

KŘEŠŤANSKÁ ETIKA, ESCHATOLOGIE A UTOPICKÉ MYŠLENÍ

Jindřich Halama

CHRISTIAN ETHICS, ESCHATOLOGY AND UTOPIAN THOUGHT

In spite of its many fateful failures and of the many criticisms made of it, utopian thought is still the most powerful motivating force behind human actions. Its attractiveness lies apparently in the promise it brings. Theologically this can be demonstrated in some features of liberation theologies. Christian ethics, particularly Protestant ethics, tends to lack motivation due to its „realistic“ complacent attitude towards the power of human sin. The eschatological grounding of Christian ethics should help us to maintain the necessary tension between utopian and conservative elements, between revolutionary zeal for unreal projects and resignation, knowing that we cannot create any elements of the coming Kingdom but we can accept something of it as a gratuitous gift.

Jakkoli je naše doba hluboce poznamenána zklamáními, rezignací a odmítáním velkých koncepcí, což patří k postmodernímu vzoru myšlení, orientace na budoucnost, třebaže často velmi pragmatická a krátkodobá, se nevytratila.¹ Módně se rozšířilo užívání termínu „vize“ pro představy a plány, k čemu člověk chce směřovat, čeho chce dosáhnout. Hledají se politici a podnikatelé „s vizí“, vznikají dokonce nadace toho jména. Tento jev se nevyhýbá ani církvi, i v ní narazíme na zastánce potřeby vize pro další vývoj a utváření jejího společenství. Jde přitom vždy o stejnou věc – o snahu určit, kam se ubírat, jak by měl vypadat náš budoucí život.

To je samo o sobě oprávněným zájmem, vždyť orientace na budoucnost patří k základním charakteristikám naší lidské povahy. A je to oprávněným zájmem i z hlediska křesťanské etiky, jak chci dále doložit. Chci proto nejprve ukázat na vztah eschatologie a křesťanského chápání lidských dějin a rozlišit eschatologické a utopické myšlení. Potom se pokusím zvážit přednosti i nebezpečí utopických koncepcí a v závěru naznačit, jak se mi jeví základní rysy eschatologické motivace křesťanské etiky dnes.

1. Eschatologická perspektiva a křesťanský postoj k dějinám

Nutnost vyrovnávat se s otázkami týkajícími se povahy a smyslu dějin je pro křesťany dána základní skutečností, že Boží jednání s člověkem je jednání dějinné. Má své dějiny a tyto dějiny jsou současně našimi lidskými dějinami. Sledujeme-li dějiny křesťanského myšlení, narážíme pravidelně na souvislost mezi eschatologickou perspektivou dotyčných osob či spole-

čenství a jejich vztahem k lidským dějinám. Naléhavější vnímání eschatologické perspektivy zpravidla přináší kritičtější postoj ke světu, snahu o změnu, o nápravu lidských věcí ve směru evangelijních nároků na lepší spravedlnost. Méně naléhavá nebo zcela opomíjená eschatologie znamená většinou, že církev ztratí prorocký náboj a přizpůsobí se okolní společnosti. Tento proces přizpůsobování pak jde ponejvíce ruku v ruce s důrazem na přirozenost.

Důležitým prvkem reformačního zápasu bylo právě obnovení eschatologické perspektivy, která se středověké církvi do značné míry vytratila. Molnár to charakterizuje slovy: „Církev jako celek neměla vědomí, že přítomně stojí před konečným soudem, necítila se jeho blízkostí volána k pokání a nápravě a odmítala uvědomiti si předběžnost, dočasnost svých řádů a institucí. Pohotovost k rozkazům vracejícího se Pána zaměnila za udomácení eschata v církvi, za předčasné ztotožnění církve s královstvím Božím.“² Zápas reformace je v tomto smyslu zápasem o obnovení eschatologické perspektivy, obnovení kritického odstupu od našich lidských dějin a institucí (včetně církve) a obnovení prorockého úkolu křesťanství.

V této souvislosti může znít znepokojivě konstatování, že pro euroamerickou teologii posledních desetiletí je příznačným rysem pojetí dějin jako harmonického celku, k jehož směřování může křesťan, při všech dílčích výhradách, víceméně přitakat. To hodnotí velmi kriticky např. současný americký teolog Stanley Hauerwas: „...za důrazem na ‚lidský‘ charakter křesťanské etiky je hluboká obava, že by mezi křesťany a jejich kulturou mohla vzniknout radikální diskontinuita. Výsledkem je, obávám se, že myšlenka přirozeného práva slouží příliš často jako ideologie, která podporuje přesvědčení některých křesťanů, že jejich společnost je v souladu s Božími záměry.“³

Všechna pojetí, která vnímají křesťanskou etiku jako modifikaci přirozených lidských hodnot,⁴ jakýmsi způsobem předpokládají, že křesťané se nemohou dostat do zásadního sporu se společností, v níž žijí. Je to způsobeno

¹ Denis McQuail (*Úvod do teorie masové komunikace*, Praha 1999, s. 82) upozorňuje, že samotný vznik postmoderního myšlení bývá považován za reakci na selhání zatím poslední vlny optimistických, revolučně orientovaných představ (kolem r. 1968), „že s kapitalismem je konec a rodí se nová Utopie“.

² MOLNÁR, A. Eschatologická naděje české reformace. In *Od reformace k zítřku*, Praha 1956, s. 13.

³ HAUERWAS, Stanley. *The Peaceable Kingdom*. Notre Dame, Indiana 1983, s. 59. Ke křesťanské obhajobě současného hospodářsko-společenského uspořádání viz např. NOVAK, M. *Duch demokratického kapitalismu*, Praha 1992.

⁴ Tak např. bonnský systematik Martin Honecker vidí specifčnost křesťanské etiky v jiné motivaci a jiném horizontu smyslu (*Einführung in die theologische Ethik*, Berlin 1990, s. 22.

tím, že člověk se v zásadě nechce dostat do radikálního sporu se svou kulturou? Že si hledá, třeba i bezděčně, takové zdůvodnění, které mu umožní interpretovat svou kulturu a společnost jako sice nedokonalou, ale v zásadě neslučitelnou s Božími záměry?⁵

Vedle pohledu harmonizujícího však existuje i pohled, který vnímá dějiny jako skutečnost konfliktní a rozpornou, skutečnost, která naléhavě potřebuje proměnu a která je výzvou naší křesťanské odpovědnosti za tento svět. To byl pohled především radikálních proudů v reformaci, pohled těch, kdo patřili k nejnižším sociálním vrstvám a měli dobré důvody vidět společnost kriticky. Dnes je toto stanovisko reprezentováno nejvýrazněji teologií osvobození, která se zároveň ujímá problematického pojmu utopie a používá jej jako označení takového uspořádání lidských věcí, které zatím ještě neexistuje, ale mělo by a podle jejich přesvědčení může existovat.⁶

2. Eschatologie a utopie – dějiny a království Boží

Tím se dostáváme k otázce vztahu eschatologie a utopie, či království Božího a lidských dějin. Zatímco teologie osvobození se snaží pojem utopie obhájit a dát mu místo v křesťanském životě, severoatlantická teologie i morální filosofie jej vnímá jako nebezpečí a zásadně jej kritizuje.

Příkladem teologické kritiky může být Systematická teologie P. Tillicha. Tillich vnímá utopickou interpretaci dějin jako projekt v zásadě modlářský, protože svou vizí naplnění „dává poslední kvalitu něčemu předběžnému“ a z podmíněného tak činí nepodmíněné.⁷ Utopické představy o budoucnosti lidstva jsou pro Tillicha plodem modernistického pseudonáboženského symbolu pokroku. Ten může mít podobu buď mechanistickou, podobu zákonitého, neustálého, nikdy nekončícího rozvoje, který se stává smyslem lidské existence, nebo podobu utopickou, tedy počítající s jakýmsi konečným, definitivním stádiem pokroku, s dosažením stavu dokonalosti.

O generaci později než Tillich se kritikou utopie zabývá z pozice morální filosofie (křesťansky motivované) Hans Jonas⁸ a dochází rovněž k podobným závěrům. Moderní utopie podle něj předpokládá dříve neznámou eschatologii dějin. Zatímco náboženské eschatologie nepočítají s aktivním

⁵ Hauerwas kritizuje tento postoj v rámci západních demokracií, ale je to jev obecný. Vzpomeňme na pokusy církve v socialismu – u nás např. Hromádka, v NDR socialistická interpretace Bonhoeffera, a další.

⁶ Leonardo Boff (*Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg-Basel-Wien 1986, p. 98) připomíná Morovu *Utopii*, Campanellův *Sluneční stát*, ale i vize uspořádání světa u Kanta, Hegela aj.

⁷ TILLICH, P. *Systematic Theology. Vol. III*. Chicago 1963, s. 355.

⁸ JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt/M. 1979.

uskutečněním utopie (s výjimkou extrémních hnutí), protože předpokládají Boží zásah do dějin, moderní pojetí pokroku umožnilo vznik sekulární eschatologie, která interpretuje dějiny jako prostor k uskutečnění definitivního, dokonalého uspořádání věci. Utopický ideál se tak stal „idealistickým pokušením dnešního lidstva“.⁹

Zcela jinak zachází s termínem utopie Georg Picht.¹⁰ Rozlišuje tři druhy utopie, které označují diametrálně rozdílné skutečnosti. Nejprve slepou utopii, což je podle něj neskutečný, vysněný svět. Dále kritickou utopii, vlastně literární fikci, která pomocí analogie zobrazuje na fiktivním obraze skutečné problémy našeho světa. A konečně osvícenou utopii, kterou chápe jako nástin určitého stavu, který je možno vytvořit záměrným lidským jednáním. Je přesvědčen, že jsme k utopii odsouzeni ať chceme nebo nechceme, neboť naše současná technologická civilizace již nemůže jinak než svou budoucnost sama vytvářet. Jeho pojetí utopie se ovšem spíše blíží Tillichově interpretaci symbolu nekončícího pokroku, nemá žádné zřetelné eschatologické rysy.

Když se vrátíme k Molnárově formulaci, že problémem středověké církve bylo předčasné ztotožnění její existence s královstvím Božím, předpoklad, že eschaton je doma již zde v dějinném útvaru církve, docházíme k závěru, že problematické je takové chápání utopie, které předpokládá uskutečnitelnost absolutního, dokonalého, konečného (či jak jinak to nazveme) stavu na základě lidských aktivit. Jinak řečeno, uskutečnitelnost takového uspořádání světa, v němž by bylo přítomno (byť jen částečně) království Boží.

Tomu se jak Jonas, tak Tillich důrazně brání. Jonas z pozice morálního filosofa upozorňuje, že takové chápání utopie odvozuje legitimitu požadavků a nároků na přítomné jednání od cíle a má tendenci obětovat přítomnost ve jméno budoucnosti, nadto pak utopie jako ideál neomezeného pokroku selhává ekologicky (prokazatelně devastuje životní prostředí) i antropologicky (člověk není schopen jejím nárokům dostát).

Tillich zdůrazňuje nutnost důsledně oddělit utopii od eschatologické perspektivy. Království Boží jako konečný stupeň naplnění lidství nelze ztotožnit s posledním v časovém smyslu, konec v eschatologickém smyslu je nezávislý na historicko-posthistorickém vývoji lidstva.¹¹ Nadějný pokus o interpretaci eschatologického rozměru lidské existence představuje pro Tili-

⁹ Tentýž, *Princip odpovědnosti*, Praha 1997, s. 14.

¹⁰ PICHT, Georg. Mut zur Utopie, 1968. In Georg Picht: *Zukunft und Utopie* (ed. Constanze Eisenbart a Enno Rudolph), Stuttgart 1992, s. 338nn.

cha náboženský socialismus. Království Boží má v tomto pojetí význam jak dějinný, tak naddějinný. Účastní se na dynamice dějin, ale zároveň zůstává nad nimi a z této perspektivy nabízí odpověď na otázky způsobené dvojnázností našich dějin.¹²

Důležité je, že eschatologický symbol království Božího má silný kritický moment proti každému absolutismu, politickému i církevnímu. Proto bývá pravidelně všude tam, kde se prosazuje tendence k zabsolutnění (lhostejno zda v církvi či ve společnosti), odsouván do pozadí.

Jak se tváří v tvář této přesvědčivé kritice utopie a nadto po tristních zkušenostech s politickými utopickými koncepcemi v uplynulém století pokouší obhájit pojem utopie teologie osvobození? Snad nám může jako příznačné vyjádření posloužit citát z díla L. Boffa, který se snaží zakotvit místo utopie v křesťanském životě a její význam christologicky:

„Ježíšovo vzkříšení chce být utopií uskutečněnou uvnitř tohoto světa. Neboť vzkříšení znamená eschatologizaci lidské skutečnosti, vstup člověka jako těla a duše do království Božího, plné uskutečnění schopností, které Bůh vložil do lidské existence. Tím jsou odstraněny všechny prvky odcizení, které rozkládají lidský život, jako smrt, bolest, nenávisť a hřích. Pro křesťana neexistuje od vzkříšení již žádná utopie, nýbrž pouze topie. Lidská naděje se stala ve vzkříšeném Ježíši skutečností a uskutečňuje se již v každém člověku.“¹³

Vzkříšení jako topos křesťanské naděje, který se stává hnací silou konání ve víře, lásce a naději, otevřením do budoucnosti, která člověka nutí, aby přetvářel přítomnost, to je nezpochybnitelné vyjádření přítomného aspektu eschatologie, jak o něm svědčí biblické texty. Problém tohoto přístupu však lze spatřovat v antropologických důsledcích, jak jsou tu popsány: „vstup člověka jako těla a duše do království Božího, plné uskutečnění schopností, které Bůh vložil do lidské existence.“ Boff takto charakterizuje nové lidství, nového člověka, který se jako následovník Ježíše Krista účastní dějinného procesu osvobození. Je to člověk, který má schopnost převádět eschatologickou naději království Božího do osobní i sociální roviny naší skutečnosti. Je to řečeno opatrně a svým způsobem cudně, ale přesto se tu člověk stává tím, kdo uskutečňuje eschaton v dějinách, kdo vytváří utopii. Na jiném místě je řečeno, že tento nový člověk přímo žije utopií, která je tu kategorizována na „malou“ (zlepšení konkrétní sociální situace), „velkou“ (společ-

¹¹ TILLICH, op. cit., s. 307.

¹² Op. cit., s. 357.

¹³ BOFF, L. *Jesus Christus der Befreier*, s. 98.

nost bez vykořisťování, svobodná a rovnoprávná) a „absolutní“ (obecnoství s Bohem v plnosti vykoupeného stvoření).¹⁴

Proč je tato představa tak přitažlivá, že lidem stojí za to oživovat a obhajovat mnohostranně kritizovaný a zavržený termín utopie? V čem její síla, která lidi znovu a znovu strhuje ke stále zklamávající naději?

3. Zásadní přednost utopických koncepcí – motivace

Základní předností utopického myšlení a utopických koncepcí, vlastností, která je činí stále znovu přitažlivými, je jejich příslib, který dokáže lidi strhnout a nadchnout. Kladně se to pokouší ocenit například encyklika Octogesima adveniens v oddíle o renesanci utopií: „musíme uznat, že kritika stávající společnosti podněcuje často tvůrčí sílu ducha, která současně objevuje v přítomnosti dosud přehlížené možnosti a zaměřuje se k lepším řešením v budoucnosti.“ (OA, 37)

Přednost utopických koncepcí je však, teologicky viděno, zároveň jejich slabostí. Naděje utopických vizí je nesena nejenom naléhavým vědomím, že situace se musí změnit a nadějí, že změna je možná, ale do značné míry i vírou v možnosti člověka. Tady najdeme řadu podobnosti mezi pohledem teologie osvobození a pohledem evropských i severoamerických náboženských socialistů v první čtvrtině našeho století. Tak mluví např. W. Rauschenbusch o „skvělém svědectví o dobru v člověku“ a o „dřímajících vyšších schopnostech“ lidské společnosti, L. Ragaz o „mocné víře v člověka“, která by ovšem nebyla možná bez víry v moc vyšší, která jej „uchopí a strhne k dobrému“.¹⁵

Teologie osvobození má na zřeteli eschatologickou perspektivu plného osvobození a naplnění spravedlnosti v přicházejícím království Božím, ale z této konečné perspektivy čerpá zároveň přesvědčení, že utopický rys, který je jejím projektům a vizím vytýkán, je legitimní a potřebný, má-li být člověk schopen své poslání naplňovat. I v tomto důrazu můžeme za předchůdce teologie osvobození označit náboženské socialisty, kteří zdůrazňují nutnost ideálu, a to ideálu vysokého: „Není tento ideál příliš vysoký pro lidi, tak jak už jsou? Není to utopie? Odpovídám: ...Ideál nového světa, nového života, nové kultury musí být vysoký... Můžeme jej žít, tak jak právě

¹⁴ BOFF, L.; BOFF, C. *Wie treibt man Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1986, s. 114.

¹⁵ RAUSCHENBUSCH, W. *Christianity and Social Crisis*. New York 1913, s. 119. Srv. RAGAZ, L. *Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu*, Praha 1933, s. 50: „Socialismus nemá sice být pouhým optimismem, ale přece jest a musí být onou mocnou vírou v člověka, o které jsme mluvili. Ale tato víra v člověka není možná bez víry v to, z čeho člověk sám má svou svatost, bez víry v to, co dovede člověka přes jeho slabost, lenost a démonické možnosti uchopit a strhnout k dobrému.“

jest možno žít ideál, nedostatečně a zahanbeni před ním, ale jím oduševněni a nesení.“¹⁶

Šedesát let po Ragazovi, poučen „úspěchy“ lidstva, které se mezitím strhly, píše Hans Jonas, že v situaci, v jaké se s naší současnou technologií nacházíme, je kategorickým příkazem skromnost. Okouzlení nějakou utopií je to poslední, co potřebujeme.¹⁷ To zní velmi střízlivě, rozumně a přesvědčivě, vůbec však ne přitažlivě. Jonas ostatně ví o obtížích s motivací pro skromnost a sebeomezení a nachází jediný dost silný podnět, který by tu mohl posloužit, totiž strach.¹⁸

Zdá se, že se tu dostáváme do jakéhosi bludného kruhu. Máme-li ziskat dostatečně silnou motivaci ke konání, potřebujeme slibnou, přitažlivou perspektivu, která takřka zákonitě vychází z falešných či nepřiměřených předpokladů a nikdy nesplní to, co slibuje. Dáme-li se cestou realistického, přiměřeného očekávání, nezískáme dostatečnou motivaci k tomu, abychom se něco snažili zlepšit – realistický pohled praví, že se to patrně stejně nepodaří. Je-li tento zkusný závěr oprávněný, musíme se nepochybně ptát, jak tedy máme jako křesťané činit zadosť eschatologické naději, žít z naděje (i přítomně) přicházejícího království Božího a nepropadat přítom svodům utopické absolutizace?

4. Eschatologická motivace – sny, projekty a darovanost

Víra v novou, lepší budoucnost, která má utopické rysy, je výrazným a velmi přitažlivým rysem. Ukázalo se to během minulého století několikrát, v různých podobách, teologicky nejnověji na příkladu teologie osvobození. Príslib lepšího života je mohutným motivačním činitelem, který nesmíme podceňovat: „Beze snu směřujícího kupředu a vzhůru neexistují lidé, kteří se otevřou přetvoření a neexistuje společnost, která by obnovila své základy. Křesťané věří, že sen patří ke skutečnosti jako celku, neboť jej již vidí anticipačně uskutečněný v Ježíši Kristu, který ve své osobě stvořil nové lidství (Ef 2,15).“¹⁹

Naděje, které utopie vyvolává v lidech, je nesporné. S tím počítá a pracuje právě teologie osvobození. Činí tak dokonce do té míry, že uvědoměle zaujímá odlišný postoj k eschatologii, než jaký rozpoznává z biblického svědectví u prvotní církve: „...prvokřesťanská společenství očekávala Ježíšův

¹⁶ RAGAZ, op. cit., s. 203.

¹⁷ JONAS, op. cit., s. 263.

¹⁸ JONAS, op. cit., s. 56n.

¹⁹ BOFF, L.; BOFF, C. *Wie treibt man Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1986, s. 112f.

bezprostřední návrat. Proto je jejich eschatologická výhrada mohla snadno vést k relativizaci každého konkrétního dějinného vtělení Království, které je částečné a nedokonalé. Nemůže nás to však nutit, abychom učinili totéž. Skutečnost, že Království dosud nepřišlo, nevyzývá k morální relativizaci každé jeho částečné dějinné konfigurace. Volá po pravém opaku. Čelíme naléhavému závazku, abychom načrtli a uskutečňovali konkrétní projekce Království, ať jsou jakkoli částečné a neúplné.²⁰

Odmítnout relativizaci dějinné situace ve jménu vytváření projekcí Božího království je zřejmě pokusem vyjít vstříc lidským nadějím a předložit něco, co posílí jejich motivaci, úsilí. Musíme se však ptát, zda to není krok ve stopách chiliastických hnutí. Takovéto pojetí eschatologie nápadně připomíná situaci, kdy se vypjaté očekávání chiliastických hnutí zlomilo a na místo vyhlížení věku budoucího nastoupila již v tomto věku potřeba rozhodné akce, která by dosud nepřicházejícímu Království lépe připravila cestu. Druhý příchod sice nenastal, ale vědomí blízkosti království Božího a naléhavosti jeho nároku zůstává natolik bezprostřední, že se očekávané skutečnosti a hodnoty onoho přicházejícího věku promítnou do skutečnosti a hodnot současných, kterým je tak přisouzen eschatologický význam.

Je to ovšem koncepce, která byla hlavním reformačním proudem rozhodně odmítnuta. Reformace rozpoznala, že právě v tomto důrazu se chiliaismus uchylují od biblické eschatologie. Řečeno slovy prof. Molnára: „...chiliaismus svým zesoučováním biblických zaslíbení a svátostí vlastně ruší, ano popírá eschatologickou, k budoucnosti odkazující jejich povahu.“²¹

Orientace na budoucnost, na zaslíbení, která dojdou svého naplnění, je jedním ze základních pilířů křesťanské naděje. Je to nepochybně právě tato naděje, která je motivací křesťanské služby a odpovědnosti v tomto světě. Každý jednotlivý čin, který kladně odpovídá na Boží oslovení a zaslíbení, který podporuje život a společenství Božího stvoření, má svou nepomíjející hodnotu (Mt 25,40). Křesťanská etika je motivována eschatologicky.

Je-li však uskutečňování této naděje lokalizováno do našich dějin, stávají-li se jejími nositeli „lidé oduševnění a nesení ideálem“, či „uchopení vírou a vášní pro evangelium“, kteří mají „vytvářet lidské předpoklady i materiální podmínky pro příchod nového Jeruzaléma“,²² je-li první perspektivou uskutečňování utopie již v přítomnosti, nese to s sebou povážlivá ne-

²⁰ SOBRINO, J. *Christology at the Crossroads*, New York 1978. s. 135.

²¹ MOLNÁR, A. *Op. cit.*, s. 33.

²² BOFF, L.; BOFF, C. *Op. cit.*, s. 114.

bezpečí. Jak se očekávaný ideál nedaří uskutečňovat (což je pravidlo dosud nemající výjimky), ubývá uchvácenosti a nadšení a společenství se začne ptát po důvodech, které jeho uskutečnění brání. Následně se pokouší hledat cesty, jak svůj ideál prosadit třeba politickou akcí a násilím,²³ nebo naopak propadá zklamání a rezignuje na nápravu „zlého světa“. Těmito cestami procházela ode dávna všechna radikální křesťanská hnutí a výsledkem jejich úsilí byla zpravidla buď revoluce, nebo separace. Přílišné soustředění na ideál či utopii má v dlouhodobější perspektivě spíše kontraproduktivní účinky.

Můžeme se tedy k dějinným výhledům, projektům a nadějím utopicky smýšlejících křesťanů postavit kriticky, nesmíme tím však zakrýt problém opačný. Může být člověk motivován k zápasu o království Boží a jeho hodnoty na této zemi z perspektivy, že je to boj až do posledního času prohrávající, že bojujeme o nedosažitelné, o něco, co stejně může přijít pouze shůry jako dar, který je navíc neustále ohrožen hříchem a smrtí dokud nepomine tento věk? Že každý zápas v tomto světě má jako první perspektivu kříž, smrt, zánik? Že všechno, co konáme, byť inspirování nadějí Božího království a tedy Duchem, může kdykoli zahynout, padnout, ztroskotat?

Lidsky rozumně svázáno a zhodnoceno je to úsilí bláhové. A přece právě to je perspektiva následování Ukřížovaného. Teprve za ní a nezávisle na ní se zjevuje milost nového života, který osvobozuje od smrti a zániku a dává potvrzení každé pravé hodnotě tím, že ji provádí smrtí do života. Přijmout tento pohled se mi jeví dobře reformační a biblické. Prakticky se však ukazuje, že to zároveň může znamenat oslabení, až i ztrátu prorockého rozměru našeho křesťanství a vést k přijetí neteologických kompromisů ve vztahu ke společnosti, způsobit rezignaci na úsilí o uskutečňování nového lidství v tomto věku a odsunutí všeho očekávání takřkajíc „na onen svět“.

Mezi těmito úskalími – vypjaté motivace s netrpělivostí a sklonem k absolutizaci na jedné straně, a určité skepse se sklonem k rezignaci a snad i relativismu na straně druhé – se dnes evangelická etika pohybuje. Bez nástrojů, kterými by si mohla cokoli zajistit, ale s osvobodivým vědomím, že to, co má pravou hodnotu, nemůžeme konec konců vytvořit ani získat žádným úsilím, ale smíme to přijímat jako nezasloužený dar.

²³ Gabriel Vahanian (*God and Utopia. The Church in a Technological Civilisation*. New York 1977. s. 39) tento proces označuje za degeneraci utopie a její proměnu v ideologii. Utopie hodná toho jména nemůže mít v jeho pojetí daný cíl. Je pouze metodou, způsobem pohledu, vztaheným k poslednímu, které není redukovatelné na cosi, co bychom mohli uchopit a definovat.