

# SPE SALVI

## Svatý otec Benedikt

*V překladu České sekce Vatikánského rozhlasu*

### Úvod

1. *Spe salvi facti sumus*? ? v naději jsme spaseni, říká svatý Pavel Římanům a také nám (Řím 8,24). *?*Vykoupení*?*, spása podle křesťanské víry není pouhý faktický údaj. Vykoupení nám bylo nabídnuto tím, že se nám dostalo naděje, spolehlivé naděje. Její síla nám umožňuje čelit přítomnosti. Přítomnost, ač namáhavá, může být žita a přijata, pokud vede k cíli a pokud si tímto cílem můžeme být jisti, pokud je tento cíl tak velký, že opodstatňuje námahu cesty. Nabízí se nám nyní přímá otázka: jakého je tato naděje vůbec druhu, aby mohla ospravedlnit tvrzení, podle něhož jí samotnou, její pouhou existencí, jsme spaseni? O jaký druh jistoty se jedná?

### Víra je naděje

2. Dříve než se budeme věnovat těmto našim - dnes silně pocíťovaným - otázkám, musíme si znovu a pozorněji vyslechnout biblické svědectví o naději. *?*Naděje*?*, je totiž ústředním slovem biblické víry až do té míry, že se v určitých pasážích slova *?*víra*?* a *?*naděje*?* jeví jako zaměnitelná. List Židům tak úzce spojuje *?*plnost víry*?* s ? pevným vyznáváním naděje? (10,23). Také 1 List Petřův vybízí křesťany, aby byli stále připraveni podávat logos ? smysl a důvod ? své naděje (srov. 3,15), *?*naděje*?* je ekvivalentem *?*víry*?*. Jak určující bylo v povědomí prvních křesťanů to, že se jim dostalo spolehlivé naděje, ukazuje se také tam, kde je křesťanská existence konfrontována s životem bez víry nebo se situací stoupců jiných náboženství. Pavel připomíná Efesanům, jak před svým setkáním s Kristem byli *?*bez naděje a žili na světě bez Boha? (Ef 2,12). Přirozeně věděl, že měli své bohy, že měli své náboženství, ale jejich bohové byli diskutabilní a z jejich protimluvných mýtů neplynula žádná naděje. I když bohy měli, byli *?*bez Boha? a v důsledku toho se nacházeli v temném světě, před zatemněnou budoucností. *?*In nihil ab nihilo quam cito recidimus? (Do ničeho se z ničeho propadneme brzy?)[1] říká jeden epitaf z té doby ? slova, která bez okolků vyjadřují to, co naznačoval Pavel. A v téže souvislosti říká Soluňanům: *?*nesmíte truchlit tak jako ostatní, kteří nemají naději? (1Sol 4,13). Také zde je rozpoznávacím znamením křesťanů skutečnost, že mají budoucnost: ne že by věděli v podrobnostech, co je čeká, ale v podstatě vědí, že jejich život neústí do prázdna. Pouze je-li budoucnost jistá jakožto pozitivní realita, je možné žít také přítomnost. Můžeme tak říci, že křesťanství nebyla pouhá *?*dobrá zpráva? - sdělení obsahující něco, co dosud nebylo známo. V naší soudobé řeči by se řeklo, že křesťanské poselství nebylo jenom *?*informativní?, ale i *?*performativní?. To znamená: Evangelium není jenom sdělení o věcech, které lze vědět, ale sdělení, které produkuje skutečnost a mění život. Temná brána času a budoucnosti byla otevřena. Kdo má naději, žije odlišně; byl mu dán nový život.

3. Nyní se však klade otázka: v čem spočívá tato naděje, která je ? jakožto naděje - *?*vykoupením*?*? Jádrem odpovědi je dáno úryvkem výše citovaného listu Efesanům: Efesané ještě před setkáním s Kristem byli bez naděje, protože byli *?*na světě bez Boha?. Dojít poznání Boha, pravého Boha, znamená obdržet naději. Pro nás, kteří stále žijeme s křesťanským pojmem Boha a jsme na něj navyklí, jakoby vlastnění naděje, která vyplývá ze skutečného setkání s tímto Bohem, už nebylo patrné. Příklad jedné světky naší doby nám může trochu pomoci pochopit, co znamená potkat poprvé skutečně tohoto Boha. Mám na mysli Afričanku Josefinu Bakhitu, svatořečenou Janem Pavlem II. Narodila se kolem roku 1869 ? ona sama nevěděla přesně kdy ? v Darfuru, v Súdánu. V devíti letech byla unesena obchodníky s otroky, do krve zbítá a opět prodána na trzích v Súdánu. Nakonec se jako otrokyně ocitla ve službě matky a manželky jednoho generála a zde byla denně do krve bičována, v důsledku čehož nesla na svém těle po celý zbývající život celkem 144 jizev. Roku 1882 ji koupil jistý italský obchodník pro italského konzula Callista Legnani, který se před pokračujícím postupem mahdistů vrátil zpět do Itálie. Tady, po děsivých *?*pánech?, jimž doposud patřila, poznala *?*pána? zcela odlišného, kterého v benátském dialektu, jenž si osvojila, nazývala *?*paron? Pán, Bůh živý, Bůh Ježíše Krista. Dosud znala pouze pány, kteří jí opovrhovali a zacházeli s ní nelidsky anebo ji v lepším případě pokládali za neužitečnou otrokyni. Nyní však zaslechla, že existuje jistý *?*paron? - pán, který je nade všemi pány, Pán všech pánů, a že tento Pán je dobrý, zosobněná dobrota. Dověděla se, že tento Pán zná také ji, že ji také stvořil, ba dokonce, že On ji miloval. I ona byla milovaná, a miloval ji právě *?*Paron? nejvyšší, před nímž

všichni ostatní pánové jsou jenom ubozí sluhové. Byla mu známa, byla jím milována a byla očekávána. A tento Pán dokonce v první osobě podstoupil úděl zbitého a nyní ji očekává ?po pravici Boha všemohoucího?. Nyní měla ? naději?. Už nejenom malou nadějí, že najde pány, kteří nebudou tak krutí, ale velkou nadějí: jsem milována definitivně, ať se stane cokoli, jsem očekávána touto Láskou. A tím je můj život dobrý. Poznáním této naděje byla ?vykoupěna?, už se necítila být otrokyní, ale svobodnou dcerou Boží. Pochopila, co Pavel zamýšlel, když připomínal Efesanům, že kdysi byli v tomto světě bez naděje a bez Boha, bez naděje, protože bez Boha. Když měla znovu odjet do Súdánu, Bakhita odmítla, nechtěla se nechat odloučit od svého ?Paron?. 9.ledna 1890 byla pokřtěna a biřmována a dostala první svaté přijímání z rukou Benátského patriarchy. 8.prosince 1896 složila ve Veroně sliby v Kongregaci sester Canossianek a od té doby, vedle své práce v sakristii a na bráně kláštera, snažila se na svých cestách, zejména po Itálii, podněcovat k misiím. Cítila, že osvobození, kterého se jí dostalo skrze setkání s Bohem Ježíše Krista, musí šířit, aby se dostalo také druhým, co největšímu možnému počtu dalších osob. Nemohla si ponechat pro sebe nadějí, jež se pro ni zrodila a ?vykoupila? ji. Tato naděje měla dosáhnout k dalším, dosáhnout všech.

Pojetí naděje založené na víře v Novém zákoně a v ranné Církvi

4. Ještě než si položíme otázku, zda setkání s oním Bohem, který nám v Kristu ukázal svou tvář a otevřel své Srdce, může být i pro nás nejen ?informativní?, ale také ?performativní?, to znamená, zda může proměnit náš život tak, že nám dá pocítit, že jsme vykoupěni nadějí, kterou vyjadřuje, vrátíme se nejprve do prvotní Církve. Není těžké si uvědomit, že zkušenost malé africké otrokyně Bakhity byla také zkušeností mnoha bitých a k otroctví odsouzených osob v dobách rodícího se křesťanství. Křesťanství nepřinášelo sociálně-revolucionářské poselství jako to Spartakovo, který po krutém boji ztroskotal. Ježíš nebyl Spartakus, nebyl bojovník za politické osvobození jako Barabáš nebo Bar Kochba. Ježíš, který sám zemřel na kříži, přinesl něco naprosto odlišného: setkání s Pánem všech pánů, setkání s živým Bohem, a tím setkání s nadějí, která byla silnější než utrpení otroctví a která proto transformovala život i svět zevnitř. Co nového tím nastalo, ukazuje se s maximální zřejmostí v listu svatého Pavla Filemonovi. Jde o velice osobní dopis, který Pavel píše z vězení a svěřuje jej uprchlému otrokovi Onezimovi, aby jej donesl svému pánu ? onomu Filemonovi. Ano, Pavel posílá otroka zpět k pánu, od kterého utekl, a činí to nikoli rozkazem, ale prosbou: ?Prosím Tě za svého syna, kterému jsem dal život tady v žaláři ? posílám ti ho nazpátek, přijmi ho jakoby to bylo moje srdce ? Vždyť snad proto ti byl vzat na čas, abys ho dostal nazpátek navždycky, ne už jako otroka, ale jako něco víc než otroka: jako drahého bratra? (Flm 10-16). Lidé, kteří se podle svého občanského stavu chovají k sobě jako páni a otroci, se jako členové jediné Církve stali navzájem bratry a sestrami, jak se křesťané vzájemně označovali. Mocí křtu byli znovuzrozeni, byli napojeni týmž Duchem a dostávalo se jim Pánova Těla společně, jednomu vedle druhého. A třebaže vnější struktury zůstaly stejné, změnilo to společnost zevnitř. Říká-li list Židům, že křesťané tady na zemi nemají trvalou vlast, ale hledají onu budoucí (srov. Žid11,13-16; Fil 3,20), je to něco zcela jiného než pouhý odkaz na nějakou budoucí vyhlídku: stávající společnost je křesťany rozpoznána jako společnost cizí; oni patří k nové společnosti, k níž putují a kterou na své cestě předjímají.

5. Musíme však doplnit ještě další hledisko. První list Korintánům (1,18-31) nám ukazuje, že velká část prvních křesťanů patřila k nižším sociálním vrstvám a právě proto byla otevřena zkušenosti nové naděje, s níž jsme se setkali v případě Bakhity. Přesto však docházelo i v kruzích aristokratů a učenců ke konverzím. Také oni žili ?v tomto světě bez naděje a bez Boha?. Mýtus pozbyl svou spolehlivost, náboženství římského Státu ustrnulo a stalo se pouhou ceremonií, která byla skrupulózně dodržována, ale také redukována právě a jenom na ?politické náboženství?. Filosofický racionalismus odkázal bohy do oblasti neskutečna. Božstvo bylo různými způsoby spatřováno v kosmických silách, ale jediný Bůh, ke kterému by bylo možno se modlit neexistoval. Pavel ilustruje podstatu problému tehdejšího náboženství způsobem zcela patřičným, když proti sobě klade život ?podle Krista? a život, opírající se o ?prvopočátky světa? (Kol 2,8). V této perspektivě může být inspirující text svatého Řehoře Naziánského. Ten praví, že ve chvíli, kdy se mudrcové vedení hvězdou klaněli Kristu, nastal konec astrologie, protože hvězdy se nyní pohybují po orbitách, které určuje Kristus.[2] Touto scénou bylo totiž obráceno pojetí světa, které je jiným způsobem také dnes znovu v módě. Nejsou to prvopočátky kosmu, zákonitosti hmoty, které v posledku vládou světem i člověku, nýbrž osobní Bůh, který vládne hvězdám, tedy kosmu; nikoli zákonitosti hmoty a evoluce představují poslední instanci, nýbrž rozum, vůle, láska ? jedna Osoba. A známe-li tuto Osobu a Ona zná nás, pak neúprosná moc hmotných prvků už není instancí poslední, pak už nejsme otroky vesmíru a jeho zákonitostí, nýbrž jsme svobodní. Toto povědomí přivádělo ryzí duchy už ve starověku na cestu hledání. Nebe není

prázdny. Život není čirým produktem hmotných zákonitostí a příčin, nýbrž ve všem a zároveň nade vším je osobní vůle, je Duch, který se v Ježíši zjevil jako Láska.[3]

6. Sarkofágy z počátků křesťanství jasně dokreslují toto pojetí ve vztahu ke smrti, před níž se otázka po smyslu života stává nevyhnutelnou. Postava Krista je na starověkých sarkofázích interpretována především dvěma obrazy: postavami filosofa a pastýře. Filosofie té doby nebyla považována za obtížnou akademickou disciplínu, jak je prezentována dnes. Filosof byl spíše ten, kdo dovedl naučit tomu podstatnému umění: umění být pravým člověkem, umění žít i zemřít. Lidé si samozřejmě již tehdy uvědomovali, že velká část těch, kteří chodili světem jako filosofové, jako mistři života, byli jenom šarlatáni, kteří si za pomoci slov obstarávali peníze, přičemž o pravém životě neuměli říci nic. Tím spíše byl vyhledáván pravý filosof, který by cestu života uměl ukázat. Koncem třetího století v Římě poprvé nacházíme na sarkofágu jednoho dítěte v souvislosti se vzkříšením Lazara postavu Krista jakožto pravého filosofa, který v jedné ruce drží Evangelium a v druhé poutnickou hůl, atribut vlastní filosofovi. Touto svou hólí přemáhá smrt, Evangelium přináší pravdu, kterou putující filosofové marně hledali. Na tomto obraze, který pak dlouhou dobu převládal na umělecké výzdobě sarkofágů, je zřejmé to, co v Kristu nacházeli lidé prostí stejně jako učené: říká nám, kdo je ve skutečnosti člověk a co má konat, aby člověkem opravdu byl. Ukazuje nám cestu a tato cesta je pravda. On sám je jedno i druhé, a proto je také životem, který všichni hledáme. Ukazuje také cestu, vedoucí až za smrt; pouze ten, kdo to dokáže je pravým mistrem života. Totéž lze spatřit v obraze pastýře. Jak ve znázornění filosofa, tak také v postavě pastýře mohla prvotní církev navázat na modely existující v římském umění. Tam byl pastýř všeobecně vyjádřením snu o prostém a klidném životě, po kterém se lidem ve zmatku velkého města stýskalo. Nyní byl tento obraz spatřován v rámci nového scénáře, který mu propůjčoval hlubší obsah: ?Pán je můj pastýř: nic nepostrádám.. I kdybych měl kráčet temnotou rokle, nezaleknu se zla, vždyť ty jsi se mnou? (Ž 23, 1.4). Pravým pastýřem je Ten, který zná i tu cestu, která vede údolím smrti; Ten, který i na cestě extrémní samoty, kde mne nemůže nikdo doprovázet, kráčí se mnou a vede mne po ní: On sám tuto cestu prošel, sestoupil do království smrti, přemohl ji a vrátil se, aby nás nyní doprovázel a dal nám jistotu, že společně s Ním nalezneme průchod. Vědomí, že existuje Ten, který mne provází také ve smrti a svou ?hólí a kyjem dává útěchu?, takže ?se nezaleknu zla? (srov. Ž 23, 4) ? to byla ona nová ?naděje?, která vyšla nad životem věřících.

7. Musíme se ještě jednou vrátit k Novému zákonu. V jedenácté kapitole listu Židům (v.1) je určitý druh definice víry, který tuto ctnost úzce váže k naději. Kolem ústředního slova této věty se už za Reformace mezi exegety rozpoutala disputace, v níž se dnes patrně znovu otevírá cesta ke společné interpretaci. Ponechám prozatím toto ústřední slovo bez překladu. Věta zní tedy takto: ?Víra je hypostasis toho, v co doufáme; je důkaz o věcech, které nevidíme.? Pro Otce a pro teology středověku bylo evidentní, že řecké slovo hypostasis se do latiny překládalo slovem substantia. Latinský překlad textu, vzniklém v antické Církvi, tedy říká: ?Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium? - víra je ?podstata? toho, v co doufáme; důkaz přesvědčení o věcech, které nevidíme. Tomáš Akvinský[4]to za použití terminologie tradiční filosofie, v níž se pohyboval, vysvětluje takto: víra je ?habitus?, tj. trvalá dispozice duše, díky níž v nás začíná věčný život a rozum je doveden k souhlasu s tím, co nevidí. Pojem ?podstata? je tedy modifikován v tom smyslu, že víru bychom v počátečním stádiu mohli nazvat ?klíčením?, protože v ?podstatě? je v nás přítomno to, v co doufáme: celek, pravý život. A právě proto, že je to už přítomno, vytváří přítomnost toho, co přijde, také jistotu: to co má přijít, ještě není viditelné ve vnějším světě (není zjevné), ale v důsledku toho, že to nosíme ve svém nitru jako počáteční a dynamickou skutečnost, rodí se už nyní určité její vnímání. Luterovi, kterému už sám o sobě nebyl list Židům sympatický, pojem ?podstata? v kontextu jeho vize víry, nic neříkal. Proto pojal termínhypostasis/podstata nikoli v objektivním smyslu (skutečnost v nás přítomná), ale v subjektivním jako výraz vnitřního postoje a v důsledku toho musel přirozeně i výraz argumentum chápat jako dispozici subjektu. Tato interpretace se ve 20.století prosadila přinejmenším v Německu rovněž v katolické exegezi, takže ekumenický překlad Nového zákona do němčiny, schválený biskupy, říká: ?Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht? (?Věřit Bohu znamená spolehnout se na to, v co doufáme, je to přesvědčení o věcech, které nevidíme?). To samo o sobě není chybné, avšak nepodává to smysl textu, protože tam použitý řecký termín (elenchos) nemá význam subjektivního ?přesvědčení, ale objektivního ?důkazu?. Nedávná protestantská exegeze proto oprávněně došla k jinému přesvědčení: ?Nyní nelze pochybovat o tom, že tato protestantská interpretace, jež se mezitím stala klasickou, je už neudržitelná?.[5] Víra není pouhým osobním nasměrováním k věci, které mají nastat, ale jsou dosud zcela nepřítomny, nýbrž něco nám dává. Již nyní nám dává něco z očekávané skutečnosti, a tato přítomná skutečnost je pro nás ?důkazem? věcí, které ještě nevidíme. Vtahuje do přítomnosti

budoucnost, která tak už není pouhým ?ještě ne?. Fakt, že tato budoucnost existuje, mění přítomnost; budoucí skutečnost se dotýká přítomnosti, budoucí věci se tak obracejí v přítomné a ty přítomné v budoucí.

8. Toto vysvětlení je dále posíleno a vztaženo ke konkrétnímu životu, zamyslíme-li se nad 34.veršem desáté kapitoly listu Židům, který je z lingvistického a obsahového hlediska spojen s touto definicí víry, prostoupené nadějí a připravuje ji. Zde autor mluví k věřícím, kteří prošli zkušeností pronásledování a říká jim: ?Soucitně jste pomáhali uvězněným a s radostí jste nesli, když jste sami byli oloupeni o svůj majetek (hyparchonton ? Vg: bonorum), neboť jste věděli, že máte majetek lepší (hyparxin ? Vg: substantiam) a trvalý.? Hyparchonta je majetek, to co v pozemském životě tvoří živobytí, totiž základ, ?podstatu? života, na niž se spoléhá. Tato ? podstata?, normální životní jistota byla křesťanům během pronásledování odňata. Snesli to, protože měli za to, že hmotná podstata je zanedbatelná. Mohli ji opustit, protože našli lepší ?základ? svojí existence, základ který trvá a nikdo jej nemůže odejmout. Nelze nevidět spojení, které je mezi těmito dvěma druhy ?podstaty?, mezi živobytím či hmotným základem a tvrzením víry jako ?základu?, jako ?podstaty?, která trvá. Víra skýtá životu nový základ, na kterém člověk může stavět a právě tím je relativizován ten obvyklý základ, tj. spolehlivost hmotného příjmu. Vzhledem k tomuto základu života, který je s to jen zdánlivě být oporou, vzniká nová svoboda, která ovšem nepopírá jeho normální význam. Tato nová svoboda, vědomí nové ?podstaty?, která nám byla dána, se zjevila nejenom v mučednictví, kterým se lidé vzepřeli převaze ideologie a jejích politických orgánů a svou smrtí obnovili svět. Ukázala se rovněž ve velkém odříkání, počínaje starověkými mnichy přes Františka z Assisi až k lidem naší doby, kteří v moderních řeholních institutech a hnutích z lásky ke Kristu opustili všechno, aby přinášeli lidem víru a lásku ke Kristu, aby pomáhali trpícím na těle i na duši. Zde je tato nová ?podstata? opět skutečně potvrzena jako ? podstata?, z naděje těchto lidí, jichž se dotknul Kristus, vytryskla naděje pro druhé, kteří žili v temnotě a bez naděje. Zde bylo dokázáno, že tento nový život opravdu vlastní ?podstatu? a je ?podstatou?, která vzbuzuje život pro druhé. Pro nás, kteří hledíme na tyto postavy, je toto jejich jednání a život vlastně ?důkazem?, že budoucí věci, tj. Kristův příslib není jen očekávanou skutečností, ale pravou přítomností: On je skutečně ?filosof? a ?pastýř?, který nám ukazuje, co je život a kde je.

9. Abychom hlouběji pochopili tuto reflexi o dvou druzích podstat ? hypostasis a hyparchonta ? a dvou způsobech života, jimi vyjádřených, musíme se ještě krátce zamyslet nad dvěma slovy, týkajícími se tohoto argumentu, která se nacházejí v desáté kapitole listu Židům. Jde o slova hyponome (10,36) a hypostole (10,39). Hyponome se normálně překládá jako ?trpělivost? - vytrvalost, stálost. Toto umění čekat a snášet trpělivě zkoušky je pro věřícího nezbytné, aby se mu mohlo ?dostat splnění slibu? (srov. 10,36). V religiositě antického judaismu toto slovo označovalo výslovně očekávání Boha, jež bylo pro Izrael charakteristické; vytrvalost ve věrnosti Bohu na základě jistoty Smlouvy ve světě, který Bohu protiče. Toto slovo tak označuje žitou nadějí, život založený na jistotě naděje. V Novém zákoně toto očekávání Boha, toto postavení se na stranu Boha dostává nový význam: v Kristu se ukázal Bůh. Sdělil nám ?podstatu? budoucích věcí, a očekávání Boha tak dostává novou jistotu. Je očekáváním budoucích věcí, počínaje již darovanou přítomností. Je čekáním v přítomnosti Krista, s přítomným Kristem na doplnění jeho Těla v perspektivě jeho definitivního příchodu. Naproti tomu hypostole vyjadřuje vyhýbání se otevřenému a přímému - možná nebezpečnému ? vyslovení pravdy. Toto skrývání se před lidmi ze strachu k nim vede k ?záhubě? (Žid 10,39). ?Vždyť Bůh nám nedal ducha bojácnosti, ale ducha síly, lásky a rozvážnosti? - tímto krásným obratem charakterizuje základní křesťanův postoj zase Druhý list Timotejovi .

Život věčný ? čím je?

10. Dosud jsme mluvili o víře a naději v Novém zákoně a v počátcích křesťanství, bylo však rovněž neustále zřejmé, že se neutíkáme pouze do minulosti; reflexe se zajímá o život a smrt člověka jako takového a zajímá proto tady a nyní také nás. Musíme se proto nyní výslovně zeptat: je křesťanská víra také pro nás dnes nadějí, která proměňuje a drží náš život? Je pro nás ?performativní?, je poselstvím, které v nás utváří novým způsobem samotný život anebo je pouhou ?informací?, kterou jsme mezitím odložili a zdá se nám překonána aktuálněji informacemi? Při hledání odpovědi bych rád vyšel z klasické formy dialogu, kterým obřad Křtu vyjadřoval přijetí znovuzrozeného do společenství věřících a jeho znovuzrození v Kristu. Kněz se ptal nejprve na jméno, které rodiče svému dítěti vybrali, a pokračoval pak otázkou: ?Co žádáš od Církve?? Odpověď: ?Víru?. ?A co ti dá víra?? - ?Život věčný?. Podle tohoto dialogu hledali rodiče pro dítě přístup k víře, společenství s věřícími, protože ve víře spatřovali klíč k ?životu věčnému?. O to jde totiž dnes stejně jako včera právě ve Křtu, kterým se stáváme křesťany. Není to jen akt socializace v rámci komunity, nikoli jen přijetí do Církve. Rodiče se dožadují pro pokřtěné něčeho víc, očekávají, že

víra, jejíž součástí je tělesnost Círve a jejich svátostí, daruje život, věčný život. Víra je podstatou naděje. Potom však následuje otázka: Chceme my opravdu toto, tedy žít věčně? Možná že dnes mnozí odmítají víru jednoduše proto, že se jim věčný život nejeví jako žádoucí. Nechtějí vůbec věčný život, ale ten přítomný. Víra ve věčný život se za tímto účelem jeví spíše jako překážka. Pokračovat v životě na věčnosti ? bez konce ? se jeví spíše jako odsouzení než dar. Touží se sice po co největším oddálení smrti. Avšak žít navždy, bez cíle může být vlastně jen nudné a nakonec nesnesitelné. To je přesně to, co řekl církevní otec Ambrož v pohřební promluvě nad svým zesnulým bratrem Satyrem: ?Smrt sice nepatřila k lidské přirozenosti, ale stala se pak něčím přirozeným; Bůh neustanovil smrt od počátku, ale dal ji jako lék. Neboť člověk byl za svou zpronevěru odsouzen k denní lopotě, nařikal, těžce to nesl. Bylo třeba učinit konec tomuto zlému stavu, a tak měla smrt navrátit, co život ztratil. Nesmrtelnost bez milosti by byla spíše břemenem než ziskem.?[6]A ještě před tím Ambrož říká: ?Není třeba nad smrtí nařikat, neboť je nástrojem spásy všech..?[7]

11. Ať už Ambrož zamýšlel těmito slovy říci cokoli, je pravdou, že eliminace smrti nebo její neomezené oddalování by vystavilo zemi i lidstvo neúnosné situaci a ani jednotlivec by z toho neměl prospěch. V tomto našem postoji je ovšem jeden protimluv, který ukazuje na vnitřní protiřečení samotné naší existence. Z jedné strany nechceme zemřít; zejména ten, kdo nás miluje nechce, abychom zemřeli. Z druhé strany si však také nepřejeme pokračovat v neomezeném trvání a ani země není stvořena s takovouto vyhlídkou. Nuže, co tedy chceme doopravdy? Tento paradox našeho vlastního postoje vzbuzuje hlubší otázku: co je ve skutečnosti ?život?? A co vlastně znamená ? věčnost?? Jsou chvíle, kdy to nečekaně zjistíme: ano, snad právě tento ? věčný ?život? - by existovat měl. Popravdě řečeno: to, co ve své každodennosti nazýváme ?životem?, jím není. Augustin ve svém obsáhlém dopise o modlitbě adresovaném Probě, dobře postavené římské vdově a matce třech konzulů, napsal: V podstatě chceme jedno jediné ? blažený ?život?, život, který je prostě životem, jednoduše ?šťěstím?. O nic jiného v podstatě v modlitbě neprosíme. K ničemu jinému jsme nevykročili, pouze o to jde. Ale potom Augustin také říká: podíváme-li se lépe, ani nevíme, po čem vlastně toužíme, co bychom opravdu chtěli. Tuto skutečnost neznáme ani zbla. Ani v oněch chvílích, kdy si myslíme, že se jí dotýkáme, nedosahujeme jí. ?Nevíme o co vlastně prosit?, vyznává jedním slovem svatý Pavel (Řím 8,26). Víme pouze, že to není ono. Nicméně v tomto nevědění víme, že tato skutečnost musí existovat. ?Je v nás totiž, jak se říká, učená nevědomost? (docta ignorantia), píše. Nevíme co bychom doopravdy chtěli, neznáme tento ?pravý život?, a přesto víme, že musí existovat něco, co my neznáme a k čemu se cítíme být přitahováni.[8]

12. Myslím, že Augustin tam vyjádřil velmi přesně a s trvalou platností existenciální situaci člověka, situaci, z níž vycházejí všechny jeho protiřečení a jeho naděje. Toužíme vlastně po životě samotném, tom pravém, ale zároveň to, k čemu jsme přitahováni, neznáme. Nemůžeme přestat se k tomu vztahovat a přesto víme, že všechno, co můžeme zakoušet či uskutečnit není to, po čem toužíme. Tato neznámá ?věc? je pravou ?nadějí?, která nás přitahuje a její neznámé bytí je současně příčinou všech zoufalství jakož i všech pozitivních či destruktivních pohnutek vzhledem k autentickému světu i autentickému člověku. Slovo ?věčný život? se snaží dát jméno této neznámé poznané skutečnosti. Nutně je slovem nedostatečným, které působí zmatení. ?Věčný? v nás totiž vzbuzuje myšlenku nekonečného, a to nás odstrašuje; ?život? nám dává pomyslet na život, který známe, který milujeme a nechceme ztratit a který je přesto nezřídka zároveň spíše námaha než zadostiučinění, takže zatímco jej z určitého hlediska chceme, z druhého jej nechceme. Můžeme se pouze snažit vyjít svou myslí z času, do něhož jsme uvězněni, a určitým způsobem tušit, že věčnost není neustálý sled kalendářních dnů, ale něco jako chvíle plná nasycení, v níž nás celek objímá a my objímáme celek. Jakoby to byl moment ponoření se do oceánu nekonečné lásky, ve které čas ? dřívější a pozdější ? už neexistuje. Můžeme se pouze snažit myslet, že tento moment je životem v plném smyslu, stále novým nořením se do nesmírnosti bytí, přičemž jsme jednoduše zavaleni radostí. Ježíš to vyjadřuje v Janově evangeliu takto: ?Zase vás uvidím a vaše srdce se bude radovat, a vaši radost vám nikdo nevezme? (Jan 16,22). Musíme přemýšlet v tomto směru, chceme-li chápat, k čemu směřuje křesťanská naděje, co očekáváme od víry, od našeho bytí s Kristem.[9]

Je křesťanská naděje individualistická?

13. Křesťané se během svých dějin snažili tlumočit toto vědění, které neví, do znázornitelných podob, a používali přítom obrazy ?nebe?, které jsou vždycky daleko od toho, co známe právě jen negativně pomocí ne-poznání. Všechny tyto pokusy znázornit naději, daly během staletí mnoha lidem podnět k životu na základě víry a tím také k opouštění oněch ?hyparchonta?, hmotných podstat jejich existence. Autor listu Židům v jedenácté kapitole načrtnul

dějiny těch, kteří žijí v naději, a jejich bytí na cestě; dějiny, jež jdou od Ábela až do jeho doby. O tomto typu naděje se v novověku začaly vést stále vyhrocenější diskuse: prý se jednalo o pouhý individualismus, který ponechával svět jeho bídě a utíkal se do pouze privátní věčné spásy. Henri de Lubac v úvodu svého zásadního díla *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme?*, posbíral některé charakteristické hlasy tohoto druhu, z nichž jeden si zaslouží být citován: *„Našel jsem radost? Ne... Našel jsem svou radost. A to je věcně hrozně odlišná... Může být Ježíšova radost individuální. Může patřit jen jedné osobě, té spasené. Je v pokoji..., nyní i navždy, ale jen ona sama. Tato samota v radosti mne zneklidňuje. Naopak: právě ona je vyvolená! Ve své blaženosti prochází bitvami s růží v ruce?..“*[10]

14. Na tom mohl de Lubac na základě teologie otců a v celé její šíři namítnout, že spása byla vždycky chápána jako kolektivní skutečnost. Samotný List Židům mluví o *„městě“* (srov. 11,10.16; 12,22; 13,14) a tudíž o kolektivní spáse. Hřích chápou otcové důsledně jako destrukce jednoty lidského rodu, jako tříštění a dělení. Babylon, místo zmatení jazyků a separace, je výrazem toho, čím je ve svém jádru hřích. A tak se *„vykoupení“* jeví právě jako znovu nastolení jednoty, v níž se opět nacházíme spolu; v určité jednotě, rýsující se ve světovém společenství věřících. Není nutné zabývat se všemi texty, z nichž vysvítá kolektivní charakter naděje. Zůstaňme u Augustinova listu Probě, který se pokouší trochu osvětlit tuto neznámou poznanou skutečnost, kterou hledáme. Podnět, ze kterého vychází, je výraz *„blažený (šťastný) život“*. Potom cituje Žalm 144 (143), 15: *„Blažený lid, jehož Bohem je Pán“*. A pokračuje: *„Aby bylo možné patřit k tomuto lidu a dosáhnout nepomíjejícího života s Bohem“*, je *„cílem tohoto nařízení láska, která plyne z čistého srdce, z dobrého svědomí a opravdové víry“* (1 Tim 1,5).[11] Tento pravý život, k němuž se stále snažíme vztahovat, se váže k bytí v existenciální jednotě s *„lidem“* a může se uskutečnit pro každého jednotlivce pouze v rámci tohoto *„my“*. Předpokládá právě exodus z vězení vlastního *„já“*, protože jenom v otevřenosti tohoto universálního subjektu se otevírá pohled na pramen radosti, na lásku samu, na Boha.

15. Tato vize *„blaženého života“* orientovaná na společenství míří sice k něčemu, co přesahuje tento přítomný svět, ale právě tak má co do činění s budováním světa *„v různých formách a podle historického kontextu a možností, které nabízí nebo vylučuje“*. V době Augustinově, když vpád nových národů ohrožoval soudržnost světa, v němž existovala jistá záruka práva a života v právním společenství, jednalo se o posílení opravdu nosných základů tohoto společenství života a pokoje, aby bylo v těchto proměnách světa možné přežít. Pokusme se pohlédnout spíše jen zběžně na jeden moment ze středověku, který je v určitých aspektech příznačný. V obecném povědomí byly kláštery považovány za místa útěku ze světa (*„contemptus mundi“*) a vymanění se z odpovědnosti za svět hledáním soukromé spásy. Bernard z Clairvaux, který reformou svého řádu přitáhl mnohé mladé do klášterů, měl na to zcela odlišný názor. Podle něho mají mniši poslání pro celou církev a v důsledku toho i pro celý svět. Mnohými obrazy vysvětluje odpovědnost mnichů za celý organismus církve, ba i lidstva, a vztahuje na ně slova Pseudo-Rufina: *„Lidský rod žije díky nemnohým; kdyby nebyli oni, svět by zanikl...“* [12] Kontemplativní *„contemplantes“* se mají stát zemědělskými pracovníky *„laborantes“* říká nám. Vznešenost práce, kterou křesťanství zdědilo z judaismu, byla zřejmá již v mnišských pravidlech Augustina a Benedikta. Bernard toto pojetí přebírá. Mladí šlechtici, kteří se hrnuli do jeho klášterů, se museli pustit do manuální práce. Bernard výslovně praví, že ani klášter nemůže navrátit Ráj. Tvrdí však, že musí jakožto místo praktického a duchovního obdělávání připravovat nový Ráj. Území divokého lesa se může stát plodným tehdy, když jsou zároveň poraženy stromy pýchy, vytrženo z kořene to, co na divoko roste v duších. Tak se připraví terén, na němž se může dařit chlebu pro tělo i pro duši.[13] Není nám snad znovu dána možnost konstatovat, právě uprostřed současných dějin, že se žádná pozitivní strukturace světa nemůže podařit tam, kde zdivočí duše?

Transformace křesťanské víry-naděje v novověku

16. Jak se mohla zrodit idea, že Ježíšovo poselství je úzce individualistické a směřuje pouze k jedinci? Jak se došlo k tomu, že *„spása duše“* je interpretována jako útek před odpovědností za celek a že program křesťanství je v důsledku toho považován za sobecké hledání spásy, která odmítá sloužit druhým? Abychom našli odpověď na tuto otázku, musíme pohlédnout na základní komponenty období novověku. S výjimečnou zřejmostí se objevují u Francise Bacona. Že se epocha novověku začala díky objevu Ameriky a novými technickými vymoženostmi, které umožnily rozvoj, je neoddiskutovatelné. Na čem však stojí tento epochální obrat? Je to nová korelace experimentu a metody, která umožňuje člověku dosáhnout interpretace přírody odpovídající jejím zákonům a dosáhnout tak konečně *„vítězství umění nad přírodou“* (*victoria cursus artis super naturam*).[14] Novost je *„p“* podle Bacona *„v“* nové korelaci mezi vědou a praxí. To je pak aplikováno také teologicky: tato nová korelace mezi vědou a praxí by

znamenal, že vláda nad stvořením, jež byla dána člověku Bohem a ztracena prvotním hříchem, byla opět nastolena.[15]

17. Kdo si přečte tato tvrzení a pozorně se nad nimi zamyslí, všimne si zarážejícího momentu: až do této chvíle se nabytí toho, co člověk vyhnáním z ráje ztratil, očekávalo od víry v Ježíše Krista, a spatřovalo se v tom ?vykoupení?. Nyní se toto ?vykoupení?, nabytí ztraceného ?ráje? už neočekává od víry, nýbrž od právě objeveného spojení mezi vědou a praxí. Ne že by tím byla víra jednoduše popřena, spíše je tím přenesena na jinou rovinu, na rovinu pouze soukromou a pozemskou a současně se pro svět stává určitým způsobem nedůležitou. Tato programová vize determinovala běh času v novověku a ovlivňuje i nynější krizi víry, která je konkrétně a především krizí křesťanské naděje. Také u Bacona dostává naděje novou podobu. Od té doby se nazývá víra v pokrok. Podle Bacona je totiž jasné, že právě dosažené objevy a vynálezy jsou jenom začátkem a že díky souladu mezi vědou a praxí budou následovat objevy naprosto nové a vynoří se svět naprosto nový, království člověka.[16] Tak také představil vizi předvídatelných vynálezů až po letadlo a ponorku. Během dalšího vývoje ideologie pokroku se radost z viditelných úspěchů lidských možností stane trvalým potvrzením víry v pokrok jako takové.

18. Zároveň se do jádra ideje pokroku stále více dostávají dvě kategorie: rozum a svoboda. Pokrok je především pokrokem narůstající vlády rozumu a tento rozum je, samozřejmě, považován za mocnost dobra a za dobro. Pokrok je překonání všech závislostí; je pokrokem k dokonalé svobodě. Také svoboda je viděna pouze jako příslib, v němž člověk uskutečňuje svou plnost. V obou pojmech ?svobody a rozumu? je přítomen politický prvek. Království rozumu je totiž očekáváno jako nová situace lidstva, jež se stane zcela svobodným. Politické předpoklady takového království rozumu a svobody, jsou nicméně zpočátku definovány málo. Rozum a svoboda jsou považovány sami sebou, mocí své vnitřní dobroty za záruku nového, dokonalého, lidského společenství. V obou klíčových pojmech ?rozumu? a ?svobody? se však myšlení potichu a postupně staví do protikladu k vazbám víry a Církve, jakož i k závazkům státního řádu té doby. Oba dva pojmy v sobě proto nesou revoluční potenciál enormní explozivní síly.

19. Musíme se krátce podívat na dvě podstatné etapy politické konkretizace této naděje, protože mají velkou důležitost v putování křesťanské naděje, pro její porozumění a její přetrvání. Nejprve je to Francouzská revoluce jako pokus nastolit vládu rozumu a svobody nyní rovněž politicky a reálně. Osvícenská Evropa nejprve hleděla na tyto události s okouzlením, ale po jejich dalším vývoji musela o rozum a svobodě reflektovat znovu. Pro obě tyto fáze vnímání toho, co se stalo ve Francii, jsou důležité dva spisy Immanuela Kanta, v nichž se nad těmito událostmi zamýšlí. Roku 1792 píše dílo ?Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründig eines Reichs Gottes auf Erden? (Vítězství dobrého principu nad zlým a konstituce království Božího na zemi). V něm praví: ?Postupný přechod od církevní víry k výlučné vládě čiré náboženské víry představuje přiblížení Božího království?.[17] Říká nám také, že revoluce mohou urychlit časy tohoto přechodu od církevní víry k racionální víře. ?Boží království?, o kterém mluvil Ježíš, tady dostalo novou definici a dostalo také novou podobu; existuje takřkajíc nové ? bezprostřední očekávání?: ?království Boží? přichází tam, kde je ?církevní víra? překonána a nahrazena ? náboženskou vírou?, to znamená prostou racionální vírou. Roku 1795 ve spise ?Das Ende aller Dinge?(Konec všech věcí) se objevuje změněný obraz. Kant nyní bere do úvahy možnost, že vedle přirozeného konce všech věcí, se objeví také takový, který je proti přírodě. Zvrácený. Píše o tom: ?Pokud by křesťanství jednoho dne došlo k tomu, že už nebude hodno lásky (?) pak by se vládnoucí myšlení lidí muselo stát jeho odmítnutím a opozicí proti němu; a antikrist (?) by ustanovil svůj, byť krátký režim (založený zřejmě na strachu a sobectví). Avšak potom, poněvadž by křesťanství, přestože bylo určeno k tomu, aby se stalo universálním náboženstvím, nemuselo dostat pomoc osudu, aby se tak stalo, mohl by nastat z morálního hlediska (zvrácený) konec všech věcí?.[18]

20. Devatenácté století nepřijde o svou víru v pokrok jakožto nové formy lidské naděje a nadále považuje rozum a svobodu za vůdčí hvězdy své cesty za nadějí. Stále rychlejší technický rozvoj a s ním spojená industrializace však vytvářejí velmi rychle zcela novou sociální situaci. Formuje se dělnická třída průmyslu a takzvaný ?průmyslový proletariát?, jehož děsivou životní úroveň popsal otřásajícím způsobem Friedrich Engels roku 1845. Čtenář měl mít jasno: toto nesmí pokračovat, je nutná změna. Změna by však obrátila naruby celou strukturu buržoazní společnosti. Po revoluci buržoazní z roku 1789 tak nadešla hodina nové revoluce ? proletářské. Pokrok zkrátka nemohl jednoduše postupovat přímočaře krátkými krůčky vpřed. Bylo zapotřebí revolučního skoku. Karl Marx zachytil tuto výzvu doby a mocí jazyka a myšlení se snažil učinit nový, velký - a jak se domníval - definitivní krok dějin ke spáse, tedy k tomu, co Kant označil za ?království Boží?. Po zředení pravdy onoho světa šlo nyní o

stanovení pozemské pravdy. Kritika nebe se přetransformovala na politickou kritiku. Pokrok k lepšímu, k definitivně dobrému světu už nepříjde jenom od vědy, ale od politiky, od politiky vědecky promyšlené, která rozpoznává strukturu dějin a společnosti a ukazuje tak cestu k revoluci, ke změně všech věcí. S podrobnou precizností, byť jednostranně částečným způsobem popsal Marx situaci své doby a dokázal svou velkou analytickou schopností popsat cesty k revoluci nejen teoreticky. Za pomoci komunistické strany, vzniklé z komunistického manifestu roku 1848, na ni také konkrétně vykročil. Jeho příslib, díky analytické bystrosti a jasné indikaci prostředků této radikální změny, okouznil a dosud stále znovu okouzluje. Revoluce se pak nejradikálněji uskutečnila v Rusku.

21. Její vítězství však také ukázalo zřejmost základního Marxova omylu. Ukázal přesně jak uskutečnit převrat. Neřekl nám však, jak by se mělo pokračovat potom. Jednoduše předpokládal, že vyvlastněním vládnoucí třídy, pádem politické moci a zespolečenštěním výrobních prostředků se uskuteční Nový Jeruzalém. Pak by totiž byly anulovány všechny protimluvy, člověk a svět by konečně jasně nahlédly samy sebe. Potom by všechno mohlo pokračovat samo správnou cestou, protože by všechno patřilo všem a všichni by chtěli vzájemně pro druhého to nejlepší. Po zdařilé revoluci si proto Lenin musel povšimnout, že se ve spisech mistra nevyskytuje žádná směrnice dalšího postupu. Ano, hovořil o přechodné fázi diktatury proletariátu jako o nutnosti, která se v další fázi měla stát zbytečnou. Tuto ?přechodnou fázi? dobře známe a víme také, jak se později rozvinula. Nevedla ke zrodu zdravého světa, ale nechala za sebou sklíčující spoušť. Marx nejenom opomněl stanovit nezbytný řád nového světa, vždyť už jej ani nemělo být zapotřebí. To že o něm nic neřekl, je však logický důsledek jeho přístupu k věci. Jeho omyl ležel hlouběji. Zapomněl, že člověk zůstává stále člověkem. Zapomněl na člověka a zapomněl na jeho svobodu. Zapomněl, že svoboda zůstává stále svobodou, i ke zlému. Věřil, že bude-li jednou uveden pořádek do ekonomie, bude v pořádku všechno. Jeho pravým omylem je materialismus: člověk totiž není jen produktem ekonomické situace a nelze jej ozdravit jenom zvnějšku vytvořením příznivých ekonomických podmínek.

22. Nacházíme se tak znovu před otázkou: v co můžeme doufat? Nezbytná je sebekritika novověku v dialogu s křesťanstvím a jeho pojetím naděje. V takovémto dialogu se také křesťané v kontextu svých poznatků a svých zkušeností musejí znovu naučit, v čem opravdu spočívá jejich naděje: co mohou nabídnout světu a co mu nabídnout nemohou. Je zapotřebí, aby do sebekritiky novověku byla zahrnuta také sebekritika novověkého křesťanství, které se musí stále znovu učit chápat samo sebe ze svých vlastních kořenů. K tomu se zde lze pokusit jen o pár náznaků. Předně je třeba se ptát: co skutečně znamená ?pokrok?; co slibuje a co neslibuje. Již v 19. století existovala kritika víry v pokrok. Ve 20. století Theodor W. Adorno drasticky formuloval problematičnost víry v pokrok: pokrok nahlédnutý zblízka je prý pokrokem od praku k bombě. Je to nyní skutečně jedna stránka pokroku, která by se neměla maskovat. Řečeno jinými slovy: je zřejmé, že pokrok je dvojsmyslný. Bezpochyby nabízí nové možnosti dobra, ale otevírá také propastné možnosti zla, možnosti, které předtím neexistovaly. Všichni jsme se stali svědky toho, jak se pokrok ve špatných rukou může ve skutečnosti stát a stává děsivým pokrokem zla. Neodpovídá-li technickému pokroku pokrok etické formace člověka, v růstu vnitřního člověka (srov. Ef 3,16; 2 Kor 4,16), potom to není pokrok, ale ohrožení člověka a světa.

23. Pokud jde o velká témata ?rozumu? a ?svobody?, mohou zde být jen načrtnuty otázky, které s nimi souvisejí. Ano, rozum je velkým Božím darem člověku, a vítězství rozumu nad iracionalitou je také jedním z cílů křesťanské víry. Kdy však rozum opravdu vládne? Když se odtrhne od Boha? Když se stane slepým vůči Bohu? Rozum možnosti a činu je celý rozum? Potřebuje-li pokrok morální růst lidstva k tomu, aby byl pokrokem, potom rozum možnosti a činu musí být naléhavě integrován otevřeností rozumu na spásnou moc víry, na rozlišování mezi dobrem a zlem. Jenom tak se rozum stane opravdu lidským. Stane se lidským pouze tehdy, je-li s to ukázat cestu vůli, a toho je schopen pouze, hledí-li nad sebe sama. V opačném případě se situace člověka v nerovnováze mezi materiální schopností a nedostatkem úsudku srdce, stane hrozbou pro něho i pro tvorstvo. K tématu svobody je ještě třeba říci, že lidská svoboda vyžaduje vždycky souběh různých svobod. Tento souběh se však nemůže zdařit, pokud není určen společným vnitřním kritériem míry, jež je základem a cílem naší svobody. Řekněme to nyní velmi prostě: člověk potřebuje Boha, jinak je zbaven svobody. Tváří v tvář vývoji novověku se tvrzení svatého Pavla, citované na začátku (srov. Ef 2,12) jeví velmi realisticky a jednoduše pravdivě. Není tedy pochyb, že ?Boží království? uskutečněné bez Boha ? tedy království pouhého člověka ? nevyhnutelně ústí do ?zvráceného konce? všech věcí, jak jej popisuje Kant: viděli jsme to a vidíme to stále znovu. Není však pochyb ani o tom, že Bůh skutečně vstupuje do lidských záležitostí. A to nejenom tím, že na Něho myslíme, ale On sám nám vychází vstříc a mluví k nám. Proto má rozum zapotřebí víry, aby by byl zcela sebou samým: rozum a víra se vzájemně potřebují, aby uskutečnily svou pravou přirozenost a své poslání.



## Pravá fyziognomie křesťanské naděje

24. Zeptejme se nyní znovu: v co můžeme doufat? A v co nemůžeme doufat? Především musíme konstatovat, že sumarizovatelný pokrok je možný jenom v oblasti materiální. Tady, v rostoucím poznání hmotných struktur a s tím souvisejícími stále důmyslnějšími vynálezy, je evidentní kontinuita pokroku směrem ke stále většímu ovládnutí přírody. Avšak v oblasti etického vědomí a mravního rozhodování neexistuje takováto možnost sumarizace z toho prostého důvodu, že svoboda člověka je stále nová a musí se rozhodovat vždy znovu. Naše rozhodnutí nemohou být nikdy učiněna za nás někým jiným. V takovém případě bychom už nebyli svobodní. Svoboda předpokládá, že v základních rozhodnutích se každý člověk, každá generace ocitá znovu na počátku. Nové generace jistě mohou stavět na poznacích a zkušenostech těch, kteří byli před nimi, jako mohou i čerpat z mravního odkazu celého lidstva. Avšak mohou ho také odmítnout, protože nemá tutéž zřejmost jako materiální vynálezy. Mravní odkaz lidstva není k dispozici tak jako nástroje, které se používají. Existuje jako pozvání ke svobodě a jako její možnost. To však také znamená:

a) správný stav lidských věcí, morální blaho světa nemůže být nikdy zaručeno pouhým prostřednictvím nějakých struktur, ať už jakkoli hodnotných. Takovéto struktury jsou nejen důležité, ale nezbytné. Nemohou však svobodu člověka postavit mimo hru. I ty nejlepší struktury fungují pouze tehdy, jsou-li ve společnosti živá přesvědčení, která jsou s to motivovat lidi ke svobodnému přijetí společenského řádu. Svoboda potřebuje přesvědčení; přesvědčení neexistuje samo od sebe, ale musí být stále znovu společensky vydobýváno.

b) Poněvadž člověk zůstává stále svobodný a poněvadž jeho svoboda je také stále křehká, nebude v tomto světě nikdy existovat království definitivně konsolidovaného dobra. Kdo slibuje lepší svět, který by měl neodvolatelně navždy trvat, dává falešné sliby; ignoruje lidskou svobodu. Svoboda musí být vždy znovu získána pro dobro. Svobodné přilnutí k dobru neexistuje nikdy jednoduše samo od sebe. Kdyby existovaly struktury, které by fixovaly neodvolatelně určený ? dobrý ? stav světa, byla by tím negována svoboda člověka, a z tohoto důvodu by konec konců tyto struktury nebyly dobré.

25. Důsledkem řečeného je, že stále nové namáhavé hledání správného řádu lidských věcí je úkolem každé generace; nikdy to není jednoduše skončený úkol. Každá generace však přesto musí přispět ke stabilizaci přesvědčivého řádu svobody a dobra, které budou pomáhat následující generaci v orientaci správného užití lidské svobody a vždýcky tak poskytnou v určitých lidských mezích i jakousi záruku budoucnosti. Jinými slovy: dobré struktury pomáhají, ale samy nestačí. Člověk nemůže být prostě nikdy vykoupen zvnějšku. Francis Bacon a stoupenci novověkého proudu myšlení jím inspirovaného se mýlili, když měli za to, že člověk může být vykoupen vědou. Takovéto očekávání žádá po vědě příliš; tento druh naděje je pomýlený. Věda může hodně přispět k humanizaci světa a lidstva. Může však také člověka a svět zničit, není-li orientována silami, které se nacházejí mimo ni. Z druhé strany, musíme konstatovat, že novověké křesťanství se tváří v tvář úspěchům vědy v postupné strukturalizaci světa soustředilo z velké části pouze na jednotlivce a jeho spásu. Tím zúžilo horizont jeho naděje a nerozpoznalo ani velikost svého úkolu, třebaže zůstává velkým to, co nadále konalo ve formaci člověka a v péči o slabé a trpící.

26. Věda svět nespasí. Člověk je vykoupen skrze lásku. Platí to i v čistě světském prostředí. Když někdo ve svém životě učiní zkušenost velké lásky, je to moment ?vykoupení?, který dává nový smysl jeho životu. Brzo si však také uvědomí, že láska, které se mu dostalo, sama o sobě neřeší problém jeho života. Láska zůstává křehkou. Může být zničena smrtí. Lidská bytost potřebuje lásku nepodmíněnou. Potřebuje onu jistotu, která mu umožní říci: ?Ani smrt, ani život, ani andělé, ani knížata, ani nic přítomného, ani nic budoucího, ani mocnosti, ani výška, ani hloubka, a vůbec nic stvořeného, nebude nás moci odloučit od Boží lásky v Kristu Ježíši, našem Pánu? (Řím 8,38-39). Existuje-li tato absolutní láska, pak ? a jenom tehdy ? je člověk ?vykoupen?, ať už se s ním v daném případě děje cokoli. To je míněno, když říkáme: Ježíš Kristus nás ?vykoupil?. Jeho prostřednictvím jsme si jisti Bohem ? Bohem, který nepředstavuje vzdálenou ?první příčinu? světa, protože jeho jednorozený Syn se stal člověkem a každý o Něm může říci: ?Žiji ve víře v Božího Syna, protože on mě miloval a za mě se obětoval? (Gal 2,20).

27. V tomto smyslu je pravdou, že kdo nezná Boha, třebaže může mít rozmanité naděje, je v zásadě bez naděje, bez oné velké naděje, která podpírá celý život (srov. Ef 2,12). Pravou, velkou nadějí člověka, která odolá všem zklamáním, může být jedině Bůh. Bůh, který nás miloval a dosud miluje ?až do konce?, ?až do skonání? (srov. Jan 13,1 a 19,30). Koho se dotkne láska, začíná tušit, co znamená slovo naděje, s nímž jsme se setkali v

obřadu křtu: od víry očekávám ?věčný život? - pravý život, který je cele a neohroženě v celé své plnosti jednoduše životem. Ježíš, který o sobě řekl, že přišel, abychom měli život a měli jej v plnosti a v hojnosti (srov. Jan 10,10), nám také vysvětlil, co znamená ?život?: ?Věčný život pak je to, že poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista? (Jan 17,3). Život v pravém smyslu nemáme sami v sobě ani od sebe, nýbrž je vztahem. A život ve svém celku je vztahem k Tomu, který je zdrojem života. Jsme-li ve vztahu k Tomu, který neumírá, který je Život sám a Láska sama, potom jsme v životě. Pak ?žijeme?.

28. Nyní však vyvstává otázka: neupadli jsme však tímto způsobem znovu do individualismu spásy? Do naděje, která je pouze pro mne a která pak právě proto není nadějí pravou, protože opomíná a přehlíží druhé? Ne. Vztah s Bohem je stabilizován skrze společenství s Ježíšem. Sami a se svými možnostmi toho nedosáhneme. Vztah s Ježíšem je však vztahem s Tím, který dal sebe samého jako výkupné za nás všechny (srov. 1 Tim 2,6). Být ve společenství s Ježíšem Kristem nás vtahuje do jeho bytí ?pro všechny?, z něhož činí náš způsob existence. Najímá nás pro druhé, ale pouze ve společenství s Ním se stává možným opravdu existovat pro druhé, pro celek. Chtěl bych v této souvislosti citovat velkého řeckého učitele církve svatého Maxima Vyznavače (+662), který nejprve vybízí k tomu, aby nebylo kladeno nic před poznání a lásku Boží, ale potom hned přechází k velmi praktickým aplikacím: ?Kdo miluje Boha, nemůže si peníze vyhrázovat pro sebe. Rozdává je ?božským? způsobem.. stejně jako podle kritéria spravedlnosti?.[19] Z lásky k Bohu plyne účast na spravedlnosti a dobrotě Boha vůči druhým; milovat Boha vyžaduje vnitřní svobodu před každým vlastnictvím a všemi materiálními věcmi: láska k Bohu se zjevuje v odpovědnosti za druhého.[20] Tutéž souvislost mezi láskou k Bohu a odpovědností za lidi můžeme s dojetím sledovat v životě svatého Augustina. Po jeho konverzi na křesťanskou víru chtěl spolu s některými svými přáteli, podobných názorů vést život, který by byl zcela oddán Božímu slovu a věčným věcem. Měl v úmyslu uskutečňovat s křesťanskými hodnotami ideál kontemplativního života, vyjádřený velkolepou řeckou filosofií a zvolit si tak ? nejlepší úděl? (srov. Lk 10,42). Věci se však vyvinuly jinak. Když se účastnil nedělní mše v přístavním města Hyppo, byl biskupem vyvolán ze zástupu a donucen přijmout svěcení, aby v tomto městě plnil kněžskou službu. Když se díval zpět na tuto chvíli, napsal o tom ve svých Vyznáních: ?Poděšen svými hříchy a tíží svojí ubohosti, přemítal jsem ve svém srdci a meditoval o útěku do samoty. Ty jsi mi v tom však zabránil a potěšil mne svým slovem: Kristus umřel za všechny, aby ti, kteří jsou naživu, nežili už sobě, ale pro toho, který za ně umřel a vstal z mrtvých? (srov. 2 Kor 5,15)?[21]. Kristus umřel za všechny. Žít pro Něho znamená nechat se vtáhnout do jeho ?bytí pro?.

29. Pro Augustina to znamenalo naprosto nový život. Kdysi svůj každodenní život popsal takto: ?Napomínat nedisciplinované, utěšovat ustrašené, podporovat slabé, potírat odpůrce, střežit se před zlomyslnými, poučovat nevědomé, pobízet zapomnětlivé, brzdit svárlivé, mírnit ambiciózní, dodávat odvahu malověrným, smířovat zneprátené, pomáhat potřebným, osvobodovat utiskované, ukazovat přízeň dobrým, snášet špatné a milovat všechny?.[22] Evangelium mne děsí?[23] - tato spasitelná bázeň nám brání žít pro nás samotné a nutí nás předávat naši společnou naději. Právě to bylo vlastním úmyslem Augustinovým: předávat naději ve svízelné situaci římského impéria, která postihovala a dokonce zničila i římskou Afriku, a nakonec i život samotného Augustina. Naděje, která mu plynula z víry, jej v úplném protikladu k jeho introvertní povaze učinila schopným, rozhodně a všemi silami se podílet na budování města. V téže kapitole Vyznání, kde jsme sledovali rozhodující motiv jeho nasazení ? pro všechny?, praví: Kristus ?se za nás přimlouvá, jinak bychom zoufali. Mnohé a tíživé jsou slabosti, ale hojnější je Tvůj lék. Mohli bychom si myslet, že tvé Slovo bylo od člověka daleko a zoufat si, kdyby se toto Slovo nestalo tělem a nepřebývalo mezi námi?.[24] V síle naděje se Augustin nasadil pro prosté lidi a jejich město, zřekl se své duchovní ušlechtilosti, kázal a prostě pracoval pro obyčejný lid.

30. Shrňme to, co vyšlo najevo z našich reflexí. Člověk má v běhu dní mnohé naděje ? menší nebo větší ? a různé v různých obdobích svého života. Někdy se může zdát, že jedna z těchto nadějí jej může zcela uspokojit a že nepotřebuje naděje jiné. V mládí to může být naděje velké a naplňující lásky; naděje na určité postavení ve své profesi, na jeden či druhý úspěch, který bude rozhodující pro celý život. Když se však tyto naděje uskuteční, jasně se ukáže, že to ve skutečnosti nebylo všechno. Stane se zřejmým, že člověk potřebuje naději, která jde dále. Stane se zřejmým, že mu může stačit jenom něco nekonečného, něco co bude vždycky více než to, co by kdy mohl dosáhnout. V tomto smyslu rozvinul novověk naději na zřízení dokonalého světa, který se díky vědeckým poznatkům a vědecky podložené politice zdál uskutečnitelný. Biblická naděje Božího království byla vystřídána nadějí království člověka, nadějí lepšího světa, který měl být pravým ?Božím královstvím?. Zdálo se, že je tu konečně velká a realistická naděje, které má člověk zapotřebí. Byla s to uvádět do pohybu po určitou dobu všechny energie člověka; zdálo se, že si zasluhuje veškerou námahu. V průběhu času se však stalo zřejmým, že tato naděje

je stále vzdálenější. Především vyšlo najevo, že tato naděje možná patří lidem pozítřka, ale není to naděje moje. Přestože totiž součástí velké naděje je to, že je ?pro všechny? a nemohu se stát šťastným proti druhým a bez nich, zůstává pravdou, že naděje, která se netýká mne osobně, není nadějí pravou. A stalo se zjevným, že tato naděje byla proti svobodě, protože stav lidských věcí závisí v každé generaci znovu na svobodném rozhodnutí těch, kteří k ní patří. Pokud by jim tato svoboda v důsledku zavedení určitých podmínek a struktur byla odňata, svět by se nestal dobrým, protože svět bez svobody není vůbec světem dobrým. A tak i přes nezbytné a stálé úsilí o vylepšení světa, nemůže lepší svět zítřka být vlastním a dostatečným obsahem naší naděje. V této souvislosti se neustále nabízí otázka: Kdy je svět ?lepší?? Co jej činí dobrým? Podle jakého kritéria lze usoudit, že jeho existence je dobrá? A jakými cestami lze dojít k této ?dobrotě??

31. Znovu: potřebujeme naděje ? malé i velké ? které nás den po dni udržují na cestě. Avšak bez velké naděje, která musí překonat všechno ostatní, jsou nedostačující. Touto velkou nadějí může být pouze Bůh, který objímá svět a který nám může propůjčit a darovat to, co sami nemůžeme dosáhnout. Právě existence obdařená darem je součástí naděje. Bůh je základem naděje, nikoli jakýkoli bůh, ale onen Bůh, který má lidskou tvář a který nás miloval až do konce: každého jedince i lidstvo jako celek. Jeho království není imaginární svět, ležící v budoucnosti, která nikdy nenastane. Jeho království je přítomno tam, kde je On milován a kde se nám dostává Jeho lásky. Pouze Jeho láska nám dává možnost vytrvat ve vši střízlivosti den po dni, aniž bychom pozbyli vzlet naděje ve světě, který je svou přirozeností nedokonalý. Jeho láska je pro nás zároveň zárukou, že existuje to, co jen matně tušíme, ale přesto v nitru očekáváme: život, který je ?opravdu? životem. Snažme se dále konkretizovat tuto myšlenku v poslední části a obraťme naši pozornost na některá ?místa? praktického chápání a uplatňování naděje.

?Místa? chápání a uplatňování naděje

#### I. Modlitba jako škola naděje

32. Prvním místem bytostného chápání naděje je modlitba. Pokud mne už nikdo neslyší, Bůh mne slyší stále. Pokud nemohu už mluvit s nikým, nikoho oslovit, s Bohem mohu mluvit stále. Pokud už mi nemůže nikdo pomoci, tam kde jde o potřebu či očekávání, které přesahují lidskou schopnost doufat, On mi může pomoci.[25] Jsem vystaven extrémní samotě..., ale ten, kdo se modlí, není nikdy zcela sám. Kardinál Nguyen Van Thuan nám z doby svého třináctiletého věznění, z čehož devět let na samotce, zanechal cennou knížku: Modlitby naděje. Naslouchání Bohu, možnost s Ním mluvit se během třinácti let vězení v situaci zdánlivě naprostého zoufalství, stala pro něho rostoucí silou naděje, která mu po jeho propuštění umožnila stát se pro lidi na celé světě svědkem naděje, oné velké naděje, která ani v nocích samoty nezajde.

33. Krásně ilustruje Augustin intimní vztah modlitby a naděje v homilii na první list Janův. Definuje modlitbu jako cvičení touhy. Člověk byl stvořen pro velkolepou skutečnost ? pro samotného Boha, aby Jím byl naplněn. Jeho srdce je však příliš těsné pro tak velkou skutečnost, jež mu je určena. Musí být rozšířeno. ?Oddalováním (svého daru) Bůh zvětšuje naši touhu; prostřednictvím touhy rozšiřuje duši a tím ji činí schopnější k tomu, aby Je přijala. ? Augustin odkazuje na svatého Pavla, který o sobě říká, že žije ze vztahu, k tomu, co má přijít (srov. Flp 3,13), a užívá potom krásného obrazu k popisu tohoto procesu rozšíření a přípravy lidského srdce. ? Předpokládáš, že tě Bůh chce naplnit medem (symbolem něhy a dobroty Boží). Pokud jsi však plný octa, kam dáš med?? Nádoba, tedy srdce musí nejprve rozšířeno a pak očištěno: vyprázdněno od octa a jeho příchuti. To vyžaduje práci, stojí bolest, ale pouze tak se uskuteční přizpůsobení tomu, k čemu jsme určeni.[26] Třebaže Augustin mluví pouze o vnímavosti k Bohu, jasně ukazuje, že člověk se při této práci s odstraňováním octa a jeho příchuti nestává svobodným pouze vůči Bohu, ale otevírá se také pro druhé. Pouze staneme-li se Božími dětmi, můžeme být s naším společným Otcem. Modlit se, neznamená vystoupit z dějin a utéci se do soukromí vlastního štěstí. Správný způsob modlitby je procesem vnitřního očišťování, které nám dá schopnost být pro Boha a tím také pro lidi. V modlitbě se člověk musí naučit, co doopravdy může po Bohu žádat, co je hodné Boha. Musí se naučit, že nemůže prosit proti druhému. Musí se naučit, že nemůže prosit o povrchní a pohodlné věci, které si momentálně přeje. Malá mylná naděje odvádí daleko od Boha. Musí se osvobodit od tajných lží, kterými klame sám sebe: Bůh je zkoumá, a konfrontace s Bohem nutí člověka, aby je uznal také. ?Kdo však pozná každé pochybení? Očisti mě od chyb, jež jsou mi skryty! ? - prosí Žalmista (19, 13). Neuznání viny, iluze nevinnosti mne neospravedlní a nespasí, protože otupené svědomí, neschopnost rozpoznat v sobě zlo jako takové, je má vina. Pokud není Bůh, musím se patrně utíkat k takovýmto lžím, protože není nikoho, kdo mi může odpustit, nikdo, kdo je pravým měřítkem.

Naproti tomu setkání s Bohem probouzí mé svědomí, aby mi už nedodávalo sebeospravedlňování, aby už nebylo zrcadlem mým a mých současníků, jež mne podmiňují, ale stalo se schopností naslouchat samotnému Dobru.

34. Aby modlitba rozvinula tuto očišťující sílu, musí být z jedné strany velmi osobní, tj. konfrontací mého já s Bohem, s živým Bohem. Z druhé strany musí být vždycky znovu vedena a osvěcována velkými modlitbami Církve a svatých, liturgickou modlitbou, v níž nás Pán nepřetržitě učí správně se modlit. Kardinál Nguyen Van Thuan ve své knize Duchovních cvičení vyprávěl, jak v jeho životě byla dlouhá období neschopnosti se modlit a jak se zachytil slov modlitby Církve k našemu Otci, Mariina Andělského pozdravení a liturgických modliteb.[27] V modlitbě musí být vždycky přítomno toto tkanivo spojující veřejnou modlitbu s modlitbou osobní. Tak můžeme mluvit k Bohu a Bůh tak mluví k nám. Tímto způsobem v nás dochází k očištění, které nám dává schopnost být pro Boha a způsobilost sloužit lidem. Tak se stáváme schopnými velké naděje a tím se pro druhé stáváme služebníky naděje. Naděje v křesťanském smyslu je vždycky také nadějí pro druhé. A je to naděje činná, v níž bojujeme za to, aby věci nedošly ke zvrácení konci. Je to aktivní naděje i v tom smyslu, že uchováváme svět otevřený Bohu. Pouze tak zůstává nadějí opravdu lidskou.

## II. Jednání a utrpení jsou místa chápání naděje

35. Každé seriózní a správné jednání člověka je naděje v akci. Je jí především v tom smyslu, že se tak snažíme nést dál naše menší či větší naděje, vyřešit menší či větší úkol, který je pro další cestu našeho života důležitý, a svým nasazením přispět k tomu, aby se svět stal trochu světlejším a lidštějším, aby se tak otevřely brány do budoucnosti. Každodenní nasazení za pokračování našeho života a za budoucnost celku nás unavuje nebo se mění na fanatismus, pokud nás neozařuje světlo oné velké naděje, která nemůže být zničena ani neúspěchy v malém, ani selháními v záležitostech historického významu. Pokud nemůžeme doufat víc než v něco, co je skutečně čas od času dosažitelné a co nám jako nadějně nabízejí politické a ekonomické autority, redukuje se náš život velmi rychle na existenci postrádající naději. Je důležité vědět: vždycky mohu ještě doufat, i když ve svém životě nebo v dějinné chvíli, kterou žiji, zdánlivě již nemám v co doufat. Pouze velká naděje-jistota, že i přes všechna selhání je můj osobní život a dějiny ve svém celku chráněny nezníčitelnou mocí Lásky, a díky ní v ní mají smysl a význam, pouze takováto naděje může nepřetržitě dodávat odvalu jednat a pokračovat. Zajisté nemůžeme vybudovat království Boží našimi silami, to co budujeme zůstane vždycky královstvím člověka se všemi omezeními, které jsou vlastní lidské přirozenosti. Království Boží je dar a právě proto je velké a krásné a je odpovědí na naději. Nemůžeme si abychom užili klasickou terminologii - zasloužit? nebe vlastními skutky. To je vždycky víc než co si zasloužíme, stejně tak jako být milováni není nikdy něco zaslouženého, ale vždycky dar. Nicméně s plným vědomím nadhodnoty? nebe, zůstává také stále pravdou, že naše jednání není před Bohem indiferentní a není proto indiferentní ani pro běh dějin. Můžeme otevřít sami sebe i svět pro příchod Boha: pravdy, lásky, dobra. To dělali svatí, kteří jako spolupracovníci Boha přispěli ke spáse světa (srov. 1 Kor 3,9; 1 Sol 3,2). Můžeme osvobodit náš život a svět od jedu a znečištění, které by mohly zničit přítomnost i budoucnost. Můžeme objevit a udržovat čistými zdroje stvoření a tak spolu se stvořením, které nás předchází jako dar konat to, co je správné podle jeho vnitřních nároků a cílů. Tím je uchován smysl, třebaže zdánlivě nemáme úspěch nebo se pokládáme za bezmocné tváří v tvář převaze nepřátelských sil. Z jedné strany tak z našeho konání plyne naděje pro nás a pro druhé; současně nám však z druhé strany velká naděje stojící na Božích příslibech dodává odvalu a orientuje naše jednání.

36. Stejně jako jednání je také utrpení součástí lidské existence. Z jedné strany je odvozeno z naší konečnosti a z druhé pak z masivní viny, která se nahromadila v průběhu dějin a také v přítomné době nezadržitelně narůstá. Je samozřejmě třeba konat vše pro to, aby bylo utrpení umenšeno: zabránit, je-li možné utrpení nevinných, tišit bolesti, pomáhat s překonáváním utrpení psychického. To všechno jsou povinnosti jak spravedlnosti, tak lásky a patří k základním požadavkům křesťanské existence i každého vpravdě lidského života. V boji proti fyzické bolesti se dosáhlo velkého pokroku, ale utrpení nevinných i psychická utrpení se během posledních desetiletí spíše rozrostly. Ano, musíme učinit vše pro překonání utrpení, ale úplně je ze světa odstranit není v našich možnostech. Jednoduše proto, že ze sebe nemůžeme setřást naši konečnost a protože nikdo z nás není s to eliminovat moc zla, viny, která jak vidíme je neustálým zdrojem utrpení. Mohl by to uskutečnit jenom Bůh: pouze Bůh, který osobně vstoupí do dějin tím, že se stane člověkem a trpí v nich. My víme, že tento Bůh zde je a že tedy tato moc, která snímá hřích světa (Jan 1,29) je ve světě přítomna. Vírou v existenci této moci se v dějinách vynořila naděje na uzdravení světa. Avšak jedná se právě o naději a nikoli již dovršení; naději, která nám dává odvalu postavit se

na stranu dobra také tam, kde se zdá, že není naděje, i s vědomím, že v průběhu dějin tak, jak se zvnějšku jeví, zůstane moc této viny i v budoucnu hroživě přítomnou.

37. Vraťme se k našemu tématu. Můžeme se snažit utrpení zmenšovat, bojovat proti němu, ale nemůžeme jej eliminovat. Právě tam, kde lidé ve snaze vyhnout se každému utrpení usilují vymanit se ze všeho, co by mohlo znamenat bolest, tam kde si chtějí ušetřit námahu a bolest pravdy, lásky, dobra sklouzávají do prázdného života, v němž možná skoro neexistuje bolest, ale tím více doléhá temný dojem nedostatku smyslu - a samota. Člověku nepřináší uzdravení vyhýbání se utrpení, útěk před bolestí, nýbrž schopnost přijímat soužení, dozrávat v něm a nalézat smysl ve sjednocení s Kristem, který trpěl s nekonečnou láskou. Chtěl bych v tomto kontextu citovat několik vět z listu vietnamského mučedníka Pavla Le-Bao-Thin (+1857), z nichž vysvítá tato transformace skrze sílu naděje, která pochází z víry. ?Já, Pavel, vězeň pro jméno Kristovo, vám chci vypovědět o svých souženích, do kterých jsem denně pohroužen, abyste rozdílení láskou k Bohu vzdávali se mnou Bohu chválu, jeho milosrdenství trvá navěky (srov. Ž 136). Toto vězení je pravým obrazem věčného pekla: ke krutému mučení všeho druhu, k poutům na nohou, železným řetězům a okovům přistupuje nenávisť, tresty, nařčení, sprostá slova, žaloby, zlé skutky, falešné přísahy, zlořečení a nakonec soužení a zármutek. Avšak Bůh, jenž kdysi vysvobodil tři mládence z ohnivé pece, je ustavičně při mně a z těchto soužení mě vysvobodil a obrátil je v slast, jeho milosrdenství trvá navěky. Uprostřed těchto muk, která jinak obvykle vyvolávají hrůzu, mě milost Boží naplnila útechou a radostí: nejsem totiž sám, ale s Kristem. ... Jak však mohu obstát v tomto divadle, když denně vidím, jak se císařové, mandaríni a jejich družiny rouhají tvému svatému jménu, Pane, který trůníš nad cheruby (srov. Ž 80,2) a serafy? Vždyť tvůj kříž leží pošlapán pohany! Kde je tvá sláva, Pane? Když toto všechno vidím, rozdílení láskou k Tobě si chci nechat useknout údy a na znamení lásky k tobě zemřít. Ukaž, Pane, svou moc, zachraň mne a nenech mne klesnout: ať se v mé slabosti zjeví tvá síla a je oslavena před tváří pohanů... Bratři milovaní, až toto všechno uslyšíte, s radostí vzdávejte nekonečné díky Bohu, od něhož pochází všechno dobré, a dobrořečte se mnou Pánu; jeho milosrdenství trvá navěky ? Toto všechno vám píšu, aby se vaše víra sjednotila s mou. Uprostřed této bouře vrhám kotvu živé naděje, která je v mém srdci, až k Božím trůnu.[28] Toto je dopis z ?pekla?. Zjevuje se veškerá hrůza koncentračního tábora, v němž vedle muk, jež působí tyranii, propuká zlo v samotných obětech, které se tak samy také stávají nástrojem krutosti žalářníků. Je to dopis z pekla, ale potvrzují se v něm slova Žalmu: ?I kdybych vystoupil na nebe, ty jsi tam, i kdybych ulehl v podsvětí, i tady jsi. ? I kdybych řekl: Aspoň temnota mě skryje, ani tma ti nebude tmavá, noc jako den se rozjasní? (Ž 139, 8-12; srov. též Ž 23, 4). Kristus sestoupil do ?pekla? a tak je blízko tomu, kdo je tam vržen a proměňuje pro něho temnoty ve světlo. Utrpení, muka zůstávají děsivá a skoro nesnesitelná. Přesto však vyšla hvězda naděje, kotva živé naděje, která je v srdci. Nepropuká v člověku zlo, ale vítězí světlo: utrpení, aniž by přestalo být utrpením, stává se navzdory všemu zpěvem chvály.

38. Míra lidství se podstatně určuje ve vztahu k utrpení a k trpícímu. Platí to pro jednotlivce i pro společnost. Společnost, která nedokáže přijímat trpící a není schopna skrze soucit utrpení sdílet a tak je vnitřně snášet, je společností krutou a nelidskou. Společnost však nemůže přijímat trpící a podporovat je v jejich utrpení, pokud toho sami dotyční jedinci nejsou schopni, a z druhé strany, jedinec nemůže přijmout utrpení druhého, pokud sám osobně nedovede nalézt v utrpení smysl, cestu očisty a zrání, cestu naděje. Přijmout druhého, který trpí, totiž znamená vzít na sebe určitým způsobem jeho utrpení, takže se stane také mým. A právě v tom, že je utrpení sdíleno, když je přítomen někdo druhý, je toto utrpení prostoupeno světlem lásky. Latinské slovo con-solatio, útěcha, to vyjadřuje velmi krásně, protože naznačuje, že být se -samotou už není samota. Avšak také schopnost přijmout utrpení z lásky k dobru, k pravdě a k spravedlnosti je pro míru lidství konstitutivní. Jsou-li totiž nakonec můj blahobyt, moje bezpečí důležitější než pravda a spravedlnost, pak platí moc silnějšího a kralují násilí a lež. Pravda a spravedlnost musí stát nad každým mým fyzickým pohodlím a bezpečím, jinak se samotný můj život stane lží. A nakonec: přítakání lásce je rovněž zdrojem utrpení, protože láska si vždycky žádá, aby moje já bylo vyvlastněno tím, že se nechávám tříbit a zraňovat. Láska vůbec nemůže existovat bez tohoto, také bolestného zřeknutí se sebe sama, jinak se stane pouhým sobectvím a tím anuluje samu sebe jako takovou.

39. Trpět spolu s druhým, pro druhé, trpět z lásky k pravdě a spravedlnosti, trpět kvůli lásce a proto, abych se stal osobou opravdu milující ? to jsou základní elementy lidství, jejichž opuštění by člověka samotného zničilo. Znovu se však nabízí otázka: jsme toho schopni? Je druhý dostatečně důležitý, abych se pro něho stal osobou, která trpí? Je pro mne pravda skutečně tolik důležitá, abych za ni platil utrpením? Je příslib lásky tak velký, aby ospravedlnil mé sebedarování? Křesťanské víře náleží v dějinách lidstva právě tato zásluha, že v člověku novým způsobem a v nové hloubce probudila schopnost takovýchto způsobů utrpení, které jsou pro jeho lidství rozhodující. Křesťanská

víra nám ukázala, že pravda, spravedlnost a láska nejsou pouhé ideály, ale nesmírně obsažné skutečnosti. Ukázala nám totiž, že Bůh ? Pravda a Láska v jedné osobě ? chtěl trpět pro nás a s námi. Bernard z Clairvaux to vyjádřil podivuhodným obratem: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*[29] - Bůh nemůže trpět, ale může soucítit. Člověk má pro Boha cenu tak velkou, že se On sám stal člověkem, aby mohl soucítit s člověkem velmi reálně, v těle a krvi, jak nám to podává vyprávění o Ježíšově Umučení. Odtud pak do každého lidského utrpení vstupuje někdo, kdo sdílí utrpení a soužení; odtud se pak do každého utrpení šíří útěcha (*con-solatio*) lásky sdílejícího se Boha a tak vychází hvězda naděje. Jistě, že v našich rozmanitých utrpeních a zkouškách potřebujeme vždy také naše malé či velké naděje, laskavé navštívení, uzdravení vnitřních i vnějších ran, kladné rozuzlení krize, a tak dále. V menších zkouškách mohou tyto typy naděje i stačit. Avšak v opravdu těžkých zkouškách, v nichž se musím sám rozhodnout položit pravdu před blahobyt, kariéru či majetek stává se nezbytnou pravá, velká naděje, o níž jsme mluvili. Také proto potřebujeme svědky, mučedníky, kteří se zcela darovali, abychom si to od nich nechali dokazovat den po dni. Potřebujeme je, abychom i v nepatrných každodenních alternativách dávali přednost dobru před pohodlím a byli si vědomi, že právě tak žijeme opravdu život. Řekněme to ještě jednou: schopnost trpět z lásky k pravdě je mírou lidství. Tato schopnost trpět však závisí na druhu a míře naděje, kterou nosíme v sobě a na níž stavíme. Svatí mohli projít dlouhou cestou bytí-člověkem způsobem, kterým ji Kristus prošel před námi, protože byli naplněni velkou nadějí.

40. Chtěl bych ještě dodat malý postřeh ne zcela nedůležitý v každodenním dění. Součástí jedné formy zbožnosti, která byla ne ještě tak dávno značně rozšířená, byla myšlenka na možnost ?obětovat? malé každodenní námahy, které nás stále znovu potkávají jako více či méně protivné bodnutí, a propůjčovat jim tak smysl. V této zbožnosti byly bezpochyby věci přehnané a možná i nezdravé, ale je třeba se ptát, zda v určité míře neobsahovala něco podstatného, co by mohlo být pomocí. Co to znamená ?obětovat?? Ti kdo to praktikovali, byli přesvědčeni, že mohou zasadit do rozsáhlého Kristova soucítění své malé námahy, jež se tak určitým způsobem stávaly součástí pokladu soucítění, které je lidskému rodu zapotřebí. Tímto způsobem by i malá každodenní trápení mohla dostávat smysl a přispívat tak k ekonomii dobra, lásky mezi lidmi. Možná bychom se opravdu měli ptát, zda by se takováto věc nemohla opět stát smysluplnou perspektivou i pro nás.

### III. Soud jako místo chápání a uplatňování naděje

41. Ve velkém Kředu Církve se prostřední část, která pojednává o tajemství Kristova utrpení od věčného zrození z Otce a časného narození z Panny Marie až k jeho návratu skrze kříž a vzkříšení, končí slovy: ?znovu přijde ve slávě soudit živé i mrtvé?. Perspektiva Soudu již od nejrannějších dob ovlivňovala křesťany v jejich každodenním životě jako kritérium, kterým se řídili v přítomném životě, jako odkaz k jejich svědomí a zároveň jako naděje v Boží spravedlnost. Víra v Krista nikdy nehleděla jen zpět a nikdy ani jen vzhůru, nýbrž vždycky také vpřed k hodině spravedlnosti, kterou Pán opakovaně předpovídal. Tento pohled vpřed dal křesťanství jeho smysl pro přítomnost. V sakrálních stavbách, kde křesťané chtěli zviditelnit historickou a kosmickou šířku víry v Krista, se stalo obvyklým znázorňovat na východní stěně Pána, který se vrací jako král ? obraz naděje ? na západní straně však poslední Soud jako obraz odpovědnosti za náš život, zpodobení, které shlíželo a provázelo věřící právě na jejich cestě do všednosti. Pozdější vývoj ikonografie však začal klást stále větší důraz na děsivý a chmurný aspekt Soudu, jenž, samozřejmě, přitahoval umělce víc než zář naděje, která se často přemrštěně maskovala hrozbou.

42. V novověku myšlenka na poslední Soud vybledla: křesťanská víra se individualizuje a orientuje především na osobní spásu duše; reflexi o všeobecných dějinách dominuje z velké části zase myšlenka pokroku. Základní obsah očekávání Soudu však přesto tak docela nezmezil. Dostává však naprosto jinou podobu. Ateismus 19. a 20. století je podle svých kořenů a cílů moralismem: protestem proti nespravedlnostem světa a všeobecných dějin. Svět, ve kterém existuje taková míra nespravedlnosti, utrpení nevinných a cynismu mocných, nemůže být dílem dobrého Boha. Bůh, který by byl zodpovědný za tento svět, by nebyl Bohem spravedlivým a ještě méně pak Bohem dobrým. Ve jménu mravnosti je třeba odmítnout Boha. A poněvadž není Bůh, který tvoří spravedlnost, zdá se, že člověk sám je nyní povolán zjednat spravedlnost. Je-li tvář v tváři utrpení tohoto světa pochopitelný protest proti Bohu, potom požadavek, že lidstvo může a má činit to, co žádný Bůh nedělá, je domyšlivý a vnitřně nepravdivý. Že z této premisy vplynuly velké krutosti a znásilnění spravedlnosti, není náhoda, ale zakládá se na vnitřní falešnosti onoho požadavku. Svět, který si má vytvořit sám od sebe svou spravedlnost je světem bez naděje. Nikdo a nic neodpovídá na staletí utrpení. Nikdo a nic nezaručuje, že cynismus moci, ať už pod jakoukoliv ideologickou zástěrkou, nebude i nadále zpupně ve světě vládnout. Takto velcí myslitelé Franfurtské školy Max Horkheimer a Theodor W. Adorno

kritizovali jak ateismus, tak teismus. Horkheimer radikálně vyloučil, že by mohl být nalezena jakákoli imanentní náhražka Boha a odmítal zároveň také obraz dobrého a spravedlivého Boha. V extrémní radikalizaci starozákonného zákazu zobrazování, mluví o ?nostalgii zcela Jiného?, který zůstává nedostupným, výkřikem touhy obrácené ke všeobecným dějinám. Také Adorno se rozhodně postavil za toto zřeknutí se každého obrazu, včetně ?obrazu? milující Boha. Stále znovu však zdůrazňoval tuto ?negativní? dialektiku a tvrdil, že spravedlnost, pravá spravedlnost by vyžadovala svět, ?ve kterém by bylo anulováno nejen přítomné utrpení, ale také vzato zpět to, co se neodvolatelně v minulosti stalo?[30] To by ale znamenalo ? vyjádřeno pozitivními a tedy pro něho neadekvátními symboly, že spravedlnost nemůže být bez vzkříšení z mrtvých. Takováto perspektiva by však znamenala ?vzkříšení těla, věc, která je idealismu, království absolutního ducha naprosto cizí?.[31]

43. Z přísného zákazu každého zobrazení, které je součástí prvního Božího přikázání (srov. Ex 20,4), se může a má každý křesťan vždy znovu poučit. Pravda o negativní teologii byla zdůrazněna IV. lateránským koncilem, který výslovně prohlásil, že mezi Bohem a tvorem nelze postihnout nějakou podobnost, aniž by nebylo nutno mezi nimi zaznamenat ještě větší nepodobnost.[32] Pro věřícího však zřeknutí se každého zobrazování nemůže vést ? jak chtěli Horkheimer a Adorno ? až k popření obou tezí, teismu i ateismu. Bůh sám totiž vytvořil svůj ?obraz?: v Kristu se stal člověkem. V Někým Ukřižovaném byla negace mylných obrazů Boha dovedena do krajnosti. Nyní Bůh zjevuje svou Tvář právě na postavě trpícího, který sdílí situaci člověka opuštěného Bohem tím, že ji bere na sebe. Tento nevinný trpící se stal nadějí-jistotou: Bůh je a Bůh umí vytvořit spravedlnost způsobem, který my nejsme schopni pochopit, ale kterou přesto můžeme ve víře tušit. Ano, existuje vzkříšení těla.[33] Existuje spravedlnost.

[34] Existuje zpětné odnětí minulého utrpení, náhrada, která opět nastoluje právo. Proto je víra v poslední Soud především a zejména nadějí, onou nadějí, jejíž nutnost se stala zřejmou právě v otřesech posledních staletí. Jsem přesvědčen, že otázka spravedlnosti představuje podstatný argument a v každém případě nejsilnější argument ve prospěch víry ve věčný život. Potřeba pouze individuálního uspokojení, které je nám v tomto životě upřeno; nesmrtelné lásky, kterou očekáváme, je jistě důležitým motivem víry v to, že člověk je učiněn pro věčnost. Avšak pouze ve spojení s nemožností, že by nespravedlnost dějin měla poslední slovo, stává se plně přesvědčivou nutnost návratu Krista a nového života.

44. Protest proti Bohu ve jménu spravedlnosti k ničemu nevede. Svět bez Boha je světem bez naděje (srov. Ef 2,12). Pouze Bůh může zjednat spravedlnost. A víra nám dává jistotu: On to činí. Obraz posledního Soudu je zpočátku obrazem děsivým, ale přesto obrazem naděje. Pro nás snad přímo rozhodujícím obrazem naděje. Avšak není také obrazem zděšení? Řekl bych, že je obrazem, který volá k zodpovědnosti, tedy obrazem onoho zděšení, o kterém svatý Hilarius říká, že každý náš strach je umístěn v lásce.[35] Bůh je spravedlnost a zjednává spravedlnost. A to je naše útěcha a naše naděje. V jeho spravedlnosti je však také milost. Víme to, podíváme-li se na Krista ukřižovaného a zmrtvýchvstalého. Obojí ? spravedlnost a milost ? musí být viděno v jejich správném vnitřním propojení. Milost nevylučuje spravedlnost. Nemění omyl na právo. Není gumou, která maže všechno, takže cokoli se stalo na zemi, má hodnotu vždycky stejnou. Proti takovému typu nebe a milosti právem protestoval například Dostojevskij ve svém románu ?Bratři Karamazovi?. Zlí na věčné hostině nakonec neusednou bez rozdílu ke stolu vedle svých obětí jakoby se nic nestalo. V této souvislosti bych rád citoval jeden Platónův text, který vyjadřuje jistou předtuchu spravedlivého soudu, a z velké části si ponechává svou pravdivost a prospěšnost i pro křesťana. Třebaže mytologickými obrazy, které však s jednoznačnou zřejmostí podávají pravdu, říká, že na konci stanou duše obnaženy před soudcem. V tu chvíli nebude mít význam, čím byly kdysi v dějinách, ale pouze to, čím jsou v pravdě. ?Tehdy má (soudce) před sebou duši nějakého ? krále nebo vládce a nevidí na ní nic spořádaného. Shledává ji zbičovanou a plnou jizev, pocházejících z křivých přísah a nespravedlnosti ? zcela znetvořenou, plnou lži a pýchy, je zcela bez řádu, protože vyrostla bez pravdy. A vidí, jak je duše v důsledku svévole, nevázanosti, arogance a nepředloženého jednání obtížena neřádem a ohavností. Po takové podívané ji ihned vsadí do vězení, kde ponese zasloužený trest. ? Jindy zase vidí před sebou jinou duši, která vedla život zbožný a upřímný ? nalezne v ní zalíbení a pošle ji jistě na ostrovy blažených?.[36] Ježíš v podobenství o boháčovi a chudém Lazarovi (srov. Lk 16,19-31) představil pro naši výstrahu obraz takovéto duše zdevastované arogancí a blahobytem, která sama o sobě vytvořila nepřekročitelnou propast mezi ním a chudým: propast uzavřenosti v materiálních rozkoších, propast opomíjení druhého, neschopnosti milovat, jež se nyní mění na palčivou a neutišitelnou žízeň. Musíme zde zdůraznit, že Ježíš v tomto podobenství nemluví o definitivním údělu po univerzálním Soudu, ale přebírá koncepci, která se vyskytuje mimo jiné ve starověkém judaismu, tj. přechodnou situaci mezi smrtí a vzkříšením, situaci, v níž ještě není vyneseno poslední rozsudek.

45. Tato staro-židovská idea přechodného stavu obsahuje mínění, že duše se nenacházejí jednoduše v jakési provizorní vazbě, ale nesou již trest, jak ukazuje podobenství o boháčovi, anebo se již těší provizorní podobě blaženosti. A nakonec nechybí myšlenka, že v tomto stavu existuje možná i očišťování a uzdravení, které činí duši zralou pro společenství s Bohem. Prvotní Církev převzala tyto koncepce, z nichž se pak v západní Církvi postupně vyvinula nauka o očistci. Není třeba zde zkoumat komplikované historické stezky tohoto vývoje. Ptejme se však o co tu skutečně jde. Smrtí se životní volba člověka stává definitivní a tento jeho život stane před Soudcem. Jeho volba, která dostávala podobu během celého jeho života, může mít různou povahu. Mohou být osoby, které v sobě samých naprosto zničili touhu po pravdě a ochotu k lásce. Osoby, v nichž se všechno stalo lží; osoby, které žili nenávistí a pošlapali lásku v sobě samých. Tato vyhlídka je otrěsná, ale v některých postavách našich dějin lze úděsným způsobem tyto rysy rozpoznat. Takovýmto jedincům by už nebylo pomoci a destrukce dobra se stala nevyhnutelnou. To je označeno slovem inferno.[37] Z druhé strany mohou být osoby průzračné, které se nechaly cele proniknout Bohem a v důsledku toho jsou zcela otevřeny pro druhé; osoby, jejichž společenství s Bohem orientuje již nyní celé jejich bytí a jejich putování vede pouze k dovršení toho, čím už jsou.[38]

46. Podle našich zkušeností však ani jeden, ani druhý není normálním případem lidské existence. Ve velké většině lidí ? můžeme předpokládat ? zůstává v hloubi jejich bytosti přítomna poslední niterná otevřenost pro pravdu, lásku a Boha. V konkrétních životních volbách je však pokrývána stále novými kompromisy se zlem, mnoho špíny zakrývá průzračnost, po níž zůstává vyprahlost a která stále znovu vychází z celé té nízkosti na povrch a zůstává v duši přítomna. Co se stane s podobnými jedinci, až se objeví před Soudcem? Stanou se snad všechny špinavosti, které se nahromadily v jejich životě, najednou bezvýznamné? Anebo co jiného se stane? Svatý Pavel nám v Prvním listě Korinťanům podává pojetí Božího soudu nad člověkem podle jeho stavu. Činí tak za pomoci obrazů, které chtějí určitým způsobem vyjádřit neviditelné. Tyto obrazy nemůžeme převést na pojmy, protože jednoduše nemůže pohlédnout do světa za smrtí, ani nemáme žádnou jeho zkušenost. Pavel předně říká o křesťanské existenci to, že je postavena na společném základě: Ježíši Kristu. Tento základ trvá. Pokud jsme zůstali pevně stát na tomto základě a vybudovali na něm svůj život, víme, že tento základ nám nemůže být vzat ani smrtí. Potom Pavel pokračuje: ?Ale když někdo dále staví na tom základě (a přidává) zlato, stříbro, drahé 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). V tomto smyslu se v každém případě stává zřejmým, že spása lidí může mít různé formy, že některé stavby mohou shořet až do základů; že ke spáse je třeba projít v první osobě ?ohněm?, aby bylo možné stát se schopným Boha a moci zaujmout místo u stolu na věčné svatební hostině.

47. Někteří současní teologové jsou toho mínění, že oheň, který hoří a zároveň zachraňuje je samotný Kristus, Soudce a Spasitel. Setkání s Ním je rozhodujícím aktem Soudu. Před jeho pohledem se ukáže každá faleš. Setkání s Ním, nás spálí, promění a osvobodí, abychom se stali opravdu sebou samými. Věci zbudované během života se pak mohou jevit jako suchá sláma, prázdné chlubení a zmizet. Avšak v bolesti tohoto setkání, ve kterém se nám vše nečisté a nezdravé z našeho bytí stane zjevným, spočívá spása. Jeho pohled, dotek jeho srdce nás uzdraví skrze proměnu zajisté bolestnou ?jako v ohni?. Avšak přesto je to bolest blažená, ve které nás svatá moc jeho lásky pronikne jako oheň a umožní nám nakonec být naprosto námi samotnými a tím naprosto Božími. Tak se stává zřejmým i pronikání spravedlnosti a milosti: náš způsob života není irrelevantní, ale naše špína nás neposkvřuje na věky, jsme-li alespoň nasměrováni ke Kristu, k pravdě a k lásce. Konec konců tato špína již shořela v Kristově Umučení. Ve chvíli Soudu zakusíme a přijmeme tuto převahu jeho lásky nad vším zlem ve světě i v nás. Bolest lásky stane se naší spásou a naší radostí. Je jasné, že ?trvání? tohoto hoření, které proměňuje, nemůžeme počítat chronometrickými mírami tohoto světa. Proměňující ?chvíle? tohoto setkání se vymyká pozemskému sledu času. Je časem srdce, časem ?přechodu? ke společenství s Bohem v Kristově Těle.[39] Boží Soud je naděje jednak proto, že je spravedlností, jednak proto, že je milostí. Kdyby byl pouze milostí, která učiní irrelevantním všechno, co je pozemské, zůstal by nám Bůh dlužen odpověď na otázku po spravedlnosti, otázku, která je pro nás rozhodující tvář v tvář dějinám i samotnému Bohu. Kdyby byl pouhou spravedlností, mohl by být nakonec pro nás všechny jenom důvodem strachu. Vtělení Boha v Kristu spojilo natolik jedno s druhým ? soud i milost ? že spravedlnost je stanovena pevně: všichni očekáváme naši spásu ?s bázní a třesením? (Fil 2,12). Naproti tomu milost umožňuje nám všem doufat a jít plni důvěry vstříc Soudci, kterého známe jako našeho ?přímluvce?, advocatus, parakletos (srov. 1 Jan 2,1).



48. Jeden motiv zde musí být ještě zmíněn, protože je důležitý při uplatňování křesťanské naděje. Ve starověkém judaismu existuje myšlenka, že lze přijít na pomoc také zesnulým v jejich přechodném stadiu pomocí modlitby (srov. např. 2 Mak 12,38-45: I.stol. před Kristem). Odpovídající praxe byla přijata křesťany s velkou přirozeností a je společná východní i západní Církvi. Východ nezná očištné a odčiňující utrpení duší na onom světě, ale zná různé stupně blaženosti nebo také utrpení přechodného stavu. Duším zesnulých může být poskytnuto ?občerstvení a posílení? prostřednictvím Eucharistie, modlitby a almužny. Fakt, že láska může dosáhnout až na onen svět, že je možné vzájemné obdarování a přijetí, kterými zůstáváme spojeni jedni s druhými citovým poutem i přes hranici smrti, bylo základním přesvědčením křesťanství během všech staletí a představuje dodnes útěšnou zkušenost. Kdo by nezakusil potřebu dát svým drahým, kteří jsou již na onom světě, znamení dobroty, vděčnosti nebo žádosti o odpuštění? Bylo by možné se nyní tázat dále: je-li ?očistec? pouze očištění ohněm v setkání s Pánem, Soudcem a Spasitelem, jak může potom ještě zasáhnout třetí osoba, byť výjimečně blízká? Kládeme-li podobnou otázku, měli bychom si uvědomit, že člověk není monáda uzavřená sama do sebe. Naše existence jsou v hlubokém společenství mezi sebou a prostřednictvím mnohotvárných interakcí jsou jedna s druhou spojeny. Nikdo nežije sám. Nikdo nehřeší sám. Nikdo není spasen sám. Do mého života neustále vstupuje život těch druhých: ve zlém i v dobrém. Má přímluva za druhého tak není věcí jemu cizí, nějakou vnější věcí ani po smrti. V této propojenosti bytí může moje poděkování jemu, moje modlitba za něho, znamenat malou část jeho očištění. A není třeba převádět pozemský čas na čas Boží: ve společenství duší je překonáván čas pouze pozemský. Nikdy není příliš pozdě pro dotek srdce druhého, ani to nikdy není zbytečné. Tím se vyjasňuje další důležitý prvek pojmu křesťanské naděje. Naše naděje je vždycky podstatně také nadějí pro druhé a pouze takto je opravdu nadějí také pro mne.[40] Jako křesťané bychom se neměli nikdy ptát jenom na to, jak mohu být spasen? Měli bychom se také ptát, co mohu učinit, aby byli spaseni druzí a aby také druhým vyšla hvězda naděje. Potom budu moci udělat maximum také pro svou osobní spásu.

Maria, hvězda naděje

49. V hymnu z VIII.-IX. století, tedy více než tisíc let starém, Církev zdraví Marii, Matku Boží, jako ?hvězdu naděje?: Ave maris stella. Lidský život je cesta. K jakému cíli? Jak k němu najdeme cestu? Život je jako cesta na často temnělém a bouřlivém moři dějin, cesta při níž sledujeme hvězdy, které nám ukazují směr. Pravými hvězdami našeho života jsou osoby, které dovedly žít správně. Ony jsou světly naděje. Ježíš Kristus je jistě skutečným světlem, sluncem stojícím nad všemi temnotami dějin. Abychom však dospěli až k Němu potřebujeme také bližší světla, osoby, které dávají světlo tím, že předávají jeho světlo, a nabízejí tak orientaci našemu putování. A která jiná osoba by pro nás mohla být hvězdou naděje více než Maria ? ta která svým ?ano? otevřela samotnému Bohu bránu našeho světa, ta která se stala živou Archou Úmluvy, v níž se Bůh stal tělem, jedním z nás a rozbil svůj stan mezi námi (srov. Jan 1,14)?

50. Obracíme se proto k Ní: Svatá Maria, tys patřila k oněm pokorným velkým duším v Izraeli, které jako Simeon, očekávaly ?potěšení Izraele? (Lk 2,25) a jako Anna vyhlížely ?vykoupení Jeruzaléma? (Lk 2,38). Žila jsi v důvěrném styku s Izraelským Písmem svatým, které mluvilo o naději, o příslibu učiněném Abramovi a jeho potomstvu (srov. Lk 1,55). Chápeme proto posvátnou bázeň, která tě obestřela, když Pánův anděl vešel do tvého příbytku a řekl ti, že bys měla přivést na svět Toho, který byl nadějí Izraele a očekáváním světa. Tvým prostřednictvím, tvým ?ano? se naděje miléní měla stát skutečností a vejít do tohoto světa a jeho dějin. Ty ses sklonila před velikostí tohoto úkolu a řekla ?ano?: ?Hle, jsem služebnice Páně, ať se mi stane podle Tvého slova? (Lk 1,38). Když jsi spěšně procházela Judskými horami, naplněna svatou radostí, abys navštívila svou příbuznou Alžbětu, stala ses obrazem budoucí Církve, která ve svém lůně nese naději světa přes vrcholy dějin. Vedle radosti, kterou jsi slovy a zpěvem svého Magnificat rozšířila do všech věků, poznala jsi temné výroky proroků o utrpení Božího služebníka v tomto světě. O narození v Betlémské stáji zazářil jas andělů, kteří přinesli dobrou zvěst pastýřům, ale zároveň se chudoba Boha v tomto světě stala až příliš citelnou. Starý Simeon k tobě mluvil o meči, který pronikne tvé srdce (srov. Lk 2,35), o znamení odporu, že tvůj Syn přišel do tohoto světa. Když pak Ježíš začal svou veřejnou činnost, musela jsi stát stranou, aby mohla vyrůst nová rodina, kvůli jejímuž založení On přišel a kterou měl budovat za pomoci těch, kteří uslyší a zachovají jeho slovo (srov. Lk 11,27). Přes veškerou velikost a radost zahájení Ježíšovy činnosti, jsi už v Nazaretské synagoze musela zakusit pravdu o ?znamení odporu? (srov. Lk 4,28). Viděla jsi tak rostoucí moc nepřátelství a odmítnutí, které se postupně vytvářelo kolem Ježíše až k hodině kříže, v níž jsi musela vidět Spasitele světa, Davidova potomka, Syna Božího zemřít jako ztroskotance, vystaveného posměchu mezi zločinci. Tehdy jsi přijala slova: ?Ženo, hle tvůj syn! (Jan 19,26). Z kříže jsi přijala nové poslání. Počínaje křížem

stala jsi se matkou novým způsobem: matkou všech těch, kteří chtějí věřit v Tvého Syna Ježíše a následovat jej. Meč bolesti pronikl tvé srdce. Byla naděje mrtva? Svět zůstal definitivně beze světla, život bez cíle? V oné hodině jsi pravděpodobně ve svém nitru znovu uslyšela andělova slova, kterými odpověděl na tvou bázeň v okamžiku zvěstování: ?Neboj se, Maria! (Lk 1,30). Kolikrát řekl Pán, tvůj Syn, svým učedníkům totéž: Nebojte se! V Golgotské noci jsi znovu slyšela tato slova. Svým učedníkům v hodině zrady řekl: ?Mějte odvahu! Já jsem přemohl svět? (Jan 16,33). ?Ať se vaše srdce nechvěje a neděsí? (Jan 14,27). ?Neboj se, Maria V nazaretské hodině ti anděl řekl také: ?Jeho království nebude mít konce? (Lk 1,33). Skončilo se snad dříve než začalo? Ne, pod křížem na základě slova samotného Ježíše jsi se stala matkou věřících. V této víře, která i v temnotách Bílé soboty byla jistotou naděje, jsi vyšla vstříc Velikonočnímu ránu. Radost vzkříšení se dotkla tvého srdce a znovu tě nově spojila s učedníky, určenými, aby se stali Ježíšovou rodinou skrze víru. Takto jsi stanula uprostřed společenství věřících, kteří se ve dnech po Nanebevzetí jednomyslně modlili za dar Ducha svatého (srov. Sk 1,14) a obdrželi ho v den Letnic. Ježíšovo ?království? bylo jiné než jak si ho lidé mohli představit. Toto ?království? začínalo v onu hodinu a nikdy se neskončilo. Ty tak zůstáváš uprostřed učedníků jako jejich matka, jako Matka naděje. Svatá Maria, Matko Boží, nauč nás věřit, doufat a milovat spolu s tebou. Ukaž nám cestu k jeho království! Hvězdo mořská, ozařuj nás a ved' naše putování!

Dáno v Římě, u svatého Petra, 30.listopadu, na slavnost svatého Ondřeje, apoštola, roku 2007, ve třetím roce Pontifikátu.

Benedikt XVI.

přeložil Milan Glaser

Poznámkový aparát:

[1] Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. VI, n.26003.

[2] Srov. Poemi dogmatici, V, 53-64: PG 37, 428-429.

[3] Srov. Katechismus katolické církve, č. 1818-1821.

[4] Summa Theologiae, II-II, q.4, a.1.

[5] H. Körtner: ThWNT, VIII (1969) 585.

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

[7] Ibid. II, 46: CSEL 73,273.

[8] Srov. Ep. 130 Ad Probam 14,25-15,28: CSEL 44,68-73.

[9] Srov. Katechismus katolické Církve, č.1025.

[10] Jean Giono, Les vraies richesses (1936), Préface, Paris 1992, str. 18-20, in Henri de Lubac, Catholicisme, Aspects sociaux du dogme, Paris 1983, str.VII.

- [11] Ep. 130, Ad Probam 13,24: CSEL 44,67.
- [12] Sententiae III, 118: CCL 6/2, 215.
- [13] Srov. Ibid. III, 71: CCL 6/2, 107-108.
- [14] Novum Organum I, 117.
- [15] Srov. Ibid. I, 129.
- [16] Srov. New Atlantis.
- [17] In: Werke IV, vydal W.Weischedel (1956), 777.
- [18] I.Kant, Das Ende aller Dinge, in: Werke VI, vydal W.Weischedel (1964), 190.
- [19] Kapitoly o lásce, Centuria 1, cap. 1: PG 90,965.
- [20] Srov. Ibid.: PG 90,962-966.
- [21] Conf. X 43,70: CSEL 33,279.
- [22] Sermo 340, 3: PL 38,1484; srov. F.Van Der Meer, Augustinus der Seelsorveger, (1951), 318.
- [23] Sermo 339, 4: PL 38,1481.
- [24] Conf. X, 43, 69: CSEL 33,279.
- [25] Srov. Katechismus katolické Církve, č.2657.
- [26] Srov. In 1 Joannis 4,6: PL 35, 2008s.
- [27] Testimoni della speranza, Citta Nuova 2000, 156s.
- [28] Římský breviář, Modlitba se čtením, 24.listopadu.
- [29] Sermones in Cant.,Serm. 26,5: PL 183,906.
- [30] Negative Dialektik (1966) Třetí část, III, 11, in: Gesammeltee Schriften Bd. VI, Frankfurt/Main 1973,395.
- [31] Ibid. Druhá část, 207.
- [32] DS 806.
- [33] Srov. Katechismus katolické Církve,č. 988-1004.
- [34] Srov. ibid. č.1040.
- [35] Srov. Tractatus super Psalmos, Ps 127,1-3: CSEL 22,628-630.
- [36] Gorgias 525a-526c.
- [37] Srov. Katechismus katolické Církve, č.1033-1037.
- [38] Srov. ibid. č.1023-1029.
- [39] Srov. Katechismus katolické Církve, č.1030-1032.
- [40] Srov. Katechismus katolické Církve, č. 1032.

Převzato z [www.radiovaticana.cz](http://www.radiovaticana.cz)

<http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=8766>

<http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=8767>

<http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=8768>