Diakonia jako účast člověka na věčném sdílení trojiční lásky

Teologicko-antropologická východiska diakonie na pozadí encykliky *Deus caritas est*

Jan Hojda

Encyklika *Deus caritas est* poukazuje na diakonii jako podstatnou součást křesťanské víry. Opírá se přitom o přesvědčení, že obraz Boha se propojuje s obrazem člověka.¹ Tvoří-li jádro křesťanské víry poznání Boha jako Lásky, potom se i člověk ukazuje jako někdo absolutně milovaný, a tudíž i lásky hodný. Setkání s Bohem jako věčnou osobní a bezvýhradnou Láskou vede k tomu, že se také s lidskou osobou lze opravdu setkat pouze v lásce, v níž se Bůh skrze Ježíše Krista obrací k lidem. Diakonia se pak ukazuje jako služba lásky a (spolu s bohoslužbou a službou slova) jako bezprostřední výraz Kristovy přítomnosti mezi lidmi.² V tomto smyslu platí, že bez diakonie není víry v Ježíše Krista. V jejím rámci nelze k člověku přistupovat jinak než v lásce, již ho Bůh zahrnul a na které dává lidem podíl.

V našem příspěvku se pokusíme zmíněná východiska prohloubit tak, že poukážeme na podstatnou souvislost mezi dynamikou lidské lásky, jak ji charakterizuje encyklika, a věčným sdílením lásky Otce a Syna v Duchu svatém. Základní tíhnutí lidské lásky k vyjití ze sebe i k nezištnému přijetí druhého lze totiž chápat jako výraz stvořitelského i spásného záměru, ve kterém Bůh daruje každému člověku účast na svém věčném životě. Právě v tomto smyslu chceme prohloubit spojení teologie s antropologií, jak je prezentováno v první encyklice Benedikta XVI. V příspěvku tak poukážeme zejména na to, že ontologická struktura lidské osoby je – obrazně řečeno – utkána na osnově trinitární lásky a že je proto cesta každého člověka vymezena účastí na dynamice nepodmíněného sdílení Otce a Syna v Duchu svatém.³ Diakonia coby služba lásky

¹ Srov. *Deus caritas est* (dále jen DCE) 11.

² Srov. DCE 22, 25.

³ K metaforickému vyjádření, že osoba člověka je utkána „na osnově“ trojičního tajemství, srov. Ctirad V. Pospíšil, „Nikdy nekončící zápas o člověka: Lidská osoba ve světle

pak bude ukázána nejen jako podstatný projev křesťanské víry, ale i jako znamení dynamického směřování lidské osoby ke svému cíli.

V první části příspěvku poukážeme na naplnění lidské lásky v lásce Boží, jak o něm mluví (zejména) první část encykliky; toto naplnění přitom budeme charakterizovat prostřednictvím triády termínů *extáze–kenoze–perichoreze*. Ve druhé části se pokusíme výpovědi encykliky prohloubit a poukážeme na spojitost, kterou lze spatřovat mezi dynamikou mezilidského sdílení a věčnou vnitrotrinitární láskou. Zde také zmíníme, že uvedená terminologie, jejímž prostřednictvím encyklika přímo či nepřímo postihuje základní tíhnutí lidské lásky, vykazuje značný potenciál charakterizovat konstitutivní vztahy božských Osob ve věčném trojičním sdílení. Ve třetí – závěrečné – části se pokusíme nastínit některé důsledky zmíněné spojitosti lidské a trinitární lásky pro porozumění významu diakonie v životě člověka a církve.

1. DYNAMIKA LIDSKÉ LÁSKY PODLE ENCYKLIKY *DEUS CARITAS EST*

Podle encykliky *Deus caritas est* tíhne lidská láska jednak k naplnění sebe sama prostřednictvím druhého; tento vzmach, který v posledku neklade žádné meze touze po vlastní blaženosti, je charakterizován jako vzestupná láska, jako *erós*. K dynamice lidské lásky však neoddelitelně patří také nezištnost, se kterou se člověk sklání k druhému a sebe sama i svá očekávání vydává všanc v jeho prospěch; pro tuto lásku se v křesťanské tradici vžil Biblí preferovaný výraz *agapé*.⁴

Může nás překvapit, že encyklika obě zmíněná tíhnutí lidské lásky neklade do protikladu, ani se nepřiklání k jednomu z nich na úkor druhého, ani neidentifikuje moment nezištnosti v lidských vztazích zcela a bezvýhradně s láskou Boží. Naopak poukazuje na to, že každá lidská láska vyžaduje své překročení. Tak je podle encykliky dynamika lidské lásky naplněna teprve v lásce, kterou Bůh projevuje člověku, ve které mu sdílí sám sebe a na které mu dává účast. Různé momenty lidské lásky – *erós* usilující o nalezení vlastní blaženosti a *agapé* jako nezištná láska zaměřená na druhého – by samy o sobě zůstávaly oddělené a nemohly by člověka přivést k plnosti, ke které je zaměřen. Lidská láska ve svých

christologie a trinitologie," in *In Spiritu Veritatis: Almanach k 65. narozeninám Dominika Duky OP*, Praha: Krystal OP, 2008, s. 304–305.

⁴ Srov. DCE 3–6.

nejhlubších tíhnutích i nejvznešenějších podobách nalézá podle encykliky své naplnění a sjednocení v lásce Boží, jež se projevila v Ježíši Kristu.⁵ Bůh se zde ukazuje jako ten, kdo vášnivě a přitom zcela nezištně miluje každého člověka,⁶ takže můžeme jeho lásku „kvalifikovat jako erós, který je však zároveň agapé“.⁷

1.1 Erós naplněný v extázi

Ve světle Boží lásky zjevené v dějinách spásy nachází *erós* člověka svůj pravý cíl teprve tehdy, pokud se stává *exodem*, osobním a neodvolatelným vyjitím ze sebe vůči druhému. Právě takto se láska stává v plném a neredukovaném slova smyslu *extází* lidské osoby směrem k jiné osobě, tedy takovým *vyjitím člověka ze sebe*, které exkluzivním způsobem směřuje k druhému a které se stává trvalým a neodvolatelným.⁸

Ano, láska je „extáze“, nikoli však extáze ve smyslu jednoho okamžiku opojení, je to extáze ve smyslu putování, trvalého exodu z já, které je uzavřené do sebe, směrem k jeho osvobození v sebedarování, a právě proto směřujícího k opětnému nalezení sebe, ba dokonce k objevení Boha.⁹

V této *extázi* se vzestupná láska slibující dosažení vlastní blaženosti nakonec zcela zaměřuje k druhé osobě, sklání se k ní a staví ji do středu svého zájmu. Tím *extáze* samotný *erós* překračuje a stává se *sebedarováním*.

1.2 Naplnění agapé v kenozi

Obdobně platí, že *agapé* jako nezištná láska od počátku zaměřená přejícím způsobem k druhému nachází (po vzoru Boží lásky zjevené

⁵ Srov. DCE 8.

⁶ Srov. DCE 10.

⁷ DCE 9.

⁸ „...láska usiluje o svou definitivnost, a to ve dvojím smyslu, tedy ve smyslu ‚výhradně tato osoba‘ a ve smyslu ‚navždy‘... Nemůže tomu být ani jinak, neboť příslib lásky míří k definitivnosti, láska proto směřuje k věčnosti“ (DCE 6).

⁹ DCE 6.

v dějinách spásy) své naplnění teprve v bezvýhradném přijetí druhého. Encyklika sama v dané souvislosti stvrzuje, že „člověk určitě nemůže žít výlučně v obětující se, sestupné lásce. Nemůže stále jen obdarovávat, musí také přijímat.“¹⁰ Podobně jako se *erós* naplňuje ve vyjití ze sebe, tedy v *extázi*, nachází nezištná láska *agapé* svůj cíl teprve v bezvýhradné *receptivitě*, v níž se člověk zcela otevírá druhému, uvolňuje pro něho své vlastní nitro a uvádí ho do středu svého vlastního zájmu (či lépe řečeno, do středu své vlastní existence). Jen díky tomuto bezmeznému *uprázdňení sebe sama pro druhého* může být druhý bezmezně přijat a (také navzdory své nehodnosti) se stávat darem a nezměrným obohacením.

Pro úplnost je třeba dodat, že encyklika samotná nepředkládá toto zdůvodnění explicitně, ale pouze jej naznačuje s odkazem na způsob Božího jednání v dějinách spásy. V pasážích poukazujících na poslední ukotvení lidské lásky v činnosti Boží zmiňuje, že Bůh se ve své lásce natolik přibližuje člověku, že jej i navzdory jeho hříšnosti přijímá za vlastního. Jinak řečeno, Bůh se natolik otevírá člověku, přijímá jej a uvádí do centra svého vlastního zájmu (přesněji: do svého vlastního života), že nechává také lidskou vinu a smrt dopadnout na sebe samého. Proto platí, že Boží láska k hříšnému člověku je „tak veliká, že obrací Boha proti němu samému“ a v Ježíši Kristu „Bůh miluje člověka natolik, že se sám učiní člověkem a jde jeho cestou až do smrti.“¹¹

Explicitně je tak v encyklice nezištná láska *agapé* spojována s *receptivitou* a alespoň implicitně – zato však s poukazem na projev Boží lásky v Ježíši Kristu – s úplným *uprázdňením sebe sama pro druhého*. V tomto smyslu lze nezištnou lásku charakterizovat jako skutečnost, která je završena v *kenozi*. Právě nakolik se láska stává *kenozí*, tedy uvolněním samotného středu vlastního nitra (doslova „sebe-vyprázdněním“) pro druhého,¹² natolik *se nechává druhým obdarovat*. Vlastností kenotické lásky je tak v posledku to, že z druhého – jehož bezvýhradně přijímá – činí (svobodně a nezištně) dar nezměrné hodnoty. Sestupná láska se tím však zároveň stává láskou vzestupnou, neboť uvolnění či uprázdňení sebe sama pro druhého v posledku přináší naplnění ve vzájemnosti.¹³

¹⁰ DCE 7.

¹¹ DCE 10.

¹² K významu pojmu *kenoze* srov. Ctirad V. Pospíšil, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 2. vyd., Praha: Krystal OP, 2002, s. 195.

¹³ Srov. DCE 7.

V tomto smyslu platí, „že *erós* a *agapé*, tedy vzestupná a sestupná láska, se nedají nikdy vzájemně kompletně odtrhnout“.¹⁴

1.3 Vzájemnost naplněná v perichorezi

Naplnění lidské lásky v lásce Boží tak zakládá nový způsob mezi-lidské vzájemnosti: být sebou nadále znamená vycházet ze sebe vstříc druhému člověku a nakonec být spolu s druhým a pro druhého; stejně tak znamená otevírat se jinému člověku, v sobě samém sdílet jeho osud a svým bytím poskytovat prostor pro jeho bytí. Na základě úplného obrácení k druhému (tj. na základě osobní *extáze*) tak nachází *já* milujícího své spočinutí v milovaném a na základě úplného uprázdňení sebe sama pro druhého (tj. díky *kenózi*) spočívá *já* milovaného nadále také v milujícím. Vzájemnost se tak stává osobní *perichorezí*, úplným prolínáním, které svébytnost a odlišnost jednotlivých osob nijak neumenšuje, ale naopak ji vyzdvihuje a rozvíjí.¹⁵ Zacílení *erótu* k extatickému sebedarování a *agapé* ke kenotickému přijímání druhého tak vede k perichoretické vzájemnosti. Můžeme to vyjádřit také prostřednictvím personalistických kategorií *já–ty–my*. Vychází-li lidské *já* ze sebe směrem k druhému jako ke svému *ty* a uvolňuje-li člověk celé své *já* pro druhého, takže sám ze sebe činí jeho *ty*, vstupuje zároveň do prostoru jediného *my*. Aniž by tím člověk ztrácel svou svébytnost a odlišnost, nadále existuje pouze s druhým, skrze něho a v něm; nechává se zavazovat vzájemností nepodmíněné lásky, která má svůj zdroj v Bohu.

Také zde je třeba dodat, že encyklika mluví o perichoretické vzájemnosti pouze nepřímou a námi užitou terminologií nezohledňuje. Přesto platí, že mezilidská vzájemnost, ve které je završen pohyb sebedarující i přijímající lásky, patří k jejím stěžejním tématům.

Encyklika nejprve zasazuje tematiku mezilidské vzájemnosti do kontextu společenství, které ve své lásce zakládá Bůh mezi sebou a člověkem. Ačkoliv zde neužívá přímo pojem *perichoreze*, přesto charakterizuje vzájemnost Boha s člověkem tak, že to velmi dobře odpovídá jeho vý-

¹⁴ Tamtéž.

¹⁵ K obecnějšímu významu pojmu *perichoreze* srov. Ctirad V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 397–410.

znamu – jako úplnou jednotu, která však nijak neruší rozdílnost a svébytnost obou:

Ano, existuje sjednocení člověka s Bohem – tento prapůvodní sen člověka. Toto sjednocení však není vzájemným slitím, není to utonutí v bezejmenném oceánu božství, protože se jedná o jednotu, kterou tvoří láska, v níž Bůh i člověk zůstávají každý sám sebou, a přece se stávají plně jednotou: „Kdo se však oddá Pánu, je s ním jeden duch“ (1 Kor 6,17).¹⁶

Encyklika pak následně v několika různých rovinách předkládá, jak se ve světle zmíněného spojení člověka s Bohem nově profiluje také vzájemnost mezi lidmi a jak v daném ohledu obraz Boha udává rysy obrazu člověka. Nejprve poukazuje na přesvědčení, že člověk je stvořený jako muž a žena. Existuje tak v pohlavní dualitě, která je vnímána pozitivně jako výraz jeho odkázanosti na Boha; v rámci své bytostné odkázanosti na lásku Boží pak může být naplněn ve svazku manželské lásky, který se vyznačuje jedinečností a definitivností osobního společenství. Tento svazek úplné jednoty však neruší, ale předpokládá pohlavní rozlišení, podobně jako sjednocení člověka s Bohem neruší, ale předpokládá základní diferenci mezi stvořením a Stvořitelem.

Obrazu monoteistického Boha odpovídá monogamní manželství. Manželství založené na výlučné a definitivní lásce se stává ikonou vztahu Boha k jeho lidu, opačně platí, že způsob, jakým miluje Bůh, se stává mírou lidské lásky.¹⁷

Jednota a difference charakterizující perichoretickou vzájemnost tak přichází ke slovu v základním lidském společenství mezi mužem a ženou.

Encyklika dále zdůrazňuje, že poslední základ mezilidské vzájemnosti spočívá v tom, že člověk je Bohem zahrnut do Kristova tajemství. Zvláště ve svátosti eucharistie se stává zjevným, že se přímo účastní na lásce Kristově. Takto ve svátostném společenství zakouší nejen definitivní rozměr svého sjednocení s Bohem,¹⁸ ale i s ostatními lidmi.

Sjednocení s Kristem je současně sjednocením se všemi těmi, kteří se stali a stanou jeho učedníky. ... Společenství – přijímání mne vyvádí ze mne samého k Němu,

¹⁶ DCE 10.

¹⁷ DCE 11.

¹⁸ DCE 12–13.

a proto také směrem k jednotě se všemi křesťany. Stáváme se „jedním tělem“, jsme spojeni v jednu jedinou existenci.¹⁹

Společenství církve tak lze charakterizovat jako bytí v Kristu a jako účast na Kristově lásce k druhým. V účasti na Kristově nezměrné lásce ke všem lidem se pak stává zvláštním znamením perichoretické vzájemnosti mezi lidmi také diakonia. Ve službě lásky můžeme být spojeni také s lidmi různým způsobem vzdálenými,²⁰ perichoretická vzájemnost se tak ukazuje jako univerzální skutečnost, která může být plně uskutečněna teprve eschatologicky:

Láska roste skrze lásku. Láska je „božská“, protože pochází od Boha a sjednocuje nás s Bohem, a prostřednictvím tohoto sjednocovacího procesu nás proměňuje v „My“, které překonává naše rozdělení a utváří z nás jedno, a to až do doby, kdy na konci Bůh bude „všechno ve všem“ (1 Kor 15,28).²¹

1.4 Přístupové cesty encykliky k ukotvení lidské lásky v lásce Boží

Výše jsme již zmínili, že lidská láska nachází své naplnění v lásce Boží: tak se *erós* naplňuje v *extázi*, nezištná láska *agapé* v *kenozi* a mezilidská vzájemnost v *perichorezi*. Nyní můžeme stručně poukázat na hlavní přístupové cesty, jejichž prostřednictvím encyklika poukazuje na ukotvení lásky člověka v Lásce, kterou je Bůh sám.

Zmíněnou skutečnost prezentuje v první řadě *teologicko-esteticky* (použijeme-li terminologii zavedenou Hansem Urs von Balthasarem), tedy s ohledem na specifický prožitek, ve kterém člověk zakouší Boží zjevení a nazírá tak velebnost či slávu Boží.²² Encyklika se v této souvis-

¹⁹ DCE 14.

²⁰ „... láska spočívá v tom, že já miluji v Bohu a s Bohem také osobu, která mi není příjemná, nebo kterou dokonce neznám. To se může dít jedině na základě niterného setkání s Bohem... Pak se učím hledět na osobu toho druhého už nejen svými očima a skrze své pocity, nýbrž z hlediska Ježíše Krista.“ (DCE 18).

²¹ DCE 18.

²² K vymezení teologické estetiky podle zmíněného autora srov. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, 3. vydání, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1988, s. 110–120. (K odlišení teologické estetiky od estetické teologie srov. tamtéž, s. 74–110.) Stručný a přehledný nástin von Balthasarova konceptu předkládá: Rosino GIBELLINI, *Teologické směry 20. století*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 252–257.

losti ohlíží již na starozákonní zkušenost vyjádřenou u proroků Ozeáše a Ezechiela nebo ve Velepísni; už zde člověk zakouší Boží lásku jako něco vznešeného i vášnivého, jako něco, co člověka strhává a co se mu dává, co ho zároveň proměňuje a zavazuje.²³ Již zde se Bůh ukazuje jako někdo, kdo zcela vychází vstříc člověku, plně se mu oddává a bezvýhradně jej přijímá. Vrcholně se to však děje v události Kristova kříže a projevuje (s odkazem na janovské svědectví) při pohledu na Probodeného. Zde člověk může zakoušet Boha jako lásku, která se bezmezně sdílí a zahrnuje ho do sebe, která se mu bezezbytku (*extaticky*) vydala a bezezbytku jej (*kenoticky*) přijala, která k němu přišla až do nejhlubších temnot, která pro něho ve svém vlastním středu uvolnila místo, a tak se ho jednou provždy ujala.²⁴ Je to Bůh–Láska, kdo člověka strhává, nechává na sebe dopadnout negativní důsledky jeho svobody a uvádí ho do svého trojičního tajemství. Zde lze jistě vnímat ozvěnu Ratzingerovy snahy postihnout prostřednictvím díla *Hledět na Probodeného* christologii spirituálním a kontemplativním způsobem.²⁵

Také v *soteriologické* perspektivě ukazuje encyklika na Boží lásku jako plnost *extáze*, *kenoze* a *perichoreze*, poslední míru sebedarování, ryzího přijetí a vzájemnosti. V Kristově kříži a vzkříšení je člověk zachráněn ze situace hříchu a smrti (tedy z absence lásky) tím, že se mu Bůh Otec daruje bezmezně, vydává za něj svého Syna a Syn od Otce přijímá úděl každého člověka. Bere na sebe též jeho hřích a smrt a skrze své sebevydání v lásce proměňuje situaci hříchu a smrti v místo setkání s Bohem. Tak je člověk v Duchu, kterého Kristus „vydal“ na kříži a daroval po svém vzkříšení, zahrnut do vzájemné lásky Otce a Syna.²⁶ Encyklika zdůrazňuje také *sakramentální* způsob zpřítomnění Boží lásky. V eucharistii se Kristova vydanost ukazuje jako stálý zdroj životní jednoty člověka s Bohem i s lidmi navzájem.²⁷

V tom všem, v pohledu na Probodeného, v setkání s bezmeznou vydaností kříže a v liturgickém slavení hostiny Páně, *nazírá* člověk Boha jako Lásku, je touto Láskou *zachráněn* a *slaví* ji jako zdroj života.²⁸ Z pohledu encykliky je však zásadní, že setkání s Bohem, jenž je Láskou, zna-

²³ Srov. DCE 10.

²⁴ Srov. DCE 12.

²⁵ Srov. JOSEPH RATZINGER, *Hledět na probodeného: Pokus o spirituální kristologii*, Brno: CDK, 1996.

²⁶ Srov. DCE 13, 19.

²⁷ Srov. DCE 13.

²⁸ Srov. DCE 17.

mená také podíl na této Lásce. Tak při pohledu na Probodeného vidí člověk nejen sebe, ale také každého dalšího člověka v lásce Kristově. To, že je zachráněn bezmeznou vydaností Boha člověku, pro něho znamená, že i sám sebe vydává za druhé lidi. Slavení eucharistie jako svátosti Boží lásky zároveň znamená, že se sám stává reálným znamením této lásky k druhému člověku.²⁹

V právě zmíněné účasti člověka na lásce Boží spočívá základ diakonie či charity, tedy služby lásky. Ta se ve světle encykliky ukazuje jako podstatná součást křesťanské víry, jako vnitřní moment setkání člověka s Boží láskou ve víře. V diakonii se člověk podílí na lásce Boží, která v sobě sjednocuje moment nezištnosti s blažeností, nekonečné sebedarování s nekonečným obdarováním.

2. LIDSKÁ OSOBA USTAVENÁ NA TRAJEKTORII TRINITÁRNÍ EXTÁZE, KENOZE A PERICHOREZE

Výše jsme již zmínili východiska encykliky *Deus caritas est*, která se týká diakonie či charity jako služby lásky. Její argumentační klíč tvoří poukaz na souvislost obrazu Boha s obrazem člověka: kde člověk poznává Boha jako ryzí lásku, jako plnost sebedarování, přijímání a vzájemného sdílení, tam chápe i sám sebe jako někoho, kdo je učiněn hodným lásky a v lásce – tedy v extatickém sebedarování, kenotickém přijímání a perichoretické vzájemnosti – sám sebe uskutečňuje.

Nyní ve druhé části příspěvku si můžeme povšimnout toho, že zmíněná východiska encykliky zůstávají otevřená svému prohloubení v hledání souvislosti mezi dynamikou lidské lásky a „řádem“ vnitrotrinitárních vycházení, tedy „řádem“ lásky, kterou žije Bůh sám.³⁰ Chceme zde poukázat na to, co encyklika sice zmiňuje a zcela zjevně předpokládá, ale hlouběji nerozvíjí: lidská láska se může naplňovat v *sebedarování, přijímání a vzájemnosti* pouze proto, že má svůj věčný základ v ryzím *sebedarování* Otce Synu, v ryzím *přijímání* Otcovy lásky Synem a v subsitujícím aktu *vzájemnosti* Otce a Syna, jímž je Duch svatý.³¹

²⁹ Srov. DCE 18.

³⁰ K problematice *ordo personarum* ve věčném trojičním sdílení srov. Angelo SCOLA *et al.*, *Osoba ludzka: Antropologie teologiczna*, Poznań: Pallotinum, 2005, s. 78–79.

³¹ Srov. Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, 5. vydání, Münster: Aschendorff, 1988, s. 157.

2.1 Trinitární extáze, kenoze a perichoreze

Jestliže jsme prostřednictvím pojmů *extáze*, *kenoze* a *perichoreze* dosud charakterizovali dynamiku lidské lásky, pak si zde chceme povšimnout a zhodnotit skutečnost, že se v Ježíši Kristu Bůh sám zjevuje jako věčná plnost *extáze*, *kenoze* a *perichoreze*.

Protože Otec plností svého bytí vychází ze sebe směrem k Synu, Syn plností svého bytí přijímá Otce a uvádí ho do centra sebe sama, a Duch se plností svého bytí stává „prostorem“ osobního prolínání Otce a Syna ve vzájemnosti jejich sdílení, můžeme (s vědomím analogické povahy řeči o Bohu) mluvit o trinitární *extázi*, *kenozi* a *perichorezi*. Otec sám je věčným sebevydáním, úplným *vyjitím ze sebe* směrem k Synu; tak je ve své lásce k Synu věčnou *extází*. Syn sám je věčným přijímáním, nechává se od Otce zcela obdarovat a v tomto smyslu zcela *uprazdňuje* či *uvolňuje* sebe sama pro nezměrné Otcovo sebedarování; tak je věčnou *kenozí*. Duch sám je věčným výrazem nezměrné vzájemnosti Otce a Syna; je „prostorem“ jejich věčného *prolínání*, jejich úplné *perichoreze*.

Lze se domnívat, že pro vhodnost užití zmíněných pojmů k vyjádření trinitární lásky mluví také jejich schopnost postihnout spojitost mezi Božím jednáním v ekonomii spásy a jeho věčným základem v imanentní Trojici.

Charakterizujeme-li osobu Otce prostřednictvím pojmu *extáze*, pak to odpovídá skutečnosti, že se na vrcholu dějin spásy zcela zřetelně projevuje jako svrchovaný Dárce – jako Zdroj či Pramen nezměrného obdarování, který si nic neponechává pro sebe a který se zcela obrací k Ježíši jako ke svému Synu a spolu s ním i ke každému člověku. Když se tak Bůh zjevuje jako „Otec našeho Pána Ježíše Krista“, sdílí se nám zároveň jako „náš nebeský Otec“, ale i jako „věčný Otec“, který je celým svým bytím obrácený k Synu; tak se sám zjevuje jako věčné sebedarování, *věčné vycházení ze sebe samého* směrem k Synu coby věčně Obdarovanému. Pojem *extáze* tak umožňuje vyjádřit skutečnost, že právě Bůh Otec je posledním Zdrojem trojičního sebesdílení lidem, ale také to, že právě on sám je Pramenem božství, který nemá původ v nikom jiném (vychází *ze sebe*) a který je celým svým božským bytím zaměřen mimo sebe, k osobě Syna. Mluvíme-li v souvislosti s božskou osobou Otce o trinitární *extázi*, pak to zároveň podtrhuje skutečnost, že pro Otce je vztah k Synu vztahem konstitutivním; Otec není pouze někým, kdo se daruje osobě Syna, ale on sám je bezesbytku tímto sebedarováním. Slovy klasické teologie,

užití námi navrhovaného termínu vhodným způsobem odpovídá skutečnosti, že osoby v Trojici jsou subsistující vztahy a že aktivní plození jako vztah otcovství je vztahem konstituujícím první božskou osobu.³²

Obdobně platí, že mluvíme-li v souvislosti s osobou Syna o trinitární *kenozi*, pak to odpovídá skutečnosti, že se Ježíš celou svou existencí otevírá vůli Otcově a zcela *uprazdňuje sebe sama* pro Otcovo sebedělení i pro přijetí každého člověka v lásce Otcově. Tak se ukazuje jednak jako Syn, který celým svým bytím přijímá Otcovo ryzí sebedarování, jednak jako Spasitel, který do své synovské receptivity zahrnuje také každého člověka, sdílí s ním celé jeho bytí a uvádí ho do svého vztahu k Otci. Pojem *kenoze*, který má původně christologický a soteriologický základ, tak zároveň nabývá význam trinitární.³³ Umožňuje vyjádřit, že Syn je věčně Obdarovaným, že je sám věčnou receptivitou. Charakterizujeme-li Kristovo synovství jako věčnou otevřenost či věčné *uprazdňování sebe sama* pro Otcovo sebedarování, pak to jednak podtrhává, že Syn nemá své bytí ze sebe, ale od Otce, zároveň to zdůrazňuje skutečnost, že je k Otci jako k Dárci bezezbytku zaměřen a vztah synovství (či pasivního plození) je pro jeho osobu vztahem konstitutivním.³⁴

Podobně i Duch svatý se v ekonomii spásy ukazuje jako ten, který člověka zahrnuje do vzájemné lásky Otce a Syna, do prostoru jejich sdílení a úplného osobního prolínání. Zpětně však platí, že Otec a Syn se člověku sdílejí v Duchu jako v „atmosféře“ jejich vzájemné lásky a „prostoru“ jejich perichoreze.³⁵ Tak se Duch sám ukazuje jako věčný „prostor“

³² Srov. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 459–460.

³³ Na to, že Kristova *kenoze* v ekonomii spásy má svůj vnitrobožský základ, zřetelně upozornil Hans Urs von Balthasar. Jeho pojetí *kenoze* je nejen christologické, ale představuje u něho i vnitřní dimenzi trinitární teologie. Srov. Werner LÖSER, „Poslušný až k smrti, a to k smrti na kříži (Flp 2, 8): Teologie *kenoze* v myšlení Hansa Ursa von Balthasara,“ *Mezinárodní katolická revue Communio* 19, č. 3 (2015): 39–41. Právě Kristova *kenoze* vrcholně zjevuje, že Bůh není především *absolutní moc*, ale *absolutní láska*; když to švýcarský teolog zdůrazňuje, připomíná zároveň Richarda od Sv. Viktora a jeho spis *De Trinitate* (srov. tamtéž, s. 33). V našem článku spojujeme – na rozdíl od H. U. von Balthasara – vnitrobožský základ *kenoze* primárně s věčnou receptivitou Syna vůči Otci, zatímco Otcovo sebevydání Synu charakterizujeme prostřednictvím úplného vyjití ze sebe, tedy *extáze*. Opíráme se přitom o přesvědčení, že užití výrazy vhodně korespondují se zvláštnostmi (*proprietas*) jednotlivých božských osob. Srov. Jan HOJDA, *Extáze, exodus a exitus Juraje Hordubala: Teologicko-antropologická studie*, Jablonec nad Nisou: Vydavatelství IN, 2013, s. 59.

³⁴ Srov. MÜLLER, *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 459–460.

³⁵ K tematice trinitární perichoreze srov. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 391–397.

vzájemnosti Otce a Syna, jako subsistující akt jejich vzájemné lásky, jako jejich *my*.³⁶ Mluvíme-li v souvislosti s božskou osobou Ducha o trinitární *perichorezi*, pak to vhodně poukazuje jednak na skutečnost, že Duch má svůj původ ve vzájemném sjednocení Otce a Syna, a zároveň na to, že je celým svým božským bytím ve vztahu k Otci a Synu; sám je „prostorem“ perichoretického spojení obou.³⁷

2.2 Určení lidské osoby v trinitární lásce

Výše jsme již poukázali na odkazovací potenciál pojmů *extáze*, *kenoze* a *perichoreze* vůči tajemství vnitrobožského sdílení. V tomto kontextu pak můžeme říci, že právě na trajektorii zmíněného sdílení trinitární lásky, tedy na trajektorii věčné *extáze* Otce, *kenoze* Syna a *perichoreze* obou v Duchu svatém, je ustavena také lidská osoba. Proto člověk nakonec nemůže uskutečnit své osobní bytí jinak než ve vyjití ze sebe (v *extázi*), v uvolnění vlastního nitra pro druhého (v *kenozi*) a ve vzájemné a ničím nezrušitelné jednotě, jež neruší osobní identitu každého, ale naopak jí poskytuje prostor (tedy v *perichorezi*). Vycházíme přitom z toho, že Boží dílo v Ježíši Kristu je nejen zdrojem našeho vykoupení, ale stojí také u počátku i završení stvořeného lidského bytí jako takového, jak to ostatně dokládá novozákonní nauka o stvoření skrze Krista.³⁸

Jestliže tedy člověk na základě přičlenění ke Kristu jako Božímu Synu zakouší, že i on je spolu s vtěleným Synem nekonečně obdarovaný a že Bůh Otec obrací své věčné sebedarování také k němu samému, pak tato zkušenost osvětluje bytí lidské osoby jako takové. Platí tak, že každý člověk je jako osoba s nezměrnou důstojností ustaven jako „syn v Synu“, jako nekonečně obdarovaný, jako někdo, kdo je gratuitně zahrnutý do věčné *extáze* Boha Otce a jehož existence je touto *extází* nesena a garantována.³⁹

³⁶ Můžeme to vyjádřit také jinak: Jestliže se Otec ve svém věčném sebedarování nechává přesahovat Synem a jestliže se Syn ve své receptivitě nechává přesahovat Otcem, pak se Otec spolu se Synem nechávají přesahovat Duchem jako výrazem jejich vzájemné lásky a prostorem jejich perichoretické jednoty.

³⁷ K pojetí Ducha jako *my* Otce a Syna a *jedné osoby ve dvou osobách* srov. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, s. 156–167.

³⁸ Srov. SCOLA, *Osoba ludzka*, s. 68–70.

³⁹ Srov. Jan HOJDA, „Chudý před Bohem a chudý v Bohu: ‚Nepřiměřená‘ láska Boha

Analogicky platí také to, že každý člověk je gratuitně zahrnutý do Kristova věčné synovského přijímání lásky Otcovy; proto je každá lidská osoba ustavena absolutním přijetím, ve kterém Boží Syn přijímá, sdílí, nese a naplňuje její lidský příběh. Tak je lidská osoba povolána Otcem z nicoty k existenci tím, že je zahrnuta do věčné *kenoze* Syna. A jako Syn věčně přijímá vše – tedy svou božskou přirozenost – od Otce, tak v dějinách spásy přijímá také tíhu existence každého člověka a pro něho se sám *kenoticky* stává člověkem.⁴⁰

Zároveň platí, že každý člověk je skrze Krista zahrnut do „prostoru“ či „atmosféry“ vzájemnosti Otce a Syna – stává se stvořenou osobou tím, že je v Duchu svatém uveden (či „ponořen“) do vzájemnosti věčné lásky, do prostoru perichoretického spojení Otce jako věčného Dárce a Syna jako věčně Obdarovaného. Tak se sám stává osobou ve vzájemnosti a svou lidskou identitu naplňuje jen díky mezilidské rozdílnosti.⁴¹ Zároveň platí, že pouze ve svobodné účasti na vzájemné lásce Otce a Syna může člověk svou vzájemnost s ostatními lidmi naplnit.

Právě tak je cesta každého člověka vymezena účastí na dynamice trojičního sdílení lásky na trajektorii věčné *extáze* – *kenoze* – *perichoreze*. Tato skutečnost ozřejmuje hlubokou souvislost diakonie s ontologickou strukturou člověka. Diakonii zasazuje nejen do kontextu života z víry, ale spojuje ji přímo s lidskou životní cestou – s cestou každého člověka, který byl kdy stvořen.⁴²

3. DIAKONIA JAKO CESTA ČLOVĚKA, DÍLO MILOSTI A ZPŘÍTOMNĚNÍ CÍRKVE

Nyní, ve třetí části příspěvku, se pokusíme ve stručnosti poukázat na některé konsekvence výše uvedeného tvrzení.

k člověku a její trinitární základ,“ *Mezinárodní katolická revue Communio* 19, č. 4 (2015): 66.

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 66–67.

⁴¹ K „duální jednotě“ člověka jakožto výrazu trojičního určení lidské osoby srov. JAN PAVEL II., *Mulieris dignitatem* 7. Dále srov. HOJDA, *Extáze, exodus a exitus Juraje Hordubala*, s. 93–101; Angelo SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis*, Freiburg: Johannes, 2006, s. 38–42; Marc OUELLET, *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006, s. 33–37.

⁴² Srov. František BURDA, „Metasociální pozadí kulturního fenoménu služby,“ *Salve: Revue pro teologii a duchovní život* 25, č. 1 (2015): 76–78.

Již jsme zmínili to, že diakonia hluboce souvisí s dynamikou uskutečnění lidské osoby v účasti na trinitární lásce. Můžeme dokonce říci, že je tak vepsána přímo do ontologické struktury člověka. Z toho však plyne důležitý důsledek, totiž že lidská osoba nemůže svobodně uskutečnit sebe samu, pokud se ke svému uskutečnění nevydá po cestách diakonie, či snad lépe řečeno po cestách služby lásky. Zpětně platí, že pouze taková angažovanost ve prospěch druhých může člověka přivádět k jeho cíli, ve které celou vahou svého osobního bytí vychází ze sebe, přijímá druhé lidi a sdílí s nimi existenciální prostor vzájemnosti.⁴³

Diakonii či službu lásky lze vnímat i jako znamení univerzality Boží milosti a výraz toho, že lidská přirozenost může být naplněna pouze díky gratuitnímu sebesdílení Božím. Služba lásky na jedné straně člověku hluboce odpovídá, je mu vlastní; zároveň se ukazuje jako něco nenárokovatelného, co k němu vždy přichází jako dar. To koresponduje s tím, že dříve než se lidská osoba vydává na cesty svého vlastního uskutečnění v lásce, stává se adresátem sdílení trinitární lásky a pouze díky aktuální přítomnosti Božího sebesdílení může svou cestu uskutečnit a završit. V aktu diakonie či služby lásky se tak projevuje, že člověk je v gratuitním sdílení Otce skrze Syna v Duchu svatém již stvořen; projevuje se zde však i to, že pouze díky zdarma danému zahrnutí trojiční láskou může své povolání k existenci naplnit. Můžeme to říci i jinak: také v diakonii se projevuje „paradox člověka“, jak o něm mluví Henri de Lubac⁴⁴ – člověk celou svou přirozeností pro sebe vyžaduje milost, přesto na ni nemá žádný nárok;⁴⁵ člověk celou přirozeností pro sebe vyžaduje službu lásky, přesto k němu může přijít jen zdarma a nenárokovatelně. Všude, kde se uskutečňuje diakonia (navzdory hranicím kultur a náboženství), setkává se Boží milost a lidská přirozenost, ukazuje se, že lidská přirozenost může být naplněna jen nadpřirozeně. Všude, kde se usku-

⁴³ Srov. tamtéž, s. 75–76.

⁴⁴ Srov. HENRI DE LUBAC, *Die Freiheit der Gnade. II: Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1971. K stručnému nástinu de Lubacova pojetí srov. GIBELLINI, *Teologické směry 20. století*, s. 194–198.

⁴⁵ Lidskou odkázanost na dar milosti i přiměřenost vůči němu reflektuje již klasická augustinovská i tomášovská teologie. Ať už zde budeme mluvit o hlubinách „nepokojného“ srdce člověka nebo o *desiderium naturale*, budeme mít na mysli jednak to, že člověk je jako svébytná osoba již ustaven v sebesdílení trinitární lásky *ad extra*, jednak to, že pouze v nenárokovatelném a neodvoditelném obdarování touto láskou může dojít svého naplnění. Srov. EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Vykoupená svoboda*, Praha: Paulínky, 2015, s. 29–30.

tečňuje diakonia, naplňuje se platnost antifony z liturgie Zeleného čtvrtku: „Kde je opravdová láska, tam přebývá Bůh“. Diakonia se tak může stát (a kéž by se stala) znamením přítomnosti Kristovy milosti v příběhu každého člověka.

Nakonec můžeme poukázat na to, jaký význam nabývá diakonia v souvislosti s naukou II. vatikánského koncilu o církvi jako všeobecné svátosti spásy. V diakonii, v každém aktu služby lásky, se zviditelňuje podíl člověka na lásce Boží. Prostřednictvím diakonie se zpřítomňuje a stává viditelným to, že nezměrná láska Kristova spojuje lidi navzájem a shromažďuje je v lásce Otcově. Tak lze diakonii považovat za neopomenutelný způsob, kterým se zviditelňuje podstata církve. To zvláště vyniká v souvislosti s naukou koncilu o spojení církve s každým člověkem.⁴⁶ Všude, kde člověk uskutečňuje diakonii, resp. službu lásky, zpřítomňuje se to, že Kristus svou láskou shromažďuje všechny lidi jako jednu Boží rodinu a každý akt služby lásky tak zjevuje církvi její vlastní podstatu. Jinými slovy: jestliže také tam, kde se uskutečňuje liturgie nebo služba slova bez zjevné spojitosti s diakonií, je prezentováno – byť neúplně – mysterium církve, pak by to mělo platit i naopak.

ZÁVĚR

V tomto příspěvku jsme se snažili prohloubit jedno ze základních východisek encykliky *Deus caritas est*, které spočívá ve spojení teologie s antropologií. Připomněli jsme, že podle encykliky se dynamika lidské lásky může naplnit pouze v lásce Boží, která se zjevila v Ježíši Kristu. Díky setkání s touto láskou se *erós* stává *exodem* z vlastní uzavřenosti a *extází*, jež znamená vyjití ze sebe v láskyplném sebedarování. Nezištná láska se zde naopak uskutečňuje jako uprázdňování vlastního nitra pro druhého (tedy *kenoze*) a naplňuje se v aktu láskyplného přijímání, ve kterém se druhý člověk stává darem nezměrné hodnoty. Lidská vzájemnost se pak díky Boží lásce naplňuje v *perichoretické* jednotě. Dále jsme poukázali na souvislost, která existuje mezi dynamickým směřováním lidské lásky ke svému naplnění a věčným sdílením Otce a Syna v Duchu svatém. Zmínili jsme, že sdílení lásky Otce, Syna a Ducha svatého může-

⁴⁶ Srov. LG 14–16. Srov. Jan-Heiner Tück, „Extra ecclesiam nulla salus,“ in *Erinnerung an die Zukunft*, ed. Jan-Heiner Tück, Freiburg im Breisgau: Herder, 2012, s. 257–267.

me (s vědomím analogické povahy teologického vyjadřování) charakterizovat jako dynamiku trinitární *extáze*, *kenoze* a *perichoreze*. Účastí na této dynamice je ustavena každá lidská osoba. Proto je také diakonia jako služba lásky hluboce spjata s ontologickou strukturou každého člověka a žádný člověk nemůže skutečně naplnit svou vlastní existenci, pokud nebude po této cestě směřovat své kroky. Vykročení člověka po cestách diakonie naopak dokládá přítomnost Boží milosti v lidském životě a do svědčuje církev jako všeobecnou svátost spásy.

**Diakonia as Participation of Human Beings in the Eternal Sharing of Trinitarian Love:
The Theological and Anthropological Foundations of Diakonia
in the Perspective of the Encyclical *Deus Caritas Est***

Key words: Diakonia; Trinitarian Love; *Ecstasis*; *Kenosis*; *Perichoresis*; Humans

Abstract: The main aim of the paper is to develop one of the basic themes of the encyclical *Deus caritas est* – the connection between theology and anthropology. It aims at reminding us, that according to the encyclical the dynamics of human love can only be fulfilled in the love of God revealed in Jesus Christ. Through an encounter with this love *eros* is transformed into *ectasis*, which means going out of oneself in a self-giving love. Selfless love is realized as an emptying (*kenosis*) of one's own heart for the other and is fulfilled in the act of loving acceptance. The paper also points out the connection between human love dynamically aimed at its fulfilment and the mystery of Trinitarian love. The sharing of Trinitarian love is depicted as the dynamics of eternal *ectasis*, *kenosis* and *perichoresis*. Upon this background it emphasizes that diakonia as a service of love is deeply connected with the ontological structure of every human being.

Jan Hojda, Th.D.
Katedra kulturních a náboženských studií
Pedagogická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62
500 03 Hradec Králové
Hojda@seznam.cz