

## BONHOEFFEROVA KRITIKA NÁBOŽENSTVÍ

Josef Smolík

### 1.1. Problém

Kritická situace křesťanstva učinila již v roce 1932 na D. Bonhoeffera otřesný dojem, který vedl k tomu, že se začal ohlížet po náboženstvích Indie. Byl stržen mocnou touhou cestovat do Indie a poznat tamější náboženský život. Těšil se tehdy nadějí, že by náboženský život Indie mohl dodat vyschlému křesťanství Západu nové síly. Ex oriente lux. K cestě Bonhoefferově do Indie však nikdy nedošlo. Teologický vývoj Bonhoefferův v následujících letech se pohyboval v přímém protikladu k jeho dřívějším myšlenkám obnovit duchovní síly křesťanství z pramenů indické náboženskosti. Nicméně naléhavost jeho zájmu, která se projevila v touze cestovat do Indie, se v příštích letech radikalizovala. Otázka po úloze křesťanství ve světě budoucnosti, který se stával stále autonomnější a emancipovanější od křesťanství, se nepřestávala zmocňovat Bonhoefferova myšlení. Jak se vyrovnat s touto situací? Jak je dnes Kristus živ mezi námi?

Při hledání odpovědi na tyto otázky se stávají jasnými hlavní kontury problému: Křesťanství a jeho Bůh jsou vytlačováni z dějin, poněvadž se stali obětí náboženství. Osvobodíme-li je z tohoto náboženského zajetí, ukáže se naléhavá re-

levance evangelia. Bonhoeffer se konfrontuje s otázkou náboženství v kontextu světa, který se nese k dospělosti a z něhož je vytlačován Bůh. V této otázce objevuje otázku klíčovou. Pojem náboženství, jehož kritické analýzy objevil u Bartha, je pro Bonhoeffera charakterizován měšťáckou deformací, ne-li karikaturou křesťanství. Částečně je si Bonhoeffer této skutečnosti vědom, jak ukáží, částečně užívá pojmu náboženství značně nediferencovaně, počítaje do něho i orientální náboženství. V následujících vývodech se nebudu zaměřovat vývojem Bonhoeffera ve vztahu k náboženství v celé šíři. (Bonhoeffer modifikoval své názory, jak ukazuje srovnání "Akt und Sein", kde ještě myslí barthiánsky, s jeho dopisy z Tegelu.) Soustředím se na Bonhoefferovy dopisy z Tegelu, ještě konkrétněji na ty dopisy, které psal od dubna 1944. V této době se u Bonhoeffera vynořuje myšlenka, dokonce program "nenáboženské interpretace biblických pojmů v dospělém světě".

### 1.2. Pojem náboženství u Bonhoeffera

Bonhoeffer chápe pojem náboženství v úzké souvislosti s pojmy transcendence, individualismus, niternost, svědomí. "Nábožensky interpretovat" znamená jednak mluvit metafyzicky, jednak individualisticky" (312). "Doba niternosti a svědomí ... t. z. doba náboženství vůbec ... je pryč" (305). Pojem transcendence souvisí s představou deus ex machina (307, 374, 394). Transcendence v individualistickém pojetí náboženství znamená záhrobně pojatou spásu. E. Bethge doplňuje zmíněné znaky náboženství u Bonhoeffera ještě o privátní charakter, partialitu, tendence poručenské, postradatelnost, znaky, které vystihují západní charakter náboženství a souvisí úzce s měšťáctvím (Bethge 979).

Pojem náboženství je u Bonhoeffera úzce spjat s podceněním pozemské skutečnosti a s individualistickým horizontem niternosti. "Zatlačení Boha ze světa, z veřejnosti lidské existence vedlo k pokusu zadržet jej alespoň v oblasti osobní, niterné, soukromé. A poněvadž každý člověk ještě má nějakým

způsobem sféry privátna, mělo se za to, že na tomto místě je nejméně zasažitelný. Tajemství soukromých komnat - máme-li to říci hrubě - t. z. oblast intimity (od modlitby až po sexualitu) - se staly hájemstvím, ve kterém lovila moderní péče o duše. V tom jsou stejní nejhorší asfaltoví žurnalisté (i když jejich záměr byl zcela jiný) ... kteří vytahují na světlo intimity prominentních lidí, aby je společensky, finančně a politicky vykořisťovali" (377).

Příčinu tohoto přirozeného náboženství spatřoval Bonhoeffer - v tom následoval svého učitele R. Seeberga - v náboženském apriori, na něž kázání 1900 let navazovalo. Bonhoeffer klade otázku, zda toto náboženské apriori skutečně patří k podstatě člověka. Jednoho dne se stane jasným, "že toto apriori vůbec neexistuje, nýbrž že to byla dějinně podmíněná a pomíjivá výrazová forma člověka; když se lidé skutečně stanou radikálně nenáboženští - mám za to, že to je již víceméně tak (v čem např. spočívá skutečnost, že tato válka na rozdíl od všech ostatních nevyvolala náboženskou reakci) - co to znamená pro křesťanství?" (305).

S tímto odmítáním náboženského apriori jde ruku v ruce odmítání tzv. posledních otázek jakožto nepřímého důkazu Boží existence. "Což když jednoho dne poslední otázky už tu nebudou jako takové, budou-li případně zodpovězeny bez Boha. Tu přicházejí sice sekularizované odnože křesťanské teologie, totiž existenciální filozofové a psychoterapeuti, a dokazují spokojeně jistému, šťastnému člověku, že je ve skutečnosti nešťastným a zoufalým... To je sekularizovaný metodismus. A koho zasahuje? Skupinu intelektuálů, degenerovaných, těch, kteří sami sebe pokládají za nejdůležitější ve světě, a proto se rádi zabývají sami sebou." (357)

Radikální odmítání odvozovat Boha z mezer poznání a z meznych situací prostřednictvím "náboženského nátlaku" se u Bonhoeffera objevuje často. Je možno říci, že právě postoj náboženského nátlaku pokládá za eminentní náboženský postoj. Problémy, které vznikají v naší době v souvislosti s tímto

pojetím náboženství u Bonhoeffera, když prožíváme novou vlnu religionizity, nezbavují Bonhoefferovy otázky závažnosti. Musíme se ptát, zda teologie stvoření, obraz Boží v člověku znamenají jen hledání smyslu života anebo také zároveň neomezené možnosti člověka ve vztahu ke stvoření. Bonhoeffer odmítá takovou religiozitu, která by se chtěla vyživovat z bídy lidstva.

Jako důkaz postupující nenáboženskosti sekularizovaného člověka, který může žít bez pracovní hypotézy Boha, slouží Bonhoefferovi skutečnost, že v druhé světové válce nedošlo k náboženskému probuzení (306). V moderní společnosti také není podle Bonhoeffera možno mluvit o modlářství. "Běžný výklad modloslužby na "bohatství, požitky a čest" se mi jeví", píše Bonhoeffer, "zcela nebiblický. To je moralizování. Modly jsou vzývány a modloslužba předpokládá, že lidé vůbec ještě něco vzývají. My však už nevzýváme nic, ani modly" (368).

Bonhoeffera neznekliďnuje nenáboženskost světa a možnosti, které se otvírají ve vědě a technice. Přijímá skutečnost světa kladně. Bonhoeffera zlobí pokusy zachránit dětské náboženství pro dospělého člověka, nově je oživit. Nevidí v tom jen dějinný krok zpět, který stojí v rozporu s kontinuitou dějinné logiky od 13. století, nýbrž počínání, které je teologicky neodpovědné, téměř blasfemické. Snaha obnovit staré náboženství je mu totožná se snahou manipulovat Boha. Náboženství se stává podmínkou víry v Krista (360), Kristu je jeho místo přikázáno, což platí o liberální teologii, která pracuje s pojmem náboženství (358). Kristus je zaměňován s určitým stupněm religiozity člověka, t. z. s lidským zákonem (358). E. Bethge má plně pravdu, když chápe program nenáboženské interpretace nikoli jen jako metodu, nýbrž jako základní christologickou otázku. V základě se jedná o otázku Kristova nároku vůči sekularizovanému světu (970). V tom je rozdíl od moderní teologie, která mluví o nároku sekularizovaného světa na Krista (Th. Altizer, *The Gospel Christian Atheism* 1966). Boj proti religiozitě znamená pro Bonhoeffera boj proti sesazení Krista z trůnu. Ani H. Cox, který razí v souvislosti s religiozitou

výraz "svedení ducha", nemůže při vši své až obdivné pozitivnosti k náboženství popřít, že existuje nebezpečí zneužití religiozity. "Kristus byl, je a bude pánem. Toto panství Kristovo, o které jde ve všech čtyřech tématických formulacích (Kdo je Kristus pro nás dnes?, dospělý svět, nenáboženská interpretace, disciplina arcani), je chráněno před klerikalizací a hierarchickými tendencemi tím, že tento pán prosazuje svoje panství mdlobou, službou a křížem." (970). Tím je náboženství přemáháno.

Náboženství není pro Bonhoeffera pouze atentátem na Boha jako pro Bartha, nýbrž atentátem na samo jádro evangelia, na Krista, poněvadž náboženství brání tomu vidět svět z jeho středu, z evangelia. Náboženství je vzdáleno pravdivému poznání skutečnosti. "Máme nacházet a milovat Boha v tom, co nám právě dává; líbí-li se Bohu dopřát nám překypující pozemské štěstí, nemáme být zbožnější než Bůh a dopustit, aby toto štěstí zöervivělo pro naše pyšné myšlenky a zvlčilou náboženskou fantazií, která nemá nikdy dost na tom, co Bůh dává." (189). Náboženství je zákonem obřizky (307, 360), který zastírá milost a milosrdenství Boží.

Tento druh náboženství je západním jevem, jak na to upozorňuje E. Bethge (979), aniž by se ovšem zabýval otázkou orientálních náboženství u Bonhoeffera. Bonhoeffer chápal západní podobu křesťanství jako předstupeň úplné nenáboženskosti (306). Nenáboženská je pro něho úzce spjata se situací křesťanství na Západě. Na druhé straně ovšem - a v tom je Bonhoefferův problém - nenáboženská, dospělý svět pro něho nejsou psychologické nebo sociologické pojmy, nýbrž pojmy teologické. Fungují však pouze v kontextu křesťanského Západu. "Evangelium teologie crucis unese dospělost, dá se jí kritizovat - a přece jí pomáhá" (Bethge 974).

### 1.3. Orientální náboženství

K objasnění pojmu náboženství pomůže, budeme-li blíže analyzovat chápání orientálních náboženství u Bonhoeffera.

Bonhoeffer studoval orientální náboženství, jak je nazýval, z literatury, kterou měl v Tegel k dispozici: Orelie, Allgemeine Religionsgeschichte; Simmel, Die Religion; G. van der Leuw, Phänomenologie der Religion; Chatenpie de la Saussaye, Religionsgeschichte a j. Nenajdeme však u něho žádnou hlubší analýzu živých světových náboženství. Neuvědomoval si ani blíže západní provenienci svého pojetí náboženství, takže mezi tímto pojmem a pojmem náboženství v živých náboženstvích nerozlišuje. Pojem náboženství má u něho poměrně širokou základnu. Bojuje-li proti měšťácké religiozitě, hledá na pomoc rozdíl mezi biblickou vírou a světovými náboženstvími.

Bonhoeffer odhaluje nedějinný a ve vztahu ke světu spíše pesimistický charakter světových náboženství (viz také u H. Künga, Christ sein 1976, dtv 119, 122). Rozdíl mezi pojetím pozemskosti v biblické víře a v jiných náboženstvích není ovšem pro Bonhoeffera nejdůležitějším rozdílem. Nejdůležitějším rozdílem ke všem náboženstvím je, "že Kristus nepomáhá silou své všemohoucnosti, nýbrž silou své slabosti, svého utrpení" (394). Překonání principu do, ut des je podle Bonhoeffera vlastním překonáním náboženství. Když se nám dostává ospravedlnění pouze z víry, rozkládá se náboženství. Podtržení výkonnostního principu měšťáckého náboženství (do, ut des) je specifickým fenomenem v západní oblasti civilizace. Bonhoeffer tuší tuto skutečnost. V souvislosti s utrpením neuzívá výrazu orientální náboženství, nýbrž náboženství vůbec (394). Znakem měšťáckého náboženství je zásada do, ut des a hluboce zakořeněná obava před utrpením, která usiluje vyloučit utrpení z lidského života. Touto myšlenkou se zaměstnává E. Rossenstock-Huessy ve své knize "Des Christen Zukunft". Otázku utrpení činí základním tématem svých úvah o kříži skutečnosti. Kritizuje liberální vypuštění utrpení z filozofického myšlení a konkrétního života. Bonhoeffer se nezaměstnává myšlenkou, zda utrpení může být odstraněno a jak. Problém utrpení je u něho pouze naznačen, není rozvinut. Další rozvíjení tohoto pojmu nacházíme teprve v teologii Božího utrpení a bolesti (Kazok Kitamori, Theology of the Pain of God, 1946,

J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 1972). Bonhoefferovi nebyl dopřán čas, aby mohl dále reflektovat pojem utrpení. Také pojem náboženství v souvislosti s utrpením jím nebyl blíže zkoumán. Některé prvky pojmu náboženství u Bonhoeffera pocházejí z liberálního pojetí teologie, jiné z individualistické zbožnosti věčné spásy, některé z orientálních náboženství, takže pojem náboženství u Bonhoeffera ztrácí jasné dějinné kontury. Důvodem je také skutečnost, že Bonhoeffer chápe pojem náboženství teologicky, aniž se vyrovnal s jeho dějinností.

Situace je komplikována ještě další okolností. Pro Bonhoeffera neznamena nenáboženská zrušit disciplínu arcání. S disciplínou arcání souvisejí určité projevy zbožnosti a kultu. Bonhoeffer tuší toto napětí, když píše, "že nachází pomoc v Lutherových doporučeních pokřizovat se při ranní a večerní modlitbě" (154). Ihned k tomu však dodává: "Nezalekni se. Zcela určitě odtud nevyjdu jako homo religiosus. Zcela naopak. Moje nedůvěra a moje úzkost před religiozitou tu ještě vzrostly víc než kdy předtím." (154). Nenáboženská neznamena pro Bonhoeffera oslabení jeho vztahu k poslední skutečnosti, nýbrž zintenzívnění a zpozemštění tohoto vztahu ve skutečnosti předposlední (306). To se děje v účasti na Kristově utrpení ve světě. Nenáboženský vztah ke světu nevyklučuje zbožnost a bohoslužbu; to, co musí být vyloučeno, je klerikální pýcha. Již v *Ethice* Bonhoeffer píše: "Kdo se dívá na tělo Kristovo ve víře, ten nemůže už víc mluvit o světě, jako by svět byl ztracen, jako by byl od Krista odloučen. Ten se nemůže oddělit od světa v klerikální pýše" (*Ethik* 218). Kořen této klerikální pýchy, která jej zlobí, objevuje Bonhoeffer v religiozitě, nikoli v bohoslužbách. "Církev, sbor, kázání, liturgie, křesťanský život, to všechno v nenáboženském světě zůstává, otázkou je jen, jaká církev atd." (306). "Rozumíme-li si nábožensky, rozumíme si jako privilegovaným, ne jako těm, kteří patří ke světu, a to je na náboženství to nejhorší. Vzdáme-li se náboženství, je Kristus skutečně Pánem světa. Ale co to znamená? Co znamená v nenáboženskosti kult a modlitba? Nedostává se tu nové důležitosti disciplína arcání, po případě rozdílu mezi

předposledním a posledním?" (306).

## 2.1. Nenáboženská dospělost

V následujících výkladech chci zasadit pojem náboženství u Bonhoeffera do širších souvislostí, aby mohla vyniknout funkčnost jeho pojetí. Pojem nenáboženská se objevuje v dopisech z Tegelu na poslední fázi Bonhoefferovy teologické cesty, která má svoji vnitřní kontinuitu a logiku, ačkoli prodělává různé proměny. Jestliže dříve pro Bonhoeffera rozpad křesťanské kultury Západu znamenal skličující skutečnost, dochází v jeho posledních dopisech ke změně. Bonhoeffer je osvobozen pro nové porozumění poměru evangelia ke světu. Čekal-li dříve pomoc z Indie, je nyní jednoznačně přesvědčen, že jediná pomoc je v nově pochopeném a interpretovaném evangeliu. Proces zatlačení Boha pro něho nepředstavuje signál neznámé, temné budoucnosti, nýbrž pozitivní skutečnost "diskvalifikace náboženství" (412). Tuto myšlenku vyjasňuje v jednom fragmentu z července/srpna 1944. Tento fragment je velice zajímavý hned ze dvou důvodů. Bonhoeffer píše za výraz diskvalifikace otazník. Klade ještě další otázku: "Jak však, jestliže křesťanství vůbec není náboženstvím?" (412). Máme-li v uchu všechna negativní tvrzení o náboženství, která vyjádřil Bonhoeffer na adresu Barthovu a Bultmannovu, kteří pro něho v boji proti náboženství našli dost daleko, jsme překvapeni, čteme-li tvrzení o nenáboženskosti křesťanství jako otázku v tak pozdním fragmentu. Rozumíme tomuto otazníku jako varování, abychom nebyli příliš rychle hotoví s pojmem nenáboženskosti u Bonhoeffera.

Nenáboženská je uváděna do souvislosti se zatlačováním Boha, s dospělostí člověka. Pojem nenáboženská úzce souvisí s pojmem dospělý svět, jak to vyjadřuje "program nenáboženské interpretace biblických pojmů ve světě, který se stal dospělým". V *Ethice* zmíněná autonomie světa je v dopisech z Tegelu chápána jako dospělost světa. Bonhoeffer se zabývá touto myšlenkou na pozadí Nietzscheho při četbě C. F. Weizsäckera a

Ortegy y Gasseta. Dospělý svět je výsledkem dějinného vývoje. "Hnutí, které začíná asi v 13. století - nechci se pouštět do sporu o časový údaj -, které směřovalo k lidské autonomii (pod tím rozumím objevení zákonů, podle kterých svět žije a sám se sebou se vypořádává v oblasti vědy, společenského a státního života, umění, etiky, náboženství) dospělo v naší době k určitému završení. Člověk se naučil být hotov sám se sebou ve všech důležitých otázkách, aniž by potřeboval na pomoc hypotézu Boha. Ve vědeckých, uměleckých a etických otázkách se to stalo samozřejmostí, s níž se nikdo neodvážil pohnout, od sta let to však platí vzrůstající mírou také pro náboženské otázky. Ukazuje se, že všechno jde také bez Boha, a to stejně dobře jako předtím. Stejně tak jako ve vědecké oblasti je v obecně lidské oblasti Bůh vytlačován stále víc ze života, ztrácí půdu. Katolické a protestantské dějepisce se shodují v tom, že vidí v tomto vývoji veliké odpadnutí od Boha, od Krista; čím více se proti tomuto vývoji dovolávají Boha a Krista, tím více tento vývoj sám sobě rozumí tak, že je protikřesťanský. Svět, který si uvědomil sám sebe a své životní zákony, je si sám sebou jist takovým způsobem, že je to pro nás zarážející" (356).

Nenáboženský člověk bere budoucnost do svých rukou v přesvědčení, že je s to zabránit válce, řešit ekologickou krizi, zajistit přežití lidstva. Vědomí tohoto člověka je nenáboženská vědomí, řeší své problémy etsi deus non daretur. Také křesťané se svým způsobem na tomto vědomí podílejí. Nemohou jinak, nemají-li upadnout zpět do klerikalismu. "Principem středověku je heteronomie ve formě klerikalismu. Návrat k němu však může být pouze krokem zoufalství, který může být vykoupen jen za cenu obětování intelektuální poctivosti. To je sen podle melodie: Ó kšé bych znal cestu zpátky, dalekou cestu do země dětství. Tato cesta neexistuje - v žádném případě tak, že bychom se libovolně vzdali vnitřní poctivosti, nýbrž jen ve smyslu Mt 18,3, t. z. prostřednictvím pokání, které je poslední poctivostí! Nemůžeme být poctiví, aniž bychom rozpoznali, že musíme

žít ve světě jako ti, kteří se vyrovnávají se životem bez Boha - etsi deus non daretur. A právě to rozpoznáváme - před Bohem! Bůh sám nás nutí k tomuto rozpoznání. Tak nás naše dospělost vede k pravdivému rozpoznání naší situace před Bohem. Bůh nám dává vědět, že musíme žít jako ti, kdo musí být hotovi se životem bez Boha. Bůh, který je s námi, je Bohem, který nás opouští (Mk 15,34). Bůh, který nás nechává žít ve světě bez pracovní hypotézy Boha, je Bohem, před kterým stále stojíme. S Bohem a před Bohem žijeme bez Boha" (393n). Žít a pracovat etsi deus non daretur je možné, je to dokonce požadavek vnitřní poctivosti. Není to sice poslední poctivost pokání, o kterou tu jde, ale bez této poctivosti není cesty kupředu. Jak máme takovéto výpovědi rozumět? Má to znamenat, že nenáboženská představa v určitém smyslu něco jako vnitřní poctivost? Má to znamenat, že by víra v Krista měla za svůj předpoklad ateismus ve smyslu světonázorovém? Je zvolání umírajícího Ježíše na kříži, které Bonhoeffer cituje v souvislosti se svými výklady, výrazem nenáboženskosti, ateismu? Takovéto otázky analyzuje H. Gollwitzer ve své knize "Gottes Existenz im Bekenntnis des Glaubens", Mnichov 1963. Souhlasím s Gollwitzerem, že je třeba odmítnout jak světonázorový teismus, tak ateismus jako předpoklady víry; přesto však zůstává otázka, jak máme dosvědčit evangelium člověku nenáboženskému, který bere budoucnost světa do svých rukou, ve středu jeho života bez náboženského vydírání. Bonhoeffer je přesvědčen, že dospělost světa, který je nenáboženský, dává pro porozumění evangeliu větší šance než měšťansko-náboženský svět: "Vývoj světa ... k dospělosti, jímž je skončeno s falešnými představami Boha, otevírá pohled pro Boha bible, který získává ve světě moc a prostor svojí bezmocí" (394).

### 3.1. Pojetí světa

Na cestě interpretovat evangelium nenáboženskému člověku učinil Bonhoeffer sice jen několik, avšak velice důležitých kroků, které mají velkou nosnost. První krok vidím v jeho pojetí světa. Pozitivní hodnocení dějinné existence a po-

zemskeho vynikne na pozadí Bonhoefferovy kritiky orientálních náboženství. V navázání na SZ píše: "Na rozdíl od všech jiných orientálních náboženství není víra v SZ náboženstvím vykoupení. Stále se křesťanství označuje jako náboženství vykoupení. Není v tom kardinální chyba, již je Kristus oddělován od SZ a vykládán z mýtů vykoupení? Na námitku, že také v SZ má vykoupení (z Egypta a později z Babylona, srv. Deuteroješaja) rozhodující význam, je třeba odpovědět, že se tu jedná o dějinná vykoupení, t. z. z této strany smrti, zatímco všude mají mýty o vykoupení za cíl právě překonání hranice smrti. Izrael je vykopen z Egypta, aby mohl žít jako Boží lid na zemi před Bohem. Mýty o vykoupení hledají nedějinně věčnost po smrti. Scheol, Hades nejsou výplody metafyziky, nýbrž obrazy, jimiž je vyjadřováno, že to, co bylo v pozemské časnosti, má sice existenci, která však zasahuje do přítomnosti pouze stínově. Říká se, že to rozhodující je, že křesťanství zvěstuje naději vzkříšení, a že tak vzniklo pravé náboženství vykoupení. Těžisko leží přitom na druhé straně hranice smrti. A právě v tom vidím chybu a nebezpečí. Vykoupení znamená vykoupení ze starostí, nesnáží, úzkostí a tužeb, z hříchu a smrti za hranicí smrti v lepší budoucnosti. Je však toto vskutku to podstatné ve zvěstování Krista podle evangelií a Pavla? To popírám. Křesťanská naděje vzkříšení se odlišuje od naděje mytologické v tom, že obrací člověka novým a vůči SZ vyostřeným způsobem k jeho životu na zemi. Křesťan nemá jako věřící ve vykupitelské mýty poslední možnost záchrany z pozemských úkolů a obtíží do věčnosti, nýbrž musí vychutnat pozemský život jako Kristus (Můj Bože, proč jsi mne opustil) a jen když to učiní, je u něho ukřižovaný a vzkříšený a je ukřižován a vzkříšen s Kristem. Pozemskost nesmí být zrušena předčasně. V tom jsou SZ a NZ spojeny. Vykupitelské mýty vznikají z lidských zkušených zkušeností. Kristus však uchopuje člověka ve středu jeho života" (368n). "Není spravedlnost a Boží království na zemi středem všeho a necílí také v Ř 3,24 do myšlenky, že Bůh sám je spravedlivý, a ne do nějakého individualistického učení o spáse. Ne o záhrobní, nýbrž o tento svět jde, který byl stvo-

řen, je udržován, spjat zákony, smířen a obnovován. Co přesahuje tento svět, chce být v evangeliu pro tento svět, nemíním to v antropocentrickém smyslu liberální, mystické, pietistické, etické teologie, nýbrž v biblickém smyslu stvoření a inkarnace, ukřižování a vzkříšení Ježíše Krista" (312). Bonhoeffer osvobozuje evangelium ze zajetí antického individualismu a tím umožňuje, aby byl veden rozhovor o evangeliu s těmi, kteří křesťanství jako pouhou formu idealismu odmítají.

S pozitivním chápáním stvoření souvisí, že křesťané a církve nemají žít na okraji jako paraziti z mezer a meznych situací, nýbrž ze středu. Pravá, nenáboženská solidarita, která je svobodná od náboženského vykořisťování, je možná jen ve středu, ze středu touhy po plném, bohatém životě, nikoli z okraje soucitu, závisti nebo nenávisti.

### 3.2. Nenáboženský Bůh

Skutečnost, že svět se stává dospělým, že nemůže uniknout odpovědnosti za svou budoucnost, pozdravuje Bonhoeffer jako cestu k pravému Bohu. "Chceme-li mluvit o Bohu nenábožensky, musíme o něm mluvit tak, že nenáboženská světla není zakryta, nýbrž odhalena, a tím padá na svět překvapující světlo. Dospělý svět je bezbožnější, a právě proto snad Bohu bližší než nedospělý svět." (396).

Bonhoeffer píše o nenáboženském mluvení o Bohu. Výraz nenáboženský Bůh se však u něho neobjevuje, ačkoli se na některých místech jeho výkladů zdá, že jejich vnitřní logika tímto směrem míří. Tato cesta se však Bonhoefferovi jevila neschůdnou. Osud teologie smrti Boha potvrzuje tuto skutečnost. Odmítnutí světonázorového teismu neznamená pro Bonhoeffera, že by propadal druhému extrému, světonázorovému ateismu, který by se mu stal novým náboženstvím. Odmítá pojem náboženství zleva i zprava. Má-li Bůh zůstat tajemstvím, je možno o něm mluvit nenábožensky, avšak nenáboženského Boha, který by nebyl tajemstvím, by nebylo možno vzývat, vy-

znávat a chválit.

Pro Bonhoeffera zůstává Bůh tajemstvím. Boží tajemství pro něho není pouze tajemstvím deus absconditus luterské tradice. Toto tajemství, které v sobě nese zárodek teologického dualismu, by chtěl Bonhoeffer přemoci. Boží tajemství je tajemstvím jeho milosrdenství a jeho utrpení. "Bůh v konkrétním člověku Ježíši" (412), "člověk pro druhé, proto ukřižovaný" (414). Na této rovině je překonáváno náboženství, které pro Bonhoeffera ztělesňuje rozdíl mezi privilegovanou církví a trpícím světem. Je objeven pravý střed dějin, kříž. Z této roviny se křesťanům otvírá nový horizont: "Zůstává zážitkem nesrovnatelné ceny, že jsme se naučili vidět velké události světových dějin jednou zespu, z perspektivy vyřazených, opovržených, těch, s nimiž se špatně zachází, bezmocných, utištěných a těch, kterým se posmívají" (G. S. II, 441).

### 3.3. Církev

Zrušení náboženství znamená zrušení všech privilegií a předností církve jakožto společenství Kristova lidu. "Nenáboženský vztah k Bohu jako vztah k myslitelně nejvyšší, nejmocnější a nejlepší bytosti" (414) vede církev do pozice privilegovaných a nadřazených. Náboženství je tedy falešným, klerikálně eklesiologickým východiskem. Nový, nenáboženský vztah k Bohu znamená "nový život v bytí pro druhé, v účasti na bytí Ježíšově" (414). Tak je vzata pod nohama půda každému sklonu ke klerikalismu. Ještě u Bartha nachází Bonhoeffer nebezpečí klerikalismu, když u něho na místě náboženství stojí církev. "To je sice biblické, avšak svět je u Bartha do určité míry odkázán sám na sebe a sobě samotnému ponechán, a to je chyba" (312). Nenáboženská církev je jako církev bez privilegií hotova trpět. Nenáboženská církev, která nemá žádné přednosti, nežije však na okraji, nýbrž ve středu: "Církev není tam, kde lidské možnosti končí, v mezních situacích, nýbrž uprostřed ve vesnici... Snad nám právě na hranici mezi Západem a Východem připadá důležitý úkol" (308). Skutečnost,

že "věc křesťanů po určitou dobu bude věcí tichou a skrytou, neznamená, že by církev nesměla vystoupit na čerstvý vzduch duchovního vyrovnávání se světem" (411), neboť "církev je jen tehdy církví, je-li tu pro druhé" (415). "Ne nekonečné, nedosažitelné úkoly, nýbrž konkrétně daný bližní je transcendentí" (414). Taková církev nebude útočištěm farizejského měšťáctva (205), nýbrž bude místem, kde zůstává zachován smysl pro slavení, pro tvůrčí svobodu a pro umění (216).

4. Bonhoeffer rozhodně odmítá útoky na dospělost světa (358). Pokoušel se vyrovnat se s dospělostí světa teologicky, to pro něho znamená nenábožensky. Předjal otázky, které nám dává sekularizovaný svět, když se pokouší budovat budoucnost sám z lidských předpokladů. Bonhoeffer bere takové úsilí vážně. Chce se s ním pozitivně vyrovnat.

Po Coxově kritice pojmu nenáboženskosti u Bonhoeffera a v době nové vlny religiozity jsme v nebezpečí pokládat Bonhoefferův přínos k otázce religiozity za vyřízený. Bonhoeffer však je znovu předmětem diskusí a otázka náboženství při tom hraje svoji roli. Dokladem je studie Tiemo Rainer Peterse, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhöffers 1976 (recenze H. Müllera v ThLz 1977, 321nn).

I když Bonhoeffer nemohl řadu věcí sám domyslet, předstihl svou dobu poukazem na důležitou tematiku. Pojem náboženství se snažil uchopit z jádra evangelia teologicky, až příliš principiálně. Neuvědomoval si přitom, že z jeho výkladů o náboženství zaznívají historicky podmíněné kritiky měšťácké církve a její zbožnosti. Tím ovšem naznačil jeden z ústředních problémů křesťanství a jeho vztahu k náboženství. Tímto ústředním problémem je, že evangelium v sobě obsahuje jak složku eschatologickou, tak složku dějinnou, že dějinné a pozemské složce v něm patří bytostná úloha odpovědnosti za svět až na kříž.

Ze stvoření člověka Bonhoeffer neodvozuje individuální otázku po smyslu života, která by kotvila v náboženském

apriori, nýbrž podíl člověkovy účasti na creatio continua, která se nemusí opírat o teistickou koncepci.

Náboženská je u Bonhoeffera úzce spjata s měšťáckým farizeismem křesťanů, s klerikálním postojem církví, které chtějí žít z utrpení a z mezi druhých. Proti takové náboženskosti staví nenáboženské evangelium, které nežije z druhých, nýbrž pro druhé.

Bonhoeffer uznává možnost prostoru vymezeného Božím stvořením a Kristovým dílem, v němž se uskutečňují pozitivní dějinné hodnoty lidmi, kteří pracují etsi deus non daretur. Předznamenání takového jednání není u Bonhoeffera negativní, modlářské, nýbrž kladné.

Jak je patrné, bude potřebí Bonhoeffera i Bartha v jejich vztahu k náboženství v mnohém revidovat, nebude však možno je přehlížet. Že tu jde o otázky neobyčejně vážné, dokazují i Barthova slova ze září 1969: Barth tehdy řekl, že kdyby před sebou měl možnost další teologické tvorby, zabýval by se římským katolicismem, východními církvemi a pak nekřesťanskými náboženstvími; avšak "zcela jinak, než se na to zpravidla jde: ne tak, že by všeobecně společný pojem byl základnou, na níž by se zdvíhal jako nejvyšší vrcholek Ježíš Kristus, nýbrž tak, že by Ježíš Kristus byl základem, z něhož by snad ještě bylo možno otevřít zcela nový rozhovor s náboženstvími" (Karl Barth, Briefe 1961-1968, 505).

#### Literatura:

D. Bonhoeffer je citován podle posledního vydání Widerstand und Ergebung, 1970, E. Bethge podle Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie, 1967.

#### K PROBLÉMU SEKULARIZACE

Milan Opočenský

Teologická a církevní práce je konána ve světě, který se postupně sekularizuje. Přístup k fenomenu sekularizace a její zhodnocení je jedním ze sporných prvků současné teologické diskuse. Jde o jev komplexní, který má mnoho příčin. Sociologický výzkum naznačuje, že nová vlna sekularizace úzce souvisí s tzv. první průmyslovou revolucí na konci 18. století. Vznikající technická civilizace přináší sebou specializaci a zároveň společenskou desintegraci. Vžitě svorníky a vazby se uvolňují. Dosud platná soustava hodnot je otřesena. V oblasti západní křesťanské civilizace dochází k od-církevnění a odkřesťanštění. Vzniká nové psychologické klima, v němž se rodí nový typ sekularizovaného (čtvrtého) člověka.<sup>1</sup>

V nové době se výzvou sekulární civilizace zabývala jeruzalémská konference Mezinárodní misijní rady (1928). Jak píše D. M. Gill,<sup>2</sup> do značné míry to byla zásluha J. R. Motta a tří sekretářů (Oldhama, Patona a Warnshuise), že se tato otázka dostala na pořad jednání. Již tehdy čtvrtinu delegátů tvořili zástupci mladých církví Asie, Afriky a Latinské Ameriky. Organizátorům jednání šlo o to, aby vedle otázky světových náboženství bylo umožněno také studium sekularizace z misijní perspektivy. Rozhovor jeruzalémský byl předzna-