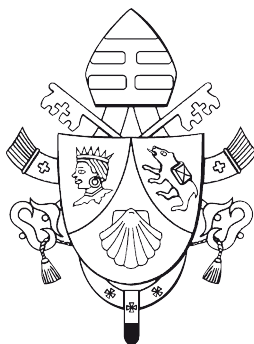


ENCYKLIKA

SPE SALVI

PAPEŽE
BENEDIKTA XVI.



O KŘESŤANSKÉ NADĚJI



ČESKÁ BISKUPSKÁ KONFERENCE

*Církevní schválení předsedy České biskupské konference,
arcibiskupa Jana Graubnera, č.j. 51/2008 ze dne 31. ledna 2008.*

© Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007
Translation © ThLic. Prokop Brož, 2008

© Nakladatelství PAULÍNKY, 2008
Petrská 9, 110 00 PRAHA 1
Tel. + fax: 222 311 206 – 224 818 757
E-mail: paulinky@paulinky.cz www.paulinky.cz

ISBN 978-80-86949-41-3

ENCYKLIKA

SPE SALVI

PAPEŽE
BENEDIKTA XVI.

BISKUPŮM,
KNĚŽÍM A JÁHNŮM,
BOHU ZASVĚCENÝM OSOBÁM
A VŠEM VĚŘÍCÍM LAIKŮM

O KŘEŠŤANSKÉ NADĚJI

Úvod

1. „*SPE SALVI facti sumus*“ – v naději jsme spaseni, říká sv. Pavel nejen Římanům, ale také nám (Řím 8,24). „Vykoupení“, tedy spása, nepředstavuje v křesťanské víře jen holý fakt. Vykoupení se nám dostalo tím způsobem, že jsme byli obdařeni nadějí, a sice takovou nadějí, na kterou se můžeme spolehnout a v jejíž síle můžeme čelit přítomnosti: tuto přítomnost, i v její namáhavé podobě, můžeme pak prožívat a přijmout, pokud nás přivádí k určitému cíli, pokud si můžeme být tímto cílem jisti a pokud je tento cíl tak vznešený, že je schopen ospravedlnit jakoukoliv námahu k jeho dosažení. Hned tu vyvstává otázka: Co je to za naději, že se na ní – na její prosté existenci – zakládá naše vykoupení? A jaká jistota je s ní spojena?

Víra je naděje

2. Než se budeme věnovat otázkám, které jsou zvláště dnes velmi živé, je třeba pozorněji vyslechnout svědectví Písma o naději. „Naděje“ je jedním ze základních slov biblické víry – do té míry, že se nám může zdát, jako by se označení „naděje“ a „víra“ mohla na mnoha místech vzájemně zaměňovat. List *Židům* proto velmi úzce spojuje „plnost víry“ (10,22) a „neochvějné vyznání naděje“ (10,23). Také když *První list Petrušův* vybízí křesťany k ustavičné připravenosti dát odpověď ohledně *logu* – smyslu či důvodu – jejich naděje (srov. 3,15), je „naděje“ ekvivalentem „víry“. Do jaké míry bylo vědomí prvních křesťanů určováno tím, že byli obdařeni spolehlivou nadějí, je patrné při srovnání jejich křesťanského života s životem ještě před přijetím víry nebo s životní situací stoupců jiných náboženství. Pavel Efesanům připomíná, jak

ještě předtím, než přijali Krista, byli „bez naděje a bez Boha na světě“ (Ef 2,12). Ví samozřejmě o tom, že bohy měli, že měli náboženství, nicméně tito bohové se ukázali být velmi pochybnými a z rozporuplných mýtů nevyzařovala žádná naděje. Byť měli bohy, byli „bez Boha“, tedy ve světě temnoty, očekávající temnou budoucnost. „*In nihil ab nihilo quam cito recidimus*,“¹ (Jak rychle z ničeho upadáme do ničeho.) vyjadřuje bez příkrášlení jeden dobový epitaf to, na co Pavel naráží. Stejně píše i v listu Soluňanům: Nesmíte se „rmoutit jako ti, kdo nemají naděje“ (1 Sol 4,13). I zde se křesťané odlišují tím, že mají budoucnost: ne že by do nejmenších podrobností věděli, co je čeká, ale obecně o životě vědí to, že neústí do prázdnoty. Budoucnost jako pozitivně jistá skutečnost zakládá životaschopnou přítomnost. Nyní tedy můžeme říci: křesťanství nebylo jen „dobrou zvěstí“ – sdělením do té doby neznámých obsahů. Dnešním jazykem řečeno, křesťanské poselství nebylo „informativní“, nýbrž „performativní“. To znamená, že evangelium není jen pouhým sdělením čehosi, co je možné se dozvědět, ale jde o sdělení, které účinně působí, vytváří skutečnosti a mění život. Temná vrata času, budoucnosti, byla otevřena dokořán. Kdo má naději, žije jinak; byl mu totiž darován nový život.

3. Nyní ale vyvstává další otázka: V čem vlastně spočívá tato naděje, která – právě jakožto naděje – je „vykoupením“? Jádro očekávané odpovědi se nachází v již uvedeném *listě Efesanům*: Efesané před tím, než poznali Krista, naději postrádali, protože byli „na světě bez Boha“. Kdo dospěje k poznání Boha – pravého Boha –, ten přijímá naději. Bohužel my, kteří žijeme odjakživa s křesťanským pojmem Boha a zvykli jsme

1 *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. VI, n. 26003.

si na něj, jsme téměř přestali uvědomovat, že máme naději, která vychází z reálného setkání s Bohem. Příklad života africké dívky Giuseppiny Bakhity, prohlášené Janem Pavlem II. za svatou, nám může pomoci pochopit, co znamená setkat se poprvé a skutečně s Bohem. Narodila se asi v r. 1869 – sama přesné datum neznala – v súdánském Dárfúru. Jako devítileté děvčátko byla odchycena překupníky s otroky, kteří ji do krve zbili, načež byla pětkrát prodána na súdánských tržištích. Naposledy se jako otrokyně dostala do služeb matky a manželky jednoho generála, kde byla dennodenně až do krve bičována; do konce života jí zůstalo na těle 144 jizev. Nakonec ji v r. 1882 koupil italský obchodník pro italského konsula Callista Legnaniho, který se kvůli postupu Mahdistů vrátil do Itálie. Po tolika úděsných majitelích, kterým až dosud Bakhita patřila, nyní poznala zcela jiného „pána“, „paron“, jak říkala v benátském dialektu, totiž živého Boha, Boha Ježíše Krista. Ve svém životě poznala pány, kteří ji přezírali a týrali ji nebo ji – v tom nejlepším případě – považovali za užitečnou otrokyni. Nyní se dozvěděla o „pánu“, který všechny majitele převyšuje, že je Pánem všech pánů a je to velmi dobrý Pán, zosobněná dobrota. Zakusila, že tento Pán zná i ji, stvořil ji a opravdu ji miluje. Uvědomila si tak, že i ji někdo miluje a ten někdo je nejvyšším „Pánem“, před nímž jsou všichni ostatní páni jen ubohými služebníky. On ji znal, miloval a očekával. Navíc se tento Pán sám nechal zbít a nyní ji očekává „na pravici Boha Otce“. Bakhita tím získala „naději“ – už ne jen malou, provizorní naději, že další majitel, ke kterému se dostane, bude snad méně krutý, ale velkou naději: „Jsem definitivně milována, a ať se stane cokoli, tato Láska mě stále očekává. A tak je dobrý i můj život.“ Skrze poznání této naděje byla „vykoupena“; už se necítila být otrokyní, ale svobodnou dcerou Boží. Pochopila nyní to, co Pavel zamýšlel slovy adresovanými Efeským, že dříve byli bez naděje a bez

Boha na světě – bez naděje, protože bez Boha. Když ji chtěli znova poslat do Súdánu, zdráhala se; nechtěla opustit svého nově nalezeného „Pána“. Dne 9. ledna 1890 přijala křest, biřmování i první svaté přijímání z rukou benátského patriarchy. Později dne 8. prosince 1896 ve Veroně složila sliby v Kongregaci kanosiánek a od té doby, vedle plnění svých běžných povinností v sakristii a na klášterní vrátnici, vybízela na několika cestách po celé Itálii k misiím. Osvobození, jehož se jí dostalo v setkání s Bohem Ježíše Krista, chtěla – a cítila to jako svou povinnost – šířit dále, chtěla, aby bylo předáno co možná nejvíce lidem. Naději, která se v ní zrodila a která ji „vykoupila“, si nemohla ponechat jen pro sebe; tato naděje měla zasáhnout mnohé, měla se dostat ke všem.

Pojetí naděje založené na víře v Novém zákoně a v prvotní církvi

4. Vraťme se ještě do období prvotní církve, než se budeme věnovat otázce, zda setkání s Bohem, který nám v Kristu zjevil svou Tvář a otevřel své Srdce, pro nás může být „informativní“ či „performativní“, totiž zda může proměnit náš život natolik, že i my se budeme moci považovat za vykoupené v naději, která je znázorněna a vyjádřena zmíněným setkáním s Bohem. Není těžké si uvědomit, že zkušenost malé africké otrokyně Bakhity se velmi podobá tomu, co řada zbitých a k otroctví odsouzených lidí musela zakusit v době raného křesťanství. Křesťanství nepřineslo žádné sociálně-revoluční poselství, jaké hlásal Spartakus, jehož pokus nakonec ztroskotal v krveprolití. Ježíš nebyl Spartakus, nebyl ani bojovníkem za politické osvobození jako např. Barabáš či Bar-Kochba. Ježíš, který sám zemřel na kříži, přinesl něco zcela jiného: setkání s Pánem všech pánů, s živým Bohem, tedy setkání s nadějí, která je silnější než utrpení spjaté s otroctvím

a která proto proměňuje život i svět zevnitř. Právě popsaná křesťanská novost je jasně zachycena v *listu* sv. Pavla *Filemonovi*. Jde o velmi osobní dopis, který sv. Pavel píše v žaláři a adresátovi – urozenému Filemonovi – ho posílá po jeho uprchlém otroku Onesimovi. Pavel posílá uprchlého otroka zpět k jeho pánovi, a sice formou nikoliv rozkazu, ale prosby: „Prosím tě za svého syna, kterému jsem dal život zde v žaláři [...] Posílám ti ho nazpátek, přijmi ho jako by to bylo moje vlastní srdce [...] Snad proto ti byl vzat na čas, abys ho dostal nazpátek navždycky; už ne jako otroka, ale jako něco více než otroka: jako drahého bratra.“ (Flm 10-16) Lidé, kteří jsou podle svého civilního statutu v poměru pána a otroka, se jako členové jediné církve stali bratry a sestrami, jak se ostatně křesťané navzájem oslovovali. Byli znovuzrozeni ve křtu, spojeni jedním Duchem a společně přijímali Tělo Kristovo. Společnost, která se ve svých vnějších strukturách neměnila, byla proměňována zevnitř. Když pak *list Židům* říká, že křesťané zde na zemi nemají stálý domov, ale hledají jeho budoucí podobu (srov. Žid 11,13-16; Flp 3,20), neznamená to pouhou útěchu z lepší budoucnosti. Křesťané poznávají, že přítomná společnost jim není vlastní; náleží totiž nové společnosti, která je cílem jejich společné pouti a která je právě v jejich putování předjímána.

5. Do úvahy je třeba vzít ještě jedno hledisko. *První list Korintským* (1,18-31) ukazuje, že většina křesťanů tehdy patřila k nízkým sociálním vrstvám; a to je připravilo na zkušenost nové naděje, jak jsme ji pozorovali na Bakhtinině příběhu. Kromě toho docházelo ovšem ke konverzím také v aristokratických a vzdělaných kruzích. Neboť právě lidé v těchto kruzích žili „bez naděje a bez Boha na světě.“ Mýtus jako takový ztratil svou důvěryhodnost; státní římské náboženství zkostnatělo do podoby pouhých ceremonií, až skrupulózně vykonáva-

ných, a zredukovalo se na pouhé „politické náboženství“. Filozofické osvícenství vytěsnilo bohy do oblasti neskutečna. Božský prvek byl mnoha rozličnými způsoby spatřován v kosmických silách, zatímco Bůh, k němuž je možné se obracet v modlitbě, prostě neexistoval. Tehdejší náboženskou situaci ilustruje Pavel vesměs přiléhavě, když do protikladu k životu „podle Krista“ klade život pod vládou „kosmických prvků“ (Kol 2,8). V této souvislosti může jeden text sv. Řehoře Naziánského podat pěkné vysvětlení. Říká, že v okamžiku, kdy hvězda přivedla mágy před nového krále Krista, aby se mu poklonili, nastal konec astrologie, protože dráhy hvězd měl napříště určovat samotný Kristus.² V právě popsané situaci je převráceno tehdejší pojetí světa, které je – i když s určitým rozdílem – tomu dnešnímu velmi podobné. Světu a člověku totiž nevládne ani soubor kosmických prvků, ani zákonitosti vycházející z čistě materiálního pojetí světa, nýbrž osobní Bůh vládne hvězdám, tj. celému univerzu; poslední instancí není materiální nebo čistě evoluční zákonitost, ale rozum, vůle, láska – Osoba. A pokud známe tuto Osobu a ona zná nás, pak neúprosná moc hmotných prvků není poslední instancí; pak nejsme otroky vesmíru a jeho zákonů, pak jsme svobodní. Podobné vědomí určovalo ty nejryzejší a skutečně hledající, duchaplné osobnosti starověku. Nebe není v žádném případě prázdné. Život není pouhou výslednicí zákonů a materiálních příčinností, ale ve všem a současně nade vším je osobní vůle, Duch, jenž se v Kristu zjevil jako Láska.³

6. Toto pojetí názorně vyobrazují prvokřesťanské sarkofágy; tváří v tvář smrti se totiž otázka významu života stává nevyhnutelnou. Postava Krista je na starověkých sarkofázích

2 Srov. *Poemi dogmatici*, V, 53–64: PG 37, 428–429.

3 Srov. *Katechismus katolické církve*, č. 1817–1821.

znázorňována především dvěma obrazy: filozofa a pastýře. Filozofií se tehdy nemyslela obtížná akademická disciplína, jak se obecně chápe dnes. Filozof byl spíše ten, kdo uměl učit hlavnímu umění: umění opravdově být člověkem – umění žít a umřít. Již dávno si mnoho lidí všimlo, že mnozí z těch, kdo se vydávali za filozofy, za učitele života, byli jen šarlatáni sledující svou výřečností především patřičný zisk, zatímco o pravém životě nevěděli nic. Tím více rostla touha najít skutečného filozofa, který by uměl ukázat cestu opravdového života. Existuje dětský sarkofág z konce 3. století z Říma, na němž v kontextu Lazarova vzkříšení poprvé objevuje postava Krista jako pravého filosofa, který v jedné ruce drží evangelium a v druhé hůl pocestného, tedy znak filozofa. Touto svou holí vítězí na smrti; evangelium přináší pravdu, kterou potulní filozofové marně hledali. Na tomto obrazu, který v následujícím dlouhém období v umění sarkofágů přetrvává, můžeme pozorovat to, co v Kristu nacházely osoby prostého původu i vzdělanci: On nám říká, kdo ve skutečnosti člověk je a co má dělat, aby byl opravdu člověkem. On nám ukazuje cestu a touto cestou je pravda. On je obojí, a proto je také životem, který všichni hledáme. Také nám ukazuje cestu, jdoucí za práh smrti; jen ten, kdo je schopen toto všechno dát, jen ten je pravým učitelem života. Totéž je možné ukázat na obrazu pastýře. Podobně jako v případě ztvárnění filozofa, také pokud jde o pastýřovy postavu, se prvotní církev mohla inspirovat v již existujícím římském umění. Pastýř zde byl obecným znázorněním vysněného klidného a prostého života, po němž lidé v chaotickém velkoměstě toužili. Obraz však nyní dostal hlubší obsah, když byl zasazen do nových souvislostí: „Pán je můj pastýř: nic mi neschází. [...] I kdybych měl projít temnotou rokle, nebudu se bát, protože ty jsi se mnou...“ (Žl 23[22],1.4) Pravý pastýř zná i takovou cestu, která prochází údolím smrti; i na cestě

nejzazší osamocnosti, kam mě nemůže nikdo doprovodit, kráčí se mnou a vede mě, abych jí skutečně prošel. On sám již touto cestou šel, sestoupil do říše smrti, zvítězil nad ní, vrátil se, aby nás mohl doprovázet a dát nám jistotu, že společně s ním vždy cesta ven existuje. Vědomí, že existuje někdo, kdo mě provází, „svou berlou a svou holí mi dává jistotu“, takže „se nemusím bát ničeho zlého“ (srov. Žl 23[22],4) – to byla nová „naděje“, která vzešla nad životem věřících.

7. Vraťme se ještě jednou k Novému zákonu. V 11. kapitole listu Židům (v. 1) se nachází jistý druh definice víry, v níž je tato ctnost úzce spojena s nadějí. Nad ústředním slovem této věty se již od dob reformace mezi exegety živě diskutuje a v současnosti se ukazuje možnost takové jeho interpretace, nad níž panuje obecný souhlas. Prozatím nebudu toto slovo překládat. Věta zní následovně: „Víra je *hypostasis* těch věcí, ve které doufáme; je důkazem těch věcí, které nevidíme.“ Jak církevním otcům, tak středověkým teologům bylo jasné, že se řecké slovo *hypostasis* překládá latinským termínem *substantia*. Latinský překlad, který vznikl ve starověké církvi, pak zní: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* – víra je „podstata“ věcí, ve které doufáme; důkazem těch věcí, které nevidíme. Tomáš Akvinský⁴ používá terminologii své filozofické tradice a biblické místo vysvětluje následovně: víra je „*habitus*“, totiž stálá duchovní dispozice, jejímž prostřednictvím má v nás svůj počátek život věčný a rozum je tak přiváděn k souhlasu s tím, co nevidí.. Pojem „podstata“ je zde pozměněn tak, aby lépe vyjádřil povahu víry a s ní spojené skutečnosti; skrze víru již v nás začíná existovat, mohli bychom říci „jako v zárodku“ – tedy „pod-

4 *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 4, a. 1.

statně“ –, skutečnost, v níž doufáme: skutečnost jako celek, pravý život. Jestliže tato skutečnost sama je již zde a je v ní přítomno i to, co teprve přijde, pak tato přítomnost vytváří jistotu: tuto „skutečnost“, která ve světě ještě není viditelná („nevidíme“ ji), ale která ve své dynamice již začíná existovat, je již v nás přítomná – je tedy možné tuto „skutečnost“ již nyní vnímat. Lutherovi, kterému *list Židům* nebyl zvlášť sympatický, bohužel pojem „podstaty“ v jeho pojetí víry nic neříkal. Proto nechápal termín *hypostaze/podstata* v objektivním smyslu (skutečnost v nás přítomná), ale ve smyslu subjektivním ho chápal jako výraz vnitřního postoje, takže následně pojímal i termín *argumentum* jako subjektivní stav. Tento výklad se během 20. století prosadil též – alespoň v Německu – i v oblasti katolické exegeze; proto můžeme číst v německém ekumenickém překladu Nového zákona, který schválili biskupové, následující znění: „*Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht.*“ (Víra potom znamená: být si jisti tím, v co doufáme, být přesvědčeni o tom, co nevidíme.) Sám o sobě tento výklad není chybný, nicméně nepodává smysl textu, protože užitý řecký termín (*elenchos*) nepředstavuje subjektivní „přesvědčení“, ale objektivní „důkaz“. Zcela oprávněně tedy novější protestantská exegeze došla k odlišnému pojetí: „Není pochyb o tom, že tato klasická protestantská interpretace je dnes již nepřijatelná.“⁵ Víra není jen osobním vztáhnutím se ke skutečnosti, která má přijít a dosud zcela schází. Víra nám podává již nyní něco z očekávané skutečnosti a tímto způsobem už přítomná skutečnost vytváří základ, jímž můžeme „dokázat“ to, co zatím ještě nevidíme. Víra tak vtahuje budoucnost do přítomnosti, takže budoucnost již

5 H. Köster: *Th WNT*, VIII (1969), 585.

není jen čisté „ještě ne“. Budoucnost se tak dotýká přítomnosti a proměňuje ji; vstupuje do přítomnosti a přítomnost se prolíná s budoucností

8. Zdůraznění tohoto výkladu a jeho rozšíření na konkrétní život můžeme nalézt dále v 10. kapitole *listu Židům*, ve verši 34, který je z lingvistického i obsahového hlediska spojen s výše uvedenou definicí víry, v níž je víra prostoupena nadějí, a vytváří předpoklad pro tuto definici. Autor se zde obrací k věřícím, kteří zažili pronásledování, takto: „Trpěli jste spolu s uvězněnými a s radostí jste snesli i to, že jste byli oloupeni o svůj majetek (*hyparchontón* – Vg: *bonorum*), neboť jste věděli, že máte majetek lepší (*hyparxin* – Vg: *substantiam*) a trvalý.“ *Hyparchonta* představují majetek, to, z čeho jsme živi, tedy životní základnu – „podstatu“, na niž se zcela spoléháme. O tuto „podstatu“ – jde o běžnou životní jistotu – pronásledovaní křesťané přišli. Velmi trpělivě mohli snášet krutosti pronásledování, protože věděli, že tato materiální „podstata“ je sama o sobě velmi nejistá. Mohli ji dokonce postrádat, protože našli lepší existenční „základnu“, takovou, která zůstává a kterou nikdo nemůže vzít. Není možné přehlédnout spojitost mezi těmito dvěma druhy „podstaty“, mezi materiální základnou, která člověka zajišťuje, a uplatnění víry jako „základny“, jako „podstaty“, která trvá. Víra dodává životu novou základnu, nový základ, na němž člověk stojí, a tím také relativizuje obvyklý základ, tj. spolehlivost materiálních příjmů. Vzniká tu nová svoboda vůči tomuto obvyklému životnímu základu, který je jen zdánlivě schopen život vydržovat – i když jeho běžný význam zde nemíníme ani v nejmenším popírat. Tato nová svoboda, tj. vědomí nové, darované podstaty, se projevila nejen u mučedníků, kteří se postavili proti absolutní moci ideologií a jejich politických orgánů a skrze umučení a vlastní smrt obnovovali svět. Pro-

jevila se především v celkovém až celoživotním sebezapření, od velkého množství starověkých mnichů počínaje, sv. Františkem z Assisi a celou řadou členů novověkých institutů zasvěceného života a náboženských hnutí konče – tedy těch, kdo z lásky ke Kristu všechno opustili, aby ostatním lidem přinesli víru a Kristovu lásku, aby pomohli těm, kdo trpí na těle i na duši. Zde se nová „podstata“ osvědčila skutečně jako „podstata“, protože z naděje těch, kterých se dotkl Kristus, vytryskla naděje pro ostatní, kteří žili ve tmě a beznaději. Ukázalo se, že tento nový život má opravdu „podstatu“, jež probouzí a dává život. Prostřednictvím celé řady jednotlivců, které máme před očima, a jejich činů i celého jejich života získáváme „důkaz“ o tom, že budoucnost či Kristův příslib není skutečností jen očekávanou, ale opravdu přítomnou: On je opravdu „filozof“ a „pastýř“, který nám ukazuje, co je život a kde je jeho opravdové místo.

9. K hlubšímu pochopení úvahy o dvou druzích podstaty – *hypostasis* a *hyparchonta* – a dvou v nich vyjádřených způsobech života je třeba ještě krátce pouvažovat o dvou slovech, která s naším tématem úzce souvisejí a která se nacházejí v 10. kapitole listu Židům. Jedná se o slova *hypomoné* (10,36) a *hypostolé* (10,39). *Hypomoné* se obvykle překládá jako „trpělivost“ – vytrvalost, stálost. Věřící musí umět trpělivě a vytrvale snášet zkoušky, aby mohl „dosáhnout toho, co bylo zaslíbeno“ (srov. 10,36). Zbožnost starověkého židovství tímto slovem vyjadřovala vytrvalé čekání na Hospodina, což bylo typické pro Izrael: opření o jistotu Smlouvy měli věrní Hospodinu vytrvat ve světě, který se staví proti němu. Užitý termín pak označuje žitou naději, tedy život založený na jistotě naděje. Vytrvalé čekání na Boha tím způsobem, že se postavím na jeho stranu, dostává v Novém zákoně nový význam, protože se Bůh ukázal v Kristu. Udělil nám v něm

„podstatu“ budoucí skutečnosti, a tak očekávání Boha dostává novou jistotu. Jde o očekávání budoucí skutečnosti z přítomnosti, která již byla darována. Očekávání se v Kristově přítomnosti stává i jeho očekáváním, v němž on čeká na konečné naplnění svého Těla při svém definitivním příchodu. Naproti tomu výraz *hypostolé* popisuje postoj toho, kdo se vzdaluje, odpadá, protože nemá odvahu otevřeně a přímo říci pravdu, která může být nebezpečná. Člověk se před ostatními lidmi skrývá, protože z nich má strach, což ho přivádí k „zatracení“ (Žid 10,39). „Bůh nám nedal ducha bázlivosti, nýbrž ducha síly, lásky a rozvahy“ – tak krásným vyjádřením, oproti tomu předcházejícímu, charakterizuje *Druhý list Timoteovi* (1,7) hluboký postoj křesťana

Co je věčný život?

10. Dosud jsme hovořili o víře a naději v Novém zákoně a v raném křesťanství; přitom bylo zřejmé, že nemluvíme jen o minulosti. Celá úvaha se týká života a smrti člověka obecně, proto se dotýká i nás tady a teď. Zkusme formulovat otázku výslovně: Je křesťanská víra i pro nás dnes nadějí, která proměňuje a nese náš život? Je pro nás „preformativní“ – poselství, které nově utváří život –, nebo jde o čistou „informaci“, kterou jsme mezitím odložili a která je překonána novějšími informacemi? Při hledání odpovědi bych vyšel z klasické formy dialogu z křestního obřadu, vyjadřujícího přijetí novorozence do společenství věřících a jeho znovuzrození v Kristu. Kněz poté, co se zeptal na jméno, jež se rodiče rozhodli dítěti dát, pokračoval otázkou: „Co žádáš od církve?“ Odpověď: „Víru.“ „A co ti dává víra?“ „Věčný život.“ Rodiče v dialogu vyjádřili, že pro dítě hledali přístup k víře, společenství s věřícími, protože ve víře spatřovali klíč k „životu věčnému“. Dnes jako včera jde ve křtu právě o toto:

není to tedy jen úkon socializace do komunity, nejedná se o pouhé přijetí do církve. Rodiče počítají s tím, že jejich dítě dostane více: očekávají, že víra, k jejíž ucelené podobě patří společenská uspořádanost církve a její svátosti, mu dá život – život věčný. Víra je podstata naděje. Nyní ale vyvstává otázka: Chceme vůbec – žít věčně? Možná že dnes řada lidí odmítá víru jednoduše proto, že jim věčný život nepřipadá atraktivní. Vlastně vůbec věčný život nechtějí, zatímco naplno touží po přítomnosti a víra ve věčný život jim pak překáží v tom, aby za svým cílem šli naplno. Žít věčně, bez konce, se pak jeví spíše jako odsouzení než jako dar. Smrt je jistě třeba oddálit, jak nejdéle to jen jde. Nicméně život bez konce, věčný život, se nakonec stává nudným, až nesnesitelným. Vlastně přesně toto má na mysli církevní otec Ambrož v proslovu při pohřbu svého zemřelého bratra Satira: „Smrt nepatřila k přirozenosti, ale stala se její součástí. Bůh s ní na počátku nepočítal, ale posléze ji daroval jako léčivý prostředek [...] Přestoupení totiž zapříčinilo, že se lidský život v každodenním lopocení a v nesnesitelném pláči stal žalostným. Bylo třeba se zlem skoncovat, aby smrt navrátila to, co život ztratil. Nesmrtelnost by tak byla spíše zátěží než předností, pokud by ji neosvítila milost.“⁶ Ambrož pravil už i dříve: „Nad smrtí nemáme plakat, protože je příčinou spásy...“⁷

11. Ať svatý Ambrož svými slovy myslel cokoli, je faktem, že pouhé odstranění smrti či jen její nekonečné oddalování by zemi i lidstvo přivedlo do nemožného stavu, z něhož by neměl prospěch vůbec nikdo. V našem postoji je zřejmě rozpor, odkazující na vnitřní rozpornost naší existence. Na jedné straně nechceme umřít; především ti, kdo nás milují, nechtějí, aby-

6 *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47: CSEL 73, 274.

7 *Ibis*, II, 46: CSEL 73, 273.

chom zemřeli. Na druhé straně však netoužíme ani po nekonečné existenci; země vlastně ani pro takovou perspektivu stvořena nebyla. Tak co tedy opravdu chceme? Paradox tohoto našeho postoje vyvolává hlubší otázku: co je ve skutečnosti „život“? A co znamená „věčnost“? Máme okamžiky, v nichž z ničeho nic cítíme: ano, takhle vypadá opravdový život – takhle by měl vypadat. Vedle toho ovšem to, čemu každodenně říkáme „život“, životem ve skutečnosti není. Augustin v jednom obšírném listu o modlitbě, adresovaném Probě, urozené římské vdově a matce tří konsulů, napsal: Nakonec chceme vlastně jen jednu věc – „šťastný život“, život, který je prostě životem, prostě „štěstím“. O nic jiného nakonec v modlitbě neprosíme, k ničemu jinému vlastně ani ve svém životě nespějeme, jedná se právě jen o toto. Později ale Augustin dodává: pokud se zamyslíme hlouběji, nevíme vlastně ani to, po čem skutečně toužíme, co bychom vlastně chtěli. Dokonce ani tuto skutečnost neznáme; právě v těch okamžicích, když si myslíme, že se jí dotýkáme, jí vůbec nedosahujeme. „Nevím, za co se máme modlit“, vyznává spolu se svatým Pavlem (Řím 8,26). Víme jen to, že to, co známe, to rozhodně není. Nicméně právě v našem nevědění víme, že tato skutečnost určitě existuje. „A tak,“ píše Augustin, „je v nás jakási učená nevědomost (*docta ignorantia*).“ Nevíme, po čem bychom měli opravdu toužit; „pravý život“ nepoznáváme; a přece víme, že určitě existuje něco, co my neznáme a k čemu jsme přitahováni.⁸

12. Myslím, že Augustin zde přesným a i pro nás stále platným způsobem popisuje podstatné lidské situace, z nichž vycházejí všechny rozpornosti a naděje. Chtěli bychom nějak mít autentický život, jehož by se ovšem smrt ani nedotkla;

8 Srov. Ep. 130 *Ad Probam* 14, 25 – 15, 28; CSEL 44, 68–73.

na druhou stranu vůbec nevíme, kam nás život směřuje a pobízí. Nepřestáváme toužit po tom, abychom toho dosáhli, a přesto víme, že vše, co můžeme zakusit nebo uskutečnit, není to, po čem toužíme. Tato „věc neznámá“ je pravá „naděje“, jež nás stále pobízí, a její neznámost je to, co zapříčiňuje všechna zoufalství, všechna pozitivní i destruktivní úsilí o opravdovost světa a opravdového člověka. Označení „věčný život“ se pokouší dát jméno tomuto nepoznaně či nevědomky známému. Nutně je to označení, které je nedostatečné a matoucí. Vždyť „věčný“ je slovo, které vyvolává ideu nekonečnosti a vzbuzuje v nás strach; u „života“ myslíme na námi zakoušený život, který máme rádi a nechceme ztratit, který je nám stálým zdrojem spíše námahy než uspokojení, takže po něm na jedné straně toužíme, zatímco na straně druhé ho vlastně nechceme. Můžeme se pokusit vystoupit prostřednictvím myšlení z časnosti, v níž jsme uvězněni, a vytušit, že věčnost není stereotypní, do nekonečna se opakující sled kalendářních dní, ale spíše něco jako naplněný okamžik, v němž my spolu s celkem, jenž nás obepíná, spočíváme ve vzájemném objetí. Mohlo by jít o okamžik ponoření se do oceánu nekonečné lásky, v němž už neběží časomíra, není žádné předtím a potom. Věčnost si pak můžeme představit tak, že tento okamžik je životem v plném smyslu, stále nové ponoření se do nekonečné rozlehlosti bytí, v němž nás zaplavuje neodolatelná radost. Ježíš to vyjadřuje v Janově evangeliu takto: „Znovu vás uvidím a vaše srdce se zaraduje a nikdo vám vaší radost nebude moci vzít.“ (16,22) Je třeba uvažovat tímto směrem, pokud chceme pochopit, kam míří křesťanská naděje, co očekáváme od víry, od našeho bytí, které je spojené s Kristem.⁹

9 Srov. *Katechismus katolické církve*, č. 1025.

Je křesťanská naděje individualistická?

13. Křesťané se v průběhu dějin snažili toto zakoušené nevědění nějak znázornit, a tak v obrazech rozvinuli bohatou představu „nebes“ – v obrazech, které daleko zaostávají za tím, co my zatím pouze negativně poznáváme v onom nevědění. Veškeré pokusy ztvárnit naději podněcovaly řadu lidí po celá staletí k tomu, aby žili z víry a aby opouštěli i své „hyparchonta“, materiální statky. *List Židům* načrtává v 11. kapitole určitý druh dějin – od Ábela až po tehdejší dobu –, které jsou utvářeny osudy těch, kdo žili z naděje a svému životu tak dali podobu celoživotní pouti. V novověku se toto pojetí naděje stalo terčem ostré kritiky – prý se tu jedná o čistý individualismus, jenž se utíká do soukromě pojaté věčné spásy, zatímco svět je zcela ponechán ve své bídě. V úvodu do svého stěžejního díla *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme* soustředil Henri de Lubac několik charakteristických hlasů současnosti, z nichž uvedme alespoň jeden: „Našel jsem radost? Ne... Jen tu *svou vlastní*. A to je něco zcela jiného... Ježíšova radost může být osobní. Ona patří jen jednomu člověku, který není izolován, ale je vykoupen: on je v pokoji [...] pro tento okamžik i navěky, byť jen on sám. Tato samota v radosti ho však neznepokojuje. Naopak: on je vyvolený! Ve své blaženosti prochází všemi bitvami s růží v ruce.“¹⁰

14. De Lubac naproti tomu ukazuje na pozadí teologie církevních otců, že spása se vždy týkala člověka, zapojeného do lidského obcenství. *List Židům* hovoří o „městě“ (srov. 11,10.16; 12,22; 13,14), tedy o spáse tedy o spáse mající pospolný ráz. Tomu odpovídá pojetí hříchu u církevních

¹⁰ Jean Giono, *Les vraies richesses*, 1936, Preface, Paris 1992, 18-20, in: H. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Paris 1983, VII.

otců, který je chápán jako rozbití jednoty lidského rodu, jako roztržštění a rozdělení. Babylón, místo zmatení jazyků a rozdělení, znázorňuje to, co ve své podstatě hřích působí. „Vykoupení“ se nám pak ukazuje jako obnovení jednoty, v níž se sjednocujeme do jednoho světového společenství věřících. Není nezbytně nutné, abychom se zde zaobírali všemi texty, v nichž se poukazuje na naději, která má pospolný charakter. Zůstaňme u Augustinova dopisu Probě, v němž se pokouší popsat ono nevědomky poznané, jež je předmětem lidského hledání. Augustin používá hned na začátku označení „blažený (šťastný) život“ a cituje žalm 144[143],15: „Blažený národ, jehož Bohem je Hospodin.“ Pak pokračuje: „Abychom mohli patřit k tomuto národu a [...] mohli dosáhnout trvalého života s Bohem, je zde dáno přikázání „lásky, která vychází z čistého srdce, dobrého svědomí a upřímné víry“ (1 Tim 1,5).“¹¹ Tento pravý život, jehož se stále snažíme dosáhnout, je svázán se společenstvím „národa“ a může se stát pro každého jedince skutečností jen uprostřed tohoto „my“. Vyžaduje exodus z vězení svého „já“, neboť jen v otevření tohoto univerzálního subjektu se současně otevírá pohled, v němž patříme na pramen radosti, na lásku – na Boha.

15. Perspektiva „blaženého života“, která úzce souvisí s lidským společenstvím, sice přítomný svět přesahuje, nicméně neodděluje se od něj, ale naopak ovlivňuje jeho utváření – a sice ve velmi rozmanitých formách, vždy v konkrétních dějinných souvislostech, které jsou pak zdrojem možností nebo naopak do utváření světa vnášejí i řadu omezení. V Augustinově době vlna nových národů ohrožovala soudržnost tehdejšího světa, ve kterém byly právo i život garantovány

11 Ep. 130 *Ad Probam* 13, 24: CSEL 44, 67.

právně uspořádanou společností; proto bylo třeba nosné základy společenského života a míru posilovat, aby bylo možné v měnícím se světě vůbec přežít. Soustředíme nyní svoji pozornost na jeden významný okamžik středověku, který poměrně vhodně ilustruje právě uvedené. V obecném vědomí se kláštery jevily jako místo útěku ze světa („*contemptus mundi*“), kde se člověk může vyhnout zodpovědnosti za svět tím, že se uteče do čistě soukromě pojaté spásy. Sv. Bernard z Clairvaux, kterému se skrze jeho reformní řád podařilo přitáhnout do klášterů množství mladých, to viděl jinak. Mniši mají podle jeho představy úkol týkající se celé církve i světa. Mnoha obrazy přibližuje zodpovědnost mni- chů za celý organismus církve, vlastně za celé lidstvo; k tomu užívá slov Pseudo-Rufina: „Lidský rod žije díky několika jedincům; pokud by scházeli, svět by zahynul...“¹² Tvrdí, že kontemplativní (*contemplantes*) mniši se musí stát rolníky (*laborantes*). Pojetí důstojnosti práce, které křesťanství přejalo od židovství, se objevuje už v mnišské řeholi Augustinově i Benediktově. Bernard na tento přístup navazuje. Mladí šlechtici, kteří zaplatili jeho kláštery, se museli podrobit manuální práci. Bernard výslovně říká, že ani klášter nemůže vytvořit ráj na zemi; nicméně tvrdí, že je místem duchovního a praktického obdělávání a tříbení, kde je možné se na nový ráj připravovat. Kousek divoké lesnaté krajiny se zúrodní tím, že se porazí stromy pýchy, z duší se odstraní divoce bující plevel, a tak se připraví půda, kde se může získávat obživa pro tělo i duši.¹³ Copak není namístě právě dnes konstatovat, že tam, kde zpustne lidská duše, pozitivní uspořádání světa marně čeká na svou definitivní podobu?

12 *Sentantiae* III, 118: CCL 6/2, 215.

13 Srov. *ibid.* III, 71: CCL 6/2, 107–108.

Vnitřní souvislost mezi křesťanskou vírou a nadějí prochází v novověku proměnou

16. Jak se mohla postupně rozvinout idea, že Ježíšovo poselství je čistě individualistické a týká se jen jednotlivce? Jak se mohlo dospět k výkladu „spásy duše“, pojatému jako útěk před zodpovědností za celek, aby se pak křesťanský program pojímal jako egoistické usilování o spásu, vyhýbající se službě druhým? Abychom našli odpověď na položené otázky, musíme se zamyslet nad základními stavebními prvky novověku. Zvláště jasně jsou patrné v díle Francise Bacona (1561–1626). Je neoddiskutovatelné, že s objevem Ameriky a s novými technickými vymoženostmi se zrodilo a následně vyvíjelo nové dějinné období. Na čem spočívá tento epochální zvrat? Jde o novou souvztažnost mezi experimentem a metodou, jež člověku umožňuje, aby přistoupil k novému výkladu přírody, založenému na jejích zákonech, a aby tak dospěl k „vítězství umění nad přírodou“ (*victoria cursus artis super naturam*).¹⁴ Podle Baconova názoru se zde objevuje nový vztah mezi vědou a praxí. Tato novost se uplatní též v teologii: nový poměr vědy k praxi by znamenal, že vláda nad stvořením, která byla Bohem člověku svěřena a v hříchu ztracena, je obnovena.¹⁵

17. Kdo čte tato tvrzení a pozorně nad nimi přemýšlí, všimne si jednoho zarážejícího posunu: Obnova toho, co člověk vyhnáním z ráje ztratil, se až dosud očekávala od víry v Ježíše Krista a bylo na ni nahlíženo jako na „vykoupení“. Ovšem nyní „vykoupení“ není očekáváno od víry, nýbrž od nově nalezeného poměru mezi vědou a praxí. Víru zatím

14 *Novum Organum*, I, 117.

15 Srov. *ibid.* I, 129.

nikdo v žádném případě nepopírá, nicméně je přenesena na jinou úroveň – na rovinu čistě soukromou a nadpozemskou – a stává se tak pro svět nedůležitou. Tento programový názor určoval základní vývoj novověku a nepřestává určovat i v současnosti probíhající krizi víry, která je ve své konkrétní podobě především krizí křesťanské naděje. V Baconově novém pojetí dostává i naděje svůj nový tvar. Nyní se jmenuje: víra v pokrok. Bacon velmi dobře ví, že čerstvé objevy a vynálezy jsou jen začátkem; že díky nové součinnosti vědy a praxe budou následovat zcela nové objevy, vyvstane zcela nový svět, říše člověka.¹⁶ Sám dokonce navrhl podoby zařízení, které později jako technické objevy byly skutečně zkonstruovány – např. letadlo a ponorku. Ideologie pokroku v dalším vývoji radost z viditelného růstu lidských možností potvrzuje a upevňuje víru v pokrok jako takový.

18. Idea pokroku v následujícím vývoji stále více zdůrazňovala dvě kategorie: rozum a svobodu. Pokrok se projevuje především v rostoucím panství rozumu, který je samozřejmě považován za dobrou sílu, za moc určenou k dobru. Pokrok je dále chápán jako překonání všech závislostí – jde o pokrok, spějící k dokonalé svobodě. I svoboda je dána jen jako zaslíbená a člověk, zatímco postupně dosahuje svého celkového uskutečnění, dosahuje také své skutečné svobody. V obou pojmech – svobodě i rozumu – je přítomný politický aspekt. Království rozumu je totiž očekáváno jako nové ustavení osvobozeného lidství. Za jakých politických podmínek by toto nové království rozumu a svobody mělo existovat, není v prvním okamžiku vůbec jasné. Rozum a svoboda poskytují sami od sebe, svou vnitřní dobrotou, záruky nové a doko-

16 Srov. *New Atlantis*.

nalé lidské pospolitosti. Oba dva klíčové pojmy „rozumu“ a „svobody“ se však mlčky stavějí proti poutům, jimiž jsou spojeny s vírou, s církví i s tehdejšími státními zřízeními. Oba dva pojmy tak v sobě skrývají revolucionářský potenciál ohromné explozivní síly.

19. Představme si nyní dvě základní etapy novověké politické konkretizace naděje, protože mají značný význam pro vývoj křesťanské naděje, pro její pochopení i další existenci. Především je tu Francouzská revoluce a její pokus ustavit nově vládu rozumu a svobody politicky účinným způsobem. Osvícenská Evropa byl těmito událostmi nejprve zcela fascinována, později musela pod tíží dalšího vývoje stále znovu uvažovat o rozumu i svobodě. Pro dvoufázovou recepci toho, co se odehrálo ve Francii, jsou významná dvě díla I. Kanta, v nichž uvažuje nad proběhlými událostmi. V roce 1792 píše spis *Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* (Vítězství dobrého principu nad zlým a založení Boží říše na zemi), v němž tvrdí: „V postupném přechodu z církevní víry na výlučnou vládu čisté náboženské víry spočívá příchod Božího království.“¹⁷ Rovněž píše, že revoluce mohou zkrátit dobu přechodu z víry církevní na rozumovou. „Boží království“, o němž mluvil Ježíš, dostalo nové vymezení a přijalo novou formu přítomnosti; nyní existuje jakási nová „očekávaná blízkost“: „Boží království“ přichází tam, kde je „církevní víra“ překonána „náboženskou vírou“, tj. kde je nahrazena prostou rozumovou vírou. V textu *Das Ende aller Dinge* (Konec všech věcí) z roku 1795 se objevuje poněkud změněný obraz. Kant nyní zvažuje možnost, že by vedle přirozeného konce všech věcí

17 In: *Werke IV*, ed. W. Weischedel (1956), 777.

mohl nastat i zvrácený konec, jdoucí proti přirozenosti. Píše: „Pokud by to s křesťanstvím došlo tak daleko, že by již nebylo hodné lásky [...] pak by se převažující způsob myšlení lidí obrátil proti křesťanství samotnému; začal by také – jakkoli krátký – režim antikristův (domněle založený na strachu a egoismu). Pokud by se na křesťanství, i když je určeno k tomu, aby se stalo světovým náboženstvím, nakonec osud neusmál, mohlo by se také stát, že by nastal v morálním ohledu (zvrácený) konec všech věcí.“¹⁸

20. Devatenácté století nikdy neodložilo víru v pokrok coby novou formu lidské naděje a stále považovalo rozum i svobodu za svou hvězdu, která dávala směr cesty naděje. Stále rychlejší postup technického rozvoje a industrializace však brzy vytvořily zcela novou společenskou situaci: Vzniká třída průmyslových dělníků a tzv. „průmyslový proletariát“, jehož úděsné životní podmínky vylíčil Friedrich Engels tak, že to leckým otrásl. Čtenáři muselo být jasné, že tento stav nemůže pokračovat, že změna je nutná. Jenže změna měla zasáhnout celou strukturu občansko buržoazní společnosti. Po občansko-buržoazní revoluci v r. 1789 došlo i na revoluci proletářskou: pokrok nemohl postupovat dopředu jen prostými malými kroky. Nyní bylo zapotřebí revolučního skoku. Karl Marx se tehdejší výzvy ujal a využil svého jazykového i myšlenkového potenciálu k tomu, aby započal tento velký a – jak se domníval – poslední dějinný krok, který měl vést ke spáse, tedy k tomu, co Kant označil jako „Boží království“. Ovšem poté, co pravda budoucího světa zmizela, bylo třeba ještě etablovat pravdu tohoto světa, který je teď a tady. Kritika nebes se nyní mění v kritiku země, kritika teologie se stává

18 I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, in: *Werke* VI, ed. W. Weischedel (1964), 190.

kritikou politiky. Pokrok k lepšímu a definitivně dobrému světu už nevychází jednoduše z vědy, ale z politiky – z vědecky pojeté politiky, uznávající dějinnou i společenskou strukturu a ukazující cestu k revoluci, k totální změně poměrů. S detailní přesností, jenže také se stranickou jednostrannou zaujatostí, popsal Marx situaci tehdejší doby a s vynikající analytickou schopností představil též cesty vedoucí k revoluci – a sice ne pouze teoreticky: s komunistickou stranou, vzniknuvší z Komunistického manifestu z roku 1848, je uvedl do pohybu. Marxovo pojetí revoluce se zdálo být díky ostrosti jeho analýz a jasnému označení nástrojů radikální změny velmi slibným, okouzlovalo v tehdejší době a fascinuje dodnes. Toto pojetí „revoluce“ se také uskutečnilo, nejradikálnějším způsobem v Rusku.

21. S vítězstvím se však hned také ukázal základní Marxův omyl. Sice velmi přesně určil, jak se má převrat provést, ale už neřekl, jak by věci měly jít dál. Prostě předpokládal, že spolu s vyvlastněním majetku vládnoucích tříd a s pádem politické moci, se zspolečněním výrobních prostředků přijde Nový Jeruzalém. Tehdy se měly vyrovnat všechny rozpory, člověk a svět by konečně jeden druhému zcela patřili. Všechno by pak už šlo samo od sebe po správných cestách, protože všechno by patřilo všem a všichni by chtěli a přáli si jen to nejlepší. A tak si Lenin, poté co úspěšně proběhla revoluce, všiml, že u svého učitele nenachází žádný pokyn, jak dál pokračovat. Ano, určitě se mohl opřít o myšlenku prozatímní fáze, která měla být tvořena diktaturou proletariátu, přicházející s dějinnou nutností, nicméně v následné fázi měla tato diktatura zcela zaniknout. My dnes víme velmi dobře, jak tato mezifáze vypadala, jak se vyvíjela.,Nepřivodila žádný vykoupený svět, ale zanechala za sebou skličující zkázu. Marx nezanedbal nutné předpisy a celkové zřízení nového

světa – ono jich totiž už nemělo být třeba. Že se o nich nezmiňuje, je jen jeho logická důslednost. Jeho omyl se nachází hlouběji: zapomněl, že člověk zůstává stále člověkem. Zcela zapomněl na člověka, na jeho svobodu. Zapomněl, že svoboda zůstává svobodou a že se může přiklonit i ke zlému. Věřil v to, že když se mu podaří uspořádat hospodářství, vše ostatní tím bude vyřešeno. Jeho skutečným omylem je materialismus: člověk není totiž jen produktem ekonomicky podmíněné situace, a proto není možné ho uzdravit jen zvnějšku tím, že změním příznivější ekonomické podmínky.

22. Tak znovu stojíme před otázkou: v co smíme doufat? Jako nutná se ukazuje sebekritika novověku v otevřeném dialogu s křesťanstvím a jeho pojetím naděje. V takovém dialogu se v rámci svých znalostí a zkušeností musí i křesťané nově učit, v čem jejich naděje opravdu spočívá, co mohou a co nemohou světu nabídnout. Spolu se sebekritikou novověku je třeba provést též sebekritiku novověkého křesťanství, které se musí učit rozumět sobě samému na základě vlastních kořenů. Na tomto místě je možné se pokusit jen o pár poznámek. Především je třeba se ptát: Co opravdu znamená pokrok? V čem je slibný, v čem ne? Již v rámci 19. století probíhala kritika víry v pokrok. Ve 20. století zásadní problém víry v pokrok velmi drasticky zformuloval Theodor W. Adorno: Pokrok je, přesně řečeno, pokrok od praku k megabombě. Poukázal tak na stránku pokroku, kterou nesmíme zastírat. Jinými slovy, pokrok je nejednoznačný, obojaký. Nepochybně skýtá nové možnosti k dobrému, nicméně otevírá též nesmírné možnosti zlu, které předtím nebyly. Všichni jsme svědky toho, jak se může pokrok ve špatných rukách proměnit v krutý a úděsný úspěch zla a jak se tak také stalo. Pokud technickému pokroku neodpovídá zároveň pokrok v procesu etické for-

mace, v „růstu vnitřního člověka“ (srov. Ef 3,16; 2 Kor 4,16), nejedná se pako pokrok, ale o rostoucí ohrožení člověka a světa.

23. Co se týká obou velkých témat „rozumu“ a „svobody“, je zde možné jen uvést otázky, které jsou s nimi spojené. Rozum je jistě velkým Božím darem člověku a vítězství rozumu nad nerozumností je rovněž cílem křesťanské víry. Kdy ale rozum skutečně vládne? Pokud se odděluje od Boha? Pokud se stal vůči Bohu slepým? Je rozum týkající se schopností a projevující se výrobou opravdu úplný? Pokud pokrok, aby byl vůbec pokrokem, potřebuje mravní růst lidství, musí být rozum, zakládající a posilující schopnosti a dovednosti člověka, naléhavě doplněn o jeho otevřenost vůči spásným silám víry, vůči rozlišení mezi dobrem a zlem. Jen tak bude opravdu lidským rozumem; a takovým bude, když ukáže správnou cestu vůli, což může opět jen tehdy, pokud svým pohledem přesáhne sebe a vidí i nad sebe. V opačném případě se situace člověka, který trpí nevyvážeností materiálních schopností a nedostatkem soudnosti srdce, stává hrozbou pro něj samého i pro celé stvoření. Pokud nyní míříme na téma svobody, je třeba mít stále na paměti, že lidská svoboda vyžaduje souhru různých svobod. Tato souhra se ovšem nemůže zdařit, pokud schází vnitřní míra, která všechny svobody společně určuje a která je základem a cílem naší svobody. Formulujme to nyní zcela jednoduše: Člověk potřebuje Boha, jinak je zbaven naděje. Výpověď svatého Pavla, uvedená na začátku (srov. Ef 2,12) se nyní s ohledem na novověký vývoj ukazuje jako velmi realistická a prostě pravdivá. Proto platí, že „Boží království“ uskutečněné bez Boha – tedy jen čistě lidské království – ústí do Kantem popsaneého „zvráceného konce“ všech věcí. To jsme už ostatně viděli a stále to můžeme pozorovat. Současně také platí, že Bůh skutečně vstupuje do lidských

skutečností tehdy, když není jen námi myšlen, ale když on sám k nám přichází, setkává se s námi a oslovuje nás. Rozum právě proto potřebuje víru, aby mohl zcela přijít sám k sobě. Rozum i víra se navzájem potřebují, aby mohly naplnit svoji pravou podstatu a poslání.

Pravý tvar křesťanské naděje

24. Ptejme se ještě jednou: V co smíme doufat? A v co doufat nesmíme? Především je třeba uznat, že kvantitativní pokrok formou prostého načítání je možný jen v materiální oblasti. Zde totiž při rostoucím množství poznatků týkajících se materiálních struktur a jim odpovídajících stále dokonalejších vynálezů skutečně existuje plynulý pokrok směřující ke stále dokonalejšímu ovládnutí přírody. V oblasti etického vědomí a morálního rozhodování podobná možnost kvantitativního pokroku neexistuje z jednoho prostého důvodu: lidská svoboda je stále nová a svá rozhodnutí musí činit stále znovu. Nikdo se za nás nemůže rozhodovat – to bychom pak nebyli svobodní. Svoboda předpokládá, že v základních rozhodnutích představuje každý člověk a každá generace nový začátek. Jistěže se při tom mohou nové generace opírat o poznatky a zkušenosti těch, kteří žili před nimi, podobně jako mohou čerpat z mravního pokladu celého lidstva. Mohou ho ale také odmítnout, neboť nikdy nemůže být podobně zřejmý jako materiální vynálezy. Mravní poklad není tak snadno „po ruce“ jako nástroje, které užíváme, ale je k dispozici jakožto výzva ke svobodě a jako možnost existence svobody.. To ovšem znamená, že:

a) správný stav lidských věcí, dobro světa, není možné zaručit jen prostřednictvím struktur, jakkoli platných a dobrých. Struktury jsou sice pro člověka a jeho svět nejen důležité,

ale dokonce nutné, nemohou a nesmějí však vyřadit ze hry svobodu. I nejlepší struktury fungují jen za předpokladu, že ve společenství působí živé přesvědčení, které motivuje lidi k tomu, aby společenské zřízení svobodně podporovali. Svoboda potřebuje přesvědčení; a přesvědčení zde není samo od sebe, ale musí být stále a znovu společensky získáváno.

b) Protože člověk zůstává stále svobodný a jeho svoboda je také stále křehká, na tomto světě nikdy nebude existovat definitivně zřízené a upevněné království dobra. Kdo by sliboval definitivně a navždy platný lepší svět, svými sliby jen klame; přehlíží totiž lidskou svobodu. Tu je totiž třeba stále znovu získávat pro dobro. Svobodná účast na dobru neexistuje automaticky sama od sebe. Pokud by existovaly struktury, jež by ustavily definitivně platný – dobrý – stav světa, lidská svoboda by byla popřena, a proto by nakonec takové struktury ani nemohly být dobré.

25. To ovšem znamená, že každé generaci je uloženo, aby stále usilovala o správná zřízení lidských věcí; jde o úkol, který není nikdy zcela splněn. Každá generace se musí snažit, aby svým způsobem přispěla k tomu, že svoboda a dobro dostanou přesvědčivou formu uspořádání, jež následné generaci poslouží jako ukazatel ke správnému užívání lidské svobody a – nakolik je to v lidských mezích možné – poskytne jistou záruku pro budoucnost. Jinými slovy, dobré struktury pomáhají, ale samy nestačí. Člověk totiž nemůže být vykoupen čistě zvnějšku. Francis Bacon a na něj navazující novověký myšlenkový proud se prostě mýlili, když věřili, že člověk je prostřednictvím vědy vykoupen. Klademe na vědu přemrštěné požadavky, pokud po ní něco takového žádáme; jde o klamnou naději. Věda umí a může významně přispět ke zlidštění světa i lidstva. Umí

a může ovšem také svět a člověka zničit, není-li uspořádána silami, které k ní přistupují zvnějšku a ji samotnou ukotvují. Na druhou stranu je třeba ale také vidět, že novověké křesťanství se před vědeckými úspěchy, jimiž svět získával svou pevnou strukturu, postupně soustředilo jen na jedince a jeho spásu. Horizont naděje se tím velmi zúžil a křesťanství dostatečně nerozpoznalo velikost svého úkolu, přestože to, co dokázalo na poli lidské vzdělanosti a péče o slabé a trpící, bylo opravdu významné.

26. Věda člověka nespasí. Člověk je vykoupen láskou. To platí už i v čistě světské oblasti. Když někdo ve svém životě zakusí velkou lásku, jako by v tom okamžiku zažil „vykoupení“, jež dává smysl celému jeho životu. Nicméně si velmi brzy všimne, že láska jemu věnovaná jeho životní problém sama o sobě neřeší; je napadnutelná a zranitelná. Může být zničena smrtí. Člověk potřebuje lásku naprostou. Potřebuje jistotu, s níž může říci: „Ani smrt, ani život, ani andělé, ani knížata, ani nic přítomného, ani budoucího, ani výška, ani hloubka, a vůbec nic stvořeného nebude nás moci odloučit od lásky Boží v Kristu Ježíši, našem Pánu.“ (Řím 8,38-39) Jestliže absolutní láska jako absolutně jistá existuje, potom – a jediné potom – je člověk „vykoupen“, ať se mu přihodí cokoliv. Toto máme na mysli, když říkáme: Ježíš Kristus nás „vykoupil“. Jeho prostřednictvím jsme si jisti Bohem – Bohem, který není nějakou vzdálenou „první příčinou“ světa, neboť jeho prvorozený Syn se stal člověkem a každý o něm může říct: „Žiji ve víře v Syna Božího, který si mě zamiloval a za mě se obětoval.“ (Gal 2,20)

27. V tomto smyslu platí, že, kdo nezná Boha, může mít množství nadějí, ale nakonec je bez naděje, bez velké naděje, která podpírá celý život (srov. Ef 2,12). Opravdovou, velkou

lidskou nadějí, která vydrží všechna ztroskotání, může být jen Bůh – ten Bůh, který nás miloval a miluje „až do krajnosti“, „až do konce“ (srov. Jan 13,1 a 19,30). Koho se dotkla láska, začíná tušit, co to vlastně je: „život“. Začíná tušit, co označuje slovo naděje, s nímž jsme se setkali při křtu: od víry očekáváme „věčný život“ – skutečný život, který zcela a neohrožen je ve své celé plnosti prostě životem. Ježíš, který o sobě řekl, že přišel, abychom měli život a měli ho v plnosti, v přemíře (srov. Jan 10,10), nám také vysvětlil, co tento „život“ znamená: „A to je věčný život: že poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista“ (Jan 17,3). Život v pravém slova smyslu nemohu mít sám v sobě či sám od sebe – život je vztah. A život ve své úplnosti je vztahem k tomu, kdo je pramenem života. Pokud jsme ve vztahu k tomu, který neumírá, který je sám život a sama láska, jsme v životě. Pak „žijeme“.

28. Nyní se ale nabízí otázka: Nedostali jsme se tím v pojetí spásy zpět k individualismu? K naději jen pro sebe samého, jež pak není skutečnou nadějí, protože zapomíná na ostatní a nepočítá s nimi? Ne. Vztah k Bohu jde přes společenství s Ježíšem – sami od sebe tohoto vztahu nedosáhneme. Vztah k Ježíši je pak vztahem k tomu, který se za nás všechny obětoval (srov. 1 Tim 2,6). Společenství s Ježíšem Kristem nás začleňuje do jeho způsobu bytí „za všechny“, a tak vytváří náš způsob bytí. Tento nový způsob bytí nás zavazuje a vnitřně angažuje k existenci pro druhé, což je nakonec umožněno jen ve společenství s ním, takže my fakticky žijeme pro druhé, pro celek. K tomu bych rád připomenul velkého řeckého učitele církve Maxima Vyznavače († 662), který nejprve požaduje, aby se ničemu nedávalo přednost před poznáním Boha a jeho lásky, v zápětí pak rozvíjí praktické dopady: „Kdo miluje

Boha, nemůže si nechat peníze jen pro sebe. Dělí se o ně „božským“ způsobem [...] podle míry spravedlnosti.“¹⁹ Z lásky k Bohu vyplývá účast na Boží spravedlnosti a dobrotě vůči ostatním; láska k Bohu vyžaduje vnitřní svobodu vůči jakémukoliv vlastnictví a všem materiálním věcem: Boží láska se projevuje v zodpovědnosti za druhého.²⁰ Tutéž souvislost mezi Boží láskou a zodpovědností za druhého můžeme velmi dojemným způsobem pozorovat v životě svatého Augustina. Po svém obrácení na křesťanskou víru chtěl se stejně smýšlejícími přáteli žít takovým životem, jenž by byl zcela zasvěcen Božímu slovu a skutečností věčnosti. Ideál kontemplativního života, který formulovala velká řecká filozofie, chtěl uskutečnit skrze křesťanské obsahy, zamýšlel vybrat si „nejlepší úděl“ (Srov. Lk 10,42). Dopadlo to ale jinak. Při návštěvě jedné nedělní liturgie v přístavním městě Hippo ho biskup vyzval, aby vystoupil před shromáždění, a tam ho přiměl, aby se nechal vysvětit a jako kněz toto město spravoval. Při vzpomínce na tento okamžik píše Augustin ve svých *Vyznáních*: „Zděšen svými hříchy a tíhou své ubohosti, myslel jsem ve svém rozbouraném srdci na útěk do samoty. Ty však jsi mě od toho odvrátil a posilnil mne slovy: Kristus za všechny zemřel proto, aby ti, kteří jsou živi, nežili už sami sobě, ale tomu, který za ně umřel (srov. 2 Kor 5,15).“²¹ Kristus zemřel pro všechny. Žít pro Něho znamená nechat se zapojit do jeho „bytí pro druhé“ a spolupodílet se na něm.

29. Pro Augustina to představovalo zcela nový život. Svůj každodenní život popsal jednou následovně: „Napomínat

19 Kapitoly o lásce. Centuria 1, kap. 1: PG 90, 965.

20 Srov. tamtéž: PG 90, 962–966.

21 Vyznání X 43, 70: CSEL 33, 279.

neukázněné, povzbuzovat malomyslné, zastávat se slabých, vyvracet názory odpůrců, střežit se záluďností, poučovat nevzdělané, burcovat liknavé, mírnit svárlivé, ctižádostivce vykázat do patřičných mezí, povzbudit skleslé, uklidňovat ty, co jsou ve sporu, pomáhat chudým, osvobozovat utlačované, prokazovat uznání dobrým, snášet špatné a (ach!) všechny milovat.“²² „Evangelium mi nahání strach“²³ – jde o blahodár-
ný strach, jenž nám brání, abychom žili sami pro sebe, a nutí nás, abychom společnou naději předávali dále. Ve komplikované situaci římského impéria, kdy byla zároveň ohrožena též římská Afrika, která byla na sklonku Augustinova života skutečně zničena, šlo Augustinovi o toto: dále předat nadě-
ji – kterou on čerpal z víry a která jej, v naprostém rozporu s jeho introvertním založením, uschopňovala k tomu, aby se rozhodně a s plným osobním nasazením účastnil budování městské obce. Na tomtéž místě z *Vyznání*, kde jsme četli o důvodu jeho nasazení „pro všechny“, píše svatý Augustin: „ [Kristus] se za nás přimlouvá. Jinak bych si musel zoufat. Vždyť mnohé a veliké jsou mé neduhy, mnohé a veliké, ale účinnější je tvůj lék. Kdyby se Slovo nestalo tělem a nepřebývalo mezi námi, pak bychom si mohli myslet, že tvé Slovo se s člověkem jen z dálky mívá, a mohli bychom sami nad sebou jen zoufat.“²⁴ V síle své naděje se Augustin zcela rozdal pro prosté lidi i pro své město – vzdal se vznešené noblesy svého ducha, kázal těm nejprostším lidem a jednal s nimi docela obyčejným způsobem..

30. Shrňme nyní to, o čem jsme doteď uvažovali. V každodenním životě člověka se střídají menší a větší

22 *Sermo* 340, 3: PL 38, 1484; srov. Van der Meer, *Augustinu der Seelsorger* (1951), 318.

23 *Sermo* 339, 4: PL 38, 1481.

24 *Vyznání* X, 43, 69: CSEL 33, 279.

naděje, v různých životních obdobích různé. Někdy se může zdát, že ho nějaká z těchto nadějí tak naplní a uspokojí, že už nebude třeba dalších nadějí. V mládí se může jednat o naději ve velkou a uspokojivou lásku; nebo naději na určitou pozici v zaměstnání, na ten či onen úspěch, který může být pro celý další život určující. Když se pak tyto naděje naplňují, je zjevné, že to ještě nebylo všechno. Je zřejmé, že člověk potřebuje naději, která jde ještě dál, že ho může uspokojit jen to, co je nekonečné, co je vždy větší než to, čeho sám může dosáhnout. V tomto smyslu si novověk vyvinul naději na vybudování dokonalého světa, který měl být produktem vědeckých poznatků a vědecky fundované politiky. Biblická naděje v Boží království tak byla nahrazena nadějí na lidskou říši, která měla být oním lepším světem, skutečným „Božím královstvím“. Konečně se zdálo, že je tu velká a realistická naděje, kterou člověk potřebuje. Byla schopna po nějaký čas mobilizovat všechny lidské síly; zdálo se, že tento veliký cíl stojí za vynaložení všeho nasazení. V průběhu času se ale ukázalo, že tato naděje stále více uniká. Lidé si uvědomovali, že se patrně bude jednat o naději, určenou pro budoucnost, nikoliv však pro přítomnost. A nakolik k velké naději patří, že je „pro všechny“, neboť já nemohu být šťastný bez druhých či v jejich neprospěch, pak ale také platí, že naděje, které se netýká jednotlivce jako osoby, není skutečnou nadějí. Ukázalo se, že se zde jedná o naději, která se staví proti svobodě, neboť stav lidských věcí v každé generaci závisí na jejich svobodném rozhodnutí. Pokud by jim skrze společenské poměry a struktury byla odebrána, svět by už nemohl být dobrý, vždyť svět bez svobody není dobrým světem. Úsilí o to, aby svět byl lepším, je sice nutné, ale lepší svět zítřka nemůže být vlastním a dostatečným obsahem naší naděje. Stále přitom zůstává otázka: Kdy je svět „lepší“? Co ho dělá dobrým? Podle jakého kritéria

je možné zhodnotit jeho dobré bytí? A jakými cestami je možné dosáhnout této „dobroty“?

31. Ještě jednou: Ke své životní cestě potřebujeme menší i větší naděje, které nás den co den udržují při životě. Tyto naděje ale nestačí, pokud schází velká naděje – která musí přesahovat všechno ostatní. A takovou naději může být jen Bůh, který zahrnuje celek a který nám může předložit a darovat to, čeho my sami nejsme schopni dosáhnout. K naději jako její nedílná součást patří to, že ten, kdo ji má, je obdarován: být obdarován tedy k naději zkrátka patří. Bůh je základem naděje – nikoliv ovšem jakýkoliv bůh, ale Bůh, který nese lidskou tvář a miloval nás až do krajnosti: jak každého jednotlivce, tak lidstvo jako celek. Jeho království není jakýsi imaginární „onen svět“, umístěný do budoucnosti, která nikdy nenastane; jeho království je tam, kde je milován a kde nás zastihne jeho láska. Jen jeho láska nám umožňuje, abychom ve vši střízlivosti, den po dni vytrvali ve světě, který je nedokonalý, a neztráceli elán naděje. Jeho láska je nám také zárukou toho, že existuje to, co jen mlhavě tušíme, a přece v hloubi srdce očekáváme: život, který je „skutečně“ životem. Pokusme se v poslední části konkretizovat tuto ideu tím, že svou pozornost věnujeme několika „místům“ naší existence, kde se naději nejen učíme, ale též ji hned uplatňujeme.

Místa osvojení a uplatnění naděje

I. Modlitba jako škola naděje

32. Prvním, pro naději podstatným místem, kde je možné se jí učit, je modlitba. I když mě už nikdo neposlouchá, Bůh mi naslouchat nepřestal. Když už nemám nikoho, ke komu

bych hovořil, koho bych oslovil, k Bohu mohu mluvit stále. Když už mi nemůže pomoci nikdo – kde se jedná o těžkost nebo očekávání převyšující lidskou schopnost doufat –, on mi může pomoci.²⁵ I když jsem byl zahrnut do nejposlednější osamělosti: ten, kdo se modlí, není nikdy úplně sám. Ze svých třinácti let ve vězení, z nichž devět prožil v naprosté izolaci, nám zanechal nezapomenutelný kardinál Nguyen Van Thuân velmi vzácnou knížečku: *Modlitby naděje*. Během třinácti let ve vězení, v situaci zjevně úplné beznaděje se mu Boží naslouchání a možnost s ním hovořit staly rostoucí silou naděje, která mu po jeho propuštění umožnila stát se svědkem naděje – velké naděje, která ani v nocích osamělosti nezaniká.

33. Úzkou vnitřní souvislost mezi modlitbou a nadějí velmi pěkně vyložil svatý Augustin v jednom svém kázání o *Prvním Janově listě*. Modlitbu definuje jako cvičení touhy. Člověk byl stvořen pro jednu obrovskou věc – pro Boha samého, aby jím byl naplněn. Jenže jeho srdce je příliš úzké pro tu velkou věc, která mu je určena. Srdce musí být rozšířeno. „Zatímco Bůh udělení daru [sebe samého] odkládá, posiluje naši touhu; skrze touhu rozšiřuje naše nitro; a tím že ho rozšiřuje, činí ho schopnějším přijmout [jeho samotného].“ Augustin se odvolává na svatého Pavla, který o sobě tvrdí, že žije upřen k tomu, co je před ním (srov. Flp 3,13). Následně pak užívá velmi krásného obrazu, aby popsal průběh rozšíření a přípravy lidského srdce: „Představ si, že tě Bůh chce naplnit medem [obraz Boží něžnosti a jeho dobroty]. Jsi-li ale zcela naplněn octem, kam chceš dát med?“ Nádoba, tj. srdce, musí být nejprve rozšířena a následně vyčištěna: musí

25 Srov. *Katechismus katolické církve*, č. 2657.

být zbavena octa a octové příchuti. To stojí práci, bolest, ale jen tak je možné dosáhnout způsobilosti k tomu, k čemu jsme určeni.²⁶ I když se zde Augustin přímo zabývá jen schopností přijmout Boha, je zřejmé, že se člověk v tomto úsilí, jímž se zbavuje octa a octové příchuti, nejen stává svobodným pro Boha, ale otvírá se též druhým. Jen když se staneme Božími dětmi, můžeme mít společného Otce. Při modlitbě nevystupuji z dějin a nestahuji se do soukromého koutečku svého vlastního štěstí; správná modlitba postupně člověka vnitřně očišťuje do té míry, že je způsobilý setkat se s Bohem, a proto také s člověkem. V modlitbě se musí člověk naučit, o co vůbec má při modlitbě prosit – co je hodné Boha. Musí se naučit, že se nemůže modlit v neprospěch svého bližního. Musí se naučit, že nesmí prosit za povrchní a pohodlné věci, které si právě v tom okamžiku přeje – klamné malé naděje, které ho od Boha odvádějí. Musí své touhy a naděje očišťovat. Musí se zbavit svých skrytých lží, jimiž sám sebe klame: Bůh je prohlédne a člověk je pak Bohem konfrontován, je nucen k pravému sebepoznání. „Kdo však pozná každé pochybení? Očist' mě od chyb, jež jsou mi skryty,“ modlí se žalmista (19[18],13). Neuznání viny a iluze neviny mě samy o sobě neospravedlní ani nepřinesou vykoupení, neboť jsem vinen za otupělost svého svědomí a neschopnost v sobě rozpoznat zlo. Pokud by nebylo Boha, pak bych se snad mohl k podobným lžím uchýlit, vždyť není nikoho, kdo by mi mohl odpustit, kdo by mi byl pravou mírou. Jenže setkání s Bohem mé svědomí probouzí, a tak mě zbavuje klamného sebeospravedlnění, svědomí již není jen pouhým odzrcadlením mě samého a mých vrstevníků, kteří mě ovlivňují, ale dostává schopnost naslouchat dobru samému.

26 Srov. *In 1 Joannis* 4, 6: PL 35, 2008 n.

34. Aby modlitba mohla rozvinout tuto očistnou sílu, musí být na jedné straně zcela osobní: mé já se v ní setkává s Bohem, s živým Bohem. Na druhé straně ale musí být stále vedena a osvětlována velkými modlitbami církve a svatých, liturgickou modlitbou, v níž nás Pán stále učí správně se modlit. Kardinál Nguyen Van Thuân ve své knize *Duchovních cvičení* líčí, jak se v dlouhých obdobích neschopnosti modlit se přimknul ke slovům modlitby církve: Otče náš, Zdravas Maria a liturgické modlitby.²⁷ Při modlení se musí propojovat společenský i osobní prvek modlitby. A tak my můžeme promlouvat k Bohu a Bůh promlouvá k nám. Přitom jsme postupně očišťováni, a tak jsme způsobilí pro Boha a připraveni ke službě lidem. Jsme připraveni na velkou naději a stáváme se tak služebníky naděje pro druhé: naděje v křesťanském slova smyslu je vždy také nadějí, kterou chováme pro druhé. Naděje je činná, v ní zápasíme o to, aby věci neskončily „zvráceným způsobem“. Je činnou také v tom smyslu, že necháváme svět otevřený pro Boha. Jen tak naděje může zůstat skutečně lidskou.

II. Jednání a utrpení jako místo osvojení naděje

35. Jakékoliv vážně míněné a správné lidské jednání je vlastně naděje, která se naplňuje. Nejprve v tom smyslu, že se snažíme naplnit menší či větší naděje, tj. splnit ty či ony úkoly, které jsou pro naši další životní cestu důležité; vlastním přičiněním přispět k tomu, že svět bude mít o trochu více světla a bude lidštějším, a tím otevřít dveře do budoucnosti. Jenže ustavičné úsilí o zdárné pokračování vlastního života a neustávající starost o budoucnost celku unavuje nebo vede

27 *Svědkové naděje*, Praha: Paulínky 2003, s. 119–121.

k fanatismu, nesvítlí-li nám světlo oné velké naděje, kterou nemohou utlumit ani drobné neúspěchy, ani krachy epochálního charakteru. Pokud nemůžeme doufat v nic víc než v to, co je bezprostředně nadosah, a v to, co nám jako naději poskytují vládnoucí politické a hospodářské moci, bude náš život brzy zbaven naděje. Je důležité vědět následující: Smím vždy znovu doufat, i když od svého života nebo od svého dějinného okamžiku zjevně už nic očekávat nemohu. Jen velká, na naději založená jistota, že i přes všechna troskotání jsou jak můj osobní život, tak též dějiny jako celek bezpečně ukryté v nezničitelné lásce a jsou její mocí chráněny a tedy mají smysl a význam, jen tato naděje může dodat odvalu k činům a vytrvání. Není možné, abychom „vystavěli“ Boží království jen vlastními silami – to, co my budujeme, vždy zůstane jen lidskou říší se všemi omezeními, které jsou lidské přirozenosti vlastní. Boží království je velký a krásný dar a jako takové již v sobě ztělesňuje odpověď na zmíněnou naději. My si nebe svými skutky nemůžeme „zasloužit“, použijeme-li klasickou terminologii. Nebe je vždy více, než co si zasluhujeme, podobně jako to, že jsme milováni, není nikdy „zasloužená“ věc, ale dar. I když velmi dobře víme o této nebeské „přidané hodnotě“, rozhodně stále platí, že naše jednání před Bohem není bezvýznamné, a proto není bezvýznamné ani pro chod dějin. Můžeme totiž sebe i svět otevřít a připravit pro příchod Boží: pro pravdu, lásku a dobro. Svatí dělali přesně toto, takže coby „spolupracovníci Boží“ přispěli ke spáse světa (srov. 1 Kor 3,9; 1 Sol 3,2). Můžeme svůj život i svět zbavit jedů a nečistot, jež by byly schopny zamořit a zničit přítomnost i budoucnost. Můžeme odkrýt a v čistotě udržovat prameny stvoření a v úzkém sepětí s tímto darem – vždyť stvoření nám bylo jako dar svěřeno – činit to, co je podle jeho vnitřního nároku a s ohledem na jeho cíl správné. To všechno dává smysl i tehdy, když jsme navenek

neúspěšní nebo zdánlivě bezmocní proti převaze nepřátelských sil. A tak jsou tu z jedné strany naše skutky, jež jsou zdrojem naděje jak pro nás, tak pro druhé; současně je tu ale také velká naděje, zakládající se na Božích příslibech, která nám v dobrých i špatných okamžicích dodává odvahu a orientuje naše jednání.

36. K lidské existenci patří nejen činnost, ale také utrpení. Má svůj původ jednak v naší konečnosti, jednak v množství viny, jež se v průběhu dějin nakupilo a i v současnosti dále narůstá. Je třeba udělat všechno pro to, aby na světě bylo utrpení méně: zabránit – pokud to jen jde – utrpení nevinných; zmírnit bolesti; pomáhat při překonávání psychických utrpení. Tyto povinnosti, jež patří k základním požadavkům křesťanské existence a každého opravdu lidského života, vycházejí ze spravedlnosti a lásky. V boji s fyzickou bolestí bylo dosaženo značného pokroku; naproti tomu utrpení nevinných, jakož i psychické utrpení v průběhu posledních desetiletí vzrostlo. Určitě musíme udělat vše pro to, abychom utrpení překonali. Nicméně není v našich silách, abychom se ho zcela zbavili – a to z toho prostého důvodu, že ze sebe nemůžeme setřást svou konečnost a nikdo z nás není schopen odstranit moc zla, moc viny, jež nepřestává být – jak se sami přesvědčujeme – pramenem utrpení. Mohl by to udělat jedině Bůh: takový Bůh, který sám vstupuje do dějin, zde se stává člověkem a trpí. Víme, že takový Bůh skutečně existuje, takže ve světě tato moc je, moc, „která snímá hříchy světa“ (Jan 1,29). S vírou v existenci této moci se v dějinách vynořila naděje na uzdravení světa. Jedná se však o naději, nikoli dovršení: naděje, která nám dodává odvahu, abychom vytrvale stáli na straně dobra i ve zdánlivě beznadějných situacích, s vědomím, že co se vnějšího běhu dějin týče, zůstává i do budoucna působící moc viny stále přítomná.

37. Vraťme se k našemu tématu. Můžeme se snažit utrpení omezit, bojovat proti němu, ale nemůžeme se ho zcela zbavit. Právě tam, kde se lidé pokoušejí zbavit každého utrpení a snaží se vyhnout všemu, co by pro ně mohlo představovat utrpení, tam, kde se snaží ušetřit si námahu a bolest spojené s pravdou, láskou a dobrem, upadají do prázdného života, v němž sice jako by utrpení neexistovalo, o to více se však dostavuje pocit osamělosti a ztráty smyslu. Člověka totiž nevyléčí to, že se utrpení vyhne, že před bolestí uteče. V přijatém trápení naopak vyžívá, spojen s Kristem, který také trpěl, podpírán nekonečnou láskou. V této souvislosti bych rád uvedl několik vět z dopisu vietnamského mučedníka Pavla Le-Bao-Thina († 1857), v nichž jasně naznačuje proměnu utrpení silou naděje, pocházející z víry. „Já, Pavel, vězeň pro Kristovo jméno, bych vás rád zpravil o souženích, která na mě každý den doléhají, abyste zapálení Boží láskou spolu se mnou chválili Boha: jeho milosrdenství trvá na věky. (srov. Žl 136[135]) Tento žalář zde je skutečným obrazem nepomíjejícího pekla: ke krutému mučení všeho druhu jako okovy, železné řetězy i provazy se přidávají nenávisť, pomsta, pomluvy, oplzlé řeči, falešná obvinění, zloba, křivé přísahy, proklínání a nakonec strach a smutek. Avšak Bůh, který osvobodil tři mládence ze žhavé pece, je mi stále nablízku; i mě osvobodil z tohoto soužení a proměnil ho ve sladkost: jeho milosrdenství trvá na věky. Jestliže tato muka obyčejně druhé zlomí a udolají, já zůstávám pro Boží milost veselý a plný radosti, vždyť nejsem sám, ale Kristus je se mnou. [...] Jak mám, Pane, snést tuto hroznou podívanou, když vidím, jak se dennodenně císařové, mandaríni a jejich dvořané rouhají tvému svatému jménu, tobě, který trůníš na cherubech a serafínech? (srov. Žl 80[79],2) Pohled, po tvém kříži šlapou pohané! Kde je tvá sláva? Při pohledu na to všechno se chci – v žáru tvé lásky – nechat rozsekat na kousky a umřít

jako svědek tvé lásky. Ukaž mi, Pane, svou moc, pomoz mi, aby se tvá síla v mé slabosti a přede všemi národy projevila a oslavila. [...] Nejmilejší bratři, při poslechu těchto věcí se radujte a v hymnech stále děkujte Bohu, prameni každého dobrého daru, a spolu se mnou ho chvalte: jeho milosrdenství trvá na věky. [...] Toto všechno vám píšu, aby se moje i vaše víra sjednotily v jednom společenství. Zatímco rádí bouře, vhazují kotvu živé naděje, která je v mém srdci, až před samý Boží trůn.“²⁸ Toto je dopis „z pekla“. Je zde patrná hrůza koncentračního tábora, v němž se k mučení, prováděnému tyrany, přidává i zlo, jímž byly strženy i samotné oběti, které se tak samy stávají nástroji katanské krutosti. V tomto dopisu „z pekla“ se potvrzuje slovo Žalmu: „I kdybych vystoupil na nebe, ty jsi tam, i kdybych ulehl do podsvětí, i tady jsi [...] I kdybych řekl: Aspoň temnota mě skryje [...] ani tma ti nebude tmavá, noc jako den se rozjasní: temno je pro tebe tak jako světlo.“ (Žl 139[138],8-12; srov. též Žl 23[22],4). Kristus sestoupil „do pekel“, a tak je nablízku tomu, kdo je sem uvržen, aby jeho temnoty proměnil ve světlo. Utrpení a muka jsou strašná a téměř nesnesitelná. A přesto vyšla hvězda naděje – kotva srdce dosahuje až k Božímu trůnu. Člověk není stržen a přemožen zlem, ale vítězí v něm světlo: utrpení, aniž by přestalo být utrpením, se stává zpěvem chvály.

38. Skutečná míra lidství se podstatně určuje ve vztahu k utrpení a k trpícímu. A to platí jak pro jednotlivce, tak pro společnost. Taková společnost, která nedokáže přijmout trpící a neumí jejich utrpení sdílet a vnitřně nést svým soucitem, je společností krutou a nelidskou. Společnost neumí přijímat trpící a být jim oporou v jejich trápení tehdy, pokud

28 Římský breviář, Modlitba se čtením, 24. listopadu.

to neumějí jednotlivci, a podobně jednotlivci neumí přijímat utrpení druhého, pokud sám nedokáže najít v utrpení smysl, očištnou cestu zraní, cestu naděje. Přijmout druhého v jeho utrpení znamená totiž do jisté míry osvojit si jeho utrpení, identifikovat se s ním. Když je nyní utrpení sdíleno a je tak prostoupeno přítomností druhého, proniká jím světlo lásky. Latinské slovo *con-solatio*, útěcha, výslovně poukazuje na společenství v samotě, která pak už není osamělostí. Rovněž schopnost přijmout utrpení z lásky k dobru, k pravdě a ke spravedlnosti je pro míru lidství určující, neboť pokud by osobní blaho a bezpečnost byly důležitější než pravda a spravedlnost, pak by rozhodovala moc silnějšího a vládlo násilí a lež. Pravda a spravedlnost musí stát nad mým pohodlím a fyzickou nedotknutelností, jinak by se můj život stal lží. Konečně i rozhodné ano lásce se stává pramenem utrpení, protože láska vyžaduje opakované sebezřeknutí, v němž se nechávám prořezávat a zraňovat; láska nemůže bez tohoto bolavého sebezřeknutí vůbec obstát; stala by se tak jen čistým egoismem a sebe samu by tak vyvracela.

39. Trpět s druhým, trpět pro druhé; trpět z lásky k pravdě a spravedlnosti; trpět kvůli lásce a s cílem stát se skutečně milující osobou – to jsou podstatné základy humanity, jejichž odložení by člověku přivodilo zkázu. A znovu zde vystává otázka: jsme toho schopni? Je druhý pro mě tak důležitý, že jsem ochoten se pro něho stát osobou, která trpí? Je pro mě pravda do té míry závažná, že vynahradí jakékoliv utrpení? A slibuje láska opravdu tolik, že ospravedlní i osobní sebe-darování? Křesťanská víra má v lidských dějinách zásluhu na tom, že v člověku novým způsobem a v nové hloubce probudila schopnost trpět, což pro jeho lidství mělo rozhodující význam. Křesťanská víra nám ukázala, že pravda, spravedlnost a láska nejsou jen pouhými ideály, ale velmi

pádnými skutečnostmi. Víra nám ukázala, že Bůh, zosobněná pravda a láska, chtěl trpět za nás a spolu s námi. Bernard z Clairvaux vytvořil jeden znamenitý slovní obrat: *Impassibilis est Deus, sed non impassibilis* – Bůh nemůže trpět, ale může soucítit.²⁹ Člověk má pro Boha takovou cenu, že se on sám stal člověkem, aby mohl spolu s člověkem soucítit, spolu-trpět způsobem velmi reálným, totiž v těle a krvi, jak nám to podává pašijový příběh o Ježíšově umučení. Odtud vstoupil do veškerého lidského utrpení ten, kdo naplnil toto utrpení sdílí a spolu ho snáší; odtud do každého utrpení proniká *con-solatio*, útěcha z přítomné soucitné, spolutrpicí Boží lásky, a spolu s ní vychází hvězda naděje. Zjistěte potřebujeme v našich rozmanitých utrpeních a zkouškách své malé či velké naděje – na přátelskou návštěvu, na uzdravení vnitřních či vnějších zranění, na dobré vyřešení právě probíhající krize apod. V menších zkouškách si snad s těmito typy naděje ještě vystačíme. Ovšem ve velmi závažných zkouškách, kde se musím definitivně rozhodnout a dát přednost pravdě před vlastním štěstím, kariérou či vlastnictvím, se jistota právě a velké naděje, o níž jsme hovořili, stává opravdovou nutností. Proto také potřebujeme svědky – mučedníky, kteří se zcela vydali –, aby nám to den po dni ukazovali. Měli bychom také vědět, že právě v malých každodenních alternativách, v nichž stavíme dobro před pohodlnost, žijeme skutečně svůj život. Řekněme to ještě jednou: schopnost trpět kvůli pravdě je měřítkem humanity. Tato schopnost trpět ale závisí na druhu a míře naděje, kterou neseme v sobě a na níž stavíme. Svátí byli naplněni velkou nadějí, a proto mohli jít po velké cestě lidského bytí, po stopách Kristových.

29 *Sermones in Cant.*, *Serm.* 26, 5: PL 183, 906.

40. Rád bych ještě připojil jednu malou poznámku, nezanedbatelnou pro každodenní život. Součástí určité formy zbožnosti, dnes možná méně užívané, ale ještě donedávna dost rozšířená, byla myšlenka, že malé každodenní námahy, které nás zatěžují a přicházejí nečekaně jako malá, více či méně citlivá bodnutí, je možno „obětovat“, a tak jim dát smysl. V této zbožnosti byla bezpochyby celá řada nezdravých a přehnaných věcí, nicméně je třeba se ptát, jestli také neobsahovala něco podstatného, co by mohlo být užitečné. Co vlastně znamená „obětovat“? Tito lidé byli přesvědčeni, že své malé námahy a starosti mohou zapojit do jednoho velkého Kristova spolutrpení, čímž přispívají do velkého pokladu soucit-u-soustrasti, který lidstvo nezbytně potřebuje. A tak i drobné nepříjemnosti všedních dnů by mohli získat smysl a přispět tak do celkové bilance dobra a lásky mezi lidmi. Možná bychom se měli ptát, nejsou-li zde skryté možnosti i pro nás.

III. Soud jako místo osvojení a uplatnění naděje

41. Střední část velkého *Vyznání víry církve*, které pojednává o Kristově tajemství od jeho věčného zrození z Otce a časného zrození z Marie Panny přes jeho kříž a zmrtvýchvstání až k slavnému příchodu, končí slovy: „A znovu přijde ve slávě soudit živé i mrtvé.“ Výhled na soud ovlivňoval už od nejranějších dob křesťany v jejich každodenním životě – jednak jakožto měřítko, podle něž řídili svůj přítomný život, jednak jako výzva pro jejich svědomí a také jako naděje na Boží spravedlnost. Víra v Krista se nikdy neohlížela jen zpět ani nevzhlížela jen vzhůru, ale vždy hleděla také dopředu, vstříc hodině spravedlnosti, Pánem opakovaně ohlašované. Pohled dopředu dodával křesťansky chápané přítomnosti vždy její sílu a důležitost. Křesťané ve svých sakrálních stavbách, v nichž chtěli poukázat na dějinnou i kosmickou šíři víry

v Krista, znázorňovali obyčejně na východní straně slavný příchod Pána jako Krále – obraz naděje, zatímco na straně západní byl umístěn obraz posledního soudu, představující odpovědnost za život. Věřící ho měli před očima, když opouštěli chrám, a provázel je v jejich každodenním životě. Pozdější vývoj ikonografie zdůraznil u posledního soudu jeho prvky hrozby a pochmurnosti, jež umělce okouzlovaly zjevně více než nádherná záře naděje, která často bývala přespříliš zastřena hrozbou.

42. Myšlenka na poslední soud během novověku vybledla: Křesťanská víra se individualizuje a zaměřuje se především na spásu vlastní duše; názor na světové dějiny je zato z velké části ovlivněn myšlenkou pokroku. Základní obsah očekávání soudu nicméně nevymizel úplně, jen na sebe vzal jinou podobu. Ateismus 19. a 20. století je ve svých základech a ve svém cíli moralismem: je protestem proti nespravedlnostem světa i světových dějin. Svět, v němž je tak vysoká míra nespravedlnosti, utrpení nevinných a cynismu mocných, rozhodně nemůže být dílem dobrého Boha. Pokud by Bůh zodpovídal za takový svět, nemohl by být Bohem spravedlivým, natož dobrým. Proto je třeba se postavit proti Bohu z důvodů morálních. Pokud Bůh nebyl schopen spravedlnosti dosáhnout, zdá se, že nyní je povolán sám člověk, aby ji prosadil. Ať je vzhledem k utrpení tohoto světa protest proti Bohu jakkoli pochopitelný, je požadavek, že by lidstvo nyní mělo a muselo udělat to, co za něj neudělal a nemohl udělat žádný Bůh, přece jen domýšlivý a vnitřně nepravdivý. Není náhoda, že právě tyto myšlenky vedly k největším krutostem a porušování práv; je to jen důsledek vnitřní nepravdivosti zmíněného požadavku. Svět, který sám si musí naději vytvořit, je světem bez naděje. Nikdo a nic nezodpovídá za utrpení během staletí. Nikdo a nic neručí za to, že už nikdy nebude

svět panovačně ovládnán cynismem mocných, ať už pod jakoukoliv ideologickou zástěrkou. A tak velcí myslitelé Frankfurtské školy jako Max Horkheimer a Theodor W. Adorno kritizovali jak ateismus, tak theismus. Horkheimer radikálně popíral, že by mohla být nalezena nějaká imanentní náhražka Boha, nicméně odmítá současně též obraz dobrého a spravedlivého Boha. V přílišné radikalizaci starozákonního zákazu spodobovat Boha hovoří o „hluboké touze po úplně Jiném“, zůstávajícím zcela ve své nedostupnosti, jež jako výkřik touhy zní napříč světovými dějinami. I Adorno se drží tohoto striktního zákazu zobrazovat, zakazujícího jakékoliv spodobení Boha, tedy i toho milujícího. Současně s tím ale také vždy hovořil o „negativní“ dialektice a zdůrazňoval, že opravdová spravedlnost by vyžadovala svět, „v němž by bylo utrpení zcela anulováno nejen v současnosti, ale se zpětnou platností též zrušeno i v celé minulosti“.³⁰ To by ovšem znamenalo, že – vyjádřeno symboly pozitivními, tedy podle něho nepřiměřenými – není možné dosáhnout spravedlnosti bez vzkříšení z mrtvých. Taková perspektiva by pak počítala se „vzkříšením těla, což je pro idealismus, říši absolutního ducha, věc zcela cizí.“³¹

43. I křesťan se musí stále a znovu učit to, co je v prvním Božím přikázání spojeno s přísným zákazem spodobnit Boha. Pravda negativní teologie byla potvrzena 4. lateránským koncilem, který prohlásil, že ať je podobnost mezi Stvořitelem a stvořením jakkoli velká, nepodobnost je vždy větší.³² Věřící nemůže zákaz spodobit Boha uplatňovat tak,

30 *Negative Dialektik* (1966), ve třetí části, III, 11, in: *Gesammelte Schriften* Bd. VI, Frankfurt a. Main 1973, 395.

31 *Tamtéž*, druhá část, 207.

32 DS 806.

že by – jak chtěli Horkheimer a Adorno – dospěl do bodu, kde by ustrnul na zásadním „ne“ vůči oběma tezám: theismu i ateismu. Bůh sám se „spodobnil“: v Kristu se stal člověkem. V něm coby Ukřižovaném se odmítání mylných obrazů Boha vystupňovalo až do krajnosti. Bůh zde zjevuje svoji tvář právě v podobě trpícího, který sdílí situaci člověka, jenž je Bohem opuštěný, a bere ji na sebe. Tento nevinně trpící se stal jistotou naděje: Bůh je a umí dosáhnout spravedlnosti způsobem, který přesahuje její pouhé lidské pojetí, ale který jsme schopni ve víře vytušit. Vzkříšení těla skutečně existuje.³³ Rovněž i spravedlnost existuje.³⁴ Existuje „zpětné zrušení“ minulých utrpení, náprava, která znovu jednává právo. A proto je víra v poslední soud především nadějí – onou nadějí, o jejíž nutnosti nás přesvědčily převraty a zmatky posledních staletí. Jsem přesvědčen, že v otázce spravedlnosti nacházíme vlastní, v každém případě nejsilnější důkaz pro víru ve věčný život. Už čistě individuální touha po naplnění, jež je nám v tomto životě odepřena, touha po nesmrtelné lásce, s níž vlastně již počítáme, představují důvod, proč věříme, že člověk je stvořen pro věčnost; avšak až ve spojení s nemožností toho, že by nespravedlnosti v dějinách mělo patřit poslední slovo, se nutnost Kristova návratu a nového života jeví jako zcela přesvědčivá.

44. Protestovat tak proti Bohu ve jménu spravedlnosti nikam nevede. Svět bez Boha je světem bez naděje (srov. Ef 2,12). Náleží jen Bohu, aby zjednal spravedlnost. Víra nám dává jistotu: on tak činí. I když je obraz posledního soudu děsivý, je obrazem naděje, pro nás snad právě rozhodujícím obrazem naděje. Nevzbuzuje tento obraz ale také strach?

33 Srov. *Katechismus katolické církve*, č. 988–1004.

34 Srov. *tamtéž*, č. 1040.

Spíše bych hovořil o odpovědnosti. Tedy jde pak o takový obraz strachu, o němž sv. Hilarius praví, že pro každý náš strach je v lásce místo.³⁵ Bůh je spravedlnost a spravedlnost zjednáva.. To je naše útěcha i naděje. S jeho spravedlností je dána také milost, jak zjišťujeme v pohledu na Krista ukřižovaného a vzkříšeného. Je třeba vidět obě dvě – spravedlnost i milost – v jejich správném vnitřním spojení. Milost nevyklučuje spravedlnost, nedělá z nespravedlnosti spravedlnost, ani není gumou, která vše vymaže, takže by nakonec bylo zcela lhostejné, co a jak kdo na zemi učinil. Proti takovému druhu nebe a milosti se velmi ostře a právem ohrazoval např. Dostojevskij ve svých *Bratřích Karamazových*. Zločinci nebudou při hostině na věčnosti sedět nerozděleně vedle svých obětí, jako by se nic nestalo. Rád bych na tomto místě uvedl Platónův text, v němž předvídá podobu posledního soudu, z velké části i křesťansky prospěšnou a pravdivou. Mytologickými obrazy, které nicméně jednoznačně sdělují pravdu, hovoří o tom, že duše stanou před soudcem nakonec nahé. Tam nebude platit to, čím byly kdysi v dějinách, ale to, co jsou v pravdě. „Nyní [před soudcem] stojí duše možná nějakého [...] krále nebo vládce a nic zdravého na ní nenachází. Je zbičovaná a plná jizev, pocházejících z křivé přísahy a nespravedlnosti, [...] vše je zkřiveno, plné lži a pýchy, nic není rovné, protože vyrůstala bez pravdy. A vidí ji, jak je pro svévoli, bujnost, vyzývavost, zbrkllost v jednání zatížena bezuzdností a hanebností. Při takovém pohledu je duše poslána hned do žaláře, kde si odpyká patřičné tresty [...] Někdy ale vidí jinou duši, která žila zbožným a upřímným životem, [...] zalíbí se mu a pošle ji hned na ostrovy blažených.“³⁶ Ježíš k našemu napomenutí předkládá v podobenství o boháči a chudém

35 Srov. Tractatus super Psalmos, Ps 127, 1–3: CSEL 22, 628–630.

36 *Gorgias* 525a–526c.

Lazarovi (srov. Lk 16,19-31) obraz duše, která byla zpustošena svévolí a hýřivým způsobem života a která sama vytvořila propast, nedovolující přístup k chudšovi: propast uzavření se jen do materiálních požitků, propast úplného zapomenutí na druhého, propast neschopnosti milovat, to vše proměněné v žízňovou vyprahlost, bohužel již nenapravitelnou. Je nutné zde připomenout, že Ježíš v tomto podobenství nepojednává o definitivním osudu po posledním soudu, ale přejímá pojetí, které se nachází mj. ve starověkém židovství; v tomto pojetí má své místo přechodný stav mezi smrtí a vzkříšením, v němž zbývá už jen konečné vynešení rozsudku.

45. Tato raněžidovská idea přechodného stavu zahrnuje též domněnku, že se duše nenacházejí jen v nějakém přechodném opatrování, ale že již podstupují a odpýkávají tresty, jak ukazuje podobenství o boháči a Lazarovi, anebo se již těší předběžným formám blaženosti. A konečně zde nechybí myšlenka, že v tomto stavu může probíhat též očišťování a uzdravení, připravující duši na společenství s Bohem. Prvotní církev na tato pojetí navázala a – především v církvi západní – z nich vytvořila nauku o očištění. Na tomto místě není třeba procházet její celý, komplikovaný vývoj; zůstaňme jen u otázky, o co se zde v podstatě jedná. Lidská životní rozhodnutí se smrtí stávají definitivními – a tento život najednou stane před soudcem. Volba, která se postupně utvářela během celého lidského života, může mít různé formy. Mohou být lidé, kteří v sobě zcela zničili vůli k pravdě a připravenost k lásce. Nebo lidé, v nichž se vše stalo lží; lidé, kteří žili nenávistí a lásku v sobě zcela zašlapali. Je to jistě děsivá vidina, nicméně historie nás úděsným způsobem poučuje, že na celé řadě postav můžeme tyto a podobné rysy nalézat. Na takových lidech bychom nenašli nic, co by šlo uzdravit, dobro zde bylo definitivně zničeno:

to je to, čemu říkáme *peklo*.³⁷ Na druhé straně mohou být osoby ryzí, které se nechaly zcela prostoupit Bohem, takže jsou otevřeny bližnímu, tedy osoby, jejichž celé bytí je společenstvím s Bohem zcela určené a v putování k Bohu se jen naplňuje to, čím jsou již nyní.³⁸

46. Podle našich zkušeností však ani jedno, ani druhé není běžný případ lidské existence. Ve většině případů – tak smíme předpokládat – v hloubi lidské bytosti zůstává poslední, vnitřní otevřenost pravdě, lásce i Bohu. Je ale v konkrétních životních rozhodnutích překrývána stále novými kompromisy se zlem – a tak mnoho špíny zakrývá čistotu. Žízeň po této čistotě však stále zůstává a stále ještě se ze vsí té nízkosti vynořuje a zůstává v duši přítomná. Co se bude dít s těmito lidmi, až předstoupí před soudce? Stanou se najednou všechny nečistoty, které během života nahromadili, zcela nedůležitými? Co jiného by se ještě mohlo stát? Svatý Pavel nám v *Prvním listě Korintánům* ukazuje jinou představu, v níž Boží soud, vykonaný nad člověkem, dopadne podle skutečného stavu souzeného. Apoštol používá obrazy, jež mají znázornit to, co nemůžeme spatřit, i když není možné převést je na pojmy – jednoduše proto, že nám není dáno vidět za bránu smrti, a pokud jsme v pozemském životě, nemáme zkušenosti s tím, co je po smrti. Nejprve Pavel tvrdí o křesťanské existenci, že je vystavěna na jednom společném základě: Ježíši Kristu. Tento základ je natolik pevný, že je schopen odolávat. Pokud na tomto základě zůstáváme pevní a na něm budujeme svůj život, víme, že ani smrt nás tohoto základu nebude moci zbavit. Pavel pak pokračuje: „Když někdo dále staví na tomto základě (a přidává) zlato, stříbro, drahé

37 Srov. *Katechismus katolické církve*, č. 1033–1037.

38 Srov. *tamtéž*, č. 1023–1029.

kameny – (nebo) dříví, seno, slámu, bude u každého jasné, co je to za dílo. Onen den to ukáže, protože se zjeví v ohni, a právě oheň vyzkouší, jaké je dílo každého člověka. Když něčí dílo, které tak nadstavil, přetrvá, dostane svou odměnu. Když však někomu jeho dílo shoří, utrpí sice škodu, ale sám se zachrání, ovšem tak, jako (kdyby vyběhl) z ohně.“ (3,12-15) Tento text jasně ukazuje, že vykoupení člověka může mít různé formy; některé stavby mohou vyhořet do základů; ten, kdo má dosáhnout spásy, musí sám projít „ohněm“, aby tak byl schopný setkat se s Bohem a mohl zaujmout místo u stolu na věčné svatební hostině.

47. Někteří z novějších teologů zastávají mínění, že oheň, který spaluje a současně zachraňuje, je Kristus jako soudce a vykupitel. Setkání s ním představuje rozhodující úkon soudu. Pod jeho pohledem každá lež i špatnost roztávají. On nás svým ohněm proměňuje a osvobozuje k tomu, abychom byli sami sebou. To, co jsme během života budovali, se tak může ukázat jako prázdná sláma, pouhé vychloubání a celé se zhroutit. Nicméně v bolesti tohoto setkání, jež nám vyjevuje vše, co je nečisté a nezdravé, působí spása. Jeho pohled, kontakt s jeho srdcem nás uzdravuje a my procházíme proměnou, bolestivou a pálivou, „jako ohněm“. Je to ale bolest blahoslavená, při níž nás jako oheň proniká jeho svatá moc, takže se nakonec stáváme sebou samými a zcela patříme Bohu. Zřejmým se také stává vzájemné pronikání spravedlnosti a milosti: způsob, jakým jsme žili svůj život, jistě není nepodstatný; naše nečistota nás však nebude poskvřňovat navěky, jestliže zůstaneme přinejmenším vztaženi ke Kristu, k pravdě a k lásce. Konec konců špína poskvřňující život shořela již v Kristově utrpení. V okamžiku soudu zakoušíme a přijímáme převahu jeho lásky nad veškerým zlem ve světě i v nás. Bolest lásky se stává naším vykoupením a radostí. Je

jasné, že „trvání“ této pálivé proměny není možné stanovit na základě běžného měření času, okamžik tohoto proměňujícího setkání totiž zcela uniká pozemskému měření času, protože se zde jedná o čas srdce, čas „přechodu“ do společenství s Bohem v Kristově těle.³⁹ Boží soud je nadějí jednak proto, že uplatňuje spravedlnost, jednak proto, že je místem milosti. Byl-li by pouhou milostí, která by banalizovala vše pozemské, Bůh by nám stále dlužil odpověď na naši otázku po spravedlnosti – pro nás zásadní otázku, týkající se dějin i Boha samotného. Kdyby se jednalo o pouhou spravedlnost, z Božího soudu by nakonec zůstal jen strach. Boží vtělení v Kristu obojí – soud i milost – vnitřně spojilo, a tak vytvořilo spravedlnost: Proto všichni „s bázní a chvěním“ (Fil 2,12) pracujeme na své spáse. V této spravedlnosti je ovšem také milost, která nám dává naději a dovoluje nám s důvěrou přistupovat k soudci, v němž poznáváme svého „advokáta“, *parakleta* (srov. 1 Jan 2, 1).

48. Praktická podoba křesťanské naděje zná ještě jeden důležitý motiv. V raném židovství nacházíme myšlenku, že zesnulým, nacházejícím se v přechodném stavu, je možné pomoci modlitbou (např. 2 Mak 12,38-45; 1. stol. př. Kr.). Křesťané odtud přejali analogickou praxi, která je společná východní i západní církvi. Východ nezná očistné a nápravné či smírcí utrpení duší „na onom světě“, zato má různé stupně blaženosti, popř. utrpení přechodného stavu. Duším zemřelých je pak možné darovat prostřednictvím eucharistie, modlitby a almužny „zotavení a osvěžení“. Základní křesťanské přesvědčení, že láska dosahuje až na onen svět, že můžeme zůstat ve vztahu vzájemné odkázanosti a obdarování i přes

39 Srov. *Katechismus katolické církve*, č. 1030–1032.

hranici smrti, toto přesvědčení jde napříč staletími a zůstává zdrojem útěchy i dnes. Kdo by nepociťoval potřebu svým milovaným blízkým, kteří již prošli branou smrti, třeba jen náznakem projevit trochu dobroty, vděčnosti či poprosit o odpuštění? A ptát se můžeme ještě dále: Jestliže „očistec“ je možné pojmut jako očistu ohněm v setkání s Pánem, který soudí a současně vykupuje, jak pak může spolupůsobit ještě třetí osoba, navíc je-li souzenému zvláště blízká? Když se takto tážeme, musíme mít stále na paměti, že žádný člověk není v sobě uzavřenou monádou. Naše existence se v mnoha vzájemných interakcích sdílí jedna s druhou v hlubokém společenství. Nikdo nežije sám. Nikdo nehřeší sám. Nikdo nebude spasen sám. Do mého života, projevujícího se v myšlení, řeči, jednání i práci, neustále proniká život druhých. A naopak, můj život zasahuje do života druhých: ve zlém i v dobrém. Proto moje prosba za druhého mu není cizí, jako by se ho netýkala, a ani smrt to nemůže změnit. Díky vzájemné propojenosti bytí může úkon, v němž mu děkuji, nebo modlitba za něj představovat kousek jeho očistné cesty. A není zapotřebí, aby kvůli tomu byl pozemský čas převeden na čas Boží: ve společenství duší je pouhý pozemský čas překročen. Nikdy není zbytečné ani není příliš pozdě na to, abychom se dotli srdce druhého. Ještě jednou se tak ozřejmuje jeden důležitý prvek křesťanské naděje: Naše naděje je ve své podstatě také nadějí pro druhé; jen tak je skutečnou nadějí také pro mě osobně.⁴⁰ Jako křesťané bychom se pak neměli ptát jen: Jak já sám mohu dojít spásy? Ale také: Co mohu udělat pro to, aby druzí došli spásy a aby i jim vyšla hvězda naděje? Pak jsem učinil nejvíce i pro svou vlastní spásu.

40 Srov. *Katechismus katolické církve*, č. 1032.

Maria, hvězda naděje

49. Hymnem *Ave maris stella* z 8. nebo 9.století již více než tisíc let zdraví církev Marii, Matku Boží, a oslovuje ji „Hvězdo mořská“. Lidský život je putováním. K jakému cíli? Jak k tomuto cíli nalezneme cestu? Je to, jako kdybychom na plavbě po často temném a rozbouřeném moři dějin vzhlíželi ke hvězdám, aby nám ukazovaly cestu. Pravými souhvězdími našeho života jsou lidé, kteří dokázali správně žít, jsou nám světly, zářícími nadějí. Světlo samotné je jistě Ježíš Kristus, slunce, které vyšlo nad všemi temnotami dějin. Abychom k tomuto světlu dospěli, potřebujeme i nám blízka světla – osoby, které světlo čerpají z jeho světla a mohou tak poskytnout orientaci našemu putování. Kdo z lidí by mohl být více hvězdou naděje než Maria – ta, která svým „ano“ otevřela samotnému Bohu dveře do tohoto světa; ta, která se stala živou archou úmluvy, v níž Bůh přijal tělo a stal se jedním z nás, a „přebýval“ mezi námi (srov. Jan 1,14)?

50. Proto se k ní obracíme: Svatá Maria, tys v Izraeli patřila k těm pokorným a velkým duším, které – podobně jako Simeon – „očekávaly potěšení Izraele“ (Lk 2,25) a jako Anna doufaly ve „vykoupení Jeruzaléma“ (Lk 2,38). Žila jsi v úzkém spojení s Písmy Izraele, která hovořila o naději – o příslibu, daném Abrahámovi a jeho potomstvu (srov. Lk 1,55). A tak rozumíme svatému úleku, který tě přepadl v okamžiku vstupu archanděla Gabriela do tvé světnice s poselstvím, že porодиš toho, v něhož doufal Izrael a na něhož čekal celý svět. Skrze tebe, skrze tvé „ano“, se měla uskutečnit staletá naděje, měla vstoupit do tohoto světa a jeho dějin. Pokorně ses sklonila před velikostí tohoto úkolu a souhlasila jsi: „Jsem služebnice Páně: ať se mi stane podle slova tvého.“ (Lk 1,38) Když jsi pak ve svaté radosti pospíchala přes Judské hory ke své příbuzné

Alžbětě, ztělesnila jsi obraz budoucí církve, která přes hory dějin přenáší ve svém lůně naději světa. Vedle radosti, kterou jsi ve slovech *Magnificat* vyzpívala do celých staletí, jsi velmi dobře věděla také o temných slovech proroků, předvídajících utrpení Božího služebníka v tomto světě. Nad narozením v betlémském chlévě planula zář a jas andělů, zvěstujících radostnou novinu pastýřům, zároveň tu však byla až příliš patrná chudoba, v níž Bůh přišel na tento svět. Starý Simeon ti řekl o meči, který pronikne tvé srdce (srov. Lk 2,35), o znamení odporu, jež tvůj syn ve světě ztělesní. Když pak Ježíš vystoupil na veřejnost, musela ses stáhnout a dát prostor nové rodině, kvůli jejímuž založení přišel a která se rozrůstala skrze ty, kdo jeho slovo slyšeli a zachovávali ho (srov. Lk 11,27n). Při vši velkoleposti a radosti počátků Ježíšova působení jsi musela již v nazaretské synagoze zakusit pravdu slova o „znamení odporu“ (srov. Lk 4, 28n). Prožívala jsi moc nepřátelství a odmítání, která sílila v Ježíšově blízkosti, až do hodiny kříže, v níž jsi musela hledět na Vykupitele světa, potomka Davidova, Božího Syna, který byl ztroskotancem a umíral vystaven posměchu mezi zločinci. Tehdy jsi přijala slovo: „Ženo, hle tvůj syn!“ (Jan 19,26) Z kříže jsi přijala své nové poslání. Z kříže ses stala matkou novým způsobem: matkou pro všechny, kteří budou chtít uvěřit tvému Synu Ježíši a následovat ho. Meč bolesti ti probodl srdce. Zemřela naděje? Byl svět definitivně zbaven světla? Zůstal život bez cíle? Tehdy v té hodině jsi jistě ve svém nitru nově zaslechla andělovo slovo, jímž odpověděl v okamžiku zvěstování na tvůj úlek: „Neboj se, Maria!“ (Lk 1,30) Jak často pak ještě Pán, tvůj Syn, opakoval svým učedníkům: Nebojte se! Tys uprostřed Golgotské noci ve svém srdci toto slovo zaslechla nově. Dříve než nastala hodina zrady, řekl svým učedníkům: „Mějte odvahu, já jsem přemohl svět“ (Jan 16,33) „Vaše srdce ať se nechvěje a neděsí.“ (Jan 14,27) „Neboj se, Maria!“ V nazaretské hodině

jsi od anděla slyšela: „ Jeho království nebude mít konce.“ (Lk 1,33) Skončilo snad dříve, než začalo? Nikoliv, pod křížem ses mocí Ježíšova vlastního slova stala matkou věřících. V této víře, jež i v temnotě Bílé soboty byla jistotou naděje, jsi prošla až do velikonočního rána. Radost ze zmrtvýchvstání hluboce zapůsobila na tvé srdce a nově tě spojila s učedníky, kteří se skrze víru měli stát Ježíšovou rodinou. Také jsi byla uprostřed společenství věřících, kteří ve dnech po Ježíšově nanebevstoupení svorně setrvali na modlitbách a prosili o dar Ducha Svatého (srov. Sk 1,14), dar, který v den Letnic přijali. Ježíš uskutečnil své „království“ jinak, než by to učinili lidé. Jeho království začalo onou hodinou a nebude mít konce. A ty zůstáváš uprostřed učedníků jako jejich matka, matka naděje. Svatá Maria, Matko Boží, naše Matko, uč nás, abychom spolu s tebou věřili, doufali a milovali. Ukazuj nám cestu do jeho království. Hvězdo mořská, svíť nám a veď nás v našem putování!

Dáno v Římě u Svatého Petra dne 30. listopadu v den svátku svatého Ondřeje apoštola, roku 2007, ve třetím roce mého pontifikátu.

Benedictus PP XVI

Obsah

Úvod.....	7
Víra je naděje.....	7
Pojetí naděje založené na víře v Novém zákoně a v prvotní církvi.....	10
Co je věčný život?	18
Je křesťanská naděje individualistická?.....	22
Vnitřní souvislost mezi křesťanskou vírou a nadějí prochází v novověku proměnou	25
Pravý tvar křesťanské naděje.....	32
Místa osvojení a uplatnění naděje	39
I. Modlitba jako škola naděje.....	39
II. Jednání a utrpení jako místo osvojení naděje.....	42
III. Soud jako místo osvojení a uplatnění naděje.....	49
Maria, hvězda naděje	59

Benedikt XVI.

ENCYKLIKA SPE SALVI

Překlad: ThLic. Prokop Brož

Redakční práce: Mgr. Anna Šafránková

Odborná recenze překladu: ThLic. Prokop Brož

Vydalo nakladatelství PAULÍNKY, Praha 1, Petrská 9

V roce 2008 jako svou 146. publikaci

ISBN 978-80-86949-41-3

Vytiskla tiskárna PB Tisk, Příbram

První vydání

Doporučená cena 52,- Kč