

Jeruzalém a Athény? Jeruzalém, nebo Athény? Také k interpretaci Dietricha Bonhoeffera¹

Jan Štefan

Jerusalem and Athens? Jerusalem or Athens? Also on the interpretation of Dietrich Bonhoeffer. The study considers – against the background of Jesus's sayings *Those who are not against us are for us* and *Those who are not with me are against me* and the paradigms *Paul at the Areopagus* (Acts 17) and *Ephesian converts burn their books of magic* (Acts 19) – the problem of *theological inclusiveness and exclusiveness*. Are we concerned here with a confessional contrast: Thomas-Luther, Rahner-Barth? Is it a professional clash of disciplines within systematic theology: the orthodox dogmatic theologian with their orthodoxy against the liberal ethical theologian with their orthopraxis? The experience of Dietrich Bonhoeffer in Germany before and after 1933 (chapter *Church and World I* from *Ethics*: DBW 6, 342–353) corresponds to that of the author in Czechoslovakia before and after 1989. The oppressed church in a period of persecution logically inclines towards inclusiveness: it resists the temptation of exclusiveness and opens itself up to the largest possible number of those “who are not with us”. Does this mean that the church, ignored in the period of indifference, should set out again in the direction of inclusiveness and seek allies among those who reject contemporary immanentism and are open for transcendence? In conclusion the author quotes (and concurs with) the modification of Bonhoeffer's “Etsi (correctly: Quasi) Deus non daretur” to “Quasi Deus esset” from the pen of Benedict XVI.

1. Dogmatický exklusivismus, etický inklusivismus?

V nejedné učebnici dogmatiky, např. v našem překladu PÖHLMANNOVA *Kompendia*,² se dozvídáme, že takřka od počátků křesťanské teologie kráčejí theologové dvěma cestami: cestou navazování, inklusivismu, a cestou vymezení, exklusivismu. Každý máme na vybranou, zda do života

¹Studie byla vypracována v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“ a přednesena na symposiu Evangelické teologické fakulty UK *Teologie a dějiny*, konaném v Praze 1. června 2007 u příležitosti osmdesátých narozenin prof. J. S. Trojana. Aktualizace a upřesnění jsou z dubna 2009.

²HORST GEORG PÖHLMANN, *Kompendium evangelické dogmatiky*, překlad z 6. něm. vyd. *Abriss der Dogmatik*, Jihlava 2002, s. 2.

církve a do myšlení teologie co nejvíce světa zahrneme, nebo naopak z života církve a z myšlení teologie co nejvíce světa vyloučíme. Obě cesty jsou biblicky legitimní. Svět, „kosmos“, představuje pro novozákonní pisatele jak dobrý, protože Bohem stvořený svět, tak zlý, protože naším hříchem poznamenaný svět; jednou objekt Božího hněvu, podruhé objekt Boží lásky; místo, k němuž se křesťan tu láskyplně přiklání, tu se od něho znechucen odvrací.

1.1. Co mají společného Athény s Jeruzalémem?

„Přijetí řeckého dědictví bylo, jak ukazují nábožensko-historické paralely s judaismem a islámem, vnitřně nevyhnutelné a nutné pro zrod toho, co dnes označujeme slovem teologie.“³ První křesťanský theolog, JUSTIN MARTYR (okolo 100–okolo 165), byl později právem – Tertullianem! – pojmenován „Filosof a Mučedník“. „Neodložil plášť filosofů. Naopak jím přioděl své vyznavačství.“⁴ Byl totiž bytostně přesvědčen o tom, že v křesťanství našel tu pravou filosofii. O rozdílech mezi např. „učením Platónovým“ a „učením Kristovým“ samozřejmě věděl; všechno dobré, co kdy tvrdili antičtí filosofové, básníci a historici, však neváhal křesťansky anektovat. „Cokoli řekl kterýkoli z antických myslitelů správného, patří nám křesťanům.“⁵ Hlavním argumentem pro křesťanskou víru byla pro Justina její rozumnost a hned následně pak její prospěšnost. I další velcí představitelé řecké teologie, KLÉMÉNS Z ALEXANDRIE i ORIGENÉS, byli theologičtí *inklusivisté*.

Čítankovým theologickým *exklusivistou* byl první latinský církevní otec TERTULLIAN (okolo 160–po 212). Břítkými slovy římského právníka odmítal spojovat nespojitelné a opakovaně neváhal zdůrazňovat odlišnost křesťanské víry a pohanské filosofie. „Jaká je však spojitost mezi Athénami a Jeruzalémem, mezi akademií a církví?“⁶ „Jaká podobnost mezi filoso-

³HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Urban-Taschenbücher 14, Stuttgart 1955, 1986, s. 14.

⁴AMEDEO MOLNÁR, *Patrologie v kostce*, Praha bez vr. (= 1950), s. 18.

⁵Srov. *Apologia II*, 13, MPG 8, 465, 33n: „Ὅσα οὖν παρα πασι καλωχ εἰρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστὶ.“ Přesněji překládá AMEDEO MOLNÁR ve své *Čítance k církevním dějinám (I)*, Praha bez vr. (1950), s. 48: „A tak to, co je dobrého u všech, patří nám křesťanům.“ Úryvek z Justina Molnár nadepsal *Křesťan a filosofie* a v *Patrologii v kostce* (s. 18) dodává, že jej předkládá „jako svědectví o Justinově kritickém pohledu na nauky současné filosofie“.

⁶*De praescriptione haereticorum* 7,9 (kolem 200), MPL 1,23,16n: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae?“ AMEDEO MOLNÁR, jehož překlad cituji, uvádí příslušný úryvek z Tertulliana ve své *Čítance* (s. 93) pod nadpisem *Odkud zlo v theologii?* Proslulý výrok si vzal za motto a svým způsobem i téma svého posledního díla ruský exilový filosof LEV ŠESTOV (1866 Kyjev–1938 Paříž). Knihu *Athény a Jeruzalém (Афины и Иерусалим*, Paris 1938) vydalo nedávno (s vročením 2006) v českém překladu Alana Černoouse a s dolovem Michala Altrichtera olomoucké nakladatelství Refugium.

fem a křesťanem? Žák Řecka a žák nebe.“⁷ Jakkoli je Tertullianovi autorství výroku „Credo quia absurdum“ pouze připisováno, nebyla mu zcela cizí argumentace, že nezáleží na tom, zda je křesťanství rozumné, jen když je prospěšné.

Reformace obohatila alternativu inkusivismus–eksklusivismus o *konfesijní komponentu*. MARTIN LUTHER nebo KARL BARTH platí právem za vzorové představitele theologie vymezení, TOMÁŠ AKVINSKÝ nebo KARL RAHNER za vzorové představitele theologie navazování. Extrémy se objevily příznačně na protestantské půdě: krajní inkusivismus v liberálním kulturním protestantismu, krajní eksklusivismus naopak v letničním entusiasmu. Kulturtrégři jednoho tábora se viděli v apoštolu Pavlovi debatujícím s epikurejskými a stoickými intelektuály na athénském Areopágu (*Skutky 17,16–34*), kulturní barbaři opačného tábora se naopak inspirovali efezskými konvertity, mezi nimiž byli i bývalí magičtí zaříkávači, kteří přinesli do křesťanského shromáždění své drahé kouzelnické knihy a „přede všemi je spálili“ (*Skutky 19,18–20*). Práví extrémisté vyňali z jednoho biblického příběhu motiv možnosti navázat zvěstování evangelia na určitý jasný světonázor, leví extrémisté vyňali z jiného biblického příběhu motiv nezbytnosti rozejít se s temnou náboženskou minulostí; oba motivy pak byly povýšeny na protichůdná paradigmata.

1.2. Kdo a je kdo není proti Kristu?

V Bibli najdeme nejednu dvojici protikladných, navzájem si odporujících výroků.⁸ Tentýž Ježíš prohlásil jednou „*Kdo není proti nám, je pro nás*“, podruhé „*Kdo není se mnou, je proti mně*“. Rámec obou výroků je podobný: uzdravování posedlých, vymítání démonů, exorcismus. Tím ovšem obdoba končí. Situace, do nichž byl každý výrok pronesen, se od sebe navzájem liší, výroky mají různé adresáty a dávají pokaždé jiný smysl. Celou věc nelze vyřídit laciným tvrzením, že si Ježíš odporoval. Spíše se zdá, že měl pokaždé na mysli něco jiného.⁹

⁷ *Apologeticum 46,18* (197), MPL 2,580,4n: „Quid adeo simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et Coeli ...?“ Cituji podle TERTULLIANUS, *Apologeticum – Obrana křesťanů*, přel. Josef Novák, Čtvrtá patristická čítanka, Praha 1987, s. 70

⁸ Několika vybraným biblickým „Sic et non“, protichůdným místům Písma, věnoval J. S. TROJAN svůj poslední knižní soubor *Kontrasty a alternativy*, Praha 2007. Kniha se objevila na knižních pultech ve dnech jubilantových narozenin.

⁹ Na okraj: Zatímco německý komentovaný překlad Nového zákona (*Das Neue Testament, übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens, beraten von Werner Jetter; Ernst Lange und Rudolf Pesch*, Zürich/Einsiedeln/Köln a Gütersloh 1970) své čtenáře a čtenářky na rozdíl upozorňuje (u Mt „srv. jinak Mk 9,40=L 9,50“; u Mk „srv. proti tomu Mt 10,40; L 10,16“),

Slovy „*Kdo není proti nám, je pro nás*“ (Marek 9,40) Ježíš odpovídá na námitku svého učedníka, tedy ideového stoupence. „Mistře, viděli jsme kohosi, kdo v tvém jménu vyhání démony, ale s námi nechodil; i bránili jsme mu, protože s námi nechodil.“ (Marek 9,38). Exorcismus vykonaný v Ježíšově jménu Ježíš autorizoval jako ježíšovský, i když byl vykonán necírkevním činitelem. „Ježíš však řekl: ‚Nebráňte mu! Žádný, kdo učiní mocný čin v mém jménu, nemůže mi hned nato zlořečit. Kdo není proti nám, je pro nás.‘“ (Marek 9,39–40) K tomu, kdo koná ježíšovské činy, kdo ježíšovsky jedná, ale k jeho učedníkům se nehlásí, nemají Kristova církev a křesťanská theologie zaujímat obranně nepřátelský postoj. V okamžiku, kdy začneme neorganizované ježíšovce pokládat za nekalou konkurenci, vyjde najevo, že nám záleží předně na církvi, a teprve potom možná také na Kristu a našich bližních. *Inklusivistický* Ježíšův výrok *Kdo není proti nám, je pro nás* ovšem nezabírá nekřesťanský prostor, nemíří na nějaké „anonymní křesťany“; je nasměrován k „necírkevním“ křesťanům a je adresován Ježíšovým učedníkům. Tematizuje otázku, jak má theologie posuzovat lidské postoje a jednání. Tradičně řečeno, jde v něm o ortho-praxi, patří do křesťanské *etiky*. Copak můžeme prohlašovat za nekřesťanské či dokonce protikřesťanské takové jednání, které se shoduje s jednáním křesťanů a – především – s jednáním Ježíšovým?

Slovy „*Kdo není se mnou, je proti mně*“ (Matouš 12,30a) Ježíš odpovídá na výtku farizeů, svých ideových protivníků: „On nevyhání démony jinak, než ve jménu Belzebuba, knížete démonů.“ (Matouš 12,24) Na úsudek, že Ježíšovo uzdravování je „vyhánění ďábla belzebubem“, Ježíš odpověděl asi v tom smyslu: Dobré dílo ukazuje na svého dobrého původce – a vy to dobře víte. „Protože znal jejich smýšlení, řekl jim: ‚Každé království vnitřně rozdělené pustne a žádná obec ani dům vnitřně rozdělený nemůže obstát. A vyhání-li satan satana, pak je v sobě rozdvojen; jak tedy bude moci obstát jeho království? [...] Kdo není se mnou, je proti mně.‘“ (Matouš 12,25–26.30a) K tomu, kdo soudí Ježíše podle své vlastní předem dané a předem platné doktríny, nemají Kristova církev a křesťanská theologie zaujímat smířlivě přátelský postoj. V okamžiku, kdy bychom začali bezmála každého považovat za svého spojence, dali bychom najevo, že o Krista nám jde opět až na druhém místě. *Exklusivistický* výrok *Kdo není se mnou, je proti mně* je adresován Ježíšovým odpůrcům. Tematizuje otázku, jak má theologie hodnotit lidské úsudky. Tradičně řečeno, jde v něm o ortho-doxii, patří do křesťanské *dogmatiky*. A o té se všeobecně –

obdobný český *Nový zákon s výkladovými poznámkami* (Praha 1991) tyto rozdíly bagatelizuje (u Mt „srv. Mk 9,40“; u Mk „zdánlivě protichůdný výrok Mt 12,30 par“

v církvi i ve světě – má za to, že je soběstředná, popudlivá, nesnášenlivá. Ale copak můžeme zahrnout mezi křesťany ty, kdo prohlašují Ježíše za exorcistu ve službách Satanových?

Rýsuje se nám tedy svůdná možnost rozdělit v rámci systematické teologie inkusivismus a eksklusivismus mezi dogmatiku a etiku: dogmatice přisoudit přístup výlučný, etice naopak přístup zahrnující. Tedy křesťanský dogmatik-tradicionalista a křesťanský etik-progresivista? Opravdu, více theologických liberálů najdeme mezi etiky než mezi dogmatiky.

WOLFGANG TRILLHAAS (1903–1995), jeden z těch německých evangelických theologů minulého století,¹⁰ kteří – následující Schleiermachera – byli s to napsat jak učebnici dogmatiky,¹¹ tak učebnici etiky,¹² přidělil oběma základním disciplínám systematické teologie rozdílný úhel pohledu. V theologii prý jde o setkání toho, co je specificky křesťanské („christianum“), a toho, co je obecně lidské („humanum“); v dogmatice je prius „christianum“, v etice „humanum“, tématem dogmatiky je „křesťan jako člověk“, tématem etiky je „člověk jako křesťan“.¹³

2. V dobách řádných: eksklusivismus, v dobách ne-řádných: inkusivismus?

2.1. Německá zkušenost

Literární dílo i životní angažmá DIETRICH A BONHOEFFERA lze číst jako jeden veliký plaidoyer pro konkrétnost proti abstraktnosti, pro jedinečné kontexty a neopakovatelné situace proti strohým principům, uplatňovaným „padni komu padni“. Kdybych měl tohoto zřetelně luterského theologa, Barthova žáka i kritika, zařadit mezi eksklusivisty nebo inkusivisty, zařadil bych ho mezi theology vymezování, výlučnosti. Ve dvou posthumně vydaných knihách jeho pozdního období ovšem najdeme v rámci celkového vyhrazování i řadu motivů navazujících, zahrnujících. V jeho *Etice* (texty z let před zatčením 1940–1943, posthumně 1949),¹⁴ knize, která

¹⁰K dalším patřili v minulém století např. ADOLF SCHLATTER (1852–1938): *Das christliche Dogma*, 1911, *Die christliche Ethik*, 1914; HELMUT THIELICKE (1908–1986): *Theologische Ethik*, 1951–1964, *Der evangelische Glaube*, 1968–1978 nebo WALTER KRECK (1908–2002): *Grundfragen der Dogmatik*, 1970, *Grundfragen der Ethik*, 1975.

¹¹WOLFGANG TRILLHAAS, *Dogmatik*, Berlin 1966, ²1967.

¹²WOLFGANG TRILLHAAS, *Ethik*, Berlin 1959, nově přeprac. vyd. ²1965.

¹³*Ethik*, s. 6; *Dogmatik*, s. 6n.

¹⁴DIETRICH BONHOEFFER, *Ethik*. Dnes máme k dispozici trojí originální znění *Etiky*. První dvě (München 1949 a ⁶1963) uspořádala a vydala Bonhoefferův přítel Eberhard Bethge; kritické vydání v *Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) Etika. Rukopisy podle rekonstruovaného pořadí jejich vzniku* vydali Ilse Tödt, Heinz Eduard Töth, Ernst Feil a Clifford Green, DBW 6, München 1992. Vzhledem k tomu, že toto finančně náročné vydání u nás doznalo minimálního rozšíření, zatímco dřívějších vydání (v paperbackové podobě nadále přetiskovaných)

měla být jeho vrcholným dílem a která dnes patří mezi klasická díla evangelické teologie minulého století, nalezneme fragment z druhé půli roku 1942 s názvem *Církev a svět* (E¹ 159–165; E⁶ 59–67; DBW 6,342–353; čes. 51/53–61).¹⁵

V podkapitole, v dřívějších vydáních nadepsané *Úhrnný a výlučný nárok*, uvažuje Bonhoeffer o dvou výše zmíněných Ježíšových protichůdných výrocih. Nečiní tak „dogmaticky“, abstraktně, principiálně, nýbrž „eticky“, konkrétně, situačně. Izolovaný úhrnný nárok by vedl ke klerikálnímu fanatismu a nesvobodě, izolovaný výlučný nárok k zesvětštění a sebelikvidaci církve. Německá zkušenost prokázala pravdivost a platnost obou Ježíšových výroků.

„Patří ke zkušenosti našich dnů, že už jenom vyslovené Ježíšovo jméno prokazuje netušenou moc“ (160; 61; 345; srv. čes. 55). – „[...D]o boje [s antikristovskými mocnostmi, J. Š.] postavené vyznávající křesťanské sbory [...] musely dojít k poznání, že právě v neutralitě mnohých křesťanů spočívá největší nebezpečí vnitřního rozkladu a rozvratu církve, ano, že tento postoj je tím vlastním nepřátelstvím vůči Kristu“ (161; 62; 346; srv. čes. 56). – „[...T]oto v utrpení probuzené a darované nové rozpoznání původu a počátku, tento útěk ke Kristu, k němuž došlo v pronásledování, představují rámec dnešního vypsání vztahu církve a světa“ (162; 63; 348; srv. čes. 57).

Luterský theolog Bonhoeffer nevolá k návratu k řeckému starověku (spekulace typu ‚logos spermatikos‘), ani nehoruje pro latinský středověk (realizace typu ‚křesťanská kultura‘). Více než apologetický „pokus ospravedlnit jméno Ježíše Krista před fórem světa jeho spojováním s lidskými jmény a světskými statky“ či pragmatický „nárůst moci Kristova jména“ ho fascinuje pavlovská theologie kříže, ve světě odmítání a ze světa vytla-

jsou farářské knihovny plné, budu citovat v závorkách nahoře paginace všech tří verzí. – Český překlad Bohuslava Vika, po léta (také v Bonhoefferově jubilejním roce 2006) avizovaný nakladatelstvím Kalich, nakonec spatřil světlo v roce 2007. V uspořádání textu se řídí druhým vydáním Bethgeovým, tj. řadí texty tematicky, nikoli chronologicky; překlad textu byl naopak pořízen s přihlédnutím k rekonstruovanému znění, jak je přineslo kritické vydání v DBW, odkud jsou přeřaty (ve výběru odpovídajícím čtenářskému vydání) i výkladové poznámky. Záslužná edice se žel neobešla bez dnes běžných českých nedbalostí: čtenáři/ka marně hledá seznam zkratk německých vydání (navíc místy chybně uvedených!), připojený přehled vydaných Bonhoefferových prací neobsahuje údaje o nerozšířenější bonhoefferovské edici, totiž 6 svazcích jeho *Gesammelte Schriften*, v poznámkách nebyly doplněny odkazy do českých vydání klasických titulů filosofie (Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger), theologie (Barth, Bonhoefferovo *Následování*, *Život v obecnství*, *Na cestě k svobodě*) či beletrie (Huxley). Překlad je možná čtivý (tak JINDŘICH HALAMA ve své vlídné recenzi *Bonhoefferova Etika česky*, TREF 14 [2008], 100–101, s. 101), k přesnosti má ovšem, jak vyplývá z mých letmých glos níže, hodně daleko.

¹⁵Bethgeho dataci 1939/40 opravili editoři DBW na 1942. Kratičkův úryvek z tohoto fragmentu přeložil pod názvem *Kristus a dobří lidé* Jan Čapek pro Křesťanskou revui 24 (1957), s. 295n.

čovány „Kristus jeslí a kříže“. „Kristův kříž činí pravdivými obě slova: ‚Kdo není pro mě, je proti mně‘ i ‚Kdo není proti nám, je pro nás.‘“ (162; 63; 347n; srv. čes. 57n)

Podkapitola *Kristus a dobří lidé* tematizuje „vztah Ježíše Krista k těm, kdo jsou dobří, a k tomu, co je dobré“ (164; 65; 350; srv. čes. 59). Na první pohled by se mohlo zdát, že jde o pouhou konstrukci. Bonhoeffer se však i zde odvolává na aktuální zkušenost. Srovnává „různé časy“, doby řádné a doby ne-řádné. (Sám prožil, počítáme-li od maturity/počátku theologického studia, 10 let života v demokracii a 12 let života v diktatuře – z toho 10 let na svobodě, 2 roky ve vězení). „Semknuté doby“, časy zákonnosti, řádu, pořádku, obracejí pozornost křesťanů, tvrdí Bonhoeffer, k okrajovým existencím, exemplárním hříšníkům, „celníkům a nevěstkám“. „Doby vymknuté z kloubů“, časy bezzákonosti, zloby a chaosu, naopak vybízejí k tomu, abychom se ohlédlí po případných spojencích mezi všemi, kdo zůstali věrni právu, pravdě a lidskosti (163; 64n; 349n; srv. čes. 59).

„Zkušenost jiných dob byla, že zlí lidé Krista nacházeli a dobří lidé mu zůstávali vzdálení. My zažíváme, že dobří lidé Krista opět nacházejí a zlí lidé se proti němu zatvrzují. V jiných dobách bylo možné kázat: ‚Dokud ses nestal hříšníkem jako tihle celníci a tyhle nevěstky, nemůžeš poznat a nalézt Krista.‘ My musíme spíše říkat: ‚Dokud ses nestal spravedlivým člověkem jako ti, kdo bojují a trpí za právo, pravdu a lidskost, nemůžeš poznat a nalézt Krista.‘“ (163; 65; 350; srv. čes. 59)¹⁶

Reformační teologie prakticky nezná „obrácení dobrého člověka ke Kristu“ (164; 66; 351; srv. čes. 60). „Dobro bylo proto buď skvostnou neřestí¹⁷ pohanů, nebo plodem Ducha svatého.“ (Tamt.) „Dobrý člověk byl buď farizej a pokrytec, jehož bylo potřeba přesvědčit o tom, že je zlý, nebo to byl [...] ke Kristu obrácený hříšník, jehož Kristus uschoptil tomu, aby nyní konal dobré skutky.“ (Tamt.). Jinak řečeno, dobro tzv. dobrých lidí

¹⁶Autoři výkladových poznámek čtou tuto větu jako možnou narážku na skutečnost, že se na aktivním hnutí odporu proti hitlerovskému režimu podíleli „v neposlední řadě („wohl nicht zuletzt“) také ateisté a komunisté“. Český se na příslušném místě dočteme: „Jde tu patrně o poukaz na aktivní účastníky hnutí odporu proti nacistickému režimu a ne na ateisty a komunisty.“ Zapomněl snad B. Vik na epizodu z posledních dnů Bonhoefferova života, totiž na jeho přátelský vztah k zajatému sovětskému důstojníkovi Vasiliji Kokorinovi? S ohledem na něho se farář Bonhoeffer zdráhal vykonat v poslední neděli svého života (Quasimodogeniti 1945) pobožnost pro nejbližší kruh svých spoluvěznů. Právě Kokorin, synovec vysokého stalinského politika V. M. Molotova, se však vyslovil pro pobožnost – a tak vlastně umožnil, aby Bonhoeffer zakončil svůj veřejný život improvizovanou bohoslužbou. (EBERHARD BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe–Christ–Zeitgenosse*, München 1967, s. 1036; též TÝŽ, *Poslední dny*, in: *Na cestě k svobodě* [viz pozn. 22], 281–287, s. 286.)

¹⁷Tj. bylo ve skutečnosti neřestí. Výraz „splendidum vitium“ je připisován Augustinovi. Překlad „anebo také“ vznikl zřejmě přehlédnutím („oder aber“, nikoli „oder auch“) a neodpovídá tomu, co chtěl evangelický theolog Bonhoeffer říci.

není v očích Božích žádným dobrem a jeho činitelé nejsou před Bohem vůbec dobří; skutečně dobré skutky jsou ty, které umožnil křesťanům konat sám Bůh – jsou dobré proto a jen proto, že On jediný je dobrý. Tento *reformační etický exklusivismus* však pozdější protestantismus nahradil *kulturně-protestantským etickým inklusivismem*. Liberální protestant považoval „dobré prostě za předstupeň křesťanského“ a věřil na přirozený plynulý „vzestup od dobrého ke křesťanskému“ (164; 66; 352; srv. čes. 61). Proti takovéto „měšťácké saturovanosti“ oprávněně protestovala evangelická theologie „posledních dvaceti let“, když na celé čáře rehabilitovala theologický eksklusivismus: „na místo ospravedlnění dobrého nastoupilo ospravedlnění zlého, na místo idealizace měšťanského nastoupila záliba v idealizaci ne-měšťanského, řádu a pořádku se protivícího, chaotického, anarchistického, katastrofického“ (164n; 66n; 352; srv. čes. 61). Kyvadlo se vychýlilo z pravého extrému do levého a moralistickou deformaci evangelia vystřídala jeho flacianistická karikatura. Neboť, dovozuje Bonhoeffer, „křesťanské sankcionování protiměšťáckých ‚okrajových existencí, prostitutek a kolaborantů‘ fakticky vedlo k etickému nihilismu: k zesměšňování ‚dobra v občanském smyslu‘¹⁸ a k ‚doporučování hříchu‘ (165; 67; 352n; srv. čes. 61).¹⁹

V úvodu k celému oddílu Bonhoeffer nahlíží vztah křesťanů a světa z druhé strany, ze strany církvi odcizených humanistů. Ti se dříve vymezovali proti církvi; nyní se začínají k církvi obracet jako ke svému domovu.

„Rozum, vzdělání, humanita, tolerance, svézákonnost – všechny tyto pojmy, které donedávna sloužily jako bojovná hesla proti církvi, proti křesťanství, proti samotnému Ježíši Kristu, se naráz překvapivě ocitly v těsné blízkosti sféry křesťanství“ (159; 59; 343; srv. čes. 53) –

¹⁸Až v této eminentně theologicky míněné výpovědi překládám „bürgerlich“ jako „občanský“, v předchozích větách, kde se jednalo o sociologické kategorie, jsem překládal jednou pejorativně „měšťácký“, podruhé neutrálně „měšťanský“ (u Vika „dobré občanství“). Opositum „unbürgerlich“ zčešťuji jako „neměšťanský“ a „protiměšťácký“; Vik se překladu jednou vyhne, podruhé sklouzne do emotivně negativního soudu („protispoločenské ‚existence“).

¹⁹Do tvrzení, že se z „ospravedlnění hříšníka“ stalo „ospravedlnění hříchu“, rozvinul Bonhoeffer na první stránce své předchozí knihy *Následování* (1937) její základní tezi o laciné milosti. (Srv. BONHOEFFER, *Nachfolge*, München 1937, s. 1; DBW 4, München 1989, s. 29; český překlad F. M. Dobiáše a A. Molnára *Následování. Výklad Kázání na hoře*, Praha 1962, s. 23.) – V *Následování* tepal zlidovělý, pokleslý, všezahrnující protestantismus, zde si naopak – podle všeho, místo není úplně jasné a němečtí editoři se tu příznačně zdrželi komentáře – bere na paškál intelektualistickou, elitní, vylučnou dialektickou theologii a její případné „předchůdce“ mezi outsidersy a radikály 19. století (nikoli „různá období 19. století“, jak si jeho „im Laufe des 19. Jahrhunderts vereinzelt“ mylně vyložil Vik). Zda Bonhoeffer vedle dialektické theologie myslí i na lutherovskou renesanci, nedokážu posoudit. Jediný theolog, kterého uvedl jménem, je oponent neoreformačního etického pesimismu, Bonhoefferův tübingský učitel Adolf Schlatter.

„[...]O]samostatně a od církve zběhlé děti se v hodině nebezpečí navrátily zpět ke své matce.“ (159n; 60; 344; srv. čes. 54)

Bonhoeffer dobře ví o tom, že nemluvil „dogmaticky“, nýbrž „situačně-eticky“. Své věty o dobrých a zlých lidech vzápětí po jejich vyslovení charakterizuje jako „věty, které jsou obě stejně paradoxní, obě samy o sobě nemožné. Ale pojmenovávají situaci.“ (163; 65; 350; srv. čes. 59). Jsou to výpovědi, řečeno klíčovou pojmovou dvojicí *Etiky*, „předposlední“. Následující „poslední“ (tamt.) výpovědi, tj. obecnou výpovědi dogmatické platnosti o dobrých a zlých lidech v nezávislosti na dobrých a zlých dobách, Bonhoeffer stvrdí konsenzuální axiom každé pravověrně křesťanské teologie o hříšnosti všech lidí. „Kristus patří zlému i dobrému člověku, oběma jim patří jen jako hříšníkům, tj. jako těm, kdo ve svém zlém i ve svém dobrém odpadli od prvopočátku“ (tamt.)²⁰

Do vězení se dostal Bonhoeffer pro svou politickou, nikoli církevní angažovanost; nezemřel jako programově křesťanský mučedník, nýbrž skryt za občanským inkognitem. U nás to byl JAN MILÍČ LOCHMAN, kdo ve svém úvodu k českému překladu *Následování* zdůraznil tento ježíšovský konec Bonhoefferova života: „Vskutku – necitlivost mezi revolucionáři a spiklenci, vyvrženými za hradby oficiální obce a oficiální církve: vyznavač v děsivém inkognitu. A přece právě tam – svědek Ježíše Krista.“²¹ V listech z vězení, shrnutých do knihy *Odpor a odevzdání* (texty z let 1943–1945, posthumně 1952),²² se Bonhoeffer k tématu církev a svět, popř. křesťané a nekřesťané, znovu a znovu vrací. Např. v básni *Křesťané a pohané* (8. 7. 1944): Jak my, tak oni jsme na tom stejně, jim i nám platí Kristova

²⁰V českém vydání: „Kristus náleží zlému i spravedlivému, náleží jim oběma jako hříšníkům, tedy jako těm, kdo ve svém dobrém i zlém odpadli od počátku [...]“. Na příkladu této poměrně jednoduché věty bych rád předvedl překladatelovu nepozornost či necitlivost vůči originálu. Co jej vedlo k tomu, že nahradil „dobrého“ „spravedlivým“, když se dosud mluvilo o dobrých a zlých (a když slovo „spravedlivý“ představuje v evangelické teologii terminus par excellence)? Uniklo mu, že vynecháním omezujícího „jen“ a záměnou neobvyklého pořadí „zlý–dobrý“ za obvyklé pořadí „dobrý–zlý“ zvláštní bonhoefferovskou výpověď v prvním případě nemístně, v druhém případě zbytečně trivializoval?

²¹JAN MILÍČ LOCHMAN, *Svědek následování*, in: BONHOEFFER, *Následování*, 5–18, s. 17.

²²DIETRICH BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. I* v případě *Odporu a odevzdání* máme k dispozici trojí originální znění; první dvě (WE, München 1952, a WEN, München 1970) rovněž uspořádal a vydal Eberhard Bethge; kritické vydání připravili Christian Gremmels, Eberhard a Renate Bethge ve spolupráci s Ilse Tödt, DBW 8, München 1998. Ze stejného důvodu jako v případě *Etiky* cituji paginace všech tří verzí. Český překlad M. Černého, M. Heryána a J. Šimsy vznikl na konci šedesátých let a v období normalizace koloval jako samizdat. Tiskem vyšel na počátku devadesátých let v nakladatelství Vyšehrad s předmluvou J. B. Součka a bonhoefferovskou studií J. A. Dvořáčka pod titulem *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*, Praha 1991.

smrt na kříži; rozdíl je v tom „že křesťané stojí při Bohu v jeho utrpeních“ (WE 246n; WEN 382; DBW 8,515n; srv. čes. 253, zde nepřesně: „utrpení“). Oba musí žít ve světě, který se zdá být světem bez Boha.

Pro pojmenování této skutečnosti Bonhoeffer sáhl k citátu z knihy *De iure belli ac pacis* (1625) nizozemského právníka a státníka HUGO GROTIJA (zprostředkovala mu ho četba Wilhelma Diltheye) „*Etsi Deus non daretur*“; poprvé přidal i jeho německý překlad „auch wenn es keinen Gott gäbe“, „i kdyby nebylo Boha“ (16. 7. 1944: 239n; 393; 530; čes. 248)²³. Z následujících BONHOEFFEROVÝCH formulací, jejichž paradoxnost se stále stupňuje, vyplývá, že tomuto latinskému aforistickému výroku sám rozuměl jinak, než jakým směrem ukazuje jeho slovní význam a původní kontext. „[...]M]usíme žít ve světě – etsi Deus non daretur“. Právě tohle rozpoznáváme – před Bohem. Bůh sám nás nutí k tomuto rozpoznání. [...] Bůh nám dává vědět, že musíme žít jako ti, kdo se vypořádají s životem bez Boha.²⁴ Bůh, který je s námi, je Bůh, který nás opouští [...]! Bůh, který nás nechává žít ve světě bez ‚pracovní hypotézy bůh‘, je ten Bůh, před nímž trvale stojíme. Před Bohem a s Bohem žijeme bez Boha.“ (241; 394; 533n; srv. česky s. 249). – Správná latinská bonhoefferovská formule by tedy měla podle mého soudu znít: „*Quasi Deus non daretur*“, „jako kdyby Boha nebylo“. Podobně rozumí Bonhoefferovi, jak ještě uvidíme, i katolický theolog JOSEPH RATZINGER.²⁵

2.2. Česká zkušenost

Nakonec se pokusím reflektovat svou vlastní zkušenost – minulou (sedmdesátá a osmdesátá léta minulého století), nedávnou (devadesátá léta) i současnou (první dekádu století našeho).

²³ Anglicky „even if there were no God“, francouzsky „même s' il n'y avait pas de Dieu“.

²⁴ Pozor, český překlad poslední věty: „jako bychom se bez něho mohli obejít“ („als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden“) je básnickou licencí překladatelů! Celé místo přeložil v bonhoefferovském článku *Jako by Boha nebylo* MIROSLAV BULA (Křesťanská revue 27, [1960], 275–277, s. 275n) a ve větší studii *Bonhoefferova kritika náboženství* JOSEF SMOLÍK (česky in: Miscelanea 1978, uspořádali Amedeo Molnár a Josef Smolík, Studie a texty KEBF 2, Praha 1979, 54–68, s. 62n; původně německy *Bonhoeffers Kritik der Religion* s věnováním „Helmutu Gollwitzerovi k 70. narozeninám“, *Communio viatorum* 31 (1978), s. 15–28). BULA překládá správně „jako takoví, kteří se dovedou s životem vyrovnat bez Boha“. SMOLÍK přeložil inkriminovanou větu omylem zdvojeně a pokaždé jinak; poprvé obsahově správně: „jako ti, kteří se vyrovnávají se životem bez Boha“, leč anticipando předsunutou do souvětí, které ji v originále neobsahuje; podruhé na správném místě, leč s obsahovým posunem: „jako ti, kdo musí být hotovi se životem bez Boha“ (obojí s. 63). Zdvojení, které obsahuje i původní německá verze Smolíkovy studie (s. 22), vzniklo nepozorným přepisem německého originálu; v jejím přetisku v knize *Erbe im Heute. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Praktischen Theologie und Ökumenik*, Berlin 1982, s. 119–130, je pečliví východoněmečtí editoři opravili. Českou podobu této bonhoefferovské studie jsem profesoru Smolíkovi jako student prvního ročníku theologické fakulty přepisoval v LS 1978 z rukopisu na psacím stroji; odměnou mně byl tenkrát vzácný dovezený exemplář WEN.

²⁵ BULA osciluje mezi „Jako by“ (v nadpisu) a „I kdyby“, navíc uvádí i nesprávně „Et si“ (s. 275). SMOLÍK latinské „Etsi ...“ nepřekládá. V překladu knihy *Čestně o Bohu* od Františka Marka čteme: „i když Bůh není ‚tam‘“ (JOHN A. T. ROBINSON, *Čestně o Bohu*, Praha 1969, s. 35), z anglického „even if God is not ‚there‘“ (*Honest to God*, Philadelphia 1963, s. 38).

2.2.1. Inkusivismus utiskované církve

V druhém poločase komunistického útlaku církve, tedy v letech, kdy jsem byl potvrzen, kdy jsem studoval teologii a farářoval, byly jak církevní sbory, tak theologická fakulta obklopeny šedou zónou sympatizantů. Tvořilo ji poměrně široké spektrum názorově odlišných lidí – od těch, kdo už tehdy, jako bývalí reformní komunisté, patřili minulosti, až po ty, jimž měla, jako budoucím aktivistům zelených alternativ, patřit budoucnost. Konvertovali pouze výjimečně a někdy jaksi omylem a na čas, po pravidle zůstávali v pásmu sympatizantů. Svými sympatiemi k církvi se však nijak zvlášť netajili. V soukromí nejednou s povzdechem prozradili, že nám tak trochu závidí, že jsme mohli vyrůstat v křesťanských rodinách a ve společenství církve, kde se nám dostalo daru víry. Do šedé zóny patřila i komunita blízkých duchů tělesně nám vzdálených. Vzpomínám si např. na to, jak jsem na počátku sedmdesátých let jako gymnazista vnímal KAFKŮV *Zámek* a CAMUSOVA *Cizince* (abych jmenoval dva mrtvé) či KUNDERŮV *Žert* a BERGMANOVU *Sedmou pečeť* (ti buďtež jmenováni zástupně za žijící „jinde“) jako umělecká díla stvrzující „pravdy kostela“. A to nemluvím o básních VLADIMÍRA HOLANA nebo románech F. M. DOSTOJEVSKÉHO či GRAHAM GREENA – ty pro nás představovaly vyslovenou apologetiku! Samozřejmě, že jsme nepřeskakovali místa, kde tyto „křesťané na zapřenou“ sdělovali své pochybnosti, svou skepsi, svůj agnosticismus; četli jsme je však jako nezbytný kontrapunkt k vedoucímu hlasu, v němž zaznívalo vyznání jejich víry!

Nevyjadřil se např. GRAHAM GREENE v eseji *Křesťan a svět*²⁶ v podobném smyslu? „Ti, kteří jsou jako já, ubozí, nedokonalí katolíci, a bývají často v pokušení podlehnout, pocítují z dnešního dění ustavičnou výzvu k věrnosti.“ „Ne, v ‚dobách tmy‘ nemáme proč se bát o své náboženství. Našich nepřátel je víc než nás, avšak více je našich mrtvých, jimž církev náleží ještě více než nám. Naše mrtvé nemohou zabít ani svěst, a dokonce i jejich mrtví jsou teď na naší straně.“²⁷

V období své marginalizace, ostrakizace, ghettoizace logicky tíhne *utiskovaná církev k inkusivismu*: Vzporuje pokušení výlučnosti a otevírá se co největšímu počtu těch, „kdo nejsou proti nám“. Čím více jsou křesťané a křesťanky vytlačováni do přesně vymezeného teritoria, tím více chtějí mít přinejmenším otevřená vrátka ven, když už si sami nemohou určovat hranice prostoru svých aktivit. Tíhnutí pronásledované církve k zahrnování si povšimli i výrazní theologové vymezování. AMEDEO MOLNÁR, který se na samém počátku své oslnivé akademické dráhy, v tuhých pade-

²⁶GRAHAM GREENE, *Paradox křesťanství*, Praha 1970, s. 73–75.

²⁷tamtéž, s. 75.

sátých letech, věnoval mj. i předkonstantinské církvi,²⁸ upozornil na udivující „klid, laskavost, shovívavost k nepřátelům“, s nímž apologeti, „první obránci křesťanství“, odpovídali na pomluvy, útoky i námitky nepřátel.²⁹ KARLU BARTHOVI nezbylo než v protinaturálně-theologickém § 26 (1940) *Církevní dogmatiky* konstatovat nebývale silné postavení přirozené teologie právě v „církvi mučedníků“ – u raněkřesťanských apologetů a u formačních spiritualistů.³⁰

2.2.2. Exklusivismus protežované církve

V době sametové revoluce jsem se na chvíli obával toho, po čem u nás někteří naopak po desetiletí toužili: že se církev dostane (opět, konečně) do kurzu. Nestane se příslušnost k ještě včera upozadované církvi přes noc (když už ne „rakousky“ povinnou, tak nějak po česku „dobrovolně-povinnou“) součástí deklarované příslušnosti k novému establishmentu? Poprvé ve svém životě jsem pocítil nutnost trvat na naprosté jedinečnosti, zvláštnosti, jinakosti křesťanského zjevení a křesťanské víry. Požadavek dne pro mě zněl: vyznavačsky se ohradit („Přece si nenecháme do čistého vína apoštolské víry nalít nějakou právě oblíbenou koktejlovou směs!“), eschatologicky se vyhranit („Přece si nedáme rozředit silné víno apoštolské víry do limonády nějakého dnešního „savoir vivre“, návodu jak prožít šťastný život na zemi!“). *Protežovaná církev* na výsluní volí paradoxně cestu *exklusivismu*: Vzporuje pokušení bezbřehosti a vymezuje se vůči nemalému počtu těch, „kdo nejsou s námi“.

Dělal jsem si zbytečné obavy. Podnikavci se záhy chytili atraktivnějších nabídek, diskontní zákazníci brzy pochopili, že u nás zas až tak lacino nenakoupí. Šťastlivci „nahore“ přestali církev potřebovat a církev se nabídl jako tradiční útočiště všem nešťastníkům „dole“. Jestliže se dnes počítá především – nebo dokonce pouze – to, co je na dosah, co mohu

²⁸Výše – viz pozn. 3 a 4 – zmíněné tituly *Čítanka a Patrologie* nesou podtituly *Do počátků konstantinského převratu a Církev předkonstantinská*. „Nebezpečný zvrat“, jímž „církev prošla za časů Konstantinových“, je podle autorových vlastních slov hlavním tématem poslední části jeho malé patrologické trilogie, knížky *Lístky o mladé církvi* (s. 5). První dvě publikace jsou rozmnoženiny výchovného odboru Synodní rady ČCE, které „pro služební potřebu církevních pracovníků“ „vybral a namnoze přeložil ThDr. Amedeo Molnár“ / „načrtl ThDr. Amedeo Molnár“. Do třetí publikace zařadil Molnár texty z cyklu *Lístky z dějin církve*, uveřejňovaných od roku 1947 v Kostnických jiskrách. Dvě po sobě jdoucí čísla (č. 41 a 42) tohoto evangelického týdeníku přinesla roku 1951 články věnované starocírkevními (v Molnárově terminologii mladocírkevními) protagonistům theologického inkusivismu a eksklusivismu *Křesťanský filosof Justinos a Tertullianus*.

²⁹AMEDEO MOLNÁR, *Lístky o mladé církvi*, Praha 1952, s. 45.

³⁰KD II/1, s. 140n.

snadno a rychle mít zde a nyní, pak je třeba po pravdě říci, že církev nabízí hodnoty dražší a náročnější. Zobecněno: Hříchem naší současnosti je *immanentismus*, tématem církve je *transcendence*.³¹ Nenamítejte mně, prosím, s pozdním BONHOEFFEREM, že křesťanství uchovalo proti helénistické nadsvětlosti či zásvětlosti („Jenseitigkeit“) respekt k starozákonní pozemskosti, zemitosti („Diesseitigkeit“ – 21. 7. 1944: WE 247, WEN 401; DBW 8, 541; srv. čes. 254; předtím 27. 6. 1944: 227; 369; 501; srv. čes. 239), že hlásá *transcendenci v imanenci* („Bůh transcendentní uprostřed našeho života“, „kostel uprostřed vesnice“ – 30. 4. 1944: 182; 308; 408; srv. čes. 202), že uskutečňuje *etickou transcendenci proexistence* („být tu pro druhé“ – srpen 1944: 260; 414; 558; srv. čes. 263n). Bonhoefferovsky nebo nebonhoefferovsky, jde o *transcendenci*, o něco (a Někoho), co (Kdo) nás přesahuje a k čemu (ke Komu) my nedosáhneme, nepřekročíme-li samy sebe, nedáme-li se přesáhnout. Cožpak sám Bonhoeffer, a jaký to byl milovník života, nepřivítal v poslední básni cyklu *Zastávky na cestě k svobodě* (srpen 1944) smrt jako „největší svátek na cestě k věčné svobodě“ (251; 403; 571; srv. čes. 256³²)?

2.2.3. Inkusivismus ignorované církve?

Dvacet let po sametové revoluci jako evangeličtí theologové a evangelické theologky nestojíme nikomu za to, aby nás pronásledoval. Ať děláme, co děláme, stejně si nás nikdo nevšímá. Zdá se, že takto *ignorovaná theologie a církev* se budou muset v časech lhostejnosti vydat stejnou cestou, jakou se ubíraly v časech pronásledování církev utiskovaná a theologie odstranovaná: cestou theologického *inklusivismu*. Není snad naším spojencem bezmála každý, kdo vyhání duchy workoholismu a konsumismu? Kdo žije něčím jiným než *svým* dneškem a kdo se vztahuje k minulosti a k budoucnosti? Kdo je oddán něčemu, co není v něm, nýbrž nad ním a před ním, a je ochoten se ve jménu takového přesahu něčeho zříci nebo prostě a jednoduše usilovat o něco, co mu/jí nepřinese okamžitý a přímý prospěch? Nemáme se k takovému bližnímu rozběhnout s napřaženou rukou? A po-

³¹ Český slovník mého počítače příznačně zná slovo imanence, ale nezná slovo transcendence.

³² Tiráž knihy *Na cestě k svobodě* uvádí jako překladatele veršů Václava Renče. Českému *Následování (Zastávky na cestě*, 21–22, s. 22) předeslal svůj již dříve (KR 22 [1955], *Zastávky na cestě k svobodě*, 99–100, s. 100) uveřejněný překlad A. Molnár, české *Etice* (s. 6) svůj překlad B. Vik. Básník Renč je doslovný: „Přijď nyní, největší svátku na cestě k svobodě věčné“, Molnár bezmála též: „Nuž přijď, veliký svátku na cestě k svobodě věčné“, Vik parafrázuje: „Přicházíš, svátku, zastávko na naší cestě“. Jak vidno, „svátek“ i „svoboda“ se v dalších překladech „umensňují“: z „největšího svátku“ přes „veliký svátek“ na „svátek“, „věčná svoboda“ nakonec vypadne docela. Výzvu „přijď“ nahradil Vik zjištěním „přicházíš“.

rozhlédnout se kolem sebe, kdo podává ruku nám? Ne proto, aby nás bylo víc – tak jako tak nás bude málo!, nýbrž proto, že už nyní se nacházíme na jedné lodi; na lodi, která se zítra či pozítří může proměnit v Noemovu archu ve vlnách potopy.

Ale místo výhledů do budoucnosti, jimiž se nám hrozí v katastrofických scénářích konce světa, se raději ohlédnu do dávné minulosti. V temných stoletích barbarského středověku, kdy se naše dnes přestárlá křesťanská civilizace rodila, to byli mniši a kláštery, kdo uchoval dalším generacím poklady antické vzdělanosti. Nespadla v čase novodobého barbarství do našich rukou péče o křesťanskou i pohanskou moudrost minulých věků, o kulturu, jazyk, dějiny, myšlení Jeruzaléma, Athén, Říma? Nebude theologická fakulta jedním z posledních míst, kde se počítá se znalostí hebrejštiny, staré řečtiny a latiny jako se samozřejmostí? Molnár, který byl nejen zanícený Kristův vyznavač, nýbrž také křesťanský intelektuál a estét, po celou dobu reálného socialismu („tempore barbarico“, jak sám za normalizace říkával) zaníceně slovem i perem popularizoval nejen dějiny církve a theologie, ale též myšlenkové a kulturní dědictví našeho světa. Nestali se z nás, „hermeneutů křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“, také spolusprávci filosofického dědictví evropského starověku a novověku?³³

3. Ex cathedra Petri

Na závěr mi dovoluje, abych souhlasně ocitoval slova našeho staršího a Bonhoefferova mladšího kolegy, jednoho z nejproslulejších německých theologů dneška. Už pátým rokem sedí na Petrově stolci v Římě, jenž pro mnohé ztělesňuje historické sepjetí Jeruzaléma a Athén:

„Bonhoeffer ve svých zápiscích z vězení napsal, že dnes by musel i křesťan žít, *quasi Deus non daretur* – jako by Boha nebylo. Musel by vyjmout Boha z propletenin všedního dne a utvářet svůj pozemský život na vlastní zodpovědnost. Já bych naproti tomu raději věc formuloval obráceně. Dnes by měl i ten, jemuž se zatměla existence Boha a svět víry, žít prakticky, *quasi Deus esset* – jako by Bůh skutečně byl. Žít pod skutečností pravdy, která není našim produktem, ale naší vládkyní. Žít pod měřítkem spravedlnosti, která není jen naší myšlenkou, nýbrž je mocí a měří nás samé. Žít pod odpovědností lásky, která na nás čeká a sama nás miluje. Žít pod nárokem věčného. Neboť ten, kdo bděle prožívá vývoj, pozná, že to je jediný způsob,

³³Podobnou možnost naznačil WOLFHART PANNENBERG. Jeho studie *Převzetí filosofického pojmu Boha jako dogmatický problém raněkřesťanské theologie (Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie)*, 1959, převzatá do souboru *Grundfragen Systematischer Theologie (I)*, Göttingen 1967, ³1979, 296–346, ústí do tvrzení (s. 346): „Mohlo by se stát, že theologii dnes připadne úkol [...] být spolusprávčyní metafyzického dědictví.“

jak může být člověk zachráněn. Bůh, jen on, je záchranou člověka; tato neslýchaná pravda, která se nám tak dlouho zdála být stěží dosažitelnou teorií, se stala nejpraktičtější formulí naší historické hodiny. A ten, kdo se – zpočátku snad jen váhavě – svěřil tomuto namáhavému, a přece nevyhnutelnému ‚jako by‘ – žít, jako by Bůh existoval –, ten bude stále více poznávat, že toto ‚jako by‘ je vlastní skutečností.“³⁴

³⁴BENEDIKT XVI., *K čemu ještě křesťanství?*, úryvek z knihy *Wer hilft uns leben? Von Gott und Mensch*, Freiburg 2005, přeložil Miloš Voplakal, *Teologické texty 17 (2006)*, č. 4, 205–206, s. 205.