

I. Spirituální teologie

Ptáme se: co se rozumí spirituální teologií **(1)**, jaký je její předmět **(2)** a – coby otázka neméně důležitá – zda lze teologii zpředmětnit Boha **(3)**.

1. Spirituální teologie je teologická disciplína, která se zabývá duchovním životem coby osobním vztahem k Bohu, se vším, co *tento* vztah zahrnuje. Musí existovat živý soulad teologa s předmětem jeho bádání. Předmětu spirituální teologie nemůže být rozuměno v teoretické izolaci. Teologické vysvětlení se váže k obdarování Duchem.

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

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

2. Předmětem spirituální teologie je **(a)** Boží život, především Kristovo tajemství, v němž jsme byli stvořeni a vykoupeni, a kde On je naším jediným prostředníkem k Bohu a zároveň vzorem k následování; dále **(b)** člověk coby osoba, která se má stát osobností, a to životem v Duchu (*theosis*); a následně **(c)** duchovní zku-

šenost Boha u těch, kteří představují rozmanité přístupy k Němu a bohatství přebývání Boha v životě člověka.

3. O *zpředmětnitelnosti* nebo *nezpředmětnitelnosti* hovoříme proto, že v samotné spirituální teologii vězí osten antinomie (Ex 3,2). Na jedné straně musíme definovat, co se jí rozumí, co je jejím předmětem apod. Na straně druhé zakoušíme, že každé definování, třebaže nám pomáhá v komunikaci a zjednává vhodnou kázeň slova (a projevů obecně), se může stát nebezpečím vlastněného, izolovaného a nezviklatelného přistupování k živému Bohu. Bůh je předmětem spirituální teologie, ale zároveň není zpředmětnitelný. Bůh je Osoba, a proto o Něm můžeme hovořit tehdy, pokud hovoříme s Ním. O duchovním životě se nemůžeme vyjadřovat bez prostřednictví vztahu.

Bůh může být poznán (s jistotou z věcí stvořených) přirozeným světlem rozumu, ale Boží podstata zůstává nepochopitelná. Nemáme komprehenzivní (vyčerpávající) poznání. Proto lze říci, že Boží podstata nemůže být předmětem pouze přirozeného poznání, ale nadpřirozené víry. A víra odkazuje na zakoušení vztahu.

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

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

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

4. Z dějin teologie víme, že název spirituální teologie je mladistvý, třebaže její obsah sahá k počátkům křesťanství. Až po Druhém vatikánském koncilu se plně zapojuje do palety ostatních teologických disciplín, které se vyučují na teologických fakultách. Z toho plyne: neztotožňujeme (neúčíme) spirituální teologii například s asketikou v kněžském semináři nebo s dřívějším traktátem mystické teologie. Naše příručka se chce energičtěji dotýkat opomíjeného dědictví křesťanského Východu a také zkušenosti východních církevních otců. Spirituální teologii nelze redukovat na separovanou systematiku popisů komnat svatého Jana od Kříže či typů ignaciánské modlitby...

5. Poznámka co do užití výrazů: v duchu církevních otců, u nichž si ceníme idiomatičnosti (nestandardní nečekané závěry a syrová nefrázovitost) a jako pomoc při vyloučení obtížného vyslovování (stálého avizování) „malý“ a „velký“ d/Duch v českém prostředí, používáme rozlišení *psyché* a *Pneuma*. Taková *psyché* zahrnuje oblast duševní, *Pneuma* dimenzi duchovní. Lze proto parafrázovat, že *psyché* se odevzdává *Pneumatu* a *Pneuma* se zase vpíjí (absorbuje) do *psyché*. Ambicí spirituální teologie je integrovaný a kreativní život osoby v *Pneumatu*.

*

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

Klíčová slova: spirituální teologie, zpředmětnění, zbožštění (divinizace, theosis), komprehenzivní, transcendovat, karikování Boha, tajemství osoby, církevní otec, psyché, Pneuma.

Rozšiřující literatura: DD 11–15; RVO 20–58; SS 163–184, 912 až 932, 1021–1028; SSH 41–63; TVK 11,37–38, 64–65, 94–96, 120–121 (patristické reference); WŽP 5–51.

Doporučená literatura: Aumann, *Spiritualita (passim)*; ADŽ 52–74; Cuskelly, *Spiritualita* 15–29; FSV 27–36; McGrath 1–58; *Otcovství* 9–19; Sudbrack, *Mystika* 6–13; Urban, *Vzrůst I (passim)*, *Uvedení* 7–32; *Vehovský* 26–98; *Základy* 14–28,76–86.

Biblické souřadnice: Ž 119; Př 8,1–9,18; Mdr 6,12–8,21; Mt 5,17–20; Mt 25,14–30; Mk 7,1–13; Lk 1,68–79; J 1,1–14; IKor 12,1–31.

Ukázkový model:

„Vize člověka, světa a dějin, spirituální teologie, která ji korunuje, by zůstaly pouhou abstraktní spekulací, pokud by nevýstíly do činnosti: do takové uschopňující svobody, která by účinně realizovala sověřenou ideu – to, co bylo, to, co jsme poznali, má smysl jedině jako příprava budoucnosti proměňováním přítomnosti. Je to požadavek žít ve věrném souladu s objevenou pravdou. Tato bytostně kristovská spiritualita je založena na intenzivní účasti na tajemství Vtělení, na existenci a životě Krista. Duchovní život má tudíž v Kristu účast na jeho žhavém úmyslu spasit univerzální dějiny, účast na spolupůsobení s Ním při dovršení světa, na plnosti mystického Těla, totiž na nejvyšším a přitom základním sjednocení všech věcí v lásce. Nesmírný konkrétní zájem nás musí vrhnout doprostřed reality, do služby Božímu království ve všech věcech. Nesmíme podlehnout pokušení nepropouštět světlo, neprodyšně se uzavírat Božímu záření a sobecky si přivlastňovat dokonalé rezonance tepu Božího rytmu. Žijeme ve stavu ‚ohlednosti‘, pokud jsme pevní v Něm. I nejskromnější snažení, provedené božským způsobem, má na světě větší ohlas, než jakýkoli lidský impulz.“ Rideau, *Mýšlení*, 404n.

II. Interpretace slova *duchovní*

Nemáme přesné vymezení základního slova *duchovní*. Analogicky: tím, že aritmetika nedokáže definovat sebe sama, neznamená, že neexistuje. Jednota ve významu není jednotou jména. Slovo je utvářeno nepřetržitě. Můžeme ovšem vyhodnocovat rozmanité interpretace, které jsou bohatstvím stejného kořene.

1. *Duchovní* (spirituální) je podle Písma ten, kdo je důvěrně spojený s *Pneumatem*; kdo dorůstá do stále plynulejšího spojení s Duchem. Hebrejské *ruách* lze překládat jako duch, dech, vánek, coby dýchání života. Život nemůže nedýchat. Latinským *spiritus* lze rovněž označit vzduch (takto se třeba vymezuje Cicero a stoikové). V čínštině jde například o tentýž výraz pro ducha a alkohol, a proto *duchovní* je ten, kdo se (sám) chce vytrhnout z běžné starosti a přivést se do extáze. Vidíme, že se takový obsah pojmu dá již interpretovat extrémně.

Spirituální se týká celého člověka (života), protože Duch nevstupuje jenom do námi vybraných částí. Proto duchovní život představuje život s *Pneumatem* (ve smyslu: být pospolu, se strážlivějším pojmenováním) a život v *Pneumatu* (ve smyslu: ponořený v Duchu, což podtrhuje charizmaticnost a důvěrnější personálnost). Nejjednodušší definice duchovního života je „život v Duchu“.

Pokud *duchovní* zahrnuje celek, je potom nezbytné dbát, abychom nečinili umělá dělítka mezi přirozeným a nadpřirozeným. Řeknu-li, že se duchovně modlím a neduchovně studuji, připouštím falešnou karikaturu. Mám totiž svobodu v *Pneumatu* studovat, dělat zdánlivě nejprofánnější záležitosti dne. Přesto by ale takové vyslovení *duchovního* nemělo prezentovat farizejské alibi, které chce zrelativnit modlitbu a podtrhnout libovolnou všednost. Na druhé

straně jde o vážné kritérium spirituálního rozlišování: kdy jsme a kdy nejsme duchovními. Lépe bychom však měli otázku klást ve smyslu: kdy chceme a kdy nechceme být duchovní, protože „být“ a „nebýt“ lze obtížně oddělovat; zatímco „chtít“ a „nechtít“ odkazuje na svobodu, která je v duchovním životě důležitá.

Při pohledu na duchovní život si uvědomujeme, že se „duchovní nedá nežít“. *Duchovní* odpovídá dechu života. Tím, že Bůh chce spasit (přivést k plnosti) celého člověka, nemůže dýchání *Pneumatu* v nás redukovat na dopředu námi schválené „části či území spásy“. S tím souvisí i pohled na výrazy *konečný* a *nekonečný*. Oba tyto výrazy nestojí vůči sobě v protikladu. *Nekonečný* nepředstavuje zeštíhlenou podobu matematizované přímky (do nekonečna), ale biblicky se zakládá na „osobní tváři s příklonem“. *Nekonečný* se odevzdává (sděluje) *konečnému*. Ne ve smyslu nesprávného chápání, jako Michelangelův obraz Boha a Adama, nebo Tomášovských cest k Bohu (při předávání si příčin jako štafety, kde nižší předává přirozenost nadpřirozenému), ale personálně, což znamená, že vyslovením *konečný* (přirozený) se již zároveň ozývá *nekonečný* (nadpřirozený). *Nekonečný* a jen osobní Bůh se do *konečného* inkarnuje.

2. Bůh (*Pneuma*) představuje *Celek* z Jeho strany (*Deus semper maior* – Bůh je větší, než naše sebedokonalejší představy o NĚM); *Celek* nemůže být stacionární pojem, ale jen jako Ten, kdo se živě sdílí. My představujeme úlomkovitost, fragment, část (*psyché*). To však neznamená, že seskládáním částí můžeme podle nějakého návodu vytvořit celek. *Konečno* se *Nekonečnu* odevzdává, nevytvoří si ho samo. Splynutí *jednoho* ve *Druhém* (anebo *Jednoho* ve *druhém*) vytváří osu spirituální teologie. Má své zákonitosti, ale rovněž svou *metazákonitost* (říkává se obrazně: „dvě a dvě jsou čtyři plus záření“). Splynutí rovněž neznamená rozplynutí se, ztrátu identity.

Vztah *Celku* a fragmentu je závažným tématem spirituální teologie. Staroslovanský základový kořen *človk* odkazuje na úlomkovitost výrazu *člověk*. Část předpokládá celek. Není-li celek osobním a živě komunikujícím *Celkem*, fragment zůstává abstrakcí a je

popřen ve svém základě. Celek nemůže představovat „pro sebe a sobě si stačící bod“. Nemůže se rovněž nalézat část bez odkazu na Celek. V řádu logickém či obecně paušalizovaném se přimykavost celku k části a části k celku zdá být samozřejmá. Konstatování, že například čtvrtina jablka nemůže být bez *předchozího* celku jablka, se nás nedotýká (nežádá od nás osobní příklon). Vyslovíme-li však větu, že fragment *človk* nemůže být bez zdůvodňujícího celku, vycítíme, že se tady odpovědněji dotýkáme podstaty člověka. Člověk by byl opuštěn, vězel by v nezměnitelné izolaci, pokud by se ho sám Celek (osobní Bůh) nezmocnil.

Duchovní je ten, kdo má dorůstat do Celku. Má mít na něm účast. Je-li víra („zakoušení vztahu“) dialogická, nemůže nastat pohyb pouze z jedné strany; že by se například přibližoval k Celku pouze člověk sám. Pohyb Celku je ovšem kontextuální a z Jeho strany svobodný. Není podmíněn tím, že my dopředu odsouhlasíme, zda se On může k nám přiblížit. (Analogicky svátosti: pokud by komunikace mezi dvěma byla nesena pouze milováním z jedné strany, a tedy určovaním způsobu milování – jak jej pouze jedna strana považuje za nejlepší, takže by druhý nemohl svobodně k onomu přijít – nebylo by možné hovořit o dialogu věření ve vztahu; proto si svátostmi Bůh může dělat to, co odpovídá Jeho představě o milování mne coby části.)

Existuje zde „spolupráce“: na jedné straně nechávám *Pneuma* do sebe vpouštět; na straně druhé *Pneuma* vstupuje do mne. Tedy zakoušení Celku znamená, že mne Bůh miluje. Člověk reaguje přijímáním svého lidství (nechce sám sebe postavit na místo Boha), a tak může být lidství proměňováno Bohem. A právě tehdy člověk vnímá svou celistvost. Neměli bychom žízeň, pokud by neexistovala voda.

Že je člověk z duchovního hlediska bytost nesamostatná, ukazuje jeho závislost na reklamě; k tomu i nerozhodnost při politickém posuzování či ovlivnitelnost jednou „klidnějšími“ (třebaže nepravdivými), jindy mediálními (třebaže „logicky“ znějícími) důvody.

Bůh nám dává více, než jsme schopni přijmout (například sníh, který nedokážeme bezezbytkově prosáňkovat). V tom je rovněž svoboda osoby, že dopřává zároveň i to, co se zcela nevy-

užije. A také je třeba podotknout, že leckteré skutečnosti duchovního života nejsou ihned samy sebou zřejmé. Působí až posléze. Zde je důležitá paměť na věci krásné. Paměť a osobnost se identifikují. Na věci zapomínáme, pokud nejsou ve spojení s osobou. Analogicky při pohledu na svátosti: neexistuje pouze to, čemu momentálně rozumíme (to bychom si přinejmenším uzavírali vrata pro vlastní vývoj); přijetí daru je více, než pochopení daru. A dar nemůže být bez Dárce.

3. Spirituální teologie ráda objasňuje duchovní události poukazem na aktuálnost legend z mytologického světa. Samozřejmě, je si vědoma, že každé přirovnání pokulhává. První mýtus hovoří o *Sisyfovi*, který před sebou do strmého kopce kutálí tíživou hroudu. Čím výše vystoupí, tím hlouběji znovu upadá dolů. Nemůže zároveň jinak, než jít neustále znovu vpřed. Duchovní četba této události: nemáme-li být vydáni všanc slepému osudu otrlého nasazování se beze smyslu, potřebujeme kapitulovat v osobním Celku, který nás se zalíbením očekává, a dopřeje nám možnost – jsme-li s Ním vztahově propojeni – vymanit se z bludného kruhu.

Druhý, *Amorův šíp*, zase představuje nepravidelné (asymetrické) zásahy do srdce člověka, jenž nemůže zapomenout na „sladkou bolest“ lásky. Očekává probodnutí, ale nepřichází podle jeho představ. A přitom o „polibku lásky“ nemůže zapochybovat, protože po doteku krvácí. Tím není řečeno, že se Bůh projevuje bolestí, ale míní se tím, že se Bůh (z Jeho strany) lidského srdce dotýká v nepravidelných intervalech a bez našeho předchozího odsouhlasení. Modlíme se, a přitom nikdy nemůže říci, že útěcha přijde nebo nepřijde.

Existuje například *souvislost mezi kosmologií a antropologií*: jako nikdy neprší v určité a jenom takové dny, tak ani slunce se zase na obloze neobjevuje pouze a toliko ve dny odlišné. Víme totiž, že neútěchu (třeba deštivo) nahrazuje útěcha (slunce); že jednoduše musí přijít, třebaže *metazákonitosti nepravidelnosti* neznáme. Ostatně člověku by očekávatelná symetrie nebyla milá. Obdobně se Bůh dotýká lidského srdce, jak sám On chce. A po tomto doteku máme *nostalgií* – stesk lásky.

A do třetice: populární událost katechismu vypráví, jak hoří dům, z něhož vybíhají ven lidé. V domě však zůstává uvězněný malý hošík. A rozhoduje se o „být či nebýt“ – dole ho čeká náruč otce. Hošík však **(a)** nikdy doposud neudělal předchozí zkušenost se stejnou událostí *víry* a **(b)** nevidí, pro samotný kouř a nepřehledný zmatek, kde se vlastně doopravdy otcova náruč rozprostírá – musí důvěřovat. Tím zase není řečeno, že se víra rodí jen tehdy, „hoří-li dům“; ale lze i takto naznačit, že putování fragmentu k Celku je záležitost nesmírně vážná.

4. Všimněme si rozlišování mezi obecně pojatým celkem z naší strany a Celkem z Jeho svobodné strany. A také musíme ještě dodat: mimořádně, pokud se nejedná o obecné, indiferentní sdělení, nýbrž o karikaturu vztahu, kde osobní Bůh nemůže promluvit, pak se nemůže jednat o majuskulní „C“, nýbrž pouze o karikované „c“ minuskulní.

Jsou tři způsoby vztahu člověka k c/Celku:

(a) fragment coby člověk, který si sám chce stačit (otázku po celku si neklade, vychází z naučených učebnicových definic o klidném – „metafyzikou“ nepřetíženém – člověku; je zastáncem zdravé logiky, která mu dopravá bezpečující jistotu; anebo natolik ztratil smysl života, že si tuto otázku odmítá vůbec položit);

(b) kopie celku coby člověk, který si sám vytváří virtuální celistvosti (člověk se spokojí s prací, která ho naplňuje; prochází časově rozmanitými vztahy, které mu dávají pocit užitečnosti; ale také jde o takový typ „věření“, kde vytváří kopie Boha podle teologie *jen* z naší strany – ta ho zabezpečuje o takovém a ne jiném stylu života);

(c) postupný růst Celku v nás – tady se jedná o plný význam slova *duchovní*; dorůstáme do „katolicity“ (poeticky bychom snad mohli říci, že člověk je teoforicky „duchonosný“.)

5. Existuje činné „Est“, které prochází vším tím, co „jest“. Každé „jest“ (například: člověk je duchovní) afirmuje (potvrzuje) jediné sdílející se *Jest*.

Otázka *univerzální* ve středověké filosofii je aktuálním tématem současnosti. „Všeobecný“ neznamená celek stojící sám pro sebe, ani neosobní „povšechismus“, nýbrž živá zúčastněnost vstupujícího Celku do *každé* části. Stává-li se „Celek“ celkem abstraktním, pak se ozývají upřesňující nebo relativizující otázky (například radikální podoba konceptualismu: nikdo mi nemůže porozumět v mém marném hledání celku, zůstávám existenciálně sám...).

Proto rozlišujeme mezi abstraktní ideologií a personální ideou. V abstrakci, která ustanovuje ideologii, si dopředu stanovím ideu, a tu zastávám, neschopen nepředvídaných zvrátů. Obávám se otevřenosti, vlivu, sdílení, pohledu do očí, podání rukou..., jsem uzavřen vůči *Pneumatu*. Takový „gnosticismus“ analogicky poukazuje na to, jak se někdo obává nepředvídané reakce ženy, projevu solidárnosti bez jeho předchozího odsouhlasení.

Personální dimenze naopak volá po nutnosti vztahu, který je korigován, zjakostněn a zbavován sentimentalizování díky zakorenění v *Pneumatu*, jež bylo *idiomaticky* pozváno.

Principům musí předcházet událost setkání. Právě rozlišování principů může být zdrojem napětí. Čím větší blízkost, tím bedlivější citlivost. Kovář s cukrářem si leckdy více porozumí, než dva kováři či cukráři mezi sebou. Tady znamená motýlí chvění pukání skal. Rozsah se snižuje a obsah se kondenzuje, čím více se jedná o reálie za „desetinnými čárkami“ duchovních hodnot „celého čísla“. Takže se může stát, že nakonec pro samotné soustředění na negativní detail ztrácíme celá čísla. Proto bychom měli mít na paměti vítězství personálního celku nad negativní částí: nemluví mezi sebou abstrakce ani jazyky, ale člověk s člověkem. Negativní část nejsem já, ani ten druhý.

Výraz *psyché* chce zahrnout fragment, tedy člověka, který stojí na křižovatce rozhodování. Je proto „*psyché* k otevřenosti“ a „*psyché* uzavírající se“. Podobně existuje „tělo-v-Těle“ (případně „Tělo-v-těle“) a „tělo-v-těle“; tedy „tělo k oslavení“ a „tělo, které si samo chce stačit“, s vyloučením Ducha.

6. Existuje rozdíl mezi duševním a duchovním. *Duševní* jsou naše rozumové schopnosti, intelektuální dispozice, vášně jako takové. S tím souvisejí naše duševní možnosti poznání, vlohy či přednosti. Taková *psyché* musí být očištěna *Pneumatem*. Musí se nechat milovat a transfigurovat (bez „substance“, spočinutí v *Pneumatu*, neexistuje „transsubstanciací“). To, že si *psyché* sama nemůže postačovat, ukazuje na netrvanlivost krásných skutečností, jichž se dotýká (nenaplňitelnost čímkoli; nespokojenost se sebou sama; vytratitelnost nejpotřebnějších dimenzí existence): *psyché* potřebuje celistvost divinizace *Pneumatem*. Přirozenost může žít leda v *Nadpřirozeném* (osobním Bohu, ne v principu, tudíž nikoli v izolované nadpřirozenosti). *Pneuma* zase touží *psyché* proměnit a naplnit. Duševnost se přetváří v duchovní plnost, tedy „psychologické“ kapituluje v *Duchovním*.

7. Všimněme si pokušení, která pramení z chybně prožívané spirituality (pokud totiž nejde o celek, ale o karikaturu):

- jsem *lepší* než ti ostatní, já vyvolený a vyhraněný jsem něco „víc“;
- vidět sebe sama jako neustále zkoušený *předmět* duchovních cvičení, modlitby, rozjímání, posuzování druhými, totiž mocnými;
- vidět *druhé* jako předmět napomínání, a co v nich neshledávám jako „duchovní“, musím doplňovat upozorňováním na nedostatky;
- sebeponižování, sebesnižování; jsem ten *nejhorší*, nehodný Ducha;
- mne duchovní témata *nezajímají*, jsou příliš chaotická.

*

- Co lze vyčíst ze souvislosti mezi výrazem *duchovní* a *dech*?
- Z čeho vyplývá, že *duchovní* představuje celek?
- Jak lze zkarikovat *nekonečno* na úroveň neosobního principu?
- Jaké jsou *možné způsoby* vztahu člověka k celku?

- V čem spočívá aktuálnost legendy o Sysifovi a Amorově šípu?
- Co se rozumí sdělením, že principu musí předcházet událost setkání?
- Jak lze vysvětlit rozdíl mezi duševním a duchovním?

*

Klíčová slova: duchovní, ruách, spiritus, Pneuma, konečný-
nekonečný, Deus semper maior, psyché, fragment, člvk, celek,
Celek, dialogický, Sysifos, Amorův šíp, asymetrický, kosmologie,
antropologie, metazákonitost, nostalgie, minuskulní, majuskulní,
katolicita, Est, univerzálie, gnosticismus, idiomatický, událost
setkání, duševní, duchovní, transfigurace, substance, transsub-
stanciace, idea, ideologie.

Rozšiřující literatura: DD 16–40; RVO 151–188; SS 131–143, 563
až 571, 904–912; SSH 64–86; TVK 12–36; WŽP 36n, 52–78.

Doporučená literatura: ADŽ 22–39; Cuskelly, *Spiritualita* 55 až
94, 235–256; FSV 39–64, 105; McGrath 61–159; Miklosič, *Etymo-
logický slovník* 482; *Otcovství* 33–56; Sudbrack, *Mystika* 14–20; *Uve-
dení* 43–56; Vehovský 5–25; *Žáklady* 71–75.

Biblické souřadnice: Ex 24,12–18; Ez 3,22–27; Ž 40; Př 2–4; Mdr
9,1–18; Mk 12,28–34; Lk 12,22–34; Lk 19,1–10; Ľ 2,1–12; Ľ 16,1–33;
Ř 8,1–11; 1Kor 6,16–20; Ef 3,14–19.

Ukázkový model:

„Vidím, že téměř každý národ má jiné gesto modlitby. U nás příroda
takové gesto odměruje velmi opatrně a přesně. Stálý boj s extrémí, skepsí,
nevěrou a podezíravostí vynutil si takřka od samé přírody určitou zdr-
ženlivost a opatrnost, zbavil nás patetičnosti a okázalosti. U nás už tělo,
srdce i duše jsou si dědičně vědomy toho, že každý nedosti tlumený pro-
jev zbožnosti by vzbudil v okolí at slyšitelný nebo neslyšitelný sykot, at
viditelný nebo neviditelný úškleb a rouhání. Tím je tělo naučeno, aby

výraz zbožnosti tlumilo co nejvíce a nejlépe; ne snad z ostychu zbabělého,
ale z ostychu cudnosti. Láska k Bohu má u nás půvab lásky tajné. Proto
u nás gesto zbožnosti je velice diskrétní, sorchovaně ekonomické, šetří kaž-
dým centimetrem pohybu a šeptá v pianissimu. Ale právě v této šetrnosti
nabývá soustředěnosti a zoláštní skvělé minuciézní plnosti a delikátnosti,
která se zase nenajde v národech, u nichž neomezenost projevů zbožnosti
se považuje za samozřejmost.“ Durych, *Pouť do Španělska*, 19n.