

Vztah lásky k Bohu a lásky bližnímu: Bonhoeffer, Rahner, Pannenberg

Karel Šimr

The Relationship between Love to God and Love to One's Neighbor: Bonhoeffer, Rahner, Pannenberg The study deals with the relationship between love to God and love to our neighbour in the context of the so called double commandment of love that is regarded as a key biblical motive for the conceptualisation of the relation between faith and action. The study asks the question whether to understand this relation causally, implicatorically or simultaneously, and it discusses it on the example of three ways of the grasping of this problem in the 20th century theology. The causal approach is documented from a Christocentric point of view by the evangelical theologian Dietrich Bonhoeffer. Implicative is the antropologically oriented argumentation of the Catholic theologian Karl Rahner. Finally, the simultaneous perspective is seen at the example of Wolfhart Pannenberg's theology, who in Trinitarian context overcomes the previous views and their one-sidedness and preserves both inner unity of both commandments of love and at the same time their relative autonomy.

Keywords: Double commandment of love, faith and action, Bonhoeffer, Rahner, Pannenberg

V synoptických evangeliích se setkáváme s tzv. dvojpříkázáním lásky, k Bohu a bližnímu, jako shrnutím Zákona a Proroků. Evangelisté (kromě Lukáše, který obě příkázání klade vedle sebe) zdůrazňují prioritu lásky k Bohu jako příkázání prvního (Mk) či největšího (Mt). Podle Matouše se pak druhé příkázání prvnímu podobá, je stejně důležité, prvnímu rovné.¹ Tyto formulace kladou otázku po vztahu obou příkázání. Je láska k Bohu příčinou a podnětem k lásce k bližnímu? Tedy: Je třeba milovat bližního „kvůli Bohu“? Nebo jde o dva nezávislé příkazy a oběma láskám je vymezen vlastní prostor? Anebo jedno zahrnuje druhé, a láska k Bohu je implicitně přítomna ve skutku lásky, směřujícím k druhému člověku? Naznačené téma nepředstavuje pouze exegetický problém. Právě vzájemná dynamika dvojpříkázání lásky, jeho vertikální a horizontální dimenze, totiž představuje klíčový biblický

1 Dvojpříkázání lásky se vyskytuje v synoptických evangeliích v perikopách Mk 12,28–34, Mt 22, 34–40 a L 10,25–28. Jedná se o spojení příkázání lásky k Bohu (vzaté z kontextu základního vyznání Izraele, šema, v Dt 6,5) a lásky k bližnímu v Lv 19 (ve v. 18 ve vztahu k Izraelcům a ve v. 34 také vůči cizincům). Exegezi těchto míst stejně jako reflexi vztahu obou příkázání v čistě biblickém kontextu ponecháváme vzhledem k systematickoteologickému zaměření tohoto textu stranou a odkazujeme na ni pouze v případě, že ji tematizují sami pojednávající autoři.

topos pro teologickou reflexi vztahu víry a jednání, spirituality a sociální angažovanosti, kontemplace a akce, tedy otázky, která hraje významnou roli v hledání křesťanské identity a poslání církve v současnosti. Cílem této studie je představit a diskutovat naznačený problém tím, že vedle sebe nejprve postavíme dvě hlediska s odlišným konfesním pozadím, která považujeme v teologii 20. století za jistá krajní uchopení problematiky a která bychom mohli označit jako kauzální a implikatorní řešení. Nejprve proto připomeneme přísně teocentricky orientovaný postoj Dietricha Bonhoeffera, tendující k určitému podřízení bliženecké lásky pod lásku k Bohu, resp. Kristu. Antropologický obrat v 60. letech pak budeme dokumentovat výrazným hlasem Karla Rahnera, který vidí uskutečnění lásky k Bohu v činu lásky, směřujícím k bližnímu. Nakonec dáme slovo Wolfhartu Pannenbergovi, který v trojiční perspektivě usiluje o překonání jednostrannosti v pohledu svých předchůdců a zohledňuje polaritu obou přikázání. V této souvislosti navrhneme mluvit o simultánním pojetí.

Dietrich Bonhoeffer: Kristem pro druhého

Jestliže jsme se pro účely této studie rozhodli blíže představit texty německého teologa, jedné z významných osobností německé Vyznávající církve, je to především proto, že Dietrich Bonhoeffer není pouze akademickým teologem, ale jeho dílo je současně svědectvím o osobním angažovaném zápase o pochopení poslání křesťanů také v politické rovině. Jistá vyhraněnost jeho pozic souvisí s dobovým kontextem církve a odporem vůči nacismu, který se projevuje rovněž v rovině teologického uvažování. Bonhoeffer byl ovlivněn zejména teologií Barthovou,² polemizující s liberální teologií, v otázce interpretace dvojpríkázání lásky hlavně s Adolfem von Harnackem, který

2 Barth v Církevní dogmatice rozlišuje tři možná řešení problému relace obou lásek. Buď je možné postavit (zejména v návaznosti na Lukáše) obě přikázání vedle sebe na stejnou rovinu, což by podle švýcarského teologa v důsledku vedlo k nemožné lásce ke dvěma božstvům. Nebo je možné chápat obě přikázání identicky – nikoli jako dvě přikázání, nýbrž jako jeden požadavek. Anebo – a to je pohled, k němuž má Barth nejblíže – je třeba přiznat absolutní nárok přikázání lásky k Bohu a požadavek bliženecké lásky chápat jako jeden z relativních a podřízených příkazů, ačkoli mezi nimi první a nejdůležitější. Výhrada nejvýznamnějšího představitele dialektické teologie spočívá především v tom, že druhému přikázání dává na prvním participovat, aby se vyhnul postulátu jeho podřízeného postavení a současně uchoval odlišenost obou. Srov. Andrea Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Innsbruck – Wien, Tyrolia Verlag, 1992, 38–40.

v rámci programu převedení náboženství na etiku chápal bliženeckou lásku jako jediné uskutečnění lásky k Bohu.³

Andrea Tafferner, která se ve své rozsáhlé studii věnuje lásce k Bohu a bližnímu v německojazyčné teologii 20. století,⁴ nachází základní předpoklady teocentricky orientovaného Bonhoefferova uvažování již v jeho dizertaci, vydané v roce 1930 pod názvem *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*.⁵ Pojem společenství je pro Bonhoeffera úzce spojen s pojmy osoby a Boha. Je to primárně božské Ty, které se stává viditelným v lidském ty. A proto můj postoj k druhému člověku bytostně souvisí se vztahem k Bohu. Bonhoeffer na základě tohoto předpokladu dochází k závěru: „Můj reálný vztah k druhému člověku je orientován na mém vztahu k Bohu. *Jako však Boží ‚Já‘ poznávám teprve ve zjevení jeho lásky, tak také druhého člověka.*“⁶ V kontextu společenství církve pak tento princip znamená, že jestliže Duch svatý vytváří společenství s Bohem na základě Boží lásky, darované skrze Krista do srdcí lidí, pak s Kristem do lidí přichází i církev, nakolik je tato Kristem ustanovena.⁷ Víru a lásku spojuje působení Ducha svatého: „Duch svatý ale hýbe člověkem tím způsobem, že tvoří víru a lásku, když dává Krista do srdce.“⁸ Vztah mezi vírou a láskou je v tomto pojetí ustaven tak, že „víra uznává vládu Boží a přijímá ji, láska aktualizuje království“.⁹ Ve víře v Krista je člověku darována jistota, že je milován, a současně síla k lásce, „přičemž ten, kdo je již v Kristu v církvi, je do církve uveden“.¹⁰ Z toho Bonhoeffer vyvozuje změnu v pohledu na druhého člověka – aspoň v kontextu křesťanského sboru – v tom smyslu, že mi již není nárokem, nýbrž darem; nikoli zákonem, ale evangeliem.¹¹

3 Srov. Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 13.

4 Tato práce zahrnuje rovněž kapitolu o Bonhoefferovi a Rahnerovi. V naší studii se o uvedenou publikaci opíráme kvůli celkovému přehledu o tématu lásky v díle pojednávaných autorů. Zajímá nás přitom ovšem pouze dílčí výsek záběru monografie A. Tafferner, totiž otázka vzájemného vztahu lásky k Bohu a bližnímu. U klíčových Bonhoefferových a Rahnerových textů k tématu se vztahujeme k přímým zdrojům. Viz Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*.

5 Vycházím z nového vydání Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987.

6 Tamtéž, 34.

7 Srov. tamtéž, 106.

8 Tamtéž.

9 Tamtéž.

10 Tamtéž, 107.

11 Srov. tamtéž.

Pro uvažování o obsahu křesťanské lásky je pro Bonhoeffera klíčový protiklad lásky Boží a lidské sebelásky. Východiskem proto nemůže být naše láska k Bohu či bližnímu, ale v Kristu zjevená Boží láska k nám.¹² Prikázání lásky sice přiznává – už vzhledem k jeho starozákonnímu zakotvení – jistou obecnost, přesto tvrdí, že „křesťanský pojem lásky musí mít zvláštní význam“.¹³ „Křesťanská láska není žádnou lidskou možností“, nýbrž „je možná pouze z víry v Krista a z působení svatého Ducha“.¹⁴ Má volní a intencionální charakter¹⁵ a zahrnuje prvek schopnosti vcítění do druhého i rozumové úvahy. V křesťanském horizontu je nasměrována k Boží vůli s druhým člověkem, kterou je jeho podřízení Boží vládě.¹⁶ Miluje ovšem skutečného člověka, nikoli Boha v bližním. Není omezena žádnými hranicemi¹⁷ a je možné ji definovat jako „vůli člověka k vůli Boží s druhým člověkem“.¹⁸ V bliženecké lásce nejde ani o to, abychom milovali druhého na místě Boha, ani abychom milovali Boha v druhém člověku, nýbrž abychom se v lásce vzdali vlastní svévole, tedy milovali bližního na místě sebe sama.¹⁹ Společenství lásky s bližním pro Bonhoeffera „může obstát jen ve víře v Boha, který pro mne v Kristu naplnil zákon a bližního miloval, který mne vtahuje do sboru, tj. do lásky Kristovy a do spojení s bližním“.²⁰ Tím teolog přechází k pojetí lásky k bližnímu v kontextu programu, který by bylo možné nazvat „Kristem pro bližního“ a který v jeho základních rysech přejímá od Luthera. Křesťanské společenství lásky má podle něj dva rozměry: Bohem ustanovenou strukturální vzájemnost sboru a jeho člena a vedle toho činné bytí pro druhého a princip zástupnosti.²¹ Ve sboru, který je Kristovým tělem a do něhož je každý člen zapojen Duchem svatým, platí, že „v lásce stojící člověk je ve vztahu k bližnímu – snad vždy jen tak – Kristus“.²² Mají-li křesťané nést břemena jedni druhých, znamená to, že mají jednat vůči bližním tak, jako jednal Kristus vůči nám. Ke vzájemnosti patří také to, co koná jeden pro druhého. Obsahem této proexistence

12 Srov. tamtéž, 108.

13 Tamtéž, 106.

14 Tamtéž, 108.

15 „Láska je jako akt vůle cílená.“ Tamtéž.

16 Srov. tamtéž, 109.

17 Tamtéž, 110.

18 Tamtéž, 111.

19 Srov. tamtéž.

20 Tamtéž, 114.

21 Srov. tamtéž, 117.

22 Tamtéž.

je skutek lásky, který se může uskutečnit ve třech základních podobách, kterými jsou „obětavá, činná práce pro bližního, přímluvná modlitba, konečně vzájemné poskytování odpuštění hříchů ve jménu Božím“.²³ Ve všech jde o zástupnost, následující Krista, který se dobrovolně postavil na naše místo, s ochotou k oběti a zřeknutí se sebe sama ve prospěch druhého. Ve všech těchto podobách se křesťan svému bližnímu stává Kristem.

V *Následování*, založeném na přednáškách ve finkenwaldském semináři, které poprvé vyšlo v roce 1937, se opět vrací christocentrický důraz na Kristovu zprostředkovatelskou roli. Bonhoeffer rozlišuje lacinou a drahou milost, přičemž ona druhá souvisí s rozhodnutím k následování. V něm se uskutečňuje skutečné křesťanství, nikoli pouze ve víře. Nad podobenstvím o milosrdném Samařanovi jakožto výkladu přikázání bliženecké lásky Bonhoeffer zdůrazňuje, že v poslušnosti jde o jednání, o čin, nikoli o otázku. „Odpověď je: Ty sám jsi bližní. Jdi a buď poslušný činem lásky. Být bližním není kvalifikací druhého, nýbrž je to nárok, vznesený na mne, nic jiného.“²⁴ Kristus – zde teolog Vyznávající církve polemizuje s Gogartenem – vytrhuje učedníka z bezprostřednosti vztahu ke světu a bližním a zasazuje jej do bezprostřednosti vztahu k sobě samému:²⁵ „Už pro nás není žádná cesta k druhému člověku nežli skrze Krista, skrze jeho slovo a naše následování. Bezprostřednost je klam.“²⁶

Pro téma vztahu lásky k Bohu a lásky bliženecké jsou důležité Bonhoefferovy úvahy nad Kázáním na hoře, zejména ve výročí o bratru v kontextu Mt 5,21–26. Před bohoslužbou je třeba se nejprve smířit se svým bratrem. Sebelepší zbožnost svědčí nakonec proti člověku, pokud by znamenala oddělení se od bratra: „Bůh se nedá odtrhnout od našeho bratra. Nechce být uctíván, když je bratr zneuctíván. Je náš Otec. Ano, je Otec Ježíše Krista, který se stal bratrem nás všech. To je nejhlubší důvod, proč se Bůh nechce nechat nadále odtrhovat od našeho bratra.“²⁷ Zdůvodnění spojení lásky k Bohu a bližnímu je tak opět christologické. Je zakotvené ve skutečnosti inkarnace, v níž se Bůh staví na naše místo.²⁸ S odvoláním na 1J 4,20 Bonhoeffer řekne, že „pro vtělení Božího Syna se už bohoslužba nedá oddělit od služby bratrovi“.²⁹

23 Tamtéž, 121.

24 Dietrich Bonhoeffer, *Následování*, Praha: Kalich, 2013, 64.

25 Srov. Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 128.

26 Bonhoeffer, *Následování*, 86.

27 Tamtéž, 121.

28 Srov. Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 130.

29 Bonhoeffer, *Následování*, 121.

A vtělení souvisí také s Kristovou cestou kříže, protože služba bratru je zároveň cestou sebezapření.³⁰

Také v *Životu v obecnství* se jako premisa úvah o životě křesťanského společenství vrací myšlenka, že „jeden křesťan se ke druhému dostane jen skrze Ježíše Krista“.³¹ Jestliže Kristus stojí mezi námi, není zde místo pro „hlubokou přirozenou touhu po společenství, po bezprostředním dotyku lidských duší“,³² v duchovním společenství chápou, že „Kristus s mým bratrem již dlouho významně jednal, ještě než jsem s ním mohl začít jednat já,“ a proto „musím nechat bratra svobodného pro Krista“.³³ Jako významné pro naše téma, jak si všímá A. Tafferner, je zejména Bonhoefferovo ostré dělení duševní a duchovní lásky. Ve zřejmé návaznosti na Nygreňa jsou zde proti sobě postaveny na sebe orientovaný eros a sloužící agapé: „Duchovní obecnství je obecnství těch, které povolal Kristus, duševní obecnství je obecnství zbožných duší. V duchovním obecnství žije mocná láska bratrské služby – agapé, v duševním společenství plane ponurá láska zbožně-bezbožných pudů – eros. V prvním případě řádná bratrská služba, v případě druhém nezřízená touha po požitcích. Pokorné podřízení se bratru oproti podřízení bratra vlastním touhám.“³⁴ Duševní láska miluje druhého kvůli sobě, duchovní kvůli Kristu³⁵ – a proto „miluje nepřítele stejně jako bratra“.³⁶

Explicitně se Bonhoeffer ke vztahu lásky k Bohu a bližnímu vyjadřuje v konceptu své *Etiky* v kapitole o lásce. I zde je problém lásky, resp. vztahu k Bohu a bližnímu, uchopen přísně teo- a christocentricky. Autorův výklad se opírá o janovské vyznání, že Bůh je láska. Naše poznání lásky vychází z Božího sebezjevení v Ježíši Kristu, nikoli z lidské představy o lásce: „Boží zjevení v Ježíši Kristu, Boží zjevení jeho lásky, předchází všecku naši lásku k němu. Láska má počátek v Bohu, ne v nás. Láska je Boží jednání, ne jednání lidí.“³⁷ Pojem lásky tedy v teologově pohledu neoznačuje nějaké jednání nebo princip, nýbrž osobu Ježíše Krista, který je její definicí, a jedinečnost události jeho oběti. Z pohledu člověka milovat znamená přijmout Kristovo dílo smíření, které jediné překonává roztržku člověka s Bohem, světem, dru-

30 Srov. tamtéž, 122.

31 Dietrich Bonhoeffer, *Život v obecnství*, Praha: Návrat domů, 2006, 6.

32 Tamtéž, 16.

33 Tamtéž, 18.

34 Tamtéž, 15.

35 Srov. Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 134.

36 Bonhoeffer, *Život v obecnství*, 18.

37 Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, Praha: Kalich, 2007, 46.

hým i sebou samým. Bonhoeffer doslova – v návaznosti na Luthera – hovoří o strpění Božího jednání člověkem.³⁸ Lidská láska pak znamená „nechat si líbit Boží lásku v Ježíši Kristu“.³⁹ Boží láska nepředstavuje pouhou iniciaci lásky člověka, nýbrž také o lidské lásce musí platit, že *Bůh* je láska: „Člověk miluje Boha a bližní láskou Boží a žádnou jinou – poněvadž žádná láska, která by byla vůči Boží lásce svobodná a na ní nezávislá, neexistuje. V tom je tedy lidská láska čistě pasivní. Miluje-li člověk Boha, je to jen druhá stránka toho, že Bůh miluje člověka. Být milován Bohem znamená rovněž milovat Boha, ale naše láska k Bohu není rovnocenná Boží lásce k nám.“⁴⁰ Takové tvrzení je třeba chápat teologicky, nikoli psychologicky. Pasivita člověka vůči Bohu není kvietistickým „vydechnutím v Boží lásce“ či „klidným přístavem, kde v bouři najdu úkryt“, ale zahrnuje celého člověka a jeho „myšlenky, slova a skutky“, tedy jeho vlastní aktivitu a schopnosti.⁴¹

K významnému ocenění světskosti Bonhoeffer dospívá ve svých listech z vězení, vydaných pod názvem *Odpor a odevzdání*, v nichž klade důraz na hledání Boha uprostřed světa a kde se na základě Kristovy proexistence také lidské bytí pro druhé stává zkušeností transcendence.⁴² O lásce k Bohu, jak si všímá Tafferner, Bonhoeffer příliš nemluví. Ale nakolik je tradičním výrazem lásky k Bohu modlitba, pak té je právě v kontextu bliženecké lásky připisován v jeho textech značný význam. Nemáme-li bezprostřední přístup k druhému člověku, ale stojí-li vždy mezi námi Kristus, pak prvotním a nejdůležitějším aktem bliženecké lásky je přímělná modlitba.⁴³ Tento akcent na Kristovo prostřednictví nejen mezi námi a Bohem, ale také mezi námi navzájem, implikuje zásadní novum Bonhoefferova uvažování pro pojetí vztahu lásky k Bohu a bližnímu. Není tomu tak, že bychom skrze druhé milovali Boha či Krista, ale právě naopak: Skrze Krista milujeme druhé lidi.⁴⁴

Karl Rahner: Dvě jména pro tutéž skutečnost

Perspektivu, v níž na problém vztahu lásky k Bohu a bližnímu nahlíží Karl Rahner, není možné stavět obecně proti pohledu Bonhoefferovu. U obou

38 Srov. tamtéž, 47–48.

39 Tamtéž, 48.

40 Tamtéž.

41 Tamtéž, 49.

42 Srov. Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 141.

43 Srov. tamtéž, 145.

44 Srov. tamtéž.

můžeme sledovat i konvergující rysy v podobě úsilí o jistou nenáboženskou interpretaci křesťanské víry či vyrovnávání se s ateismem.⁴⁵ Pro oba také láska představuje zkušenost transcendence, což je motiv, který hraje v současnosti velkou roli v motivaci k pomáhání a solidaritě, a to i bez jakýchkoli náboženských kořenů. Současně můžeme u obou sledovat také důraz na identifikaci Boha s člověkem v Kristově vtělení. Rahnerovu tezi o anonymních křesťanech je třeba podle Miggelbrinka chápat nikoli jako relativizaci pravdy nebo usnadnění cesty spásy, nýbrž naopak jako v určitém slova smyslu radikální dotažení pohledu víry v kontextu šance, kterou každému člověku otevírá bliženecká láska.⁴⁶ Rahner sám chápe koncept anonymních křesťanů jako „intelektuální akt bliženecké lásky“.⁴⁷ Teologovo chápání lásky má svůj původ v Bonaventurově pojmu extatické, neúmyslné lásky a mystice volby v Duchovních cvičeních Ignáce z Loyoly. Věrnost scholastické tradici pak u něj spočívá v jeho důrazném odmítnutí oddělovat duchovní skutečnost od zkušenosti světa, přičemž se opírá zejména o realitu inkarnace a Kristovy vlády nad světem.⁴⁸ V rámci scholastického učení obsahuje láska k Bohu i bližnímu stejný formální objekt. Perspektiva extatického pojetí lásky pak implikuje, že její objekt nemusí být nejprve dosažen intelektuálně a volně. Bližní není jen materiálním objektem bliženecké lásky, nýbrž i lásky k Bohu.⁴⁹ Obrat ke smyslovému, který vede k mystice činnosti, má svůj základ v inkarnaci, v níž se teologie spojuje s antropologií a božské s lidským.⁵⁰

A. Tafferner dokumentuje vývoj Rahnerova uvažování v dané věci již od raných spisů. Z nich připomeňme především text o pastoraaci laiků, *Weihe des Laien zur Seelsorge* (1936). Rahner zde vychází z ignaciánské perspektivy, v níž člověk uskutečňuje svou svobodu v rozhodování. Tam, kde se rozhodujeme a usilujeme o vlastní sebeuskutečnění, tam jako lidé stojíme také bezprostředně před Bohem, s nímž se setkáváme v našem bytostném středu.⁵¹ Pastoraace jakožto péče o spásu druhého předpokládá spojení lásky k Bohu a bližnímu tím, že pastorující směřuje v lásce k Bohu a současně nachází v lásce cestu k druhému. Pouze ten, kdo miluje Boha láskou, vyliitou

45 Srov. Ralf Miggelbrink, *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Altenberge: Telos-Verlag, 1989, 201.

46 Srov. tamtéž, 198.

47 Tamtéž, 197.

48 Tamtéž, 187.

49 Tamtéž, 194.

50 Tamtéž, 193.

51 Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 203.

do srdcí věřících skrze Ducha svatého, může porozumět druhému a vstoupit do jeho skutečnosti v jeho svobodě před Bohem.⁵² Identita lásky k Bohu a bližnímu se v Rahnerově myšlení ohlašuje ve způsobu, jakým interpretuje klasické scholastické chápání lásky k bližnímu kvůli Bohu. Zatímco na obecné rovině by v lásce k někomu kvůli někomu jinému šlo o nemístnou instrumentalizaci, v kontextu dvojpříkázání lásky tomu tak není. Protože sám Bůh je tím nejnvtřnějším, bytostným středem (der Innerste, die Wesensmitte) milovaného člověka, nemíří láska k němu někam mimo něj, ale právě k němu samotnému v jeho nejhlubším jádru.⁵³ Je to podle Tafferner Rahnerova ignaciánská spiritualita, filosoficky a teologicky domyšlená, která u něj vylučuje jakoukoli konkurenci lásky k Bohu a bližnímu jakožto soupeřících objektů. Transcendence, chápána Rahnerem jako otevřenost směrem k Bohu, totiž ostatní nevylučuje, ale zahrnuje ve smyslu ignaciánského „hledat Boha ve všech věcech“.⁵⁴ Další teologický předpoklad hluboké jednoty dvojpříkázání lásky spočívá u Rahnera v jeho chápání Kristova vtělení, které rozvíjí ve spisu *Zur Theologie der Menschwerdung* (1958). Jestliže se Bůh stal a na věky zůstává člověkem, pak je člověk také tajemstvím Božím, a všude, kde se s jeho skutečností setkáváme, dotýkáme se rovněž tajemství samého Boha.⁵⁵

Vrcholné vyjádření Rahnerova pojetí vztahu lásky k Bohu a bližnímu, které dosud zmíněné texty postupně připravovaly, najdeme v jeho textu *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, původně přednášce, pronesené v roce 1965 na generálním shromáždění Katolického spolku pro péči o dívky, ženy a děti. Hned v úvodu Rahner zdůrazňuje, že jednota obou lásek, o niž mu půjde, neznamena rozpuštění bliženecké lásky v lásce k Bohu ani dodatečné spojení různých lidských úkonů, nýbrž „že spíše v této jednotě právě záleží na pochopení, že jedno bez druhého neexistuje, nemůže být pochopeno ani uskutečněno, že vlastně témuž musejí být dána dvě jména...“.⁵⁶ Teolog vychází z reflexe proměn v soudobém chápání a popisu skutečnosti, spočívajícím v odvratu od metafyziky a akcentaci vnitrosvětského přítupu. Když Rahner zdůrazňuje, že „čin není zakoušen jako odvozený důsledek poznání, nýbrž

52 Tamtéž.

53 Tamtéž, 205.

54 Tamtéž, 207.

55 Srov. tamtéž, 209.

56 Karl Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: Karl Rahner, *Schriften zur Theologie, Band VI. Neuere Schriften*, Zürich – Köln: Benziger Verlag Einsiedeln, 1965, 278.

poznání jako událost samodanosti, která bytostně patří jen k činu samému“,⁵⁷ pak tím hluboce postihuje povahu dnešního vnímání vztahu mezi jednáním a transcendentí. Pomáhající jednání už obvykle není chápáno jako projev víry, který vychází z osobní spirituality, nýbrž v činu pomoci a nasazení po druhé je současně hledána zkušenost transcendence a sebezpřesažení. Lásku proto Rahner považuje za „epochálně platné slovo“, které vyjadřuje celek křesťanství a brání pokušení chápat Boha jako skutečnost mimo tento svět. Blíženecká láska jako imanentní skutečnost je zárodkem, v němž je skryta celá pravda evangelia.⁵⁸ Proto také Rahner uvažuje o bliženecké lásce jako shrnujícím pojmu, který může současníkovi zprostředkovat plnost Boží (podobně jako je tomu u synoptiků s pojmem obrácení a u Pavla s pojmem víry).⁵⁹

Při stručném ohledání biblických předpokladů zmiňuje Rahner problematiku výskytu dvojpříkázání v evangeliích, kde je sice řeč o dvou příkázáních, přičemž ovšem o druhém je řečeno, že je prvním „podobné“. Připomíná řeč o posledním soudu, která v rámci jeho koncepce „bliženecké lásky jakožto lásky k Bohu“ hraje pochopitelně velký význam. A zdůrazňuje zvláště janovskou teologii lásky, podle níž „Bůh, který je láska (1J 4,16), nás miloval, ne abychom my milovali jeho, nýbrž abychom se milovali *navzájem* (1J 4,7.11)“.⁶⁰ Argument svatopisce je v této souvislosti jasný: „Kdo nemiluje svého bratra, kterého vidí, nemůže milovat Boha, kterého nevidí (1J 4,20).“ Rahner přiznává, že v rámci biblického podání zůstává otevřena otázka, zda tyto výroky máme chápat ve smyslu zachování dvou samostatných příkázání s tím, že láska k bližnímu zůstává zkušebním kamenem opravdovosti lásky k Bohu, případně zda jde o srovnání lehčího a těžšího, nebo zda je zde skutečně řečeno, že Boha nelze milovat jinak než v lásce k bližnímu, a že bliženecká láska, nikoli mystický ponor, představuje exkluzivní cestu k dosažení Boha. Přesto se rozhoduje rozvíjet své úvahy dále ve smyslu „radikální identity obou lásek“.⁶¹ Následně ve své argumentaci obrací Rahner pozornost k tradici scholastické teologie, podle níž ve skutečné křesťanské lásce k bližnímu milujeme také Boha, nakolik je tato projevem *caritas* jakožto vlité milosti. Scholastika ovšem nezná opačný přístup, totiž že by akt lásky k Bohu byl současně aktem bliženecké lásky. Rahner zmiňuje úlek většiny současných teologů před před-

57 Tamtéž, 279.

58 Srov. tamtéž, 279.

59 Srov. tamtéž, 296–297.

60 Tamtéž, 280–281.

61 Tamtéž, 281–282.

stavou, že by skutečná láska k bližnímu měla být rovněž aktem *caritas* vůči Bohu, „ať už je jako taková *caritas* výslovně subjektem tematizována nebo ne“. ⁶² Rahner považuje za potřebné rozlišovat objekt výslovný, kategoriálně-pojmově představovaný, a *apriorní* objekt formální jakožto transcendentální horizont, v jehož prostoru se setkáváme s jednotlivým předmětem. Akt lásky k Bohu a formální akt bliženecké lásky není možné sloučit, je-li bližní milován jako „tematicky chápaný předmět“. V tomto smyslu zůstávají láska k Bohu a láska bliženecká odlišnými akty. Pokud ovšem je mezilidská láska vnímána v její „transcendentální hloubce“, má Boha jako „reflexní motiv“, pak je také tematizovanou láskou k Bohu. ⁶³ Dále je připomenut teologumenon anonymní křesťanskosti mravního aktu, podle nějž tam, „kde se při současném řádu spásy jedná o absolutní mravní nasazení pozitivního druhu ve světě, je dána také událost spásy, víry, naděje a lásky, akt zbožšťující milosti, je tedy uskutečněna také *caritas*“. ⁶⁴ Následně Rahner dokládá, že právě osobní láska k druhé lidské osobě je onen „všezahrnující, všemu ostatnímu smysl, směr a míru dávající základní akt člověka“, kterým plně uskutečňuje svou svobodu a vyjadřuje své duchovně transcendentální bytí, a který je tedy zároveň aktem spásy. ⁶⁵ Pro správné chápání dvojpríkázání lásky to znamená, že tradiční pojetí „lásky kvůli Bohu“ právě neznamená: Lásku k Bohu samému na „materiálu“ bližního jako příležitost k pouhé lásce k Bohu, nýbrž skutečně: lásku k samotnému bližnímu, která je od Boha zmocněna k její poslední radikalitě, bližním je přijata, aby u něj zůstala“. ⁶⁶ Rahner zdůrazňuje nepředmětnost Boha, který není objektem mezi ostatními předměty a osobami, k němuž by se intencionalita člověka mohla bezprostředně upírat, nýbrž „horizontem poznávající a jednající intencionality člověka“. ⁶⁷ Bůh jako „nosný základ zkušenosti“ nemusí být v lidském uvažování nejprve pojmově tematizován jako zvláštní skutečnost. ⁶⁸ Proto je pro Rahnera náboženská zkušenost druhotná a vždy mezilidsky zprostředkovaná. Bliženecká láska je pro něj „jediným kategoriálním a původním aktem, v němž člověk dosahuje kategoriálně danou celou skutečnost“ a „v němž již vždy činí transcendentální

62 Tamtéž, 283.

63 Tamtéž, 284–285.

64 Tamtéž, 286

65 Tamtéž, 288.

66 Tamtéž, 292.

67 Tamtéž, 293.

68 Tamtéž, 292.

milostivě bezprostřední zkušenost Boha⁶⁹. Z toho plyne, že „tematizované náboženský akt jako *takový* je a zůstává vůči tomu sekundární“, jakkoli jsou oba akty stejně nesený milostí a odkázaností člověka na Boha.

Karl Rahner touto myšlenkovou cestou dochází k ontologizaci janovského principu o vztahu lásky k Bohu, kterého člověk nevidí, a lásky k bližnímu, kterého vidí. Nejde jen o záležitost zbožnosti, psychologie nebo morálky. Teologicky není možné se podle něj spokojit s konceptem lásky k bližnímu kvůli Bohu, tedy z motivace ve víře, protože láska k Bohu je pro něj vždy už láskou k bližnímu, který není spirituálně instrumentalizován, nýbrž je skutečně sám milován.⁷⁰ Shrnující odpověď pak podává v závěru svého textu v komprimované podobě: „Kategoriálně explicitní bliženecká láska je primárním aktem lásky k Bohu, která v bliženecké lásce jako *takové* v nadpřirozené transcendentálnosti netematicky, ale skutečně a vždy míní Boha, a také explicitní láska k Bohu je ještě nesena oním důvěřivě milujícím otevřením se celku skutečnosti, které se děje v lásce k bližnímu.“⁷¹

Wolfhart Pannenberg: Láska k Bohu a bližnímu v trojiční perspektivě

Stanovisko evangelického teologa Wolfharta Pannenberga v této souvislosti předkládáme jako jistou synthesi navazující na uvedenou thesi a antithesi. Problematicke vztahu lásky k Bohu a bližnímu se Pannenberg věnuje ve třetím díle své dogmatiky. Pojímá ji trinitárně, tedy způsobem, který umožňuje vidět různost a současně hlubokou jednotu obou přikázání. Láska k bližnímu je podle něj účastí na Boží lásce ke světu, „na pohybu lásky, kterou je sám Bůh“, „na pohybu trojičního Boha ke stvoření, smíření a dovršení světa“.⁷² V lásce k Bohu pak člověk přijímá účast na lásce Syna k Otci: „V lásce k Bohu jako Duchem svatým umožněné odpovědi na od Boha přijatou lásku přijímá člověk podíl na vnitrotrojičním životě Božím, na vzájemnosti společenství mezi Otcem, Synem a Duchem.“⁷³ Tím je pro Pannenberga dána nejen definice a specifikum obou lásek, ale je tím současně vymezen jejich vzájemný vztah a

69 Tamtéž, 294.

70 Srov. tamtéž, 295.

71 Tamtéž.

72 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie, Band 3*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 218.

73 Tamtéž.

závislost: „Jak málo může existovat imanentní Trojice bez ekonomické, tak málo může být víra bez skutků bliženecké lásky.“⁷⁴

Pannenberg tímto způsobem odkazuje k biblickému podání a vyrovnává se s předchozí tradicí. Problém scholastického přiřazení obou přikázání vidí právě v nedostatečném či chybějícím trojičním uvažování. Lásky k Bohu a bližnímu představovaly dva odlišné směry bez jednotícího momentu. Důvod vidí v odmítnutí chápání caritas jako Duchu svatého, vylitého do srdce věřících, ve vrcholné scholastice. Ta se obávala ztráty rozlišení stvořitele a stvoření, božského a lidského. Ztratila tím ovšem jednotící základ v podobě účasti člověka na skutečnosti božské lásky, byť v různých podobách v lásce k Bohu a bližnímu. Toto hledisko je ovšem z biblické a také reformační perspektivy klíčové. Pannenberg v úvodu kapitoly o lásce ve třetím díle své dogmatiky zdůrazňuje, že „láska je silou, která vychází z Boha. Není primárně aktem člověka“.⁷⁵ Opírá se přitom zejména o janovské texty, ačkoli zdůrazní, že nejen podle nich, ale i podle apoštola Pavla je Bůh láskou (srov. 2K 13,11). Lidská láska není v křesťanské perspektivě morálním výkonem, nýbrž „zůstáváním“ v lásce Ježíšově (J 15,10).⁷⁶ Lásky Boží, tedy lásky, kterou nás miluje Bůh, je vylita do srdcí věřících, aby v nich působila (Ř 5,5; Ga 5,22). Ve výzvě k lásce k bližnímu jde tedy o to, „nevypadnout ze sféry společenství s Bohem“.⁷⁷

Přestože biblické texty kladou důraz na lásku Boží a lidskou účast na ní ve vztahu k bližním a ke světu, důležité je, že Pannenberg usiluje rovněž o interpretaci prvního přikázání milovat Boha a přiznává mu v tomto kontextu zvláštní význam a odlišenost. I janovské spisy argumentují láskou k Bohu jako předpokladem lásky k bližnímu (1J 4,21) a stejně tak o lásce k Bohu mluví Pavel (např. Ř 8,28) a samozřejmě Ježíš u synoptiků v rámci citace největšího přikázání podle Deuteronomia. Ve středověké myšlenkové tradici hrálo zásadní roli platonské chápání lásky jako erótu u Augustina, podle nějž je láska touhou po nejvyšším dobru. V tomto smyslu pak náležela přednost lásce k Bohu a lásce bliženecké připadlo druhotné postavení.

Otázka po správném chápání lásky k Bohu přivádí Pannenberga k otázce, zda vůbec můžeme lásku k Bohu pojímat samostatně mimo lásku bliženeckou a zda se tato vlastně nerozplývá v účasti člověka na Boží lásce ke světu, tedy především k lidskému ty. Zde se – byť jen pod čarou – vyrovnává také

74 Tamtéž, 219.

75 Tamtéž, 207.

76 Tamtéž.

77 Tamtéž, 208.

se stanoviskem Rahnerovým. Jeho text o jednotě lásky k Bohu a bližnímu nechápe jako redukci prvního na druhé: „Spíše je akt explicitní lásky k Bohu osvobozen od falešného zdání, jakoby představoval zvláštní fenomén pouze marginálního významu“.⁷⁸ Jestliže v lásce k bližnímu jsou všichni lidé již zaměřeni také k Bohu, je ovšem podle Pannenberg v Rahnerově koncepci otázkou, „zda, a pokud ano, proč tento vztah *musí* být tematizován také sám o sobě“.⁷⁹ Zmiňuje ovšem také evangelické teology (raného Bartha, Gogartena a Brunnera), kteří se dané pozici blíží ve smyslu, že láska k Bohu se rozhoduje v lásce k bližnímu.⁸⁰ Podrobněji se zabývá Albrechtem Ritschlem, kterému šlo ovšem spíše o to, aby láska k Bohu nebyla pojmána jako třetí cesta mezi vírou a láskou bliženeckou, čímž se vymezoval proti pietismu i středověké tradici. Ritschl proto vztah člověka k Bohu spojuje s pojmem víry, který tak v podstatě vstupuje na místo lásky k Bohu, a koncept lásky vyhrazuje pro otázku mravního lidského jednání.⁸¹ S převedením lásky k Bohu ve víru se ovšem v evangelické tradici setkáváme již od Luthera, který ve svém velkém komentáři k listu Galatským řekne, že „my ale na místo lásky dosazujeme víru“.⁸² Pannenberg se ovšem domnívá, že „důvěřující akt víry, vzat sám o sobě, nezahrnuje všechny momenty lásky“.⁸³ To vede teologa k trojiční perspektivě nastíněné v úvodu. Láska jako „síla uznání odlišného“ v sobě zahrnuje možnost vzájemnosti.⁸⁴ Jestliže skrze víru jsme pozdvihnuti ke společenství s Kristem, pak máme také účast na jeho synovství a vstupujeme do svobodného vztahu lásky k Otci. Láska tak zahrnuje rozměr vzájemnosti ve smyslu aristotelské filia, přátelské lásky. Podobně rehabilituje Pannenberg i pojem lásky jako erótu a připomíná odkaz řecké patristiky i přes západní sklon stavět erós a agapé do protikladu (typicky u Nygrena). Erotickou lásku je podle něj možné chápat jako „opětování lásky Otce skrze Syna, která nachází někdy vzdálenější, někdy zřetelnější odezvu ve vztahu stvoření k Bohu a jejíž dokonalá podoba se ukazuje ve vtělení Syna, v Ježíšově vztahu k Otci“.⁸⁵

78 Tamtéž, 212.

79 Tamtéž.

80 Tamtéž, 212–213.

81 Tamtéž, 213.

82 „*Nos autem loco charitatis istitus ponimus fidem*“, WA 40/1, cit. dle Pannenberg, *Systematische Theologie, Band 3*, 213.

83 Tamtéž, 216.

84 Tamtéž.

85 Tamtéž, 221.

Pro naše téma vztahu víry a lásky, resp. spirituality a sociálního jednání, je významné, že Pannenberg do téže kapitoly své dogmatiky, v níž se věnuje problému lásky, zahrnuje i otázku modlitby. Na základě zdůraznění vzájemnosti, „která má věčnou základní formu ve vzájemné perichorezi trinitárních osob“, je bliženecká a bratrská láska podobou účasti věřících na Božím vztahu ke světu, zatímco modlitba je „primární výraz lásky k Bohu jako opětování lásky Boží k nám“.⁸⁶ Právě v oblasti modlitby je opět zřejmá úzká souvislost lásky k Bohu a bližnímu, protože ke chvále a vzývání Boha v křesťanském chápání neodmyslitelně patří také přímluva za druhé.⁸⁷ A současně je to právě modlitba, která podle Pannenberga „chrání praxi bliženecké lásky před tím, aby se stala pouhým morálním dílem člověka“.⁸⁸ V modlitbě i jednání se věřící podílejí na příchodu Božího království. Protože však člověk svými činy nemůže realizovat království Boží, připadá prosebné modlitbě privilegium být „nejvyšší formou účasti člověka na příchodu Božího království“.⁸⁹ Současně platí, že „prosebná modlitba se opět stává impulsem a směrůvkou pro jednání věřících“.⁹⁰

Shrnutí a závěr

V předložené studii jsme se pokusili srovnat tři pojetí vztahu lásky k Bohu a bližnímu: kauzální, v němž první je předpokladem a příčinou druhého; implikatorní, v němž jedno zahrnuje druhé; a simultánní, v němž obě rozvíjí svá specifika vedle sebe. Jako zúžené se nám jeví čistě kauzální pojmání vztahu obou přikázání ve smyslu lásky k bližnímu „kvůli Bohu“, z příčiny lásky k Bohu. Tohoto tradičního pojetí se v podstatě drží i Dietrich Bonhoeffer, který v duchu dialektické teologie a v navázání na Luthera zdůrazňuje prioritu lásky Boží k člověku, na níž odpovídáme opětováním lásky k Bohu a jejím předáváním směrem k bližním. Láska pro něj představuje Boží skutečnost, na níž participujeme, nikoli lidskou možnost. Protože neexistuje žádná bezprostřednost mezi lidmi, můžeme přistupovat k druhému pouze skrze Krista prostřednictvím víry a následování, v němž se Kristu připodobňujeme a stáváme se tak Kristem pro druhé. Láska k Bohu, resp. Kristu, v podobě

86 Tamtéž, 230.

87 Tamtéž, 231.

88 Tamtéž, 232.

89 Tamtéž, 236.

90 Tamtéž.

poslušné víry se tak stává předpokladem skutečné lásky bliženecké. Karl Rahner naopak klade důraz na lásku bliženeckou. Ta podle něj implikuje lásku k Bohu. Zatímco Bonhoeffer akcentuje janovskou přednost lásky Boží před láskou lidskou, Rahner se opírá o jiný janovský topos, totiž o tvrzení, že kdo nemiluje bližního, kterého vidí, nemůže milovat Boha, kterého nevidí. Náboženská rovina pro něj neexistuje bez lidského zprostředkování a Bůh není předmětem, k němuž by lidská láska mohla přímo směřovat, nýbrž nejhlubším základem lidské zkušenosti a současně posledním horizontem jeho zaměření. Proto člověk může Boha skutečně milovat jen v bližním. I toto pojetí ovšem vykazuje slabinu ve způsobu, jakým pojímá naplnění obou příkázání na základě vztahu implikace, v němž je zpochybněn vlastní význam projevů vztahu k Bohu. Simultánnímu vztahu obou lásek, v němž každá z nich má svou vlastní povahu, jakkoli jsou také bytostně spojené, odpovídá řešení Pannenbergovo. Jednostrannost christocentričnosti Bonhoefferovy na jedné straně a antropologické zaměřenosti Rahnerovy na straně druhé překonává perspektivou trojiční. Bliženecká láska je účastí na Boží lásce ke světu a láska k Bohu účastí na vnitrotrojiční lásce. Tato podoba rozlišení současně udržuje vnitřní jednotu obou pohybů, nakolik imanentní a ekonomická Trojice nemohou existovat jedna bez druhé. Láska k bližnímu se vyjadřuje především v činu, láska k Bohu v modlitbě. Ostatně právě modlitba se jeví jako důležitý průnik obou lásek, nakolik je vyjádřením nejen vztahu k Bohu, ale v podobě přímluvné modlitby rovněž vztahu k bližnímu. Láska k Bohu a bližnímu tvoří diferencovanou jednotu v různosti. V případě identifikace jejího vertikálního a horizontálního rozměru by totiž láska k bližnímu byla ohrožena vnitrosvětovou ideologizací a ztratila by důležitý opěrný bod a kritický korektiv.

Pannenbergova perspektiva, která v sobě zahrnuje důležité dílčí momenty přechozích přístupů a současně překonává jejich omezení, dokáže propojit lásku k Bohu a lásku k bližnímu a zároveň jim ponechat jejich vlastní prostor. Odpovídá překonání sekularizačního paradigmatu a obnovenému docenění spirituality, které jsou charakteristické pro současné uvažování, a nabízí pro ně hluboké teologické odůvodnění. Trojiční přístup v sobě skrývá rovněž potenciál k dalšímu promýšlení vztahu obou částí dvojpríkázání. Spojíme-li totiž bliženeckou lásku s Boží láskou ke světu, tedy s dílem Trojice navenek, a lásku k Bohu s účastí na vnitrotrinitárních vztazích, pak je zřejmé, že prioritu má sice láska k Bohu, nakolik imanentní Trojice předchází ekonomickou, ovšem jestliže Trojici imanentní můžeme poznávat jedině vzhledem k ekonomické, pak je to v dané logice právě skutečnost lásky bliženecké, která hraje důle-

žitou roli ve zprostředkování přístupu člověka ke společenství s trojjediným Bohem. Proto také spiritualita a jednání, jakkoli nelze převést jedno na druhé, k sobě v křesťanské perspektivě nerozlučně patří, nakolik víra není pouhou teorií, nýbrž vždy také praxí, „vírou, která se uplatňuje láskou (Ga 5,6)“.

Mgr. Karel Šimr, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

Česká republika

simr@tf.jcu.cz