

Encyklika

DEUS CARITAS EST

nejvyššího pontifika

Benedikta XVI.

Biskupům,

kněžím a jáhnům,

Bohu zasvěceným osobám,

a všem věřícím laikům

o křesťanské lásce

Úvod

1. „Bůh je láska; kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh zůstává v něm“ (1 Jan 4, 16). Tato slova prvního listu svatého apoštola Jana vyjadřují obzvláště zřetelně jádro křesťanské víry, tedy křesťanský obraz Boha, a také z toho vyplývající obraz člověka i jeho životní cesty. Ve stejném verši nám kromě toho Jan nabízí, abychom tak řekli, určitou souhrnnou formulaci křesťanské existence: „My, kteří jsme uvěřili, poznali jsme lásku, jakou má Bůh k nám.“

Uvěřili jsme v Boží lásku – právě tímto způsobem může křesťan vyjádřit základní rozhodnutí svého života. Na počátku křesťanského života není určité etické rozhodnutí nebo nějaká velká idea, nýbrž setkání s událostí, s Osobou, která otevírá před životem nový obzor a dává mu rozhodující zaměření. Ve svém evangeliu Jan vyjádřil zmíněnou událost následujícími slovy: „Bůh tak miloval svět, že dal svého jednorozného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný“ (Jan 3, 16). Když křesťanská víra postavila do středu lásku, převzala to, co bylo jádrem víry Izraele, a zároveň dala tomuto jádru novou hloubku i šíři. Věřící Izraelita se totiž každodenně modlí slovy *knihy Deuteronomium*, o nichž ví, že obsahují jádro jeho existence: „Slyš, Izraeli, Hospodin, náš Bůh, je jediný Bůh. Miluj Pána, svého Boha, z celého srdce, z celé duše a ze všech sil“ (Dt 6, 4-5). Ježíš spojil a sjednotil přikázání lásky k Bohu s přikázáním lásky k bližnímu, které je obsaženo v *knize Levitikus*: „Budeš milovat svého bližního jako sebe samého“ (Dt 19, 18; srov. Mk 12, 29-

31). Jelikož Bůh nás miloval jako první (srov. 1 Jan 4, 10), láska už není pouze „příkázáním“, nýbrž odpovědí na dar lásky, s nímž nám Bůh vychází v ústřety. Ve světě, kde se Božímu jménu někdy přisuzuje pomsta, ba dokonce povinnost nenávidět a jednat násilně, je právě toto poselství velmi aktuální a má konkrétní vypovídací hodnotu. Z uvedeného důvodu si ve své první encyklice přeji hovořit o lásce, jíž nás Bůh naplňuje a kterou máme sdělovat druhým. Právě to také budou dvě základní části tohoto listu, které jsou mezi sebou vzájemně hluboce propojeny. První z nich bude mít spíše spekulativní charakter, protože v ní bych si přál na počátku svého pontifikátu upřesnit některé zásadní charakteristiky té lásky, kterou Bůh tajemně a nezištně nabízí člověku, a zároveň objasnit niternou souvislost mezi touto Láskou a skutečností lidské lásky. Druhá část bude mít konkrétnější ráz, poněvadž bude pojednávat o uplatňování příkázání lásky k bližnímu ze strany církve. Daná tematika je velmi rozsáhlá, obsáhlé pojednání by však překročilo záměr této encykliky. Mým přáním je proto položit důraz na některé základní prvky, aby se tak ve světě podnítilo obnovené odhodlání lidí rozhodněji odpovídat na Boží lásku.

První část

Jednota lásky ve stvoření
a v dějinách spásy

Otázka terminologie

2. Boží láska k nám je základní životní otázkou a klade před nás rozhodující otázky týkající se toho, kdo je Bůh a kým jsme my. V dané věci se ukazuje být určitou překážkou především problém terminologie. Termín „láska“ se dnes stal jedním z nejužívanějších a také nejvíce zneužívaných slov, jemuž se dávají naprosto odlišné významy. Ačkoli téma této encykliky se soustředí na otázku chápání a praktického uplatňování lásky v Písmu svatém a v tradici církve, nemůžeme prostě a jednoduše odhlédnout od významu, jaký má uvedené slovo v různých kulturách a v dnešní řeči.

Na prvním místě připomínáme široké sémantické pole slova „láska“: hovoří se o lásce k vlasti, k povolání, mezi rodiči a dětmi, mezi sourozenci a příbuznými, o lásce k bližnímu a o lásce k Bohu. V této široké škále významů právě láska mezi mužem a ženou, v níž dochází k úzké součinnosti mezi tělem a duší a v níž se před lidskou bytostí otevírá příslib blaženosti, které, jak se zdá, nelze odolat, vystupuje do popředí jako prvořadý archetyp lásky, ve srovnání s nímž všechny ostatní druhy lásky na první pohled blednou. Vystává tak otázka: Všechny tyto podoby lásky se nakonec buď sjednocují a láska, navzdory celé šíři svých

rozličných výrazů, je v posledním důsledku jedna jediná, anebo používáme téhož slova pro označování zcela odlišných skutečností?

„*Erós*“ a „*agapé*“ – odlišnost a jednota

3. Lásce mezi mužem a ženou, která se nerodí z přemýšlení ani z rozhodnutí, nýbrž se v jistém slova smyslu lidské bytosti ukládá, dali antičtí Řekové jméno „*erós*“. Předběžně poznamenejme, že řecká verze Starého zákona užívá slovo „*erós*“ pouze dvakrát a v Novém zákoně se nevyskytuje ani jednou. Ze tří řeckých slov označujících lásku – *erós*, *philia* (přátelská láska) a *agapé* – se v novozákonních spisech upřednostňuje poslední zmíněné, které však v řeckém jazyce bylo spíše okrajové. Téma přátelské lásky (*philia*) se používá a prohlubuje v Janově evangeliu, kde se uvedeným způsobem vyjadřuje vztah mezi Ježíšem a jeho učedníky. Odložení slova „*erós*“ spolu s novým pojmáním lásky, které se vyjadřuje prostřednictvím výrazu „*agapé*“, představuje právě v oblasti porozumění lásce něco křesťansky zásadního a nového. V kritice křesťanství, která se rozvíjela se stále větší rozhodností od dob osvícenství, byla uvedená novinka hodnocena absolutně negativním způsobem. Podle mínění Fridricha Nietzscheho dalo křesťanství *erótu* vypít jed, který sice nezpůsobil jeho smrt, ale degradoval jej na pouhou neřest.¹ Uvedeným způsobem vyjadřoval německý filozof názor, který byl velmi rozšířený: Nečiní snad církev prostřednictvím svých příkázání a zákazů pro nás hořkým to, co je nejkrásnější záležitostí života? Nevztyčuje značky se zákazem vstupu právě tam, kde pro nás Stvořitel připravil radost, a nabídl tak štěstí, které nám umožňuje okoušet předchůť čehosi božského?

4. Je tomu ale opravdu tak? Skutečně křesťanství zničilo *erós*? Porozhlédněme se nyní po předkřesťanském světě. Řekové, bezpochyby podobně jako ostatní kultury, vnímali *erós* především jako opojení, jako přemožení rozumu „božským blouzněním“, které člověka vytrhuje z omezenosti jeho vlastní existence a které lidské bytosti, vzrušené působením božské síly, dává okoušet nejvyšší míru blaženosti. Tak dochází k tomu, že všechny ostatní síly mezi nebem a zemí mají zdánlivě jen druhotný význam. Vergilius v *Bukolikách* tvrdí: „*Omnia vincit amor*“ – „láska překonává všechno,“ a dodává: „*et nos cedamus amori*“ – „i my lásce podléháme.“² Zmíněný postoj se v různých náboženstvích projevoval prostřednictvím kultů plodnosti, k nimž patřila také „posvátná“ prostituce provozovaná v mnoha chrámech. *Erós* tedy byl slaven jako božská síla, jako sjednocení s božstvím.

¹ Srov. *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168. Srov. *Mimo dobro a zlo*, Praha 2003.

² X, 69.

Proti zmíněné formě náboženství, která se jako nesmírně silné pokušení staví do protikladu k víře v jediného Boha, Starý zákon vystoupil s maximální rázností a potíral ji jako náboženskou zvrhlost. To ale rozhodně neznamenalo zavržení *erótu* jako takového, nýbrž vyhlášení války proti jeho ničivému znetvoření. Falešné zbožštění *erótu*, k němuž zde dochází, jej připravuje o jeho důstojnost, činí jej nelidským. S nevěstkami, které mají umožnit božské opojení, se totiž nejedná jako s lidskými bytostmi a osobami, protože slouží pouze jako nástroje probouzející „božské poblouznění“. Ony ve skutečnosti nejsou bohyněmi, nýbrž zneužívanými lidskými osobami. Z uvedeného důvodu platí, že opojný a nedisciplinovaný *erós* není výstupem, „extází“ směrem k božství, nýbrž pádem a degradací člověka. Z toho vyplývá, že *erós* potřebuje kázeň a očištění, aby obdařoval člověka ne chvilkovým potěšením, ale určitou předchutí vrcholu existence a oné blaženosti, k níž tíhne celá naše bytost.

5. Z tohoto zřejmého pohledu na pojímání *erótu* v dějinách i v přítomnosti vyplývají zcela zřetelně dvě věci. Především to, že mezi láskou a božstvím existuje určitý vztah, láska přislubuje neomezenost, věčnost, což je větší a naprosto jiná skutečnost nežli naše každodenní existence. Zároveň se také vyjasnilo, že cesta vedoucí ke zmíněnému cíli nespočívá v tom, že by se člověk nechal prostě přemáhat instinktem. Je třeba očištění a zrání, které se uskutečňuje i prostřednictvím odříkání. To neznamená odmítnutí *erótu*, není to jeho „otrávení“, nýbrž jeho uzdravení a zaměření k jeho pravé velkoleposti.

To plyne především z uspořádání lidské bytosti, která se skládá z těla a duše. Člověk se stává opravdu sám sebou, když se tělo a duše nacházejí v niterné jednotě. Výzvu *erótu* je možno považovat za překonanou, když se zmíněné sjednocení opravdu zdaří. Když člověk dychtí být pouze duchem a chce odmítat tělo jako určité dědictví živočišné povahy, pak duch i tělo ztrácejí svou důstojnost. Jestliže však člověk popírá ducha, a proto nahlíží materii a tělo jako jedinou skutečnost, opět ztrácí svou velikost. Epikurejec Gassendi se žertem obracel na Cartesia a zdravil ho: „Ó duše!“ Cartesius mu zase odpovídal: „Ó tělo!“³ Nemiluje ani sám duch, ani samo tělo, protože je to člověk, osoba, kdo miluje jakožto jednotný tvor, k němuž patří tělo i duše. Jedině tehdy, když se obojí slévá v jednotě, stává se člověk plně sám sebou. Jedině tímto způsobem může láska – *erós* dospět až ke své pravé velikosti.

Dnes se křesťanství nezřídka vyčítá, že se v minulosti stavělo negativně k tělesnosti. Tendence tohoto typu opravdu existovaly. Jenomže vynášení těla, jak jsme toho svědky dnes, je mylné. *Erós* degradovaný na čirý „sex“ se stává zbožím, obyčejnou „věcí“, již lze kupovat a prodávat, ba dokonce člověk sám se tak stává zbožím. Tohle však rozhodně není člověkově velké „ano“ vůči svému vlastnímu tělu. Je tomu právě naopak, protože člověk nyní pohlíží na tělo a na sexualitu jako na pouze materiální složku sebe samého, podle toho se s tělem

³ Srov. DESCARTES, *OEuvres*, a cura di V. COUSIN, vol. 12, Paris 1824, s. 95nn.

také nakládá, když se vypočítavě zneužívá. Člověk tělo nevnímá jako oblast své svobody, nýbrž jako něco, co se svým způsobem snaží učinit příjemným a nevinným. Ve skutečnosti jsme svědky degradace lidského těla, které už není integrováno do celistvosti svobody naší existence, které už není živým výrazem plnosti našeho bytí, protože je odsunuto do čistě biologické oblasti. Ostentativní vynášení těla se velmi záhy může zvrhnout v nenávist vůči tělesnosti. Křesťanská víra naproti tomu pohlížela na člověka vždy jako na podvojně jednotnou bytost, v níž se duch a materie vzájemně prostupují, a tak obojí zakouší novou ušlechtilost. Ano, *erós* nás chce pozvednout „do extáze“ vůči božskému, vyvést nás za hranice nás samotných, ale právě proto vyžaduje putování směrem vzhůru, putování charakterizované odříkáním, očišťováním a uzdravováním.

6. Jak si máme toto putování vzhůru charakterizované očišťováním konkrétně představit? Jak je lásku třeba prožívat, aby se plně realizoval lidský i božský příslib, který je v lásce obsažen? První důležité ponaučení můžeme nalézt ve *Velepísni*, tedy ve starozákonní knize, která je dobře známa mystikům. Podle dnes převládající interpretace se v poezii obsažené v tomto spisu původně jedná o zpěvy lásky, možná určené pro slavení izraelské svatby, při níž bylo záhodno opěvovat právě manželskou lásku. V dané souvislosti je velmi poučné, že v průběhu celé knihy se setkáváme se dvěma odlišnými slovy, jimiž se označuje „láska“. Nejprve se objevuje slovo „*dodím*“, což je množné číslo označující lásku, která ještě nemá jistotu a nachází se ve fázi blíže neurčeného hledání. Uvedený výraz je posléze nahrazen slovem „*ahabá*“, které se v řecké verzi Starého zákona tlumočí výrazem „*agapé*“, jenž se stal, jak jsme již viděli, charakteristickým termínem vyjadřujícím biblické pojetí lásky. V protikladu k nevymezené a ještě hledající lásce zmíněné slovo vyjadřuje zkušenost lásky, která se nyní stává opravdovým objevením toho druhého a překonáním sobeckého zaměření, které předtím jasně převládalo. Nyní se láska stává starostí o druhého a péčí o něho. Není to už hledání sebe, ponoření do opojnosti štěstí, protože láska nyní usiluje o štěstí milované bytosti. Láska se stává odříkáním, je hotova k oběti, ba dokonce to vše sama vyhledává.

To, že láska usiluje o svou definitivnost, a to ve dvojím smyslu, tedy ve smyslu „výhradně tato osoba“ a ve smyslu „navždy“, patří k vystupování lásky na vyšší roviny po příčkách vnitřního očišťování. Láska zahrnuje celou existenci se všemi jejími rozměry, což se týká také času. Nemůže tomu být ani jinak, protože příslib lásky míří k definitivnosti, láska proto směřuje k věčnosti. Ano, láska je „extáze“, nikoli však extáze ve smyslu jednoho okamžiku opojení, je to extáze ve smyslu putování, trvalého exodu z já, které je uzavřené do sebe, směrem k jeho osvobození v sebedarování, a právě proto směřujícího k opětovnému nalezení sebe, ba dokonce k objevení Boha: „Kdo si bude hledět život zachránit, ztratí ho, a kdo by ho ztratil, zachová ho“ (Lk 17, 33), praví Ježíš. Jedná se o výrok, jenž má v evangeliích různé varianty (srov. Mt 10, 39; 16, 25; Mk 8, 35;

Lk 9, 24; Jan 12, 25). Tímto způsobem Ježíš popisuje své vlastní putování, které ho skrze kříž přivádí ke vzkříšení. Je to putování pšeničného zrna, které padne do země a umírá, aby přineslo mnoho užitku. Ježíš vychází z jádra své osobní oběti i lásky, která v této oběti dosahuje svého naplnění, a popisuje těmito slovy také nejhlubší povahu lásky a lidské existence.

7. Naše úvahy o povaze lásky, které byly na počátku spíše filozofické, nás svou vlastní dynamikou nyní přivedly až k biblické víře. Na počátku se objevila otázka, zda se za různými, ba protikladnými významy slova láska skrývá buď jakási hluboká jednota, nebo mají tyto výrazy zůstat vzájemně odtržené. Především se ale objevila otázka, jestli poselství o lásce, které nám přináší Bible a tradice církve, má něco do činění se společnou lidskou zkušeností lásky, anebo se spíše staví ke zmíněné zkušenosti do opozice. V dané souvislosti jsme se zabývali dvěma základními slovy: *erós*, což je termín pro označování „světské“ lásky, a *agapé*, což je výraz pro lásku, která stojí na víře a vírou je utvářena. Dvě zmíněná pojetí bývají často stavěna do protikladu jako láska „vzestupná“ a láska „sestupná“. Existují také další podobné klasifikace jako například rozlišování mezi žádostivou či posesivní láskou a velkodušnou či dobrověrnou láskou (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*), k čemuž se někdy přidává ještě láska, která hledí na vlastní prospěch.

Ve filozofických a teologických diskusích se tato rozlišení často natolik radikalizovala, že zmíněné druhy lásky se stavěly do protikladu. Typicky křesťanská by byla sestupná a velkodušná láska, tedy *agapé*, zatímco nekřesťanská kultura, především ta řecká, by byla charakterizována vzestupnou, žádostivou a posesivní láskou čili *erótem*. Kdyby se zmíněná antiteze přivedla až do extrému, pak by to znamenalo, že základní charakteristika křesťanství by byla odtržena od základních životních vztahů lidské existence, a tak by křesťanství představovalo jakýsi svůj vlastní svět, který by se možná dal považovat za cosi úchvatného, avšak tento svět by byl úplně vytržen z komplexního celku lidské existence. Ve skutečnosti ale platí, že *erós* a *agapé*, tedy vzestupná a sestupná láska, se nedají nikdy vzájemně kompletně odtrhnout. Čím více obě zmíněné dimenze, navzdory své odlišnosti, dospívají k oprávněnému sjednocení v jediné skutečnosti lásky, tím více se také uskutečňuje pravá povaha lásky obecně. I když *erós* je na počátku především žádostivý, vzestupný, což je dáno ohromením z velkého příslibu štěstí, pak při přibližování se druhému si člověk stále méně klade otázky ohledně sebe a bude stále více usilovat o štěstí toho druhého, bude se stále více zabývat jím, daruje se a bude toužit „existovat pro“ druhého. Tak se do *erótu* začleňuje prvek *agapé*. Pokud k tomu nedojde, *erós* upadá a nakonec ztratí i svou vlastní povahu. Na druhé straně platí, že člověk určitě nemůže žít výlučně v sestupné a dobrověrné lásce. Nemůže stále jen obdarovávat a musí také přijímat. Kdo chce darovat lásku, musí také sám lásku přijímat jako dar. Jistě, člověk se může, jak praví Pán, stát pramenem, z něhož prýští proudy živé vody (srov. Jan 7, 37-38). Má-li

se člověk opravdu stát takovým pramenem, musí se sám stále znovu napájet z onoho prvního a původního zdroje, jímž je Ježíš Kristus, z jehož probodeného srdce prýští Boží láska (srov. Jan 19, 34).

Otcové různým způsobem viděli ve vyprávění o Jakobově žebříku právě toto nerozdělitelné propojení mezi vzestupem a sestupem, mezi *erótem*, který hledá Boha, a *agapé*, která předává přijatý dar. Ve zmíněném biblickém textu se dozvídáme, že patriarcha Jakub máje pod hlavou kámen ve snu spatřil žebřík, který dosahoval až do nebe. Po tom žebříku vystupovali a sestupovali Boží andělé (srov. Gn 28, 12; Jan 1, 51). Obzvláště zajímavou interpretaci zmíněného vidění nabízí papež Řehoř Veliký ve svém díle *Regula pastoralis*. Uvedený autor říká, že dobrý pastýř musí být zakořeněn v kontemplaci. Jedině tímto způsobem totiž bude schopen niterně vnímat potřeby ostatních, které se tak stanou jeho vlastními: „*per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat*“ – „skrze niterné soucítění na sebe bude vztahovat slabosti ostatních“.⁴ Svátý Řehoř v daném kontextu zmiňuje svatého Pavla, který byl vytržen vzhůru do největších Božích tajemství, a právě proto, když sestoupil, byl s to učinit se vším pro všechny (srov. 2 Kor 12, 2-4; 1 Kor 9, 22). Dále jako příklad uvádí Mojžíše, jenž stále znovu vstupoval do posvátného stánku a setrval tam v rozhovoru s Bohem, aby tak mohl být na základě svého vycházení od Boha k dispozici svému lidu. „Uvnitř [stánku] uchvácen do výše prostřednictvím kontempace, mimo [stánek] na sebe nechává dolehnout obtíže trpících: *intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur*.“⁵

8. Tak jsme našli první, ještě poněkud obecnou odpověď na dvě výše položené otázky: „láska“ je v zásadě jediná skutečnost, i když má různé rozměry, přičemž střídavě jeden nebo druhý rozměr může vystupovat více do popředí. Tam, kde se zmíněné dvě dimenze vzájemně zcela odtrhují, objevuje se karikatura lásky nebo každopádně jeho velmi redukováná podoba. Zároveň jsme souhrnně viděli to, že biblická víra nepředstavuje nějaký paralelní svět nebo svět, který by se stavěl proti prapůvodnímu lidskému jevu lásky, a také to, že biblická víra naopak přijímá celého člověka a zasahuje do jeho hledání lásky tak, že ji očisťuje a zároveň před člověkem otevírá její nové rozměry. Zmíněná novost biblické víry se projevuje především ve dvou bodech, které si zaslouží být zdůrazněny: Jedná se o obraz Boha a o obraz člověka.

Novost biblické víry

9. V Bibli se setkáváme především s novým obrazem Boha. V kulturách obklopujících svět Bible obraz boha nebo bohů zůstává v posledním důsledku

⁴ II, 5: *SCh* 381, 196.

⁵ *Ibid.*, 168.

málo jasný a sám v sobě rozporuplný. Na pouti biblické víry se stává stále jasnějším a jednoznačnějším to, co základní modlitba Izraele *Šema* shrnuje slovy: „Slyš, Izraeli, Hospodin, náš Bůh, je jediný Bůh“ (Dt 6, 4). Existuje jediný Bůh, jenž je Stvořitelem nebe i země, a proto je také Bohem všech lidí. V tomto upřesnění hrají významnou roli dvě skutečnosti, totiž že všichni bohové opravdu nejsou Bohem a že celá skutečnost, v níž žijeme, pochází od Boha, je stvořena Bohem. Idea stvoření pochopitelně existuje také jinde, ale pouze tady je naprosto jasné, že nikoli pouze nějaký bůh, nýbrž jediný pravý Bůh, On sám, je původcem veškeré skutečnosti, která pochází z moci jeho stvořitelského Slova. To ale zároveň znamená, že toto stvoření je Bohu drahé, protože ho On sám chtěl a On sám také „učinil“. Na tomto základě se pak vyjevuje druhý důležitý prvek, totiž že tento Bůh miluje člověka. Božská moc, kterou se Aristoteles, stojící na vrcholu řecké filozofie, snažil nějak vystihnout prostřednictvím myšlení, je pro každou lidskou bytost předmětem touhy a lásky. Jakožto milované toto božstvo hýbe světem,⁶ toto božstvo samo však nepotřebuje nic a nemiluje, pouze je milováno. Jediný Bůh, v něhož věří Izrael, naproti tomu osobně miluje. Jeho láska je navíc láskou vyvolující: mezi všemi národy Bůh vyvolil Izraele a miluje ho, jeho záměrem však je tímto způsobem uzdravit celé lidstvo. On miluje a tuto Jeho lásku můžeme kvalifikovat jako *erós*, který je však zároveň *agapé*.⁷

Především proroci Ozeáš a Ezechiel popisovali uvedenou vášeň Boha pro jeho lid prostřednictvím smělych erotických obrazů. Vztah Hospodina k Izraeli je vyjadřován prostřednictvím metafor snoubenectví a manželství, v důsledku čehož platí, že modloslužba je cizoložstvím a prostitucí. Tím se zcela konkrétně, jak jsme měli možnost vidět, naráží na kultury plodnosti kvůli zneužívání *erótu*, k němuž v nich dochází, zároveň se však popisuje vztah věrnosti mezi Izraelem a jeho Bohem. Hlubina dějin lásky mezi Bohem a Izraelem nachází svůj výraz v tom, že Bůh daruje *Tóru*, Bůh tedy otevírá Izraeli oči ohledně skutečné přirozenosti člověka a ukazuje mu cestu opravdového humanismu. Uvedené dějiny spočívají ve skutečnosti, že člověk žijící ve věrnosti jedinému Bohu zakouší sám sebe jako někoho, kdo je Bohem milován, a odhaluje radost v pravdě a spravedlnosti, radost v Bohu, která se stává jeho nejzásadnější radostí: „Koho mám na nebi kromě tebe? Když jsem u tebe, nevábí mě země... Mé štěstí však je být nablízku Bohu, mít útočiště v Pánu, Hospodinu“ (Žl 73/72, 25.28).

10. *Erós* Boha vůči člověku, jak jsme již řekli, je zároveň cele *agapé*. Nejen proto, že je darován zcela nezištně a bez jakékoli předchozí zásluhy, ale také proto, že se jedná o lásku, která odpouští. Zejména Ozeáš nám ukazuje rozměr *agapé* obsažený v Boží lásce k člověku, která nesouměřitelně překonává to, co

⁶ Srov. *Metafyzika*, XII, 7.

⁷ Srov. Dionysius Pseudoareopagita ve svém díle *De nominibus divinis*, IV, 12-14; PG 3, 709-713 nazývá Boha současně *erós* i *agapé*.

rozumíme slovem nezištnost. Izrael se dopustil „cizoložství“, porušil smlouvu. Hospodin by ho měl soudit a zapudit. Právě v tom se ale projevuje, že Bůh je Bohem, a nikoli člověkem: „Jak bych tě mohl vydat na pospas, Efraime? Jak bych tě mohl, Izraeli, vydat všanc?... Obrací se ve mně srdce, rozněcuje soucit, nebudu jednat podle žáru svého hněvu, nezničím znovu Efraima, neboť jsem Bůh, ne člověk, jsem svatý uprostřed tebe“ (Oz 11, 8-9). Vášnivá láska Boží k vlastnímu lidu, k člověku, je zároveň láskou, která odpouští. Tato láska je tak veliká, že obrací Boha proti němu samému a jeho lásku proti spravedlnosti. Křesťan v tom již spatřuje zahalené obrysy kříže. Bůh miluje člověka natolik, že se Sám učiní člověkem a jde jeho cestou ho až do smrti. A právě tímto způsobem usmiřuje spravedlnost a lásku.

Uvedené biblické pojetí obsahuje jeden důležitý filozofický a historicko-náboženský prvek, který spočívá v tom, že na jedné straně stojíme před striktně metafyzickým obrazem Boha, Bůh je absolutně prvotním zdrojem každého bytí, jenomže tento stvořitelství princip všeho, *Logos*, prvořadé měřítko všeho, je zároveň někým, kdo miluje s plností vášně skutečné lásky. Tímto způsobem je *erós* vrcholně zušlechtěn a zároveň natolik očištěn, že se slévá s *agapé*. Na tomto základě můžeme pochopit, že přijetí *Velepísně* do kánonu knih Písma svatého bylo velmi záhy vysvětlováno v tom smyslu, že tyto zpěvy lásky v zásadě popisují vztah Boha k člověku a člověka k Bohu. Tímto způsobem se *Velepíseň* stala v křesťanské i židovské interpretaci zdrojem mystických poznání i zkušeností, v čemž se vyjadřuje esence biblické víry: Ano, existuje sjednocení člověka s Bohem – tento prapůvodní sen člověka. Toto sjednocení však není vzájemným slitím, není to utonutí v bezejmenném oceánu božství, protože se jedná o jednotu, kterou tvoří láska, v níž Bůh i člověk zůstávají každý sám sebou, a přece se stávají plně jednotou: „Kdo se však oddá Pánu, je s ním jeden duch“ (1 Kor 6, 17).

11. První novinka biblické víry spočívá, jak jsme viděli, v obrazu Boha. Ta druhá, která je s první hluboce spjata, spočívá v obrazu člověka. Biblické vyprávění o stvoření hovoří o samotě prvního člověka Adama, k němuž chce Bůh přidružit pomoc. Mezi všemi tvory se nenajde žádný, který by mohl být člověku tou pomocí, jakou potřebuje, i když člověk sám dal všem divokým zvířatům i všem ptákům jména, a tak je začlenil do kontextu svého života. Proto tedy Bůh z jedné mužovy kosti utvořil ženu. Nyní Adam nachází pomoc, kterou potřeboval: „To je konečně kost z mých kostí a tělo z mého těla!“ (Gn 2, 23). V základech tohoto vyprávění je možno vidět koncepce, které se objevují například v mýtu, který vypravuje Platón, podle něhož byl člověk původně sférický, neboť byl sám v sobě kompletní a soběstačný. Avšak jako trest za jeho pýchu ho Zeus rozpoltil, a proto nyní nepřestává toužit po své druhé polovině a putuje za ní, aby tak znovu našel svou kompletnost.⁸ V biblickém vyprávění se

⁸ Srov. *Symposion*, XIV-XV, 189c-192d.

nehovoří o trestu, ale idea, že člověk je v jistém smyslu nekompletní a bytostně zaměřen k tomu, aby v druhém našel doplňující část pro svou celistvost, tedy idea, že člověk se může stát kompletním jedině ve společenství s druhým pohlavím, je zde nepochybně přítomna. Biblické vyprávění se tudíž uzavírá jakýmsi proroctvím o Adamovi: „Proto muž opustí otce i matku a přidrží se své ženy a budou jeden člověk“ (Gn 2, 24).

V dané souvislosti je třeba zmínit dva důležité aspekty: *erós* je jakoby zakořeněn v samotné přirozenosti člověka, Adam je ve stavu hledání a „opouští svého otce i matku“, aby našel ženu, neboť pouze ve vzájemném spojení představují kompletní lidství a stávají se „jedním tělem“. Neméně důležitý je také druhý aspekt: na základě zaměření obsaženého ve stvoření, *erós* člověka odkazuje k manželství, což je svazek charakterizovaný jedinečností a definitivností. Tak, a jedině tak se realizuje jeho niterné zaměření. Obrazu monoteistického Boha odpovídá monogamní manželství. Manželství založené na výlučné a definitivní lásce se stává ikonou vztahu Boha k jeho lidu, opačně platí, že způsob, jakým miluje Bůh, se stává mírou lidské lásky. Uvedená úzká souvislost mezi *erótem* a manželstvím v Bibli nenachází téměř žádné paralely v mimobiblické literatuře.

Ježíš Kristus – vtělená Boží láska

12. I když jsme až doposud hovořili převážně o Starém zákoně, niterné vzájemné pronikání Starého i Nového zákona jakožto jediného Písma svatého křesťanské víry se už jasně projevilo. Skutečná novost Nového zákona nespočívá v nových myšlenkách, nýbrž v samotné postavě Krista, jenž slově propůjčuje tělo a krev, což je naprosto neslýchaný realismus. Již ve Starém zákoně biblická novost nespočívá prostě v abstraktních pojmech, nýbrž v nepředvídatelném a v jistém slova smyslu neslýchaném jednání Božím. Toto Boží působení nyní dostává svou dramatickou podobu na základě skutečnosti, že v Ježíši Kristu se Bůh sám vydává hledat „zatoulanou ovcí“, tedy trpící a ztracené lidství. Když Ježíš ve svém podobenství hovoří o pastýři, který se vypravil za ztracenou ovcí, o ženě, která hledá ztracený peníz, o otci, jenž vychází v ústrety marnotratnému synovi a objímá ho, pak to nejsou pouze slova, protože to vše představuje výklad jeho vlastního bytí a konání. V jeho smrti na kříži se naplňuje ono obrácení se Boha proti sobě samému, v němž se On sám daruje, aby znovu pozvedl člověka a zachránil ho. Je to láska ve své nejradikálnější podobě. Pohled upřený na Kristův probodený bok, o němž hovoří Jan (srov. Jan 19, 37), v sobě zahrnuje to, co se stalo výchozím bodem tohoto okružního lisu: „Bůh je láska“ (1 Jan 4, 8). Právě tam je možno uvedenou pravdu nazírat. Na tomto základě je tudíž třeba definovat, co je to vlastně láska. Díky tomuto hledisku totiž křesťan nalézá cestu svého života a svého milování.

13. Tomuto úkonu sebedarování Ježíš propůjčil trvalou přítomnost, když při Poslední večeři ustanovil Eucharistii. Předjímá tak svou smrt a své vzkříšení, když v oné hodině dává svým učedníkům v chlebu a víně sám sebe, své tělo a svou krev jako novou manou (srov. Jan 6, 31-33). Jestliže antický svět snil o tom, že pravým pokrmem člověka, tedy tím, z čeho člověk žije, je v zásadě *Logos* čili věčná moudrost, nyní se tento *Logos* opravdu stal naším stravou, a to jako láska. Eucharistie nás vtahuje do Ježíšova obětního úkonu. Nepřijímáme vtělený *Logos* pouze nějakým statickým způsobem, nýbrž jsme zahrnuti do dynamismu jeho sebedarování. Obraz manželství mezi Bohem a Izraelem se stává skutečností, což bylo dříve nepředstavitelné. To, co znamenalo stát před Bohem, se skrze účast na Ježíšově sebedarování a na jeho těle a krvi nyní stává sjednocením. „Mystika“ Svátosti, která spočívá na sklonění se Boha k nám, má opravdu jiný dosah a vede nás mnohem výše, nežli zmůže jakékoli mystické povznesení člověka.

14. Nyní ale musíme věnovat pozornost dalšímu prvku lásky, neboť „mystika“ této svátosti má sociální charakter, je tomu tak proto, že ve svátostném společenství – přijímání jsem sjednocen s Pánem i se všemi ostatními, kdo ho přijímají: „Protože je to jeden chléb, tvoříme jedno tělo, i když je nás mnoho, neboť všichni máme účast na jednom chlebě“ (1 Kor 10, 17), vyznává svatý Pavel. Sjednocení s Kristem je současně sjednocením se všemi těmi, jimž se daruje. Krista nelze mít výhradně pro sebe, mohu mu náležet jedině ve spojení s těmi, kdo mu patří nebo mu patří budou. Společenství – přijímání mne vyvádí ze mne samého k Němu, a proto také směrem k jednotě se všemi křesťany. Stáváme se „jedním tělem“, jsme spojeni v jednu jedinou existenci. Láska k Bohu a láska k bližnímu jsou nyní opravdu sjednoceny. Vtělený Bůh nás všechny přitahuje k sobě. Na tomto základě lze pochopit, jakým způsobem se slovo *agapé* nyní stalo také jménem pro *Eucharistii*. V ní k nám Boží *agapé* přichází v tělesné podobě, aby pokračovala ve svém působení v nás a skrze nás. Jedině na základě tohoto christologického a svátostného východiska lze správně pochopit Ježíšovo učení o lásce. Přejít, který Ježíš nechává člověka podstupovat od Zákona a Proroků k dvojímu přikázání lásky k Bohu a k bližnímu, i odvozování celé křesťanské existence právě z tohoto ústředního přikázání není pouze morálkou, která by mohla existovat autonomně vedle víry v Krista a její ritualizace ve svátosti. Víra, kult a *étos* se vzájemně prostupují jako jediná skutečnost, která se ustavuje v setkání s Boží *agapé*. Obvyklý protiklad mezi kultem a etikou zda padá. V „kultu“ samotném, v eucharistickém sjednocení je obsaženo jednak to, že jsme milováni, jednak to, že následně máme milovat ty druhé. Eucharistie, která se konkrétně neprojevuje láskou, je sama v sobě neúplná. Z opačného hlediska, a tomu se budeme muset ještě věnovat podrobněji, „přikázání“ lásky se stává možným jedině proto, že to není pouze požadavek: lásku lze „nařídít“, protože předtím byla darována.

15. Právě na základě uvedeného principu mají být chápána také velká Ježíšova podobenství. Bohatý požitkář (srov. Lk 16, 19-31) prosí z místa zavržení, aby byli jeho bratři zpraveni o tom, co se stane člověku, jenž lehkovážně nevěnoval pozornost chudákovi v jeho obtížích. Ježíš přijímá toto volání o pomoc, abychom tak řekli, a činí ze sebe jeho ozvěnu, aby nás vyvedl z falešného poklidu a přivedl nás na správnou cestu. Podobenství o milosrdném Samaritánovi (srov. Lk 10, 25-37) obsahuje především dvě důležitá ujasnění. Jelikož pojem „bližní“ se až do té doby v zásadě vztahoval na příslušníky vlastního národa a na cizince, kteří se usadili v izraelské zemi, tedy na solidární komunitu určité země nebo určitého lidu, pak nyní je toto vymezení zrušeno. Můj bližní je každý, kdo mne potřebuje a komu mohu pomoci. Pojem „bližní“ se univerzalizuje a zároveň zůstává konkrétní. Navzdory svému rozšíření na všechny lidi se neredukuje na vyjádření abstraktní a povšechné lásky, která je sama v sobě málo motivující, nýbrž vyžaduje mé odhodlání tady a teď. Zůstává úlohou církve, aby stále novým způsobem interpretovala tuto vazbu mezi vzdáleností a blízkostí vzhledem k praktickému životu svých členů. Konečně je na tomto místě třeba výrazným způsobem zmínit velké podobenství o posledním soudu (srov. Mt 25, 31-46), v němž se láska stává kritériem konečného rozhodnutí ohledně hodnoty nebo bezcennosti určitého lidského života. Ježíš se identifikuje s potřebnými: s hladovějícími, žíznícími, cizinci, nahými, nemocnými, vězněnými. „Cokoli jste udělali pro jednoho z těchto mých nejposlednějších bratří, pro mne jste udělali“ (Mt 25, 40). Láska k Bohu a láska k bližnímu se vzájemně prolínají, protože v tom nejmenším se setkáváme se samotným Ježíšem a v Ježíšovi potkáváme Boha.

Láska k Bohu a láska k bližnímu

16. Poté, co jsme se zamýšleli nad esencí lásky a nad jejím významem v biblické víře, zůstává dvojí otázka ohledně našeho jednání: Je opravdu možné milovat Boha, i když ho člověk nevidí? Je možné lásku nařizovat? Proti zmíněnému dvojímu přikázání existují dvě námitky, které se odrážejí v následujících tvrzeních. Boha nikdo nikdy neviděl, jak bychom ho tedy mohli milovat? A dále: Lásku nelze nařizovat, je to cit, který může existovat nebo neexistovat, nelze ho ale vytvořit vůlí. Zdá se, že Písmo svaté dává za pravdu první námitce, když tvrdí: „Říká-li někdo: ‘Miluji Boha’, ale přitom nenávidí svého bratra, je lhář. Neboť kdo nemiluje svého bratra, kterého vidí, nemůže milovat Boha, kterého nevidí“ (1 Jan 4, 20). Uvedený text však rozhodně nevyklučuje lásku k Bohu, jako kdyby se jednalo o něco nemožného. Naopak, v kontextu *prvního Janova listu*, který jsme nyní citovali, je tato láska výslovně požadována. Podtrhává se tu nerozlučitelné spojení mezi láskou k Bohu a láskou k bližnímu. Obě lásky spolu souvisejí tak úzce, že tvrzení o lásce k Bohu se stává lží, když se člověk uzavírá bližnímu, nebo ho dokonce nenávidí. Uvedený janovský verš

je tudíž třeba vykládat spíše v tom smyslu, že láska k bližnímu je cestou k setkání s Bohem a že uzavření očí před bližním činí člověka slepým i vůči Bohu.

17. Opravdu platí, že Boha nikdo nikdy neviděl tak, jak je On sám v sobě. A přece platí, že Bůh pro nás není naprosto neviditelný, nezůstal pro nás zcela nepřístupný. Bůh nás miloval jako první, praví citovaný *Janův list* (srov. 1 Jan 4, 10), a tato Boží láska se projevila mezi námi, učinila se viditelnou, když On „poslal na svět svého jednorozeného Syna, abychom měli život skrze něho“ (1 Jan 4, 9). Bůh se učinil viditelným, protože v Synu můžeme spatřovat Otce (srov. Jan 14, 9). Ve skutečnosti existuje mnohotvárná viditelnost Boha. V dějinách lásky, které vypravuje Bible, nám On sám vychází v ústrety, snaží se nás získat, a to až do Poslední večeře, až k Srdci probodenému na kříži, až ke zjevení Vzkříšeného, až k velkým dílům, skrze něž On sám prostřednictvím jednání apoštolů vedl putování rodící se církve. Také v následujících dějinách církve nebyl Pán nepřítomen. Vychází nám stále znovu v ústrety skrze lidi, v nichž je patrný; skrze své slovo, ve svátostech, především pak v Eucharistii. Při liturgii církve, v její modlitbě, v živé komunitě věřících zakoušíme Boží lásku, vnímáme jeho přítomnost a učíme se ji tímto způsobem také uznávat v naší každodennosti. On si nás zamiloval jako první a neustále nás miluje jako první. Právě proto i my můžeme odpovídat láskou. Bůh nám nenařizuje cit, který nejsme schopni sami v sobě probudit. On nás miluje, dává nám spatřovat a zakoušet svou lásku a na základě toho, že Bůh nás miluje jako „první“, se může jako odpověď rodit láska také v nás.

V průběhu tohoto setkání se jasně ukazuje, že láska není pouze cit. City přicházejí a odcházejí. Cit může být nádhernou počáteční jiskrou, není to však plnost lásky. Na počátku jsme hovořili o procesu očišťování a zrání, jehož prostřednictvím se *erós* stává opravdu sám sebou, stává se láskou v plném slova smyslu. Právě zralost lásky se vyznačuje tím, že zahrnuje všechny schopnosti člověka a pojímá do sebe, abychom tak řekli, člověka v jeho celistvosti. Setkání s viditelnými projevy Boží lásky v nás může probudit cit radosti, která se rodí ze zakoušení toho, že jsme milováni. Toto setkání však vtahuje do hry i naši vůli a náš intelekt. Uznání živého Boha je cestou k lásce, „ano“ naší vůle vůči jeho vůli sjednocuje intelekt, vůli i cit ve vše zahrnujícím úkonu lásky. Tento proces ale vždy zůstává na cestě, protože láska není nikdy „uzavřenou“ a dokončenou záležitostí, v průběhu života se proměňuje, zraje, a právě proto zůstává věrná sama sobě. „*Idem velle atque idem nolle*“⁹ – chtít totéž a totéž také odmítat, právě toto uznávali antičtí myslitelé za pravý obsah lásky: stát se podobní jeden druhému, což přivádí ke společnému chtění a smýšlení. Dějiny lásky mezi Bohem a člověkem spočívají právě ve skutečnosti, že zmíněné sjednocení vůle přerůstá ve spojení smýšlení a cítění, a tak se naše chtění a vůle Boží stále více

⁹ SALLUSTIUS, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.

ztotožňují. Boží vůle tak už pro mne není vnějším chtěním, které by mi něco nařizovalo prostřednictvím prikázání jaksi zvenku, nýbrž je mou vlastní vůlí, a to na základě zkušenosti, že Bůh je mi niternější nežli já sám sobě.¹⁰ Pak narůstá odevzdanost Bohu a Bůh se stává naší radostí (srov. Žl 73/72, 23-28).

18. Ukazuje se tedy, že láska k bližnímu v tom smyslu, jak je hlásána v Bibli a jak ji předkládá Ježíš, je možná. Tato láska spočívá v tom, že já miluji v Bohu a s Bohem také osobu, která mi není příjemná nebo kterou dokonce neznám. To se může dít jedině na základě niterného setkání s Bohem, setkání, které se stalo jednotou vůle a dospělo až k tomu, že se týká i citu. Pak se učím hledět na osobu toho druhého už nejen svými očima a skrze své pocity, nýbrž z hlediska Ježíše Krista. Jeho přítel je mým přítelem. Za hranicemi toho, jak se mi ten druhý navenek jeví, vnímám jeho vnitřní očekávání projevu lásky a pozornosti, které k němu nechávám dospět nikoli pouze prostřednictvím k tomu určených organizací, jako bych to považoval pouze za politickou nezbytnost. Já hledím Kristovými očima, a mohu dát druhému mnohem víc než to, co je navenek nezbytné. Mohu ho obdařit pohledem lásky, který tolik potřebuje. Tady se projevuje nezbytné propojení mezi láskou k Bohu a láskou k bližnímu, o němž se v *prvním listu Janově* hovoří s takovou naléhavostí. Jestliže v mém životě schází kontakt s Bohem, pak mohu v tom druhém vidět jen druhého a nedokážu v něm uznávat Boží obraz. Jestliže však ve svém životě kompletně nedbám na pozornost vůči druhému a chci být pouze „zbožný“, naplňovat své „náboženské povinnosti“, pak vysychá také vztah k Bohu. Uvedený vztah je pouze „korektní“, avšak bez lásky. Jedině má ochota vycházet v ústřety bližnímu a projevovat mu lásku mne činí vnímavým také vůči Bohu. Jedině služba bližnímu otevírá mé oči vůči tomu, co Bůh koná pro mne, i vůči tomu, jak mne Bůh miluje. Svátí, pomysleme například na blahoslavenou Terezu z Kalkaty, čerpali svou schopnost milovat bližního stále novým způsobem ze setkávání s eucharistickým Pánem. Z druhé strany pak toto setkávání nabývalo svou opravdovost i svou hloubku právě ve službě těm druhým. Láska k Bohu a láska k bližnímu jsou neoddělitelné, jsou jediným prikázáním. Obojí však žije z předcházející lásky Boha, jenž si nás zamiloval jako první. Proto také platí, že se nejedná o nějaké zvenku přicházející „prikázání“, které by po nás chtělo něco nemožného, nýbrž o vnitřní zakoušení darované lásky, lásky, která kvůli své vlastní povaze musí být následně sdílena druhým. Láska roste skrze lásku. Láska je „božská“, protože pochází od Boha a sjednocuje nás s Bohem, a prostřednictvím tohoto sjednocovacího procesu nás proměňuje v „My“, které překonává naše rozdělení a utváří z nás jedno, a to až do doby, kdy na konci Bůh bude „všechno ve všem“ (1 Kor 15, 28).

¹⁰ Srov. SVATÝ AUGUSTIN, *Confessiones*, III, 6, 11; CCL 27, 32.

Druhá část

Caritas

uplatňování lásky církví –
„komunity lásky“

Láska (caritas) církve jako projev trojiční lásky

19. „Když vidíš lásku, vidíš Trojici,“ napsal svatý Augustin.¹¹ V předchozích zamyšleních jsme mohli upřít pohled na Probodeného (srov. Jan 19, 37; Zach 12, 10) a uznat přítom záměr Otce, jenž pohnut láskou (srov. Jan 3, 16) poslal svého jednorozeného Syna na svět, aby vykoupil člověka. Umíraje na kříži, jak píše evangelista, Ježíš „vydal ducha“ (srov. Jan 19, 30), což je předehra toho darování Ducha Svatého, které Ježíš uskuteční po svém vzkříšení (srov. Jan 20, 22). Tak se měl naplnit příslib „proudů vod“, které díky daru Ducha mají vytrysknout ze srdcí věřících (srov. Jan 7, 38-39). Duch je totiž tou vnitřní silou, která uvádí jejich srdce do harmonie se srdcem Kristovým a která věřící uschopňuje k tomu, aby milovali bratry tak, jak je miloval On, když se skláněl, aby omýval nohy svých učedníků (srov. Jan 13, 1-13), a především tehdy, když daroval svůj život za všechny (srov. Jan 13, 1; 15, 13).

Duch je také silou, která proměňuje srdce církevní komunity, aby byla ve světě svědkyní lásky Otce, jenž chce ve svém Synu z lidstva učinit jedinou rodinu. Veškerá aktivita církve je výrazem lásky, která usiluje o integrální dobro člověka. Církev usiluje o jeho evangelizaci prostřednictvím slova a svátostí, což bývá v konkrétních historických situacích často hrdinský podnik; usiluje o jeho pokrok v různých oblastech života a lidské aktivity. Láska je proto službou, kterou církev naplňuje, když ustavičně vychází v ústrety lidem v utrpení a v jejich potřebách, a to i v potřebách materiální povahy. Právě nad tímto aspektem, nad touto *službou lásky*, bych se nyní ve druhé části této encykliky rád zastavil.

Láska (caritas) jako úloha církve

20. Láska k bližnímu zakořeněná v lásce k Bohu je především úlohou pro jednotlivého věřícího, ale je také úlohou pro celou církevní komunitu, a to na všech úrovních od místní komunity po partikulární církev až k univerzální církvi v její globalitě. Církev musí uplatňovat lásku také jako komunita. Důsledkem toho je, že láska potřebuje také organizaci jakožto předpoklad uspořádané

¹¹ *De Trinitate*, VIII, 8, 12; CCL 50, 287.

komunitní služby. Vědomí o tomto úkolu hrálo v církvi významnou roli již od jejích počátků: „Všichni, kteří přijali víru, drželi pevně pohromadě a měli všechno společné. Prodávali všechn svůj majetek a dělili ho mezi všechny, jak kdo potřeboval“ (Sk 2, 44-45). Lukáš nám o tom vypravuje v souvislosti s určitým druhem definice církve, k jejichž ustavujícím prvkům řadí setrvávání v „nauce apoštolů“, ve „společenství“ (*koinónia*), v „lámání chleba“ a v „modlitbě“ (srov. Sk 2, 42). Prvek „společenství“ (*koinónia*) zde není specifikován a podrobněji se popisuje ve verších, které byly citovány výše. Společenství tedy spočívá v tom, že věřící mají všechno společné a že u nich již nepanuje rozdíl mezi bohatými a chudými (srov. také Sk 4, 32-37). Jak církev rostla, tato radikální podoba sdílení materiálních statků již nemohla být plně zachovávána. Zásadní jádro však přetrvalo, protože uvnitř komunit věřících nesmí existovat taková podoba chudoby, která by způsobovala, že by někomu byly upírány nezbytné prostředky k důstojnému životu.

21. Rozhodující krok při ne právě snadném hledání řešení toho, jak realizovat zmíněný ustavující princip církve, dostává viditelnou podobu při volbě sedmi mužů, což byl počátek jáhenského úřadu (srov. Sk 6, 5-6). V prvotní církvi totiž vznikla při každodenním rozdělování potřeb vdovám určitá nerovnováha mezi hebrejsky a řecky mluvící částí společenství. Apoštolové, jimž byla svěřena především „modlitba“ (Eucharistie a liturgie) a „služba slova“, se cítili být nadměrně zatěžováni službou „při stole“, a proto rozhodli, že si ponechají primární službu a že pro naplňování ostatních úloh, přestože jsou pro život církve nutné, vytvoří sbor sedmi mužů. Také tato skupina však neměla naplňovat jen prostou technickou službu rozdělování potřeb, proto to také měli být muži „plní Ducha a moudrosti“ (srov. Sk 6, 1-6). To znamená, že sociální služba, již měli naplňovat, byla zcela konkrétní, ale zároveň i nepochybně duchovní. Jejich úřad měl skutečně duchovní povahu, protože znamenal naplňování zásadní úlohy církve, jíž je řádně organizovaná láska k bližnímu. Prostřednictvím ustanovení tohoto sboru Sedmi se „diakonie“, tedy služba lásky k bližnímu vykonávaná ve jménu komunity uspořádaným způsobem, natrvalo začlenila do základní struktury církve samotné.

22. V průběhu dalších let a s narůstajícím rozšiřováním církve se ukázalo, že jednou z hlavních oblastí činnosti církve, spolu s udělováním svátostí a zvěstováním slova, je uplatňování lásky (*caritas*) k vdovám a sirotkům, vůči uvězněným, nemocným a potřebným všeho druhu. To vše patří k podstatě církve stejně jako vysluhování svátostí a zvěstování evangelia. Církev nesmí opomíjet službu lásky (*caritas*), stejně jako nesmí opomíjet vysluhování svátostí a službu slova. Stačí pár údajů, abychom to jasně doložili. Mučedník Justin (+ přibližně 165) popisuje v kontextu křesťanského nedělního slavení také jejich charitativní aktivitu, která byla spjata s Eucharistií jako takovou. Majetní dávali podle svých možností, kolik každý chtěl. Biskup to pak používal na podporu sirotků, vdov a

těch, kdo se z důvodů nemoci nebo kvůli něčemu jinému nacházeli v nouzi; jednalo se také o uvězněné a cizince.¹² Velký křesťanský spisovatel Tertulián (+ po roce 220) vypravuje, jak starostlivost křesťanů o všechny druhy potřebných lidí vyvolávala údiv ze strany pohanů.¹³ Když Ignác Antiochijský (+ přibližně 117) popisuje římskou církev jako tu, která „předsedá v lásce (*agapé*)“,¹⁴ pak lze předpokládat, že touto definicí pravděpodobně chtěl určitým způsobem vyjádřit nějakou konkrétní charitativní aktivitu.

23. V daném kontextu může být užitečné připomenout prvotní právní struktury týkající se služby lásky (*caritas*) v církvi. Kolem poloviny čtvrtého století se v Egyptě utvářela tak zvaná „*diakonia*“, což byla instituce, která v jednotlivých kláštrech zodpovídala za všechny charitativní aktivity, tedy přesně vzato za službu lásky (*caritas*). Z těchto počátečních forem se v Egyptě až do konce šestého století rozvíjela jakási korporace s plnou jurisdikční autoritou, které státní autority svěřovaly dokonce část obilí určenou k veřejnému rozdělování. V Egyptě měl nejen každý klášter, ale také každá diecéze svou vlastní *diakonii*, tedy instituci, která se posléze rozvíjela jak na Východě, tak na Západě. U papeže Řehoře Velikého (+ 604) nalezneme zprávy o *diakonii* v Neapoli. V Římě jsou diakonie doloženy v sedmém a osmém století. Pochopitelně již mnohem dříve, tedy vlastně od počátku, platilo, že charitativní aktivity ve prospěch chudých a trpících patřily podle zásad křesťanského života, jak jsou popsány v knize *Skutků apoštolů*, k základním složkám římské církve. Živým výrazem naplňování tohoto úkolu je postava jáhna Vavřince (+ 258). Dramatické vyprávění o jeho mučednictví znal již svatý Ambrož (+ 397). Jádrem tohoto vyprávění nám bezesporu ukazuje autentický obraz tohoto světce. Jakožto člověku odpovědnému za římské chudé mu byl po zajetí jeho spolubratří a papeže ponechán určitý čas, aby shromáždil církevní majetek, který měl odevzdat do rukou státních autorit. Vavřinec však rozdělil příslušný majetek chudým, které pak představil zmíněným autoritám jako skutečný poklad církve.¹⁵ Ať už se hodnotí historická věrohodnost jednotlivých událostí jakkoli, Vavřinec zůstal v paměti církve zapsán jako velký představitel církevní charity.

24. Připomínka postavy císaře Juliána Apostaty (+ 363) může být další příležitostí k tomu, abychom si uvědomili, jak důležité bylo pro církev prvních staletí organizované charitativní dílo. Julián byl jako šestiletý chlapec svědkem toho, jak strážci císařského paláce zavraždily jeho otce a bratra i další příbuzné. On sám, oprávněně či neoprávněně, připisoval odpovědnost za tuto ukrutnost císaři Constantiovi, který se prezentoval jako velký křesťan. Pro Juliána tím pádem křesťanská víra jednou provždy ztratila věrohodnost. Když se stal

¹² Srov. *První apologie*, 67; PG 6, 429.

¹³ Srov. *Apologeticum*, 39, 7; PL 1, 468

¹⁴ *Ep. ad Rom., Inscr.*; PG 5, 801.

¹⁵ Srov. SVATÝ AMBROŽ, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140; PL 16, 141.

císařem, rozhodl se obnovit pohanství, tedy antické římské náboženství, a zároveň ho chtěl zreorganizovat, aby se mohlo stát opravdu rozhodující silou císařství. V dané záležitosti se mohutně inspiroval křesťanstvím. Ustanovil hierarchii metropolitů a kněží. Kněží měli pečovat o lásku k Bohu i o lásku k bližnímu. V jednom ze svých listů¹⁶ napsal, že jedinou záležitostí, která ho na křesťanství zaujala, bylo charitativní dílo církve. Rozhodujícím bodem jeho nového pohanství bylo tedy to, že chtěl vedle charitativního díla církve postavit podobnou aktivitu svého náboženství. „Galilejští“, jak Julián nazýval křesťany, podle jeho mínění právě tímto způsobem získali svou popularitu. Právě v tom s nimi bylo třeba zápolit a právě na tomto poli je bylo třeba překonat. Císař tímto způsobem tedy potvrzuje, že charita byla rozhodující charakteristikou křesťanské komunity, tedy církve.

25. Když jsme dospěli až sem, můžeme z našeho zamyšlení vytěžit dva základní údaje:

a) Niterná povaha církve se vyjadřuje v trojím úkolu: zvěstování Božího slova (*kérygma – martyria*), slavení svátostí (*leitúrgia*), služba lásky – *caritas (diakonia)*. Jedná se o úkoly, které se vzájemně podmiňují a které od sebe nelze oddělovat. Charita není pro církve určitým druhem společensky prospěšné činnosti, kterou by mohla přenechat někomu jinému, protože patří k její vlastní povaze a představuje neodmyslitelný výraz její vlastní esence.¹⁷

b) Církve je Boží rodinou ve světě. V této rodině nesmí být nikdo, kdo by trpěl kvůli nedostatku toho, co je pro život nezbytné. Zároveň však *caritas – agapé* překračuje hranice církve. Podobností o milosrdném Samaritánovi zůstává měřítkem, které ukládá univerzalitu lásky, již je třeba uplatňovat vůči potřebnému člověku, s nímž jsme se setkali „náhodou“ (srov. Lk 10, 31), ať už je to kdokoli. Ačkoli zůstává v platnosti zmíněná univerzalita lásky, existuje také specificky církevní požadavek, totiž to, aby v církvi samotné jako v rodině žádný její příslušník netrpěl z důvodů nouze. Právě v tomto smyslu platí slova z listu *Galatánům*: „Dokud tedy máme ještě čas, prokazujme dobro všem, ale zvláště těm, kdo vírou patří s námi do stejné rodiny“ (Gal 6, 10).

Spravedlnost a láska

26. Již od devatenáctého století se proti charitativní aktivitě církve stavěla námitka, kterou posléze rozvinulo především marxistické myšlení. Chudí prý nemají zapotřebí charity, nýbrž spravedlnosti. Skutky lásky (*caritas*), almužny, by ve skutečnosti pro bohaté měly představovat způsob, jak se vyhnout nastolení spravedlnosti, jak utišit vlastní svědomí, uchovat si své pozice a přitom dále

¹⁶ Srov. *Ep. 83* ; J. BIDEZ, *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, Paris 1960², v. I, 2^a, s. 145.

¹⁷ Srov. KONGREGACE PRO BISKUPY, Direktorium pro pastorační službu biskupů *Apostolorum Successores*, ze dne 22. února 2004, 194; Città del Vaticano 2004, 2^a, 205-206.

upírat chudým jejich práva. Místo toho, aby se prostřednictvím jednotlivých děl lásky (caritas) podporovalo udržení stávajících podmínek, je třeba vytvořit spravedlivé uspořádání společnosti, v němž by všichni dostávali svůj podíl na statcích světa, a tudíž by nepotřebovali skutky lásky (caritas). V uvedené argumentaci je kus pravdy, ale popravdě řečeno také nemálo nesprávnosti. Je pravda, že pro stát by mělo být základní normou, že usiluje o spravedlnost a že účelem spravedlivého sociálního řádu je to, aby každému byl při respektování principu subsidiarity zaručen jeho podíl na společných statcích. Právě to také křesťanská nauka o státu a sociální nauka církve stále podtrhovala. Otázka spravedlivého uspořádání společnosti vstoupila z historického hlediska do nové situace, když se v devatenáctém století utvářela západní industriální společnost. Vznik moderního průmyslu znamenal zánik starých sociálních struktur a prostřednictvím masy námezdně pracujících způsobil radikální změny ve složení společnosti, v níž se rozhodující otázkou stal poměr mezi prací a kapitálem. Uvedená otázka v takovéto podobě dříve nebyla položena. Výrobní struktury a kapitál se najednou staly novou mocí spočívající v rukou nemnoha lidí. Na základě toho pak byla masám pracujících upírána jejich práva, čemuž bylo třeba se vzepřít.

27. Je povinností přiznat, že představitelé církve si jen poznenáhlu uvědomovali, že otázka spravedlivého uspořádání společnosti byla položena novým způsobem. Nechyběli průkopníci, jedním z nich byl například mohučský biskup Ketteler (+ 1877). Jako reakce na konkrétní výzvy se rodila sdružení, asociace, jednoty, federace a především nové řeholní kongregace, které v devatenáctém století vstoupily do zápasu proti chudobě, nemocem a nedostatkům na poli vzdělání. V roce 1891 vstoupilo na kolbiště magisterium s encyklikou Lva XIII. *Rerum novarum*. V roce 1931 následovala encyklika Pia XI. *Quadragesimo anno*. Blahoslavený papež Jan XXIII. publikoval v roce 1961 encykliku *Mater et Magistra*, papež Pavel VI. se v další encyklice *Populorum progressio* (1967) a v apoštolském listu *Octogesima adveniens* (1971) důkladně zabýval sociální problematikou, která se mezitím vyostřila především v Latinské Americe. Můj velký předchůdce Jan Pavel II. nám zanechal trilogii sociálních encyklik: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) a konečně *Centesimus annus* (1991). Tak se v konfrontaci se stále novými situacemi a problémy rozvinula katolická sociální nauka. Ta byla v roce 2004 organickým způsobem předložena v *Kompendiu sociální nauky církve*, které redigovala *Papežská rada pro spravedlnost a mír*. Marxismus tvrdil, že všelékem na sociální problémy je celosvětová revoluce a její příprava. Zmíněné učení stavělo na tom, že prostřednictvím revoluce a následné kolektivizace výrobních prostředků se mělo najednou všechno odehrávat docela jinak a lépe. Uvedený sen však skončil zklamáním. V nelehké situaci, v níž se dnes nacházíme také z důvodů globalizace ekonomiky, se sociální nauka církve stala základní směrnicí, která vytyčuje pravidla mající platnost i daleko za jejími vlastními hranicemi.

Zmíněná pravidla je třeba v situaci pokračujícího rozvoje promýšlet v dialogu se všemi, kterým leží na srdci člověk a jeho svět.

28. Když chceme přesněji definovat poměr mezi nezbytným nasazováním se za spravedlnost a službou lásky (*caritas*), je třeba vzít v potaz dvě základní skutečnosti:

a) Spravedlivé uspořádání společnosti a státu je ústřední úlohou politiky. Stát, který by nebyl spravován podle zásad spravedlnosti, by se proměnil v bandu zlodějů, jak to kdysi řekl Augustin: „*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*“¹⁸ K základní struktuře křesťanství patří rozlišování mezi tím, co přísluší císaři, a tím, co přísluší Bohu (srov. Mt 22, 21), tedy rozlišování mezi státem a církví nebo, jak říká 2. vatikánský koncil, autonomie časných skutečností.¹⁹ Stát nesmí nařizovat náboženství, nýbrž musí zajišťovat náboženskou svobodu a pokojné soužití mezi vyznavači různých náboženství. Církev jako společenský výraz křesťanské víry má ze své strany nezávislost [*sui iuris est*] a na základě víry prožívá svou komunitní podobu, již stát musí respektovat. Dvě zmíněné oblasti jsou rozlišeny, ale zároveň jsou také ve vzájemném vztahu.

Spravedlnost je cílem, a proto také vnitřním měřítkem každé politiky. Politika je víc než prostou technikou, jak definovat uspořádání veřejných záležitostí. Její původ a cíl totiž spočívají ve spravedlnosti, a ta má etickou povahu. Z toho vyplývá, že stát se nevyhnutelně nachází před závažnou otázkou: Jak naplňovat spravedlnost tady a teď? Uvedená otázka předpokládá další a ještě zásadnější otázku: Co je vlastně spravedlnost? Jedná se o problém týkající se praktického rozumu. Má-li však rozum jednat spořádaně, musí se stále znovu očišťovat, protože jeho etické zaslepení, které vyplývá z upřednostňování vlastních zájmů a moci, představuje nebezpečí, jež není nikdy beze zbytku odstraněno.

Právě v tomto bodě se politika a víra stýkají. Není pochyb o tom, že víra má svou specifickou povahu setkání člověka s živým Bohem. Jedná se o setkání, které před námi otevírá nové obzory, které leží daleko za oblastí, jež je vlastní rozumu. Zároveň je ale víra pro samotný rozum očišťující silou. Když rozum vychází z hlediska Božího, pak ho to očišťuje od jeho zaslepeností, což mu pomáhá k tomu, aby byl více sám sebou. Víra tedy umožňuje rozumu, aby lepším způsobem naplňoval svou úlohu a aby lépe vnímal, co mu přísluší. A právě to je místem, které přísluší katolické sociální nauce, která nechce na

¹⁸ *De Civitate Dei*, IV, 4: CCL 47, 102. Poznámka překladatele: “Je-li tedy opomíjena spravedlnost, pak království nejsou nic jiného nežli velká lotrovství.”

¹⁹ Srov. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, 36.

církev přenášet pravomoci státu. Jejím záměrem není ani to, aby ukládala těm, kdo nesdílejí víru, názory a způsoby jednání, které k víře patří. Tato nauka prostě a jednoduše chce pomáhat k očišťování rozumu a přispívat vlastním dílem k tomu, aby to, co je spravedlivé, mohlo být jako takové uznáváno a realizováno tady a teď.

Sociální nauka církve předkládá argumenty na základě rozumu a přirozeného zákona, vychází tedy z toho, co je v souladu s přirozeností každé lidské bytosti. Církev ví, že jejím úkolem není, aby politickými prostředky zmíněnou nauku prosazovala. Chce napomáhat při formování svědomí lidí v politice a přispívat k tomu, aby vzrůstalo vnímání skutečných požadavků spravedlnosti a zároveň také odhodlání podle toho jednat, a to i kdyby to bylo v rozporu s vlastními osobními zájmy. To znamená, že budování spravedlivého sociálního a státního uspořádání, jehož prostřednictvím by se každému dostávalo toho, co mu přísluší, představuje základní úkol, s nímž se musí stále znovu potýkat každá nová generace. Jelikož se jedná o politický úkol, nemůže to být bezprostřední úloha církve. Protože to však je zároveň prvořadý lidský úkol, církev má povinnost prostřednictvím očišťování rozumu a etické formace poskytovat svůj vlastní příspěvek k tomu, aby se požadavky spravedlnosti stávaly srozumitelnými a politicky uskutečnitelnými.

Církev nemůže a nesmí vzít do svých rukou politický boj, aby tak budovala tu nejspravedlivější možnou lidskou společnost. Nemůže a nesmí se postavit na místo státu. Zároveň ale nemůže a nesmí zůstat pouze na okraji usilování o spravedlnost. Do tohoto usilování se musí zapojovat prostřednictvím racionální argumentace a musí probouzet duchovní síly, bez nichž by se spravedlnost, která vždy vyžaduje odříkání, nemohla prosadit ani se rozvíjet. Spravedlivá společnost nemůže být dílem církve, protože ji má uskutečňovat politika. Církev se nicméně hluboce zabývá nasazením pro spravedlnost tím, že pracuje na otevřenosti intelektu a vůle vůči požadavkům dobra.

b) Lásky – *caritas* – bude vždy potřeba, a to i v té nejspravedlivější společnosti. Neexistuje žádné spravedlivé státní uspořádání, jemuž by se podařilo to, aby služba lásky byla zbytečná. Ten, kdo se chce zbavit lásky, směřuje k tomu, že se zbaví člověka jakožto člověka. Vždy bude existovat utrpení, které volá po útěše a pomoci. Vždy bude existovat osamocení. Vždy se budou vyskytovat také situace materiálního nedostatku, v nichž je nezbytná pomoc jako výraz konkrétní lásky k bližnímu.²⁰ Stát, který se chce starat o všechno a který všechno pohlcuje do sebe, se v posledním důsledku stává byrokratickou institucí, která není s to zajistit to nejdůležitější, co trpící člověk a každý člověk potřebuje, tedy

²⁰ Srov. KONGREGACE PRO BISKUPY, Direktorium pro pastorační službu biskupů *Apostolorum Successores*, ze dne 22. února 2004, 197; Città del Vaticano 2004, 2^a, 209.

osobní láskyplnou pomoc. Nikoli stát, který by reguloval a řídil všechno, je tím, co potřebujeme, nýbrž takový stát, který by na základě principu subsidiarity velkodušně uznával a podporoval iniciativy pocházející od různých společenských sil, jež propojují bezprostřednost s blízkostí k lidem, kteří potřebují pomoc. Církev je jednou z těchto živých sil, v ní pulzuje dynamika lásky vzbuzené Kristovým Duchem. Uvedená láska neposkytuje lidem pouze materiální pomoc, ale také občerstvení pro duši a péči o ni, což bývá často potřebnější nežli materiální podpora. Tvrzení, že spravedlivé struktury by měly učinit díla lásky (caritas) něčím nadbytečným, v sobě ve skutečnosti skrývá materialistické pojmání člověka. Jedná se o předsudek, podle něhož by člověk žil „pouze chlebem“ (srov. Mt 4, 4; Dt 8, 3), což je mínění, které člověka ponižuje a zneuznává právě to, co je nejvlastnějším způsobem lidské.

29. Nyní tedy můžeme v životě církve přesněji vymezit poměr mezi úsilím zaměřeným k vytváření spravedlivějšího uspořádání státu a společnosti na jedné straně a charitativní aktivitou na straně druhé. Viděli jsme, že bezprostřední úlohou církve není utváření spravedlivých struktur, protože to přísluší sféře politiky, tedy patří to do oblasti rozumu, jenž je odpovědný sám sobě. V dané věci má úloha církve zprostředkující roli, protože jí náleží přispívat k očišťování rozumu a k probouzení mravních sil, bez nichž spravedlivé struktury nelze budovat a bez nichž tyto struktury nemohou dlouhodobě působit.

Bezprostřední působení při utváření spravedlivého uspořádání společnosti je přednostně věcí laiků. Jako občané státu jsou povoláni k tomu, aby se osobně podíleli na veřejném životě. Nemohou proto opomíjet účast „na rozličných mnohostranných aktivitách hospodářského, sociálního, zákonodárského, správního a kulturního rázu, které slouží organickému a institucionálnímu rozvoji společného dobra“.²¹ Posláním věřících laiků je proto pracovat na spravedlivém uspořádání společenského života. Mají při tom respektovat oprávněnou autonomii a spolupracovat s ostatními občany podle příslušných kompetencí a na základě vlastní odpovědnosti.²² Ačkoli specifické výrazové formy církevní charity nelze nikdy směšovat s aktivitami státu, zůstává přece pravdou, že láska (caritas) musí oduševňovat celou existenci věřících laiků, a tudíž i jejich politickou aktivitu prožívanou jako „sociální lásku (caritas)“.²³

²¹ JAN PAVEL II., Posynodální apoštolská exhortace *Christifideles laici*, ze dne 30. prosince 1988, 42; český překlad: Praha, Zvon 1990, s. 74; překlad redakčně upraven.

²² Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (24 novembre 2002), 1; in *L'Osservatore Romano*, 17. ledna 2003, s. 6. Český překlad: KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce k některým otázkám ohledně působení a chování katolíků v politickém životě* (24. listopadu 2002), Praha: ČBK 2003.

²³ Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 1939.

Charitativní organizace církve představují naproti tomu *opus proprium*, tedy úlohu, která je církvi přiměřená a na jejímž naplňování se církev pouze nepodílí, nýbrž jedná jako přímo odpovědný subjekt a koná při tom to, co odpovídá její vlastní povaze. Církev nemůže být nikdy zproštěna úkolu uplatňovat lásku (*caritas*) ve formě organizované aktivity věřících. Zároveň platí, že nikdy nenastane situace, v níž by nebylo třeba lásky (*caritas*) každého jednotlivého křesťana, protože člověk kromě spravedlnosti bude vždycky potřebovat lásku.

Mnohotvárné struktury charitativní služby v kontextu současné společnosti

30. Ještě předtím, než se pokusím o definování specifické povahy církevních aktivit ve službě člověku, chtěl bych svůj pohled upřít na celkovou situaci úsilí o spravedlnost a mír v dnešním světě.

a) Sdělovací a komunikační prostředky dnes notně zmenšily naši planetu a velmi rychle vzájemně přiblížily lidi a hluboce odlišné kultury. I když toto „pobývání spolu“ někdy vyvolává nedorozumění a napětí, skutečnost, že dnes mnohem bezprostředněji poznáváme potřeby jiných lidí, představuje především výzvu pomáhat v příslušných situacích a obtížích. Každého dne se dozvídáme o tom, že i navzdory velkému pokroku v oblasti vědy a techniky je ve světě mnoho utrpení, jehož příčinou je mnohotvárná materiální i duchovní bída. Naše doba tudíž vyžaduje novou ochotu pomáhat bližnímu, který se nachází v nouzi. Již 2. vatikánský koncil to zdůraznil velmi jasnými slovy: „V dnešní době, kdy se sdělovací prostředky zdokonalily, vzdálenosti mezi lidmi byly téměř překonány [...] charitativní činnost může a musí dnes zahrnovat naprosto všechny lidi a potřeby.“²⁴

Na druhé straně, a to je provokativní a zároveň povzbuzující aspekt procesu globalizace, přítomnost nám dává k dispozici nesčetné prostředky k tomu, abychom poskytovali humanitární pomoc potřebným bratřím. Mezi nimi je třeba v tomto kontextu nikoli na posledním místě zmínit moderní systémy rozdělování potravy a oblečení stejně jako nabídku ubytování a pohostinnosti. Když jsou překonány horizonty národních společností, starostlivost o bližního směřuje k tomu, že se její obzory rozšiřují na celý svět. Druhý vatikánský koncil správně připomíná: „Mezi znameními naší doby zaslouží zvláštní zmínku rostoucí a nepotlačitelný cit solidarity všech národů.“²⁵ Státní složky a humanitární sdružení podporují iniciativy zaměřené uvedeným směrem. Státní složky navíc přispívají poskytováním pomoci nebo udílením daňových výhod, zatímco

²⁴ Dekret o apoštolátu laiků *Apostolicam actuositatem*, 8; český překlad: Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 394.

²⁵ Dekret o apoštolátu laiků *Apostolicam actuositatem*, 14; český překlad: Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 399.

humanitární organizace dávají k dispozici velké zdroje. Dochází tedy k tomu, že solidarita vyjadřovaná společností výrazně překonává solidaritu jednotlivců.

b) V tomto kontextu se zrodily a rozvinuly rozličné formy spolupráce mezi státními a církevními instancemi, které se ukázaly být velmi plodné. Církevní instancemi prostřednictvím průhlednosti své činnosti a věrnosti vůči povinnosti vydávat svědectví lásky budou moci ovlivňovat křesťanským duchem také občanské instance, když bude upřednostňována oboustranná spolupráce, která jistě výrazně přispěje k účinnosti charitativní služby.²⁶ V daném kontextu vznikla také celá řada organizací s charitativním a filantropickým zaměřením, které vynakládají úsilí na to, aby v záležitostech sociálních a politických problémů bylo dosaženo řešení, která budou z humanitárního hlediska co nejspokojivější. Důležitým jevem naší doby je to, že se zrodily a rozvinuly různé formy dobrovolnictví (voluntariátu), které na sebe berou celou řadu služeb.²⁷ Chtěl bych na tomto místě říci všem, kdo se různým způsobem na těchto aktivitách podílejí, že si jejich činnosti vážím a že jim za to děkuji. Rozšíření tohoto odhodlání představuje pro mladé školu života, kde se učí solidaritě a ochotě dávat ne pouze něco, nýbrž sebe samé. Proti antikultuře smrti, jejímž výrazem je kupříkladu zneužívání drog, se tak staví láska, která nehledá sebe a která se právě prostřednictvím ochoty ztratit sebe samého kvůli druhému (srov. Lk 17, 33 par.) projevuje jako kultura života.

Také v katolické církvi a v jiných církvích i církevních komunitách se zrodily nové podoby charitativních aktivit a zároveň se znovu projevují také staré formy charity s obnovenou životaschopností. Jedná se o formy, v nichž se často dokáže ustavit šťastné propojení mezi evangelizací a charitativním dílem. Přeji si na tomto místě výslovně potvrdit to, co můj velký předchůdce Jan Pavel II. napsal ve své encyklice *Sollicitudo rei socialis*,²⁸ když prohlásil, že katolická církev je ochotna spolupracovat s charitativními organizacemi těchto církví a církevních komunit, neboť my všichni máme společnou základní motivaci a před očima máme jeden a týž cíl, totiž opravdový humanismus, který v člověku uznává Boží obraz a chce člověku pomáhat k tomu, aby vedl život odpovídající této důstojnosti. V encyklice *Ut unum sint* se následně ještě jednou podtrhuje, že pro rozvoj světa směrem k tomu lepšímu je nezbytný společný hlas křesťanů a jejich nasazení za „potřeby všech, zejména chudých, pokořovaných a bezbranných.“²⁹ Rád bych vyjádřil svou radost nad tím, že uvedené přání mělo ve světě velký ohlas, což se projevilo v množství různých iniciativ.

²⁶ Srov. KONGREGACE PRO BISKUPY, Direktorium pro pastorační službu biskupů *Apostolorum Successores*, ze dne 22. února 2004, 195; Città del Vaticano 2004, 2^a, 206-208.

²⁷ Srov. JAN PAVEL II., Posynodální apoštolská exhortace *Christifideles laici*, ze dne 30. prosince 1988, 41; český překlad: Praha, Zvon 1990, s. 73-74.

²⁸ Srov. 32; český překlad – Praha, Zvon 1996, s. 386.

²⁹ 43; český překlad – Praha, Zvon 1995, s. 36.

Specifický profil charitativních aktivit církve

31. Vzrůst počtu specializovaných organizací, které se nasazují pro člověka v jeho nejrozličnějších potřebách, se vysvětluje na základě skutečnosti, že imperativ lásky vepsal Stvořitel do samotné lidské přirozenosti. Uvedený nárůst je však rovněž důsledkem přítomnosti křesťanství ve světě, protože právě křesťanství tento imperativ stále znovu probouzí a přivádí k účinnosti, když bývá často v průběhu dějin zatemněn. Reforma pohanství, o níž se pokusil císař Julián Apostata, je pouze počátečním příkladem podobné působivosti křesťanství, jehož síla tímto způsobem notně překračuje meze křesťanské víry. Z uvedeného důvodu je velmi důležité, aby si charitativní aktivita církve udržela celý svůj jas a nerozměnila se do podoby společensky obecně prospěšné organizace, jejíž prostou variantou by se stala. Jaké jsou ale ustavující prvky, které utvářejí podstatu křesťanské a církevní charity?

a) Podle modelu, který nám nabízí podobenství o milosrdném Samaritánovi, křesťanská charita je nejprve odpovědí na to, co v určité konkrétní situaci představuje bezprostřední potřebu: je nutno nasýtit hladové, obléci nahé, je třeba pečovat o nemocné a usilovat o jejich uzdravení, je třeba navštěvovat vězněné a tak dále. Charitativní organizace církve, počínaje *charitou* (diecézní, národní, mezinárodní), musí vynaložit veškeré možné úsilí, aby byly k dispozici příslušné prostředky, zejména muži a ženy, kteří by na sebe přebírali zmíněné úlohy. Pokud se jedná o službu prokazovanou trpícím, je v první řadě třeba dbát na odbornou kompetenci. Pomáhající musejí být formováni takovým způsobem, aby uměli vykonat dobře, co je třeba, a aby dokázali pokračovat v příslušné péči. Odborná kompetence je první a základní předpoklad, ale sama o sobě nestačí. Jedná se totiž o lidské bytosti, které vždy potřebují něco víc nežli pouze technicky správně prováděnou péči. Potřebují lidskost. Potřebují pozorné srdce. Ti, kdo pracují v charitativních institucích církve, se musí odlišovat tím, že se neomezují pouze na správné vykonání toho, co je v daném okamžiku třeba, ale že navíc věnují druhému pozornost, jak jim to vnuká jejich srdce, a to takovým způsobem, aby ti druhí zakoušeli bohatství jejich lidskosti. Z uvedeného důvodu platí, že kromě odborné přípravy tito pracovníci potřebují také a především „formaci srdce“. Je třeba přivádět tyto pracovníky k onomu setkání s Bohem a Kristem, které by v nich probouzelo lásku a otevíralo jejich duši druhému, takže láska k bližnímu pro ně už nebude přikázání uložené, tak říkajíc zvenku, nýbrž důsledek vyplývající z jejich víry, která se stává činnou v lásce (srov. Gal 5, 6).

b) Křesťanská charitativní aktivita musí být nezávislá na politických stranách a ideologiích. Nejedná se o způsob, jak změnit svět ideologickým způsobem, a proto charitativní dílo není ve službách světských strategií, protože jde o

uplatňování lásky tady a teď, lásky, kterou člověk potřebuje stále. Moderní doba byla ovládána především od devatenáctého století různými variantami filozofie pokroku, jejíž nejradikálnější podobou je marxismus. Částí marxistické strategie je teorie ochuzování o revoluční potenciál. Zmíněná teorie učí, že ten, kdo v situaci nespravedlivé moci pomáhá lidem prostřednictvím charitativních iniciativ, se ve skutečnosti staví do služeb onoho nespravedlivého systému, protože ho do jisté míry ukazuje jako snesitelný. Tím se brzdí revoluční potenciál, a proto se blokuje převrat směrem k lepšímu světu. Proto je charita odsuzována a spojována se systémem uchovávání *status quo*. Ve skutečnosti se ale jedná o nelidskou filozofii. Člověk žijící dnes je obětován *molochu* budoucnosti, jejíž faktická realizace zůstává přinejmenším pochybná. Humanizace světa opravdu nesmí být rozvíjena tím způsobem, že se v dané chvíli odmítne humánní jednání. K utváření lepšího světa se přispívá výhradně tím, když se koná dobro teď, osobně, se zanícením, všude, kde je to možné, a bez ohledu na stranické strategie a programy. Programem křesťana, programem milosrdného Samaritána, Ježíšovým programem je „vnímavé srdce“. Takové srdce vidí, kde je zapotřebí lásky, a podle toho také jedná. Pochopitelně platí, že ke spontánní ochotě jednotlivce, chápe-li církev charitativní aktivitu jako komunitní dílo, se musí přidružit organizovanost, plánovitost a spolupráce s podobně zaměřenými institucemi.

c) Dále platí, že charita nesmí být prostředkem k tomu, co se dnes nazývá proselytismus. Lásky je nezištná a neuplatňuje se proto, aby sloužila k dosažení nějakých jiných cílů.³⁰ To však neznamená, že charitativní působení by mělo, abychom tak řekli, ponechávat stranou Boha a Ježíše Krista. Ve hře je stále celý člověk. Tím nejhlubším kořenem utrpení bývá často právě nepřítomnost Boha. Ten, kdo uplatňuje lásku (*caritas*) ve jménu církve, se nebude nikdy snažit o to, aby druhým vnucoval víru církve. Takový člověk totiž ví, že láska ve své čistotě a nezištnosti je tím nejlepším svědectvím vydávaným Bohu, v něhož věříme a jenž nás pohnul k tomu, abychom milovali. Křesťan ví, kdy je vhodná doba o Bohu mluvit a kdy je zase správné o Něm mlčet a nechat promlouvat pouze lásku. Křesťan ví, že Bůh je láska (srov. 1 Jan 4, 8) a že se zpřítomňuje právě v okamžicích, v nichž se nekoná nic jiného než láska. Ví, že – abychom se vrátili k otázkám položeným výše – pohanění lásky je pohaněním Boha i člověka, je to pokus, jak si vystačit bez Boha. Z toho plyne, že ta nejlepší obrana Boha i člověka spočívá právě v lásce. Úkolem charitativních organizací církve je, aby právě toto vědomí ve svých vlastních členech posilovaly, a to takovým způsobem, aby se svým jednáním i svým slovem, mlčením i příkladem stávali věrohodnými Kristovými svědky.

³⁰ Srov. KONGREGACE PRO BISKUPY, Direktorium pro pastorační službu biskupů *Apostolorum Successores*, ze dne 22. února 2004, 196; Città del Vaticano 2004, 2^a, 208.

Subjekty zodpovědné za charitativní působení církve

32. Nakonec ještě musíme upřít svou pozornost na již zmíněné subjekty, které jsou odpovědné za charitativní působení církve. V předešlých zamyšleních již jasně vyšlo najevo, že skutečným subjektem různých katolických organizací, které se věnují charitativnímu dílu, je sama církev, a to na všech úrovních, počínaje farnostmi, přes partikulární církve, až po univerzální církev. Právě proto bylo více než vhodné, že můj ctihodný předchůdce Pavel VI. ustanovil Papežskou radu *Cor unum* jako instituci Svatého stolce odpovědnou za orientaci a koordinaci různých charitativních organizací a aktivit podporovaných katolickou církví. Episkopální struktura církve dále odpovídá skutečnost, že v partikulárních církvích nesou prvotní odpovědnost za to, aby se i v současnosti naplňoval program obsažený ve *Skutcích apoštolů* (srov. 2, 42-44) biskupové jakožto nástupci apoštolů. Církev jakožto Boží rodina musí být dnes stejně jako v minulosti místem vzájemné pomoci a zároveň místem ochoty sloužit také těm, kdo jsou mimo ni a potřebují pomoc. V průběhu obřadu biskupského svěcení vlastnímu úkonu konsekrace předcházejí některé otázky, v nichž jsou vyjádřeny zásadní prvky biskupského úřadu, a tak se kandidátovi připomínají povinnosti spjaté s jeho budoucí službou. V daném kontextu svěcenec výslovně slibuje, že ve jménu Páně bude pohostinný a milosrdný vůči chudým a že bude pomáhat a posilovat všechny potřebné.³¹ *Kodex kanonického práva* v kánonech, které se týkají biskupské služby, výslovně nepojednává o charitě jako o specifické oblasti biskupova působení, hovoří se pouze obecným způsobem o úloze biskupa koordinovat různá apoštolská díla při respektování jejich vlastní povahy.³² V současnosti však *Direktář pro pastorační službu biskupů* konkrétněji prohlubuje závazek charity jako úlohu, která je církvi niterně vlastní a která přísluší biskupovi v jeho diecézi.³³ Dále se zde podtrhuje, že uplatňování lásky (caritas) je úkonem církve jako takové a že stejně jako služba slova a vysluhování svátostí patří také služba lásky k podstatě jejího původního poslání.³⁴

33. Pokud se jedná o spolupracovníky, kteří na praktické rovině vykonávají v církvi dílo lásky (caritas), pak to nejzásadnější již bylo řešeno. Nemají se dát ovlivňovat ideologiemi o vylepšování světa, nýbrž se mají nechat vést vírou, která se v lásce stává činnou (srov. Gal 5, 6). Mají to tudíž být osoby vedené Kristovou láskou, osoby, jejichž srdce svou láskou získal Kristus a v nichž probudil lásku k bližnímu. Inspiračním kritériem jejich působení by mělo být tvrzení obsažené v *druhém listu Korintánům*: „Kristova láska nás nutí“ (2 Kor 5,

³¹ Srov. Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi*, 43.

³² Srov. kán. 394; *Kodex kánonů východních církví*, kán. 203.

³³ Srov. č. 193-198, 204-210.

³⁴ Srov. *Ibid.* č. 194, 205-206.

14). Vědomí, že v Kristu se Bůh sám daroval za nás a že Kristus šel na smrt, nás musí vést k tomu, abychom již nežili pro sebe, nýbrž pro Něho, s Ním a pro druhé. Kdo miluje Krista, miluje církev a chce, aby církev byla stále více výrazem a nástrojem té lásky, která z Něho vyzařuje. Spolupracovník každé katolické charitativní organizace chce pracovat spolu s církví, a tudíž také spolu s biskupem na tom, aby se ve světě šířila Boží láska. Skrze svou účast na uplatňování lásky církve spolupracovník chce být svědkem Boha a Krista, a právě proto chce lidem prokazovat dobro nezištně.

34. Vnitřní otevřenost katolickému rozměru církve musí spolupracovníka disponovat k tomu, aby se otevíral spolupráci s ostatními organizacemi, které různými způsoby slouží lidem v jejich potřebách. To se však musí uskutečňovat s respektem ke specifickým charakteristikám služby, jak je od svých učedníků požaduje Kristus. Svatý Pavel nás ve svém hymnu na lásku (srov. 1 Kor 13) učí, že láska (caritas) je mnohem víc než obyčejná aktivita: „A kdybych rozdál všechno, co mám, a pro druhého do ohně skočil, ale neměl lásku, nic mi to neprospěje“ (1 Kor 13, 3). Tento hymnus musí být *Magna Charta* celé služby církve, v něm jsou totiž shrnuta všechna zamyšlení o lásce, která jsem rozvinul v průběhu této encykliky. Praktické jednání je nedostatečné, pokud se v něm nestává viditelnou láska k člověku, láska, která se napájí ze setkání s Kristem. Niterná osobní účast na utrpení druhého se tak stává tím, že mu sdílím sebe sama. Aby dar druhého nepokořoval, musím mu dávat ne něco ze svého, nýbrž sebe samého, musím být v daru přítomen jako osoba.

35. Tento správný způsob služby činí jednajícího pokorným. Nestaví se do pozice nadřazenosti vůči druhému, ať už je jeho momentální situace sebedůležitější. Ježíš přijal to poslední místo na světě, tedy kříž, a právě touto radikální pokorou nás vykoupil a stále nám pomáhá. Ten, kdo je v pozici pomáhajícího, uznává, že právě tímto způsobem je pomáháno také jemu. Skutečnost, že může pomáhat, není jeho zásluhou ani důvodem k chlubení. Tento úkol je milostí. Čím víc se někdo namáhá pro druhé, tím více bude chápat a přivlastňovat si Kristovo slovo: „Jsme služebníci neužiteční“ (srov. Lk 17, 10). Uznává totiž, že působí nikoli na základě nějaké nadřazenosti nebo větší osobní výkonnosti, nýbrž proto, že ho tím Kristus obdaroval. Někdy bude docházet k tomu, že nadmíra potřeb těch druhých a meze vlastních pracovních možností ho budou vystavovat pokušení propadnout malomyslnosti. Právě v takových okamžicích mu pomůže vědomí, že on sám není víc než nástroj v Pánových rukou, a tak se osvobodí od domněnky, že musí sám osobně provést nutné vylepšení světa. V pokoře udělá to, co je v jeho možnostech, a zbytek pokorně svěří Pánu. Je to Bůh, kdo řídí svět, nikoli my. My mu poskytujeme svou službu jenom v závislosti na míře vlastních možností a díky tomu, že On nám k tomu dává sílu. Když však děláme to, co je v našich možnostech, a vkládáme do díla

všechny své síly, pak je to počínání, které dobrého služebníka Ježíše Krista udržuje v pohotovosti: „Kristova láska nás nutí“ (2 Kor 5, 14).

36. Zakoušení nezměrnosti potřeb nás může z jedné strany ponoukat k přijetí ideologie, která si nárokuje vykonat to, co Boží správa světa na první pohled nečiní, tedy pokusit se o univerzální řešení všech problémů. Z druhé strany se uvedené zakoušení nezměrnosti potřeb může stát pokušením k netečnosti, neboť hrozí, že nabudeme dojmu, jako by vlastně ani nešlo nic udělat. Právě v takové situaci představuje živý kontakt s Kristem rozhodující pomoc k tomu, abychom zůstali na správné cestě, tedy abychom nepropadli jednak pýše, která pohrdá člověkem, ve skutečnosti však nejenže nevytváří nic, ale spíše ničí, jednak malomyslnosti, která by znemožňovala nechat se vést láskou, a tak sloužit člověku. Modlitba jako prostředek k čerpání stále nových sil z Krista se tak stává konkrétní nevyhnutelností. Kdo se modlí, neutrácí svůj čas, i když je daná situace charakterizována naléhavostí a všechno nasvědčuje tomu, že je nutno výhradně jednat. Zbožnost neoslabuje zápolení s chudobou nebo dokonce s bídou bližního. Blahoslavená Tereza z Kalkaty představuje jasné znamení skutečnosti, že čas věnovaný Bohu v modlitbě nejenže neumenšuje účinnost a činnost lásky vůči bližnímu, nýbrž že ve skutečnosti je nevyčerpatelným zřídlem této činnosti. Ve svém listu k postní době roku 1996 blahoslavená svým laickým spolupracovníkům napsala: „Ve svém každodenním životě potřebujeme tento niterný kontakt s Bohem. Jak se toho dobereme? Skrze modlitbu.“

37. Nadešel okamžik, abychom opětně potvrdili, jak důležitá je modlitba v konfrontaci s aktivismem a hrozícím sekularismem mnoha křesťanů, kteří se zabývají charitativní prací. Je evidentní, že křesťan, který se modlí, neusiluje o změnu Božích záměrů nebo o opravování toho, co Bůh předvídal. Snaží se spíše o setkání s Otcem Ježíše Krista a prosí o to, aby právě Bůh byl přítomen prostřednictvím posily Ducha Svatého v něm a v jeho díle. Důvěrný vztah s osobním Bohem a odevzdanost do jeho vůle jednak představují hráz proti degradaci člověka, jednak ho zachraňují ze zajetí fanatických a teroristických doktrín. Autenticky náboženský postoj vylučuje, aby se člověk povyšoval na soudce nad Bohem a aby Ho obviňoval z toho, že připouští bídu, aniž by přitom měl soucit se svými tvory. Avšak ten, kdo si nárokuje zápolení s Bohem na základě lidských zájmů, s kým může počítat, když se lidské působení ukazuje jako neúčinné?

38. Jistě, Job si může před Bohem stěžovat kvůli nepochopitelnému a na první pohled neospraveditelnému utrpení, které je přítomno ve světě. Ve své bolesti Job říká: „Kéž bych věděl, kde ho najdu. Vydal bych se k jeho sídlu ... Chtěl bych vědět, jakými slovy by odpověděl, porozumět tomu, co mi řekne. Ukáže svou velkou moc, až povede spor se mnou? ... Proto se ho hrozím, chci mu

porozumět, ale mám z něho strach. Bůh naplnil úzkostí mé srdce, Všemocný mě naplnil hrůzou“ (Job 23, 3.5-6.15-16). Často nám není dáno znát důvod, proč Bůh zadržuje své rámě a nezasahuje. On nám však rozhodně nebrání v tom, abychom mocně volali jako Ježíš na kříži: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (Mt 27, 46). Měli bychom setrvat s touto otázkou před jeho tváří v modlitebním dialogu: „Pane svatý a věrný, jak dlouho ještě budeš váhat?“ (srov. Zj 6, 10). Je to svatý Augustin, kdo dává na danou otázku odpověď víry: „*Si comprehendis, non est Deus*“ – „Kdybys to chápal, pak by to nebyl Bůh“.³⁵ Náš protest nechce Boha vyzývat, ani budit dojem, jako kdyby byl omylný, slabý nebo netečný. Pro věřícího je nemyslitelné, že On by byl bezmocný nebo že by právě „spal“ (srov. 1 Král 18, 27). Spíše platí, že dokonce i naše volání, podobně jako v Ježíšových ústech na kříži, vyjadřuje nejzazší a nejhlubší způsob stvrzení naší víry v jeho svrchovanou moc. Křesťané totiž navzdory všem nedorozuměním a zmatkům okolního světa vytrvávají ve víře v „Boží dobrotu“ a v „jeho lásku k lidem“ (srov. Tit 3, 4). Ačkoli jsou stejně jako všichni ostatní ponořeni do dramatické komplexnosti historických událostí, setrvávají v pevné jistotě, že Bůh je Otec a že nás miluje, i když pro nás jeho mlčení zůstává nepochopitelné.

39. Víra, naděje a láska jdou ruku v ruce. Naděje se prakticky projevuje jednak ve ctnosti trpělivosti, která nemizí ani v dobru, ani tehdy, když stojíme před zjevným neúspěchem, jednak ve ctnosti pokory, která přijímá Boží tajemství a má k Němu důvěru i v temných chvílích. Víra nám ukazuje Boha, jenž dal svého Syna za nás, a tak v nás probouzí vítěznou jistotu, že opravdu platí: Bůh je láska! Tímto způsobem víra proměňuje naši netrpělivost a naše pochybnosti v bezpečnou naději, že Bůh drží svět ve svých rukou a že navzdory všem temnotám Bůh vítězí, jak to prostřednictvím působivých obrazů skvostně vyjadřuje konec knihy *Zjevení*. Víra, která si uvědomuje Boží lásku projevenou na kříži v Ježíšově probodeném srdci, probouzí v příhodném čase lásku. Láska je světlem, v zásadě jediným světlem, které stále znovu prozařuje temný svět a dává nám odvahu žít a jednat. Láska je možná a my jsme schopni uplatňovat ji, protože jsme stvořeni k Božímu obrazu. Touto encyklikou jsem chtěl vybídnout právě k tomu, aby lidé žili láskou a nechávali do světa vstupovat Boží světlo.

Závěr

40. Na závěr upřeme svůj pohled ke svatým, k těm, kdo uplatňovali lásku (caritas) příkladným způsobem. Naše myšlenky směřují především k Martinovi z Tours (+ 397), který byl nejprve vojákem, posléze mnichem a biskupem. Martin dokládá téměř jako nějaká ikona nezastupitelnou hodnotu individuálního

³⁵ *Sermo* 52, 16; PL 38, 360.

svědectví lásky (caritas). U bran města Amiens Martin roztrhl svůj plášť na dvě poloviny, aby se o něj rozdělil s chudým člověkem. V nočním snu se mu pak zjevil sám Ježíš oděný do onoho pláště, aby tak potvrdil trvalou platnost slova evangelia: „Byl jsem nahý, a oblékli jste mě ... Cokoli jste udělali pro jednoho z těchto mých nejposlednějších bratří, pro mne jste udělali“ (Mt 25, 36.40).³⁶ Kolik dalších příkladů svědectví lásky (caritas) z dějin církve by bylo možno uvést! Jedná se především o mnišské hnutí, které od svého prvopočátku u svatého opata Antonína (+ 356) prokazovalo nevídanou službu lásky (caritas) bližnímu. Při setkávání „tváří v tvář“ s Bohem, jenž je láska, si mnich uvědomuje, jak je naléhavé, aby se celý jeho život proměnil nejen ve službu Bohu, ale také ve službu bližnímu. Tímto způsobem lze odůvodnit velké organizační struktury sloužící potřebným a nemocným, které vznikly vedle klášterů. Tím se odůvodňují také obrovské iniciativy zaměřené na lidský pokrok a křesťanskou formaci, které byly otevřeny především těm nejchudším, o což se přičinily nejprve mnišské a žebravé řády a posléze různé mužské a ženské řeholní instituty, jak to dokládají celé církevní dějiny. Postavy svatých jako František z Assisi, Ignác z Loyoly, Jan z Boha, Kamil de Lellis, Vincenc z Pauly, Luisa de Marillac, Josef B. Cottolengo, Jan Bosko, Luigi Orione, Tereza z Kalkaty – abychom připomněli alespoň některá jména – zůstávají pro všechny lidi dobré vůle význačnými vzory sociální lásky (caritas). Svatí opravdu vnášejí světlo do lidských dějin, protože jsou to mužové a ženy víry, naděje a lásky.

41. Mezi svatými vyniká Maria, Matka Páně a zrcadlo veškeré svatosti. V *Lukášově evangeliu* se s ní setkáváme, když prokazuje službu lásky (caritas) své příbuzné Alžbětě, u níž zůstala „asi tři měsíce“ (Lk 1, 56), aby jí pomáhala v poslední fázi těhotenství. „*Magnificat anima mea Dominum,*“ říká Maria u příležitosti této návštěvy – „Velebí má duše Hospodina“ – (Lk 1, 46), a vyjadřuje tak celý program svého života, tedy nestavět se do středu, nýbrž vytvářet místo Bohu, s nímž se setkává jednak v modlitbě, jednak ve službě bližnímu, protože jedině tak se svět stává dobrým. Maria je velká právě proto, že nechce udělat velkou sebe, nýbrž Boha. Je pokorná, a proto nechce být ničím jiným než služebnicí Páně (srov. Lk 1, 38.48). Dobře ví, že ke spáse přispěje nikoli tím, že by uskutečňovala své dílo, nýbrž tím, že se dá plně k dispozici Boží iniciativě. Je to žena naděje. Jedině proto, že věří Božím příslibům a očekává spásu Izraele, může k ní vejít anděl a povolat ji k rozhodující službě při naplňování zmíněných příslibů. Maria je ženou víry: „Blahoslavená, která jsi uvěřila,“ říká jí Alžběta (srov. Lk 1, 45). *Magnificat*, což je jakýsi portrét její duše, je celý utkán z vláken Písma svatého, z vláken pocházejících z Božího slova. Tak se stává zřejmým, že Maria je v Božím slovu opravdu doma, a proto z něho zcela přirozeně vychází a opět do něho vstupuje. Maria mluví a myslí na základě Božího slova. Boží slovo se stává jejím slovem a její slovo se zase rodí

³⁶ SROV. Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 3, 1-3: SCh 133, 256-258.

ze slova Božího. Tak se mimo jiné projevuje, že její myšlenky jsou v harmonii s Božím myšlením, že její chtění je jediné chtění spolu s Bohem. Jelikož je Maria cele proniknuta Božím slovem, může se stát matkou vtěleného Slova. Konečně platí, že Maria je žena, která miluje. Mohlo by to být vůbec jinak? Jakožto věřící, která myslí prostřednictvím Božího myšlení a chce prostřednictvím Božího chtění, nemůže o ní neplatit, že je ženou, která miluje. Právě tohle postřehujeme v mlčenlivých skutcích, o nichž nás zpravují evangelijní vyprávění o Ježíšově dětství. Právě tohle nahlížíme v jemnosti, s níž v Káni vnímá jak potřebu, do níž se dostali novomanželé, tak Ježíšovu přítomnost. Totéž je patrné v pokoře, s níž přijímala to, že byla opomíjena v období Ježíšova veřejného působení. Ona totiž dobře věděla, že Syn musí založit novou rodinu a že matčina hodina nastane až v okamžiku kříže, což bude skutečná Ježíšova hodina (srov. Jan 2, 4; 13, 1). Tehdy, když učedníci uprchli, ona zůstala pod křížem (srov. Jan 19, 25-27). Později, v hodině Letnic, to budou právě oni, kdo se semknou kolem ní v očekávání seslání Ducha Svatého (srov. Sk 1, 14).

42. K životu svatých nepatří pouze vyprávění o jejich pozemském životě, nýbrž také jejich život a působení po smrti. Ve svatých se objasňuje, že ten, kdo směřuje k Bohu, se nevzdaluje lidem, nýbrž se jim stává opravdu blízký. Na nikom jiném to nevidíme lépe než na Marii. Slovo Ukřižovaného – adresované učedníku Janovi a jeho prostřednictvím všem Ježíšovým učedníkům: „To je tvá matka“ (Jan 19, 27) – se v každé nové generaci stává novým způsobem pravdivé. Maria se totiž opravdu stala Matkou všech věřících. K její mateřské dobrotivosti stejně jako k její panenské čistotě a kráse se utíkají lidé všech dob a ze všech částí světa ve svých potřebách a nadějích, ve svých radostech i ve svém utrpení, ve své osamocenosti stejně jako ve vzájemném sdílení. Lidé vždy zakoušeli obdarování její dobroty, zakoušeli nevyčerpatelnou lásku, kterou právě ona rozdává z hlubin svého srdce. Svědectví vděčnosti, která se jí projevuje na všech světadílech a ve všech kulturách, představuje uznání oné čisté lásky, která nehledá sebe, nýbrž prostě a jednoduše chce dobro. Úcta věřících zároveň dokládá neomylnou intuici toho, že taková láska je možná. Je to možné díky tomu nejnaternějšímu sjednocení s Bohem, které dovoluje, abychom Jím byli zcela proniknuti, což je podmínka, která dovoluje tomu, kdo se napojil z pramene Boží lásky, aby se také on sám stal pramenem, z něhož „potečou proudy vod“ (srov. Jan 7, 38). Maria, Panna i Matka, nám ukazuje, co je láska a kde se nachází její původ i její stále se obnovující síla. Jí svěřujeme církve, její poslání i službu lásky:

Svatá Maria, Matko Boží,
tys darovala světu pravé světlo,
Ježíše, svého Syna – Syna Božího.
Ty ses bezvýhradně odevzdala

Božímu povolání,
a tak ses stala zřídlem té dobroty,
která prýští z Něho.
Ukaž nám Ježíše. Ved' nás k Němu.
Uč nás poznávat a milovat ho,
abychom byli schopni
opravdové lásky
a uprostřed žíznicího světa
byli pramenem živé vody.

Dáno v Římě u Svatého Petra dne 25. prosince, o slavnosti Narození Páně,
v roce 2005, který je prvním rokem mého pontifikátu.

Benedictus PP XVI

Obsah

Úvod [1].....
První část	
Jednota lásky ve stvoření a v dějinách spásy.....
Otázka terminologie [2].....
„Erós“ a „agapé“ – odlišnost a jednota [3-8].....
Novost biblické víry [9-11].....
Ježíš Kristus – vtělená Boží láska [12-15]
Láska k Bohu a láska k bližnímu [16-18].....

Druhá část

Caritas

uplatňování lásky ze strany církve –

„komunity lásky“

Láska (caritas) církve jako projevení trojiční lásky [19].....

Láska (caritas) jako úloha církve [20-25].....

Spravedlnost a láska [26-29].....

Mnohotvárné struktury charitativní služby

v kontextu současné společnosti [30]

Specifický profil charitativních aktivit církve [31]

Subjekty zodpovědné

za charitativní působení církve [32-39]

Závěr [40-42].....

Překlad: Ctirad Václav Pospíšil

Redakční práce: Pavel Mareš, Jana Štefková

Odborná recenze překladu: Prokop Brož, Jakub Doležel

Redakční poznámka

Překlad je pořízen na základě italského znění s přihlédnutím k latinské, anglické i německé verzi.

V překladu používáme často slovo „komunita“ nebo „komunitní“. Obvykle se v českých překladech na tomto místě dosazuje výraz „společenství“. Abychom předešli možným nedorozuměním, musíme upozornit na skutečnost, že magisterium samo oba pojmy jasně rozlišuje. Každá komunita je společenstvím, v němž již vykrytalizovaly určité struktury. Neplatí však, že každé společenství by již bylo komunitou, protože společenství může existovat ještě předtím, než nabude strukturálního uspořádání.

V textu se často vyskytuje slovo „charita“ ve smyslu organizované, tedy komunitní křesťanské služby potřebným. V daném kontextu je třeba si jasně uvědomit, že model uspořádání charitního díla v České republice není jediný možný. V některých zemích se totiž pod pojmem „charita“ rozumí převážně voluntariát, tedy hnutí dobrovolníků, kteří sice organizovaně a komunitním způsobem, ale zároveň zcela bezplatně poskytují křesťanskou službu druhým a

společnosti, v níž žijí. Benedikt XVI. také v textu výslovně právě těmto dobrovolníkům projevuje svou hlubokou vděčnost.

V českých překladech se někdy výraz „essentia“ tlumočí slovem „podstata“, což ale není úplně přesné. Esence zahrnuje všechny zásadní znaky a rozměry dané skutečnosti, zatímco podstata je to, co zmíněné esenciální znaky spojuje do jednoho celku. Z uvedeného důvodu jsme proto ve většině případů zmíněnou překladatelskou záměnu neprovedli.