UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

„Svoboda“ a „odpovědnost“ v pozdějších dílech Dietricha Bonhoffera

Martina Lukešová

Katedra teologické etiky
Vedoucí práce: doc. THDr. Jindřich Halama
Studijní program: magisterské studium
Studijní obor: evangelická teologie

Praha 2007

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem **„Svoboda“ a „odpovědnost“ v pozdějších dílech Dietricha Bonhoeffera** napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Mainz dne 7. července 2007

Martina Lukešová

Bibliografická citace

„Svoboda“ a „odpovědnost“ v pozdějších dílech Dietricha Bonhoeffera [rukopis]: Diplomová práce / Martina Lukešová; vedoucí práce: doc. ThDr. Jindřich Halama. Mainz, 2007. s. 82

Anotace

Diplomová práce *„Svoboda“ a „odpovědnost“ v pozdnějších dílech Dietricha Bonhoeffera“* se zabývá významem a (případným) vývojem pojmů „svoboda“ a „odpovědnost“ v posledních čtyřech Bonhoefferových dílech (N, GL, E, WE).

Úvodní část práce popisuje Bonhoefferův život a jeho teologii jako (fragmentární) celek. Obsahuje také tři interpretace ukazující nebezpečí jednostranného pochopení Bonhoefferova díla.

Hlavní část se zabývá užitím pojmů „svoboda“ a „odpovědnost“ v rámci zkoumaných spisů. I přes rozmanitost upotřebení pojmů a dynamicky se vyvíjející kontinuitu vyznačující se hlubokou myšlenkovou poctivostí a konsekvencí, není shledán žádný myšlenkový zlom, ať teologický, lidský či etický. Svoboda a odpovědnost mají své pevné místo a je nutné vnímat je v kontextu spoluurčujících pojmů (následování, poslušnost, vázanost, odpověď, čin, zastoupení, skutečnost, církev, svět,...).

Svoboda křesťana je vždy osvobozením ke společenství s Bohem a člověkem (jejím důsledkem je vždy čin). Vedle ní stojí svoboda občanská pramenící v aktu stvoření. Svoboda absolutní (věčná) je jak svobodou archaickou, tak eschatologickou. Odpovědnost jako „odpověď člověka svým životem na volání Boží“ - následování, služba, bytí pro druhé. Odpovědnost mimo tuto „odpověď“ neexistuje. Svoboda a odpovědnost tvoří nerozděliteltnou dialektickou jednotu.

Klíčová slova

odpovědnost, svoboda, následování, čin, církev, Kristus

Summary

The diploma paper *„Freedom“ and „responsibility“ in the later writings of Dietrich Bonhoeffer* examines the sence and the contingent development of the ideas „freedom“ and „responsibility“ in the later writings of Dietrich Bonhoeffer (N, GL, E, WE).
The preamble informs about the whole life and theology of Bonhoeffer. It includes also three intrepretations, that show the danger of the one-sided understanding of the work.

The main part studies the use of the terms „freedom“ and „responsibility“ with reference to the forenamed works. Notwithstanding the variety of the use and dynamical evolving continuity, which is characterized by the intellectual righteousness and consequence, we discover no break (theological, etical or human). „Freedom“ and „responsibility“ have a „fixed location“ and it is important to see they in the context with the rest of the codeterminetive conceptions (the following, the obedience, the allegiance, the answer, the act, the representation, the reality, the church, the world...)

This work brings out, that Christian freedom is always the exemption for the fellowhip with God and the man. Its effect is always the act. The eternal freedom is as well archaic as eschatologic. Responsibility is the answer to the call of God. Its the following, the service, the representation, „be for the other“. Outside the answer (to God) is no responsibility. Freedom and responsibility are the indissoluble dialectical unity.

Keywords

responsibility, freedom, following, act, church, Christ

Poděkování

Děkuji srdečně doc. ThDr. Jindřichu Halamovi za pomoc při vymezení tématu a trpělivost.

Obsah

Úvod....8
I. Svoboda a odpovědnost jako etický problém....12
1 Svoboda....12
2. Odpovědnost/etika odpovědnosti....13
II. Životopis Dietricha Bonhoeffera....14
III. Periodizace díla....19
1. Adresáti jednotlivých period....20
2. Čtyři podoby Dietricha Bonhoeffera....21
IV. Interpretace Bonhoefferovy teologie....22
1. Interpretace J. Moltmanna....23
2. Interpretace H. Müllera....25
3. Interpretace G. Ebelinga....26

A. „Nachfolge“ a „Gemeinsames Leben“....29
1.„Nachfolge“....29
1.1. Zařazení v celku díla....29
1.2. „O svobodě křesťana“ (M. Luther)....30
1.3. Občanská svoboda k poslušnosti a křesťanská svoboda k víře....32
1.4. Odpovědnost církve za člověka....34
1.5. Odpovědnost jako překážka svobody....34
1.6. Svoboda v aktu odtržení od světa....35
1.7. Svoboda od existenčních starostí....35
1.8. Svoboda poslů (božích) a otroků....36
1.9. Zdánlivá svoboda....36
2. „Gemeinsames Leben“....38
2.1. Zařazení v celku díla....38
2.2. Zpověď jako osvobození svědomí (R. Mayer)....39
2.3. Duchovní láska a svoboda bratra....40
2.4. Svoboda bratra jako břímě....41
2.5. Odpovědnost vůči Slovu....41
3. Dílčí závěry....42

B. „Ethik“....43
1. Zařazení v celku díla....43

2. Svoboda a odpovědnost v „Ethik“.....43
2.1. Svoboda skrze spodobnění s Kritem (Gleichgestaltung).....43
2.1.1. Svoboda „být stvořením svého Stvořitele“.....44
2.2. Svoboda v prostotě činění boží vůle.....45
2.3. Smíření, osvobození, zastoupení.....47
2.3.1. Skutečnost.....48
2.3.2. Zastoupení.....50
Exkurs: Kritika Dorothee Sölle.....51
2.4. Odpovědný život.....53
2.5. Poslední a předposlední – osvobození k odpovědnosti.....54
2.6. Absolutní a relativní svoboda.....58
2.7. Vztah dogmatiky a etiky u Dietricha Bonhoeffera.....58
3. Dílčí závěry.....59

C. „Widerstand und Ergebung“.....60
1. Zařazení v celku díla.....60
2. Svoboda a odpovědnost ve „Widerstand und Ergebung“.....61
2.1. Po deseti letech.....61
2.1.1. Odvaha ve svobodné odpovědnosti.....62
2.1.2. Hloupost a osvobození.....62
2.1.3. Spoluutrpení v odpovědném činu a svobodě.....63
2.1.4. Odpovědnost a svoboda vůči budoucnosti.....63
2.1.5. Odpovědnost za minulost.....64
2.2. Svoboda (v dopisech).....64
2.2.1. Prostor svobody.....65
2.2.2. Svoboda od náboženství.....66
Exkurs: Bonhoefferovo předporozumění náboženství.....66
Exkurs: Náboženskost a nenáboženskost (vliv W. Diltheye).....67
2.2.3. „Přijď nyní, největší svátku na cestě k svobodě věčné...“.....68
Exkurs: Svoboda jako arché a svoboda eschatologická (J. S. Weiland).....69
2.2.4. Bonhoefferovo chápání smrti.....70
3. Dílčí závěry.....72
Závěr.....73
Seznam literatury.....76
Zkratky.....81
Příloha: „Stationen auf dem Wege zur Freiheit“.....82

Úvod

Bonhoefferův předčasně ukončený život a dílo jsou již šedesát let fascinujícími fragmenty, svědky hluboké víry a odvahy. Nedokončené, nedořečené. Ano i ne. Jistě, jeho „Ethik“ marně čekala na dokončení a dopisy z vězení, nastiňující Bonhoefferův nový tvůrčí nádech a nadšení pro boj s religiozitou zabraňující opravdové zvěsti evangelia, jsou výtanou kořistí interpretací „všeho druhu“. Nedokončené. Ale v jistém smyslu je Bonhoefferův život a skrze něj i jeho dílo dořečeným, dokončeným, naplněným. Dokončil jej rozhodnutím "vpadnout kolu do cesty" (dem Rad in die Speichen fallen). Bonhoeffer si byl fragmentárnosti svého díla i života vědom a zároveň tušil, že to není on, kdo jej dokončí. V dopise z 20. února 1944 píše: „To nedokončené, fragmentární našeho života pociťujeme (...) obzvlášť silně. Ale právě ten fragment může zase ukazovat na dokonání (Vollendung), které není v lidských silách"[1].

Bonhoeffer našich čtyř spisů nepatří k myslitelům systematickým, ale spíš ke zvěstovatelům. Setkáváme se s ním v době zápalu boje o církev Kristovu, v době promýšlení účasti spiknutí proti Hitlerovi, podílení se na něm až k trpkému, ovšem vědomě podstoupenému (riziku) věznění a smrti[2].

A právě pojmy „svoboda“ a „odpovědnost“ vysloveně pobízí k bližšímu prozkoumání, neboť kdy je otázka po nich aktuálnější než v době válečné krize, která miliónům lidí

1 WE, str. 330n
2 Dramm, Einleitung, str.23

vzala nejen domovy a jistotu života, ale také svobodu (projevu, pohybu, vyznání) a schopnost odpovědně jednat. Bonhoeffer se ale neptá po svobodě nikdy prvoplánově. Svoboda je až následkem mnohem důležitější události: činu smíření s Bohem v Kristu. Stejně tak odpovědnost není nikdy tematizována o sobě, nýbrž ve vztahu ke Kristu a Jeho Slovu. Dnes Bonhoeffer zaujme hlavně pojmy „dospělý svět“ či „nenáboženská interpretace biblických pojmů“. Ty jsou nejvíce projednávanými Bonhoefferovými tezemi. Ovšem vytrženy z kontextu celého díla a života, stávají se spíše nebezpečím a ne pomocí, jak byly původně zamýšleny.

Otázkou, která zaměstnává mnoho badatelů je pak ta po kontinuitě jeho teologického myšlení. Došlo v Bonhoefferově teologii k hlubokému, další vývoj bytostně určujícímu zlomu, nebo stojíme před ohromujícím řetězcem pevně do sebe zapadajících myšlenek a překvapujících až matoucích formulací[3]? Bonhoeffer nás staví před komplikované myšlenkové pochody, až paradoxy. Mate i protikladnost mnoha jeho tezí, jež jsou „protitvrzeními, která se vzájemně vyvažují (Gegen-Sätze). „Patří dohromady a nemusí se vylučovat“[4]. Ale zároveň není možné je smířit:

„Bohem opuštěný člověk a člověk hledající Boha; nenáboženský člověk a Krista následující člověk; společenství svatých a obrovská vina církve; solidární Bůh a bezmocný Bůh; dospělý člověk a selhávající, ztracený člověk; ta nadmíru snadná etika lásky a ta zpropadená etika

3 Tamtéž, str. 45
4 Tamtéž, str. 9

odpovědnosti; smrt jako protivník života a smrt jako brána ke svobodě.“[5]

Nás zajímá především, zda se nějak výrazně liší užití a obsah „svobody“ a „odpovědnosti“ v „Nachfolge“, „Gemeinsames Leben“, „Ethik“ a „Widerstand und Ergebung“.

Nejprve chceme objasnit pracovní metodu, jejíž pomocí bude postupováno. S ohledem na fragmentárnost díla, u nějž autor počítal s další precizací a rozvedením[6], je nutná velká interpretační opatrnost. Každý Bonhoefferův interpret musí jasně odlišovat své stanovisko od stanoviska Bonhoefferova[7]. Největší nebezpečí vzniká u dopisů z vězení. Na ně se odvolávají často protichůdné nebo přinejmenším neslučitelné teologické směry. Proto je nutné i při zkoumání jednotlivých témat nespustit ze zřetele Bonhoefferovo dílo jako celek a i při jeho fragmentárnosti se na něm jako celku orientovat. Dalším důležitým krokem je interpretovat Bonhoeffera skrze něj samého (tzn. dbát na vlastní vyjádření autora k jeho spisům[8]). Ke slovu má přijít hlavně Bonhoeffer sám a tak „nevytrženě“ jak je to možné. Literatura jeho teologii pojednávající má toliko funkci průvodního komentáře.

Všechny čtyři pojednávané knihy *nejsou* vědeckými pracemi. Dvě Bonhoeffer dokonce ani sám needikoval[9]. Na to chceme brát ohled a nevytýkat mu 1) otázky bez nástinů

5 Tamtéž, str. 9n
6 „Ethik“-rukopisy, myšlenky z vězení...
7 Mayer, Christuswirklichkeit, str. 18
8 WE, str. 542 „Dnes vidím nebezpečí této knihy (Nachfolge), za níž ale stejně jako dřív, stojím. Jasně.“
9 Viz např. E, str. 10 „Tato kniha není „Ethik“, kterou chtěl Dietrich Bonhoeffer nechat vydat.“

odpovědí, 2) nešťastně volené nové teologické výrazy[10], 3) nekryté teologické výpovědi[11]. Myšlenky, o nichž nevíme, zda by je Bonhoeffer kdy publikoval, chceme nahlédnout ne jako jeho veřejně proklamované učení, ale jako svědectví víry a oběti.

Volbu metody, stejně jako interpretaci určuje kontinuita či nekontinuita díla. Dělí „raného“ a „pozdního“ Bonhoeffera nepřekonatelná průtrž, nebo lze najít již v dřívějších spisech kořeny nových pojmů z vězení? H. Müller, orientující se na dopisech z vězení, mluví v této souvislosti dokonce o vývoji v ‚kvalitativních skocích‘[12]. Nutno ovšem podotknout že právě Müller je reprezentantem těch Bonhoefferových interpretů, kteří na jedné myšlence vytržené z kontextu celého díla vystaví svou vlastní „Bonhoefferovu teologii“. Bonhoefferovo dílo není možno pochopit jen z výřezu jedné části a už vůbec ne odtrženě od jeho života. Tak jako u některých myslitelů nelze sloučit život a učení (!) např. F. Nietzsche, J.-J. Rousseau, jsou Bonhoefferovy myšlenky velmi úzce spojeny s jeho životní praxí. Ať z ní vycházejí, či ji ovlivňují. V našich čtyřech pojednávaných dílech poznáváme Bonhoefferovu zbožnost, politickou odpovědnost i ochotu k oběti. Jeho myšlenková poctivost a duchovní upřímnost, známé již za jeho života, nás provází všemi díly, v dopisech příteli až šokují. Důslednost v myšlení i činech je Bonhoefferovým poznávacím znamením.

10 NC, str. 35 (předmluva J. A. Dvořáčka)
11 v E a WE
12 Müller: Von der Kirche, str. 355

I. Svoboda a odpovědnost jako etický problém

I.1. Svoboda

Člověk reflektující se již vždy zabýval otázkou zda a v jakém smyslu a rozsahu je svoboden. Zda má svobodu konání, rozhodování, vůle. Svobodu k něčemu, od něčeho. V rámci etických diskusí můžeme rozlišit[13] následující antropologické pojmy svobody:

1. *Svoboda konání* – možnost zcela bez vnějšího tlaku (či vlivu) rozhodovat[14] se mezi více možnostmi[15] konání. Tato teze ovšem nezohledňuje vlivy vnitřní.

2. *Svoboda vůle* (rozhodování) – i přes vnější a vnitřní vlivy rozhoduje pouze „já“ člověka. Tuto tezi zastává např. I. Kant. Svoboda je pro něj „schopnost, situaci začít sám od sebe“[16] (za předpokladu, že konající subjekt se *svobodně* podrobuje morálnímu zákonu [Sittengesetz]). Svoboda vůle u Kanta je transcendentalní a předchází všem aktům svobodného jednání[17].

3. *Svoboda svévole* (Willkürfreiheit) – schopnost volit bez jakýchkoli předpokladů a omezení mezi čímkoliv.

4. *Politická svoboda* – možnost sebeurčení a spolurozhodování v politickém zřízení.

Naše práce se zabývá všemi těmito formami svobody, ovšem ne z hlediska antropologického. Vstoupíme na půdu svobody ve smyslu osvobození z otroctví (např. Exodus) či svobody od zákona (např. Gal.). Tato svoboda v sobě spojuje

13 Frey, Repetitorium, str.43nn
14 T. Hobbes tvrdí, že čím je větší nabídka, tím je větší svoboda rozhodnutí
15 Za předpokladu, že konající tyto možnosti jako možnosti vnímá.
16 KrV, B 561 „moc, začít situaci od sebe sama“, „svoboda v tomto smyslu je čistě transcendentální idea“
17 Protože, se podrobuje svobodně, jedná autonomně.

indikativ s imperativem. Útěchu a požadavek (Zuspruch und Anspruch[18]). Je osvobozením, darem Božím a *jako taková* se osvědčí *ve vztahu* člověka k Bohu, bližním i k sobě samému. Jejím charakterem je shodnost s boží vůlí a jejím následkem je nová identita[19].

I.2 Odpovědnost / etika odpovědnosti

Pojem „zodpovídat se“ je původně právní termín a znamená v prvé řadě *bránit se před soudem žalobě*, v křesťanském smyslu ospravdlnění před Bohem.

Obecná otázka etiky: Co činiti? rozlišuje podle rázu odpovědi jednotlivé etické proudy.

1. *Normativní etika* – jednání se zakládá pouze na nejvyšších normách a hodnotách. Staví na obecných principech.
2. *Situační etika* – jednání je podmíněno pouze danou životní situací a momentální skutečností jednotlivce.
3. *Etika smýšlení* – orientuje se na úmyslu konání. Jejím cílem není úspěch jednání, ale čistota motivu.
4. *Etika úspěchu* – jednání je určováno úspěšností. Z tohoto úhlu pohledu jsou voleny i prostředky k jejímu dosažení.
5. *Etika odpovědnosti* – jednání je určováno reflexí jeho předvídatelných následků.

18 Viz Barmer theologische Erklärung z r. 1934, 2. Teze „Tak jako je Kristus božím příslibem odpuštění všech našich hříchů, tak a se stejnou vážností je také božím mocným nárokem na náš celý život. Skrze něj se nám stane radostné osvobození z bezbožných vazeb tohoto světa ke svobodné, vděčné službě na jeho stvořeních.“

19 Frey, Repetitorium, str. 47

Tyto jednotlivé oblasti jsou ale „o sobě“ pro lidské jednání nedostačující a musí se vzájemně doplňovat[20]. Odpovědně jednající nemůže jednat jen s výhledem na následky svého jednání, nýbrž v souladu s platnými normami a s ohledem na situaci, v níž se nachází. To platí pro etiku obecně a pro teologickou zvlášť.

II. Životopis Dietricha Bonhoeffera

Dietrich Bonhoeffer se narodil 4. února 1906 ve Vratislavi (Breslau), v rodině psychiatra Karla Bonhoeffera jako šestý z osmi dětí. Od roku 1912 žili Bonhoefferovi v Berlíně (kam byl Dietrichův otec povolán jako profesor psychiatrie a neurologie). Dietrichova matka (za svobodna Paula von Hase, dcera teologa Karla Alfreda von Hase) měla na starosti náboženskou výuku dětí. Do kontaktu s církví se Dietrich dostal až jako konfirmant, ale již ve čtrnácti letech se rozhodl pro studium teologie. Na uštěpačné poznámky svých bratří, kteří neměli o tehdejší církvi valné mínění, odpověděl: „Tak tu církev zreformuji!“[21] Roku 1923 (v sedmnácti letech) začal studovat teologii v Tübingen a podnikl studijní cestu do Říma. R. 1924 přestoupil na universitu v Berlíně (kde jej podstatně ovlivnil profesor církevních dějin Adolf Harnack). Zde byl r. 1927 promován[22] a r. 1928 složil první státní teologickou zkoušku. Superintendant Diestel pak zprostředkoval Bonhoefferův kontakt s německou evangelickou farností v Barceloně, kde Bonhoeffer pracoval jako vikář. V přednášce „Základní rysy křesťanské etiky“

20 Rich, Wirschaftsethik, str. 37
21 Märtyrer, str. 200
22 Promoval disertací „Sanctorum Communio“, již začal psát už během prvních semsetrů studia

pronesené 8. února 1929 ještě zcela v duchu tehdejší „lidově církevní-lutherské-nacionálně konzervativní pozice“[23] prohlásil např. „etika je záležitostí krve a záležitostí dějin“[24]. Tak rozeznáváme etiku německou, francouzskou, americkou a rozdíl mezi nimi a etikou křesťanskou tkví v podřízení se boží vůli v etických rozhodnutích. Také pacifistou se stal Bonhoeffer teprve později. Ještě v Barceloně tvrdí: „Bůh volá národ k rozmanitosti, k boji a vítězství. I síla je od Boha i moc a vítězství, neboť Bůh tvoří mládí člověka a národa a miluje mládí, neboť Bůh sám je věčně mladý a silný a vítězný“[25]. Nutno dodat, že se jedná o dobu před Bonhoefferovým „obratem od teologa ke křesťanu“ a že toto národně-vlastenecké myšlení bylo v německých církevních kruzích deset let před začátkem druhé světové války více než obvyklé. Mezi lety 1929 až 1934 je datován Bonhoefferův přerod „od teologa ke křesťanu“[26].

Po návratu z Barcelony pracoval jako asistent na berlínské fakultě u profesora systematické teologie W. Lütgerta. Studium 8. července 1930 zakončil druhou státní zkouškou a habilitačním spisem „Akt und Sein“. Ordinován být nemohl, neboť ještě nedosáhl předepsaného minimálního věku – dvaceti pěti let. Po stipendijním studiu v New Yorku[27] (září 1930 až červen 1931) a v Bonnu u Prof. K. Bartha (dva týdny v červenci 1931) začal na začátku zimního semestru r. 1931 přednášet jako soukromý docent na teologické fakultě v Berlíně a přijal práci studentského faráře. V říjnu téhož roku byl ordinován. Účastnil se také mírových ekumenických

23 Dr. Karl Martin, Die Wendung
24 DBW 10, Str. 323
25 DBW 10, str. 339
26 Dr. Karl,Martin, Die Wendung
27 na Union Theological Seminary

konferencí (Westergurg, Čiernohorské Kúpeľe, Ženeva, Gland...) a na jedné z nich (ve Fanö r. 1934) poprvé přednesl[28] své jasně formulované pacifistické myšlenky („Církev a svět národů“ dnes známé jako „kázání míru“ nebyla ovšem přednáška, jak bývá často uváděno, nýbrž ranní pobožnost) odůvodněné ekleziologicko-christologicky. Když pozvedne křesťan proti křesťanu zbraň, pozvedá ji proti Kristu samému[29].

V dubnu 1935 se stal Bonhoeffer studijním vedoucím kazatelského semináře v Zinghof u Baltského moře (od 24. června ve Finkenwalde). Seminář sice již od 2. prosince 1935 fungoval „protizákonně“[30], ovšem teprve o dva roky později mu byla uzavřením znemožněna činnost. 5. srpna 1936 bylo Bonhoefferovi odňato povolení vyučovat jako soukromý docent právě kvůli jeho aktivitám ve Finkenwalde[31]. Tou dobou u něj narůstalo také zklamání z Vyznávající církve, neboť ta nedokázala čelit nacistickému tlaku. Většina jejích farářů se v létě 1937 připojila k přísaze německé církve Hitlerovi. Bonhoeffer proti této přísaze dlouho bojoval, ale bez úspěchu. Pro své seminaristy napsal během pobytu ve Finkenwalde „Nachfolge“. Vyšlo ale až po uzavření semináře gestapem v říjnu 1937[32]. Represálie proti Vyznávající církvi pokračovaly i po uzavření semináře, např. zákazem pobytu na určitých místech. Bonhoeffer byl 11. ledna 1938 vypovězen

28 Již dříve v přednášce pronesené v Čiernohoľských Kúpeľích *„K teologickému opodstatnění práce Světového svazu“* teologicky zdůvodňuje úkol církve zasazovat se o mezinárodní mír. Řády zde na zemi, (církev, stát, manželství) nejsou řády stvořitelské (neboť svět se nachází v úpadku), ale „řády zachovávací“ (Erhaltungsordnungen).Církev se má těmto řádům podřizovat, pokud řády zachovávajícími jsou.

29 GS I, str. 217

30 Podle nařízení „k dokončení zákona pro zabezpečení evangelické církve“ říšského ministra H. Kerrla byla církevní uskupení, jako např. vyznávající církev nepřípustná.

31 DB, str. 68

32 1. vydání Nachfolge v prosineci 1937, tou dobou 27 bývalých seminaristů již ve vězení

z Berlína (místa porad členů Vyznávající církve[33]). Směl sice pobývat u svých rodičů, ovšem musel se vzdát jakékoliv činnosti v Berlíně. Ale právě v rodičovském domě se na jaře roku 1938 dověděl o spiknutí proti Hitlerovi, v němž byli zaangažováni i bratr Klaus a švagři Rüdiger Schleicher a Hans Dohnanyi.[34] Toto „spoluvědomí“, jež samo o sobě stačilo k rozsudku smrti, nutilo Bonhoeffera k opatrnosti. Na ni vzpomíná tehdejší student teologie, později farář H. Traub následovně. Bonhoeffer se účastnil štětínské diskuse třinácti teologů (mezi nimi byl i Traub) o 13. kapitole listu Římanům, při níž došlo na téma nutnosti odporu proti Hitlerovi. Bonhoeffer do horlivé debaty nezasahoval, což mělo za následek určité zklamání z něj. Ale v ústraní potom právě Traubovi řekl: „Pak ale musíte být konsekventní a podniknout úplně jinak a úplně jiné kroky“[35]. V září a říjnu 1938 napsal Bonhoeffer v bytě své sestry Sabine Leibholz, která emigrovala se svým mužem, „křtěným neárijcem“ přes Švýcarsko do Anglie, knihu o životě ve Finkenwalde, „Gemeinsames Leben“. V březnu 1939 v Londýně jednal o uznání Vyznávající církve předběžným výborem Světové rady církví. Zde se opět setkal s R. Niebuhrem, profesorem z Union Theological Seminary. Tam mu později obstaral pozvání do Ameriky, aby Bonhoeffera uchránil před nebezpečím, jež mu v Německu hrozilo v případě vypuknutí války (ta na sebe nenechala dlouho čekat; začala napadením Polska 1. srpna 1939). Bonhoeffer odcestoval do Ameriky 2. června a i přes snahu jeho amerických přátel nabídnout, mu alespoň přechodně druhý domov v bezpečí s možností

33 NC, str. 15
34 Spiklenecké plány předložil Bonhoefferovi z pověření generála Ostera právě Dohnanyi
35 DB, str. 699

odborné práce, se 20. června rozhodl po necelých třech týdnech pobytu plném vnitřních bojů, že se vrátí zpět do Německa. Pro Eberharda. Bethge 20. červen dnem, který rozhodl o jeho životě.[36] Přítel Paul Lehmann se jej ještě v den cesty pokoušel zadržet, zbytečně. Bonhoeffer byl celou dobu svého pobytu v Americe myšlenkami i srdcem u německých křesťanů a jak je vidět v jeho deníku, celou dobu toužil jen po návratu do vlasti. Již na lodi plující do Evropy (z bezpečného závětří do bouře světové války) jeho vnitřní boj ustal[37]. Toto období nazývá E. Bethge „obratem k odpovědně jednajícímu současníku“[38]. V něm vzal na sebe Bonhoeffer vinu a odpovědnost i s povinností „být teď Němcem a zůstat jím“[39].

Ale ani v této fázi se ale nepřipojil ke spiknutí, nýbrž pracoval dále ve službě Vyznávající církve. Zprvu jako vedoucí semináře v Sigurdshof (Pomořany), po jeho uzavření gestapem 17. března 1940 jako vizitátor vyznávajících sborů (spolu s E. Bethgem). Po červnové razii gestapa v mládežnickém rekreačním táboře v Blöstau, kde právě držel biblickou hodinu, dostal Bonhoeffer v září zákaz veřejného vystupování a navíc se musel každých šest týdnů hlásit na policii v Schlawe (Pomořansko)[40]. Touto dobou začíná Bonhoefferova tajná spolupráce se spiklenci. Od admirála Canarise dostává 4. září „potvrzení o nepostradatelnosti“[41], jež jej chrání před povoláním do armády. Do r. 1942 podniká špionážní zahraniční cesty (především do Švýcarska a Švédska). Ve volném čase pracuje na náčrtech křesťanské etiky. 5. dubna 1943 je spolu s dalšími spiklenci zatčen

36 DB, str. 734
37 GS 1, str. 315
38 DB, str. 19
39 Tamtéž, str. 736
40 Tamtéž, str. 74
41 Tamtéž, str. 75

gestapem. Z berlínského Tegel píše mimo jiné dopisy svému příteli, teologu E. Bethgemu. Právě v nich krystalizuje (částečně v tvůrčím dialogu s Bethgem) teologie „dospělého světa“ a „nenáboženského výkladu evangelia“. Bonhoeffer dlouho doufá ve své propuštění, ale zároveň se později nezalekne mučednictví. 8. října 1944 je z tegelského vězení převezen do sklepního vězení gestapa v Prinz-Albrecht-Straße a 7. února 1945 do koncentračního tábora Buchenwald. Hitler nařizuje 5. dubna 1945 vyhlazení tzv. „Canarisovy skupiny“ a již 9. dubna je Bonhoeffer (bez platného soudního rozsudku) spolu s admirálem Canarisem, generálem Osterem, vojenským soudcem Karlem Sackem, advokátem Theodorem Strünckem a důstojníkem Ludwigem Gehre usmrcen oběšením. V ten samý den je v koncentračním táboře Sachsenhausen zabit švagr Hans von Dohnanyi a pouhých sedm dní před Hitlerovou sebevraždou[42] zastřeleni i bratr Klaus a švagr Rüdiger Schleicher.

E. Bethge, Bonhoefferův pozdější životopisec, toho času také ve vězení v Lehrter Straße, je později osvobozen sovětskou armádou.

III. Periodizace díla

Tato práce přebírá nejrozšířenější členění Bonhoefferovy tvůrčí doby od E. Bethge[43] a dalších interpretů[44].

První periodu (od roku 1927) tvoří „Sanctorum Communio“, „Akt und Sein“ a několik článků. Podle E. Bethge jsou to „přísné systematické rozbory – tak uzavřené

42 Hitler spáchal sebevraždu společně se svou ženou Evou 30. dubna 1945.
43 MW I, str.7–25
44 J. D. Godsey, Richard Grunow, Hans Christoph von Hase, Heindrich Müller

jako špatně čtivé“[45]. Bonhoeffer tematizuje sociologii církve, přítomnost Kristovu v církvi. Již zde objevují myšenky, dále rozvíjené v „Nachfolge“, „Ethik“ a vězeňských dopisech – Kristus jako církev existující, zastoupení, být-jeden-pro-druhého.

Druhá perioda[46] (1934 – 1938) obsahuje „Schöpfung und Fall“, „Nachfolge“ a „Gemeinsames Leben“. Otázka po církvi jako tělu Kristově zůstává.

Na **třetí (poslední) periodu** (1940 – 1945) se vztahuje zákaz publikovat (také učit a kázat) a všechny její spisy (resp. listy s návrhy etiky, a vězeňskými texty a dopisy) byly vydány post humanum.

1. Adresáti jednotlivých period

Každé Bonhoefferovo tvůrčí období má jiného adresáta. V období prvním jsou to teologové, jimž říká, „že Ježíš Kristus není k mání nikde jinde, než v konkrétní a uboze konsistořně utvoření církví“[47]. Ve druhém odbobí oslovuje církev samu. Jí ukazuje, jak nemilosrdně jedná se světem, když jej utěšuje milostí jako „nevyčerpatelnou zásobárnou církve“[48] pro ty, kteří se nějak hlásí ke křesťanskému pojmu Boha. Posledními jsou pak „provinilí účastníci na zběsilém běhu jednoho období světa“. Jim Bonhoeffer zvěstuje Krista jako „přátelského Pána“[49] tohoto dospělého světa.

45 MW I, str. 16
46 Lange ji zve „periodou eschatologické koncentrace“
47 MW I, str. 8
48 Nč, str. 23, N str. 29
49 MW I, str. 8

2. Čtyři podoby Dietricha Bonhoeffera

Podle E. Bethge známe čtyři podoby Dietricha Bonhoeffera[50]. Ve fázi „Nachfolge“ a „Gemeinsames Leben“ poznáváme **mnišského** Bonhoeffera, volajícího k poslušnosti a kázni. Ve fázi spisů o církvi a jejích hranicích se setkáváme s Bonhoefferem orthodoxním, „který spásu duše přesvědčivě spojuje s hranicemi církve“[51]. Ve fázi odporu a psaní návrhů etiky vidíme Bonhoeffera **politického** a ve fázi dopisů z vězení, v nichž dal průchod svému zklamání a kritice církve, Bonhoeffera **liberálního**. Tyto fáze stejně jako Bonhoefferův konzervatismus a lásku k tradici je dobré mít při studiu jeho díla na paměti. Stejně tak jeho touhu mít „půdu pod nohama“[52]. J. Moltmann vystihuje rozdíl mezi Bonhoefferem a mladšími nebo po jeho smrti narozenými teology. Je to „hnutí církevního a teologického povstání z překonaných syntéz kulturlního protestanstismu a křesťanského světa“[53]. Je to ztráta jistoty známých struktur světa jako skutečnosti, v níž je člověk doma. „Ztráta středu“. Bonhoeffer rozpoznal přilišný liberalismus svých učitelů A. Harnacka a R. Seeberga a kriticky se s ním ve svých prvních spisech vyrovnával[54]. Tedy výchozí pozicí jeho teologie není návaznost, nýbrž roztržka s dosavadní tradicí, z níž teprve se zrodí jeho „důrazně církevní teologie“[55]. Tento *odlišný výchozí bod* je dobré mít na paměti. Bonhoeffera zastihujeme jako hledajícího. Ne jako rozvíjejícího. A ne jako hledajícího další rozvoj své teologie, nýbrž jako hledajícího stálost vůbec,

50 MW II, str. 95
51 Tamtéž, str. 42
52 DBW 7, str. 69nn, WE str. 20, 431, DBW 10 str. 304, 344n, 516
53 MW III, str. 42
54 Viz SC str. 176nn
55 MW III, str. 43

výchozí bod. A právě to jej odlišuje od následujících generací. Ty v této stálosti, v teologii *jež má střed*, vyrostly.

IV. Interpretace Bonhoefferovy teologie

První interpretace Bonhoefferových spisů se začaly objevovat asi deset let po jeho smrti. Nejdříve se o porozumění a výklad pokusili společně jeho přátelé a žáci. Ze čtyř sjezdů, na nichž se zabývali jeho tezemi, vzešly čtyři spisy „Mündige Welt[56] I-IV“[57].V nich jsou zahrnuty jak přednášky na sjezdech proslovené, tak i příspěvky dalších badatelů. V této době vznikly i samostatné práce k interpretaci Bonhoefferovy teologie[58]. MW I–III se soustředí jen na teologii poslední periody. „Je to pozdní Bonhoeffer, jež se zříká otázek a od nějž vychází impulzy.“[59] Až po vydání jeho sebraných spisů[60] E. Bethgem se začíná zájem o Bonhoefferovu teologii jako celek.

Každá interpretace již nežijícího autora je náročná a riskantní a vyžaduje celkový přehled a dostatečné množství materiálu. Bonhoefferovo dílo je sice bohaté, ale stále jen fragmentem. Právě nejvíce inspirující myšlenky byly zveřejněny až post humanum a pro některé teology[61] jsou jen načaté.
Hlavní problémy Bonhoefferovy interpretace:

56 Čes. „Dospělý svět“
57 Vydány v letech 1955-1963
58 R. G. Smith, J. G. Godsey, M. Marty (vyd.), K. H. Nebe
59 Schulze, Hauptlinien, str. 681
60 GS I-VI vycházely postupně v letech 1958 až1961
61 K. Barth, angličtí a američtí teologové

1) Na způsobu interpretace závisí otázka volené metody. Rozhodující je, zda v období mezi „Ethik“ a dopisy z vězení došlo ke zlomu (obratu) v Bonhoefferově teologii či nikoliv[62].

2) Vůbec největším nebezpečím pro je případný zájem „použít“ Bonhoeffera pro vlastní cíle. Často bývá Bonhoeffer interpretován z pozice některého ze svých spisů[63]. Fragmentárnost odkazu a vytržení jeho (pro mnohé) revolučních pozdních myšlenek z celku díla to dost dobře umožňují. Představme si tři významné interpretace Bonhoefferovy teologie, vycházející vždy z pohledu jednoho spisu.

1. Interpretace J. Moltmanna

Náčrty „Ethik“ jsou jádrem interpretace **Jürgena Moltmanna**. Ten se snaží Bonhoefferovy myšlenky interpretovat tak, aby „byl brán ohled na jejich původní zakořenění v jeho dřívějších systematických spisech“[64]. Centralním tématem je pro něj Bonhoefferovo „usilování o jednotu a celistvost skutečnosti“[65]. Současná skutečnost je rozdvojená, neboť církevní teologie z Krista učinila jen jakousi formuli a tím jej vytlačila jako skutečnost ze skutečnosti světa. „Tato bezvztahovost zvěstování zjevení ke světové realitě je děsivě zřejmá.“[66] Bonhoeffer načrtá pojem skutečnosti podle Moltmanna ve čtyřech krocích:

1. „*Skrze zjevení inkarnace*“[67]; tak je současně zodpovězena otázka jak po skutečnosti boží tak skutečnosti světa a člověka. Odpovědí je Ježíš Kristus.

62 Schulze, Hauptlinien, str. 682
63 J. Moltmann/Ethik, H. Müller/Widerstand und Ergebung – po 30.4.1944, G. Ebeling/WE
64 Schulze, Hauptlinien, str. 682
65 MW III, str. 42
66 MW III, str. 43
67 Tamtéž, str. 45

Skrze Něj vešel Bůh do světa, skrze Něj bylo vše stvořeno. Tedy skutečnost světa nabývá smyslu jen ve zjevení inkarnace. Zde Moltmann varuje před nedorozuměním, k němuž může dojít, myslíme-li příchod Boha do světa jako „zrušení sama sebe ve světě či zánik světa v Bohu“

2. *Skrze Ježíše Krista*, tedy. „skrytou epifanii eschatonu v kříži a zmrtvýchvstání“ se „zjevuje celistvost a jednota skutečnosti“[68]. Moltmann mluví o „pohybu ‚jsoucího přijetí' (Angenommenseins) a ‚stávajícího se přijetí‘ (Angenommenwerden)“, v němž už vždy musí být světské, profání viděno. V tomto bodě překonává Bonhoeffer myšlení „v prostorech“ (Raumdenken). Nelze myslet skutečnost boží a skutečnost světa odděleně. Už tedy není možné „skutečné bytí křesťanem mimo skutečnost světa a skutečná světskost mimo skutečnost Ježíše Krista“[69].

3. Skrze Kristův kříž; Kristova opuštěnost Bohem odkrývá „hlubokou bezbožnost světa“[70], která je pravou světskostí. Tak jako Kristus na kříži okusil opuštěnost Bohem, tak i pravá světskost je bez Boha. Svět žije před Bohem bez Boha. To je jeho pravá skutečnost. Dospělý svět je Bohu možná právě svou bezbožností blíž než svět nedospělý[71] (tzn. náboženský).

4. Skrze Slovo boží. Kristus jako sestoupivší Bůh je tím „jediným Skutečným“, a proto „skutečným počátkem, bytím a cílem všeho skutečného“. Jeho Slovo je

68 Tamtéž, str. 47
69 Tamtéž, str. 49
70 Tamtéž, str. 54
71 Tamtéž, str. 55, WE, str. 246

„výkladem skutečnosti“[72]. Slovo, na němž se orientuje život jako celek (ne jen poznání a jednání). Celý život na celé skutečnosti – „na plnosti života“[73]. Jeho jednání se stává „přiměřeným s(S)kutečnosti“[74].

Celým Bonhoefferovým dílem se vine otázka po „pozemském křesťanství“ (Diesseitigkeit).

2. Interpretace H. Müllera

Marxisticky ovlivněný evangelický myslitel **Hanfried Müller**, považuje Bonhoeffera za objektivního idealistu a jeho interpretací se snaží dokázat, že „pozdní Bonhoeffer čím dál tím více dospívá k poznání, že křesťan má svobodu k ateistickému a materialistickému světovému názoru“[75]. Při tomto tvrzení musí ale Müller nechat stranou všechny Bonhoefferovy spisy kromě dopisů z vězení. Etiku respektuje pouze do té míry, pokud v ní nachází náznaky pozdější teologie vězeňských listů. Nemaje mnoho materiálu, vypracovává Bonhoefferovu teologii z revolučních pojmů posledních dopisů[76] - „dospělý svět“, „nenáboženská doba“, „vezdejšnost křesťanství“, „utrpení boží ve světě“. Domnívá se, že Bonhoefferovi jde o „osvobození k racionálnímu poznání světa a jeho optimistické schválení“[77] a o praktickou konsekvenci tohoto poznání. Náboženství je jen náhradníkem (Lückenbüßer) našeho nedokonalého poznání a proto musí zemřít[78]. Přichází nenáboženská doba. Svět dospívá skrze

72 E, str. 178
73 Tamtéž, str. 371, 384n, 387. Moltmann upozorňuje na blízkost Bonhoefferovy terminologie k tzv. filosofii života (např. Dilthey, Nietzsche)
74 Tamtéž, str. 221n
75 Mayer, Christuswirklichkeit, str. 15
76 Schulze, Hauptlinien, str. 686
77 Tamtéž, str. 666
78 Müller, Von der Kirche, str. 368, M. se dovolává na V.I. Lenina a jeho názoru, že svět je principielně poznatelný a to již je důvod nechat náboženství zemřít a A. Schönherra

autonomní použití rozumu, k němuž Bonhoeffer podle Müllera vybízí církev již v „Ethik“. Svět může poznávat sám a není již odkázán na náboženství. Tak se stává nenáboženským. To u Müllera znamená odmítnutí náboženství jako „náhražky poznání či síly“, ale ne (na rozdíl od Bonhoeffera) jako sebeospravedlnění. I při víře v Krista má být člověk osvobozen (rozumem) „k ateistickému, nenáboženskému světonázoru“[79] Ten umožní skrytého Boha uchopit ne poznáním, ale právě jen ve víře. Skrytý Bůh u Müllera je ale jiný než u Bonhoeffera. Müller Boha vytlačuje ze světa vůbec – nejen jako neviditelného, ale také jako nepřítomného[80]. Bezbožnost světa jako křížem Kristovým odkrytý soud a ve zmrtvýchvstání Ježíšově naděje světa jsou myšlenky, které Müller úplně vypouští. I proto je pro něj ve třetí periodě přítomná hlavně otázka vztahu božího slova k lidské společnosti a sice ve smyslu křesťanské etiky se zřetelem na dospělý svět v nenáboženské době.

3. Interpretace G. Ebelinga

Gerhard Ebeling interpretuje Bonhoeffera z pohledu dopisů z vězení a např. „Nachfolge“ označuje za „zacházku“, jež byla nutná jen k pozdějšímu teologickému zpracování pojmu světa. Hlavní otázkou je: „Kdo je pro nás vlastně dnes Kristus? Co opravdu věříme?“[81] Je to otázka světa v nové situaci. Světa nenáboženského a bezbožného. Jak tomuto světu zvěstovat evangelium? Ebeling rozpoznal hlavní Bonhoefferův. Na prvním místě nestojí ani „dospělý svět“, ani

„Přicházející historický a dialektický materialismus není nic jiného, než (...) vyhlášení dospělosti světa skrze sebe sama“

79 Tamtéž, str. 403
80 Schulze, Hauptlinien, str. 689
81 MW II, str. 40, WE, str. 402

„ne-náboženská interpretace“. Nosným motivem (celého Bonhoefferova díla) je *zvěstování evangelia*. Jak světu vysvětlit, co věříme? Jak zvěstovat Krista? To lze jen z pozice 1. kristologie, 2. konkrétnosti, 3. víry.[82] „Jak“ zvěstovat je až druhotnou otázkou. Nenáboženská interpretace je u Bonhoeffera podle Ebelinga výsledkem tří úvah:

1. *Analýzy konkrétní dějinné situace* – proces sekularizace se projevuje ve všech oblastech života. Ebeling upozorňuje, jak z této celistvé problematiky Bonhoeffer razantně přechází k „fenoménu náboženství“[83], které kritizuje nejen pro neschopnost zvěsti, ale zároveň pro náboženskost. Náboženskost jako vytlačování Boha na okraj života – do umírání, existenčních problémů. Používání pojmu Boha: Bůh jako „deus ex machina“. Tedy ne nenáboženskost, ale právě fenomén náboženskosti je cílem Bonhoefferovy kritiky.

2. *Vlastního pochopení náboženství* – jeho znaky vidí v „metafyzickém“ a „vnitřním“ (Innerlichkeit). Ebeling kriticky upozorňuje, že Bonhoeffer svým vymezením vystihuje jen moderní pojem náboženství a vlastně jen moderního křesťanství, tedy ne „náboženství o sobě“. Tím se Bonhoeffer ovšem netajil a již v „Ethik“ jasně definoval.

3. „*Náhledu do bytí evangelia*“ – Bonhoeffer sice argumentuje na rovině historické a fenomenologické, ovšem nelze přehlédnout, že jeho úsudky se odehrávají na rovině teologické (rozlišení křesťanské víry od náboženství).

Nenáboženská interpretace vychází z problému περιτομή[84]. Je podmínkou spásy? Bonhoeffer περιτομή spojuje s

82 Tamtéž, str. 40
83 Tamtéž, str. 42
84 Čes. obřízka

náboženstvím zatímco podle Ebelinga jí patří kategorie zákona. „Vztah náboženství a křesťanské víry musíme reflektovat od vztahu evangelia a zákona.“[85] U Bonhoeffera zůstalo nevysloveno, že i nenáboženský člověk stojí pod zákonem a tudíž je nutné mu zákon dosvědčit[86].

Nenáboženskost má svůj původ ve „vypořádání se se skutečností bez Boha“[87]. Odmítá přijmout Boha jako náhražku a rozpoznává svou bezbožnost před Bohem. Toto pojmenování stavu věcí je možné pouze z pozice křesťanského zvěstování.

Skutečností člověka je „boží bezmoc“[88] a účast na ní je vírou[89]. Jen bezmocný, slabý Bůh, jež se nechává vytlačit ze světa na kříž, je Bohem, který je s námi.[90]

Výsledek Ebelingovy interpretace je možné shrnout takto: „základní strukturou náboženství je doplnění skutečnosti Bohem, základní strukturou nenáboženskosti – vyrovnat se se skutečností bez Boha“ a „základní strukturou víry (...) snášet skutečnost před Bohem“[91]

Ebeling zůstává naprosto v zajetí myšlenek listů z vězení a přestože rozpoznal sílu Bonhoefferova „konkrétního slova“, nedokáže toto „konkrétní“, jako ovšem většina jeho interpretů, akceptovat. A tak se slovo promluvené do konkrétní situace za konkrétních okolností stalo nehybnou optikou, skrze niž bývá zpravidla interpretován Bonhoeffer „celý“.

85 MW II, str. 54
86 Tamtéž, str. 59
87 Tamtéž, str. 62
88 Tamtéž, str. 71, WE, str. 534
89 WE, str. 246, 244
90 WE, str. 246, 244
91 MW, II str. 72

A. „Nachfolge“ a „Gemeinsames Leben“

1. „Nachfolge“

1.1. Zařazení v celku díla

První stopy vedoucí k „Nachfolge“, jehož jádro tvoří Kázání na hoře, najdeme již 28. dubna 1934 v dopise E. Sutzovi, zmiňované jako exercicie[92]. V letech 1935–1937 Bonhoeffer přednáší na téma „povolání k následování“ a „kázání na hoře“ (zapracované později do první části „Nachfolge“) a „církev jako ‚nový člověk‘“, „prostor církve“, „putování v tomto prostoru“ (zapracované do druhé části).

„Nachfolge“, Bonhoefferův první etický spis, je jeho dalším pojednání o církvi. V době jejího těžkého zápasu se ale Bonhoeffer nezaměřuje na politické či církevně politické vypořádání s nacionálním socialismem[93], nýbrž na téma „pravé církve“. Ekklesiologie je zakotvena (jako celá teologie) v kristologii. Proto nepřekvapí otázky hned na začátku předmluvy. „Co nám chtěl Kristus říct? Co od nás dnes chce? (...) Ne co chce ten či onen muž církve, ale to co chce Kristus bychom měli chtít.“[94]. Tento apel neplatí obecně všem, ale konkrétní církvi zmítané duchovním bojem o přežití.

První část je výkladem Kázání na hoře, oslovením jednotlivce[95] a jeho povoláním do odpovědnosti. Druhá část, ekleziologická, jednotlivce volá ke společenství a zabývá se

92 DBW 13, str. 129
93 GS I 43 „...wir sollen bekehrt werden, nicht Hitler.“ Dopis E. Sutzovi z 11.9.1934.
94 N, str. 21
95 Viz KD I,2 str. 788 „(...) údy církve jako takové nejsou žádná masa zaměnitelných exemplářů, nýbrž (...) jednotliví lidé“.

strukturou a definicí církve[96]. Bonhoeffer nejdřív popisuje *povolání k následování* a *příkaz boží*, potom místo, kde se toto následování (poslušnost) uskutečňuje a kde je možné slyšet příkaz boží; *církev*. Tyto dvě části jednotu, stejně jako zákon a evangelium. Nejsou alternativami, nýbrž dialektickým celkem[97]. H. Müller[98] a E. Lange[99] pokládají obě části za protiklad, neboť jednotu činu a bytí (Akt und Sein) u Bonhoeffera přehlíží[100].

1.2. O svobodě křesťana (M. Luther)[101]

Ke správnému pochopení "Nachfolge" a především v něm popsané svobody se neobejdeme bez krátkého nahlédnutí do pojednání "O svobodě křesťana" Martina Luthera. Bonhoeffer se jím nechal inspirovat, což se projevuje nejen narážkou v textu[102], ale hlavně výroky o svobodě.

Nejznámějšími slovy spisu je dialektická teze (založná na 1Kor. 9,19[103]) „**Křesťan je svobodný pán všech věcí a nikomu není poddán. Křesťan je služebný otrok všech věcí a všem poddán.**"

Křesťan je dvojí přirozenosti, duchovní (vnitřní) a tělesné (vnější). *Duchovního člověka* se nemůže dotknout nic vnějšího (např. nemoc, hlad, bolest...). Nic vnějšího nemá

96 Lange: Ethik, str. 56
97 Mayer, Christuswirklichkeit, str. 154
98 Müller, Kirche, str. 230-244. Obě části Nachfolge se podle Müllera vylučují, např. „v první části Nachofolge museli učedníci vše opustit, ve druhé pak: ‚každý ať zůstane ve svém povolání'.", str. 240; ovšem Bonhoeffer mluví v obou částech jak o setrvání v dosavadním povolání stejně jako o krajním případě jeho opuštění v následování.
99 Lange v Nachfole rozlišuje dva pojmy církve: církev jako funkce následování a církev jako církevnictví.
100 Mayer, Christuswirklichkeit, str. 154
101 Luther, Von der Freiheit des Christenmenschen. 1520, spis o třiceti tezích adresovaný papeži Leu X.. Luther v něm obhajuje svobodu víry.
102 N, str. 88
103 „Jsem svoboden ode všech, ale učinil jsem se otrokem všech, abych mnohé získal."

vliv na jeho svobodu. Jediné, co ovlivňuje duši, je svaté evangelium, boží Slovo. V něm má duše všechno: „dostatek, pokrm, radost, pokoj, světlo, vědění, spravedlnost, pravdu, moudrost, svobodu a všeho dobrého přehojnost“[104]. Skutky jsou pro duchovního člověka bezvýznamné, ale jeden má velikou hodnotu; víra v Ježíše Krista. Víra je jediným skutkem, který má duše vykonávat. Duši vládnou Slovo a víra a člověk na tom má dostatek. Nepotřebuje ani dobré skutky, dokonce je osvobozen od zákona. Jak je to možné? Tato svoboda vychází z víry jakožto jednoty duše s Kristem. Duše zatížená hříchem a nectností je Kristem osvobozena a obdarována jeho spravedlností. A právě tak, jak je křesťan ve víře osvobozen od všech věcí, je nevěřící „otrokem všech věcí“[105], ani jeho modlitba není Bohem vyslyšena[106].

Vnější člověk, tělesný, je také ospravedlněn Kristem, ale u něj hrozí, že by následkem spokojenosti s vykoupením mohl sklouznout k zahálčivosti. Totiž z ospravedlněnosti a následné vděčnosti může teprve (a taky zákonitě musí) člověk začít konat dobré skutky. Ne jako povinnost, ale jako následek spravedlnosti, víry a lásky k Bohu. A protože tělo je stále znovu pokoušeno hříchem, klade Luther velký důraz na tělesnou kázeň[107] – skrze půst, práci a bdělost.

Kázeň však nelze chápat jako skutek, jímž je možné zasloužit si blahoslavenství před Bohem[108]. Naopak. Právě kdo si takto počíná, propadá nekázni, neboť nemá již před očima kázeň jako následek víry[109], ale skutky. Tedy ne skutky

104Luther, str. 22
105Tamtéž, str. 29
106Luther neníní ateisty, ale lidi, jež nemají dostatek na evangeliu. Tedy nevěřící může být i člověk náboženský - jak jej později popisuje ve vězeňských dopisech Bonhoeffer.
107Tamtéž, 30, viz také N, str. 41, 128, 157 164n, 265, 281, 287, 291
108Viz N, str. 55
109Viz tamtéž, str. 54

pro spravedlnost před Bohem, ale naopak. Ze spravedlnosti před Bohem pramení skutky konané svobodně s jediným cílem – líbit se Bohu.

Bohem ospravedlněný (osvobozený) žije jako „osvobozený“ nejen ve vztahu s Bohem, nýbrž i s ostatními lidmi[110]. Jim má podle Luthera ve své svobodě sloužit a starat se o jejich potřeby[111]. „Hleď, tak vyplývá z víry láska a potěšení z Boha a z lásky svobodný, ochotný, radostný život, chce zdarma sloužit bližnímu.“[112]

Svoboda křeťana je svobodou přijatou skrze Slovo[113] a víru. Svoboda nehledí na sebe samu, ale na bližního. Svoboda rozpoznává i nebezpečí těla a ukázňuje je. Dá se říct, že již Luther mluví o svobodě pro Boha a pro druhého tak, jak později Bonhoeffer o „Für-einander-dasein“ (bytí pro druhého). Služba bratra bratru je jedním z hlavních témat „Gemeinsames Leben“. Religiositu bez víry najdeme později v dopisech z vězení.

1.3. Občanská svoboda k poslušnosti - křesťanská svoboda k víře

Bonhoeffer rozlišuje (stejně jako Luther) **svobodu občanskou** a **křesťanskou**. Přestože teprve skrze víru (čin osvobození) je člověk svobodným, již vždy má svobodu k prvnímu kroku. Tomu nelze však rozumět jako kroku víry, nýbrž jako kroku do určité situace. Do situace ve které je možné věřit. Naskýtá se otázka, jestli je vůbec situace, ve které není možno věřit. Ano. Tam, kde není dokonce ani formální (vnější) čin zájmu o evangelium, vylučuje se člověk nejen vnitřně, ale i vnějškově (fyzicky) z možnosti nabytí

110Viz tamtéž, str. 88nn
111Viz tamtéž, str. 178, 210n, 245n, 256
112Luther, str. 37
113Viz N, 172

víry. Jako příklad zmiňuje Bonhoeffer návštěvu bohoslužby. Sama o sobě není sice ničím, co by umožnilo člověku uvěřit, ale přeci je to ten první (a poslední) čin, který může člověk v rámci své lidské svobody učinit. Nejde ani náznakem o čin, který by člověka přiblížil Bohu a jeho milosti, ale je to právě ten čin, k němuž je každý člověk svobodný (v rámci občanské spravedlnosti/iustitia civilis)[114].

A právě tento první krok je zároveň krokem do svobody křesťanské. Ta je (úzce spojena s) poslušností. Již krok občanské svobody je možno učinit jen jako odpověď na výzvu, čili jako krok poslušnosti. Odtud lze také porozumět dvojtezi: „Jen věřící je poslušný a jen poslušný věří“[115]. Bonhoeffer považoval za důležité v době přibývající církevní neposlušnosti a stoupající svévole zdůraznit, že ke křesťanské víře (a svobodě) patří neodlučitelně právě poslušnost. A sice nejen jako důsledek víry ale i jako její předpoklad.

Svobodu k víře člověk nemá. Ale přece má neohraničenou svobodu k poslušnosti. Může být poslušný – často ale nechce. Setrvává ve své neposlušnosti a stěžuje si, že mu není možno věřit. Zde odpovídá Bonhoeffer jasně: „Jsi neposlušný, odmítáš Kristu poslušnost, chceš si zachovat trochu moci pro sebe. (…) Tvou potíží je tvůj hřích“[116]. Kde člověk osočuje Boha z nemožnosti věřit, odkazuje jej Bonhoeffer zpět k němu samému. Člověk má svobodu poslušnosti Bohu. Nepodřídí-li se Bohu, ať v jakékoli bezvýznamné oblasti života, je tak silně vázán na svou neposlušnost, že nemůže být svobodný duchovně[117].

114Tamtéž, str. 53
115Tamtéž, str. 52
116Tamtéž, str. 58
117Tamtéž, str. 57

1.4. Odpovědnost církve za člověka

Jsou ale lidé, kteří do kostela přijdou a i přes slyšené kázání nemohou věřit. Bonhoeffer se zde obrací na církev (tzn. Vyznávající církev) a napomíná ji k „čistému tónu kázání“[118]. Církev má zvěstovat člověku milost, ale ne milost lacinou, která není ničím jiným, než planým chlácholením hynoucího. Má hlásat milost drahou, kterou Bůh zaplatil krví svého Syna. Církev nesmí člověka zatížit svými vlastními příkazy a zákony, nýbrž zvěstovat následování Krista Vykupitele jak to činí Písmo, tzn. jako „osvobození člověka ode všech lidských předpisů, ode všeho, co tísní a zatěžuje“[119]. Církev nese odpovědnost za ty, kteří o jejím zvěstování pochybují.

1.5. Odpovědnost jako překážka svobody

Ovšem odpovědnost člověka musí ustoupit Ježíšovu povolání, neboť často odporuje vlastnímu následování. Pocit odpovědnosti[120], nebo naopak pocit etické neodpovědnosti[121], který zrazuje od poslušného kroku víry je nástrojem mocí, jež nechtějí člověka pustit k následování. Vše, odpovědnost, pieta, rozum, dokonce i zákon musí ustoupit slovu Ježíšovu[122]. Osvobození, tedy odpuštění hříchů je úzce spjato s činnou poslušností, evangelia se zákonem. Ne jako u Bartha postavení evangelia před zákon, „ale jako dialektické spojení“[123]. Neposlušnost vůči Bohu je vázaností na sebe sama, na svět. Již v „Schöpfung und Fall“ vidí Bonhoeffer svobodu člověka v “být svobodný pro bližního”. Ta je

118Tamtéž, str. 21
119Tamtéž, str. 23
120Tamtéž, str. 69
121Tamtéž, str. 51
122Tamtéž, str. 69
123Lange, Ethik, str. 57

analogií svobody boží[124] projevující se svobodnou vůlí Boha vázat se na člověka. Svoboda obou se setkává v „být svobodný pro“ (nikdy však pro sebe sama).[125][126]

1.6. Svoboda v aktu odtržení od světa

„Svoboda pro“ se uskutečňuje v aktu „odtržení od světa“ (Bruch mit der Welt), „svobody od“. Voláním k následování Kristus vstupuje mezi člověka a svět. Volaný je od světa odtažen a mezi ně vstupuje Kristus, rozpoznaný Syn boží. Ten také uskutečňuje „odtržení“ od lidí a konečně volaného od sebe samého. Člověk v následování vchází do bezprostředního vztahu s Kristem, Prostředníkem mezi veškerou skutečností a člověkem. Bonhoeffer kritizuje teologické porozumění Ježíšova „prostřednictví“ redukovaného právě jen na zprostředkování vztahu mezi člověkem a Bohem, kdy bezprostřednost ke světu zůstává[127].

1.7. Svoboda od existenčních starostí

Bůh utišuje každodenní potřeby duchovní i tělesné. Právě skrze „odtržení od světa“ je osvobozeno i tělo od všech vnějších věcí. Bonhoeffer to dokládá textem Mt 6,25-34[128]. Je křesťan svobodný? Pak je tedy svobodný ode *všech* věcí – i

124Viz SF, str. 42n, svoboda člověka tkví v “být svobodný pro bližního” a je analogií svobody boží, jež se projevuje svobodným rozhodnutím Boha vázat se na člověka. Svoboda obou se pak setkává v „být svobodný pro“.

125Viz Seeberg, Dogmatik I, str. 448

126Viz KD, I,2, str. 222nn „Svoboda člověka pro Boha“

127N, str. 90

128„Proto vám pravím: Nemějte starost o svůj život, co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sebe. Což není život víc než oděv? Pohleďte na nebeské ptactvo: neseje, nežne, nesklízí do stodol, a přece je váš nebeský Otec živí. Což vy nejste o mnoho cennější? Kdo z vás může o jedinou píď prodloužit svůj život, bude-li se znepokojovat? A o oděv proč si děláte starosti? Podívejte se na polní lilie, jak rostou: nepracují, nepředou – a pravím vám, že ani Šalomoun v celé své nádheře nebyl tak oděn, jako jedna z nich. Jestliže tedy Bůh tak obléká polní trávu, která tu dnes je a zítra bude hozena do pece, neobleče tím spíše vás, malověrní?“

od každodenních starostí. S člověkem před Bohem je to jako s ptáky a liliemi. I on dostává vše potřebné. Spoléhání na svou práci a zmítání se ve starostech je věc pohanů, kteří neznají Boha. „Pro následujícího ale platí: ‚Hledejte především jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno‘.“[129]

1.8. Svoboda a poslů (božích) a otroků

Posly Kristus povolal jako dělníky na sklizeň Boží a dal jim velkou moc (uzdravování, vzkříšení mrtvých či vymítání ďábla). Jsou vysláni v chudobě, bez náhradních šatů, bez jídla. Jejich dobrovolná chudoba při kázání evangelia dokazuje jejich svobodu[130]. Naprostou svobodu od světa a zároveň naprostou závislost[131] na Bohu, neboť ten je obstarává vším potřebným.

Stejně tak otrok, který je Kristem osvobozen. Právě proto, že se stává „Kristovým propuštěncem“, je svobodný k tomu, zůstat na místě svého povolání – na místě otroka.

1.9. Zdánlivá svoboda

Křesťanská svoboda může být také zneužita. A sice tam, kde se za řeč o ní schovává neposlušnost vůči Bohu, která si chce někde nenápadně udržet přeci jen pouto se světem[132]. I když duše přisvědčuje božímu příkazu a třeba se z něj i těší, tělo proti Bohu rebeluje. Nejdříve zjevně, zpupně a hlasitě, později však „tajně za slovy ducha, tzn. ve jménu evangelické svobody“[133]. Tento problém zmiňuje Bonhoeffer při výkladu

129N, str. 174
130Tamtéž, str. 200
131Viz také E, str. 165, bezprostřední závislost na Bohu.
132Tamtéž, str. 90
133Tamtéž, str. 165

Mt 6 16-18. Jde o půst a duchovní cvičení vůbec. Ta slouží k tomu, aby následující Krista držel své tělo v kázni a hlavně střídmosti. Neboť tělo nestojí o odříkání a modlitbu. Ve jménu evangelické svobody se staví na odpor zákonickému nátlaku, sebemučednictví tam, kde se od něj právě evangelická svoboda (ve službě a poslušnosti) očekává.

S nedůvěrou se nesetkává jen kázeň těla, ale i výzva k následování. Neboť kde volá Kristus k následování, žádá pro sebe celou osobu volaného a tím jej odtrhává (osvobozuje) od vazeb se světem. Na toto osvobození lze odpovědět jen „prostou poslušností“[134]. Bonhoeffer ale tuší, že dnes (tzn. v první polovině 20. stol.) není problémem konflikt mezi poslušností a neposlušností jako spíše interpretace.[135] Bohatý mladík (Mt 19, 16-22) přicházející za Ježíšem chce vstoupit do nezávazného teologického rozhovoru. Ježíš však od něj nepožaduje odpověď, nýbrž jeho život. Mladík ví, že na výzvu, aby rozdal svůj majetek chudým očekává Ježíš *pouze* poslušnost. Tím rozhovor končí. Bonhoeffer ovšem s jistou trpkostí mluví o současném zvyku tzv. „pseudoteologicky vycvičeného dítěte“[136]. To se argumenty z očekávané poslušnosti snaží vymanit. A v případě volaného tomu často není jinak. Ježíš volá člověka do konkrétní situace (do situace, ve které lze věřit) konkrétním přikázáním a jedinou možnou odpovědí na ně je konkrétní poslušnost[137]. Jen tak je člověk svobodný k víře v Krista. *Svoboda je podmíněna Kristovým příkazem i poslušností tomuto příkazu*. V jiném případě (tedy pod argumentací krytou neposlušnstí)

134Tamtéž, str. 70
135Viz G. W. F. Hegel: Religionsphilosophie. Lasson XIV, str. 151
136N, str. 71
137Viz také KD I,2, str. 788 „konkrétní rozhodnutí víry“, „concretissime“

jde o zdánlivou svobodu. O namlouvání si vnitřní svobody, jež je vzpourou proti Bohu a vpravdě otročením světu.

2. „Gemeinsames Leben“

2.1. Zařazení v celku díla

„Gemeinsames Leben“ napsal Bonhoeffer rok po uzavření finkenwaldského semináře gestapem během čtyř týdnů tzv. „na jeden zátah“. První vydání jako „Sešit č. 6“[138] bylo pro velký zájem příštího roku vydáno znovu již jako samostatný výtisk.

Bonhoeffer popisuje společný život teologů v seminářích Vyznávající církve. Ty byly zřízeny jako „protiváha“[139] universitního života určovaného stále víc německými křesťany a jejich nacionálně socialistickým vlivem. V dopisech se můžeme přesvědčit, jak důležitá pro něj doba společnství byla a s jakou vděčností a láskou na ni vzpomínal a i mnohem později z ní čerpal. Meyer poznamenává, že právě tato léta společného života „jej neučinila uzavřeným, ale otevřevým vůči světu“[140]. Podle E. Bethge byla později ve vězení a Buchenwaldu právě naučená pravidla duchovního života (např. pravidelnost a řádnost v modlitbě, ve čtení Písma a v pobožnostech) rozhodující oporou.

Za Bonhoefferova života byl „Gemeinsames Leben“ nejrozšířenějším, nejčtenějším a dodnes dokonce jeho nejčastěji vydaným spisem. Z bádání bohužel většinou vypouštěn. H. Müller jej pod označením scestí (Holzweg[141]) vůbec obchází, G. Ebeling celou druhou periodu vnímá jako

138GL, str. 9
139Tamtéž, str. 134
140Mayer, Christuswirklichkeit, str. 148
141Müller, Kirche, sr. 20; 244; 252

zacházku (Umweg[142]). Podle E. Lange je tento náhled zcela chybný již proto, že sám Bonhoeffer se od něj nikdy nedistancoval. Naopak roku 1941[143] jej označuje za svou labutí píseň (Schwanengesang) a přiznává, že společný život (ve Finkenwalde etc.) stále více postrádá. Podle E. Bethge jen povrchní studium Bonhoefferových spisů může dojít k závěru, že mezi epochami „Gemeinsames Leben" a dopisů z vězení jsou „nepřekonatelné protiklady"[144]. Naopak. Základní myšlenky tohoto spisu jsou nově vysloveny ve vězeňských dopisech. Stejně tak podle Mayera na schopnosti správné interpretace „Gemeinsames Leben" závisí správnost „nenáboženské interpretace biblických pojmů"[145]. „Gemeinsames Leben" spočívá (stejně jako Nachfolge) na dialektické jednotě bytí a poznání a „popisuje akt-bytí (Akt-Seinheit) skutečnosti Kristovy v bratrství sboru"[146]. Ve zpovědi[147] Hlavní téma spisu vidí Mayer ve zpovědi. K ní se ostatní témata víceméně vztahují:

2.2. Zpověď jako osvobození svědomí (R. Mayer)

a) Zpověď jako „průlom ke společenství". Právě jako hříšník vyznávající svou vinu je bratr bratru v Kristu blíže než zbožný účastník pobožnosti[148]. Zpověď je osvobozením od „křečovitého ‚musu být zbožným' a cílí v sobě zchřadlého člověka na Krista a tím i na bratra, jež mu zástupně absoluci přiřkne"[149]. Podle E. Bethge je právě

142MW II, str. 17
143V dopise ze 4. 2. adresovaném E. Bethgemu.
144GL, str. 140
145Mayer, Christuswirklichkeit, str. 147
146Tamtéž, str. 148
147GL, str. 96, 98, 99. 100
148Tamtéž, str. 95
149Mayer, Christuswirklichkeit, str. 148

zpověď „Sitz im Leben“ (ve významu výchozího místa /Ausgangsort/) „zastoupení“, „převzetí viny“, či „bytí pro druhého“[150].

b) Zpověď jako „průlom ke kříži“. Skrze vyznání vin, při němž v potupenosti umírá starý člověk, vstupuje věřící do společenství s ponízeným a ukřižovaným Kristem a v něm se zároveň uskutečňuje následování[151]. Podle R. Mayera má Bonhoefferova teologie kříže v odpuštění hříchů při zpovědi svůj „Sitz im Leben“.

c) Zpověď jako „průlom k novému životu“. Zpověď jako akt poslušnosti je pro Bonhoeffera obrácením[152], znovuobnovením události křtu (milosti).

d) **Zpověď jako „průlom k jistotě“**. Tento aspekt platí pro ty, kteří ještě nestaví na jistém odpuštění hříchů, nýbrž stále znovu o něm pochybují, až propadnou beznaději či sebeospravedlnění. Východiskem je vyznání hříchů, jemuž následuje přiřčení odpuštění. Jistota tohoto odpuštění tkví v tom, že je přiřčeno ve jménu Boha. I poslušný čin pramenící v „prostotě (Einfalt) skrze Krista osvobozeného svědomí“ má svůj „Sitz im Leben“ ve zpovědi[153].

2.3 Duchovní láska a svoboda bratra

Ježíš jako Prostředník mezi věřícím a bližním je tématem stále znovu promýšleným. Již v „Nachfolge“, zde a později v „Ethik“. Bonhoeffer varuje před láskou, jež se sice může vzepnout k největším obětem pro druhé, ale ve skutečnosti miluje „bezprostředně“, tzn. nedopřeje bližnímu jeho

150DB, str. 114
151Mayer, Christuswirklichkeit, str. 149
152Tamtéž, str. 152.Mayer dává tento akt poslušnoti ve zpovědi do souvislosti s tezí „Jen věřící je poslušný a jen poslušný věří.“,N, str. 52. Z té pak rezultuje tvrzení, že i „Akt-Seinheit“ nového stvoření má svůj „Sitz im Leben“ ve zpovědi,
153Mayer, Christuswirklichkeit, str. 152n

svobodu. Tato láska je ve svém jádru „žádostivost po duševním společenství“, jež musí být uspokojena, jinak se změní v nenávist. Mezi bratry v Kristu má být ale láska duchovní. Láska, jež bližního uvolňuje pro Krista, miluje jej jako milovaného Kristem. Miluje „zprostředkovaně“, skrze Krista. Láska mluvící „víc s Kristem o bratru“ než „s bratrem o Kristu“[154]. Tato láska také předpokládá, druhému „nechat samostatnost“ (frei stehen lassen).

2.4. Svoboda bratra jako břímě

„Jeden neste břímě druhého“ je příkazem ke „strpění“ druhého. Člověk jen jako břímě je bratrem, jinak je opanovaným objektem. Tím bříměm je nám svoboda druhého, neboť se nám nehodí. Svoboda, v níž jej Bůh sám utváří. Zároveň jeho slabosti, podivnosti a jeho bytí vůbec. Nést břemeno druhého znamená nechat mu svobodu v jeho „stvořené skutečnosti“ a vzdát se nároku formovat jej vlastní silou.

2.5. Odpovědnost vůči Slovu

Pospolitý život je život v odpuštění, vzájemné lásce a službě. Po službě naslouchání, praktické pomoci a snášení (Tragen) následuje služba nejvyšší – služba Slova Božího[155]. Není zde míněna služba „z úřadu“ (Amt, např. Farář), ale Slovo od bratra k bratru. To je často ohroženo buď tím, že nemá základ ve službě naslouchání, pomoci a nesení druhého, takže není pravým Slovem, nebo naopak „kde je opravdu naslouháno, slouženo, neseno“(...) „tam v hluboké nedůvěře vůči všemu, co jen je slovem, se často udusí to vlastní Slovo

154GL, str. 31
155GL, str. 87

k bratru“[156]. Zaleknutí se vlastní odpovědnosti vůči Slovu, zmiňuje Bonhoeffer ne náhodou. Nikdy nebyl přítelem planých řečí a věděl, že s(S)lovo od druhého má přijít jen tam, kde je ho třeba. Ale zároveň si uvědomuje, že člověk stojí v odpovědnosti před Slovem, Jemu se zodpovídá.

3. Dílčí závěry

1. Člověk má svobodu rozhodování a konání (v rámci iustitia civilis), svobodu k víře (v rámci iustitia spiritualis) získává teprve skrze povolávající Slovo.
2. Svoboda k víře je možná jen skrze odtržení člověka od bezprostředního vztahu ke skutečnosti, Ježíš jako prostředník skutečnosti.
3. Svoboda je možná jen v plné odkázanosti na Boha a odpoutání se od světa, z ní pramení i „svoboda bratra“.
4. Pojem „odpovědnost“ je užit veskrze negativně (ve smyslu výmluvy, překážky svobody)
5. Odpovědnost (v kladném smyslu) je opsána výrazy: poslušnost, následování, zvěst drahé milosti.
6. Svoboda bratra jako břímě a odpovědnost člověka před Slovem.
7. Svoboda a odpovědnost křesťana mají svůj původ výhradně ve skutečnosti Kristově, potvrzují se ale v praktickém pozemském životě.

156Tamtéž, str. 88

B. „Ethik“

1. Zařazení v celku díla

„Ethik“ vznikla mezi „Nachfolge“ a dopisy z vězení. Mezi nimi tvoří jakýsi ‚myšlenkový most‘. E. Bethge nazývá toto obdbobí obdobím „veřejné odpovědnosti“[157]. Chronologicky první oddíly[158] etických pojednání jsou psané ještě v duchu i jazyce „Nachfolge“ s jasným eklesiologickým zaměřením[159].Přestože podle Bethgeho nepřináší tato první pojednání téměř žádné nové myšlenky, jsou cenná při výkladu předchozích děl, jejichž úvahy prohlubují a zároveň ukazují, jakým směrem při interpretaci Bonhoefferových dřívějších myšlenek se vydat.

2. Svoboda a odpovědnost v „Ethik“

2.1. Svoboda skrze spodobnění s Kristem (Gleichgestaltung)

V první kapitole[160] Bonhoeffer definuje křesťanskou etiku. Ta nemůže vycházet z otázky po dobrém, neboť ptáme-li se na „dobro“, ptáme se z perspektivy stvořeného a ne Stvořitele. Nemůžeme se ptát jinak než: co je teď pro nás v této situaci[161]? Dobré o sobě je abstrakce. Rozlišení dobrého a zlého člověku ani nepřísluší, neboť tím staví sebe a svět na místo poslední skutečnosti. Ale protože jí je Bůh, musí se etika ptát ne po dobrém, ale po Boží vůli. To je pravá etická otázka. Tradiční etika, která nepočítá dosti vážně s Bohem

157MW II, str. 103
158„Láska boží a úpadek světa“ a „Církev a svět“
159Bethge, předmluva k 6. vydání Ethik, s. 11
160Etika jako utváření
161Viz také Barth, Das Wort, str. 134: „Etický problém je vždy konkrétní, v souvislosti s naší situací“, není možné jej od ní oddělit.

jako Stvořitelem, Smiřitelem a Spasitelem světa, staví na nutnosti rozlišení dobrého a zlého, aby člověk mohl být za své chování uznán zodpovědným. Podle Bonhoeffera je lidské rozlišování dobrého a zlého stejný sebeklam jako hledat. „dobro o sobě“ či „člověčenství“ (Menschtum). Etika je ale otázkou konkrétního člověka v konkrétní situaci po konkrétní boží vůli. Tato otázka není ale především úkolem jednotlivce, ale církve. Církev je místem, kde Kristus nabývá podoby v člověku. Ne pokus o napodobování Krista, nýbrž Kristus sám, který v člověku nabyde podoby (Gestalt) a tím jej zpodobní se sebou (gleichgestalten). Etika není aktivitou člověka, nýbrž Krista. To, po čem je možné se v rámci křesťanské etiky ptát, je zpodobnění Ježíše Krista v „oblasti našich rozhodnutí a setkání“[162]. To vylučuje jak abstraktní, tak kazuistické pochopení etiky. Etika se stává svědkem události zpodobnění Krista v dějinách. Křesťanská etika nevytváří normy ani nepopisuje zvyky chování, nýbrž stojí „ve službě (...) zvěstování a této události (zpodobnění)“[163]. Etika definovaná skrze otázku po dobrém, či po bytí dobrým, je pro Bonhoeffera nepřípustná.

2.1.1. Svoboda „být stvořením svého Stvořitele“

Svoboda člověka je zakotvena ve spodobnění s Kristem. Kristus je boží „ano“ ke člověku, vyznání boží lásky k člověku, ke světu. Bůh se stal člověkem a nejenže člověka spasil, nýbrž ve svém člověčenství jej přijal takového, jaký je. Bonhoeffer zde odmítá jakýkoli jiný pohled na člověka než skrz oběť Ježíše Krista. Každý jiný pohled vede buď k pohrdání člověkem (Menschverachtung) či jeho zbožšťování

162E, str. 88
163Tamtéž, str. 90

(Menschvergötzung). Kristus svou potupnou smrtí a zmrtvýchvstáním přemohl nebezpečí zbožštění úspěchu a smrti. Úspěchu jako hlavní hnací síly lidské existence. Síly, která má sebe samu za nejvyšší hodnotu. Úspěch jako dobro o sobě. Bonhoeffer odmítá Nietzscheho pojem „nadčlověka“, tak i myšlenku vzpoury „zkrachovalých existencí proti úspěšným“[164]. Vzkříšený přemohl i moc smrti. Bonhoeffer se obrací proti ideologii Třetí říše, jež se vnímala jako „tisíciletá říše“ v biblickém smyslu a zároveň se pokoušela vyhubit „život nehodný života“[165]. Pozemský život je zároveň zbožštěn, zároveň odmítnut skrze zbožštění úspěchu a smrti[166]. Život člověka se stává ničím. V Kristu ale se Bůh k člověku přiznává a nechává jej žít ve svobodě stvoření. Nového člověka, který žije v Kristu. Sice ve světě, ale spodobněný se Vzkříšeným pod „znamením kříže a soudu“ (...) je tím, který „je sjednocen s Ježíšem Kristem v nesrovnatelné lásce a společenství“[167]. Člověk je objektem boží lásky.

2.2. Svoboda v prostotě činění boží vůle

Na „Schöpffung und Fall“ myšlenkově navazuje např. úvaha o nevyhnutelnosti etického konfliktu v životě člověka, v životě v „rozdvojenosti“. Znaky této rozdvojenosti jsou stud a svědomí. Ani jedno nelze hodnotit pozitivně. Stud je

164Tamtéž, str. 77

165Skrze eutanazii, nucené potraty, sterilizace a samozřejmě vyhlazovací koncentrační tábory

166nacionální socialismus ctil kult mrtvých, např. SA-Führer Horst Wessel, zabitý komunistou Albrechtem Höhlerem se po své smrti v únoru 1930 těšil úctě mučedníka nacionálního socialismu. Byly mu stavěny památníky, pojmenovávány po něm ulice. H. Goebbels jej ve svém deníku nazval mučedníkem Třetí říše, Hitler po vysvěcení (!) Wesselova náhrobního kamene 22. 3. 1933 pronesl: „Druzi, není nutné na tomto hrobě naříkat a bědovat, vztyčte prapory! Horst Wessel, jež leží pod tímto kamenem, není mrtvý! Uprostřed nás zůstal jeho duch! Každý den a každou hodinu pochodeuje tento duch který byl vírou, věrností a přesvědčením, v našich řadách.“

167E, str. 83

znakem (důsledkem) rozdvojenosti mezi člověkem a Bohem, mezi člověkem a bližním. Ještě hůře svědomí[168]. Před upadnutím do hříchu Adam žádné svědomí neměl. Ani dobré, ani špatné. Žil v harmonii s Bohem. Poté, co se stal ‚rovným' Bohu, rozpoznal dobré a zlé. Ovšem ne ve vztahu k Bohu, nýbrž ve vztahu ke svému rozpolcenému já. Nerozjímá již o Bohu, ale o sobě. Ve vztahu k sobě určuje, co je dobré a špatné. „Člověk se stal původem dobrého a zlého."[169] Možnost tohoto rozlišení je následkem prvotního hříchu Adama a Evy a nepatří již k původnímu svobodnému stavu člověka. Pravá svoboda není možnost volby, nýbrž být vyvoleným. Ten, kdo je Kristem vyvolen již nevolí „mezi" dobrým a zlým, „nýbrž jako vyvolený, který již vůbec volit nemůže, ale již zvolil tím, že byl vyvolen ve svobodě a jednotě konání vůle boží"[170]. V tomto okamžiku je pro vyvoleného volba jak nemožná, tak irrelevantní. Je od ní osvobozen.

Na příkladu Ježíšova výroku z Lk 12,14 ukazuje zhoubnost iluze člověka o schopnosti rozlišit dobré a zlé. „Člověče, kdo mne ustanovil nad vámi soudcem nebo rozhodčím?"[171]

Člověk ze zástupu se obrací na Ježíše v pozici toho, kdo ví, co je dobré a co špatné. Dobré je, aby bratr dal část dědictví. Ježíš však na jeho prosbu odpovídá jinak, než se dá očekávat. V „úplné svobodě"[172], z nerozdvojeného vztahu k Bohu, v jednotě s jeho vůlí. Tam, kde člověk volí svévolně z více možností a vyhodnocuje je, zná Ježíš svobodu a prostotu

168Tamtéž, str. 308

169Tamtéž, str. 309
170Tamtéž, str. 319
171M. Honecker vykládá tento Ježíšův výrok jako možné zřeknutí se vměšování do světských věcí.
172E, str. 314

činění boží vůle[173]. Tedy člověk rozhodující se podle svého svědomí, je otrokem sám sebe, svého rozdvojeného já. Svoboda je pouze v prostotě[174] (Einfalt) činění (boží vůle). R. Mayer nazývá tuto fázi etických úvah „spasený člověk“[175]. Spasený tehdy, je-li skrze skrze Krista zpět proměněn do prostoty.[176] Jen tak je člověk svobodný, osvobozený.

2.3. Smíření, osvobození, zastoupení

Oddíl úvah „etika jakožto zpodobnění“, „dědictví a úpadek“ a „vina, ospravedlnění, obnovení“ shrnuje Mayer pod pojem „spasený svět“[177].V nich se Bonhoeffer (poprvé) zabývá popsáním christologických struktur skutečnosti světa[178]. K tomu volí metodu korelace[179]. Skutečnost světa je možné chápat jen jako svět pod vládou Kristovou; jako dějinný příklad uvádí západní země (Evropu a Ameriku). Jsou „místem, na němž se stal Kristus ve světě skutečností“[180]. Důsledkem popírání skutečnosti Kristovy ve světě je úpadek (v tomto případě Západu). Např. v protestantismu se tento fenomén rozšířil skrze lutherovými následovníky špatně pochopeným učením o dvou říších. Postupně se rozšířil pohled na svět jako oddělený, vpodstatě autonomní od Boha. Z této myšlenky autonomie roste na původně křesťanském Západě nejdříve nepřátelství vůči církvi, které zároveň skrytě

173Tamtéž, str. 315
174Prostota není myšlena jako naivita, tupost či omezenost jak je slovo Einfalt běžně překládáno, spíše ve smyslu: pokorné býti zajedno.
175Mayer, Christuswirklichkeit, str. 169 „der heile Mensch“; člověk jako eschatologická skutečnost.
176Tamtéž, str. 171
177Mayer, Christuswirklichkeit, str. 174, „die heile Welt“ - svět a jeho struktury jako eschatologická skutečnost.
178Tamtéž
179Stejně jako při popsání „Erhaltungsordnungen“.
180Mayer, Christuswirklichkeit, str. 175

je a později se stává otevřeným nepřátelstvím vůči Kristu[181]. Dnešní Západ je bezbožný a tím ďábelský. Ovšem ne „o sobě“, nýbrž protože popírá vládu Kristovu ve světě a tím pravou skutečnost. Smíření Boha se světem skrze Kristovu oběť má za úkol dosvědčit církev.

2.3.1 Skutečnost

Odpovědně lze žít jen v žité skutečnosti. Bonhoeffer v „Nachfolge“ důsledně zdůrazňuje hranici mezi světem a církví. V „Ethik“ odmítá dualistické myšlení (přirozené, nadpřirozené) a pojem skutečnosti odvozuje od „Skutečného“. Od jediného Skutečného, kterým je Bůh a který jako skutečnost vešel do světa v postavě Ježíše Krista[182]. Bez Něj není možné rozumět skutečnosti. Skutečnosti vlastního já, ani skutečnosti světa, či skutečnosti norem a hodnot. Jen skrze skutečnost boží, akt smíření Boha se světem v Ježíši Kristu je možné pochopit svět i člověka jako skutečnost. Již vždy jako Bohem nesenou, přijatou a s Ním smířenou. Teprve pak lze mluvit o „skutečnosti světa“, ve skutečnosti boží zahrnutou. Skutečnost světa myšlena o sobě je jen abstrakcí[183]. Skutečnost jako status quo, jako pouhé empiricky zjistitelné, je kapitulací před sekularizovaným světem. Jen „kdo zná Krista, poznal skutečnost. Ale ten kdo zná jen empirické, nezná ani Krista, ani pravou skutečnost“[184]. Jak tedy vidět pravou skutečnost světa?

181E, str. 115

182Tamtéž, str. 60, 62, 63

183Mayer poukazuje (Christuswirklichkeit, str. 190) na časté chybné pochopení Bonhoefferovy skutečnosti světa. Skutečnost jako „status quo“, jako empiricky zjistitelné, je kapitulací před sekularizovaným světem. Bonhoeffer rozlišuje dvě skutečnosti – teprve ve skutečnosti Kristově nachází svět svou opravdovou skutečnost.

184Tamtéž, str. 190

1. *Jako smířenou s Bohem skrze ukřižovaného Krista*. Svět oběť kříže zavrhuje a pohrdá jím, je bezbožný (gott-los). Ale právě skrze kříž se stává světem s Bohem smířeným. Svět smířený s Bohem je osvobozen k životu před Ním v pravé světskosti. Pravá světskost je možná jen skrze kříž a tedy ve zvěstování Ukřižovaného. Situace se problematizuje tehdy, když svět uspokojuje svou touhu po Bohu zbožštěním sebe sama a vytvářením vlastních zákonů vedle zákonů božích. Jakmile se svět dosadí na místo boží, nemůže již být světským před Bohem, ale stává se bohem, „chybí mu svoboda a odvaha k opravdové a úplné světskosti.

2. *Jako skutečnost pod vládou Kristovou*. Vzkříšený „přemohl hřích a smrt a je živým Pánem, jemuž je dána všechna vláda v nebi i na zemi“. Je zároveň Stvořitelem, Vykupitelem i Pánem světa a Jeho zvěstování je „osvobozujícím voláním do jeho panství“[185]. Život pod vládou Kristovou znamená osvobození světa, pravou světskost.

Bonhoeffer již nevidí skutečnost (světa) člověka obklopující jen jako padlé stvoření pod vládou hříchu nevíry ale jako skrze Kristův kříž smířenou a osvobozenou k životu před Bohem. A sice v jeho plné pozemskosti. Tím je také odstraněna rozpolcenost mezi světem a církví[186]. Neexistují prostor církve a prostor světa, jež spolu navzájem bojují. Člověk není postaven mezi dva světy, které oba chtějí, aby jim sloužil (v „Nachfolge“ je církev jako oblast vlády Kristovy skrze jeho zavolání od světa osvobozená). Člověk stojí ve skutečnosti, jež je celistvá a jediná. Bonhoeffer se zde

185E, str. 405
186Podle J. Moltmanna hlavní rys Bonhoefferovy teologie.

obrací, proti dualistickým tradicím (podle vlastních slov proti pseudoluterství a scholastice). Ani rozlišování přirozeného a nadpřirozeného, ani zbožné štváčství proti světu není pravdivým pochopením skutečnosti. Křesťanská etika může svět vidět jen jako objekt boží lásky a oběti. Tím je ustavena jednota člověka a světa. Člověk je osvobozen od úzkosti plynoucí z rozporu boží přítomnosti a nároků světa[187]. Tímto pochopením zavrhuje Bonhoeffer také lutheránský pojem boje mezi vládou boží a vládou ďáblovou. Vláda boží (Kristova) není vládou částečnou, omezenou, nýbrž absolutní; skrze inkarnaci a výkupnou oběť na kříži.

Skutečnost lze chápat jen v žité odpovědnosti (tzn. život člověka jako odpověď na život Ježíše Krista). Teprve z pozice odpovědnosti lze „jednat přiměřeně jednotě skutečnosti[188]“, v následování převzít vinu za druhého. Zastoupení druhého před Bohem a převzetí jeho viny je jednání v odpovědnosti a svobodě; křesťanské a světské.

2.3.2. Zastoupení

Odpovědnost je možná jen ve *svobodě* a *vázanosti* (na člověka a na Boha). Tato vázanost se projevuje v *zastoupení* a *přiměřenosti skutečnosti* (Wirklichkeitsgemäßheit). Pojem zastoupení je odvozen od skutečnosti. Jako je Bůh jediným Skutečným a tudíž jen odtud je možné mluvit o skutečnosti světa, o životě, člověku a svobodě. Vtělení (pozemský život a smrt) Kristovo není ničím jiným, než zastoupením světa (i člověka) před Bohem. Toto zastoupení („jednou pro vždy“[189]) Boží je základem a nosným motivem života člověka.

187Moltmann, Herrschaft, str. 35
188Mayer: Christuswirklichkeit, str. 189
189Moltmann, Herrschaft, str. 38

Osovobozuje od sebe sama a mění i život člověka v zastoupení. V něm nachází své opodstatnění také učení o mandátech. Ty jsou aplikací Kristova života v životě lidském. Zastoupení se stává pilířem společ(e)n(sk)ého lidského soužití pod panstvím Kristovým. Cílem tohoto panství je uskutečnění skutečnosti před Bohem, tzn. skrze Boží skutečnost dochází svého určení celé stvoření. Boží mandáty (manželství, práce, vrchnost a církev) jako část předposledního plní taktéž zástupnou funkci a teprve tím dospívají k cíli svého předurčení. Moltmann zdůrazňuje, že v tomto případě lze pojmy „vláda Kristova“ a „pravá světskost“ zaměnit. Neboť cílem vlády Kristovy je pravá světskost světa a ta zase není možná mimo vládu Kristovu. Na kříži zastoupil Kristus svět před Bohem, tzn. vzal na sebe vinu i trest[190] světa, čímž svět zároveň osvobodil i převzal do své moci. Vznikl tak vztah naprosté odkázanosti a poddanosti (světa Kristu), vyznačující se svobodou světa od sebe sama, tzn. od nároku být sám sobě bohem.

Exkurs: Kritika Dorothee Sölle

Na Bonhoefferovo pojetí zastoupení reaguje D. Sölle námitkou, že zatímco K. Barth je vidí jako naprostou odkázanost (bez odpovědnosti), je u Bonhoeffera právě opačné riziko; **odpovědnost bez odkázanosti**[191]. Upozorňuje na Bonhoefferovo myšlení „shora dolů“, tedy kristologické odůvodnění zastoupení (přenesené ze života Kristova na život každého jednotlivého člověka). To pokládá za nerozumné[192]. Její fenomenologické zdůvodnění má směr „zdola nahoru“,

190 Viz F. Nietzsche, Ecce homo (Ethik, s,232) “Bůh, který by přišel na svět by nemohl činit nic než bezpráví, - ne trest, ale vzít na sebe vinu teprve by bylo božské.“
191 Sölle: Stellvertretung, str. 122
192 Tamtéž, str. 124

čili od potřeby (světa) k jejímu naplnění (v Kristu). To je ale Bonhoefferem diskvalifikováno jako „náboženské“. Bonhoeffer přehlíží odkázanost člověka kvůli přespřílišnému důrazu na zastoupení, jež podle Sölle splývá s odpovědností. Zůstává pak jen odpovědnost (pramenící v zastoupení druhého vlastním životem) a odkázanost zastupujícího se ztrácí. Sölle kritizuje také model odpovědnost-odkázanost Bonhoefferova shora-dolů, kde vidí nebezpečí přehlédnutí jeho dočasnosti. Z odpovědného jednání by se mohla stát tyrana. I přes omezení této odpovědnosti bližním a Bohem, jež má vést k „přiměřenosti“ odpovědného jednání, kritizuje Sölle toto pojetí, neboť soudí, že ve chvíli, kdy je zastoupení chápáno jako pouhá odpovědnost, vytratí se nejen dočasnost, ale i omezení této odpovědnosti tím, za nějž je odpovídáno. To je jistě oprávněná námitka. Ale Sölle opomíjí právě ten nejdůležitější aspekt zastoupení: Ježíše Krista jako (zastupujícího) Spasitele, základ a odůvodnění člověka. V něm teprve je zástupnictví církve pro svět odůvodněno. Tak jako Kristus vstoupil na místo člověka, aby převzal jeho vinu a trest, tak vstupuje člověk na místo druhého v zástupnosti. Tak církev v zástupnosti nese „spoluodpovědnost za chod dějin“[193]. Sölle namítá, že Bonhoeffer „konsekventně přehlíží dočasnost církve a také to, že nejen svět je závislý na Bohu, ale že zároveň Bůh se činí závislým na světě[194]. Tak i církev nemá např. jen sloužit světu, ale také přiznat svou závislost na něm. Sölle se zde ovšem nachází na jiném základě než Bonhoeffer a tudíž zůstává její kritika neplodnou. Teologie, jež má svůj základ výhradně v kristologii není hodnotitelná z pozice teologie humanistické. Pro Sölle je Bůh ideou, již je

193E, str. 438
194Sölle, Stellvertretung, s. 127

možné formovat podle potřeb člověka a světa, což se odráží i v jejím pojetí církve. Církev má vést dialog se světem, má jej potřebovat (i jinak než jako objekt misie[195]). Bonhoeffer vychází z pozice opačné, čili z Kristovy oběti, která ustavuje mj. také pozemské vztahy mezi církví a světem; církev má zvěstovat, ne vést dialog. Svět potřebuje zvěst evangelia, ne solidaritu (již vyžaduje Sölle). Bonhoeffer aspekt odkázanosti církve na svět nepojednává (neboť pro kristologickou teologii je irrelevantní), ale klade důraz na odkázanost církve na Boha. Tedy nejen její odpovědnost, ale také její odkázanost – církev je bezdůvodná, není-li zakořeněna v Něm.

2.4. Odpovědný život

Odpovědný život vede ten, kdo se slovem i životem hlásí k Ježíši Kristu, kdo je k Němu i k člověku vázán svým životem skrze svobodu tohoto vlastního života. Svoboda a vázanost jsou podmínkou i následky pravé odpovědnosti. „*Vázanost nese podobu zastoupení a přiměřenosti skutečnosti, svoboda se projevuje v činění sám sebe odpovědným (Selbstzurechnung[196]) za život a jednání a v odvaze konkrétního rozhodnutí.*“[197]

Odpovědnost jako zastoupení objasňuje Bonhoeffer již ve výkladu učení o mandátech jako jednání člověka na místě jiných (např. otec na místě dítěte, politik na místě občanů). Nejen odpovědnost za jiného jednoho, ale odpovědnost za jiné lidi, lidstvo. I tato myšlenka je odvozena od zastoupení Kristova, jež svým životem zastoupil život všech lidí. A

195Tamtéž, str. 128
196„Selbstzurechnung“ zmiňuje Bonhoeffer v „Ethik“ jen jednou, dál je nerozvádí
197E, str. 256

křesťané (Jím zastoupení) zastupují před Bohem ostatní. Jejich život se stává ‚bytostně zástupným'.[198]

Odvaha konkrétního rozhodnutí připomíná poslušný čin v „Následování" a dává tušit odpovědný čin tegelského pojednání „Po deseti letech".

2.5. Poslední a předposlední – osvobození k odpovědnosti

Poslední je Slovo odpuštění, které člověka osvobozuje z bludiště jeho temného života v hříchu k víře a odpovědnému životu. Je to, řečeno slovy reformace, „ospravedlnění hříšníka z pouhé milosti"[199] a „pouhé víry". Tedy přemožení hříchu láskou boží v Ježíši Kristu a zároveň budoucnot ve víře, život z Boha bez hříchu. Tento nový život stojí na jiném základě než dosavadní. Stojí na základě „života, smrti a vzkříšení Pána Ježíše Krista". Život, jež byl do té doby iluzí a stále hlubším pádem do propasti hříchu, nikdy nevěděl, co život opravdu je. Rozpoznává se jako Bohem vyvolený a milovaný, jako „článek (Glied) sboru a stvoření"[200]. Poslední, vlamující se do světa, působí hlubokou vděčnost a chválu těch, které poznalo (kteří je poznali). Působí víru, lásku a naději. Umožňuje život před Bohem. Je posledním Slovem jak ve smyslu kvalitativním tak i časovém.

1) Kvalitativní poslednost (Letztlichkeit) Slova je zakotvena v ospravedlnění. „Více než před Bohem ospravedlněný život neexistuje."[201] Je to ono odtržení od světa, dobře známé již z Nachfolge. A právě jako „odtržení od světa" znamená i „poslední" odsouzení „bezprostřednosti" života bez víry, tedy předposledního.

198Tamtéž, str. 257
199Tamtéž, str. 137
200Tamtéž, str. 138
201Tamtéž, str. 140

Jako K. Barth[202], vidí Bonhoeffer v posledním „poslední skutečnost“, již není možné dosáhnout[203] z předposledního, nýbrž ona sama svým Slovem odpuštění činí předposlední posledním. Není žádné cesty od předposledního k poslednímu. Každý pokus předposledního dosáhnout svými silami posledního, nejen troskotá, ale dochází také odsouzení. Poslední je vždy soudem nad předposledním.

2) Časovou poslednosti Slova je pak míněna potřeba ospravedlnění celého života. Vše vinné a neospravedlněné mu předchází. Je poslední, neboť skrze odtržení života od něj předposlední odstraňuje (hebt auf). Ne ve smyslu ukončení (ein Ende setzen), nýbrž ve smyslu zrušení (ausser Kraft setzten). Přestože předposlední zůstává (ale již ne jako předposlední), po posledním již žádné předposlední neexistuje.[204]

Předposlední - jak můžeme mluvit o předposledním v životě křesťana? Tedy v životě toho, jež již v posledním žije? Proč se člověk žijící z posledního nejednou rozhodne (v etických otázkách) přeci jen zůstat v oblasti předposledního? Může to být (v souladu s vůlí Boží) právě důraznější odkaz k poslednímu, nebo je to bázeň před lidmi či nedůvěra v moc Slova? Bonhoeffer zmiňuje dvě nebezpečí ve vztahu posledního a předposledního.

202Barth, Das Wort, str. 67 „Neboť poslední, , ἔσχατον, je vždy, (...) ne pokračováním, výsledkem, konsekvencí, snad dalším stupněm předposledního, nýbrž právě naopak radikálním odtržením od všeho předposledního, ale právě proto také jeho primární smysl, jeho hnací síla.“

203Bonhoeffer v pojednání o posledních a předposledních věcech hned několikrát rázně vylučuje možnost dojít od předposledního k poslednímu.

204E, str. 142

1) Radikalismus, jehož veškerý zájem a láska patří poslednímu je na první pohled stanoviskem velmi zbožným. Předposlední je nepřítelem Kristovým, Kristus přišel, aby předposlednímu učinil konec. Radikalismus si vypomáhá slovem z Mt 12,30 „Kdo není se mnou, je proti mně“. Nezná Kristovu lásku ke světu ani milost. Zříká se odpovědnosti za svět jakožto „předposlední“ a tím také odhaluje svou tvář nepřítele stvořeného. V nenávisti ke všemu stávajícímu se ukrývá nenávist ke stvoření. Tato nenávist je ale v rozporu s láskou Kristovou. Ta právě pro tento svět trpěla a obětovala se. Svou nenávistí radikalismus zrazuje a zapírá Krista[205]. Má za následek opovržení lidmi a světem a není schopen lásky k nepříteli, ale soustřeďuje se jen na úzký okruh podobně zbožných. Svět se vlamuje plnou silou do církve.

2) Kompromis povstává z nenávisti k poslednímu, k ospravedlnění hříšníka z milosti. Kompromis nechce nic vědět o potřebě odpuštění a spasení skrze poslední, neboť za poslední má předposlední. Kompromis *chrání* svět proti „vlomení se“ posledního. Je láskou ke stvořenému tak, jak je. Tedy k padlému stvoření, jež se neptá po Bohu a jeho Slovu. Kompromis se chce přizpůsobit světu, ne v něm být cizincem a poutníkem. Ve „svobodě od světa“ vidí nepřátelství vůči němu. Stanovisko kompromisu je takovou láskou ke světu, která musí mít nutně za následek nenávist vůči Bohu jako jejímu Vykupiteli a Vládci.

205Tamtéž, str. 144

„Radikalismus nenávidí skutečnost, kompromis nenávidí Slovo.“ Je zřejmé, že obě tato stanoviska, ačkoliv jsou protiklady, jsou „stejným způsobem protikristovská“[206].

Tyto dva extrémy jsou zakořeněny (kromě naprosté světskosti) ve snaze postavit proti sobě teologii inkarnace, teologii kříže a teologii zmrtvýchvstání[207]. Každá klade důraz na jinou stránku téhož a sice Božího vztahu ke světu. Pro křesťanskou etiku je životně nutné všechny tři aspekty spásného božího jednání v dějinách – inkarnaci, smrt na kříži a zmrtvýchvstání – netrhat na jednotlivé teologie, ale podržet je v jednotě, tak jako se v jednotě vztahuje skutečnost boží ke skutečnosti světa.

Správně pochopit můžeme předposlední vždy jen z úhlu posledního. Neexistuje žádné předposlední o sobě, ani se k poslednímu nemůže nijak vztahovat. Svou podobu a smysl získává teprve skrze poslední. Je posledním podmíněno[208]. Tím je mu ale také přiznáno „právo na existenci“. Ano, předposlední má právo existovat a sice jako „ přichystání cesty“ (Wegbereitung). „Připravte cestu Páně a vyrovnejte mu stezky!“ Lk 3,4. To je odůvodnění předposledního. Ne existence o sobě, ale bdělé čekání na Kristův vítězný příchod, je smyslem života. Ne proto, že by Kristus potřeboval, aby mu člověk připravil cestu v tomto světě, nýbrž protože člověk sám potřebuje „činnost“[209] vyrovnání stezky jako osvobození z bezvýchodné situace hříšníka. „Je to (...) úkol nesmírné odpovědnosti pro všechny, kteří o příchodu Ježíše Krista

206Tamtéž, str. 148
207Tamtéž, str. 149
208Jednou z podob předposledního jsou „udržující řády“ (Gottes Erhalutngsordnungen).
209Myšlena „činnost“ jako odpověď na Kristovo Slovo milosti. Tedy poslušnost.

vědí.“[210] Tato činnost je sama o sobě před-poslední, ale právě bezprostředně před-poslední. Je posledním určena jako to, jež se má z jeho popudu dít. Je povoláním. Např. nasycení hladového, poskytnutí střechy nad hlavou potřebnému, zasadit se o právo pro ty jež jsou bez práva. Předposlední jako povolání církve je činnost z příkazu Kristova. Tím se dostáváme k otázce svobody posledního a předposledního. Tyto svobody nejsou ve vzájemném vztahu (omezení nebo kladení). Svoboda posledního klade svobodu předposledního, svobodu činit vůli Kristovu, osvobození předposledního posledním. O sobě předposlední svobodu nemá. Teprve skrze oslovení a ospravedlnění ji získává. Svobodu víry a lásky k Bohu a bližnímu.

2.6. Absolutní a relativní svoboda

Poslední, jež je absolutní svobodou, klade svobodu předposledního (relativní svobodu). Ta spočívá v relativní otevřenosti a uzavřenosti přirozeného vůči Kristu. Ještě před hříchem žili lidé i celé stvoření v „bezprostřední závislosti na Bohu“[211] (gottunmittelbare Abhängigkeit) a tedy absolutní svobodě. Po jejich hříchu již není stvoření v bezprostřednosti boží. Mezi Bohem a stvořením teď stojí svět. Nemůžeme již mluvit o stvořeném, ale jen o přirozeném.[212] Toto přirozené je ve vztahu k Bohu nesvobodné. Má jen svobodu, v rámci již zmiňované iustitia civilis[213]. Tedy svobodu k vnější spravedlnosti, které je člověk ve světě schopen v běžném občanském životě.

210E, str. 155
211Tamtéž, str. 165
212Zrozené, rostoucí.
213N, str. 53, 113n, 148, 164

2.7. Vztah dogmatiky a etiky u D. Bonhoeffera

Chr. Frey mluví u Bonhoeffera o tzv. reziprocké implikaci mezi dogmatikou a etikou – obě se vzájemně ovlivňují a doplňují. U Bonhoeffera (a Bartha) je přeci jen větší důraz na dogmatice, ovšem ne takový, aby z ní etiku odvozovali. Tedy nelze je od sebe jasně oddělit (jak je tomu např. u P. Tillicha či W. Trillhaase) ani odvodit etiku z dogmatiky (G. Ebeling). Dogmatika se zabývá instancí lidské odpovědnosti a etika uskutečněním této odpovědnosti v žité skutečnosti. Ovšem je otázkou, zda Bonhoeffer etiku z dogmatiky opravdu neodvozuje. Jeho základní etická „otázka po Boží vůli“ minimálně etiku v dogmatice zakořeňuje, etika je praktickým důsledkem dogmatiky.

3. Dílčí závěry

1. Absolutní a relativní svoboda navazuje na občanskou a křesťanskou svobodu (viz str. A.1.3.).
2. Svoboda je svobodou nevolícího vyvoleného; v jednotě s boží vůlí.
3. Svoboda získaná v Kristu a z ní plynoucí odpovědnost se projevují v praktickém životě – zastoupením, převzetím viny.
4. Odpovědnost je žitou odpovědí na život Kristův.
5. Smírčí obětí má svět svobodu k pravé světskosti (nová myšlenka, pramenící v překonání myšlení v prostorech [Raumdenken]).

C „Widerstand und Ergebung“

1. Zařazení v celku díla

Z doby ve vězení se zachovalo velké množství psaného materiálu. Především dopisy, Bonhoefferova téměř jediná spojka s okolním světem, poznámky k výslechům, svatební a pohřební kázání, básně, modlitby, pobožnosti a v neposlední řadě teologické úvahy. Oficiální dopisy (rodičům a část dopisů snoubence Marii von Wedemeyer) byly cenzurovány a tak Bonhoeffer nejprve hledal jinou cestu ke sdílení svých niterných úvah. Našel ji v poddůstojníku Knoblochovi, který pašoval dopisy pro E. Bethgeho a Marii von Wedemeyer. V dopisech Bethgemu Bonhoeffer stále jasněji načrtává svou vizi pro existenci církve v budoucnosti (již započaté). V předmluvě českého vydání dopisů píše J. A. Dvořáček „v posledním roce života se Bonhoefferovo myšlení víry vzepjalo k nejsmělejšímu rozletu“. Bonhoefferovy vězeňské teologické úvahy podle Dvořáčka „zastiňují vše, co Bonhoeffer předtím napsal“[214]. „Nachfolge“ i „Gemeinsames Leben“ jsou ještě pevně zakotveny v hluboce zbožném a činném církevním životě. Církev jako společenství věřících je jejich hlavním tématem. V době Bonhoefferova zapojení do spiknutí proti Hitlerovi a špionážní činnosti jej však stále více zajímá otázka světa. Světa jako padlého a zároveň Bohem milovaného stvoření. Již v „Ethik“ se objevuje myšlenka

214NC, str. 35

„pravé světskosti světa“[215]. V tegelském vězení krouží pak úvahy kolem tématu **svět–náboženství-evangelium** stále intenzivněji. Svět je polem působnosti Kristovy lásky.

2. Svoboda a odpovědnost ve „Widerstand und Ergebung“

2.1 Po deseti letech

Esej „Po deseti letech“[216] napsal Bonhoeffer o Vánocích 1942 a věnoval ji svým nejbližším. Bilancuje v ní posledních deset let německého národa a hledá odpověď na činy a události poslední doby. Zdá se, že v ní odůvodňuje svým nejbližším účast na spiknutí, které nebylo jen odporem proti nacistickému režimu, ale mělo především za cíl zabití Adolfa Hitlera. To byla jedinná cesta odporu, kterou před sebou Bonhoeffer po započetí války viděl. Protějšek svého odporu nazývá velkou maškarádou zla.

„(...) promíchala všechny etické pojmy. Fakt, že zlo vystupuje jako světlo, dobrodiní, dějinná nutnost, sociální spravedlnost, zásadně mate každého, kdo vyrostl ve světě našich tradičních etických pojmů; pro křeťana, který žije z bible, je to právě potvrzení nezměrné zlomyslnosti zla.“[217]

Bonhoeffer bere pak v potaz zmiňované etické pojmy (rozum, svědomí, povinnost, svobodu...) a kritizuje naprostou bezradnost etického fanatismu vůči zlu. Tváří v tvář „velké maškarádě zla“ nepomůže člověku ani spoléhat se na *vlastní svědomí*, neboť to není schopno často svádivému zlu pořád znovu čelit. Jednou se nechá

215E, str. 404n
216Tzn. Deset let po uchvácení moci Hitlerem.
217NC, str. 70, WE, str. 20

uchlácholit. Neobstojí ani ten, kdo jde cestou *povinnosti*. Nelze se vyvázat z odpovědnosti za vlastní čin (i když byl vykonán z rozkazu jiného). Ani spolehnutí na *vlastní svobodu* a *svobodné rozhodnutí* není bez nebezpečí vzhledem ke zmatení dobra a zla. *Soukromá počestnost* pak může v této situaci vést jen k farizejskému pokrytectví.

„Kdo obstojí? Pouze ten, komu není posledním měřítkem jeho rozum, jeho princip, jeho svědomí, jeho svoboda nebo jeho ctnost, a to vše je připraven obětovat, kdo ve víře a jen ve spojení s Bohem je povolán k poslušnému a odpovědnému činu; člověk odpovědný, jehož život nechce být ničím jiným než odpovědí na Boží otázku a zavolání.“[218]

2.1.1. Odvaha ve svobodné odpovědnosti

Bonhoeffer konstatuje, že je mezi Němci příliš málo osobní odvahy. Není to zbabělost, nýbrž nacvičená poslušnost celku. Služba celku je pro Němce zbraní proti osobní zvůli. Ovšem tváří v tvář „maškarádě zla“ člověk nesmí jednat „jen“ poslušně. Naopak je nutné se vzepřít ve svobodě odpovědného činu pramenícího ve víře a poslušnosti Bohu. „(...)tomu, kdo přitom zhřeší, slibuje (Bůh) odpuštění a útěchu“[219].

2.1.2. Hloupost a osvobození

Hloupost je podle Bonhoeffera horší než zlo, neboť zlo si je samo sebe jako zla vědomo a tak i jedná. Je možné se mu bránit. Hloupost si sebe sama jako hlouposti vědoma není a tím se stává nebezpečnou. Neuznává argumenty, není možné

218Tamtéž, str. 72, WE, str. 23
219Tamtéž, str. 73, WE, str. 24

ji přemoci poučením. Naopak – poučení ji činí agresivní. To ukazuje, že hloupost není problémem intelektu, nýbrž problémem lidským. Také skupiny jí propadají častěji než lidé žijící sami. Hloupost se tedy stává problémem sociologickým. Člověk ve skupině se totiž nechává formovat vnější mocí, až se stane vnitřně nesamostatným. Stává „nástrojem bez vlastní vůle“[220] lehce zneužitelným ke zlému. Hloupý člověk není sto se z nadvlády hlouposti osvobodit, prohlédnout. Potřebuje „vnitřní osvobození“ „k odpovědnému životu před Bohem“[221] .

2.1.3. Spoluutrpení v odpovědném činu a svobodě

Neschopnost postavit se utrpení či trpět s bližním jsou znakem nedostatku lásky. Kristus, jež trpěl i zemřel pro svět, trpěl svobodně, z lásky. V jeho případě to nebylo spoluutrpení, ale utrpení zástupné. Tak i člověk následuje Krista, když ve svobodě vstoupí mezi bližního a jeho utrpení odpovědným činem, ať to znamená spoluutrpení jako účast či jako následek odporu.

2.1.4. Odpovědnost a svoboda vůči budoucnosti

V čase, kdy přítomnost i budoucnost člověka určuje svévolně jiný, poznává Bonhoeffer důležitost jednání v odpovědnosti pro budoucí život na jedné straně a zároveň nutnost případného vzdání se jej na straně druhé. Právě schopnost vzdát se starosti o zítřek[222] osvobozuje od úzkosti a dává sílu k „práci pro lepší budoucnost“: Patří k ní

220Tamtéž, str. 76, WE, str. 27
221Tamtéž, WE, str. 27n
222Mt 6,34a „Nedělejte si tedy starost o zítřek; zítřek bude mít své starosti.

optimismus, „síla naděje“ bojující o budoucnost s protivníkem v odpovědnosti „za přicházející pokolení“[223].

2.1.5. Odpovědnost za minulost

Téma odpovědnosti za minulost je dnes velmi rozšířené a v poválečném Německu jedno z nejdiskutovanějších. U Bonhoeffera se s ním setkáváme již za války. Pojem „morální paměť“ užívá v protikladu k rychlému zapomínání prožitků a dojmů. Věci, které mají hodnotu (spravedlnost, pravda, krása...), musí být neseny v paměti, jinak degenerují. Odpovědnost za minulé a rozjímání o budoucím je nutnou součástí mravního života.

V dopise ke křtu syna E. Bethge Bonhoeffer sebekriticky přiznává selhání v praktickém čelení životu. Rozum a myšlenky se tváří v tvář nepříteli ukázaly jako neupotřebytelné, touha po spravedlnosti byla smetena zlovůlí. Bonhoeffer poznává, že jeho generace selhala, neboť příliš důvěřovala myšlence a zapomněla, že ne myšlenka, ale odpovědnost je počátkem činu[224].

2.2. Svoboda (v dopisech)

Bonhoeffer se stal pro mnohé vzorem mučedníka, který se smířil se svým osudem a utěšeně jej vytrpěl až do hořkého konce. To je vskutku pravda[225], ale se „zbavením svobody“ a

223NC, str. 83, WE, str. 36
224Tamtéž, str. 218, WE, str. 433
225viz svědectví jeho spoluvězňů z. B. Payne Best a v neposlední řadě táborového lékaře

věznim jako místem k životu se nikdy nesmířil. Naopak, věděl, že vězení je nepřirozené a demoralizující.

Bonhoeffer toužil po svobodě. To je společné jak dopisům rodičům, E. Bethgemu, tak jeho modlitbám. Plány pro případ propuštění na svobodu[226], touha po svobodě[227], naděje na propuštění a modlitby za ně[228]. I do modlitby pro své spoluvězně vložil prosbu: „daruj mi opět svobodu a do té doby dej mi žít tak, abych za to před Tebou i před lidmi mohl odpovídat.“[229]

2.2.1. Prostor svobody

Z Bonhoefferovy otázky, pod jaký mandát zařadit kulturu a vzdělání vyvstává myšlenka „prostoru svobody“. Bonhoeffer nechce kulturu a vzdělání podřadit mandátu práce (neboť nepatří do oblasti poslušnosti, nýbrž svobody). Tak vzniká pojem „prostor svobody“ který obklopuje mandáty manželství (rodiny), práce a státu. Patří do něj např. umění, vzdělání, přátelsví, hry[230], tedy oblasti, jež např. Søren Kierkegaard řadí do estetického stadia (prvního stadia existence člověka, již je třeba překonat). Bonhoeffer je přiřazuje svobodě a tu mandátu církve. V oblasti svobody je pro něj přátelství „daleko nejvzácnějším a nejcennějším statkem“[231] a přítel je mu věrným promocníkem „na cestě k svobodě a lidskosti“[232].

226WE, str. 192
227Tamtéž, str. 240
228Tamtéž, str. 264
229NC, str. 138, WE, str. 206
230Tamtéž, str. 166, WE, str. 291
231Tamtéž
232Tamtéž, str. 273, WE, str. 589

2.2.2 Svoboda od náboženství

Do linie Bonhoefferových „revolučních myšlenek“, rozvíjených v dopise ze 30. dubna 1944, patří také „**svoboda od náboženství**“. Bonhoeffera zaměstnává otázka - kdo je pro nás Kristus? Stal se jakousi tragikomickou loutkou církve při zastrašování bezbožného (a nedospělého) světa. Ale svět již nechce být v poručnictví církve. Chce být (a vskutku je) svéprávným. Tato myšlenka vyvolala mnoho zájmu v církevních kruzích a na universitách. Přestože to Bonhoeffer sám nikdy tak neformuloval, pokládají mnozí badatelé tento pojem za pozitivní. Bonhoeffer jen popisuje situaci. Ano, svět dospěl. To ovšem ještě není důvod k radosti vzhledem k tomu, že jeho dřívější poručník (církev) při tomto dospívání žalostně selhala[233]. Bonhoeffera mnohem víc zaměstnává otázka, jak tomuto světu zvěstovat Krista? Světu, který neuznává „religiózní a priori“[234], na němž vlastně zvěstování doposud stálo, je nutno zvěstovat evangelium. To se ale děje často tak, že Bůh je vpraven na scénu v krajních okamžicích života, jakoby pro něj jinde již nebylo místa. Bůh jako „Deus ex machina“, směšný a zbytečný. Právě v této situaci začíná Bonhoeffer mluvit o „svobodě od náboženství“. Jako již Pavel řešil problém lpění židovských křesťanů na obřízce, tak řeší Bonhoeffer lpění církve na náboženství. Tak jako obřízka není podmínkou ospravedlnění, není ani „náboženství podmínkou spásy“[235]. Naopak. Náboženství člověka od pravého Boha odvádí. Bonhoeffer píše o jakémsi „instinktu“ jež jej táhne

233Toto Bonhoefferovo vědomí selhání církve je patrné již v Ethik (str. 128-133), tzv. „Schuldbekenntnis der Kirche – jež platí pro církev německou a ve WE pak jasně formulováno (např. dopis z 8. června či 17. července 1944) pro církev jako takovou

234NC, str. 199, WE, str. 403

235Tamtéž, str. 201, WE, str. 406

k lidem nenáboženským, před nimiž se neostýchá mluvit o Bohu.

Exkurs: Bonhoefferovo předporozumění náboženství

Víra a náboženství byly v církvi a teologii až do novověku[236] rozlišovány (religio vera, religiones falsae). Pak ale splynuly v jedno a teprve K. Barth je opět postavil proti sobě. Nejen, že křesťanská víra není náboženstvím, je dokonce jeho protikladem[237]. Náboženství člověka obelhává. „Boží zjevení je zrušením náboženství.“[238]Za toto rozlišení je Bonhoeffer Barthovi vděčný, i když podle něj nebyl dostatečně konsekventní.

Exkurs: Náboženství a nenáboženskost (vliv W. Diltheye)

Pojmy „dospělého světa“ a „nenáboženské interpretace“ vpadly do Bonhoefferovy teologie „náhle a neočekávaně“[239]. Chr. Frey ukazuje, že úzce souvisí se studiem díla Wilhelma Diltheye[240]. Knih „Das Erlebnis und die Dichtung“, „Von deutscher Dichtung und Musik“ a „Weltanschauung and Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“. V poslední z nich Dilthey mluví o „novověkém autonomním hnutí“[241]. Zde je také použit výraz „dospělost“ (Mündigkeit). Bonhoefferovy myšlenky jako „velký proces, který vede k autonomii světa“[242], některé citáty (např. Lessinga či Grotia)

236I Luther rozlišoval různá náboženství jako ty jež mají zákon a křesťanství jako to, jež věří evangeliu, tedy v Krista
237Barth, Römerbrief, str. 164
238KD, I,2, str. 304
239Feil: Die Theologie, str. 355
240Německý filosof, psycholog a pedagog; (19. 11. 1833–1. 10. 1911)

241Feil, Die Theologie, str. 362
242WE, str. 530

a samozřejmě „svět, který dospěl“ a „nenáboženskost“ jsou ovlivněny Diltheyem.

2.2.3. „Přijď nyní, největší svátku na cestě k svobodě věčné...“

Deset básní[243] z Tegelu je důležitou částí Bonhoefferova teologiekcého odkazu. Při jeho interpretaci bývají pojednány však jen zřídka. Báseň[244] „o svobodě“ je důležitým přínosem k pochopení Bonhoefferova teologického (lépe řečeno křesťanského) myšlení ke konci života. Ukazuje jak Bonhoefferovu vroucnou lásku k Bohu, tak životní realismus. Báseň, zaslanou E. Bethgemu jako „cosi jako osobní dárek k narozeninám“[245], viděl Bonhoeffer již zpočátku kriticky[246], ovšem zachoval ji (pravděpodobně, neboť její přepracování Bethge nikdy neobdržel) přeci jen v její původní podobě. Kritický pohled ovšem neplatil ani tak obsahu jako spíše formě básně[247]. E. Bethge reaguje vděčně, vřele a první tři sloky básně jsou mu blízké. Avšak překvapuje jej čtvrtá sloka, „nejméně pochopitelná“[248]. Sperna Weiland k této sloce poznamenává „zdá se, že tu něco nesouhlasí“[249].

243 Vergangenheit (Minulost), Glück und Unglück (Štěstí a neštěstí), Wer bin ich? (Kdo jsem?), Christen und Heiden (Křesťané a pohané), Nächtliche Stimmen (Noční hlasy), Stationen auf dem Wege zur Freiheit (Zastavení na cestě ke svobodě), Der Freund (Přítel), Der Tod des Mose (Smrt Mojžíšova), Jona (Jonáš), Von guten Mächten

244 WE, 570nn „Stationen auf dem Wege zur Freiheit“ napsal Bonhoeffer po nezdařeném atentátu na Hitlera (provedeného 20. června 1944), E. Bethgemu ji poslal mezi 21. a 25. červnem.

245 NC, str. 257, WE, str. 572

246 Tamtéž, str. 257 „Teď ráno vidím, že musím verše ještě jednou zcela předělat.“ , WE, str. 572

247 Tamtéž, str. 269 “Dostal jsi tu značně nehotovou, ale obsahově mě velmi vzrušující báseň o ‚Svobodě‘?“, WE, str. 576

248 WE, str. 583

249 Sperna Weiland, Ein paar Gedanken, str. 97

Exkurs: Svoboda jako αρχή a svoboda eschatologická

(J. Sperna Weiland)

Sperna Weiland staví báseň do souvislosti s celkem díla a smrt jako největší svátek „na cestě k svobodě věčné“ je pro něj teologicky překvapující. V celém Bonhoefferově díle vidí svobodu archeologickou, svodobdu jako začátek, z nějž vše povstává. Je začátem i důvodem jednání. Je to svoboda transcendentální v tom smyslu, že je darem Kristovým a podmínkou všeho. I křesťansko-etické jednání je jí podmíněno.

Zde je však svoboda něčím, co člověk hledá. Hledá ji skrze kázeň, čin a utrpení. Věčná svoboda přichází až skrze smrt; svoboda eschatologická. Jak se stala ze svobody jako arché svoboda eschatologická?

Podle Sperny Weilanda nemá čtvrtá sloka s těmi předcházejícími žádné vnitřní pouto a Bonhoefferův výrok „musím verše ještě jednou zcela předělat“ jakoby byl vyřčen právě v tomto smyslu. To by ovšem nekorespondovalo s tvrzením „nejsem prostě žádný básník“[250]. Lze usuzovat, že Bonhoeffer míní spíše jazykovou či uměleckou stránku, ne teologickou. Je tedy těžko obhajitelné tvrzení, že Bonhoeffer *možná* sám o nejednotě čtvrté sloky s celou básní věděl. Navíc v dopise z 28. července 1944 myšlenku smrti jako největšího svátku na cestě ke svobodě opakuje (a tím potvrzuje). Podle Sperny Weilanda je to však pro Bonhoefferovu teologii krok zpět. Zatímco v dřívějších spisech (SC, SF, N i E) je důraz kladen právě na nesvobodu člověka, „dokud je sám se sebou samým“[251] a na život ve

250NC, str. 257, WE, str. 572
251Sperna Weiland, Ein paar Gedanken, str. 99

svobodě v „bytí-pro-druhé“[252], nyní, míní Sperna Weiland, je myšlenka archeologické svobody vyloučena. Kázni, činu a utrpení není svoboda arché. Bonhoeffer v celém dosavadním díle nerozlišoval mezi existenciální a věčnou svobodou a tedy to není na místě ani zde. Sperna Weiland ale zapomíná na Bonhoefferovo rozlišení mezi svobodou posledního a předposledního. Zde nejspíš můžeme hledat vysvětlení „dvojí hádanky“[253] (totiž psychologické a teologické), před niž nás Bonhoeffer podle Weilanda staví.

2.2.4. Bonhoefferovo chápání smrti

Smrt doprovázela Bonhoeffera již od dětství[254]. Jeho sestra Sabine popisuje, že již jako děti oba zkoušeli uniknout strachu a zároveň určité fascinaci ze smrti. Bonhoeffer sám píše[255], jak se snažil smrti postavit klidně a nezávisle a představoval si zbožné umírání. Ale postupně jej začal postihovat pocit hrůzy a paniky z toho, že jednou opravdu nevyhnutelně umře. „Ta nemoc byla, že uviděl Skutečné jako skutečné, jeho nemoc byla nevyléčitelná.“[256]. V londýnském kázání na první Advent (Totensonntag)[257] káže na text „*oni však jsou v pokoji*“[258] a tento pokoj vztahuje na „naše“ mrtvé. Kde pro nás zbývá jen nicota, má Bůh poslední Slovo. A právě na Ně („oni však jsou v pokoji“) se můžeme spolehnout. Bonhoeffer káže: „že život teprve začíná, když

252Ve WE v souvislosti s nenáboženskou interpretací evangelia (WE, str. 558, 560).
253Sperna Weiland, tamtéž, str. 101
254Nejstarší bratr Walter padl v první světové válce, když bylo malému Dietrichovi dvanáct let.
255DBW 11, str. 374-, pojednání o smrti ve třetí osobě, ovšem s nepřehlédnutelnými autobiografickými rysy
256DBW 11, str. 374
257čes. neděle mrtvých
258Kniha moudrosti 3,3

zde zkončí, že vše je jen předehra před zataženou oponou“[259]. Na začátku druhé světové války tematizuje smrt v oběžníku svým přátelům (členům nelegálního vikariátu Vyznávající církve): „Umíráme ji v Ježíši Kristu denně nebo ji odmítneme“. V Něm toužíme, „aby nás smrt zvenčí zasáhla teprve, když jsme na ni skrze tu vlastní smrt připraveni (…); pak je naše smrt opravdu jen průchodem k dokonané lásce Boží“[260]. Týden po napsání básně „o svobodě“ ji Bonhoeffer dále upřesňuje:

„(...) nejen čin, ale i utrpení je cestou ke svobodě. Osvobození je v tom, že člověk smí svou záležitost dát zcela ze svých rukou a vložit ji do rukou Božích. V tomto smyslu je smrt vyvrcholením lidské svobody.“[261]

Bonhoefferovy úvahy o smrti vykazují tři základníprvky[262]:

1. „věcné ‚ano‘ k faktu smrti“ – „Hodina smrti je člověku určena a zastihne jej, ať se obrátí kamkoli.“[263]
2. „vnitřní, celý život trvající přibližování se vlastní smrti“[264], vrcholící v Tegelu. Myšlenka smrti se stává „stále důvěrnější.“ Smrt jako součást života, s níž „jsme usmířeni“. Nejde zde ale o rezignaci či zoufalství. Naopak. Jde o konsekvenci žité víry, vnitřní svobody. „Ne vnější okolnosti, ale my sami to budeme, kdo naši smrt učiní tím, čím může být, smrtí ve svobodném přitakání“[265]

259DBW 13, str. 329n
260DBW 15, str. 271
261WE, str. 549
262Dramm, Einleitung, str. 259
263WE, str. 446
264Dramm, Einleitung, str. 259
265WE, str. 37

3. „nezlomná naděje, že boží skutečnost to Nic a Nicotu smrti stvrdí tím, že nad ní zvítězí“. Již r. 1928 v barcelonském velikonočním kázání mluví o smrti Smrti skrze Zmrtvýchvstání Kristovo[266], jež „zlomilo zákon smrti“[267]. Nejlépe pak tuto naději dokládají jeho poslední slova[268]:

„Řekněte mu (...), že pro mě je tohle konec, ale také začátek. S ním věřím na obecné křesťanské bratrství, které se povznáší nad státní zájmy a je nepochybně naším vítězstvím (...).“[269]

Tato slova nejsou oslavou smrti, nýbrž nahlédnutím skutečnosti.

3. Dílčí závěry

1. Svoboda a odpovědnost tvoří jednotu, z níž teprve je možné jednat.
2. Do popředí života člověka se staví odpovědný čin.
3. Odpovědnost je způsobem života (odpovědnost za minulost, odpovědnost tváří v tvář zlému, odpovědnost za poslušnost).
4. Smrt jako „nejvyšší svátek na cestě k svobodě věčné“ je vrcholem Bonhoefferovy teologické konsekvence.

266DBW 10, str. 465
267DBW 12, str. 270
268Vzkaz biskupu Bellovi z Chichesteru
269GS I, str. 412

Závěr

Viděli jsme, že Bonhoefferovské interpretace se vyznačují bytostnými rozdíly a protiklady. Nemalou zásluhu na této situaci má Bonhoefferova brzká smrt. Jeho teologické myšlení bylo silně určováno jeho vírou, pevným charakterem a formováno dobou, ve které žil. Nebylo jen „reakcí na stále se měnící politickou a církevní scénu“[270], ale ani oduševnělými zbožnými úvahami bez vztahu ke skutečnosti. Naopak. Bonhoeffer se na skutečnosti orientoval. Na skutečnosti boží. Z ní pak podnikal své úvahy o Bohu, církvi, světě a odpovědnosti.

Správná interpretace Bonhoefferovy teologie je možná jedinně v souvislosti s jeho biografií a v celku díla. Není to možná podmínka každé interpretace. Ale v době, kdy bystrý, věřící lidský duch zprvu utěšeně vyrůstá v důvěře a lásce k Bohu, vlasti a církvi a následně je konfrontován se systematickým ničením a postupnou perverzí všech životních jistot a etických hodnot, lze jistou sensitivní reakci očekávat. Bonhoeffer reaguje již v „Nachfolge“, kde volá církev k poslušnosti (ve svobodě a odpovědnosti). Volá po „odsvětštění“ církve. Ptá se: „*Co nám chtěl Kristus říct? Co od nás dnes chce?“* V čem se pak bytostně liší základní otázka jeho etiky *po boží vůli*? I v „Ethik“ volá Bonhoeffer církev k poslušnosti. Ta se vyznačuje odpovědností vůči světu, jeho přijetím jako smířeného s Bohem a službou „bytím-pro-druhé“. V „Gemeinsames Leben“ přichází ke slovu svoboda druhého. Ta je možná jen v bezprostředním vztahu ke Kristu a ve zporstředkovaném vztahu k bratru.

270jak míní John D. Godsey MW IV, str. 155.

Odpovědnost vůči bratru a Slovu božímu je úkolem každého křesťana.

Dopisy z vězení jsou sice alarmující, ale zdaleka ne tak „bezbožné“ jak si od nich mnozí slibují. Bonhoeffer vyvozuje poslední důsledky svého života i teologie. Téma „Kristus jako pán světa“ zůstává[271]. Ani otázka: *Kdo je pro nás dnes vlastně Kristus?*[272] nenaznačuje revoluci, již je moderní v Bonhoefferových dopisech vidět.

Je možné zde najít mnoho výroků, jež stojí mezi sebou (a dřívějšími myšlenkami) v napětí. Ale směřují k jednomu cíli, jedné skutečnosti a dvojjedinnému zájmu Bonhoefferovy teologie – *Ježíš Kristus a církev.*

„Nachfolge“ vidí svobodu v Kristem zabraném životě člověka. Důsledkem této svobody je následování (pro ně je ve stejném smysu v „Ethik“ volen výraz odpovědnost[273]). „Ethik“ vidí svobodu v možnosti nerozhodovat se mezi dobrým a zlým, ale činit boží vůli. Odpovědností je odpověď na boží oslovení nejen slovy, ale celým životem. Ve „Widerstand und Ergebung“ se do světla staví nutnost volit a odvážit se svobodného činu i s vědomím rizika viny. Vinu je nutné vzít na sebe a doufat v Boží odpuštění. Bonhoeffer zde staví čin (lásky k bližnímu) před opatrnost a zachování si čistého štítu. „Imanentní spravedlnost dějin odměňuje a trestá jen čin, věčná spravedlnost Boží zkoumá a soudí srdce.“[274]

271WE, str. 405
272WE, str. 402
273N, str. 324
274NC, str. 78, WE, str. 30

Seznam literatury

1. Prameny

BONHOEFFER, Dietrich, Werke. 1. vyd., München/Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1986–1999 (17 svazků + 2 doplňující svazky)

-, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. München: Chr. Kaiser Verlag, 1986, DWB 1

-, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. München: Chr. Kaiser Verlag, 1988, DBW 2

-, Schöpfung und Fall. München: Chr. Kaiser Verlag, 1989, DBW 3

-, Nachfolge. München: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1989, DBW 4

-, Gemeinsames Leben. Das Gebetsbuch der Bibel. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1987, DBW 5

-, Ethik. 1. kapesní vydání, : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998, DBW 6

- Zettelnotizen für eine »Ethik«. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1993, doplňující svazek ke sv. 6

-, Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998. DBW 8

-, Jugend und Studium 1918–1927. München: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1986, DBW 9

-, Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931. München: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1991, DBW 10

-, Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994, DBW 11

-, Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998, DBW 15

BONHOEFFER, Dietrich, Gesammelte Schriften. vyd. E. Bethge, München: , 1958-1974 (6 svazků, posl. 2 jsou doplňující svazky)

-, Ökumene. Briefe • Aufsätze • Dokumente. 1928 bis 1942. München: Chr. Kaiser Verlag, 1958, GS I

-, Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen • Aufsätze • Rundbriefe. 1933 bis 1943. München: Chr. Kaiser Verlag, 1959, GS II

-, Theologie – Gemeinde. Vorlesungen • Briefe • Gespräche. 1927 bis 1944. München: Chr. Kaiser Verlag, 1960, GS III

-, Auslegungen – Predigten. 1933 bis 1944. München: Chr. Kaiser Verlag, 1961, GS IV

-, Seminare – Vorlesungen – Predigten. 1924 bis 1941. München: Chr. Kaiser Verlag, 1972, GS V

-, Tagebücher – Briefe – Dokumente. 1923 bis 1945. München: Chr. Kaiser Verlag, 1974, GS VI

-, Následování: výklad Kázání na hoře. Praha: Kalich, 1962, 1. vyd.

-, Na cestě k svobodě: [Listy z vězení]. Praha: Vyšehrad 1991, 1. vyd.

2. Druhotná literatura

BARTH, Karl, Die kirchliche Dogmatik I. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, 1. polosv., 5. vyd., Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1947

-, Die kirchliche Dogmatik I. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, 2. polosv., 3. vyd., Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1945

-, Gesammelte Vorträge. Das Wort Gottes und die Theologie. München: Chr. Kaiser Verlag, 1924

-, Gesamtausgabe. Der Römerbrief. 1. vyd. 1919, vyd. Schmidt, Hermann, Zürich: Theologischer Verlag, 1985

BETHGE, Eberhard, Dietrich Bonhoeffer. Theologe • Christ • Zeitgenosse: Eine Biographie. 1. vyd., München: Chr. Kaiser Verlag, 1967

-, Ohnmacht und Mündigkeit: Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach D. Bonhoeffer, München, 1969

-, Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk, in MW I, München: Chr. Kaiser Verlag, 1955, str. 7-22

DUDZUS, Otto (vyd.), Konsequenzen 1939-1940. Bonhoeffer-Auswahl, sv. 4, Gütersloh: GTB Siebenstern, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1977

EBELING, Gerhard, Nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe. MW II, München: Chr. Kaiser, 1956, str. 40-72

FEIL, Ernst, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik • Christologie • Weltverständnis, 2. vyd. München: Chr. Kaiser-Verlag, 1971

FREY, Christofer, Theologische Ethik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990

FREY, Christopfer, DABROCK, Peter, KNAUF, Stephanie, Repetitorium der Ethik. Für Studierende der Theologie, 3. vyd. Waltrop: Hartmut Spenner, 1997

HENKYS, Jürgen, Dietrich Bonhoeffers Gefängnisgedichte. Beiträge zu ihrer Interpretation, 1. vyd., Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1986

HOFFMANN, Martin, Spielraum der Freiheit. Die ethische Dimension des Bibliodramas. In Wechsel-Wirkungen, vyd. Albrecht Grözinger a kolektiv, Waltrop: Hartmut Spenner, 1998

HUBER, Wolfgang: Folgen christlicher Freiheit, Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983

HUNTEMANN, Georg: Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus, Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1989

KODALLE, Klaus-Michael, Dietrich Bonhoeffer: zur Kritik seiner Theologie. Mohn: Gütersloh, 1991

KRESS, Hartmut, MÜLLER, Wolfgang Erich, Verantwortungsethik heute. Grunglagen und Konkretionen einer Ethik der Person, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer

LEIBHOLZ-BONHOEFFER, Sabine, Vergangen erlebt überwunden. Schicksale der Familie Bonhoeffer, 1. vyd. Wuppertal: GTB Siebenstern, 1995

LIGUŠ, Ján: Církev jako společenství kněžské služby. D. Bonhoeffer a M. Luther. In KR (r. 50), 1983, str.154-160

LOCHMANN, Jan Milíč, Wegweisung der Freiheit, Abriß der Ethik in der Perspektive des Dekalogs. Gütersloh: GTB Siebenstern, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979

MACHÁLEK, Vít: Několik poznámek k odkazu Dietricha Bonhoeffera. In KR č.7, r. 68, 2001, str. 183-188

MAYER, Rainer, Christuswirklichkeit, Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers. 1. vyd., Stuttgart: Calwer Verlag, 1969

MOLTMANN, Jürgen, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer. In Theologische Existenz heute 71, München: Chr. Kaiser Verlag, 1959, str. 5-61

-, Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer. In MW III, München: Chr. Kaiser Verlag, 1960, str. 42-67

-, Perspektiven der Theologie/Gesammelte Aufsätze, Mainz: Matthiea-Grünewald-Verlag, 1968

MÜLLER, Hanfried, Von der Kirche zur Welt: Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Leipzig: Koehler & Amelang, 1961

NANDRÁNSKY, Karol, ‚Nenáboženské kresťanstvo' pre ‚dospelý svet'?! (Bonhoefferove teologické reflexie). In KR r. 68, 2001, str. 116-125

OEHME, Werner: Märtyrer der evangelischen Christenheit, 1933–1945, 29 Lebensbilder. 2. vyd., Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980

OTT, Heinrich: Die Antwort des Glaubens: systematische Theologie in 50 Artikeln. Spoluvydal Klaus Otte, 2. vyd., Stuttgart: Kreuz Verlag 1973

PRENTER, Regin: Dietrich Bonhoeffer und Karl Barths Offenbarungspositivismus. In MW III, München: Chr. Kaiser Verlag, 1960, str. 11–41

RICH, Arthur, Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive. Sv. 2, 2. vyd., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1985

SEEBERG, Reinhold, Christliche Dogmatik I. 1. vyd., Erlangen: Scholl, 1925

SCHULZE, Rudolf, Hauptlinien der Bonhoeffer-Interpretation. In Evangelische Theologie, r. 25 (r. 20 nové řady), München: Chr. Kaiser Verlag, 1965, str. 681-700

SLENCZKA, Notger, Die unvermeidbare Schuld. Der Normenkonflikt in der christlichen Ethik. Deutung einer Passage aus Bonhoeffers Ethik-Fragmenten. In Berliner Theologischer Zeitschrift 16 (r. 26), 1999, str. 97-119

SMOLÍK, Josef, Ein Brief an Eberhard Bethge. In Wie eine Flaschenpost, ökumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge. Vyd. TÖDT, Heinz, Eduard a kolektiv, München: Chr. Kaiser Verlag, 1979, str. 250-252
SÖLLE, Dorothee, Stellvertretung: ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes', Stuttgart: Kreuz Verlag 1982

TÖDT, Heinz Eduard, Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie, Ethiker des Protestantismus Band 1, GTBSiebenstern, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1978

WEISSBACH, Jürgen, Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer. In Theologische Existenz heute, vyd. K. G. Steck und E. Eichholz, München: Chr. Kaiser Varlag 1966

WEILAND SPERNA, J., Ein paar Gedanken über Freiheit. In Wie eine Flaschenpost, ökumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge. Vyd. TÖDT, Heinz, Eduard a kolektiv, München: Chr. Kaiser. Verlag, 1979, str. 95-102

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad. 10. vyd., Praha: Česká biblická společnost, 1995

3. Elektronické zdroje

Dr.KARL, Martin, „Die Wendung Dietrich Bonhoeffers vom Theologen zum Christen, Biographische Hintergründe für Bonhoeffers ökumenische Friedensethik und Theologie“ [online] (cit. 7. června 2007) http://www.dietrich-bonhoeffer-verein.de/html/

http://www.shoa.de/content/view/576/162/ [online], citováno 13. července 2007)

Seznam zkratek

1. Bonhoefferovy texty

DBW----------Dietrich Bonhoeffers Werke

E----------Ethik (DBW 6)

GL----------Gemeinsames Leben (DBW 5)

GS----------Gesammelte Schriften

N----------Nachfolge (DBW 4)

SF----------Schöpfung und Fall (DBW 3)

WE----------Widerstand und Ergebung (DBW 8)

NC----------Na cestě ke svobodě

Nč----------Následování: výklad kázání na hoře

2. Ostatní zkratky

DB----------E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer

KD----------K. Barth, Kirchliche Dogmatik

MW----------Mündige Welt

KrV----------Kritik der reinen Vernunft

Přílohy

Stationen auf dem Wege zur Freiheit

Zucht

Ziehst du aus, die Freiheit zu suchen, so lerne vor allem
Zucht der Sinne und deiner Seele, dass die Begierden
und deine Glieder dich nicht bald hierhin, bald dorthin führen.
Keusch sei dein Geist und dein Leib, gänzlich dir selbst unterworfen
und gehorsam, das Ziel zu suchen, das ihm gesetzt ist.
Niemand erfährt das Geheimnis der Freiheit, es sei denn durch Zucht.

Tat

Nicht das Beliebige, sondern das Rechte tun und wagen,
nicht im Möglichen schweben, das Wirkliche tapfer ergreifen,
nicht in der Flucht der Gedanken, allein in der Tat ist die Freiheit.
Tritt aus ängstlichem Zögern heraus in den Sturm des Geschehens,
nur von Gottes Gebot und deinem Glauben getragen,
und die Freiheit wird deinen Geist jauchzend empfangen.

Leiden

Wunderbare Verwandlung. Die starken, tätigen Hände
sind dir gebunden. Ohnmächtig, einsam siehst du das Ende
deiner Tat. Doch atmest du auf und legst das Rechte
still und getrost in stärkere Hand und gibst dich zufrieden.
Nur einen Augenblick berührtest du selig die Freiheit,
dann übergabst du sie Gott, damit er sie herrlich vollende.

Tod

Komm nun, höchstes Fest auf dem Wege zur ewigen Freiheit,
Tod, leg nieder beschwerliche Ketten und Mauern
unsres vergänglichen Leibes und unsrer verblendeten Seele,
dass wir endlich erblicken, was hier uns zu sehen missgönnt ist.
Freiheit, dich suchten wir lange in Zucht und in Tat und in Leiden.
Sterbend erkennen wir nun im Angesicht Gottes dich selbst.