

K RECEPCI DÍLA DIETRICH A BONHOEFFERA V ČESKÉ EVANGELICKÉ TEOLOGII

Pavel Filipi

ZUR REZEPTION DES WERKES VON D. BONHOEFFER IN DER DEUTSCHEN EVANGELISCHEN THEOLOGIE Die Rezeption erfolgte in der Zeit des intensiven Suchens nach dem rechten Weg der Kirche und Theologie in der radikal säkularisierten, sich als ‚sozialistisch‘ verstehenden Gesellschaft. ‚Unser Dietrich Bonhoeffer‘ (so der Titel eines Aufsatzes von J.M.Lochman) erschien als der wichtigste Orientierungsstern auf dem Himmel der damaligen europäischen Theologie. Er wurde entdeckt als (1) Theologe des christlichen Friedenskonkils, als (2) Theologe der teuren Gnade und verbindlichen Gemeinschaft, als (3) Theologe der Kirche ohne Privilegien, als (4) Theologe der Mündigkeit und der nichtreligiösen Interpretation des Evangeliums, als (5) Theologe des ohnmächtigen Gottes. Fast alle diese Aspekte verdichteten sich im Wirken und Ringen einer Gruppe von Theologen und Laien (sog. Neue Orientierung), die sich berufen wusste, dem ‚weltlichen‘, ohnmächtigen Evangelium auch im Bereich des Politischen, im Einsatz für die Menschenrechte, Zeugnis abzulegen.

Od poloviny let padesátých do konce šedesátých byl Dietrich Bonhoeffer po Karlu Barthovi zřejmě nejvlivnější stálicí na nebi české evangelické teologie. To nepochybně souviselo s kontinuálním zájmem, který české evangelictví věnovalo již od třicátých let zápasu, a po válce dědictví, Vyznávající církve, ale také, a především, s originálností teologických impulzů, jež česká teologie z odkazu Bonhoefferova zaslechla. Svědčí o tom hned první recenze dopisů z vězení (*Widerstand und Ergebung*), uveřejněná několik měsíců po prvním německém vydání, končící slovy: „Stojí za to vzít tyto nahozené poznámky vážně a pokusit se kriticky domýšlet směrem, kterým ukazuje tento myslitel a svědek, jehož odchodu velice litují právě nejvážnější mužové německé Vyznávající církve“.¹

Nechť nás nemate, že z rozsáhlého díla Bonhoefferova bylo do češtiny přeloženo jen nemnoho textů.² Ve střední Evropě, kde druhou mateřštinou evangelického teologa — a nejednoho laika — je němčina, tento údaj není

¹ KR 19, 1952, 59—60 (cit. str. 60). Autorem recenze, skrývající se pod šifrou -č-, je bezpochyby J. B. Souček, bystrý komentátor a skutečný znalec německé teologické scény.

² Knižně vyšlo: ‚Následování‘ (*Nachfolge*), přel. F. M. Dobiáš a A. Molnár (Praha 1963, předmluva J. M. Lochmana); ‚Na cestě k svobodě — listy z vězení‘ (*Widerstand und Ergebung*, starší verze), přel. M. Černý, M. Heryán, J. Šimsa (Praha 1991); rukopis překladu WE byl ovšem připraven k vydání již dvě desetiletí a koloval v mnoha opisech. Časopisecky:

signifikantní. Lze prokázat, že Bonhoeferovo dílo stejně jako sekundární bonhoefferovská literatura byly v prostředí české evangelické teologie čteny a studovány s nevšedním zaujetím.

Považuji za důležité předeslat, že recepce Bonhoefferova díla probíhala v situaci intenzivního hledání cesty církve a teologie v podmínkách nastupujícího socialistického uspořádání společnosti. Právě pro toto hledání se zdály impulzy Bonhoefferovy teologie neobyčejně produktivní. Bonhoefferova díla nebylo přímým způsobem užito ke zpochybnění ‚socialistické cesty‘ české (československé) společnosti, ke zdůvodnění práva na odboj proti ní.³ Ve své kriticky odmítavé recenzi monografie Hanfrieda Müllera⁴ její autor J. M. Lochman svého berlínského kolegu brání proti výtce, že používá marxistických kategorií a přitakává jeho ‚úsilí o pozitivní orientaci církve směrem k socialistické společnosti‘. Lochmanova výtka H. Müllerovi směřuje jinam: Proti ‚dualistické evakuaci pozitivního dosahu evangelia z oblasti tohoto světa‘.⁵ — Zároveň ovšem je třeba si uvědomit, že proces recepce Bonhoeffera probíhal větším dílem před rokem 1968, který násilným zaškrcením ‚pražského jara‘ otrásl nadějami v humanizaci socialistického uspořádání společnosti. Po té době ustupuje Bonhoefferův význam a je vystřídán teologickým impulzem Jürgena Moltmanna, který umožňuje větší distanci od dějinné reality, neboť celé dějiny staví pod ‚eschatologickou výhradu‘.

Náš Dietrich Bonhoeffer

Těmito slovy nadepsal nejvýznamnější český evangelický interpret Bonhoefferova díla J. M. Lochman první větší pojednání o D. Bonhoefferovi.⁶ Přivlastňovací zájmeno ‚náš‘ zajisté neznamená anexi, nýbrž recepci této

Úryvky z WE (KR 23, 1956, 148n), básně (KR 22, 1955, 112—114; KR 23, 1956, 2; KR 29, 1962, 247), ukázka z Etiky (‚Kristus a dobří lidé‘, KR 24, 1957, 295n) svatební kázání na Ef 1, 12 z r. 1943 (KR 37, 1970, 77—79). Nevydán, v rukopise cirkulující zůstal překlad ‚Pospolitého života‘ (*Gemeinsames Leben*) a stať ‚Co znamená mluvit pravdu‘.

³ Námětem rozhovorů se občas stává Bonhoefferova účast na protihitlerovském spiknutí, jmenovitě otázka podílu na zabití tyрана. Ta však byla diskutována spíše jako obecně etický problém, bez jakékoli analogie k aktuální situaci církve v socialistickém zřízení. Nepochybně zde hrála roli nechuť ztotožňovat nacistickou diktaturu se socialistickou (již ne stalinistickou!) a stejně i nedostatek přímých svědectví — kromě nepřímých biskupa Bella — o tom, jak Bonhoeffer tento problém teologicky reflektoval.

⁴ *Von der Kirche zur Welt*, Leipzig 1961. Recenze J. M. Lochmana v ThPř KR 29, 1962, 79—85.

⁵ str.85.

⁶ KR 22, 1955, 107—112.

teologie psané na oprátce'.⁷ Recepce, která je vítána jmenovitě v podmínkách společnosti radikálně sekularizované, v ‚dospělém světě‘, který odmítá uznat Boha zaskakujícího do mezer jako ‚*deus ex machina*‘ a odložil náboženskou mentalitu. Relevance Bonhoefferova svědectví je zvýšena tím, že teologizoval mezi ‚životem a smrtí‘, v extrémním existenciálním nasazení, a přece dokázal artikulovat ‚teologii dne‘, evangelium nikoli jako ‚vodičku pro náboženskou migrénu‘, nýbrž jako ‚vodu života‘. To mu umožnila jeho důsledná christologická orientace, takže bonhoefferovská teologie nemůže být v žádném případě považována za ‚liberalismus redivivus‘.

Přívlastkem ‚náš‘ vyjádřil J. M. Lochman, citlivý pozorovatel české scény, nepochybně orientující význam Bonhoefferovy teologie pro české prostředí. Jestliže západoevropské společnosti se dotud neodvážily oficiálně upozadit křesťanskou tradici a konvenci, česká společnost vyvodila z latentní sekularizace svých obyvatel radikální důsledky i v oblasti legislativy: Náboženství oficiálně označila za ‚soukromou záležitost‘ a církev postavila na periferii společenského života v naději, že i toto přikázané místo jednou opustí. Jakoby zde nastávala situace, kterou Bonhoeffer ve svých tegelských záznamech již předvídal. Naslouchat jeho hlasu z vězení se nejednomu mladému evangelickému teologu u nás zdálo být neobyčejně podnětné, produktivnější než naslouchat Karlu Barthovi, který ve svém basilejském závětrí nemohl pocítit vichřici sekularizace tak silně, jako jeho čeští žáci. Rozhodně neexistuje v české evangelické publicistice článek s titulem: Náš Karl Barth.

V kterých věcných směrech nacházely impulzy Bonhoefferovy teologie v Čechách tak živnou půdu? Domnívám se, že mohou uvést pět signifikantních směrů, jež nejsou vzájemně alternativní. Jejich pořadí neodpovídá přesně ani jejich časovému sledu ani nechce předjímat jejich významnost.

1. Dietrich Bonhoeffer — teolog koncilu míru

Tento impulz byl povahy spíše epizodické a souvisí s mírovými iniciativami církví a teologických fakult, vedoucimi později k založení Křesťanské mírové konference. Zde sehrála určitou roli reference k Bonhoefferově projevu v dánském Fanö (1934).⁸ Na konferenci teologických fakult v Mod-

⁷ Tamtéž, 109, výslovná narážka na ‚Reportáž psanou na oprátce‘ komunistického novináře Julia Fučíka.

⁸ GS I, 216—219.

ré u Bratislavy (1957) byly vyzvednuty zejména dvě Bonhoefferovy myšlenky: Otázka míru není problémem, nýbrž příkazem a věcí poslušnosti. — Návrh na svolání mírového koncilu svaté církve Kristovy.⁹ V evangelické publicistice se potom příležitostně objevuje jméno Bonhoefferovo jako otce myšlenky, kterou KMK ztělesnila. V oficiálních dokumentech KMK však již nikoli. Důvodem je jednak skutečnost, že KMK opustila myšlenku ‚koncilu‘ — slovo samo začalo být od ledna 1958 (svolání 2. *Vaticana*) používáno ve svém pregnatním, ‚kanonickém‘ smyslu. Druhým důvodem byl posun v chápání dějinné situace po Hirošimě potud, že Bonhoefferova myšlenka koncilu, který by donutil národy naslouchat slovu církve ‚*auch zähneknirschend*‘, ustoupila inkluzivističtější představě, že je třeba národy světa k mírovému jednání zvát a získávat.

2. Dietrich Bonhoeffer — teolog drahé milosti

Zde se mohu opřít spíše o své vzpomínky, než o přímé literární doklady. Svými spisy *Následování* a *Pospolitý život* zapůsobil Bonhoeffer na mou generaci v tom směru, že se nám zdál nabízet autentickou kompenzaci za ztrátu společenské prestiže církve důrazem na životní kázeň a souřadivost. Právě v dobách vnější tísně, jakou i Bonhoeffer sám prošel, vydá církev svědectví evangeliu tím, že svou menšinovost pochopí jako novou příležitost k radikálnímu vyznavačství, k náročnému učednictví a k intenzivnímu životu ve společenství vzájemné služby. Tyto důrazy se zdály evokovat něco z polozapomenutého dědictví staré Jednoty českých bratří, která udivovala i své pronásledovatele svým řádem a kázní a svou tzv. ‚sborovostí‘, zřeknuvši se konstantinského aranžmá.

V padesátých letech se hodně diskutovalo o ‚konci konstantinské epochy‘ a tu se nám zdálo, že D. Bonhoeffer, v souběhu s dědictvím staré Jednoty, naznačuje novou podobu evangelické církve právě pro tuto dobu. Evangelická církev se do budoucna nemůže opřít o údajné nebo skutečné ‚náboženské potřeby‘ lidí, jimž tak doširoka vychází vstříc její větší katolická sestra. ‚Tu evangelická církev konkurovat nemůže: Je jako náboženské společenství chudá... Jinde je síla evangelického sboru: Že jest sborem, a to znamená: společenstvím života, ne jen kultickou společností‘.¹⁰ Nebyli jsme rádi, že Bonhoeffer sám později tyto své spisy dal jakoby do závorky a nesouhlasili s Hanfriedem Müllerem, který tuto závorku ještě prohloubil,

⁹ Referát o konferenci viz KJ 42, 1957, č. 35. Sr. Roehr, Ingo: *Die Christliche Friedenskonferenz* (Praha 1974), 7nn.

¹⁰ Lochman, KR 30, 1963, 104.

když je pochopil jako neblahé vybočení či cizí těleso. Měli jsme za to, že jejich orientační cena pro církev v socialistickém kontextu naopak ještě vzrostla a že budoucí cesta evangelické církve bude charakterizována inzulární existencí minority rozhodných vyznavačů navzájem souřadivě spojených. Nebezpečí ghettoizace jsme si hned neuvědomovali.

3. D. Bonhoeffer — teolog ‚církve bez privilegií‘

Obě bonhoefferovské disertace v našem prostředí mají téma eklesiologické.¹¹ V referátu na mezinárodním bonhoefferovském symposiu (Ženeva 1976) se český teolog Josef Smolík pokusil syntetizovat eklesiologické motivy Bonhoefferova díla v hesle ‚církve bez privilegií‘. Soudí, že ne teprve známé citáty v dopisech z vězení,¹² nýbrž celá životní cesta Bonhoefferova byla výrazem hledání církve bez privilegií.¹³ „Církev bez privilegií žije v eschatologickém provizoriu z Božích zaslíbení, svobodná od starosti o svou instituční sebezáchovu“.¹⁴ Smolíkovu interpretaci podpořil Pavel Filipi rozbohem Bonhoefferových kázání, jejichž ‚monotonie kříže‘ volá církev k pokání, poslušnosti, očekávání, sotrpnosti, ke snášení křivd a trpělivosti — slovy Bonhoefferovými: „zřici se moci a cti, zanechat veškeré kalkulace a nechat Boha, aby on sám konal své dílo.“ Kříž totiž „není privátním majetkem žádného člověka, nýbrž patří všem lidem, platí všem lidem. Bůh miluje naše nepřátele — to nám říká kříž“.¹⁵ — Na první pohled je zřejmé, v čem spočívala přitažlivost této interpretace v situaci církve, jež existovala na samém okraji legality. Na druhé straně však je zřejmé, že ‚církve bez privilegií‘, jak existovala v socialistickém Československu, nedospěla k tomuto způsobu své existence teologickým, vyznavačským rozhodnutím, pod tlakem zvěsti kříže, nýbrž vnějším zásahem jen ne-

¹¹ Zítek, VI.: Eklesiologie v díle Bonhoeffera, Bartha a Brunnera, Husova teologická fakulta 1968; Líguš, J.: Christus praesens. Eklesiologie D. Bonhoeffera se zřetelem k reformačnímu odkazu M. Luthera, Komenského evangelická teologická fakulta 1981.

¹² „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschliesslich von den freiwilligen Gaben der Gemeinde leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben...“ WEN 415; „Auf unsere Privilegien werden wir gelassen und in der Erkenntnis einer geschichtlichen Gerechtigkeit verzichten können.“ WEN 327.

¹³ Smolík, J.: *Kirche ohne Privilegien*, in: (Hans Pfeifer, Hg.): Genf 76. Ein Bonhoeffer-Symposium (München 1976), 129—145.

¹⁴ tamtéž, 145.

¹⁵ Filipi, P.: *Gott ist gefährlich. D. Bonhoeffer als Prediger*, in: (Schönherr, A. und Krötke, W., Hg.) *Bonhoeffer-Studien* (München und Berlin 1985), 157—165, citaty 160.

dobrovolně přijatým. Bonhoefferovy výzvy, aby se církev pokojně i pokorně zřekla privilegií a majetku, mají u nás po roce 1990 de facto větší aktuálnost, než měly tenkrát.

4. D. Bonhoeffer — teolog dospělosti a nenáboženské interpretace

Tento vliv Bonhoefferův byl nejrozsáhlejší a patrně nejhlubší. Zprvu šel paralelně s recepcí podnětů z *Následování a Pospolitého života*, ale v šedesátých letech byla Bonhoefferova teologie již převážně chápána jako zdroj odvahy k novým pokusům o interpretaci evangelia v podmínkách radikální sekularizace.¹⁶ Půda nebyla nepřipravena. Jednak zde doznávaly — na Bartha orientované — úvahy o rozdílu mezi náboženstvím a vírou v Ježíše Krista,¹⁷ jednak zde působila autorita J. L. Hromádky, který, ač sám do bonhoefferovské diskuse nikdy přímo nevstoupil, svou inkarnační teologií Boží kondescendence otevřel světu lidí a jejich dějin vstup do teologického myšlení.¹⁸

Prostředím diskusí o nových typech interpretace bývaly pravidelně schůze Svazu československého evangelického duchovenstva, později též schůzky volného sdružení převážně mladších evangelických duchovních, tzv. *Nové orientace*. Publicistickou platformu našly v časopise *Křesťanská revue* a její *Theologické příloze*. Brzy se těmito interpretačními pokusy dostalo souhrnného označení ‚Civilní interpretace‘, jež chtělo vyjádřit pozitivní intenci negativně formulovaného programu interpretace ‚nenáboženské‘. Původcem tohoto označení ovšem není teolog, nýbrž angažovaný evangelický laik, právník Miroslav Bula.

Oč šlo v programu ‚civilní interpretace‘?¹⁹ V první řadě znamená slovo ‚civilní‘ nepochybně tolik, co všední, ne-úřední, neoficiální. Nositelem svědectví evangelia není ‚*Amtskirche*‘ se svými aparáty, nýbrž křesťané ve všedním, civilním životě svého povolání, mimo chrámový prostor, mimo psací stůl teologů. Není náhodou, že mezi angažovanými stoupenci, ano i iniciátory tohoto programu nacházíme řadu evangelických ‚laiků‘, kteří

¹⁶ Rozboru Bonhoefferova programu interpretace evangelia věnuje Josef Smolík jednu kapitolu své knihy *‚Současné pokusy o interpretaci evangelia‘* (Praha 1993, 2. opr. vyd.), 36—47.

¹⁷ J. B. Jeschke (KR 20, 1953, 1—3), J. M. Lochman (KR 22, 1955, 44—48 a 306—310), Z. Medek (tamtéž 326n), Š. M. Pavlinec (KR 23, 1956, 54n) aj.

¹⁸ sr. J. M. Lochman, KR 30, 1963, 82.

¹⁹ V následující typologii se opírám — ne bez korektur — o výklad J. M. Lochmana, *Vrstvy civilní interpretace*, KR 30, 1963, 102—108.

právě ve styku se svými necírkevními současníky odhalili nesdělitelnost nejedné dogmatické, liturgické nebo etické formy a uniformy, do níž byla zvěst evangelia tradičně odívána.

Tím už je vysloven druhý důraz programu civilní interpretace: pro-existence. Těžiskem zájmu církve není její vlastní reprodukce, nýbrž člověk a lidské společenství *„extra muros ecclesiae“*, onen bezbožný, ateistický, věci Kristově a církvi nepřátelský svět.

Daleko více pozornosti však na sebe strhl důraz třetí: ozvučnou deskou evangelia v dnešním světě — jak po Martinu Niemöllerovi formulovala Božena Komárková²⁰ — není otázka po milostivém Bohu, nýbrž po milostivém bližním. „Otázka, je-li možno dojít ke Kristu skrze bližního, je sporná. Otázka, je-li možno dojít ke Kristu bez bližního, je nesporná.“²¹ „Lidské vztahy — to je to, co dnešnímu člověku dělá starosti“ vyhláší Miroslav Bula, který ve svém povolání soudce nahlédl do této propasti hodně hluboko. Má za to, že právě „zespolečenštění výrobních prostředků pronikavě zesiluje význam lidských vztahů pro život jednotlivce“.²² Takto formulovaný program získal řadu zastánců. Z nich někteří myšlenku ještě radikalizovali: „Světské otázky jsou plnými křesťanskými otázkami, ne něčím druhořadým. Vztah k Bohu se dnes u mnoha lidí rozhoduje na jejich vztahu k bližnímu a ne jinde“, píše Karel Trusina.²³ A Jan Čapek se sugestivně ptá: „Není člověk, ano každý člověk, znamením Kristovy skryté přítomnosti?“²⁴ Téma ‚člověk‘ se nezadržitelně posunovalo do středu teologického zájmu.²⁵ — Ozvaly se však i hlasy varovné. Úkol života pro druhé je nad lidské síly, z evangelia se stává neunesitelné břemeno. Nadto pak člověk není naší láskou vykopen, nýbrž poután k naší osobě.²⁶

Připomeňme na tomto místě, že myšlenka nenáboženské interpretace, zejména ve směru k fenoménu lidství a spolulidství, nabyla v 60. letech dodatečně na významu vlivem počínajícího dialogu teologů s marxisty.²⁷

²⁰ ‚Heidelberský katechismus ve 20. století‘, KR 24, 1957, 210nn. — Skutečnosti sociální a eschatologické KR 26, 1959, 78—83.

²¹ Komárková v KR 26, 1959, 78.

²² V programovém článku ‚Civilní interpretace‘, KR 24, 1957, 227. Myšlenka připomíná časté diktum Hromádkovo, že vystavět socialistický dům je snazší, než otázka, jací lidé v něm budou bydlet.

²³ ‚Pozemské křesťanství‘, KR 30, 1963, 156—160, citát 158.

²⁴ ThPr KR 27, 1960, 54.

²⁵ Sr. disertaci J. S. Trojana, ‚Téma člověk‘, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta Praha, 1969.

²⁶ Hájek, Mil., ‚Evangelium mezi pietismem a civilní interpretací‘, Český bratr 39, 1963, 62—65, cit. 65.

Není náhoda, že přední protagonistu dialogu z marxistické strany, Milan Machovec, věnoval Bonhoefferovi význačnou pozornost.²⁸

5. D. Bonhoeffer — teolog bezmocného Boha

Není pochyby, že i tento impuls Bonhoefferovy teologie nabyl své brisance v konfrontaci s revolučním marxismem. Padl ovšem na zvlášť připravenou půdu v českém prostředí, pro něž otázka moci byla téměř osudovou otázkou již od Petra Chelčického, otce Jednoty bratrské, a znovu ve stoletích devatenáctém a dvacátém.²⁹ Doposud však šlo o problém donucovací moci církve, jejíž užití si čeští evangelíci opakovaně zapovídají. Nyní se otázka moci posunuje do souvislosti s tzv. všemocí Boží, a tím radikalizuje. Opět ne bez přípravy. J. B. Šourek klade do záhlaví svého programového článku „Bezbranný Bůh“³⁰ nejen známý citát Bonhoefferův, nýbrž i citát z posthumně vydané filozofické závěti českého Masarykova žáka Emanuela Rádlka „Útěcha z filozofie“: „Bůh je tedy bytostí dokonale bezbrannou a násilím do světového běhu nezasahuje... Působí, jako působil Kristus: Bůh se ničím neurazí a všechno snese, i ukřižování; má však lidi nad pomyšlení rád a pomáhá způsobem bezbranného člověka.“ Myšlenkové příbuzenství obou myslitelů, kteří tyto výroky napsali přibližně v těžce temné době, je vskutku nápadné. Všimá si ho i J. M. Lochman ve studii o všemohoucím Bohu,³¹ kde se snaží o stanovisko vyváženější. Nezabrání však našemu známému M. Bulovi rozvinout Bonhoefferovu aplikaci grotiovské myšlenky ‚*etsi deus non daretur*‘ do krajnosti: Být křesťanem znamená přestat spoléhat na protekci Boží moci, „jít cestou (a to může znamenat také: utrpením a opuštěností) Ježíše Krista, který se dnes tím, že svět dospívá, zase dává vytlačet ze světa na kříž — což by si žádný náboženský člověk nikdy líbit nedal“.³² Hluboko do sedmdesátých let bude v četných člancích tento odkaz Bonhoefferův české veřejnosti zpřítomňovat J. A. Dvořáček: Hodnotí jej jako průnik k samé podstatě evangelia kříže, jež bylo po dlouhá staletí zastřeno vrchnostenskými představami o Bohu či satisfakčními spekulacemi.³³

²⁷ Výslovně K. Trusina: „Čím začít?“ KR 32, 1965, 25—27.

²⁸ „O takzvané dialektické teologii současného protestantismu“, Praha 1962, 89—93.

²⁹ Sr. Trojan, J. S.: „Moc v dějinách“, Praha 1964.

³⁰ KR 27, 1960, 33n.

³¹ KR 27, 1960, 139—145.

³² V článku „Jako by Boha nebylo“, KR 27, 1960, 275—277, cit. 276.

³³ „O Božím utrpení“, KR 37, 1970, 79—86; sr. též „Evangelium o Boží vůli do stínů světa“, KR 36, 1969, 9—14+37—42 a jiné práce Dvořáčkovy.

Výrazivo, kterého užívají autoři tohoto směru, prozrazuje opět, že konkrétní pozadí je povahy politické. Jde o zúčtování s mocenským theismem, s onou deformací theismu, která skrytě počítá s tím, že Bůh je tajným garantem mocenských struktur jako takových. Nejde jen o to, že je odmítnuta představa boha, zaskakujícího do mezer lidského poznání a jednání — tento problém již dávno u nás nebyl na pořadu dne; nyní jde o zdůraznění, že způsob Boží vlády nad světem je totálně odlišný od všeho, co se na světě jmenuje moc a vláda. Evangelium „provádí revoluční přesun z představy Boha jako Panovníka nad světem k představě Boha jako nenásilného dobyvatele světa, z představy Boha-Vládcce k představě Boha-Služebníka“.³⁴ Zde byl hledán a nacházen hermeneutický klíč k poselství celé Bible,³⁵ přičemž redukce, k nimž v této souvislosti docházelo, sahají místy až k hranicím markionismu.³⁶

Připomeňme konečně, že v první polovině šedesátých let vstoupily do našeho teologického orbítu úvahy Johna Robinsona,³⁷ které se zdály podávat Bonhoefferovy zlomkovité úvahy uceleněji a soustavněji.

Závěrem

J. M. Lochman ve své obsáhlé recenzi monumentální bonhoefferovské monografie Eberharda Bethgeho³⁸ zdůrazňuje ještě silněji než autor recenzovaného díla „vnitřní logiku, jasnou identitu a integritu“ celé životní cesty a celého životního díla flossenbürského mučedníka. Bonhoeffer z Finkenwalde a Bonhoeffer z Tegelu jsou sice v jakémsi vnitřním vzájemném napětí, v hloubce však patří dohromady, spojení prvotní otázkou christologickou. Recenzent tu vystihuje bytostný zájem české evangelické teologické obce, jež chtěla podržet Bonhoeffera Následování a Pospolitého života zároveň s Bonhoefferem, *Taufbriefu*.

Toto spojení bylo pak pozoruhodným způsobem realizováno nikoli na celé ploše existence církve, nýbrž v zápasech nepočtené skupiny tzv. Nové

³⁴ Tyrálik, Fr., „Bůh je král“ KR 35, 1965, 195n.

³⁵ Najsystematičtější J. S. Trojan, cit. dílo, 35–39.

³⁶ „Zatímco starozakonní věřící spatřuje Boží přízeň v hojnosti pozemských darů, je evangelijní zbožnost zaměřována na věci Božího království, a proto i prosba o vezdejší chléb je jen jednou z šesti v modlitbě Páně.“ Fr. Tyrálik na uv. místě.

³⁷ js (Josef Smolík), „Nový obraz Boha?“ Recenze knihy *Honest to God* (s ukázkou), KR 30, 1963, 188n.

³⁸ *Dietrich Bonhoeffer – Theologie, Christ, Zeitgenosse* (München 1967), recenze v ThPř KR 35, 1968, 41–44.

orientace evangelických teologů v nesnadných letech sedmdesátých a osmdesátých. Na křesťanském listě programu této skupiny stojí jistě i jiná jména, ale jméno Bonhoefferovo je nepřehlédnutelné i tam, kde k němu nejsou přímé reference. Program ‚civilní‘ interpretace dostává zde nový významový odstín, zprvu výslovně odmítnutý:³⁹ Civilní ve smyslu politickém, ‚občanský‘. V době, kdy hodnota občanskosti poklesla k nule, postaví se skupina na její obranu nejen teoretickou úvahou, nýbrž i v nasazení existence — nejinak než finkenwaldský pastor, na nějž též byl uvalen ‚Redeverbot‘. V rozhovoru se sekulárními humanisty promýšlí skupina otázku politické moci — a zároveň pod ní trpí. Její členové mezi sebou vytvářejí svazky vzájemné souručivosti, dalece přesahující běžnou církevní konvenci. Tak se v činnosti Nové orientace vracejí a jakoby zhušťují všechna témata, jimiž Dietrich Bonhoeffer u nás trvaleji zapůsobil: radikální následování, život pospolitý, křesťanská existence bez privilegií, priorita zájmu o svět a člověka mimo církev, proexistence, Boží moc v lidské bezmoci.

Nikdo z nás si nepřeje, aby se vrátila situace, kdy je nutno platit tak vysokou cenu uřednictví. Výzva, jež z Bonhoefferova odkazu zní do našeho dneška, však nás znovu staví před otázku, zda si přejeme křesťanskou existenci jen jako součást uznávané konvence a církev jen jako součást společenského aranžmá — či v čem spočívá stopa eschatologické reality na přítomném životě křesťanů a církví. Nebo, prostěji, s Bonhoefferem: Kým je pro nás Ježíš Kristus?

Referát na symposiu k 50. výročí úmrtí D. Bonhoeffera, pořádaném pražským Institutem J. W. Goetheho, duben 1995.

³⁹ Bula v KR 24, 1957, 225.