

# Ospravedlnění a štěstí. K diskusi o staronovém tématu v současné protestantské teologii<sup>1</sup>

Ondřej Kolář

**Justification and Happiness. On the Discussion of an Old-New Topic in Contemporary Protestant Theology** This article focuses on a topic that, after many centuries, is once again becoming a subject of interest in theology. The reason for the theological distrust of happiness was primarily the belief that salvation cannot be linked to a happy earthly life. Related to this is the suspicion that behind the desire for happiness lies a sinful selfishness that promotes only its own benefit. The two authors discussed here – Jörg Lauster and Michael Roth – attempt to refute these objections and at the same time to build a theology of happiness on the basis of the Protestant principle of justification, understood as God's affirmation of the meaning and unconditional value of every human being. Whereas Lauster sees happiness in the extraordinary, fleeting experience of meaningfulness, Roth recognizes happiness in the surrender of self to present reality. What is missing in both conceptions, however, is a deeper connection between justification and the issue of a flourishing earthly life. It is therefore necessary to bring back into theological discussion the idea of human cooperation with God. While synergism between man and God is out of the question with regard to salvation, we cannot do without it with regard to the using and multiplication of the earthly fruits of that salvation. God frees man to rediscover and develop all that he has endowed him with. Both aspects are embodied in the concept of blessing, which can be defined as God's enabling of the good life and favoring of human efforts to live such a life.

Na počátku každé studie by mělo stát jasné pojmenování jejího předmětu. V případě tématu, kterým se zabývá tato stať, nás ovšem již samotné jeho vymezení přenáší rovnou *in medias res*. Jednou z hlavních charakteristik štěstí totiž je, že nemáme k dispozici žádnou jeho definici. Štěstí je obvykle pokládáno za záležitost čistě individuálních preferencí či životního stylu, a proto není možné (a vlastně ani nutné) najít v jeho pojetí shodu. Tato pojmová neujasněnost ovšem není až produktem současné doby. V dějinách evropského myšlení byly opakovaně vysloveny pochybnosti o tom, zda štěstí vůbec může být předmětem seriózní reflexe.<sup>2</sup> Tyto rozpaky se

---

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

2 Již pro Immanuela Kanta je „pojem blaženosti tak neurčitým pojmem, že ačkoli každý člověk touží dosáhnout blaženosti, přesto není žádný s to, aby zcela přesně a v souladu se sebou samým řekl, po čem vlastně touží a co chce.“ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha: Svoboda, 1976, 57. Z toho plyne, že nelze stanovit žádná všeobecně

ozývají ve stejné, ne-li ještě větší míře také v teologii.<sup>3</sup> V posledních deseti letech jsme sice svědky oživeného zájmu teologie o toto téma, avšak rozhodně se zatím nedá říci, že by bylo štěstí obecně uznáváno jako legitimní součást teologického tázání, jak tomu bylo ještě ve středověku. Zůstane-li v oblasti protestantské teologie, můžeme si povšimnout dvou základních příčin této nedůvěry.<sup>4</sup>

První z nich je přesvědčení, že spásu darovanou v Kristu nelze uvést do žádné souvislosti se šťastným, či dokonce úspěšným pozemským životem. Následování Krista je naopak nezbytně spjata s utrpením, které sice není samoúčelným cílem křesťanské existence, ale jistě je nevyhnutelným doprovodným jevem, s nímž je potřeba počítat.<sup>5</sup> Křesťanský pojem zdařilého života v tomto pohledu působí jako protimluv. Víra není návodem k naplnění individuálních tužeb, ale často spíš jejich zpochybněním a přehodnocením. Tváří v tvář Kristově kříži se „teologie štěstí“ jeví jako podezřelé počínání, které odvádí od podstaty křesťanství. Kristův pozemský příběh měl nepochybně své „světlé“ stránky, okamžiky radosti a naplnění, avšak posuzujeme-li ho běžnými lidskými měřítky, skončil ztroskotáním, bolestí,

---

platná pravidla chování, která spolehlivě dovedou člověka ke štěstí. Je možné objektivně určit, jaké jednání je mravně správné, nikoli však, co je dobré *pro mě*.

- 3 V teologických slovnících pojem štěstí obvykle nenajdeme a v mnohosvazkové *Theologische Realenzyklopädie* se zmiňuje pouze šestkrát, avšak není tu samostatným heslem. – Gerhard Müller et al. (eds.), *TRE Gesamtregister I: Bibelstellen, Orte, Sachen*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2006, 546.
- 4 Katolická teologie má v tomto ohledu příznivější výchozí situaci díky dědictví Tomáše Akvinského, jehož pojetí blaženosti je zde stále živé a inspiruje pozoruhodné pokusy o rehabilitaci štěstí. K Tomášovi srov. např. O. H. Pesch, *Das Streben nach der beatitudo bei Thomas von Aquin im Kontext seiner Theologie*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52 (2005), 427–453. Současný pokus o teologii štěstí představuje např. Gisbert Greshake, *Gottes Heil, Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1983.
- 5 Ježíšovy výzvy k radikálnímu následování, sebezapření, zřeknutí se veškerého majetku či přerušení rodinných vazeb (Mk 8,34n; Mt 10,37; Mt 19,21; J 12,25) jsou s běžnými představami o štěstí těžko slučitelné. Ježíš sám svou životní cestou ztělesnil, co znamená kvůli Božímu království nelpět na svých potřebách, a dokonce ani na vlastním životě. Přítakání vlastnímu utrpení vyzdvihuje například Martin Luther ve své Heidelberské disputaci: „sibi scit satis esse, si patitur et destruitur per crucem, ut magis annihiletur.“, J. K. F. Knaake et al. (ed.), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar – Köln – Tübingen: Hermann Böhlau, 1883–2009, 1, 363, 34.

hanbou, krátce: neštěstím.<sup>6</sup> Právě k tomuto – z lidského pohledu – neúspěchu se ovšem Bůh nakonec přiznal a tím ukázal, že zdánlivě nenaplněný život může být naplněný v jiném, zásadnějším, rozhodujícím smyslu.

Jsou tím ovšem všechny lidské snahy o pozemské štěstí a priori diskvalifikovány? Proti jednostranné teologii kříže se právem namítá, že Ježíš nepřináší žádnou glorifikaci utrpení a některé jeho výroky i činy přímo odkazují k Bohu jako pečujícímu a dobrotivému Otci, kterému záleží na obyčejných lidských potřebách a jejich pozemském naplnění. Spása v Kristu má zřetelně přítomností rozměr a nelze ji odsouvat až do posmrtné oblasti či plně vykoupeného světa.<sup>7</sup> Ježíš nehlásá pouze eschatologickou kompenzaci pozemských bolestí, ani nevyzývá jen ke změně postoje k vlastnímu utrpení, které samo o sobě nelze zmírnit, ale ztělesňuje právě přítomnou záchranu, která má zcela konkrétní a hmatatelné projevy.<sup>8</sup>

Druhým důvodem evangelické skepse vůči štěstí je podezření, že se za touhou po štěstí skrývá hříšné sobectví, *incurvatio in se*, které bezohledně prosazuje vlastní prospěch na úkor bližních.<sup>9</sup> Nelze sice paušálně tvrdit, že by láska k sobě samotnému byla v křesťanství vždy pokládána za hřích; na-

---

6 Nabízí se zajímavá otázka, zda a v jakém smyslu byl Ježíš šťastný. Dorothee Sölle, *Fantazie a poslušnost*, Praha: Kalich, 2008, 75, pokládá Ježíše za „nejšťastnějšího člověka, který kdy žil“; srov. též Ludger A. Schulte, Was für ein Glück? Ein christlicher Blick auf ein aktuelles Thema, *Geist und Leben* 77 (2004), 196n.

7 Mt 11, 28; Mt 19,29; J 10,10. Ježíšova uzdravení a exorcismy dokládají, že Boží království vstupuje do přítomného života nejen jako zaslíbení budoucího věku, ale jako proměňující realita. K tomu Gerd Theissen, Glück in der Bibel, in: W. Trutwin, H. Assig (eds.), *Glück und Heil*, Düsseldorf: Patmos, 1972, 56–58; nejnověji: Daniel Maier, *Das Glück im antiken Judentum und im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

8 Připomeňme, že nepřátelský postoj křesťanství vůči pozemskému štěstí spojený s odsouváním blaženosti na onen svět byl jedním z hlavních motivů náboženské kritiky. Trefně ji shrnuje Nietzscheho aforismus: „život končí, kde ‚království Boží‘ začíná.“ – Friedrich Nietzsche, *Soumrak model čili: jak se filosofuje kládivem*, Olomouc: Votobia, 1995, 53. Katolický historik Friedrich Heer, Glück und Glückseligkeit, in: týž, *Gesammelte Vorträge II*, Nürnberg: Glock & Lutz, 1956, 19n, spatřuje v křesťanské denunciaci štěstí a spiritualizaci spásy jeden z důvodů současné perverze a zúžení štěstí na lacinou záležitost.

9 Tento názor je spojován již s teologií Martina Luthera. Karl Holl, Neubau der Sittlichkeit, in: týž, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I*, Tübingen: Mohr, <sup>3</sup>1927, 155–287, zdůraznil, že Luther od sebe striktně oddělil štěstí a pravou mravnost. Současné interpretace Lutherova hodnocení možností šťastného života se ovšem rozcházejí.

lezeme také její pozitivní zhodnocení.<sup>10</sup> Nicméně se v křesťanské zbožnosti a etice vždy znovu vynořuje kristovský ideál sebeodevzdání či přímo sebeobětování. Mravní jednání pak v zásadě nikdy nemůže mít za cíl vlastní štěstí, nanejvýš snad štěstí toho druhého. Křesťanský étos má svou hodnotu právě v tom, že člověk ze svého jednání nemá žádný pozemský (a samozřejmě ani posmrtný) profit. S tím se pojí argument hamartiologický: je-li podstatou hříchu sobectví, pýcha a snaha o sebepotvrzení, pak zřeknutí se sebe sama je nejlepším způsobem, jak hřích překonat.<sup>11</sup>

Odpovídá ovšem tento ideál žité skutečnosti? Nelze popřít, že se člověk trvale nachází v potenciálním konfliktu mezi realizací vlastních cílů a ohledem na dobro ostatních.<sup>12</sup> Avšak toto napětí právě signalizuje, že touha po vlastním štěstí je legitimním motivem jednání a jde spíš o to, jak ji uvést v soulad s touhou po štěstí mých bližních. Lidé přece v běžném životě nedjednají s trvalým vědomím toho, že naplňují nějaké normy jednání, ale sledují také své vlastní zájmy: chtějí například mít zdařilé manželství a rodinu, uchovat si dobré zdraví, najít smysluplnou práci, dosáhnout určité prosperity.<sup>13</sup> Bible nepokládá pozemské hodnoty za něco paušálně zavrženíhodného, ale naopak za Boží požehnání, a proto o ně můžeme usilovat, aniž se za to musíme stydět.<sup>14</sup>

Hledání teologického přístupu ke štěstí nemůže ignorovat neobyčejnou popularitu tohoto tématu, kterou dokazuje záplava příruček věnovaných

---

10 Často bývá uváděno Lutherovo „Diligere Deum est seipsum odisse et praeter Deum nihil novisse“ – WA 1,228, 95. V novější době se proti sebelásce vymezil zejména Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh: Bertelsmann, 1930/1937. Naopak pro Augustina (a později pro středověkou teologii) tvoří správně pochopená sebeláska a láska k Bohu jednotu: „Je nemožné, aby někdo, kdo miluje Boha, sám sebe nemiloval. Ba dokonce jedině ten umí sám sebe milovat, kdo miluje Boha.“ – Roy J. Deferrari (ed.), *Saint Augustine: The Catholic and Manichaean Ways of Life*, 48. Také Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/4, Zollikon – Zürich: Evangelischer Verlag, 1951, 445, dokáže mluvit o Bohem přikázaném sebe-přítakání, vyplývajícím z vděčnosti vůči Božímu milosrdenství.

11 Tento postoj analyzuje Ellen T. Charry, *God and the art of happiness*, *Theology Today* 68 (2011), 246–248.

12 Filosof Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, 38, proto spatřuje úlohu morálky ve zvládnání napětí mezi úsilím o štěstí a morální orientací.

13 Klaus Demmer, *Das vergeistigte Glück*, *Gregorianum* 72 (1991), 110.

14 Jean Porter, *Eudaemonism and Christian Ethics. A Scriptural Perspective*, *Journal of Religious Ethics* 47 (2019), 38n.

hledání štěstí, osobnostnímu rozvoji či návodům na úspěšný život.<sup>15</sup> Tyto různorodé manuály sice dokládají touhu po dobrém životě, kterou můžeme označit za spirituální, avšak současně ukazují, že lidé při zvládání svého života obvykle nevyhlížejí pomoc ze strany tradičních náboženství.<sup>16</sup> Při hodnocení této konjunktury štěstí upozorňuje teologie na neblahou tendenci považovat zdařilý život za cíl, který je nakonec plně v rukou člověka, a proto záleží jen na něm, zda vyvine dostatečné úsilí k jeho dosažení. Někdy se hovoří přímo o „teroru štěstí“, nemilosrdném vůči všem, kdo svůj život vnímají jako nešťastný a nepovedený, ať už kvůli vnějším okolnostem, anebo kvůli vlastnímu zavinění (obvykle se na lidském neštěstí podílejí v nějaké míře oba faktory).<sup>17</sup>

Systematicko-teologické pokusy promýšlet lidskou snahu o naplněný pozemský život a zasadit ji do celku křesťanské nauky zatím spíš otevírají další otázky, než aby na ně odpovídaly. Teologie se podobá průzkumníkovi, který s úžasem objevuje novou, neprobádanou krajinu. Proto je také obtížné předložit shrnující pohled na současnou teologickou diskusi o štěstí a zhodnotit její výsledky. Pro své zkoumání jsem si proto vybral dva autory, kteří ve své reflexi štěstí vědomě navazují na reformační dědictví. Na závěr se na základě kritické analýzy obou koncepcí pokusím ukázat, jakým směrem by se další úvahy nad teologií štěstí mohly ubírat.

---

15 V německé oblasti tyto příručky spadají pod označení „Lebenshilfe“, které se u nás prozatím neujalo, ale dobře vystihuje jejich společný motiv.

16 Gisbert Greshake hovoří přímo o roztržce mezi spásou a štěstím, protože tyto pojmy jsou dnes spojovány s odlišnými principy jednání, představami a očekáváními: „Zatímco spása se vyvinula v náboženský speciální pojem, který artikuluje převážně budoucí, Bohem darované dovršení mimo tento svět, štěstí je chápáno téměř výlučně jako nitrosvětské, člověkem samotným uskutečnitelné, radostné životní uspokojení.“ Gisbert Greshake, *Gottes Heil*, 160. Štěstí tak označuje spásu zbavenou transcendentní dimenze, zatímco spása je vnímána jako štěstí bez imanentního uskutečnění, ba dokonce jdoucí proti němu.

17 Gunda Schneider-Flume, *Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Pocit neštěstí paradoxně někdy věřá nikoli z reálné nouze, ale z přehnaných očekávání, které jsou na člověka kladeny a které navíc neberou v potaz, že některé problémy a napětí řešitelné nejsou a je nutné se s nimi naučit žít. To může být nakonec velice úlevné zjištění. Srv. Isolde Karle, *Das Streben nach Glück. Eine Auseinandersetzung mit der Beratungsgesellschaft*, in: H. Bedford-Strohm (ed.), *Glück-Seligkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 57. V dnešní době se tak „setkávají dějiny teologie a zbožnosti zdůrazňující utrpení s kulturou zapomenutí na utrpení a jeho potlačování.“ – Regina Ammicht Quinn, *Glück – der Ernst des Lebens?*, Freiburg: Herder, 2006, 118.

## Jörg Lauster: štěstí jako zkušenost milosti

Jörg Lauster (Mnichov) je autorem jedné z prvních teologických monografií o štěstí v protestantské oblasti. Již první část knihy, kterou tvoří rozsáhlý historický přehled filosofických a teologických přístupů ke štěstí, je svým způsobem průkopnická, protože nově připomněla relevanci tématu pro teologické zkoumání. Ve druhé části pak Lauster představuje svůj vlastní teologický pohled, který sám nazývá teologickou rehabilitací eudaimonismu.<sup>18</sup>

Lauster začíná u negativních vymezení. Především štěstí nemůže spočívat v pouhém uspokojování potřeb spojených se sebeuchováním. Ty jistě nelze dehonestovat, jak se to v dějinách křesťanství namnoze dělo, avšak jejich naplnění samotné není cílem zdařilého života, nýbrž pouze jeho „rámcovou podmínkou“.<sup>19</sup> Člověku totiž nestačí holé přežívání, touží po čemsi vyšším, ať už si pod tím představujeme dosažení nejvyššího dobra, jak tomu bylo v antické filosofii, anebo sebeurčení, jak je tomu v moderně, která ovšem kritérium dobra nakonec také musí brát v potaz.<sup>20</sup> Veškeré snahy o sebeuskutečnění ovšem nevyhnutelně narážejí jak na tvrdou realitu světa, která našim přáním a plánům klade odpor, tak na limity v člověku samotném. Nelze pominout ani protiargument morální, zaznívající od dob Kanta: „Dobrý život nespočívá ve zdaru vlastních plánů, nýbrž v naplnění povinnosti a odpovědnosti, která právě pochází z jiné strany než z vlastního chtění.“<sup>21</sup>

Jeví-li se tradiční eudaimonismus jako filosoficky a eticky vyřízený, neměl by tím spíš být vyloučen také z teologie? Lauster je přesvědčen, že pokud bychom prohlásili jakoukoli snahu o štěstí za hříšnou či iluzorní, zaplatili bychom za to vysokou cenu: štěstí jako „organizační princip“ lidského života a jako „zásadní impuls“ životní praxe by nebylo možné teologic-

18 Jörg Lauster, *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, 118.

19 Tamtéž, 120. Také ve filosofii se vede debata o (minimálních) podmínkách, za kterých je štěstí vůbec možné, např. Florian Uhl, Glück als Wohlgefühl und Gutes Leben, in: S. J. Lederhilger (ed.), *Gott, Glück und Gesundheit*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005, 25–26, k nim řadí bezpečnost, zdraví a svobodu.

20 Lauster, *Gott und das Glück*, 123–124.

21 Tamtéž, 128.

ky integrovat.<sup>22</sup> Tím by se teologie připravila o šanci interpretovat tuto zásadní životní zkušenost. A právě o takový výklad se Lauster chce pokusit.

Lauster upozorňuje na skutečnost, že člověk na své cestě za štěstím může být motivován nejen sobeckými zájmy, ale také hodnotami, které osobní přání a sklony překračují, a přece jejich dosažení přivádí člověka k naplnění a pocitu smysluplnosti. Zaujetí pro nejvyšší dobro a úsilí o ně jsou pro Laustera dokonce dokladem Božího obrazu v člověku.<sup>23</sup> Boží obraz chápaný jako Boží sebedosvědčení se v člověku stává trvalým impulsem vyvolávajícím touhu se Bohu přiblížit, a tak dosáhnout blaženosti. „Lidské úsilí o štěstí je proto samo nezaměnitelným znamením toho, že člověk byl stvořen k Božímu obrazu.“<sup>24</sup>

Toto antropologické rozpoznání by ovšem zůstalo neúplné, kdyby nebylo doplněno skutečností lidského hříchu. Hřích totiž lidské úsilí o sebeuskutečnění v Bohu narušuje a „odklání“, takže hledáme štěstí někde jinde – tam, kde k pravému naplnění nelze dospět. Dá se říci, že člověk sám sobě „stojí v cestě“ při úsilí o realizaci šťastného života, odcizuje se od „transcendentní sféry skutečnosti“, a tím od svého pravého určení. V tomto rozpoznání spočívá podle Laustera „závažný rozdíl“ oproti antickému eudaimonismu.<sup>25</sup> Trvalému napětí mezi Božím obrazem v člověku a hříchem pak odpovídá podvojná zkušenost světa jako životního prostoru, který sice zůstává dobrým Božím stvořením, ale ve kterém pokusy o šťastný život troskotají.

Navzdory opakovaně zakoušeným neúspěchům na cestě ke štěstí ovšem člověk s překvapením objevuje, že štěstí do jeho života vstupuje nezávisle na jeho úsilí jako skutečnost, která překračuje všechno chtění a snažení. „Štěstí, které člověk hledá a o které usiluje, mu přichází naproti navzdory jeho vlastní slabosti a odporu světa.“<sup>26</sup> Takové štěstí je časově omezeným

---

22 Tamtéž, 131.

23 Tamtéž, 134–135. Autor se zde opírá zejména o antropologii církevních otců ovlivněných platonismem.

24 Tamtéž, 136.

25 Tamtéž, 140.

26 Tamtéž, 144.

obdarováním, má pouze „momentální, epizodický a situační“ charakter<sup>27</sup> a nelze ho nijak vyvolat, ani jím disponovat.<sup>28</sup>

Prchavé chvíle štěstí jsou především osvobozující, protože se vymykají naší zaměřenosti na cíl a nejsou kauzálním produktem našich snah.<sup>29</sup> Současně nám otevírají vnímání pro hlubší, nepodmíněnou smysluplnost vlastního života, které je v naší běžné každodennosti nedostupné. Lauster spolu s filosofem Robertem Spaemannem hovoří o „probuzení do skutečnosti“, či dokonce o „sebe-zjevení dobra samotného“, které člověka vyvazuje z nutkavého tlaku na sebeuchování a dovoluje mu prožívat celek vlastního života jako dobrý a zdařilý.<sup>30</sup>

Tato zkušenost absolutního smyslu, který ve své neodvoditelnosti přesahuje veškerý dílčí a křehký smysl vytvořený vlastními silami, přirozeně volá po transcendentním výkladu.<sup>31</sup> Lauster ovšem varuje před unáhlenými náboženskými implikacemi, protože ty se nevěřícímu člověku v jeho šťastných okamžicích nemusejí nutně vnucovat. Z pozice křesťanské víry si však podle Laustera můžeme dovolit říci, že Bůh se ve šťastných okamžicích skutečně člověku zpřítomňuje, a proto je možné je nazvat darem milosti.<sup>32</sup> Člověk v tu chvíli vnímá sám sebe jako již přijatého a zjišťuje, že pravé naplnění života je větší než vše, čím k němu sám dokáže přispět. Vy-

27 Jörg Lauster, Glück als Gnade?, *Religionsunterricht an höheren Schulen* 50 (2007), 138. Jistou analogii spatřuje Lauster ve filosofické „estetizaci zkušenosti štěstí“, která smyslové vnímání („Sinneswahrnehmung“) pokládá za potenciální průchodiště k vnímání smyslu („Sinnwahrnehmung“), srov. Jörg Lauster, Augenblick und Ewigkeit, *Theologie der Gegenwart* 49 (2006), 85.

28 Lauster, Gott und das Glück, 151. Lauster tak reinterpretuje koncept štěstí jako nečekané a nevynutitelné příznivé shody okolností (*fortuna*), který je známý sice již od antiky, avšak v pozdější filosofické i teologické tradici byl odsunutý na okraj. Teologické zhodnocení šťastného okamžiku nalezneme již u Helmuta Röhrbeina, *Himmel auf Erden*, Frankfurt am Main: Knecht, 1978, 26; štěstí je pro něj náhle se zjevující okamžik, který není záležitostí „techniky, kalkulu, managementu a profitu“, není závislý na výkonu, a nelze si ho proto nijak zasloužit.

29 Lauster, *Gott und das Glück*, 153. Podobně též Johann H. Claussen, Ein theologischer Blick auf die gegenwärtige Suche nach dem Glück, *Praktische Theologie* 45 (2010), 16: „Štěstí je výjimka, přerušení. (...) Tvoří místo svobody, nejen osvobození člověka od vnějších tísní, ale také od sebe sama a tlaků svého usilování.“

30 Lauster, *Gott und das Glück*, 155–156. Srov. k tomu Robert Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, Praha: OIKOYMENH, 1998.

31 Již Röhrbein, *Himmel auf Erden*, 71n, považuje okamžik štěstí – navzdory jeho časové omezenosti – za transparentní pro nekonečno a věčnost.

32 Lauster, *Gott und das Glück*, 166.



jádrěno teologicky: zakoušíme své vlastní ospravedlnění.<sup>33</sup> Filosofický a křesťanský výklad šťastného okamžiku sice nesplývají, ale přece podle Laustera mezi obojím nacházíme „strukturální analogie“, které dovolují pojem ospravedlnění „přeložit do řeči současné životní zkušenosti, a tak ho učinit plausibilním.“<sup>34</sup>

Nakonec si Lauster klade otázku, jaký je vztah mezi šťastím okamžiku a tradičním eudaimonistickým pojmem štěstí. Zdá se totiž, že jedno vylučuje druhé: úsilí o štěstí je nepochybně jednou z hnacích sil našeho života, ale právě ve šťastných okamžicích poznáváme, že poslední cíl tohoto úsilí není v našich rukou. Je tedy jediným výsledkem pouze (plodná) frustrace, odkazující ke vždy většímu a lidsky neuskutečnitelnému daru spásy? Podle Laustera jsou zjevení transcendence odkazem k „přidané hodnotě“ života (tedy k eschatologickému naplnění), ale současně také tvarují naše přítomné vnímání světa a vlastního života.<sup>35</sup> Lauster toto „přelévání“ šťastných okamžiků do každodennosti opisuje pomocí tradičních teologických ctností víry, naděje a lásky. Nepojímá je ale jako „morální výkony“, ale jako darované perspektivy či existenciální postoje. Setkání s transcendentní dimenzí skutečnosti, která se zjevuje jako přijímající a přitakávající protějšek, vyvolává důvěru ve svět i v hodnotu vlastního života.<sup>36</sup>

Spolu s Paulem Tillichem tak může Lauster víru označit za „odvalu být“, podepřenou nikoli úspěchy při plnění životních plánů, ale vědomím, že zdar života spočívá jedině v přijímajícím Bohu. Víra zbavuje křečovitě snahy vtisknout vlastnímu životu hodnotu a smysl, ale současně působí motivačně. Člověk si konečné naplnění života sice nemusí sám obstarávat, zároveň ale nemůže „složit ruce do klína a čekat na spásu, která na něj spadne z nebe.“<sup>37</sup> Úsilí o štěstí tak není podmínkou či předpokladem štěstí, ale spíš důsledkem toho, že toto štěstí člověka samo zasáhne a uchopí.

---

33 Tamtéž, 167; Lauster, *Augenblick und Ewigkeit*, 88.

34 Lauster, *Gott und das Glück*, 168.

35 Tamtéž, 179.

36 Tamtéž, 180–181. Podobně Martin Rohner, *Glück und Erlösung, Theologie der Gegenwart* 49 (2006), 100n, oceňuje okamžiky štěstí v jejich „fragilitě“ jako předjímku konečného vykoupení, která umožňuje přitakat skutečnosti v celé její dvojznačnosti, protože to, co ve štěstí „dobře začíná“, bude mít také svou Bohem darovanou budoucnost.

37 Lauster, *Gott und das Glück*, 186.

V těchto nových, osvobozujících souřadnicích člověk nalézá sílu „odvážit se něčeho ohromného: pracovat na vlastním štěstí.“<sup>38</sup>

## Předběžné zhodnocení: rehabilitace eudaimonismu?

Lausterova teologie štěstí má dvojí cíl: teologicky zhodnotit zkušenost ne-disponibility a darovanosti štěstí a současně naplnit centrální teologický pojem ospravedlnění konkrétním obsahem, „oživit“ ho, odhalit jeho obrysy v životě člověka. S Boží milostí se podle Laustera nesetkáváme jen ve zvěstovaném slovu, ale také v obšťastňujících zkušenostech, kde se Bůh sám bezprostředně – třebaže zároveň anonymně – ohlašuje a dává poznat svůj bezpodmínečný příklon. Je v nich přítomen jako ten, který naplňuje každý lidský život a dává mu podíl na své věčnosti.

Důležité je, že tento prožitek je dostupný principiálně každému a není vázán na předchozí přítakání spásy v Kristu. Všem lidem je čas od času do-  
přáno zakusit „kontrafaktický“ moment přijetí, jdoucí proti každodenní realitě utrpení a troskotání našich životních projektů. Proto jsme také všichni postaveni před volbu mezi rozpornými životními zkušenostmi a vyzváni k tomu, abychom se dali určovat zkušeností absolutního smyslu.<sup>39</sup>

Tím Lauster do klasického reformačního učení o ospravedlnění vnáší nový prvek. Náboženská zkušenost a evangelium tu stojí vedle sebe jako dva zdroje důvěry, přičemž vztah mezi nimi zůstává nevyjasněn. Je evangelium východiskem a normou lidské spirituality? Anebo záleží také na tom, jakým způsobem přijímáme a zpracováváme šťastné okamžiky svého života? Co se ale stane, když tato zkušenost smyslu chybí, anebo je překryta natolik traumatizujícími zážitky, že se vůči nim nedokáže prosadit a prostoupit lidský život? Víra přece nemůže být na zkušenostech závislá a lidské nitro, jakkoli proniknuté transcendentní mocí, nemůže být jejím spolehlivým zdrojem. Lauster dostatečně nezdůrazňuje, že spolehlivé je pouze Boží zaslíbení coby *verbum externum*, tedy ujištění, že člověk je v Kristu Bohem skutečně přijatý i tehdy, když se sám jako přijatý právě necítí a nic povznášejícího v životě neprožívá. Toto ujištění není odvoditelné z žádných lidských prožitků, a proto se také při jejich případné absenci nehroubí.

<sup>38</sup> Tamtéž, 187.

<sup>39</sup> Lauster, *Augenblick und Ewigkeit*, 2006, 90.

Připustíme ovšem, že zkušenost šťastných okamžiků sice nemůže být základem víry, ale může být její vítanou oporou.<sup>40</sup> Víra sytící se z příběhu Ježíše Krista otevírá pro tyto okamžiky oči a učí je vidět optikou Boží spásy. Teprve tehdy získávají kontrafaktický náboj, protože jedině ve světle evangelia pro nás přestávají být jen hezkým snem, z něhož se ale vždy zase rychle probudíme do tvrdé reality, ale smíme je vděčně přijímat jako náznaky té pravé skutečnosti, kterou Bůh pro nás připravil.

Trvalým problémem ovšem zůstává jejich nedisponovatelnost – tedy přesně to, co Lauster vyzdvihuje jako jednu z jejich charakteristik. Právě tato čirá darovanost a nevynutitelnost je pro Laustera signálem toho, že člověk svou spásu nemůže – a ani nemusí – sám vytvářet. Pak se ale nevyhneme staré otázce, co si počít s nerovnoměrným rozložením štěstí mezi lidmi, a snadno uvízneme v pohanské představě náladového božstva, které podle nepochopitelné logiky rozdává kolem sebe štěstí takřkajíc po kapkách. Takto dávkované štěstí lze pak těžko interpretovat jako projev Boží milosti, protože ta přece „dává“ všem stejně. Proč se tedy jedněm zjevuje a jiným zůstává skryta? Ukazuje se, že teologické zhodnocení náboženské zkušenosti je dvojsečné: na jedné straně vítaně propojuje „suché“ teologické obsahy s životní praxí, ale na druhé straně představuje nejistou veličinu, která může – je-li přítomna – posilovat vědomí Boží blízkosti, ale stejně tak – chybí-li – vyvolávat pochybnosti o Boží dobrotě, a tím víru podkopávat.

Nakonec je potřeba se ptát, zda se Lausterovi skutečně podařilo rehabilitovat eudaimonismus, jak si předsevzal. Manifestuje-li se Boží milost v extatických momentech, kdy člověk prožívá smysluplnost a dobrotu vlastní existence, jak je to s těmi „okamžiky“ ostatními, které naplňují drtivou většinu našich životů? Jakým způsobem může člověk zakoušet Boží milost v každodenním zápase o lepší život?

Lauster zasazuje eudaimonismus do nového kontextu: v křesťanském pohledu se úsilí o štěstí děje v odevzdanosti a svobodě, tedy s vědomím, že zdar života není závislý na tom, co se člověku reálně podaří. Nezástává ale pak Bohem garantované naplnění trvale transcendentní vůči pozemskému

---

40 Tímto směrem ukazuje Lausterovo tvrzení, že zkušenost nepodmíněného štěstí není „jediným médiem“ zakládajícím důvěru, protože Boží добрota se předně zjevuje v Ježíši Kristu. Šťastný okamžik však dokáže tuto náboženskou důvěru posílit a propojit s konkrétní životní zkušeností. – Lauster, *Gott und das Glück*, 182n.

životu? Bůh je zárukou toho, že i všelijak pokřivená a neúspěšná životní cesta nakonec dospěje u Boha k cíli. V Bohu má člověk jistotu, že jeho život nezůstane navěky ztracen, selhání nezůstane navěky selháním, neúspěch neúspěchem. Tato jistota je zdrojem útěchy a dokáže odlehčit a od-dramatizovat lidské úsilí se všemi jeho výšinami a pády. Dokáže ale něco víc? Jestliže pojem ospravedlnění kdysi vyvolal diskusi o tom, zda jde jen o forensní akt, prohlašující hříšníka za spravedlivého, anebo tato změna statutu člověka reálně proměňuje, pak v případech štěstí se *mutatis mutan-dis* ptáme stejně: spočívá štěstí jen v zaslíbení konečného dovršení života, nezávislého na jeho faktickém průběhu, anebo se toto zaslíbení promítá do zdařilého života omilostněného člověka?

Lauster své úvahy uzavírá výhledem, že šťastný okamžik dává člověku odvahu pracovat na vlastním štěstí, avšak dále už nespecifikuje, jak je Bůh v této práci přítomen. Bůh se přece dotýká lidského života nejen v mimořádných pomíjivých okamžicích, ale také v jeho běžném dni naplněném dílčími vítězstvími a prohrami, pocity zdaru a zmaru. Tento důležitý aspekt štěstí vynořující se v souvislosti s lidskou činností zůstává v Lausterově koncepci nerozpracován.

## Michael Roth: štěstí jako odevzdanost přítomnosti

Michael Roth (Mohuč) se podobně jako Jörg Lauster pokouší rehabilitovat štěstí jako předmět teologické reflexe a současně překonat „nezajímavost“ této teologické perspektivy.<sup>41</sup> Jeho záměrem není přinést specificky teologické pojetí štěstí, jež by se vymykalo obecně sdílené zkušenosti, ale spíš uvést víru do souvislosti s touto již danou zkušeností. Víra jako „realizace života“ či „životní pohyb“ se podle Rotha konkretizuje v různých „jazykových útvarech, horizontech představ a světonázorových výkladových kategoriích“ a právě štěstí se jeví jako vhodný nástroj k vyjádření toho, o co v křesťanské víře jde.<sup>42</sup>

Roth definuje štěstí jako subjektivní „dobrý pocit“: jedná se vždy o aktuálně prožívanou šťastnou přítomnost. Tím se vědomě odklání od antického eudaimonismu i jiných koncepcí zdařilého života, pro které je pou-

41 Michael Roth, *Zum Glück. Glaube und gelingendes Leben*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, 6.

42 Tamtéž, 22.

hý pocit štěstí čímsi nedostatečným až triviálním, protože prý nesplňuje objektivní kritéria „pravého“ štěstí.<sup>43</sup> Proti tomu Roth namítá, že sotva můžeme někoho označit za šťastného pouze na základě vnějších měřítek, aniž daný člověk štěstí skutečně pociťuje. Do přítomného prožívání se ovšem nutně promítají také naše vzpomínky i očekávání, stejně jako obecnější hodnocení vlastního života, nakolik něco takového vzhledem k neuzavřenosti své životní cesty vůbec dokážeme. „Jednotlivý (epizodický) prožitek štěstí musí být – aby mohl jako takový být prožíván – spojen s celkem života; odtud zakouší svůj výklad, horizont, na kterém je uchopován. Epizodické štěstí má charakter mikrokosmu, v němž se odráží makrokosmos životní fáze a celku života.“<sup>44</sup> Tím Roth do své koncepce zahrnuje to, co se někdy nazývá bilancujícím štěstím či zdařilým životem. Podstatné je, že štěstí přesahující přítomný okamžik není stanovitelné „objektivně“ bez ohledu na to, jak se v dané chvíli člověk cítí, ale je výsledkem aktuálního souběhu blaženého prožitku a pozitivního hodnocení životní cesty.

Roth si stejně jako Lauster všímá skutečnosti, že štěstí vstupuje do lidského života často překvapivě a nedisponovatelně: nepřichází automaticky vždy, když se nám splní nějaké přání, a naopak ho potkáváme tehdy, když o ně vědomě neusilujeme. „Zdá se, že zkušenost hluboké spokojenosti a radosti se dostavuje právě tehdy, když nejsme zaměstnání otázkou, jak můžeme štěstí získat (...). Hledání štěstí se jeví jako nejlepší cesta ho minout.“<sup>45</sup>

Štěstí se naopak dostaví tehdy, když „neusilujeme o to, abychom určovali věci světa k nějakému účelu nebo cíli, nýbrž pokud jsme uchopeni tím, jak nás působí („Anmutungsqualität“), a necháme se jimi určovat. Jinými slovy: štěstí zažíváme, když jsme ve svém každodenním snažení a starání o to či ono přerušeni a můžeme být zcela při věci.“<sup>46</sup> Důležitý je právě onen pasivní moment: při pocitu štěstí se přizpůsobujeme „tendenci“ věcí samotných. Roth se tu opírá o studie amerického psychologa Mihalye Csikszentmihalyie, který popisuje prožitek jakéhosi „ponoření“ do činností („flow“), kdy nesledujeme dosažení žádného „vyššího cíle“ a jsme

---

43 Tamtéž, 20.

44 Tamtéž, 60

45 Tamtéž, 29. Zkušenost, že se štěstí dostavuje jako „vedlejší efekt“ našeho jednání, je dobře známá. V novější době popsal tento „paradox štěstí“ například psycholog Viktor E. Frankl, *Paradoxien des Glücks. Am Modell der Sexualneurose*, in: F. G. Jünger (ed.), *Was ist Glück?*, München: DTV, 1976, 108n.

46 Roth, *Zum Glück*, 21.

pouze pohlcení tím, co právě děláme (například při práci, hře na hudební nástroj nebo sledování uměleckého díla).<sup>47</sup>

Proč se nám ale štěstí tak často nedaří dosáhnout? „Se štěstím se míváme tehdy, když se uzavíráme přítomnosti, protože jsme zaměstnání minulostí nebo se fixujeme na budoucnost.“<sup>48</sup> Ohrožením našeho štěstí je podle Rotha především naše zaměření na budoucnost, při němž je přítomnost degradována na pouhý „odrazový můstek“ k dosažení čehosi, co ještě není, tedy je instrumentalizována pro budoucí účel.<sup>49</sup> Také v různých filosofických konceptech štěstí Roth odhaluje tyto projekty sebeuskutečnění, jimž se má podřídit naše zacházení se skutečností. Ty se od sebe mohou ve svém konkrétním rozpracování značně lišit (na jedné lodi se ocitají třeba Aristoteles s Kantem), ale společné jim je, že chtějí štěstí „strategicky zajistit“, mít je „zvládnuté“, což je právě iluze: žádným programem seberozvoje se štěstí nezmocníme, ale právě ho tím ztrácíme. Štěstí přichází naopak tehdy, když se vzdáme úsilí mít život „pod kontrolou“.<sup>50</sup>

Nebezpečí ale v sobě může skrývat také přítomnost samotná, a sice skrze fenomén závislosti. Žádoucí stav, kdy je člověk určován přítomným předmětem svého zájmu, je se závislostí na první pohled strukturálně podobný a Roth dokonce říká, že podmínkou štěstí je schopnost „podléhat pokušení“. Rozdíl spočívá ve vztahu daného prožitku k celku života: zatímco v případě štěstí je souvislost mezi aktuálním prožíváním a dalšími dimenzemi života zachována, u závislosti dochází k tomu, že se člověk v přítomnosti zcela ztrácí a přerušuje veškeré vztahy s životním celkem. Přítomnost pak přestává být „krystalizačním“ bodem života a stává se jakousi černou dírou, do níž padáme: věci, jimiž máme být určováni, nás „vysávají“ a zotročují.<sup>51</sup>

Jak je tedy možné dozrát ke schopnosti nechat se vést tím, čím na nás přítomnost působí? Podle Rotha si to nelze přikázat a jednoduše se řídit heslem „žij teď a tady“. Tato schopnost totiž není výsledkem našeho rozhodnutí, není úkolem, který si můžeme stanovit, ale je darem.<sup>52</sup> Klíč ke

47 Tamtéž, 39; Michael Roth, Die Spannung von Glück und Moral – eine Herausforderung für die Theologische Ethik, *Lutherische Theologie und Kirche* 29 (2005), 179n.

48 Roth, *Zum Glück*, 86.

49 Tamtéž, 97.

50 Tamtéž, 128.

51 Tamtéž, 87.

52 Tamtéž, 136.

štěstí spatřuje Roth v sebezpřijetí, které nemůže být předmětem našeho snažení, ale je vyvoláno tím, že jsme sami přijímáni. Sebezpřijetí následně dovoluje odložit úsilí „stát se někým“ (tj. hodným přijetí), přestat se zabývat sebou samotným a oddat se skutečnosti a jejím možností. Sebezpřijetí a důvěra ve svět jsou tedy spojené nádoby. Naopak nedůvěra je spojena se strachem o sebe sama, který nutí člověka se zajistit, sebe-určit a za tímto účelem využívat věci tohoto světa. Tento postoj ke světu blokuje naši schopnost být „při věcech“ a nechat se jimi určovat.<sup>53</sup>

Zde Roth může navázat teologickou interpretací. Oba předpoklady prožitku štěstí – zkušenost přijetí (a z něj vyplývající sebezpřijetí) a důvěra – se otevírají ve víře, která „osvobozuje k životu“, protože se na svět dívá jako na Boží stvoření, plné „příslibu života“.<sup>54</sup> Roth se tu odvolává zejména na Lutherův slavný výklad prvního článku Kréda, který tento přítomnostní a existenciální aspekt stvoření rozvíjí: „Všechny oblasti lidského života, sféry jednání, které ho konstituují, jsou chápány jako dary stvoření.“<sup>55</sup> Ve víře tak člověk smí nejen důvěřovat světu, ale také přijmout sám sebe jako toho, kdo je Bohem bez jakékoli zásluhy přijat. Věci tohoto světa pak přestávají být prostředky k dosažení sebezpotvrzení a můžeme je svobodně užívat – a právě tím naplňujeme jejich stvořitelské určení.<sup>56</sup>

Tomuto přístupu ke skutečnosti ovšem brání lidský hřích, který Roth interpretuje především jako jakousi hluchotu či uzavřenost vůči příslibu života. Hříšný člověk nedůvěřuje světu jako Bohem darovanému životnímu prostoru, a tak nakonec ztrácí také „zkušenost přijetí a uznání, která je v příslibu života obsažena,“<sup>57</sup> a propadá pocitu, že si své vlastní bytí a obklopující stvoření teprve musí zasloužit. To, co je svou podstatou darem, se

---

53 Tamtéž, 146–151.

54 Tamtéž, 156. Tento pojem navazuje na teologii stvoření Oswalda Bayera, *Zugesagte Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

55 Roth, *Zum Glück*, 165. K Lutherovi srov. Martin Wernisch (ed.), *Kniha svornosti*, Praha: Kalich, 2006, 347.

56 Roth, *Zum Glück*, 166–167. Pro Augustina je přiměřený vztah k věcem tohoto světa „užívání“ (*uti*), tedy jejich používání jako prostředků k dosažení věčných statků, pro které je vyhrazeno „těšení“ (*frui*). Rothovi jde naproti tomu o příklon k věcem samotným, který neznamená jejich absolutizaci a zbožštění, ale jejich plné přijímání jako dobrých Božích darů. K Augustinově rozlišení srov. Roland Kany, *Augustins Glück und Unglück, IKaZ Communio* 39 (2010), 514.

57 Roth, *Zum Glück*, 176.

pro něj stává úkolem, či přesněji neutuchajícím (a současně marným) zápasem o vlastní identitu a zajištění ve světě.<sup>58</sup>

Zde tkví podle Rotha také kořen závislostního jednání: „Radostné odezdání se tak proměňuje v chamtivost, která spočívá v nutkavém přivlastňování toho, co mi zdánlivě není dáno a co mi bytí přímo odepírá.“<sup>59</sup> Z tohoto zotročujícího postoje může být člověk vysvobozen jedině tím, že mu Bůh sám své uznání a přijetí bez zásluh dává. Evangelium vytrhuje člověka ze snahy o sebeospravedlnění a dovoluje mu obrátit se k přítomné skutečnosti jako k Bohu darovanému stvoření.<sup>60</sup>

Znovunalezení vztahu k přítomné skutečnosti a jejím zaslíbením života má pro Rotha také etické konsekvence. Je-li štěstí chápáno nikoli jako cíl našeho jednání, ale jako vedlejší efekt našeho „bytí při věcech“, je snáze sluchitelné s morálkou. Mravní jednání totiž v tomto chápání můžeme interpretovat jako „bytí při bližním“ a jeho nouzi a potřebách. Druhý člověk pro mě přestává být jen prostředkem k dosažení nějakých jiných cílů, bytí by bylo sebeušlechtlejší, ale je cílem samotným.

Úsilí o vlastní štěstí se sice v porovnání s úsilím o vlastní dokonalost či pěstováním ctností může jevit jako eticky podřadnější, ale Roth právě obějí shodně pokládá za zhoubnou instrumentalizaci přítomnosti – a co je ještě horší: konkrétního člověka! – pro účely vlastní seberealizace.<sup>61</sup> Pokud se naproti tomu můj bližní stane vlastním účelem mého jednání, získává jak štěstí, tak i morálka zpátky své pravé místo v životě člověka. Tak může dojít k překonání osudového „roztržení dobra“ na „dobro pro mě“ a „morální dobro“, které charakterizuje dějiny křesťanského myšlení.

## **Předběžné zhodnocení: příslib života, nebo zaslíbení budoucnosti?**

Rothova koncepce má oproti Lausterově tu přednost, že štěstí nesvazuje pouze s mimořádnými zkušenostmi transcendence, ale situuje je do každodenního života s jeho běžnými činnostmi a vztahy. Přesto i jeho pohled je v některých ohledech reduktivní. Nevyjasněná zůstává především klíčová

58 Tamtéž, 177; Michael Roth, Glück und Kreuz, *Kerygma und Dogma* 55 (2009), 322.

59 Roth, *Zum Glück*, 179.

60 Tamtéž, 185.

61 Roth, Die Spannung von Glück und Moral, 180–183.



problematika lidské zaměřenosti na budoucnost. Biblická zaslíbení se nevyčerpávají příslibem života obsaženého v přítomné skutečnosti, ale týkají se vždy také budoucnosti. Spása v Kristu s sebou jistě nese navrácení ztraceného či deformovaného vztahu člověka ke světu i vlastnímu já a umožňuje obojí vidět jako dobré Boží dary, ale probouzí také očekávání, že svět (i každý individuální životní příběh) nezůstane trvale v moci zla.

Člověk si budoucnost neumí vlastními silami zajistit, ale smí důvěřovat v ještě nerealizované Boží možnosti. Proto se nemůže spokojit s tím, co přináší přítomná chvíle, a přijmout *status quo* jako cosi daného a neměnného, ale má vyhlížet ještě větší Boží činy a v důvěře jít této budoucnosti naproti. Naše nespokojenost s přítomným stavem světa i s námi samotnými proto nemusí být symptomem hříšné snahy o sebeospravedlnění a sebezajištění, ale výrazem toho, že Boží zaslíbení bereme vážně. Z Rothovy teologie štěstí se vytrácí mobilizující naděje ve vítězství Boží zachraňující a transformující moci.

S tím souvisí Rothovo striktní odsouzení lidské snahy o sebeurčení. Roth v ní diagnostikuje obsesivní touhu po sebezpotvrzení, která člověku nakonec bere jeho štěstí. Ve skutečnosti je ale sebeurčení přirozeným důsledkem skutečnosti, že člověk není „hotovou“ bytostí, nemůže se řídit jen svými instinkty, ale musí se něčím stát, je postaven do svobody a nutnosti rozhodovat o svém směřování. Proto jeho štěstí závisí také na tom, do jaké míry se mu podaří své životní plány naplnit, nebo je alespoň vhodně modifikovat vzhledem k měnícím se okolním podmínkám. Ospravedlněný člověk je sice osvobozen od nutnosti zajistit svou identitu a hodnotu skrze své projekty seberealizace, ale to jej nezbavuje nutnosti rozvrhovat svou budoucnost. Také u Rotha – stejně jako u Laustera – zůstává nezodpovězena otázka, jak má teologie zpracovat lidské úsilí o dosažení životních cílů, které je trvalou součástí naší každodennosti a jehož zdar se do prožitku štěstí nezbytně promítá.

Nakonec je potřeba se zastavit u samotné Rothovy analýzy štěstí jako stavu, kdy je člověk určován přítomnou skutečností a tím, jak na něj působí. Nabízí se otázka: Jak naložit s prožitkem utrpení, třeba i dlouhodobým? Je tehdy člověk vůbec schopen oddat se přítomnosti a přijímat ji jako Boží dar? Paušálně nelze tvrdit, že člověku ve štěstí brání pouze jeho narušený vztah k realitě, protože tato realita samotná jde často proti člověku. Neobsahuje jen „přísliby života“, ale je zakoušena také jako nepřátelská a ohrožující. Otázka zdařilého života se tak opět vrací do hry v podobě bo-

lestných životních zápasů. Neúspěch, neschopnost uplatnit se ve společnosti, odcizení ve vztazích, osamocenosť, nemoc, ubývání sil – to vše nelze „vyřešit“ jen změněným postojem ke skutečnosti. Je to reálné utrpení, které člověku bere štěstí. Je příznačné, že Roth považuje za vzor „příklonu k přítomnosti“ starozákonního Kazatele, který se vyznačoval střízlivým postojem k pozemským statkům a jejich radostným užíváním.<sup>62</sup> Předpokladem správného postoje k těmto statkům ale je, že člověk je skutečně má k dispozici – v případě Kazatele coby stylizovaného krále dokonce v hojném množství.

Shrnutο: Roth sice volá po takovém pohledu na zdařilý život, který „dokáže integrovat všechny fasety lidské existence“<sup>63</sup>, avšak jeho vlastní teologie postihuje pouze některé z nich.

## Ospravedlnění a zdařilý život

Oživený zájem o problematiku štěstí v současné teologii nepochybně souvisí se snahou zakotvit křesťanskou víru v lidské zkušenosti. Štěstí se jeví být vhodným navazovacím bodem k tomu, aby byla víra prokázána jako relevantní pro každodenní život a zpřístupněna obecnému diskurzu. Navzdory své obtížné uchopitelnosti je totiž štěstí „existenciálně srozumitelným“ pojmem, sjednocujícím základní lidské otázky.<sup>64</sup> Zdá se, že pokud by se podařilo uvést evangelium do úzkého vztahu s touto všeobecně sdílenou dimenzí lidského života, bylo by možné komunikovat křesťanské poselství srozumitelněji a naléhavěji než pomocí tradičních soteriologických pojmů, které sice kdysi byly také ukotveny v prožívané realitě, ale mezitím se jí vzdálily. Toto očekávání propůjčuje tématu štěstí teologickou atraktivitu.

Oba pojednávání autoři chtějí přistupovat k fenoménu štěstí tak, aby jejich úvahy nebyly vnímány jako předkládání věroučných pravd, jež jsou dostupné pouze úzkému kruhu zasvěcených, ale aby je mohl sdílet také někdo, kdo křesťanské premisy nepřijal. Současně má být křesťanské pojetí štěstí zbaveno podezření, že se jedná o čistě duchovní veličinu odtrženou

62 Roth, *Zum Glück*, 131; 167.

63 Roth, *Die Spannung von Glück und Moral*, 169.

64 Johann H. Claussen, *Glück und Gegenglück*, Tübingen: Mohr Siebeck, 6, ovšem zdůrazňuje také diagnostickou a kritickou úlohu teologické reflexe štěstí vůči převládajícím představám o dobrém životě.

od běžného života, kterou lidé mimo církev celkem pochopitelně považují za „neatraktivní“ a „neradostnou“.<sup>65</sup> Základním kamenem obou pojednávání těchto teologií štěstí je ospravedlnění, chápáné především jako Boží potvrzení smyslu a nepodmíněné hodnoty člověka. Zatímco Lauster spatřuje štěstí v mimořádných, prchavých prožitcích smysluplnosti, Roth je dává do souvislosti se sebe-odevzdáním přítomné skutečnosti, k níž ovšem člověk plně získává přístup tehdy, je-li ujištěn o vlastní přijatosti.

Podstatné je, že v obou koncepcích je štěstí zkušeností, která není vyhrazena pouze věřícím, ale je ve větší či menší míře známa každému člověku. Křesťanská víra tu není představena jako exkluzivní cesta k těmto zkušenostem. Teologie tyto obecné zkušenosti už předpokládá a křesťansky je interpretuje.

Ospravedlnění právem můžeme považovat za princip křesťanské nauky o štěstí. Protože je můj život v Kristu zachráněn, nemusím se už o něj starovat a starat, nemusím sebe zajišťovat a ospravedlňovat. Pro Luthera z toho především vyplývá, že se tím uvolňují kapacity pro službu druhým, která už nemá za cíl zasloužit si spásu. Lauster s Rothem k tomu přesvědčivě dodávají, že se tím zároveň otevírá osvobozující pohled na vlastní životní cestu.<sup>66</sup> Avšak ani ospravedlněný člověk není oproštěn od každodenního úsilí o dobrý život. Touhu po pozitivní bilanci vlastního života či životní spokojenosti nelze jednoduše odsoudit jako snahu o sebepotvrzení, která pohrdá darovaným Božím ospravedlněním. Nejde v ní totiž o nepodmíněný smysl a naplnění života, které člověku nepochybně může dát jediné Bůh, ale o naplnění relativní a dílčí, na němž se člověk podílí také vlastním úsilím.

---

65 Roth, *Zum Glück*, 6.

66 Někteří současní autoři hledají již u Luthera náběhy k teologii štěstí založené na principu ospravedlnění. Upozorňuje se zejména na Lutherův postoj k dobrým Božím darům, které člověk smí vděčně a s radostí užívat, srov. Horst G. Pöhlmann et al., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996, 50–72. Claussen, *Glück und Gegenglück*, 259n, poukazuje na to, že ospravedlněný člověk v Lutherově pojetí koná dobré skutky radostně a spontánně, protože už není svazován zápasem o vlastní spásu. Tím se Luther vymezil vůči názoru, že mravní jednání vzniká pouze sebepřekonáváním a askézí. Štěstí není cílem našeho jednání, ale je obsaženo přímo ve skutku samotném. K Lutherově etice srov. Rochus Leonhardt, *Luthers Rearistotelisierung der christlichen Ethik*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 48 (2006), 131–167.

Ulrike Link-Wieczorek v této souvislosti upozorňuje na jistou formálnost Lausterova i Rothova pojmu štěstí: oba sice hovoří o tom, jak se ospravedlněný život může rozvinout, avšak neupřesňují, „jakým směrem se toto rozvinutí má dít, zda existují kritéria pro šťastný život.“<sup>67</sup> Sledujeme-li naproti tomu, jak o naplněném životě hovoří biblické texty, zjišťujeme, že mnohem konkrétněji pojmenovávají to, po čem člověk na své pozemské cestě touží a čeho se snaží – úspěšně či neúspěšně – dosáhnout. Tato rozlehlá a pestrá krajina lidského života nemůže být v teologii ponechána stranou.

Problematika štěstí v teologii je zarámována oddálenou parúzií. Je-li Kristův druhý příchod odsunut do vzdálené budoucnosti, přestává motivovat k radikálnímu následování. V perspektivě pokračujících dějin křesťan nemůže zpretrhat všechny své pozemské vazby a žít pouze blížícím se novým věkem, ale je nucen se ve světě „usadit“, najít si v něm své místo a své vztahy v něm naopak budovat a kultivovat. Následování Krista tím nabývá nové podoby, protože už nemůže spočívat v odhození všeho pozemského, ale nese s sebou hledání přiměřeného vztahu ke všemu, co je náplní běžného života. Obživa, hmotné zajištění, bydlení, práce, rodina, potomci, přátelství, kultura, politika, odpočinek – to vše je neodmyslitelnou součástí naší každodennosti. Co k těmto „předposledním“ hodnotám může říci teologie? Jakým způsobem se to vše týká spásy v Kristu?

Současná teologie se shoduje na tom, že spásu v Kristu nelze chápat jako čistě zásvětnou záležitost, k níž je nutné se pouze protřpět slzavým údolím tohoto světa. S biblickou antropologií je těžko slučitelné tvrzení, že náplní pozemského života je de facto neštěstí, byť třeba nábožensky přikrášlené. Jak již bylo v úvodu zmíněno, Boží království se přece vlomilo do naší skutečnosti, Bůh skrze Ducha svatého působí v tomto světě a proměňuje ho. Teologická diskuse o štěstí ovšem dlouhou dobu trpěla tím, že byly možnosti pozemského štěstí posuzovány výhradně kritériem věčného života. V čistě eschatologické perspektivě samozřejmě žádné dílčí pozemské naplnění nemůže obstát. Před teologií proto dnes stojí úkol objevit právě hodnotu předběžnosti, fragmentárnosti a nedokonalosti lidského štěstí.

---

67 Ulrike Link-Wieczorek, Glück als Lebensinhalt?, in: H. Bedford-Strohm (ed.), *Glück-Seligkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 34.

Žítí v předposlednosti bývá obvykle diskutováno jako předmět teologické etiky.<sup>68</sup> To je ovšem příliš úzký kontext. Životní situace, před které jsme postaveni, se nedají vtěsnat do dichotomie dobra a zla, protože jsou daleko komplexnější. Při našem rozhodování se mísí etická měřítká s úvahami nad tím, jak vlastní život učinit bohatším, úspěšnějším a plnějším. Na složité životní otázky se nedá najít odpověď pouze v etickém rámci. Pokud na otázku „co mám dělat?“ odpovíme jen předložením toho, co je mravně správné, do značné míry se tím míváme s položenou otázkou. Má na ni křesťanská tradice odpověď?

Současná krize křesťanství možná souvisí také s tím, že teologie neumí přesvědčivě sdělit, co evangelium přináší pro každodenní život. Do tohoto uprázdněného prostoru pak vstupují různé strategie úspěšného života či náhražková náboženství, která se právě zaměřují na „spásu“ teď a tady. Křesťanství tak stojí před výzvou osvědčit víru v Krista při evangeliem motivovaném a orientovaném zvládnání života.

## Požehnání jako dar a úkol

Z příběhu Ježíše Krista je možné jednoznačně vyčíst ujištění o tom, že Bůh si přeje, aby člověk žil dobrým životem v celostním (tj. nejen morálním) smyslu. Důsledkem ospravedlnění není jen život podle Boží vůle, ale také znovunalezení a rozvinutí všeho, čím Bůh konkrétního člověka obdaroval.<sup>69</sup> Bůh skrze Krista uvolňuje plný potenciál našeho lidství, který smíme realizovat navzdory vší křehkosti, omezenosti a náklonnosti ke zlému. Úsilí o štěstí je tak součástí odpovědnosti člověka za vlastní život a jeho uskutěnění.<sup>70</sup>

Toto rozpoznání vrací do teologické diskuse myšlenku lidské spolupráce s Bohem. Zatímco v otázce spásy je jakýkoli synergismus člověka s Bohem vyloučen, s ohledem na užívání a rozmnožování pozemských plodů této spásy si tento pojem zaslouží, aby byl teologicky promyšlen a precizován. Zde se přece nerozhoduje o ospravedlnění a věčném životě. Odpuštění hříchů a obnovené společenství s Bohem je v Kristu bez jakéhokoli naše-

---

68 Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, Praha: Kalich, 2007, 128–134.

69 Motiv překypujícího Božího nadbytku a štědrosti, z níž člověk čerpá, rozvíjí například Ralf Miggelbrink, *Können Christen von Glück reden?*, in: H. Bedford-Strohm (ed.), *Glück-Seligkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 95–98.

70 Demmer, *Das vergeistigte Glück*, 112.

ho přičinění již zaručeno, a není proto potřeba o ně nijak usilovat, ale pouze ve víře přijmout. Jde-li ale o dílčí a předběžný zdar pozemského života či jeho jednotlivých oblastí, ukazuje se jako nezbytná souhra Božího a lidského působení. Bůh otevírá prostor svobody, ale člověk do něj musí sám kreativně vstoupit. Bůh uzdravuje, ale člověk musí „vstát a jít“. Bůh tvoří šance, ale člověk se jich musí chopit. Bůh dává hřivny, ale člověk je dále rozmnožuje. Stejně tak platí, že člověk sice buduje, ale bez Božího požehnání je jeho úsilí marné (srv. Ž 127).

Právě v pojmu požehnání je obsaženo obojí: je to svrchovaný Boží akt, který ale vstupuje do lidského jednání a dává mu zdar. Požehnání vyjadřuje vztah Boha k lidské konkrétní každodennosti a jejímu zvládnutí.<sup>71</sup> Teologie požehnání je samozřejmě trvale v pokušení odvozovat Boží přízeň či vyvolení z vlastního úspěchu a prosperity. Již v samotné bibli se ozývá skepse ohledně schematizujícího a zjednodušujícího vztahu mezi štěstím a zbožným životem. Ani takzvaně zbožný a poslušný člověk nemá žádné „právo“ na štěstí, které by mohl od Hospodina vymáhat.<sup>72</sup> Především ale příběh Ježíše Krista – spravedlivého a ukřižovaného – varuje teologii před nekritickým navazováním na starozákonní chápání požehnání.

Požehnání proto můžeme předběžně definovat jako Boží umožnění dobrého života a přitakání lidskému úsilí o takový život. Ospravedlnění v Kristu vrací člověku vědomí vlastní nepodmíněné hodnoty a důstojnosti, a povzbuzuje ho tak k nekřechovitému a pokornému úsilí o relativně zdařilý život. K tomu je třeba připojit dvě upřesnění:

(1) V tomto pojetí nestojí láska a sebeláska v principiální opozici. Sebedarování, které je spojeno s nenávisí vůči sobě či dokonce sebedestrukci, nemůže být křesťanským ideálem. Stejně tak je možné říci, že sobectví neschopné skutečné lásky a sebeodevzdání není se štěstím slučitelné. Člověk nachází štěstí tam, kde je Bohem osvobozen k rozdávání a přijímání lásky,

71 V systematické teologii byl pojem požehnání dlouhou dobu přehlížen. Ke změně došlo teprve v posledních desetiletích, srov. zejména Dorothea Greiner, *Segen und Segnen: eine systematisch-theologische Grundlegung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1998; Magdalene L. Frettlöh, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh: Kaiser, 1998. Pozoruhodné úvahy Dietricha Bonhoeffera k této problematice, obsažené zejména v jeho dopisech z vězení, zůstaly žel jen v náčrtech.

72 Podle Ralfa Miggelbrinka, *Können Christen von Glück reden?*, 99n, takový pohled na požehnání navíc ignoruje nepominutelný moment kontingence štěstí, s kterým je vždy nutné počítat. Štěstí neprodukuje, ani ho nedostáváme od Boha jako odměnu za dobré skutky; vzniká vždy v mezilidské kooperaci.

kde rozvíjí svá obdarování ve službě svým bližním i ve svém vlastním zájmu, kde svoje požehnání přijímá jako výzvu, aby se stal požehnáním pro druhé.<sup>73</sup>

(2) Požehnaný život ospravedlněného člověka není možné perfekcionisticky idealizovat jako absenci nezdarů, zklamání a utrpení, ani ho ztotožňovat s lineárním růstem a konstantním životním úspěchem. Teologie štěstí nesmí přítomný život absolutizovat a přetěžovat, a naopak musí být schopna do sebe integrovat i neštěstí a různé negativní zkušenosti, protože uznává trvalou fragmentárnost a nedokonalost štěstí v pozemském životě a plnost spásy očekává až v eschatologickém dovršení. Tím ovšem štěstí není nijak degradováno, a naopak může být vděčně přijímáno jako předjímka budoucí plné radosti.

**Mgr. Ondřej Kolář, Th.D.**

Kostel U Jákobova žebříku

U Školské zahrady 1264/1

182 00 Praha 8 – Kobylisy

okolar@centrum.cz

---

73 Tyto dva póly či dvojí pohyb dobrého života vyzdvihuje například Greshake, *Gottes Heil*, 194n, na protestantské straně pozdní Jürgen Moltmann, *Glück-Seligkeit*, in: H. Bedford-Strohme (ed.), *Glück-Seligkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 128–130.