Adaequatio intellectus et rei intellectae*, illius intellectus, dico, qui est causa rei, non intellectus mei, quia non est causa rei. ... Tunc enim res sunt verae, quando sunt in re vel in universo, sicut sunt in arte aeterna, ... Quia vero perfecte non adaequatur rationi, quae exprimit eam vel repraesentat; ideo omnis creatura mendacium est, secundum Augustinum.⁷ Res autem adaequata non est sua adaequatio: ergo necessario est, ut Verbum vel similitudo vel ratio sit veritas; et ibi est veritas creaturae, et repraesentantur per Verbum ita infima, sicut suprema.

Nyní se tedy nejedná v první řadě o pravdivost lidského poznání, nýbrž o samu pravdivost věcí, o exemplaristicky a teologicky pojímanou ontologickou pravdu, a ta podle Bonaventury spočívá v tom, jak stvořené bytosti odpovídají věčnému ideálnímu pravzoru, který se nachází v Bohu, přesněji řečeno ve věčném Umu, tedy v osobě Slova.⁸ To odpovídá smyslu článku 82 *Fides et ratio*, kde se výslovně hovoří o hledání totální a definitivní pravdy, o hledání samotné esence poznávaného předmětu.⁹ Je pochopitelné, že encyklika zůstává neutrální vzhledem k výrazně platónské inspiraci myšlení našeho mistra, protože magisterium nikdy nepředkládalo svoji vlastní filozofii, ani nekanonizovalo nějaký filozofický směr.¹⁰

Bonaventura pochopitelně velmi dobře znal a rozlišoval pravdivost lidského poznání a pravdivost věcí.¹¹ Důraz, který nyní klade na pravdivost věci vzhledem k jejímu exemplárnímu pravzoru v Boží mysli, plně odpovídal jeho kritice aristotelismu, v němž byl hlavní důraz kladen nikoli na vzorovou příčinu, nýbrž

⁵ Srov. S. BONAVENTURAE, *Opera Omnia* V, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, Quaracchi – Florentia, 1891, s. 327–449 (= *Hex.*). Dlužno podotknout, že toto vydání přináší jednu ze tří dnes známých *reportationes* (B), které Bonaventura neautorizoval. Druhá z těchto verzí (A) se nachází v S. BONAVENTURAE, *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta* (F. Delorme, ed., Florentia, 1934). Vzhledem ke způsobu číslování je evidentní, že autoři FeR odkazují na vydání v *Opera Omnia* V, i když to výslovně neuvádějí.

⁶ Srov. *Op. Om.* V, 344b.

⁷ Srov. AUGUSTIN, *De vera relig.*, c. 36, n. 66; in PL 34, 151.

⁸ „Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte.“ *Hex.*, coll. I, 13; V, s. 331b.

„Christus ist die ewige Kunst des Vaters, in ihm drückt er nicht nur sich selbst aus, sondern auch die Dinge.“ W. HÜLSBUSCH, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf, 1968, s. 111.

⁹ „...sed ad totam ultimamque earum veritatem, id est ad essentiam ipsam obiectorum cognitionis.“ EV 17, n. 1349.

¹⁰ „Suam ipsius philosophiam non exhibet Ecclesia, neque quamlibet praelegit peculiarem philosophiam aliarum damno.“ FeR, 49; in EV 17, n. 1276.

¹¹ Srov. např. BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, 2, 9; V, 10a.

na účinnou příčinu.¹² S určitou mírou zobecnění smíme tvrdit, že zatímco akcent na exemplární příčinu odpovídá mnohem lépe kontemplativnímu a sapienciálnímu modelu teologie, který rozhodně nebyl cizí tak zvané monastické teologii, akcent položený na účinnou příčinu otevírá cestu k pojmově a metodologicky sice vytríbenější teologii akademického typu, která však poněkud riskuje, že bude ztrácet životodárné sepětí se spiritualitou, jak se to bohužel projevilo v pozdější úpadkové scholastice.

Věnujme nyní pozornost charakteristikám pravdy, o níž hovoří náš mistr. Tato definitivní a plná pravda má zcela evidentně trinitologický a christologický základ, který člověku odhaluje až zjevení. Pokud má člověk dospívat k této plné pravdě, nemůže se jednat výhradně o činnost jeho intelektu ve styku s neživými věcmi a skutečnostmi, nýbrž je nutné osvícení, a to již na přirozené rovině racionálního poznání. Podle Bonaventury totiž jisté racionální poznání nemá základ pouze v poznávané věci či skutečnosti a v příslušných činnostech poznávajícího subjektu, ale také v jakémsi zahlížení (*contuitio*) pravzoru věci či skutečnosti.¹³ Jestliže ale již přirozené jisté poznání pravdy, při němž člověk zjišťuje nejen to, jak věci jsou, ale i to, jak by měly být,¹⁴ vyžaduje osvícení přicházející od Boha stvořitele, pak takové poznání má vždy alespoň implicitně dialogickou a intersubjektivní povahu, vždy je v určitém slova smyslu cestou k Bohu a k setkání s ním i k připodobnění se Bohu.¹⁵ Lidská mysl se tak totiž díky poznání pravdy připodobňuje Boží mysl. Vedle trinitologické, christologické a – abychom tak řekli – personalistické a dialogické charakteristiky pravdy je nutno zmínit ještě dimenzi eschatologickou, protože vzorová příčina v Bohu nebo v jeho Umu je také cílovým ideálem stvoření. Sapienciální poznání tohoto typu v sobě tedy nese rovněž jistou formu prorockého předjímání a následného přetváření světa podle toho, jak ho chce mít Stvořitel a Dověřitel.

Pokud máme velmi stručně hodnotit Bonaventurovu pozici, pak je zcela evidentní, že je výrazně teologická a podstatně závisí na zjevení. Jen stěží by bylo možno na této bázi postavit dialog mezi teologií a filozofií, která je zcela uzavřena světlu zjevení. Je ale takový dialog vůbec možný? Zdá se, že právě otevřenost lidské mysli vůči tajemství, úžasu, univerzalitě pravdy jako takové představuje ten nejzákladnější předpoklad jakéhokoli dialogu mezi rozumem a vírou,¹⁶ a právě o tento předpoklad ve *Fides et ratio* jde.¹⁷

Třetím místem, kde se ve *Fides et ratio* setkáváme se jménem Serafického doktora, je článek 105,¹⁸ kde je přímo v textu uveden úryvek ze 4. článku prologu díla

¹² Srov. *Hex.*, coll. V, 2; V, 360b.

¹³ V této záležitosti je povinností upozornit na stále velmi užitečnou studii věnovanou přímo tomuto tématu: Srov. R. SCIAMANINI, *La Contuizione bonaventuriana*, Firenze, 1957.

¹⁴ Velmi výstižně přibližuje povahu bonaventurovské *contuitio* R. Zavalloni, když tvrdí, že člověk nepoznává pouze to, jak věci jsou, ale i to, jak by měly být. „Nell'idea divina ed eterna le cose trovano non solo il loro modello, ma l'ordine e la norma direttiva del loro divenire, e la spiegazione perfetta del loro essere.“ R. ZAVALLONI, *L'uomo e il suo destino nel pensiero francescano*, Assisi, 1994, s. 242–243.

¹⁵ V této záležitosti je nutno odkázat na Bonaventurovo nejznámější dílo *Itinerarium mentis in Deum*; in *Op. Om.* V, 295–312.

¹⁶ Srov. FeR, 70; in EV 17, n. 1318.

¹⁷ Srov. E. BERTI, „Riflessioni sull'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*: Una filosofia non rinunciataria,“ in *L'Osservatore Romano*, 24. 10. 1998, s. 4.

¹⁸ Srov. EV 17, n. 1394.

Itinerarium mentis in Deum.¹⁹ Čtenář encykliky – a zcela po právu zejména teolog – je vybízen, aby si uvědomoval:

...ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumscriptio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata.

Vedle sebe postavené dvojice reprezentují vždy na jedné straně rozum a jeho dovednosti, na druhé straně buď existenciální dispozici otevřenosti v podobě zbožnosti, jásotu, obdivu, pokory, nebo dar milosti či shůry přicházejícího světla víry a milosti. Jedno je zcela jisté, dospět k plné pravdě může člověk jen tehdy, pokud se angažuje celý, nestačí zde pouze jeho intelekt. Stejně jako musíme rozlišovat teologii a filozofii, musíme rozlišovat teologii a spiritualitu, zruďné je odtrhovat je jak v rovině teorie, tak zejména v rovině praxe.²⁰ Posledně citovaný text ukazuje na skutečnost, že problematika encykliky *Fides et ratio* nespočívá výhradně na intelektualistických základech bez hluboce existenciální otázky po spirituální zkušenosti člověka a bez jejího zacílení ke stále plnějšímu a hlubšímu připodobnění učedníka Mistrovi, syna Otcí, tvora Bohu.

Na tomto místě je třeba upozornit na to, že jisté obtíže vyvolává první slůvko poslední části souvětí uvedené Bonaventurovy citace, tedy „speculum“. V italském překladu podle EV 17, n. 1394 nacházíme na tomto místě výraz „riflessione“, který ovšem naprosto zrazuje původní smysl citovaného místa. Dotyčným zrcadlem je podle Bonaventury zejména lidská mysl, v níž se odráží inspirovaná Boží Moudrost. Základním pravzorem lidského bytí je v tomto smyslu především Logos: nestvořený v Otcově mysli, vtělený v lůně Panny, inspirovaný, pokud přebývá v čistém zrcadle lidské mysli.²¹ Jedná se tedy o vlastní vnitřní ontologickou a teologickou pravdivost člověka, filozofa, teologa, mystika. A právě úsilí o tuto vnitřní pravdivost je také tím nejhlubším předpokladem úspěšného a smysluplného hledání jakékoli jiné formy pravdivosti. Pravá moudrost je tedy zcela neoddělitelná od Božího sebedarování, jehož vrcholnou formu představuje vtělení a následná inhabitace Slova v lidské mysli – v srdci učedníka. To je ona základní dispozice i ono vrcholné osvícení, díky němuž je podle Bonaventury lidská mysl uschopněna k teologické reflexi. Ta je také neoddělitelná od základní existenciální a spirituální dispozice, od živé víry, od hlubokého osobního vztahu ke Kristu. Mělo by tedy být zcela evidentní, že problematiku pravdy nelze odtrhovat od otázky spásy, a právě toto základní přesvědčení je hluboce společné encyklice *Fides et ratio* i myšlení Bonaventury z Bagnoregia.

¹⁹ Srov. V, 296ab.

²⁰ „Ista scientia [theologia], si non adsit operis impletio, non est utilis, sed damnosa. Prima claritas [philosophia] potest obscurari, sed ista potest damnari.“ *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, coll. IV, 18; V, 477b.

²¹ „Haec est ergo clavis David, quae docet Verbum inspiratum; illud Verbum, quod est in sinu Patris increatum, incarnatum in utero Virginis, inspiratum in corde tuo per fidem; ...“ *Hex.*, coll. III, 32; V, 348b. Srov. *Dom. IV Adventus Sermo III, Sermons De Tempore*, nouvelle édition critique par J. G. BOUGEROL, Paris, 1990, 60, 3; 111; *Op. Om.* IX, 77ab.

2. SOTERIOLOGICKÁ DIMENZE PRAVDY VE *FIDES ET RATIO*²²

Souznění mezi myšlenkovým světem našeho mistra a encyklikou, jíž se zabýváme, se rozhodně nevyčerpává ve výslovných zmínkách Bonaventurova jména či v odkazech na jeho díla. Nyní si dovolueme upozornit na hluboce praktický rozměr encykliky, jejíž zaměření není v první řadě „akademické“, nýbrž soteriologické v tom nejširším slova smyslu.²³

Velmi mnoho o tomto aspektu encykliky napovídá již datum jejího vyhlášení, které jistě není náhodné – 14. září 1998 – svátek Povýšení kříže.²⁴ Komentátoři dále upozorňují na hlubokou souvislost mezi *Fides et ratio* s chronologicky první encyklikou Jana Pavla II. *Redemptor hominis*,²⁵ což se projevuje například již v důrazu na právo každého člověka na plnou pravdu.²⁶ Tématika pravdy nevyhnutelně vyvolává v mysli čtenáře verš Janova evangelia, kde Ježíš doslova říká: „...pravda vás učiní svobodnými.“²⁷

Amota enim semel hominis veritate, omnino quis decipitur se liberum illum facere contendens. Nam veritas atque libertas aut coniunguntur simul aut simul misere amittuntur.²⁸

Pouze částečná pravda, zmrzačená pravda, pravda uvězněná v ideologických systémech, byť pod hávem vědeckosti, nemůže člověka učinit skutečně svobodným. Opakem tedy musí být pravda otevřená tomu, co člověka transcenduje,²⁹ pravda otevřená budoucnosti směřující k eschatologické plnosti. Kdo je ale nositelem této pravdy? Rozhodně nelze mít zato, že by někdo z lidí v tomto světě byl pravým vlastníkem takové pravdy. Proto také encyklika hovoří zcela jasně o tom, že mezi základní služby, jimiž je církev povinována lidstvu, patří *diakonie pravdy*.³⁰

²² Tato část příspěvku vychází z C. V. POSPÍŠIL, „Význam dokumentů *Fides et ratio* a *Ad tuendam fidem* pro dogmatickou teologii“, in C. V. POSPÍŠIL (ed.), *Prezentace encykliky »Fides et ratio« a dokumentu »Ad tuendam fidem«*, Olomouc, 1999, s. 30–44. Pro souhrnnou prezentaci encykliky srov. J. SKOBLÍK, *Průřez encyklikou »Fides et ratio«*, Praha, 1998.

²³ To plně odpovídá výroku Jana Pavla II., že křesťanství je náboženstvím spásy, soteriologickým náboženstvím. Srov. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano, 1994, s. 76.

²⁴ Srov. R. FISICHELLA, „Introduzione“, in *Giovanni Paolo II, Fides et ratio*, Casale Monferrato, 1999, s. 9–43 (s. 13–15).

²⁵ Srov. J. RATZINGER, *Conferenza stampa di presentazione della lettera enciclica di sua santità Giovanni Paolo II »Fides et ratio« circa i rapporti tra fede e ragione* (15. 10. 1998), <<http://www.vatican.va>> [citováno 18. 10. 2001]. „Veritatis splendor e *Fides et ratio* costituiscono le due pale di un trittico al centro del quale si pone l'icona di Gesù Cristo – *Redemptor hominis*.“ R. FISICHELLA, „Introduzione“, s. 16.

²⁶ Srov. FeR, 38; in EV 17, n. 1252.

²⁷ J 8, 32. Srov. J. M. ZYCINSKI, *Conferenza stampa di presentazione della lettera enciclica di sua santità Giovanni Paolo II »Fides et ratio« circa i rapporti tra fede e ragione* (15. 10. 1998), <<http://www.vatican.va>> [citováno 18. 10. 2001].

²⁸ FeR, 90; in EV 17, 1366.

²⁹ Otevřenost vůči tomu, co člověka přesahuje, se vztahuje v první řadě na Boží bytí. Uvážíme-li, že k interioritě druhého člověka se posluchač či čtenář může svým porozuměním přibližovat pouze tangenciálně, pak lze uvažovat i o určité transcendenci v oblasti interpersonální komunikace. Vždyť naprostá identita mezi poznávaným objektem a poznávajícím subjektem je jediné v Bohu, a dokonalý podíl na této plnosti pravdy obdržíme až v eschatologické plnosti. Setkání s druhým člověkem tedy vyžaduje neustálou otevřenost a pokornou pozornost, která se projevuje – obdobně jako v oblasti víry – hlubokou schopností naslouchat.

³⁰ Srov. FeR, 2; in EV 17, n. 1178.

Hoc officium, una ex parte, facit ut credens ipsa communitas particeps evadat communis illius operae qua homines attingere student veritatem; altera vero ex parte, obstringitur communitas illa officio ut nuntia fiat rerum certarum quas cognovit, licet sibi conscia sit omnem veritatem captam unam dumtaxat stationem esse plenam ad illam veritatem quae ultima Dei revelatione ostendetur. ... (1 Cor 13,12).³¹

Přes svůj objektivní a univerzální charakter zůstává každá dosažená jistota relativní vzhledem k poslednímu cíli člověka a stvoření. Odpovídající nasměrování k tomuto bodu omega lidských dějin se zdá být základním kritériem pravdivosti, jehož nerespektování podle biblického způsobu myšlení znemožňuje dosažení pravé moudrosti.³² Zde se také skrývá poslední důvod oné *metafyzické základny*, která přece v zásadě spočívá v ustavičné a pokorné otevřenosti vůči tomu, co člověka na jeho putování k plnosti pravdy doposud přesahuje. Dovolíme si zároveň připomenout eschatologický aspekt pravdy, s nímž jsme se setkali výše při komentování Bonaventurova textu z *Collationes in Hexaëmeron*, III, 8.

Nesporným vrcholem soteriologické dimenze encykliky je vedle článku číslo 38 a 90 ještě článek číslo 23, kde se výslovně hovoří o moudrosti Kristova kříže. Východiskem úvah Jana Pavla II. jsou slova apoštola Pavla z první kapitoly prvního listu Korintským.

Vacuefacere non potest ratio humana mysterium amoris quod crux exhibet, cum ex contrario eadem crux praeberet potest rationi humanae responsum extremum quod ea conquirit. Non sane verborum sapientiam sed Verbum Sapientiae Paulus recenset veluti veritatis regulam simulque salutis.³³

Kříž je pro jakoukoli formu lidské moudrosti a pro jakoukoli lidskou kulturu čímsi tak radikálně nečekaným a na první pohled pohoršlivým, že staví každého člověka, bez ohledu, zda je Řekem, Židem, Indem nebo Číňanem, před stejně obtížným úkol: Vyjít ze sebe sama a přijmout Boha, který je nad všemi kulturami a jehož nepojme žádná pouze lidská moudrost. Kříž tak paradoxně stojí jako vrcholné znamení živého Boha nad všemi kulturami a filozofiemi, a proto se moudrost kříže stává vrcholným projevem univerzality Boží pravdy a pravdy o Bohu.³⁴ V dnešním multikulturním světě se tedy pohoršení kříže ukazuje být nesmírnou výhodou, protože právě tímto zcela paradoxním způsobem Bůh překonává naše partikularity a je ve své nekonečné lásce zároveň také nekonečně a do jisté míry také neúprosně spravedlivý. Otázkou ovšem zůstává, zda my sami opravdu dokážeme tuto novost kříže a jeho vpravdě radikální katolickou univerzalitu přijímat,³⁵ zda dokážeme jaksí vystupovat spolu s Ukřížovaným nad vlastní kulturní partikularity, zda jsme opravdu v každém ohledu univerzálními lidmi, katolickými učedníky ukřížovaného Místra,

³¹ FeR, 2; in EV 17, n. 1178.

³² Srov. např. FeR, 18; in EV 17, n. 1213.

³³ FeR, 23; in EV 17, n. 1223.

³⁴ Srov. FeR, 70; in EV 17, n. 1317.

³⁵ V této souvislosti není nezajímavá následující myšlenka: „Universalitas significat versus unum.“ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Christianismus et religiones* (Dokument ze dne 30. 9. 1996), 53, in EV 15, n. 1042.

aby se tak v našem životě mohla projevovat tajuplná sjednocující přitažlivost kříže (srov. J 12,32).³⁶

Jan Pavel II. se v tomto článku zcela otevřeně staví na pozice pavlovské „teologie kříže“. Moudrost kříže na jedné straně stojí nad lidským rozumem, na druhé straně ale tato na první pohled tato „pošetilost“ Boží je s to dát lidské moudrosti odpověď na její stěžejní otázky. Světlo vrcholného zjevení a sebedarování Boha je tedy jednak v kritickém vztahu k do sebe zahleděné a uzavřené pouze lidské moudrosti, jednak je s to tuto lidskou moudrost pozvedat na novou rovinu. A to je, podle mého skromného soudu, také klíčové místo celé encykliky. Tajemství pravdy a tajemství spásy, tajemství Božího sebedarování člověku, a proto také proměny člověka, to vše nesmí být oddělováno. Encyklika je tedy nevyhnutelně plně srozumitelná pouze pro věřící, pro ty, kdo poctivě hledají Boha, plnou pravdu, spravedlnost, svobodu v jejím pravém slova smyslu. Kde chybí tato existenciální otevřenost, tam nemohou slova encykliky zmoci nic.

V plném souladu se základním soteriologickým zaměřením encykliky je rovněž tvrzení, že prvním úkolem teologie je usilovat o stále hlubší pochopení zjevení, jež se koncentruje právě ve stále hlubším pronikání do tajemství kenóze bezvýhradně darujícího se Boha prostřednictvím utrpení a smrti vlastního Syna v těle.³⁷ To zároveň znamená, že kříž je základním hermeneutickým klíčem k porozumění celému pokladu zjevení. Není divu, když kondescendence projevující se v díle zjevení plně odpovídá Božímu sklonění se v díle vtělení,³⁸ jež existenciálně vrcholí jako stávání se člověkem v hodině kříže.³⁹ Rovněž dynamika pravdy, zaměřené k eschatologické plnosti, nachází v Kristově kříži svoje opodstatnění. Vždyť kříž vtěleného Syna je skutečně vrcholným zjevením Boží tváře v dějinách lidstva, a stojí tak na počátku naplnění všeho.⁴⁰

3. BONAVENTUROVA TEOLOGIE JAKO SAPIENTIA CRUCIS

Dlužno předeslat, že Bonaventurův myšlenkový svět je výrazně odlišný od toho, v němž se běžně pohybujeme, hlubší uvedení do jeho díla by tudíž vyžadovalo poměrně značný prostor, a tak většinou budu moci pouze informovat o příslušných textech. Přes řečené si dovoluji doufat, že myšlenky Serafického doktora tvůrčím

³⁶ „Ecclesia credibilior fit si minus loquens de seipsa, magis magisque Christum crucifixum praedicet (Cf. 1 Cor 2,2) et vita sua testificetur. Ita est Ecclesia veluti sacramentum, id est signum et instrumentum communionis cum Deo etiam communionis et reconciliationis hominum inter se.“ SYNODUS EPISCOPORUM, *Exeunte coetu secundo*, II, A, 2 (Relatio finalis, 7. 12. 1985); in EV 9, n. 1789.

„Quanto più profondamente le diverse chiese e comunità cristiane comprendono il mistero della sua morte e si lasciano prendere dalla »parola della croce«, tanto più comprendono il mistero della Chiesa, la sua vita e la sua unità.“ J. MOLTANN, „Ecumenismo sotto la croce,“ in P.-L. NESTI (ed.), *La sapienza della croce I – Atti del congresso internazionale Roma 13.–18. 10. 1975*, Torino, 1976, s. 526–537 (s. 529).

³⁷ „Hoc in rerum prospectu principale theologiae munus fit Dei kenosis intellectus, quod magnum humanae menti restat mysterium quae vix credibile opinatur dolorem mortemque posse amorem illum declarare qui nihil vicissim expetens sese dono concedit.“ FeR, 93; in EV 17, n. 1374.

³⁸ Srov. FeR, 94; in EV 17, n. 1375.

³⁹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha, 2000, s. 158–160.

⁴⁰ Na tomto místě je třeba upozornit na určité nebezpečí, že obsah víry a zejména paschalní tajemství smrti a vzkříšení Ježíše Krista filozofie promění v pouhé racionální a dialektické struktury myšlení, jak se to projevilo v Hegelově myšlenkovém systému. Srov. FeR, 46; in EV 17, n. 1268.

způsobem obohatí nejen naši četbu analyzované encykliky, ale také přispějí k osvětlování problematiky poměru mezi rozumem a vírou.

Jednu ze základních myšlenek *Fides et ratio*, která říká, že hledání pravdy a moudrosti – tedy filozofii v tom nejzákladnějším slova smyslu – nelze oddělovat od tajemství spásy, velmi osobitě dokládá následující Bonaventurova teze.

Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali, in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit. Sed quia in statu viae non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas clare et plene et distincte; sed secundum quod magis vel minus ad deiformitatem accedit, secundum hoc magis vel minus eas attingit, semper tamen aliquo modo, quia nunquam potest ab eo ratio imaginis separari. Unde quia in statu innocentiae erat imago sine deformitate culpa, nondum tamen habens plenam deiformitatem gloriae, ideo attingebat ex parte, sed non in aenigmate. In statu vero naturae lapsae caret deiformitate et habet deformitatem, ideo attingit eas ex parte et in aenigmate. In statu vero gloriae caret omni deformitate et habet plenam deiformitatem, ideo attingit eas plene et perspicue.⁴¹

Tento klasický text dokumentuje, že Bonaventurova teorie osvícení není v první řadě teorií poznání, jak ji dnes pojímají mnozí badatelé v oboru dějin filozofie,⁴² ale soteriologií. Základní otázkou totiž není to, jak člověk poznává, nýbrž to, jakým způsobem poznání přivádí k blaženému patření na Boha a ke spodobení s Bohem.⁴³ Schopnost vhledu do věčných idejí, poznání plné pravdy věcí, je tedy v úzké korelaci s podobností člověka Bohu (srov. 1 J 3,2), se stupněm ontologicko-teologické vnitřní pravdivosti člověka, která je tedy základním předpokladem poznání všech ostatních forem pravdy, jak jsme již řekli výše. Nakolik je člověk podoben Bohu, natolik kvalitně a jasně je také schopen zahlízet ideální pravzory v Bohu. Dalo by se však usuzovat i opačně, nakolik je lidský duch schopen čerpat z věčných idejí, natolik je podoben Bohu. Poctivé intelektuální úsilí člověka tudíž může být z určitého hlediska chápáno jako postupné propracovávání se k přímému patření na Boha a zároveň jako připodobňování se Bohu. Není snad upřímné hledání pravdy vždy jistým způsobem hledáním Boha? Lze rovněž tvrdit, že ono zahlízení věčných idejí je jistou formou nazírání přítomnosti Boha ve věcech. Vzrůst podobnosti člověka s Bohem je zároveň také vzrůstem ve schopnosti zahlízet Boží přítomnost ve stvoření, čímž se otevírá cesta k budoucnosti, v níž bude platit, že Bůh je všechno ve všem (srov. 1 K 15,28).

Na druhé straně je ale třeba zdůraznit, že spodobování s Bohem není výhradně ani primárně důsledkem lidského úsilí. Jelikož hovoříme o osvícení, pak každý dotyk lidské mysli s nejhlubší pravdou věcí a propracovávání se ke stále hlubší ontologicko-teologické pravdivosti vlastního lidského bytí je na prvním místě darem.

⁴¹ *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, IV, resp.; V, 24ab.

⁴² Srov. např. E. BETTONI, *San Bonaventura da Bagnoregio*, Milano, 1973, s. 177–201. T. CROWLEY, „Illumination and Certitudine,” in COMMISSIONE INTERNAZIONALE BONAVENTURIANA (ed.), *Bonaventura 1274–1974*, III, Roma – Grottaferrata, 1974, s. 431–447. S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano, 1974, s. 45–51. P. M. ZAMAYON, „Teoría del Conocimiento según San Buenaventura: La Iluminación,” in COMMISSIONE INTERNAZIONALE BONAVENTURIANA (ed.), *Bonaventura 1274–1974*, III, Roma – Grottaferrata, 1974, s. 407–430. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, Bari, 1980, s. 395–430. I. TONNA, *Lineamenti di filosofia francescana*, Roma, 1992, s. 73–81. J. A. MERINO, *Historia de la Filosofía Franciscana*, Madrid, 1993, s. 85–95. Všichni tiito autoři se zajímají především o bonaventurovskou teorii osvícení jako o gnozeologický problém.

⁴³ Srov. např. J.-M. BISSEN, *L'Exemplarisme Divin selon Saint Bonaventure*, Paris, 1929, s. 177.

Jelikož toto hlubší pronikání do tajemství je zároveň připodobňováním člověka Bohu, je třeba uzavřít, že právě sapienciální úsilí člověka a badatele je především dispozičním úkonem otevřenosti vůči postupně se naplňujícímu a dovršujícímu Božímu sebedarování skrze Krista a v Kristu.

Jestliže podle *Fides et ratio* Kristův kříž stojí nade všemi lidskými kulturami jako znamení živého Boha, pak také stojí nad jakoukoli lidskou moudrostí, nad všemi filozofickými směry.⁴⁴ Tomu plně odpovídá Bonaventurovo tvrzení, že kříž je znamením univerzality Kristova a Božího království,⁴⁵ kříž je proto sjednocujícím středem, úhelným kamenem ve stavbě Kristovy církve.⁴⁶ Celý prolog k jednomu z nejslavnějších spisů Serafického doktora, tedy k *Breviloquium*,⁴⁷ představuje pokus o vyjádření toho, že Kristův kříž je základním hermeneutickým klíčem k porozumění nejen knize Písma,⁴⁸ ale do jisté míry také knize stvoření.⁴⁹ Kříž totiž představuje vrchol Božího sebezjevení a sebedarování člověku a tak nepřekonatelně naplňuje to, čemu má v posledním důsledku sloužit jak kniha stvoření, tak kniha zjevení.⁵⁰

Bonaventura tvrdí, že každý tvor je do jisté míry Božím slovem, protože o svém Stvořiteli vypovídá a svého Stvořitele určitým způsobem zjevuje.⁵¹ Vrcholným zjevitelem Boha je pochopitelně vtělené Slovo, jehož dílo vrcholí na kříži, a proto kříž představuje symbol samotného světla, které ozařuje vše ostatní a odhaluje plnou pravdu každého tvora,⁵² ale zároveň také kriticky demaskuje míru zpro-
nevěrování se jeho stávající existence vzhledem k Božímu záměru.

Primo igitur Deus admirabilis per crucem manifestatus est esse summae et imperscrutabilis sapientiae, summae et irreprehensibilis iustitiae, summae et inenarrabilis misericordiae. ... Secundo, spiritus intelligibilis manifestatus est per crucem, ... Tertio, mundus sensibilis manifestus est per crucem, ... Quarto, paradisi desiderabilis manifestatus est per crucem, ... Quinto, manifestatus est per crucem, quod infernus est horribilis locus, ... Sexto, manifestata est per crucem virtus laudabilis, ... Septimo, manifestatus est per crucem reatus culpabilis, ... Ecce igitur, quomodo omnia in cruce manifestantur. Omnia enim ad haec septem reducuntur. Unde ipsa crux est clavis, porta, via et splendor veritatis, quam qui tollit et sequitur iuxta modum praesignatum non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.⁵³

⁴⁴ Encyklika velmi často hovoří o úzké vazbě mezi filozofií a kulturou. Srov. např. FeR, 29–30; in EV 17, n. 1235–1238. Mezi teologií a filozofií bude podobný poměr jako mezi teologií a kulturou. „Philosophia, praeterea, est tamquam speculum in quod populorum cultus repercutitur.“ FeR, 103; in EV 17, n. 1392.

⁴⁵ Srov. *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. IV, n. 59, v. 4,29; VII, 103b.

⁴⁶ Srov. *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XX, n. 23; v. 17; VII, 508b.

⁴⁷ Srov. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 3. vyd., Paris, 1957, s. 57. Pro hlubší seznámení s *Breviloquiem* odkazujeme na rozsáhlý komentář: P. J. MILLER, *Marriage: The Sacrament of Divine-Human Communion: A Commentary on St. Bonaventure's Breviloquium*, Quincy University Press, 1996.

⁴⁸ „Kniha stvoření“ a „kniha Písma“ jsou typické bonaventurovské výrazy. Pokud se jedná o symbolismus „knihy“ v díle našeho mistra, odkazujeme na stále užitečnou studii: W. RAUCH, *Das Buch Gottes: Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München, 1961.

⁴⁹ Srov. *Breviloquium*, Prol.; V, 201–208.

⁵⁰ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *La teologia della croce di San Bonaventura*, Roma, 1995, s. 79–84.

⁵¹ Srov. také *Collationes in Evangelium Joannis*, c. VIII, col. XXXVI, annot. 35, 1; VI, 577a. Pozitivní podobnost stvoření s Bohem je však třeba doplnit v tom smyslu, že každý tvor je Bohu zároveň mnohem více nepodoben než podoben. Srov. *Commentarius in Evangelium Joannis*, c. I, n. 8; VI, 248a.

⁵² „La croce illumina quindi il mistero della creazione e di Dio, divenendone la più alta rivelazione.“ C. DEL ZOTTO, *La teologia dell'immagine in san Bonaventura*, Vicenza, 1977, s. 174.

⁵³ *De triplici via*, c. III, § III, n. 4–5; VIII, 13a–14a.

Kříž je tedy vrcholným zjevením plné Pravdy, a proto je také základním hermeneutickým principem celé teologické reflexe. Poslední pasáž citovaného textu však hovoří o kříži nejen jako o světle, ale i jako o cestě a bráně. Na tomto místě si dovolíme připomenout, že podle *Fides et ratio* je hlavním úkolem teologie stále hlubší pronikání do tajemství kenóze. Vzhledem k tomu, že nejzákladnější charakteristikou moudrosti je podle Bonaventury umění zaměřovat vše k pravému cíli, jedná se o tak zvanou *reductio*, která představuje jakousi duši celého Bonaventurova myšlení zejména v jeho dílech vzniklých po roce 1259,⁵⁴ pak exemplární cesta kenóze vtěleného Slova procházející hlubinou kříže představuje vrcholnou formu moudrosti.

Si igitur haec est vera definitio sapientiae et lignum crucis est lignum per quod deducimur ad comprehendendum alta, ad speculandum arcana etc., lignum crucis est lignum sapientiae et ideo summe amandum est. Et hoc habetur in Apocalypsi: *Beati qui lavant stolas suas in sanguine Agni, qui habent potestatem in ligno vitae ut sic per portas ingrediantur civitatem.*⁵⁵

Podle Bonaventury je tedy teologie v zásadě moudrostí, která hledá cestu vedoucí k Bohu jako k poslednímu cíli, je tedy přednostně naukou spásy a o spáse,⁵⁶ naukou o Božím zjevení a sebedarování člověku.

Všechny předchozí úvahy je nutno doplnit představením velmi zajímavé sapienciální soteriologie stigmat, kterou náš autor rozvíjí ve svých dílech vzniklých po roce 1259, tedy po sepsání svého snad nejslavnějšího díla *Itinerarium mentis in Deum*. Ekonomie Božího sebedarování se odehrává podle našeho mistra tak, že Bůh nejprve vtiskne svůj dokonalý a věrný obraz do individuální lidské přirozenosti Ježíše z Nazareta, jehož úlohou pak je tento obraz či tuto podobu dokonale vyjádřit v těle, a tak jaksi doručit člověku. Vrcholným vyjádřením, zjevením a zároveň darováním tohoto obrazu je Ukřižovaný, díky němuž se pak Boží podoba může jakoby vtiskovat do myslí a srdcí učedníků.⁵⁷ V případě Františka z Assisi tato do srdce vtisknutá podoba Ukřižovaného na závěr jeho života došla i svého vnějšího a tělesného výrazu v tajemství stigmat, které podle Bonaventury představují paradigma nové formy kontemplace.⁵⁸ Vtělené Slovo tedy vstupuje, vtiskuje se do lidské mysli především jako Slovo ukřižované.⁵⁹

⁵⁴ Srov. např. A. GERKEN, „Identität und Freiheit: Ansatz und Methode im Denken des heiligen Bonaventura“, *Wissenschaft und Weisheit*, 37, 1974, s. 98–110 (s. 100–102).

⁵⁵ *De S. Andrea Sermo I Coll., Sermons De Diversis*, nouvelle édition critique par J. G. BOUGEROL, Paris, 1993, 34, 5; 451; *Op. Om.* IX, 468b–469a.

⁵⁶ *Srov. Sent. III, Prooem.; III, 1b–2a.*

⁵⁷ „...sed pone Iesum Christum crucifixum sicut signaculum super cor tuum, ut, sicut sigillum in cera molli, sic Iesum Sponsum tuum imprimas cordi tuo et dicas cum Propheta: *Factum est cor meum tanquam cera liquescens.*“ *De perfectione vitae ad sorores*, VI, 11; VIII, 123b.

O logice vtisknutého a vyjádřeného obrazu v Bonaventurově díle hovoří velmi výstižně H. URS VON BALTHASAR, „Bonaventura“, in H. URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik II – Klerikale Stile*, Einsiedeln, 1969, s. 267–361.

⁵⁸ Proto bylo zjevení ukřižovaného serafr Františkovi jak vtiskujícím, tak vyjadřujícím. Při stigmatizaci nedošlo pouze k jakémusi vnějšímu poranění Františkova těla, nýbrž spíše k vyjádření toho, co bylo již dávno v jeho srdci – myslí. *Srov. Hex.*, coll. XXII, 23; V, 441a. Proto také Bonaventura hovoří o tom, že František se stal dokonalou podobou Ukřižovaného nikoli prostřednictvím mučednictví, ale díky uchvácení – vytržení myslí. *Srov. Legenda minor*, c. VI, II; in *Analecta Franciscana X*, studio et cura PP. COLLEGI A S. BONAVENTURAE, Quaracchi – Florentia, 1941, s. 672–673.

⁵⁹ „Die Stigmatisation und der Vorgang, den sie versinnlicht, gehört zum *Verbum inspiratum*, nämlich als Kunft Christi in den Geist...“, H. URS VON BALTHASAR, „Bonaventura“, s. 285.

Jednou z největších předností tohoto pojetí je, že zde neexistuje žádné napětí mezi zjevitelským a spasitelským aspektem Kristova života, díla a utrpení.⁶⁰ To zároveň vytváří předpoklady k harmonickému skloubení teorie a praxe, teologie a spirituality. Navíc kategorii Kristovy zásluhy lze pojímat jako sestupnou soteriologickou mediaci, protože jedině díky dílu Muže z Nazareta je člověku darován pravý Boží obraz a otevírá se před ním cesta spásy. Pro člověka není jiné přístupové cesty k Bohu, než té, kterou před ním otevřel Kristus. Tato cesta podle Bonaventury vychází od Otce a stále jakoby kruhově⁶¹ směřuje k Otci přes tajuplnou hlubinu kříže.⁶²

Hlubokých souzvuků mezi Bonaventurovou moudrostí kříže a encyklikou *Fides et ratio* je tedy více než dost a jejich odhalování dobře slouží k tomu, abychom mohli hlouběji pronikat do otázek, jež před nás klade nejen výše zmíněná encyklika, ale především sám život.

Na závěr bych si ještě dovolil poukázat na to, jak Serafický doktor pojímal poměr mezi teologií a filosofií, které jednak rozlišoval, jednak odmítal oddělovat, stejně jako odmítal oddělovat přirozené od nadpřirozeného.⁶³ Nejprve se ale musíme zabývat zařazením obou věd do bonaventurovské hierarchie věd.

Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia. Scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta. Scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna.⁶⁴

Věda milosti nebo zdarma daná věda je totéž jako autentická křesťanská zkušenost učedníka s Bohem, tedy spiritualita. Proto nepřekvapí, že synonymem pro „vědu milosti“ je výraz „věda svatých“ (*scientia Sanctorum*).⁶⁵ Věda slávy není nic jiného

⁶⁰ Srov. „Tota Christi vita est revelatio Patris ... Tota Christi vita mysterium est Redemptionis.“ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano, 1997, n. 516–517; 141.

Autoři tohoto díla však z nepochopitelných důvodů zcela opomíjejí zjevitelský význam Kristova kříže. Srov. *ibid.*, n. 595–623; 164–173. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Kristův kříž v *Katechismu katolické církve* (471–630),“ *Teologický sborník* 1997, č. 1, s. 33–40.

⁶¹ „Exivi a Patre et veni in mundum, iterum relinquo mundum et vado ad Patrem, Ioannis decimo sexto. Sub reductione quasi cuiusdam circuli intelligibilis describit Christus suum egressum a Patre per aeternam generationem, suum ingressum in mundum per carnis assumptionem, suum decessum de mundo per crucis passionem, suum regressum ad caelum per resurrectionem et ascensionem.“ *Dom. V post Pascha Sermo II, Op. Om. IX*, 313b–314a; *Sermons De Tempore*, nouvelle édition critique par J. G. BOUGEROL, Paris, 1990, n. 230; s. 315. Vzhledem k logičtější ortografii jsme dali přednost staršímu kritickému vydání.

⁶² Rekonstrukce paradigmatu putování mysli do Boha není právě jednoduchou záležitostí, a tak odkazujeme na studii: C. V. POSPÍŠIL, „La via della salvezza nell' *Itinerarium mentis in Deum*,“ *Antonianum* 72, 1997, s. 53–77. Nebo na studii C. V. POSPÍŠIL, „Bonaventura z Bagnoregia a jeho Putování do Boha,“ in Sv. BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha*, Praha, 1997, s. 11–52.

⁶³ „Se è vero che S. Bonaventura non separa, nell'uomo, la filosofia dalla teologia, l'ordine naturale dall'ordine soprannaturale, sarebbe inesatto dire che li abbia confusi. ... Ma i due campi, da lui sistematicamente fusi, restano distinti, secondo il dato nozionale dell'oggetto formale. ... Quello che egli non distingue è il loro oggetto materiale, Dio o realtà concreta verso cui filosofia e teologia puntano come al proprio termine, anche se l'una sotto l'aspetto dimostrabile di Causa prima e l'altra sotto l'aspetto credibile di Deità in sé.“ R. Sciamanini, *La Contuizione bonaventuriana*, Firenze, 1957, s. 44.

⁶⁴ *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, coll. IV, 5; V, 474b (= *De donis*).

⁶⁵ Srov. *De donis*, IV, 19; V, 477b.

než blažené patření na Boha, kterého dosahují blažení v nebi. Společným jmenovatelem všech čtyř uvedených věd je ta „pravda“, o níž jsme hovořili na samém počátku našeho pojednání, tedy hledání samotné esence věcí, toho, jak věci a člověk mají být podle Božího záměru. Tato pravda je poznávána z různých hledisek: Jednou jako objekt zkoumání lidského rozumu, jednou jako obsah zjevení, k němuž člověk přistupuje s vírou, dále je pravda zakoušena milujícím srdcem a konečně v téže jediné Pravdě člověk věčně spočívá jako v přístavu své touhy. Různým aspektům jediné pravdy musí v poznávajícím odpovídat i jeho postoj, nejprve hledá jistotu, pak zbožně přistupuje ke zjevení, dále svatě zakouší lásku, konečně zakotví jeho touha v posledním cíli všeho bytí. Jednotlivé vědy jsou seřazeny stupňovitě, takže se zdá, jako kdyby člověk po nich vystupoval jaksi od filozofie k teologii, od teologie k vědě svatých a následně až k blaženému patření. Zároveň ale platí, že jas osvěcení podřazuje vědy sestupuje jaksi shůry od vědy nadřazené. Je velmi zajímavé, že Bonaventura sice jistým způsobem podřazoval filozofii teologii,⁶⁶ hlavně však podřazoval jednu i druhou vědu vědě svatých, tedy autentické duchovní zkušenosti.

Ideo aliam claritatem oportet habere, scilicet scientiae gratuita, quae est forma claritatum duarum praecedentium.⁶⁷

Dvěma předešlými vědami jsou teologie a filozofie. Základní soteriologická charakteristika pravdy by měla křesťanského myslitele vést k tomu, aby hovořil především o tom, že základním východiskem i cílem teoretických úvah musí být autentická duchovní zkušenost živé víry, prožívaná spiritualita. Právě z této hlubiny duchovní ortopraxe musí reflexe vycházet a k ní také směřovat, pokud chce být vědou života a cestou spásy. Nejnutnějším minimem zde je ona bazální otevřenost transcendenci – kontemplaci pravdy, jak by to vyjádřil Serafický doktor –, bez níž není možný žádný dialog mezi inteligencí víry a ostatními formami inteligence, které tak často bývají výrazem porušené přirozenosti, jež proto také nemůže být pravdivá vzhledem k tomu, jak ji chtěl mít Hospodin.

Ex praedictis ergo apparet, quo ordine et quo auctore pervenitur ad sapientiam. – Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis. ... Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui, negligentes fidem totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire potuerunt ad contemplationem.⁶⁸

⁶⁶ „Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, Iacobus in Epistolae suae primo capitulo. In hoc verbo tangitur origo omnis illuminationis, et simul cum hoc insinuat multiplicitas luminis ab illa fontali luce liberalis emanatio. Licet autem omnis illuminatio cognitionis interna sit, possumus tamen rationabiliter distinguere, ut dicamus, quod est lumen exterius, scilicet lumen artis mechanicae; lumen inferius, scilicet lumen cognitionis sensitivae; lumen interius, scilicet lumen cognitionis philosophicae; lumen superius, scilicet gratiae et sacrae Scripturae.“ *De reductione artium ad theologiam*, 1; V, 319a.

Dlužno podotknout, že Bonaventura často pojímal výrazy „Sacra Scriptura“ a „Theologia“ jako synonyma, protože obojí má podle něj sloužit uvádění Boží Moudrosti do lidské mysli, obojí má sloužit Božímu sebedarování člověku. Srov. *Brevil.*, p. I, c. I; V, 210a. „Già nel *Breviloquium*, che è degli anni intorno 1257, e nel *De reductione* il termine *theologia* è preso come sinonimo di *sacra Scriptura*; ...“ S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura* (Milano 1974) 29.

⁶⁷ *De donis*, coll. IV, 19; V, 477b.

⁶⁸ BONAVENTURA, *Christus unus omnium magister*, 15; *Op. Om.* IX, 571b.