

Zachovávat právo a milovat milosrdenství

Ke vztahu lásky a spravedlnosti v kontextu křesťanského sociálního jednání

Karel Šimr

„Chcete, nakolik je to ve vaší moci, působit právo a spravedlnost, v milosrdenství, aby byly vykonávány ve všech vašich soudech?“ ptá se v korunovační liturgii arcibiskup z Canterbury britského krále Karla III.¹ V obřadu, modelovaném na základě poslání Krista Krále a Služebníka, panovník vyznává, že nepřichází, „aby si nechal sloužit, ale aby sloužil“. Spravedlnost a milosrdenství, které jsou v otázce zmíněny, patří mezi základní principy mezilidského soužití. V biblické perspektivě vychází z podstaty a vlastností Boha a tvoří základní strukturu Boží vůle pro život člověka a společenství, vyjádřenou např. slovy proroka Micheáše: „Človče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá: jen to, abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým Bohem (Mi 6,8).“ Zvláštním způsobem pak utváří spravedlnost a milosrdenství obsah křesťanské služby v jejím sociálním rozměru, diakonie. Právě v kontextu diakonické praxe církve můžeme pozorovat dynamický vztah spravedlnosti a milosrdenství, v němž na sebe vzájemně navazují, doplňují se a současně tvoří protiváhu a napětí. Cílem následujícího textu, který se oborově pohybuje na pomezí dogmatiky, etiky a praktické teologie, je formulovat diferencovaný a teologicky odůvodněný pohled na vztah mezi spravedlností a láskou, resp. milosrdenstvím, jako základ pro orientaci v problémech sociálního jednání církve. Ponecháme přitom stranou rozsáhlou diskusi v kontextu sociálního učení církve v římskokatolickém prostředí, opírající se o papežské encykliky, které tématu věnují pozornost již od konce 19. století, a vyjdeme z perspektivy evangelické, v níž se naznačené napětí zdá být viditelnější

¹ V anglickém originále: „Will you to your power cause Law and Justice, in Mercy, to be executed in all your judgements?“ The Church of England, „The Authorised Liturgy For The Coronation Rite Of His Majesty King Charles III“, https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2023-05/23-24132%20Coronation%20Liturgy%20Commentary_v4.pdf [cit. 16. 5. 2023].

a vyhocenější.² Opřeme se přitom o stanoviska čtyř vybraných autorů z protestantského prostředí: Emila Brunnera, Reinholda Niebuhra, Paula Tillicha a Paula Ricoeura. Nejprve však naznačíme dobové proměny vztahu spravedlnosti a milosrdenství v kontextu sociálního jednání církve, a připomeneme také dvě odlišné tradice chápání spravedlnosti, z nich naše dnešní uvažování vychází.

-
- ² Z pozice římskokatolické teologie představuje zásadní současné stanovisko na oficiální rovině vztahené k otázce diakonie nástupní encyklika papeže Benedikta XVI. *Deus caritas est* (BENEDIKT XVI., *Deus caritas est: encyklika nejvyššího pontifika Benedikta XVI.*, Praha: Paulínky, 2006), věnovaná problematice křesťanské lásky. Joseph Ratzinger zde coby papež Benedikt XVI. určuje vztah mezi úsilím o spravedlnost a službou lásky rozlišením jejích sfér. V duchu konceptu autonomie časných skutečností, postulovaného 2. vatikánským koncilem, je třeba rozlišovat mezi státem a církví. Spravedlnost, která tvoří základní pilíř státu, je úkolem politiky. Církvi nepřísluší prosazovat spravedlnost v podobě politického boje. Z pohledu víry ale pomáhá státu v jeho úkolu rozvíjením své sociální nauky, argumentující na základě rozumu a přirozeného práva (čl. 28 a). Ovšem i v sebespravedlivější společnosti bude třeba i lásky. Stát nemá totalitně absorbovat veškeré zabezpečení člověka v nouzi, ale v duchu subsidiarity podporovat iniciativy zdola, které mohou propojit „bezprostřednost s blízkostí k lidem, kteří potřebují pomoc“. Zde má mezi jinými důležité místo církev, v níž „pulzuje dynamika lásky, vzbuzené Kristovým Duchem“ a která spojuje materiální pomoc s „občerstvením pro duši a péčí o ni“. Na tomto místě papež formuluje základní rozlišení v poslání církve ve smyslu úsilí o spravedlnost a aktivitou lásky. V rámci naplňování prvního úkolu má církev pouze zprostředkující funkci. Angažovat se v politickém prostoru je především úkolem laiků, pro něž služba spravedlivější společnosti je ovšem také nesena vnitřní motivací lásky a proto politickou aktivitu mohou prožívat jako „sociální lásku“. Vlastní úkol církve, její opus proprium, se naopak uskutečňuje v jejích charitativních organizacích, ale také v jednání jednotlivých křesťanů. Zde je církev subjektem dění a koná to, „co odpovídá její vlastní povaze“ (čl. 28 b). Charita církve, která se má vyznačovat nezávislostí na politických ideologiích, v sobě pak má spojuvat odbornou kompetenci a pozorné srdce, vnímavé k nouzi druhého, tedy vpodstatě lásku k bližnímu (čl. 31). Walter Kasper ve své knize o milosrdenství jako základním pojmu evangelia a klíči křesťanského života chápe spravedlnost jako zvláštní případ milosrdenství (Walter KASPER, *Milosrdenství: základní pojem evangelia – klíč křesťanského života*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2015). V nám blízkém prostředí se problému z římskokatolické perspektivy věnuje například Ctirad Václav Pospíšil (Ctirad Václav Pospíšil, *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 139–152) nebo aktuálně Anton Adam (Anton ADAM, „Božia spravodlivosť a milosrdenstvo z charitologickej perspektívy,“ *Acta facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, 2022, č. 2, s. 16–27). Z evangelické perspektivy viz např. Ulrich H. J. KÖRTNER, „Odpustenie a zmierenie: Vzťah lásky a spravodlivosti z perspektívy ospravedlnenia vierou,“ *Testimonia theologica* XIV, č. 1 (2020): 31–45.

1. POSUNY V CHÁPÁNÍ KŘEŠŤANSKÉ SLUŽBY

Patří diakonie a charita do světské nebo duchovní oblasti Boží vlády? Jsou výrazem Boží péče o zachování veřejného dobra nebo odrazem působení evangelia? Tak bychom mohli formulovat základní problém terminologií lutherské dogmatiky.³ Luther zdůrazňoval více světský rozměr pomoci jako úkolu, který přednostně náleží vrchnosti. Představitelé švýcarské reformace podoby solidarity s potřebnými více integrovali do chápání úkolu církve, např. v podobě čtverého úřadu církve, zahrnujícího rovněž diakonát. Rozvoj křesťanské solidarity v pozdějších staletích, zejména v rámci pietismu a probuzeneckého hnutí, akcentuje milosrdenství v rámci pomoci chápané jako zachraňující láska. J.H. Wichern například definuje diakonii jako „péči lásky, věnovanou chudým“.⁴ K milosrdenství jako jedné ze základních hodnot diakonické práce se hlásí v českém kontextu také dnes Diakonie ČCE.⁵

Přitom ovšem nelze přehlédnout, že od 20. století tento tradiční křesťanský důraz ztrácí v moderní diakonické práci vůdčí roli. Například Eurodiakonie, sdružující 58 evropských církví a křesťanských organizací, prezentuje svou vizi takto: „Na základě křesťanské víry je naší vizí Evropa, v níž má každý člověk svou hodnotu a důstojnost danou Bohem a v níž společnost zaručuje sociální spravedlnost všem lidem, včetně těch, kdo jsou nejzranitelnější a stojí na okraji.“⁶ Důraz zde již není kladen na milosrdenství, nýbrž na sociální spravedlnost. Své poslání chápe Eurodiakonie jako „boj za sociální spravedlnost řešením základních příčin nerovnosti, chudoby a vyloučení“.⁷ Tato proměna sémantiky křes-

³ Toto základní křesťanské rozlišování s teologickými kořeny v myšlení Augustinově ovšem nemůžeme přiřadit pouze lutherskému teologickému uvažování. Ostatně i Benedikt XVI. v encyklice *Deus caritas est* (viz pozn. 2) při vymezení církevní charity vzhledem k úkolu státu odkazuje na Ježíšovo slovo o tom, co patří Bohu a co císaři (Mt 22,21; srov. *Deus caritas est*, čl. 28a), resp. spravedlností zavazuje přednostně stát a milosrdenstvím církev.

⁴ J. H. WICHERN, „Gutachten über die Diakonie und den Diakonat,“ in *Geschichte der Diakonie in Quellen. Vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, eds. Wolfgang Maaser – Gerhard K. Schäfer, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2016, s. 143.

⁵ Srov. Diakonie ČCE, „Hodnoty Diakonie,“ <https://www.diakonie.cz/hodnoty> [cit. 16. 5. 2023].

⁶ Eurodiaconia, „Vize a poslání,“ <https://www.eurodiaconia.org/cs/who-we-are/mission-goals-and-networks/> [cit. 16. 5. 2023].

⁷ Tamtéž.

ťanské charitativní práce – jakkoli už např. v rámci scholastiky můžeme sledovat diskuse na téma, zda almužna je projevem milosrdenství nebo spravedlnosti⁸ – souvisí s řadou faktorů. Diakonie v současnosti operuje převážně v rámci oboru sociální práce, který se hlásí k idejím lidských práv a sociální spravedlnosti a na pomoc chápanou jako projev milosrdenství hledí spíše s podezřením. Křesťanská služba je také aspoň ve své organizované podobě začleněna do struktur sociálního státu, který svou sociální politiku uplatňuje v podobě právně zakotvených nároků na pomoc. Svou roli zde ovšem hraje také teologická argumentace s kořeny v evropské politické teologii a latinskoamerické teologii osvobození, kritizující „pečující“ charitu a volající po společenské a politické diakonii, která má preventivní a společensko-kritický ráz a snaží se odstraňovat příčiny nouze namísto pouhého řešení jejich následků.

Pohyb chápání diakonie ve směru důrazu na spravedlnost má i další souvislost. Druhá polovina 20. století položila především v oblasti emancipačního hnutí lidí s postižením, ale následně také v dalších oblastech, důraz na inkluzi, tedy na společenství a spolupráci rovných partnerů ve společnosti bez ohledu na handicap apod. Podobně v oblasti teologické reflexe diakonického poslání církve se těžiště přesouvá od poskytování služeb k významu vzájemné pomoci v kontextu diakonické církve nebo širší komunity, a tento důraz na reciprocitu a vzájemnou odpovědnost v rámci společenství je zřejmě výrazem spravedlnosti, nikoli jednostranného milosrdenství.

Uvedené příklady dosvědčují, že v oblasti křesťanského sociálního jednání, diakonie a charity, můžeme sledovat pozoruhodné posuny důrazů ve vztahu spravedlnosti a milosrdenství. Základní princip křesťanské služby tradičně představuje hodnota milosrdenství, např. v podobě tzv. evangeliem inspirovaných skutků milosrdenství. Ovšem v moderní společnosti, zejména od druhé poloviny 20. století, roste akcent na spravedlnost – a to nejen v rámci státní sociální politiky, ale také v rámci sebezpojetí křesťanských charitativních organizací, tedy – řečeno slovy encykliky *Deus caritas est* – „vlastního díla“ církve. Problém vztahu spravedlnosti a milosrdenství tak zřejmě není možné jednoduše vyřešit spojením spravedlnosti se sférou politiky a rozumu na jedné straně

⁸ Srov. Katrin DORT, „Caritas und Fürsorge in mittelalterlichen Quellen,“ in *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, ed. Michaela Colliet, Berlin: LIT Verlag, 2014, s. 49–77.

a lásky s úkolem církve a působením Ducha na straně druhé, případně tím, že budeme z teologického pohledu chápat spravedlnost jako téma sociální etiky a milosrdenství jako obsah křesťanské charity. Také v křesťanské charitě a diakonii, uvnitř vlastního poslání církve, dochází ke spojení spravedlnosti a lásky a k napětím mezi nimi. Chápání spravedlnosti v reflexi diakonického poslání církve navíc často působí poněkud jednostranně. V úsilí o spravedlnost nejde totiž jen o prosazení práv lidí znevýhodněných, ale také o vzájemnost např. v podobě bratrské lásky. Očekávání těch, kdo právem hledají v křesťanských společenstvích a službách zázemí a podporu v životních těžkostech, se – alespoň v našem víceméně postkřesťanském evropském kontextu – často pojí s předpokladem onoho tradičního přístupu, postaveného na konání dobrých skutků či dávání almužny. Pomoc je nezřídka žadateli o pomoc vyžadována na základě příkázání bliženecké lásky. Otázkou však zůstává, proč má být její princip užíván pouze jednostranně. V praxi dříve či později takový způsob mezilidského soužití narazí na problém spravedlnosti a na otázku, proč by měli vždy dávat jen jedni a druzí pouze přijímat. Křesťanská láska v sobě zahrnuje prvek náročnosti, který od druhého očekává spoluodpovědnost a nemůže pouze akceptovat strategii těch, kteří chtějí církev brát jako útočiště před nároky života a své problémy delegovat na druhé. Křesťanská služba není bezbřehým milosrdenstvím, ale vyvažováním spravedlnosti a lásky. a to na všech rovinách – od osobního jednání každého křesťana přes různé podoby služby ve sborech a farnostech až po organizovanou a profesionalizovanou diakonii a charitu, a to vyžaduje hlubší reflexi vymezení obou pojmů a jejich vzájemného vztahu, respektující jejich vnitřní jednotu i diferenciaci. Než se o takový pohled pokusíme s pomocí úvah vybraných autorů 20. století, obraťme svou pozornost ještě krátce ke dvěma odlišným kořenům, z nichž naše chápání spravedlnosti vyrůstá.

2. SPRAVEDLNOST V ŘECKÉ A BIBLICKÉ TRADICI

Porozumět myšlenkovému pozadí pojmu spravedlnosti a jeho vztahu k milosrdenství vyžaduje si nejprve povšimnout dvou odlišných chápání, která ovlivňují naši kulturu a uvažování. První představuje perspektiva řecké filosofie. Pojetí spravedlnosti zde vychází z Platónovy definice spravedlnosti jako „každému co mu patří“ (*suum cuique*) a Aristotelo-

va rozlišování různých typů spravedlnosti, na něž navazuje i křesťanský středověk. Vedle všeobecné spravedlnosti zákonné (*iustitia legalis*), v níž jde o dodržování zákonů, tedy vztah jednotlivce vůči celku, zdůrazňuje Platónův žák také význam partikulárních forem spravedlnosti v podobě spravedlnosti rozdílejší (*iustitia distributiva*), usilující o spravedlnost celku vůči jeho částem, např. státu vůči občanům, a spravedlnosti vyrovnávající (*iustitia commutativa*), vyjadřující vztahy mezi jednotlivými částmi navzájem, např. v podobě vzájemné smlouvy.⁹ Už v aristotelském pojetí spravedlnosti se objevuje také *epieikeia*, zmírnění tvrdosti obecného práva, kterým do systému spravedlnosti probleskuje paprsek lásky.¹⁰

Pro teologické uvažování o tématu představuje ovšem směrodatný zdroj biblické svědectví. Ve Starém zákoně je spravedlnost především věrností společenství s Hospodinem, které nabízí v podobě smlouvy svému lidu a které se má projevovat také v sociální oblasti, v mezilidském soužití. Jde tedy o pojem primárně osobní a vztahový, který směřuje ke vzájemnosti. V Tóře nacházíme její právně vyjádřené důsledky, ale původ spravedlnosti je v Božím jednání pro dobro a záchranu člověka. Patří k ní ohled na zranitelné a chudé, jimž hrozí, že ze společenství s Bohem i lidmi „vypadnou“.¹¹ Spravedlnost a milosrdenství tak v biblickém horizontu nejsou pojmy protikladnými, které by bylo možné stavět proti sobě, ale termíny souběžnými či přinejmenším korelujícími. Spravedlnost je třeba chápat jako projev Boží lásky, který umožňuje zachování mezilidského soužití i v situaci hříchu.

Také v poetických starozákonních textech je Boží spravedlnost představena ve světle jeho lásky, když se bibličtí svědkové, zejména žalmisté, dovolávají Boží spravedlnosti nikoli v očekávání tvrdého trestu jako projevu Božího hněvu, nýbrž jakožto Božího zastání a pomoci v situaci nouze a zakoušeného příkoří.¹² Tento trend a současně vyostření problému vztahu spravedlnosti a milosrdenství nacházíme v novozákonní per-

⁹ Srov. Wolfgang HUBER, *Etika. Základní otázky života*, Praha: Vyšehrad, 2016, s. 70–71.

¹⁰ Srov. Michael PLATHOW, *Liebe und Recht. Zur Theologie der Liebe*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018, s. 28.

¹¹ Srov. např. Johannes EURICH, „Befähigung, Teilhabe und Nächstenliebe. Fortentwicklung und Kritik der Hilfe für Menschen mit Behinderung,“ in *Das Geschenk der Solidarität. Chancen und Herausforderungen der Diakonie in Frankreich und Deutschland*, eds. Fritz Lienhard – Heinz Schmidt, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006, s. 170–171.

¹² Srov. Edmund SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985, s. 779.

spektivě v příběhu Ježíše z Nazareta. Jeho hlásání a zejména činy vstupují do konfliktu s pojetím „přísné“ spravedlnosti u zákoníků a farizeů. Ježíš hovoří o spravedlnosti, která převyšuje spravedlnost zákoníků. Sám o sobě říká, že nepřišel zákon s jeho požadavky spravedlnosti zrušit, nýbrž naplnit. Požaduje „vyšší spravedlnost“. Tuto spravedlnost, která je v podstatě milosrdenstvím, také uskutečňuje svým jednáním k záchraně vyloučených ze společenství s Bohem i lidmi. V pohledu „farizejské“, legalisticky orientované spravedlnosti se Ježíšovo jednání ve prospěch těch, kdo neodpovídají měřítkům práva, jeví jako nespravedlivé, odporující principu odplaty (hřích má být potrestán, nikoli odpuštěn), a jako nespravedlivý, přestupník zákona, je Ježíš také odsouzen a popraven. V tomto smyslu pak apoštol Pavel formuluje podstatu křesťanské zvěsti jako ospravedlnění nespravedlivého, když zdůrazňuje chápání Boží spravedlnosti, která se v Ježíši Kristu zjevuje nikoli k odsouzení, ale k záchraně hříšníka.

Evangelium tak svědčí o napětí mezi zákonicky pojatou spravedlností a milosrdenstvím, které spravedlnost naplňuje tím, že ji překonává. Ospravedlnění, které je darem milosti, milosrdenstvím, je dílem spravedlivého Boha, který je podle janovských textů láskou. Řečeno scholasticky: Spravedlnost patří mezi Boží atributy, ovšem láska zůstává jeho esencí. Spravedlnost a milosrdenství tvoří jednotu v Bohu: Bůh je láska a tu navenek projevuje mimo jiné spravedlností. V realitě tohoto světa je nesmíme od sebe oddělovat, ale je třeba je odlišovat.

3. SPRAVEDLNOST, NEBO MILOSRDENSTVÍ?

Zdá se, že udržet trvalé napětí mezi spravedlností a milosrdenstvím není snadné. Rádi bychom klíč k sociálnímu jednání našli v jediném principu. Tím se ovšem může stát, že milosrdenství i spravedlnost vytrhneme z jejich kontextu v Božím bytí a jednání, ideologizujeme je, vytvoříme z nich modlu nebo nový „zákon“. Jak jsme viděli, v uvažování o vzájemném vztahu, případně pořadí či přednosti spravedlnosti a milosrdenství se nabízejí dva přístupy. Začít spravedlností, která se pak dovršuje v lásce. Nebo zvolit opačný postup a akcentovat lásku, na niž navazuje spravedlnost.

Výrazem posunu důrazu z milosrdenství směrem ke spravedlnosti v kontextu diakonického jednání církve ve 20. stol. může být pochopení

vztahu obou skutečností u Ulfrida Kleinerta: „Na milosrdenství *navazuje* spravedlnost. Náklonnost k bližnímu chce jeho rovnoprávnost, nikoli jeho dlouhodobou závislost. Proto je třeba z milosrdenství bojovat za spravedlnost. Spravedlnost je cílem milosrdenství.“¹³ Skutečně: dílčí aktivity milosrdenství v dějinách často vedly k prosazení obecnější spravedlnosti. Dokladem může být např. existence moderního sociálního státu, vyrostlého – mimo jiné – na základech křesťanské charity. Znamená to, že úsilí o spravedlnost v kontextu křesťanství vždy musí být interpretováno v kontextu priority milosrdenství. I snaha o spravedlivější společnost, v níž člověk v nouzi není odkázán na nahodilou almužnu, ale získává na podporu právo, je třeba vnímat právě v kontextu lásky. Požadavek spravedlivého uspořádání vztahů vychází z lásky, která je základem Božího vztahu k člověku a také požadovaného vztahu člověka k Bohu, bližnímu a sobě samému v rámci dvoj(troj)příkázání lásky. Spravedlnost je láska, uplatňovaná ve vztahu k celku, je milosrdenstvím, vtěleným do struktury společnosti s potřebou stanovení právních norem, které usnadňují lidské fungování. Láska tedy nestojí proti spravedlnosti, ale je tou silou, která o ni usiluje a k ní vede ve smyslu výroku, že „láska dneška je spravedlností zítřka“.

Dynamická propojenost spravedlnosti a milosrdenství je však obousměrná. Vedle cesty od lásky ke spravedlnosti je třeba uvažovat – a to nejen v uvažování o pojmech, ale i v praktickém jednání – také o zpětném pohybu. Společnost postavená pouze na právních nárocích by byla studená a mrtvá. Čistě objektivně uplatňovaná spravedlnost v jednotlivých případech vede k nespravedlnosti a tvrdosti (viz princip *summa ius – summa iniuria*, „Nejvyšší spravedlnost bývá největší bezpráví“). Nakolik má spravedlnost v biblickém chápání vztahový charakter, oživují ji mezosobní vztahy lásky. Vedle spravedlnosti vzhledem k celkovému uspořádání společnosti musí mít místo také individuálně orientovaná láska. Zatímco spravedlnost se „zavázanýma očima“ nebere ohled na jednotlivce, milosrdenství představuje právě onen pozorný osobní pohled na člověka v jeho individuální nouzi a zvažující jedinečný situační kontext. Zatímco spravedlnost znamená dávat druhému, co mu patří, co

¹³ Ulrich KLEINERT, „Barmherzigkeit und Gerechtigkeit – was sie für die Kirche und ihre soziale Arbeit bedeuten angesichts der sozialen Herausforderungen heute. Referat auf der 6. Tagung der X. Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen,“ https://www.ekmd.de/asset/D29y_HEyT3ihtCsQebc7NQ/referat-prof-kleinert.pdf [cit. 16. 5. 2023].

je „jeho“, milosrdenství je dáváním toho, na co druhý nárok nemá, co je „moje“ a co se svobodně, z lásky, rozhodnu s druhým sdílet, aniž by se z toho musela stát obecná a vymahatelná norma. I vedle oprávněného moderního důrazu na nárok zůstává nezaplněný prostor pro svobodný dar. Proto k sociálnímu jednání, vedenému milosrdenstvím, patří vždy také situační vnímavost pro aktuální potřeby a jedinečné situace.

4. SPRAVEDLNOST JAKO PŘEDPOKLAD LÁSKY

Vztah lásky a spravedlnosti nyní hlouběji prozkoumáme v teologické perspektivě na základě stanovisek čtyř vybraných autorů, které spojuje evangelické konfesní zakotvení. První z nich, Emil Brunner, zdůrazňuje, že spravedlnost je nutným předpokladem lásky a že tedy nemá být milosrdenství přičítáno to, co má být požadavkem spravedlnosti. Otázce vztahu spravedlnosti a lásky se Brunner věnuje v patnácté kapitole své knihy *Gerechtigkeit*, vydané roku 1943, kde je staví do ostrého protikladu. Láska ve smyslu agapé je Boží podstatou. Bůh miluje nepochopitelnou láskou ty, kdo toho nejsou hodni. Spravedlnost ve smyslu antického chápání „dávat druhému, co mu patří“ je „přísně věcná, střízlivá, racionálně odůvodněná“.¹⁴ Láska je naproti tomu nepochopitelná a nerozumná. Je pochopitelná jen tomu, komu se bláznovství kříže stalo božskou moudrostí a v tomto smyslu je myslitelná jen v kontextu víry.¹⁵ Křesťan je tak zároveň podroben jak „pozemskému zákonu nestranně přidělující spravedlnosti“, tak „nebeskému zákonu odpouštějící lásky“.¹⁶ Protože však obojí pochází od jednoho Boha, zůstávají spravedlnost a láska úzce propojeny, aniž by bylo možné překonat protiklad jejich podstaty.¹⁷ Zásadní rozlišení místa spravedlnosti a lásky nabízí Brunner v tom, že spravedlnost situuje do světa řádů a lásku do osobního světa. Láska je sice vyšší než spravedlnost, nakolik člověk zde není kvůli řádům, ale řády kvůli člověku, v oblasti řádů však je spravedlnost nejvyšší skutečností.¹⁸ Křesťan je sice i ve světě řádů poháněn láskou, ale „musí, uvnitř světa řádů, svou lásku takřka proměnit do valut spravedlnosti, protože

¹⁴ Emil BRUNNER, *Gerechtigkeit*, Zürich: Theologischer Verlag, 1981, s. 150.

¹⁵ Srov. tamtéž.

¹⁶ Tamtéž, s. 147.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 147–148.

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 151.

jen ty mají ve světě řádů kurz“.¹⁹ Láska má své místo v oblasti osobních vztahů a nestane-li se ve světě řádů spravedlností, je sentimentální. „A sentimentalita, blouznivectví je jedem, který všechny řády spravedlnosti ničí a ruší.“²⁰

Spravedlnost i láska mají pro Brunnera v zásadě své místo vždy ve světě řádů i v osobních vztazích, přičemž krajní polohy představuje stát, který o lásce neví nic (Brunner zde cituje Bartha), a na druhé straně manželství, představující nejosobnější řád. Jestliže tedy i v manželství je vedle lásky třeba i spravedlnosti, pak i ve státě má své místo láska, ovšem jen „mezi řádky řádů“.²¹ V uspořádání vztahu mezi láskou a spravedlností Brunner zdůrazňuje, že „vždy je ale spravedlnost předpokladem pro lásku; nikdy nesmí být spravedlnost láskou přeskočena“.²² Láska může dávat více, než spravedlnost, ale nesmí dávat méně. Je třeba, aby člověk nejprve došel svých práv – nikoli z milosrdenství, nýbrž ze spravedlnosti.²³ Láska tedy překračuje požadavky spravedlnosti, ale nejprve je musí naplnit. To odpovídá novozákonnímu pojetí, podle něhož „láska je tedy naplněním zákona“ (Řím 13,10) a současně láska paradoxně představuje požadavek, který nelze definitivně naplnit a zachovává trvale podobu dluhu: „Nikomu nebudte nic dlužni, než abyste se navzájem milovali, neboť ten, kdo miluje druhého, naplnil zákon“ (Řím 13,8).

Brunnerův důraz na věcnou spravedlnost, která má být základem sociálního jednání ve strukturách společnosti a státu, a chápání milosrdenství jako jisté „přidané hodnoty“, která má své místo zejména v osobních vztazích, v nichž se tak více může projevat specificky křesťanský ráz, je pochopitelný a oprávněný v kontextu totálního nespravedlivého státu (svou knihu píše v roce 1943). Obává se sentimentality lásky, která může snadno podlehnout emocím nebo ideologickému opiu, a zdůrazňuje racionální a věcnou spravedlnost. Zdá se ovšem, že ve výsledku tento přístup vede k obtížně překonatelnému dualismu. U Brunnera dochází k jistému nepropustnému rozpolcení spravedlnosti a lásky, které zapominá, že i spravedlnost je projevem lásky a dostatečně nezohledňuje evangelijní chápání Boží spravedlnosti, která se v Kristu zjevuje k ospravedlnění a projevu se odpuštěním.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Tamtéž, s. 152.

²¹ Tamtéž, s. 152–153.

²² Tamtéž, s. 153.

²³ Srov. tamtéž.

5. LÁSKA JAKO NAPLNĚNÍ I NEGACE SPRÁVEDLNOSTI

V době 2. světové války uvažuje o vztahu lásky a spravedlnosti také americký teolog a etik Reinhold Niebuhr. Problému se věnuje například v jedné z kapitol knihy *The Nature and Destiny of Man*, nazvané „The Kingdom of God and the Struggle for Justice“. Nutnost společenského soužití patří k antropologickým danostem. Proto láska a bratrství tvoří základní zákon přirozenosti člověka. Niebuhr si všímá přesvědčení liberální teologie o kontinuálním morálním pokroku v historii, dějinách jako růstu „Božího království“, které vede ke stále větší spravedlnosti a lidskému bratrství. Sám nezpochybňuje dynamický charakter dějin, tvrdí ale, že z křesťanského pohledu není možné ztotožňovat historický růst s morálním pokrokem. Milost se podle něj vztahuje k přirozenosti částečně jako naplnění a částečně jako její negace – a zdůrazňuje právě tento protiklad: „Jestliže není rozpoznán protiklad mezi ‚přirozeností‘ a ‚milostí‘ a připuštěna pokračující moc ‚přirozenosti‘ v realitě ‚milosti‘, pak díky domněnce, že hřích byl postupně odstraněn, je do historie vnášen nový hřích.“²⁴ Teologický pojem přirozenosti pak Niebuhr ztotožňuje s „historickými možnostmi spravedlnosti“ a milost s „ideální možností dokonalé lásky“, plnou podřízeností „všech vůli vůli Boží“. Pak tedy také vztah spravedlnosti a milosti je třeba chápat dialekticky v tom smyslu, že „láska je jak naplněním, tak negací všech uskutečnění spravedlnosti v dějinách“, a to znamená, že každá snaha o plnější spravedlnost a „bratrství“ v rámci lidské společnosti nutně implikuje také prvky, které nejsou slučitelné s dokonalou láskou.²⁵ Systémy a pravidla spravedlnosti je třeba na jedné straně chápat jako výrazy lásky a nestavět je proti ní, na straně druhé ovšem platí, že vzhledem k přítomnosti hříchu v sociální realitě může být řád spravedlnosti vždy jen přiblížením se ideálu vzájemnosti a bratrství: „Posvěcení v realitě sociálních vztahů vyžaduje rozpoznání nemožnosti dokonalého posvěcení.“²⁶ „Všechny systémy, pravidla a zákony upravující sociální vztahy jsou na jedné straně nástrojem vzájemnosti a společenství; a na straně druhé obsahují pouhé přiblížení a pozitivní protiklad k ideálu bratrství.“²⁷ Niebuhr kaž-

²⁴ Reinhold NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, New York: Charles Scribner's sons, 1948, s. 245–246.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 246.

²⁶ Tamtéž, s. 247.

²⁷ Tamtéž, s. 248.

dopádně zdůrazňuje kladný poměr mezi spravedlností a láskou a z této pozice kritizuje sentimentální pohled na lásku, který křesťanskou agapé situuje výlučně do oblasti osobní a individuální.²⁸

Svá východiska Niebuhr uplatňuje na transcendentní princip rovnosti. Ta představuje vrcholné přiblížení ideálu lásky, resp. realizaci bratrství v podmínkách hříchu. Vyšší spravedlnost znamená rovnější spravedlnost.²⁹ Ovšem plná rovnost je utopií, nakolik vždy přetrvávají rozdíly v potřebách nebo společenských funkcích. Proto zůstává požadavek těch, kdo jsou znevýhodnění, po povýšení rovnosti na definitivní princip spravedlnosti, neuskutečnitelný. Na druhou stranu je ovšem též pravdou, že nositelé privilegií, kteří zdůrazňují legitimní odlišnost společenských funkcí, těchto výhod využívají ve svůj prospěch i tam, kde to neodpovídá nezbytnosti jejich role. Žádné historické pojetí spravedlnosti tak nemůže dospět k dokonalé lásce, protože vždy zahrnuje také egoistické zájmy a předsudky vlastní skupiny, doby nebo kultury, které vedou ke snaze získat výhody oproti druhým.³⁰

Otázce vztahu milosti a spravedlnosti se Niebuhr dotýká také v jednom ze svých pašijních kázání, konkrétně na 27. kapitulu Matoušova evangelia. Vztah lásky a spravedlnosti zde odůvodňuje trojičně. Historická spravedlnost a božská láska tvoří jistý protiklad, vyjádřený jednáním dvou božských osob, Otce a Syna, tedy „Boha nad dějinami a Boha v dějinách“.³¹ Ovšem současně právě proto, že tyto božské osoby tvoří jednotu, patří spravedlnost a láska k sobě. Jejich dialektický vztah je vyznačen chápáním lásky jako protikladu spravedlnosti a současně jejího naplnění a nejzazší normy. V trojiční perspektivě je tedy zahrnuta jednota i rozlišení lásky a spravedlnosti. V křesťanské tradici je podle Niebuhra jednota v jiné rovině vyjádřena také v myšlence, že „Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný“ (Jn 3,16), zatímco distinkce v soteriologické představě Syna, nesoucího ve svém utrpení hněv Otce.³²

Niebuhrůvo řešení problému vztahu lásky a spravedlnosti uplatňuje dialektický přístup, v němž se snoubí jejich identita i diskontinuita.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 251.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 254.

³⁰ Srov. tamtéž, s. 255.

³¹ Reinhold NIEBUHR, „The Power and Weakness of God,” in *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*, eds. Reinhold Niebuhr – Robert McAfee Brown, New Haven: Yale University Press, 1986, s. 28.

³² Tamtéž, s. 30.

Vychází z principu spravedlnosti, k němuž se láska vztahuje jako její naplnění a současně jako její popření a překonání.

6. LÁSKA JAKO PRINCIP SPRAVEDLNOSTI

O ontologické odůvodnění lásky, spravedlnosti a moci a vysvětlení jejich vzájemných vztahů se v 50. letech 20. století pokusil Paul Tillich ve studii s názvem *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*.³³ Kritizuje „aditivní teorii“ vztahu lásky a spravedlnosti, podle níž láska cosi přidává ke spravedlnosti. Aby spravedlnost nebyla „slepá“, musí v sobě zahrnovat prvek lásky, který vnímá jedinečnost situace a tedy přiléhavost spravedlivého jednání.³⁴ Láska jako nutkání ke spojení odděleného je principem spravedlnosti, která představuje formu, v níž se tento pohyb uskutečňuje. Láska bez spravedlnosti by byla jen „chaotickým sebezřeknutím“ s destruktivními účinky jak na milujícího tak na milovaného.³⁵ Takový vztah k druhému není spravedlivý k němu ani k sobě, protože nepřítakává své vlastní mohutnosti bytí, a to v důsledku znamená, že láska nemá co spojit.³⁶ „Láska vede ke znovusjednocení; spravedlnost ale zachovává, co má být znovu spojeno. Je formou, v níž a skrze níž láska koná své dílo.“³⁷

Láska představuje podle Tillicha „stvořitelský element ve spravedlnosti“.³⁸ Jejich vzájemný vztah v meziosobních vztazích je možné připodobnit vztahu rozumu a zjevení: zjevení neruší rozum, předpokládá ho, ale zároveň přesahuje jeho možnosti. Podobně jako zjevení nepřináší žádné dodatečné poznatky do oblasti spravované rozumem, tak ani láska neodporuje spravedlnosti jako základní formě bytí. Zahrnuje v sobě ale také extatický rozměr. Láska rozpoznává, co je požadavkem spravedlnosti v konkrétním případě. Co je spravedlivé v meziosobním setkání, není možné rozpoznat a uskutečnit bez lásky – konkrétně bez naslouchání, darování a odpuštění.³⁹

³³ Paul TILlich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, Tübingen: Mohr, 1955.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 152.

³⁵ Tamtéž, s. 186.

³⁶ Srov. tamtéž, s. 187.

³⁷ Tamtéž, s. 188.

³⁸ Tamtéž, s. 196.

³⁹ Srov. tamtéž, s. 197.

Tillich považuje při zkoumání vztahu lásky, spravedlnosti a moci za důležité rozlišovat sféru osobního setkání, setkání mezi sociálními skupinami a sféru svatého. V první převažuje spravedlnost, ve druhé moc a ve třetí láska.⁴⁰ Láska, spravedlnost a moc, které vnímáme odděleně, mají svůj původ v Bohu, kde tvoří jednotu. Jak ale Tillich poznamenává, jednotu neznamena identitu a předpokládá realitu oddělení či rozlišení a napětí.⁴¹ Tato božská jednotu se má projevit také v pozemské realitě v rámci nového stvoření, společenství Ducha.

7. DIALEKTIKA LÁSKY A SPRAVEDLNOSTI

Tématem lásky a spravedlnosti se ve své knižně vydané řeči u příležitosti získání Lucasovy ceny zabývá také evangelicky konfesně zakotvený a teologizující filosof Paul Ricoeur.⁴² V poslední části své přednášky se pokouší postavit most „mezi poetikou lásky a prózou spravedlnosti, mezi hymnem a formálním pravidlem“.⁴³ Pokouší se hledat třetí cestu, která by obě perspektivy sociálního jednání nechápala ani dichotomicky, ani je pouze nemísila, ale která by udržela napětí mezi požadavky lásky a spravedlnosti, umožňující najít „zodpovědné podoby jednání“, a tuto cestu pro něj teologicky inspirativním způsobem otvírá úryvek z kázání na hoře u Matouše a ještě více z kázání na rovině u Lukáše v 6. kapitole, kde stojí v těsné blízkosti přikázání lásky k nepřítelům a tzv. zlaté pravidlo: „Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak jednejte vy s nimi (Lk 6,31).“ Zlaté pravidlo je možné v tomto smyslu chápat právě jako výraz spravedlnosti, která požaduje odpovídající míru. Je nesené myšlenkou vzájemnosti. Zato přikázání lásky k nepříteli překračuje etickou rovinu a míru spravedlnosti. Je supra-etické a vyjadřuje širší ekonomii daru, která v teologickém kontextu Božího jednání vůči člověku v díle stvoření a vykoupení říká: Dávej dál to, co jsi dostal.⁴⁴ Je tedy zřejmé, že oba příkazy představují jistý protiklad. Ovšem tím, že jsou v evangeliu postaveny do těsné blízkosti, je zároveň naznačeno, že logika přemíry

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 192.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 216.

⁴² Paul RICOEUR, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

⁴³ Tamtéž, s. 41.

⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 45, 49.

daru, poetika lásky, a odpovídající míry, prózy spravedlnosti, mají být vnímány v souvislosti. Ricoeur nabízí takovou interpretaci přikázání lásky, která neruší zlaté pravidlo, ale nově ho chápe ve smyslu velkorysosti.⁴⁵ Přikázání lásky k nepříteli požaduje: „Milujte své nepřátele. Dobře číňte těm, kteří vás nenávidí. Žehnejte těm, kteří vás proklínají, modlete se za ty, kteří vám ubližují. Tomu, kdo tě udeří do tváře, nastav i druhou, a bude-li ti brát plášť, nech mu i košili! Každému, kdo tě prosí, dávej, a co ti někdo vezme, nepožaduj zpět (Lk 6, 27–30).“ Z takového požadavku ovšem nelze učinit všeobecné pravidlo, protože by to vedlo k nespravedlnosti. Jeho cílem není udělat ze supra-morálního morální, protože by to vedlo k nemorálnímu. Ovšem také z druhé strany pouhé naplňování zlatého pravidla, požadujícího spravedlivou vzájemnost, by se samo o sobě snadno zvrhlo v utilitaristické „do ut des“ a nesolidární proporcionální rozdělení toho, co je spravedlivé, mezi navzájem si konkurujícími stranami. Pouze zachování dialektiky obou požadavků vede ke skutečně odpovědnému jednání. Činí totiž „ze spravedlnosti nutné médium lásky: Právě proto, že láska je supramorální, má pouze pod vedením spravedlnosti přístup k praktické a etické oblasti.“⁴⁶ Francouzský myslitel odkazuje na význam podobenství, která „nově orientují tím, že dezorientují“. K souhře spravedlnosti a lásky dochází tím, že přikázání lásky díky své povaze, přesahující pouhé morální hledisko, staví mimo hru etiku. To je ale „reorientováno pouze za cenu znovupřijetí a znovustavení požadavku spravedlnosti k tíži jeho utilitaristického sklonu“.⁴⁷

Heinz Schmidt následně tuto Ricoerovu dialektiku lásky a spravedlnosti uplatňuje na diakonii jako „pokus uplatnit v sociálních systémech etickou dialektiku mezi logikou přemíry a logikou obdoby, mezi láskou a spravedlností, a tak prokázat sociální relevanci Božího jednání smíření“.⁴⁸ Diakonická praxe tak pro Schmidta v návaznosti na Ricoeura představuje specifický pokus, jak uplatnit program lásky pod vedením spravedlnosti. Jeho uskutečnění v praxi spatřuje například v tom, že diakonická perspektiva vytváří sensorium pro znevýhodněné v právním systému a usiluje o zmírnění jejich znevýhodnění nebo tím, že se snaží

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 55.

⁴⁶ Tamtéž, s. 63.

⁴⁷ Tamtéž, s. 65.

⁴⁸ Heinz SCHMIDT, „Gerechtigkeit und Liebe im Dienst der Versöhnung. Zum Ethos diakonischen Handelns und Lernens,“ in *Das soziale lernen – das soziale tun. Spurensuche zwischen Diakonie, Religionspädagogik und Sozialer Arbeit*, eds. Norbert Collmar – Christian Rose, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003, s. 34.

o vytvoření takových právních vztahů, které zajišťují solidaritu a rovné zacházení. Doplnění takto pojaté dialektiky lásky a spravedlnosti v diakonické praxi nabízí Schmidtův nástupce ve funkci ředitele *Diakoniewissenschaftliches Institut* heidelberské univerzity Johannes Eurich. V jeho pohledu nejde jen o spravedlnost, která vede lásku, ale také korektivní a kompenzační funkci lásky vůči spravedlnosti. Připomíná, že spravedlnost požaduje spolupráci a reciprocitu. Ty ale někdy v situaci jednotlivce např. s vážným postižením nejsou možné. Nemožnost vzájemnosti však dokáže překročit láska: „Její orientace na potřebnost zahrnuje příklon k bližnímu také tehdy, když tento nemůže nabídnout žádnou protislužbu nebo z podstaty nemůže kooperovat.“⁴⁹

ZÁVĚR: UDRŽET JEDNOTU V NAPĚTÍ

Představené diskusní příspěvky k tématu vztahu spravedlnosti a milosrdenství dosvědčují různými akcenty jejich provázanost i napjatý vztah. Zatímco Brunner postupuje od spravedlnosti jako základního východiska k lásce jako skutečnosti na spravedlnost navazující, Tillich naopak chápe lásku jako základní princip, který se uplatňuje ve formě spravedlnosti. Skutečnost, že láska má ke skutečnosti přístup pouze skrze spravedlnost, zdůrazní také Ricoeur, podtrhne přitom ale více trvalé napětí mezi nimi. Důsledně dialektický přístup pak uplatní Niebuhr, když připomene, že láska jako v křesťanské perspektivě neodmyslitelný pendant spravedlnosti v ní vystupuje současně jako její naplnění i negace. V tomto bodě podle Niebuhra také povstávají konfesní odlišnosti v hledání adekvátních odpovědí. Kruciální text představuje Jn 1,17: „Neboť Zákon byl dán skrze Mojžíše, milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista.“ Římští katolíci podle něj tradičně zdůrazňují lásku jako naplnění zákona a interpretují ji jako přísnější zákon. Reformace – aspoň v jejím lutherském pojetí – má zase blíže k pojetí lásky jako konce zákona, tedy jeho transcendence a protikladu. V prvním případě ustupuje do pozadí prvek milosti a extáze, ve druhém vnímání vnitřního sepětí lásky a zákona. Liberální protestantismus pak nakonec zákon a lásku ztotožňuje tím, že se snaží zákon uchopit v rámci prikázání lásky, čímž opět zakrývá

⁴⁹ EURICH, *Befähigung, Teilhabe und Nächstenliebe. Fortentwicklung und Kritik der Hilfe für Menschen mit Behinderung*, s. 175–176.

napětí mezi nimi.⁵⁰ Zatímco katolická tradice „jakubovsky“ zdůrazňuje milosrdenství, které vítězí nad soudem (Jak 2,13), přemáhá ho, je něčím více, protestantské uvažování akcentuje „pavlovsky“ protiklad zákona a evangelia a jejich vnitřní dialektický vztah.

V lutherské perspektivě můžeme napětí mezi spravedlností a láskou vnímat také v souvislosti distinkce dvou způsobů Boží vlády, případně též rozlišení Božího slova v podobě zákona a evangelia. Boží jednání s lidmi prostřednictvím zvěstování evangelia a vysluhování svátostí v duchovní „říši“ a prostřednictvím vnější síly, svěřené nositelům veřejné moci, v oblasti světské nelze stavět proti sobě. Je ovšem třeba je rozlišovat s vědomím, že napětí mezi nimi v tomto čase není možné definitivně překročit. Křesťanské sociální jednání se odehrává v kontextu Božího jednání ve světské oblasti, nakolik je vedeno v běžném životě spravedlností, která je láskou vtělenou do struktur hříchem poznamenaného lidství. Zlaté pravidlo⁵¹ zapsané v lidských srdcích v podobě „přirozeného zákona“ i jeho pozitivní právní vyjádření člověka usvědčují z nespravedlnosti a nabízí směrovky pro zdařilé mezilidské fungování. Zároveň se ale toto jednání děje ve sféře duchovní, nikoli zákona, nýbrž evangelia, které je zvěstí o Boží spravedlnosti, která se naplňuje v milosrdném jednání s těmi, kdo měřítkům spravedlnosti nejsou schopni dostat. Zde to není přikázání, ale láska Kristova, která nás „váže“ a „nutí“ (2Kor 5, 14) situačně překračovat míru spravedlnosti a jednat milosrdně.

Ke druhým tak může a má – i v diakonické praxi církve – přistupovat láska pod vedením spravedlnosti i spravedlnost pod vedením lásky. Spravedlnost je výrazem lásky a současně láska spravedlnost překonává. Z teologického pohledu zůstává ovšem láska nadřazena spravedlnosti, nakolik je výrazem Božího stvořitelského a zachraňujícího jednání vůči člověku a celému stvoření. Projevem této lásky je Boží milosrdenství vůči hříšníkům, ale také spravedlnost a její řády, které ukládá hříchem odcizenému stvoření. Tato spravedlnost není vyjádřena jen v psaném právu, ale také v srdci člověka v rámci tzv. zlatého pravidla, požadujícího po člověku, aby činil druhým to, co chce, aby druhí činili jemu (případně v negativní verzi tohoto přikázání, akcentující nečinění zlého).

Pro diakonickou praxi v jejích různých podobách toto rozpoznání znamená nezbytnost neustálého vyvažování spravedlnosti a milosrden-

⁵⁰ Srov. NIEBUHR, „Love and Law in Protestantism and Catholicism,“ s. 143.

⁵¹ Biblickou formulaci tzv. zlatého pravidla nacházíme např. v Lk 6,31 „Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak jedněte vy s nimi.“

ství. Proto se nemůže na jedné straně bezvýhradně identifikovat ani se světem sociální práce, která staví pouze na sociální spravedlnosti, ani nemůže být chápána jako pouhá křesťanská dobročinnost. Právě z lásky nemůže rezignovat na spravedlnost, která vede člověka ke zralému přijetí odpovědnosti, podílu na životě společenství a začlenění do něj, a současně bude tvrdost spravedlnosti svobodně, tedy nikoli programově, ale situačně a neokázale, napravovat milosrdenstvím. Zdá se, že základním úkolem křesťanského sociálního jednání na tržišti různých soudobých konceptů solidarity a postoje k lidské nouzi je nakonec vydržet v tomto světě nikdy trvale neřešitelné napětí mezi spravedlností a milosrdenstvím, připomínat dialektickou povahu jejich vztahu a současně nepodlehnout dualistické představě dvou protikladných principů, v nichž bychom se museli rozhodnout pro jeden a odmítnout druhý. A pokud bychom v teoretické reflexi daného napětí chtěli v křesťanské perspektivě najít formulaci, která nebude svádět k dualistickému pojetí, můžeme s Niebuhrm hovořit o spravedlnosti, kterou prozařuje láska, protože jen taková spravedlnost může člověka pohnout k obrácení a odpovídá Boží spravedlnosti, zjevené v Kristově kříži.⁵²

**To Keep Justice and to Love Mercy:
On the Relationship between Love and Justice
in the Context of Christian Social Practice**

Keywords: Justice; Mercy; Love; Diaconia

Abstract: In the biblical tradition, justice and mercy form the basic structure of God's will for human life and community. They also determine the contents of the social activity of the church, diakonia. From the theological point of view, they form a unity in God, nevertheless in the reality of this world they often exist in mutual tension, and in the history of a diaconal practice the emphasis on one or the other undergoes changes. This study aims to define a theologically justified perspective of the relationship between justice and love, respectively mercy, that can serve to orientate within the problems of Christian social activity. The study starts from a Protestant point of view, where the indicated problem takes on a special intensity, and it starts from the concepts of four selected confessionally evangelical authors: Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich and Paul Ricoeur. There is a need for a dialectical point of view at the relationship between justice and mercy, awareness of their inner unity as well as the ongoing tension between them. In the sense of

⁵² Srov. NIEBUHR, „The Power and Weakness of God,” s. 29–30.

the Lutheran distinction between secular and spiritual regiments, respectively gospel and law, it considers it necessary to balance them within the diaconical practice of the Church.

Mgr. Karel Šimr, Ph.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra sociální a charitativní práce
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
simr@tf.jcu.cz