

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a filozofie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Existenciální a nenáboženská interpretace křesťanské víry

Autor práce: Tomáš Holubec

Vedoucí práce: Prof. ThDr. et ThDr. Otakar A. Funda

Rok: 2007

Prohlašuji,

že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl
veškeré zdroje, které jsem v této práci použil.

V Praze 13. dubna 2007

Tomáš Holubec

Poděkování:

S úctou děkuji vedoucímu práce panu profesoru Otakaru A. Fundovi za konstruktivní připomínky a poznámky při konzultacích nad touto prací. Taktéž děkuji za veškerá inspirativní setkání během mého studia na Pedagogické fakultě.

Děkuji své rodině a všem svým blízkým za podporu při psaní této práce. Zvláštní poděkování za korekturu této práce patří Heleně Chvátalové, které je tato práce s láskou připsána.

0. Předmluva

1. Dějinná situace

1.1 Nová interpretace

1.2 Čtyři díry

1.2.1 Charakteristika čtyřdírných

1.2.1.1 Problematické věci

1.2.2.2 Počet skotečů

1.2.3 Důkaz na autoritě

1.2.4 Ověření, pohyb

1.2.5 Kategorie věcí

1.2.6 Ověření

Motto:

„Všechno je mi dovoleno – ano, ale ne všechno prospívá.

Všechno je mi dovoleno – ano, ale ničím se nedám zotročit.“

1. Korintským 6, 12

0. Úvod.....	5
1. Dějinná situace.....	6
1.1 Nová interpretace.....	6
1.2 Čtvrtý člověk.....	6
1.2.1 Charakteristika čtvrtého člověka	7
1.2.1.1 Problematizace všeho	8
1.2.2.2 Pojetí skutečnosti.....	8
1.2.2.3 Důraz na autonomii.....	9
1.2.2.4 Otevřenost, pohyb.....	9
1.2.2.5 Kategorie transcendence	10
1.2.2.6 Otázka utrpení.....	11
1.3 Nová reformace	11
1.4 Teologie počátku dvacátého století	13
1.4.1 Karl Barth	13
2. Bultmannův koncept.....	15
2.1.1 Rudolf Bultmann.....	15
2.1.2 Obraz Nového zákona	16
2.2 Pavlova interpretace	17
2.3 Co je mýtus?	18
2.6 Demytologizace.....	23
2.7 Existenciální interpretace	25
2.7.1 Existenciální filosofie	26
2.7.2 Předporozumění – Vorverständnis.....	28
2.7.3 Odsvětštění	28
2.7.4 Otázka sebeporozumění.....	29
2.7.5 Skutek a čin.....	30
2.8 Bůh v Bultmannově konceptu	32
2.9 Výtky proti Bultmannovi.....	34
3. Bonhoefferova nenáboženská interpretace.....	35
3.1 Typologie náboženství.....	35
3.2 Život Dietricha Bonhoeffera	38
3.3 „Dospělému světu a člověku“	41
3.3.1 Kristus pro moderního člověka	42

3.3.2 Bůh v Bonhoefferově koncepci	43
3.4 Dospělý svět	45
3.5 Nenáboženské křesťanství	50
3.6 Trpící Bůh	52
3.7 Bytí pro druhé	53
3.8 Bonhoeffer vs. Bultmann	55
3.9 Moderna vs. postmoderna?	56
4. Ozvěny Bultmannovy a Bonhoefferovy teologie.....	58
4.1 Bultmannovi žáci.....	58
4.1.1 Herbert Braun.....	58
4.1.2 Paul Tillich.....	59
4.1.3 Gerhard Ebeling.....	60
4.2 Reflexe v českém prostředí.....	61
4.3 Teologie je antropologie?	68
4.4 Závěr	69

0. Úvod

Tématem této diplomové práce je nenáboženská interpretace křesťanství. Zaměřím se v ní primárně na dva teologické koncepty, které se touto interpretací zabývaly. Specifika nenáboženské interpretace tkví v tom, že je zaměřena na člověka moderní doby, který je často orientován nenábožensky a zvěst evangelia ho neoslovuje. Přestože některé kategorie evangelia tomuto člověku nejsou úplně cizí.

Provedu analýzu Bultmannova konceptu demytologizace a existenciální interpretace a analýzu Bonhoefferovy nenáboženské interpretace. Obě interpretace porovnáám s přihlédnutím k filosofickým konceptům, které reflektují.

Ve stručnosti nastíním teologické myšlení několika pokračovatelů Bultmanna a Bonhoeffera. Na základě těchto analýz získáme obraz určitého myšlení ve dvacátém století. Přestože se budu pohybovat v relativně úzké a specifické oblasti německé evangelické teologie, jisté prvky, kterými se budu zabývat, mají obecně platný charakter.

Součástí práce je i reflexe obou zmiňovaných koncepcí v českém teologicko-filosofickém myšlení druhé poloviny dvacátého století a zařazení nenáboženské interpretace křesťanství do kontextu myšlení dvacátého století.

1. Dějinná situace

1.1 Nová interpretace

Teologové, kteří se zabývali nenáboženskou interpretací křesťanské víry, došli k poznání, že náboženství je obecně lidský jev. Položili si otázku, zda některé rysy náboženství obecně, například vztah k Bohu, který není z tohoto světa a zasahuje do běhu dějin, jsou nějakým způsobem specifické pro křesťanství. Východiskem se jim stala interpretace křesťanské zvěsti bez vázanosti na dobově podmíněné představy. Jejich snahy o přiblížení křesťanské zvěsti modernímu člověku byly podloženy přesvědčením, že každá forma sdělení křesťanské zvěsti je dobově podmíněnou interpretací. Snažili se tedy přiblížit křesťanskou zvěst modernímu člověku v rovině jeho myšlení. Jaký vlastně je ten moderní člověk? V teologických textech se můžeme setkat s označením „čtvrtý člověk“. Jaké jsou atributy takového člověka?

1.2 Čtvrtý člověk

Protože jsou interpretace, kterými se v této práci zabýváme, vymezeny čtyřicátými a šedesátými léty dvacátého století, charakterizujeme si moderního člověka té doby. Využijeme k tomu části práce Josefa Smolíka.¹ Toto vymezení se nám zdá nejvhodnější, protože jej Smolík činí z podobné názorové a postojové pozice jako myslitelé, jimiž se zabýváme – tedy z pozice teologa, věřícího teologa s určitou církevní a kazatelskou praxí, zároveň vhodně kombinovanou s filozoficko-pedagogickou reflexí. Je jasné, že vymezení by vypadalo jinak, kdybychom jej dělali např. z pozice kritického racionalismu či

¹ Smolík, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. s. 130–145

existencialismu. Jde hlavně o kladné či záporné konotace, které můžou jednotlivé přístupy vidět různě.

Tak například důraz na autonomii nabývá ve Smolíkové charakteristice spíše negativního nádechu, zatímco v existencialistické interpretaci by byl oceňován kladně.

1.2.1 Charakteristika čtvrtého člověka

Člověk žijící v současné době bývá označován za „čtvrtého člověka“, jeho svět potom za svět dospělý. Co si přesně pod těmito pojmy představíme?

Alfred Weber ², který přišel s označením „čtvrtý člověk“, ho určuje na pozadí vývojového stádia, kdy je prvním člověkem člověk neandrtálský (500 000 let př. n. l.), druhý člověk aurignacký (100 000 let př. n. l.), který přežívá v současných primitivech. Třetí člověk je potom člověk od roku 4000 př. n. l. do současnosti. Tento třetí člověk v sobě nese rysy antiky a křesťanství. A i když může být označen jako necírkevní, má s církví hodně společného, může s ní komunikovat. Takový člověk je schopen komunikace o základních křesťanských zkušenostech.

Čtvrtý člověk se objevuje pod vlivem technokracie a Weber jej vidí jako rozpolcenou osobnost s ryze negativními rysy. Bojí se ho. Tento čtvrtý člověk v sobě nese rys neoslovitelnosti z tradičních křesťanských pozic. Jaké jsou další charakteristické rysy tohoto „čtvrtého člověka“?

² odkaz na dílo A. Webera viz Smolík, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, s. 13

1.2.1.1 Problematizace všeho

Za základní rys čtvrtého člověka v jeho poměru ke svědectví a instituci církve pokládá Smolík postoj radikální problematizace všeho, hluboké pochybování o všem. Toto pochybování, problematizace všeho, kladení otázek má v sobě pozitivní i negativní znaky a možnosti.

Pochybování je často spojeno se skepsí. Skepse, i když může leckdy vidět prozíravěji než jen pouhé přijetí skutečnosti, však není krokem vpřed. Kladení otázek, problematizace, pochybování jako stěžejní charakteristika „čtvrtého člověka“ s sebou nese výzvu pro interpretaci evangelia, zda tomuto člověku evangelium přináší živý obsah, který ho osloví, nebo jen zastaralou, vyčpělou formu vůči které zůstává hluchý.

1.2.2.2 Pojetí skutečnosti

Pro moderního, sekularizovaného člověka je skutečností pouze to, co lze změřit, zachytit přísně vědeckou metodou. Tato pozitivistická metoda dává modernímu člověku určitý pocit jistoty a orientace ve světě, moderní člověk prostě neuznává to, co by nemohl vědecky ověřit. Protože obsah evangelia, výpovědi víry, se takto rozhodně zjistit a změřit nedá, zůstává pro „čtvrtého člověka“ neuchopitelný. Je pro něho těžké přiznat, že tento obsah je skutečný, avšak jiné povahy než jeho skutečnost světská.

Jde tedy o jakési myšlení ve dvou rovinách, které je „čtvrtému člověku“ cizí, protože k němu není disponován. Tento základní problém hodnotil Bonhoeffer velmi kladně, k jeho uchopení této dvojakosti „čtvrtého člověka“ se dostaneme později.

1.2.2.3 Důraz na autonomii

Snad nejcharakterističtějším rysem „čtvrtého člověka“ se nám dnes jeví jeho důraz na autonomii. Dnešní člověk je naprosto alergický na cokoliv, co je mu přikazováno zvenku, dáváno shůry. Jako by pro něj byla mnohem důležitější míra svobody, s jakou se pro daný obsah může rozhodnout, než obsah sám, byť by byl sebelepší, kdyby byl „čtvrtému člověku“ předložen s nepatrným tlakem.

Takový člověk je nedůvěřivý k jakýmkoliv projevům vůle a moci. Měla-li by na tohoto člověka působit zvěst evangelií prostřednictvím instituce církve, pak je pro něj tato zvěst jen těžko přijatelná. Mezi obsahem evangelií, mezi Ježíšem, mezi láskou, jako jedním z odkazů evangelia, a mezi církví, jako reprezentantem moci světa, je velký a zásadní rozpor. To však sekularizovaný člověk tuší a všechny jeho útoky proti církvi jsou vyjádřením tohoto životního postoje. Tento důraz na autonomii se tedy může jevit jako pozitivní vlastnost, na druhou stranu i tento postoj má svá úskalí. Jednostranný důraz na autonomii může vést k individualismu, k subjektivismu. Člověk se ocitá ve světě sám, ztrácí vztah k dějinné tradici a k jejím duchovním hodnotám. Nezakořeněnost tohoto člověka v tradici je potom důsledkem tohoto důrazu na vnitřní autonomii.

1.2.2.4 Otevřenost, pohyb

Absence metafyzického pohledu na svět, nebo dokonce jeho rozbití se projevuje radikální otevřeností „čtvrtého člověka“ ke světu. Je to svět, ve kterém neexistují hranice jak v rámci prostoru, tak v rámci času. Rozbití hranic národních, hranic tradice, hranic náboženství, to vše je pro moderního, a ještě spíše pro postmoderního člověka typické. Otevřenost všem těmto změnám a posunům hranic pak paradoxně

s sebou nese ztrátu smyslu a hodnoty nově nalezených míst za hranicemi i těch míst starých.

„Čtvrtý člověk“ je otevřený hlavně pohybu v čase. Budoucnost je pro něj to hlavní. Jeho otevřenost vůči času, vůči světu se děje pohybem, pohyb je chápán jako základní proces tvořící skutečnost v její dnešní podobě. Obraz dnešní doby z tohoto pohledu je tedy obrazem vznikání a zanikání, obrazem nesmírně dynamickým, obrazem velkého množství neustále probíhajících procesů.

Tady se však postoje moderního člověka ohromně přibližují eschatologickému pohledu křesťanské víry.

Otevřenost světu a času, jako otevřenost světská, se projevuje také v tom, že čtvrtý člověk nevěří na svět mimo tento svět. Že neuznává žádnou oblast sakrální. Něco takového pro něj existuje pouze jako pověra, jako mýtus, něco, co nelze vědecky potvrdit a dokázat. Svět podléhá zcela zákonům vědy, tyto zákony je možné odhalit, a tak se s tímto světem vyrovnávat, zvládat jej a řídit.

1.2.2.5 Kategorie transcendence

Jedno z míst „čtvrtého člověka“ má velmi blízko k chápání a vyznání křesťanství. Je to důraz na lidské vztahy a jejich naplnění, lásku. „Čtvrtý člověk“, který problematizuje vše, co se zdá být transcendentní, je v bodě lidských vztahů shovívavý a kladný. Setkáváme se v tomto světě s oddaností, věrností, přátelstvím, s ochotou pro druhé. Projevuje se tu pravé lidství, které „čtvrtého člověka“ oslovuje. Objevuje se tu tak výrazný paradox. Jak může „čtvrtý člověk“, který se řídí ve světě vědeckými zákony, snadno ověřitelnými a dokazatelnými, najednou uznávat takové kategorie, jako je láska, přátelství, které také nejsou ověřitelné? Jako by moderní

člověk znovuobjevil kategorie, které již dávno znalo křesťanství. Moderní člověk našel v těchto kategoriích sám sebe. Tyto kategorie se projevují v činech vůči druhým lidem. „Čtvrtý člověk“ tedy zcela neopouští tradici zděděné kategorie lidských vztahů, a přibližuje se tak blízko k jedné z kategorií křesťanské existence. Tento Bonhoefferův přínos k pochopení moderního člověka probereme podrobněji na dalších stránkách této práce.

1.2.2.6 Otázka utrpení

Otázka nesmyslnosti, absurdity, je další z charakteristik moderního člověka. Souvisí s ní bezmoc moderního člověka tváří v tvář byrokracii, tlaku moderní společnosti, utrpení. „Čtvrtý člověk“ se s ní vyrovnává revoltou, rozhněvaností, rebelantstvím. Není schopen, přijmout utrpení tak, jak ho vysvětluje teologie, tedy jako zvláštní dar Boha, který má sloužit k pokání – proti tomuto se „čtvrtý člověk“ bouří. Vede proti utrpení boj, snaží se utrpení odstranit, nebo alespoň zmírnit. Toto všechno činí z lásky k životu a člověku.

1.3 Nová reformace

Je otázkou, zdali pokusy o interpretaci evangelia, jež započala evangelická teologie poloviny dvacátého století, mohou být označeny za novou, další reformaci tak, jak chápeme úsilí o obnovu církve v patnáctém a šestnáctém století. Je ovšem nepochybně pravdou, že křesťanské církve se od poloviny dvacátého století ocitají v situaci, která nápadně připomíná tehdejší stav.

Některá stará vyznání jako by ztrácela svůj hlas; zejména dogmatické představy křesťanství. Křesťanství vstupuje do dialogu s jinými náboženstvími; uznává, že není jeden jediný pravý Bůh, a to

ten křesťanský; i v rámci křesťanství se vede dialog mezi jednotlivými vyznáními.

Je tu ovšem jeden velmi podstatný důvod, který neumožňuje dát mezi reformaci patnáctého a šestnáctého století a snažením o obnovu církve ve dvacátém století rovnítko. Reformace patnáctého a šestnáctého století a spolu s ní i tehdejší člověk neznali jiný život, než jaký jim byl dán církevní institucí. Veškerý tehdejší život se odehrával v oblasti církve. Tehdejší reformace se tedy logicky odehrávala jen a jen uvnitř církve jako instituce.

Situace ve dvacátém století je odlišná zejména z toho důvodu, že jsou církvi kladeny otázky z oblasti mimo ni, z oblasti „světského“ světa.

Jde tedy nejen o reformaci církve, jde zároveň o otázku poměru církve k sekularizovanému světu, který do církve nezadržitelně proniká.³

Některé exegetické rozbory ukazují, že Nový zákon, jako stále živý a inspirující text, je možné, ba snad dokonce i nutné číst pod úhlem konfrontace se světem, do kterého vstupoval a stále vstupuje. Nový zákon, jako text velmi pluralitní a plný nejrůznějších protikladů, sám o sobě totiž poskytuje materiál pro interpretaci. Sám o sobě po interpretaci přímo volá a vybízí k ní.

Jde o stále novou interpretaci, která by oslovila člověka v nových, pro něj charakteristických dějinných souvislostech – tak jako se o to pokusil v helénském prostředí apoštol Pavel, jehož Epištoly lze označit za první pokus o interpretaci evangelií člověku v jiném prostředí, v nových kategoriích. Pavlovy pokusy o interpretaci zmíníme později.

³ Smolík, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. s. 10

1.4 Teologie počátku dvacátého století

Tyto pokusy o interpretaci nevyrostly jen tak z ničeho, nastíníme proto stav teologie na počátku a v první polovině dvacátého století. To v teologii začalo přednáškovým cyklem Adolfa Harnacka v roce 1900. Téma těchto přednášek znělo podstata křesťanství. Harnack se v nich věnoval definici a podstatě křesťanství prostřednictvím historické cesty.⁴

Harnack a spolu s ním celá generace liberálních teologů byli přesvědčeni, že se otvírá století lidského ducha, v němž se křesťanství, oproštěné od strnulých dogmat minulosti, skloubí s lidským duchem pokroku a rozvojem kultury. S první světovou válkou vzaly všechny tyto ideály za své. Optimistické představy o výšinách kultury a ušlechtilého ducha se ocitly v troskách. Liberální teologie devatenáctého století se svou historicko-kritickou analýzou, s etickou interpretací Ježíše jako učitele mravnosti na hloubku lidského hříchu prostě nestačí. Tak se to právě jeví nastupující teologické generaci první čtvrtiny dvacátého století.⁵

1.4.1 Karl Barth

Jedním z prvních teologů zabývajících se otázkou křesťanství na počátku dvacátého století, byl švýcarský teolog Karl Barth. Kriticky se staví k některým tezím liberální i katolické teologie. Odmítá představu, že člověk může sám od sebe k Bohu, odmítá učení o dispozicích, které má člověk ke kontaktu s Bohem, tedy takové dispozice, na něž může navázat křesťanská misie a zvěst. Pro Bartha je člověk hříšník, který nemá vztah k Bohu. Pro Bartha byla centrálním bodem jeho teologie zvěst o Kristově kříži a vzkříšení – Boží milost skrze Ježíše Krista.

⁴ Gibellini, R. *Teológia XX. storočia*. s. 11

⁵ Funda, O. A. *Mezi vírou a racionalitou*. s. 159

Barthova teologie bývá také někdy označována jako christocentrická teologie. K Barthově teologii se vážou ještě dva pojmy – teologie krize (jeho teologie vznikla z krize optimismu) a dialektická teologie. „*Barth si je vědom nepřiměřenosti, neadekvátnosti vši naší řeči o Boží svatosti, oné polarity, že člověk o boží svatosti nemůže mluvit a na druhé straně mluvit musí. ...je si vědom, že každé ano má své ne a každé ne své ano. Bůh zcela jiný, vyvýšený a zároveň Bůh člověku blízký.*“⁶

Barth nevidí kategorie křesťanské víry jako obecně lidské, dobově podmíněné kategorie. V tom se liší právě od Bultmanna. Barth byl přesvědčen, že právě kategorie, kterými prvotní křesťané vyjádřili svou víru, nejsou dějinně, kulturně ani historicky podmíněné; že to jsou kategorie zcela totožné se svým obsahem. Z tohoto důvodu tedy odmítl jakékoliv interpretace.

Síla Barthovy teologie spočívala v ochraně a udržení autentické zvěsti křesťanství. Tato teologie však nebyla připravena na dialog se sekulárním, moderním člověkem. Zůstala pouze v kostele. Barth se zaměřil na třetího člověka, na člověka uvnitř církve, tedy převážně na faráře. Jejich úkolem potom bylo tuto zvěst formou civilní interpretace předat „čtvrtému člověku“. To ovšem celá generace Bartlem ovlivněných farářů nedělala a ani dělat nechtěla.

Bultmann i Bonhoeffer vyšli z podhoubí Barthovy teologie, avšak rozdíl mezi nimi a Barthem tkví v tom, že tito teologové vzali moderního, sekularizovaného člověka vážně a pokusili se mu interpretovat křesťanskou zvěst.

⁶ Funda, O. A. *Mezi vírou a racionalitou*. s. 161

2. Bultmannův koncept

2.1.1 Rudolf Bultmann

Rudolf Bultmann (1884–1976) patří bezesporu k nejvýznamnějším teologům dvacátého století. Studoval na předních německých univerzitách, v Marburgu se roku 1912 habilitoval a od roku 1921 tam působil jako profesor Nového zákona. Zde působil až do roku 1951, do svého odchodu do penze. Nabyl svého vzdělání pod vlivem liberální a dialektické teologie, aby se s nimi později rozešel. Během svého pobytu na univerzitě v Marburgu se blízce spřátelil s Martinem Heideggerem. Za jeho nejvýznamnější díla lze považovat „Die Geschichte der synoptischen Tradition“ (1921), „Theologie des Neuen Testaments“ (1953) a jeho čtyřsvazkové sebrané statě a eseje „Glauben und Verstehen“, zahrnující díla napsaná od roku 1933 do roku 1965.

Nejznámější a nejdiskutovanější je však Bultmannův esej „Neues Testament und Mythologie“, poprvé zveřejněný v roce 1941. V něm Bultmann představil svůj koncept demytologizace. Na tento esej navázal Bultmann ještě několika texty v průběhu následujících dvaceti let. V těchto textech se polemicky brání vůči některým výtkám proti svému programu demytologizace.

2.1.2 Obraz Nového zákona

V Bultmannově koncepci je obraz světa Nového zákona prezentován takto⁷: jde o svět mytologický.

Tento svět je rozdělen do tří poschodí. Země je uprostřed, nad ní nebe, pod ní peklo. V prostředím poschodí, které není uzavřeno, žije člověk. Do tohoto prostředí mohou zasahovat nadpřirozené bytosti: Bůh shora a démon, ďábel nic výjimečného. Průběh dějin je ovlivňován nadpozemskými silami. zdola. Tyto bytosti zasahují do přirozených událostí lidských bytostí. Bůh může člověku propůjčit sílu svého ducha.

Zázraky nejsou v tomto světě. Současnost, přítomnost stojí před nevyhnutelnou katastrofou. Je v moci ďábla, smrti a hříchu. Kráčí vstříc nevyhnutelnému konci, katastrofě.

Následuje příchod Krista jako nebeského soudce, jako Božího spásitelného vyslance. Jeho smrt na kříži vykupuje všechny lidské hříchy. Jeho zmrtvýchvstání přemůže smrt. Zlé mocnosti světa jsou tak poraženy, je jim sebrána vláda nad světem.

Tento tradiční obraz křesťanského kázání je podle Bultmanna formou mytologie. Moderní, současný člověk má však zcela odlišný obraz světa, nemůžeme po něm chtít, aby se vpravil do myšlenkového světa Nového zákona. Moderní člověk například nechápe případ schizofrenie nebo epilepsie jako posedlost ďáblem.⁸

Bultmann dále uvádí, že z důvodu nenaplnění předpovědi o konci světa je pro moderního člověka novozákonní zvěst neakceptovatelná. Proto přichází se svou metodou demytologizace.

⁷ Bultmann, R. *New testament and mythology*. s. 1–2

⁸ Smolík, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. s. 26

2.2 Pavlova interpretace

Bultmann se při tomto nelehkém úkolu zaměřuje na Pavlovy epištoly, na nichž se snaží dokázat, co to znamená žít s Kristem a bez Krista. Podle Bultmanna lze tímto srovnáním modernímu člověku jeho moderním jazykem dokázat, co pro nás Kristus a jeho dílo znamená a co může znamenat pro moderního člověka.

„Koho Pán povolal jako otroka, má v Pánu svobodu. Koho povolal jako svobodného, je v poddanství Kristově.“ (1K, 7, 22)

Život bez Krista je podle Pavla životem v nesvobodě, životem v úzkosti a strachu. Pavel by z tohoto života Korint'any rád osvobodil. Člověk bez Krista hledá oporu v tomto světě, v tom, co je viditelné, čeho se dá nabýt.

„Lidé, kteří hledají poslední jistotu v pozemských věcech, se dostávají do sebe, neboť každý chce mít pozemské věci, ve kterých hledá vlastní jistotu. Tak vzniká nenávist, boj.“⁹

Jaký je však podle Bultmanna člověk, který žije s Kristem, tedy člověk věřící? Jde o člověka, který nespolečá na sebe, nelpí na majetku, nezaobírá se sám sebou. Nehledá svoji jistotu ve viditelných věcech, ale ve věcech neviditelných. Toto neviditelné, se kterým se setkává, je pro něho láska; to neviditelné pro něj znamená život, nikoli smrt. Tento člověk věří na Boží milost. Tato Boží milost s sebou přináší odpuštění hříchů.

„Vírou chápeme svobodnou, nebojácnou otevřenost vůči budoucnosti. Je to radikální přiznání Bohu, které očekává vše od Boha a nic od nás samých. Je to přístup osvobození od světa, svoboda. Věřící jsou potom pány nad světem.“¹⁰

⁹ Smolík, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelií*. s. 27

¹⁰ Bultmann, R. *New testament and mythology*. s. 18

Život ve víře je tedy Bohu poslušný život, ve kterém je člověk Bohu otevřen a ochoten mu sloužit. Není to v žádném případě útek od světa; křesťan žije ve světě a má moc nad mocnostmi světa, které však nemají žádnou moc nad ním.

2.3 Co je mýtus?

Mytologie obecně vyjadřuje názor, že člověk není pánem tohoto světa, ani sám sebe; že je něco nad ním; že je tento svět plný nevysvětlitelných záhad a tajemství, která můžeme pochopit jen skrz mytologii. Ta se tak stává do určité míry pochopením lidské existence.

„Můžeme tento mytologický obraz světa jen kompletně přijmout, nebo zcela odmítnout. Jestliže však máme navrátit platnost proklamaci Nového zákona, nezbyvá nám nic jiného, než jej demytologizovat. Střed každého mýtu není ovšem v objektivním obrazu světa. Je spíše v tom, jak lidské bytosti rozumí sami sobě v našem světě. Takto nelze tedy mýtus vykládat v kosmologických termínech, ale v termínech antropologických, nebo raději v termínech existenciálních.“ Mýty tedy podle Bultmanna vypráví o silách, které si myslíme, že zažíváme, jako hranice našeho vlastního žití a našich vášní.¹¹

Mýtem lze označit vyprávění, které *„objektivizuje, zočividňuje určitý vnitřní prožitek... Starověký člověk, aby sdělil, že to, co říká, není jeho iluze, ale že to platí, objektivizuje svůj prožitek, zočividňuje jej, a to i pomocí nadpřirozených jevů.“* Mýty podle Bultmanna vyjadřují to, co člověk zažívá v životě jako svůj přesah, jako transcendenci. Mýtus je *„objektivizací určitých existenciálních prožitků.“*¹²

¹¹ Bultmann, R. *New testament and mythology*. s. 9

¹² Funda, O. A. *Mezi vírou a racionalitou*. s. 170

Mýtus je určitým způsobem chápání, myšlení, uvažování, sdílení. Zvěst Nového zákona je těmito mytologickými představami nesena, není s nimi však spojena, není na ně vázána.

2.3.1 Symbol a mýtus

V souvislosti s mýty si klade Ricoeur otázku, proč je mýtus, spolu se symbolem, pro moderní lidi problém? A proč je problémem obzvláště pro křesťany.¹³

Své chápání mýtu počíná výkladem o symbolu, který chápe jako „výraz o dvojitým smyslu, kde smysl doslovný, bezprostřední, fyzický odkazuje na smysl skrytý, obrazný, existenciální, ontologický atd.“ Symbol je podle Ricoeura všude tam, „kde se musí interpretovat zjevný smysl, aby se tak odhalil, demaskoval, dešifroval smysl skrytý.“

Symbol se vždy realizuje skrze řeč; symbol lze potom definovat jako strukturu řeči. Tato struktura je však dvojitá; říká něco nepřímě, a to tak, že se opírá o smyslové, o přirozené, o to co už tu je, ale zároveň míří k rozumovému, existenciálnímu, k ontologickému. Jaký je potom vztah symbolu a mýtu?

Ricoeur uvádí, že „mýtus je problém sekundární a tvoří nadstavbu symbolické funkce.“¹⁴ Jednota mýtu je dána určitou strukturou vyprávění a mýtus s sebou nese i četné funkce. Jeho nejdůležitější funkcí je ta, že se „objevuje jako předvědecký výklad, a jako takový je také odmítnut při nástupu vědeckého myšlení.“ Přesto se tento smysl mýtu vědeckým myšlením nevyčerpává, je jen třeba jít za tuto explikativní funkci a znovu najít symbolický rozměr vlastní samotné struktury vyprávění.

¹³ Ricoeur, P. *Symbol a mýtus*. In: *Život, pravda, symbol*. s. 161–167

¹⁴ Ricoeur, P. *tamtéž*, s. 162

Díky svému symbolickému bohatství se mýtus nevyčerpává se svou aktuálností, sociální funkcí. Obsahuje nadbytek smyslu, který jej uschopňuje k novému uplatnění v nových kulturních a sociálních kontextech. Vyžaduje tak neustále novou interpretaci. Tímto svým pojetím se blíží Ricoeur Bultmannově demytologizaci.

Interpretace usiluje podle Ricoeura o to, že člověk chce být slovem, které interpretuje, osloven. „*Stejná touha být osloven totiž podněcuje všechny pokusy o interpretaci, všechny pokusy o oddělení kérygmatu od mýtu, totiž jádra zvěsti a oslovení od bájeslovné slupky. V tomto ohledu naslouchat kérygmatu je primární a demytologizovat je sekundární.*“¹⁵

Ricoeur pokračuje a poví, že pojednávat o evangeliu jako o kérygmatu znamená vyznávat, že křesťanství je v podstatě zvěstování události. Kérygma však nelze nikdy zcela oddělit od symbolu, a to z několika důvodů.

Za prvé nelze kérygma jako takové uchopit mimo vyznávající společenství, které ve společném vyznání kérygmatu poznává samo sebe.

Dále nelze tuto událost podle Ricoeura vyznávat a nepotvrzovat přitom její pravdivost v životě; to je symbol v existenciálním smyslu slova. Smrt a vzkříšení Krista nabývají symbolického významu smrti a zrození nového člověka v pavlovském smyslu.

Ricoeur se snaží dokázat, že vztah mezi kérygmatem a mýtem je neúplný bez zavedení „prostředkujícího pojmu symbolu“. Společenství vyznává kérygma v symbolické struktuře a skrze ni. Pomocí symbolů ji rozpoznává, prožívá a předává dál. Mýtus má podle Ricoeura blízko k racionalitě; je to podle něj racionalita v divoké podobě. A protože je to divoké myšlení, likviduje symbolismus a zapomíná na kérygma. Zde

¹⁵ Ricoeur, P. *Symbol a mýtus*. In: *Život, pravda, symbol*. s. 163

se znovu otvírá prostor pro hovoření o demytologizaci, ovšem demytologizaci jako rubu pozitivní hermeneutiky, která usiluje o obnovu symbolického smyslu.

Ricoeur završuje svou úvahu o vztahu mezi mýtem a symbolem závěrem, že „mnohem důležitější než demytologizace kérygmatu mi připadá demystifikace náboženství, které jednotlivý věřící i vyznávající církve ustavičně budují na základě dogmatické mytologie. Symbolické dešifrování kérygmatu a očistné boření modloslužebného vědomí pomocí reduktivní hermeneutiky, nelze oddělit. Proto demystifikace zasahuje dál než demytologizace. Demytologizace je periferní, demystifikace ústřední.“¹⁶

Je zapotřebí mít na vědomí Ricoeurovu studii a porovnat její vyústění s tím, jak k demytologizaci přistupuje Bultmann. Důležitost symbolu v interpretaci křesťanství podtrhuje ve svém teologickém myšlení Tillich, čímž se výrazně liší od Bultmanna; oběma koncepty se budeme zabývat.

2.4 Eschatologie

Tradiční teologie chápe eschatologii jako učení o posledních věcech, přičemž se oním posledním chápou časově podmíněné věci. Míjí se tím blížící se konec světa, budoucnost přibližující se naší přítomnosti. Ježíšovo eschatologické kázání říká lidem, že tento svět není jediný a jedinečný, že je naopak vzhledem k budoucnosti přechodným a pomíjejícím. Tento svět je nicotný nejen proto, že je pomíjivý, ale také proto, že jej člověk změnil v prostor, kde vládne zlo a strach. Ježíš je eschatologem proto, že káže Boží vůli.¹⁷

¹⁶ Ricoeur, P. Ricoeur, P. *Symbol a mýtus*. In: *Život, pravda, symbol*. s. 167

¹⁷ Bultmann, R. *Ježíš Kristus a mytologie*. s. 20

Eschatologické kázání přináší nejen vědomí nicotnosti, nýbrž volá člověka k odpovědnosti vůči Bohu a k pokání. Vyzývá jej k plnění Boží vůle. V tom tkví zásadní rozdíl mezi Ježíšovou eschatologií a představou židovských apokalyps. U Ježíše nenajdeme obrazy blaženosti, tak typické pro židovská apokalyptická kázání. Konec světa, jak jej prezentuje Ježíš ve svých kázáních, má zároveň i pozitivní význam. Představa blaženosti je zajisté mytologického původu. Neznámá budoucnost, která nás čeká, je otevřeností pro Boží budoucnost tváří v tvář nejistotě, smrti a temnotě. Toto je podle Bultmanna obsah Ježíšova prvotního kázání.

Prvotní křesťanské obce – současníci a nejbližší následovníci Ježíše – tento mytologický obraz světa uchovávaly a pokračovaly v tradici. První pokusy o demytologizaci provádí podle Bultmanna apoštol Pavel, následně můžeme vidět podobné tendence i v Janových spisech.

Pavel učinil zásadní krok v tom, že bod obratu od starého k novému světu nespatořoval v budoucnosti, nýbrž v příchodu Ježíše Krista. Podle Bultmanna se tak děje v listu Galatským 4,4. „*Když se však naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna.*“

Pavel nejspíš očekával konec světa, zmrtvýchvstání i poslední soud; nicméně toto všechno se už stalo. To rozhodující se stalo s Kristovým vzkříšením. „*Smrt je pohlcena, Bůh zvítězil.*“ (1K, 15, 54) Pavel tedy může říci, že se splnila očekávání a předpovědi proroků. Příklad demytologizace u Pavla dokazuje Bultmann na jednom případě, konkrétně na očekávání mesiáše v židovských apokalyptických představách. „*Mesiášovo království je tak říkajíc interregnum, mezi časem starého světa a mezi časem novým. Tuto apokalyptickou, mytologickou představu mesiášského „mezivládi“ vysvětluje Pavel jako přítomný čas mezi Kristovým zmrtvýchvstáním a jeho blízkou parúsií.*“

Podle Bultmanna tato Pavlovská interpretace tedy znamená, že přítomný čas evangelia je časem Mesiášova království.¹⁸

Na Pavla potom navazuje Jan. Pro něj je Ježíšův příchod i odchod eschatologickou událostí. Bultmann toto dokládá na příkladu Antikrista. Ten byl v tradičním chápání židovské eschatologie chápán jako zcela mytologická postava, popsána jako třeba v Pavlově druhém listu Tessalonickým. (2T 2, 7–12) „*Ta nepravost již působí, ale jen skrytě, dokud nebude odstraněn z cesty ten zlý, kterého Pán Ježíš zabije dechem svých úst a zničí svým slavným příchodem. Ten zlý přijde v moci satanově, bude konat kdejaký mocný čin, klamná znamení a zázraky a všemožnou nepravostí bude svádět ty, kdo jdou k záhubě, neboť nepřijali a nemilovali pravdu, který by je zachránila. Proto je Bůh vydává do moci klamu, aby uvěřili lži. Tak budou odsouzeni všichni, kdo neuvěřili pravdě, ale našli zalíbení v nepravosti.*“ Roli této mytologické postavy hrají u Jana falešní učitelé.¹⁹

Tímto tedy Bultmann dokazuje oprávněnost své demytologizace. Nový zákon jako stále živý a aktuální text sám tuto demytologizaci požaduje.

2.6 Demytologizace

(AJ „de-mythologizing“; NJ „Entmythologisieren“) – princip demytologizace spočívá v kladení otázek, zda se pod pláštíkem mytologie neskryvá v Novém zákoně nějaký hlubší význam. Jde o metodu výkladu. Metodu hermeneutickou. Jejím cílem není odstranit mytologické výpovědi, nýbrž je vysvětlit.²⁰

¹⁸ Bultmann, R. *Ježíš Kristus a mytologie*. s. 25

¹⁵ Bultmann, R. *Ježíš Kristus a mytologie*. s. 25

²⁰ Bultmann, R. *tamtéž*, s. 15

Demytologizaci chápe Bultmann jako hermeneutický postup, který se ptá na skutečnost, na niž odkazují mytologické výpovědi nebo texty. Předpokládá, že mýty opravdu hovoří o realitě, ale neadekvátním způsobem. Také to předpokládá specifické porozumění realitě.²¹ Demytologizovat znamená podle Bultmanna „*popírat, že je zvěst Písma a církve vázána na starý, zastaralý světový názor.*“²² S tím také souvisí zaměření křesťanského kázání, kérygma. To je zaměřeno na posluchače jako osobu, nikoliv jeho teoretickému rozumu. Mytologický obraz novozákonní zvěsti je mytologický, a proto pro moderního člověka nepřijatelný.

Podle Bultmanna je „*kontrast mezi biblickým obrazem světa a moderním obrazem světa kontrastem mezi dvěma způsoby myšlení, a to mytologickým a přírodovědeckým.*“²³ Moderní člověk se ve světě orientuje díky vědám, vidí svět jako obraz přírodovědecký. Zůstává otázka, zda tento obraz světa dokáže postihnout celou skutečnost lidského světa a života.

Moderní člověk žije v jistotě vytvořené lidmi. Ti získali jistotu, pokoušejí se získat vládu nad světem i nad vlastním životem. Boží slovo, křesťanská zvěst tuto jistotu narušuje. Moderní člověk si myslí, že zná veškeré zákony přírody a tohoto světa a že je schopen těchto zákonů využívat ke kontrole a organizaci života společnosti.

Existují však setkání a události, nad nimiž člověk nemá kontrolu a vládu. Člověk si neuvědomuje, že není schopen zajistit trvalost svému dílu, že jeho život letí neuvěřitelně rychle kupředu a na jeho konci je jediná jistota – smrt. Kromě ní není žádné jiné jistoty, „*jež by byla skutečná a definitivní.*“

²¹ Bultmann, R. *New testament and mythology*. s. 155

²² Bultmann, R. *Ježíš Kristus a mytologie*. s. 26

²³ Bultmann, R. *tamtéž*, s. 27

Boží slovo však volá člověka od této iluzorní jistoty, od egoismu, volá ho ke světu mimo tento svět. „Boží Slovo vyzývá člověka k pravé svobodě, k svobodné poslušnosti, a demytologizační úkol nemá žádný jiný cíl než tuto Boží výzvu vysvětlit. Vykládá písmo tak, že se ptáme po hlubším významu mytologických názorů a Boží Slovo osvobozujeme od obrazu světa.“²⁴

Kérygma

Proti mytologické výpovědi staví Bultmann jádro novozákonní a křesťanské zvěsti – kérygma. V kérygmatu jako v Božím slovu slyšeném ve víře se setkáváme s Kristem. Kérygma jako slovo – výzva, jako příkaz. Přijmout toto kérygma znamená porozumět sobě samému novým, radikálním způsobem. Proto nazval Bultmann své eseje „Glauben und Verstehen“, tedy „věřit a rozumět, porozumět“.

2.7 Existenciální interpretace

S Bultmannovou demytologizací je nerozlučně spjata jeho existenciální interpretace křesťanské víry. Pro Bultmanna není důležité to, co mýtus popisuje, nýbrž to, co obsahuje, co sděluje. Bultmann je přesvědčen, že obsah mýtů lze přenést do roviny existenciální, že je tato rovina v mýtech obsažena, je jejich základem. Na otázku, co tedy zbude ze svědectví Nového zákona, Bultmann odpovídá: výzva k nové existenci. K existenci v Kristu, k existenci, která je otevřená Bohu. K existenci v Boží milosti. Často se ve svých úvahách opírá o teologii Pavla z Tarsu a jeho „starého a nového člověka“.

²⁴ Bultmann, R. tamtéž, s. 31

2.7.1 Existenciální filosofie

Půdu k interpretaci našel Bultmann u existenciální filosofie. V této souvislosti si klade zásadní otázku: „*Jak je v Bibli pochopena lidská existence?*“ Bible nabízí různý výklad antropologie, rozličný způsob výkladu lidské existence, ne však jako něco, co můžeme svobodně zvolit, nebo odmítnout. Bible se zaměřuje na každého člověka osobně, nejen že poučuje o existenci v obecném smyslu, ale „*dává skutečnou existenci*“. ²⁵

Jakýkoliv výklad novozákonní zvěsti je vázán na určitý myšlenkový odkaz, který zdědil z tradice; ať už vědomě či nikoliv. Pro Bultmanna se zdá být tím nejvhodnějším existenciální filosofie, neboť „*v této filosofické škole je lidská existence přímým objektem pozornosti*.“ ²⁶

Tady nám už naplno zaznívají kategorie autentického a neautentického bytí, kategorie existenciální filosofie, kterou si vzal Bultmann na pomoc, aby vyjádřil lépe, jak hovořit o člověku. Jestliže totiž teologie hovoří o Bohu do té míry, do jaké má co do činění s člověkem, ryze o člověku potom hovoří filozofie. A teologie se tak nemůže ubránit střetu s filozofií. Bultmannovi se pro vyjádření jevila jako nejvhodnější Heideggerova existenciální analýza.

Bytí člověka je existence; bytí mimo sebe. Člověk je v podstatě Seiende, jsoucí člověk, který si je vědomý otázky po bytí. Podstatou tohoto ex-sistere je možnost bytí a rozhodování se. Tady nacházíme i pojmy autentické a neautentické bytí. Autentickou existencí chápe existenciální filosofie pochopení sebe sama na základě sebe sama. Znamená to překonávat vlastní možnosti, akceptovat sebe sama, vlastní

²⁵ Bultmann, R. *Ježíš Kristus a mytologie*. s. 38

²⁶ Bultmann, R. *tamtéž*, s. 39

konečnosti, omezenosti a akceptování smrti jako poslední a nepřekonatelné možnosti a jediné jistoty, kterou máme.

Das Dasein je vrženo do světa, aniž to chtělo, aniž si existenci volilo, aniž by vidělo důvody, aniž by vidělo vlastní podstatu. Ze dvou výše zmíněných důvodů, konečnosti a bezdůvodnosti, pramení potom dva základní rozměry: vědomí absurdity existence a její úzkostnost. Tato vrženost tváří v tvář nicotě je pro lidskou existenci výzvou k vykoupení do autentického bytí, neboť neustále a nejraději existujeme neautenticky.²⁷ Tento pokus o sebevykoupení je činem lidské mohutnosti.²⁸ V tom tkví jeden z rozdílů mezi existenciální filozofií a křesťanstvím – jednak mezi Heideggerovou definicí autentické existence a tím, jak tuto autentickou existenci chápe Nový zákon; a také mezi tím, jakým způsobem se realizuje výzva k nové existenci.

Existenciální analýza popisuje podle Bultmanna jednotlivé fenomény existence, jako například fenomén lásky. Nemůže nás však dovést k tomu, abychom pochopili, jak zde a nyní milovat. Existenciální analýza nám může pouze objasnit, že porozumět lásce můžeme pouze jako milující.

Bultmann k tomu sám poznamenává: „*Heideggerova filosofie, existencialistická analýza lidského bytí, se zdá být jen povrchní filosofickou presentací pohledu Nového zákona na to, jací jsme. Bytosti existují v starání se o sebe samotné na základě úzkosti, vždy v momentu rozhodování se mezi minulostí a budoucností, zdali ztratíme sebe samotné, nebo zdali dosáhneme naší autenticity tím, že se vzdáme všech jistot a staneme se neomezeně svobodnými pro budoucnost.*“²⁹ Tady se Bultmann brání a předchází jednu z námitek, která mířila na jeho koncepci právě z pozic existenciální filosofie.

²⁷ Černý, V. *První a druhý sešit o existencialismu*. s. 20

²⁸ Funda, O. A. *Mezi vírou a racionalitou*. s. 221

²⁹ Bultmann, R. *New testament and mythology*. s. 22

Heidegger se ptal Bultmanna, proč váže výzvu k nové existenci právě na křesťanskou zvěst a na zvěst o Kristu. Bultmann výše zmíněnou odpovědí Heideggerovi kontroval, proč vlastně existenciální filosofie přichází s něčím, co už dávno Nový zákon ví. Tedy to, že je člověk ve víře vyzván, aby se stal novou existencí, aby existoval.

2.7.2 Předporozumění – Vorverständnis

Jde o problém, zda má člověk určité předporozumění, do něhož by zanášel své otázky a odpovědi. Zda existují nějaké obecně lidské otázky, otázky po obecném smyslu.

Je na něj vázáno určité pochopení Krista, vycházíme z předpokladu, „že neexistuje žádná dobově nepodmíněná křesťanská zvěst, ale že jako dějství řeči je vždy vázaná na určité předporozumění. To je vázané na určitý řád řeči, který je potom předpokladem sdílnosti.“³⁰

Jinou definici předporozumění předkládá Smolík: Spočívá podle něj v tom, že „se člověk cítí otřesen ve svých základních existenciálních pozicích a že hledá oporu.“³¹

2.7.3 Odsvětštění

„Křesťanský život se nerealizuje v rozvíjení lidské osobnosti ani ve formování lidského společenství a v touze chtít nějak změnit svět, ale v otočení se od světa, v osvobození se od světa.“³²

Žít podle světa znamená žít ze sebe, žít z toho, co má člověk k dispozici, žít ze svého já, stavět na svém já. Odsvětštění je svoboda od tohoto pojetí života. Je to svoboda od sebe samého, svoboda pro sebe

³⁰ Funda, O. A. *Mezi vtrou a racionalitou*. s. 216

³¹ Smolík, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. s. 29

³² Bultmann, R. *New testament and mythology*. s. 13

samého a pro druhé. Křesťanská existence je životem ve svobodě. „Člověk je osvobozen od svém minulosti, od hříchu, od sebe sama jakožto starého člověka; je osvobozen k pravému dějinnému životu, to znamená k samostatnému a odpovědnému rozhodnutí v každém životním setkání.“³³

Bultmann se opět dovolává apoštola Pavla. (Ř 6,6) „*Víme přece, že starý člověk v nás byl spolu s ním ukřižován, aby tělo ovládané hříchem bylo zbaveno moci a my už hříchu neotročili. Vždyť ten, kdo zemřel, je vysvobozen z hříchu. Jestliže jsme s Kristem zemřeli, věříme, že spolu s ním budeme také žít.*“

S žitím ze sebe úzce souvisí pojetí hříchu. Jako hříšníci jsou chápáni takoví lidé, kteří se sebe nezřeknou, kteří se neotevrou Boží milosti. Vůle člověka chtít obstát před Bohem vlastními silami, nepřijímat život i sebe sama jako dar Boží – to všechno je hřích. Bultmann dodává: „*strach z budoucnosti, strach z Boha, který je vždy tím přicházejícím Bohem ... s nedůvěrou v to, co Bůh v dějinách činí svým lidem, neotevřít se tomu, co učiní v budoucnosti.*“³⁴

2.7.4 Otázka sebeporozumění

Dalším z Bultmannových klíčových pojmů je existenciální a existenciální. Pro rozlišení těchto dvou termínů využívá výhod své mateřštiny.

Existenciální chápe Bultmann jako rozhodnutí, které se realizuje zde a nyní, jako osobní sebeporozumění, jehož jsme nedílnou součástí. Existenciální, osobní porozumění, je aktem porozumění, v němž svému pravému já a svým vztahům k druhým porozumím současně. Toto naše osobní sebepochopení nevědomě ovládá nebo ovlivňuje naše trápení,

³³ Bultmann, R. *Dějiny a eschatologie*. s. 43

³⁴ Bultmann, R. *Dějiny a eschatologie*. s. 80

radosti, starosti. V této své osobní existenci nejsme odděleni od svého okolí ani od své minulosti či budoucnosti. Tím, že se nám prostřednictvím nové zkušenosti, setkání, například v podobě lásky, dostane nového sebeporozumění, přetváří se celá naše situace. Tím, že nově porozumím sobě samému, porozumím i druhým a zároveň i celý svět dostane nový charakter. Nově nahlížíme na svou minulost i budoucnost; uznáváme nové požadavky a novým způsobem se otvíráme světu. Ve víře rozumí člověk podle Bultmanna sám sobě vždy nově. Sebe porozumění víry je reakcí, odpovědí na setkání s Božím Slovem.

Toto sebeporozumění se děje i v běžném životě. Takové sebeporozumění, které vychází ze setkání člověka s člověkem, může zůstat zachováno jen tehdy, když setrvává vztah člověka k člověku.³⁵

Existenciální je potom to, čeho nejsme součástí, něco abstraktního. Útvar, na který se můžeme dívat zvenčí.³⁶ Tím je třeba existenciální filosofie, která nám ovšem pomáhá uchopit a pochopit naši existenciální dimenzi.

Duch, jímž jsou věřící obdarováni, nemůže být viditelným předmětem objektivního pozorování; dle Bultmanna lze o tomto hovořit pouze tehdy, týká-li se to naší vlastní existence. „*Boží jednání nám propůjčuje nové porozumění sobě samým.*“³⁷

Sebe porozumění jako antropologická dimenze sebepoznání, se pak stává Bultmannovi východiskem jeho oslovení člověka.

2.7.5 Skutek a čin

Jestliže je pro Bultmanna nová existence podlehnutím, setkáním se s novou výzvou (Begegnung), je-li pro něj darem, jak se potom

³⁵ Bultmann, R. *Ježíš Kristus a mytologie*. s. 54

³⁶ Funda, O. A. *Mezi vírou a racionalitou*. s. 226

³⁷ Bultmann, R. *Ježíš Kristus a mytologie*. s. 52

máme vyrovnat s jeho důrazem na osobní rozhodnutí (Entscheidung)? „Jestliže je člověk v Boží milosti, tedy v tom, jak na něj Bůh působí, zcela závislý, může být potom řeč o jeho svobodném rozhodnutí, o jeho rozhodnutí z vlastní vůle?“³⁸ Není tedy potom lidská víra a svoboda, rozhodnutí v rozporu?

Bultmann se opět odvolává na apoštola Pavla, který v listech Římanům (Ř 3, 27–28) uvádí: „Kde zůstala chlouba? Byla vyloučena! Jakým zákonem? Zákonem skutků? Nikoli, nýbrž zákonem víry. Jsme totiž přesvědčeni, že se člověk stává spravedlivým vírou bez skutků zákona.“

Bultmann přebírá Pavlovu tezi a řekne, ne skutky, ale víra, a ne skutky, ale milost. V jakém poměru je potom víra a milost? Jak se můžeme rozhodnout pro víru, když je nám darována jako dar Boží milosti? Jak se odlišují skutky (Werke) a víra? Skutky jsou naším výkonem, z naší vlastní vůle a vlastní síly vykonané. Víra naproti tomu je zcela z Boha, skrz Krista. Víra je tedy vydání se Kristu.

Víra je jako rozhodnutí (Entscheidung) člověka vydat se Bohu. A takové rozhodnutí chápe Bultmann jako čin víry (Glaube Tat). Jak málo je skutek vírou, tak moc a opravdově je čin vírou. Rozdíl mezi skutkem a činem tkví v tom, že při skutku zůstáváme tak, jak jsme. Ze skutku jako svého výkonu můžeme vystoupit, stát vedle něj, podívat se na svůj skutek. Naproti tomu v činu zcela jsme. Je to akt, dějství, ve kterém se stáváme sami sebou. Ve kterém sebe sami nalzáme, ve kterém žijeme a z něhož nemůžeme vystoupit.³⁹

Bultmann uvádí jako příklad čin lásky. Takový čin je opravdový jen tehdy, když v něm přímo jsme, když nestojíme mimo něj – když jsme přímo uvnitř tohoto činu. Ten, kdo stojí uvnitř lásky či víry, se

³⁸ Bultmann, R. *Gnade und Freiheit. In: Glauben und verstehen.* s. 149

³⁹ Bultmann, R. *tamtéž,* s. 156

nebude ptát, jak tomu tedy bylo – byl jsem bytostně obdarován, nebo jsem se rozhodnul? Takoví lidé bytostně vyznávají, že se rozhodli proto, neboť byli obdarováni a tímto darem podmaněni. Nová existence se otevírá tam, kde ten, kdo stál vně, stojí uvnitř a vyznává, že byl novou existencí podmaněn, že jí byl obdarován.⁴⁰

2.8 Bůh v Bultmannově konceptu⁴¹

Při jakékoliv interpretaci a pojednání o víře se nelze vyhnout otázce Boha. Jak tedy chápat Boha v rámci Bultmannovy demytologizace a existenciální interpretace? Bultmann uvádí námitky vůči své koncepci, že máme-li zachovat zvěst Nového zákona, což Bultmann jednoznačně chce, musíme hovořit o Bohu jednajícím. V takové řeči však zůstává zbytek mytologie. Lze tedy takové jednání demytologizovat?

Božím jednáním se rozumí takové jednání, které zasahuje do chodu věcí. Toto podivuhodné jednání je v mytologickém smyslu chápáno jako zázrak. Ten je ovšem modernímu, vědeckému bádání skryt a takové jednání zůstává tajemstvím. Boží jednání není skryto pohledu víry.

Často se hovoří o tom, že jazyk křesťanské víry musí být nezbytně jazykem mytologickým. Bultmann se ptá, jak tato skutečnost ovlivňuje demytologizaci? Odpovídá, že jazyk mýtu ztrácí svůj smysl, slouží-li jako jazyk víry. Mytologické názory mohou být uplatněny jako symboly nebo jako obrazy, které jsou zřejmě pro křesťanskou víru nepostradatelné.

Chápeme-li ovšem mytologické pojmy jakožto nepostradatelné symboly a obrazy, je nutné se ptát, co vyjadřují. Jejich smysl v jazyce

⁴⁰ Funda, O. A. *Mezi vírou a racionalitou*. s. 226

⁴¹ Bultmann, R. *Ježíš Kristus a mytologie*. s. 43–57

nemůže být mytologický, a může být tedy sdělen bez pomoci mytologie. Takováto řeč pak musí zprostředkovat svůj plný význam. Jak potom máme hovořit o Božím jednání, jestliže naše řeč nemůže být chápána jako řeč mytologická?

Podle Bultmanna se Boží jednání nevztahuje na dění, jež bychom mohli pozorovat, aniž bychom byli nedílnou součástí tohoto jednání, aniž bychom nebyli na tomto jednání účastni. Hovořit o jednajícím Bohu znamená, že jsme jím oslovováni, dotazováni, souzeni nebo žehnáni. Způsob této řeči označuje Bultmann jako řeč analogickou. Boží jednání chápe jako podobné jednání mezi lidmi. Hovořit o Bohu znamená vypovídat o naší vlastní existenci. Takové jednání se potom uskutečňuje zde a nyní a projevuje se v nové existenci, propůjčuje nám nové porozumění sobě samým.

Jestliže lze o jednajícím Bohu hovořit jen v tom smyslu, že s námi jedná zde a nyní, lze pak věřit, že Bůh jednal ve prospěch celého lidstva. Bultmann nehovoří o ideji Boha, nýbrž o živém Bohu. Idea všudypřítomného a všemohoucího Boha se uskutečňuje v mé osobní existenci skrze jeho Slovo. Věčnost tohoto Boha se nesmí chápat jako nadčasovost, ale jako Boží současnost, která se opakuje a zpřítomňuje zde a nyní. Původ tohoto slova je v dějinné události, kterou je Ježíš Kristus.

Ještě v jedné části Bultmannova díla se setkáme s otázkou po Bohu – konkrétně v Bultmannově článku „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“⁴², v českém překladu „Jaký má smysl mluvit o Bohu?“ Tady opět využívá Bultmann své mateřštiny, když říká, že pokud si člověk představí pod pojmem mluvit o Bohu ve smyslu „über“, ztratí taková řeč smysl, člověk ztrácí svůj protějšek, Boha. Bultmann opět přichází s přirovnáním řeči o Bohu a řeči o lásce. O lásce ve smyslu

⁴² Bultmann, R. *Glauben und Verstehen I.*, s. 26–37

„über“ nelze hovořit, protože tyto řeči samotné jsou aktem lásky. Uvažuje tedy analogicky jako v definici mezi skutkem a činem. Hovořit o něčem ve smyslu „über“, znamená mluvit o něčem zvenčí, něco popisovat z nadhledu, z odstupu. Naproti tomu mluvit o něčem (von) znamená mluvit „z něčeho“ – že tedy jsme uvnitř naší výpovědi, že vše, co povíme o něčem (von), vypovídáme o sobě samých. Podle Bultmanna je to prostě tak, že když „člověk mluví o (von) Bohu, mluví o sobě samém (von sich selbst).“⁴³

Podle Bultmanna nemůžeme hovořit o (über) naší existenci, stejně jako nemůžeme hovořit o (über) Bohu. Ale můžeme hovořit z Boha (aus Gott) o Bohu (von Gott), takže můžeme hovořit o naší existenci. Takže na otázku, jak je možné hovořit o Bohu, připadá jedna jediná možná odpověď: hovořit jen o nás samých.⁴⁴ Řeč o Bohu se tak nestává řečí „o“ ale řečí „z“. Bůh již není předmětem křesťanovy výpovědi, ale bytostným obsahem jeho vyznání.⁴⁵

2.9 Výtky proti Bultmannovi

Zmínili jsme Heideggerovu a Jaspersovu výtku, která směřovala z pozice existenciální filosofie. Níže se věnujeme Bonhoefferově výtce směřující zejména k vazbě na existenciální filosofii. Zdá se, že právě vázanost na existenciální filosofii vadila Bultmannovým kritikům nejvíce. Tyto výtky směřovaly hlavně od Bartha a jeho následovníků; v české teologii reprezentovaných například Hromádkou.

⁴³ Bultmann, R. *Glauben und Verstehen I.* s. 27

⁴⁴ Bultmann, R. *tamtéž*, s. 33

⁴⁵ Funda, O. A. *Mezi vírou a racionalitou.* s. 231

3. Bonhoefferova nenáboženská interpretace

3.1 Typologie náboženství

Než přistoupíme k samotné analýze Bonhoefferova teologického konceptu, zmíníme typologii náboženství z pohledu filozofie náboženství, jak učinil Funda ve svém příspěvku na konferenci konané u příležitosti výročí narození T. G. Masaryka.⁴⁶

Funda tak činí z pozice filosofie náboženství, která „jako jakési horní patro religionistiky rozvíjí z filozofického odstupu a nadhledu kritickou, diferencující reflexi náboženství jako lidského jevu.“ Funda předkládá následující typologii náboženství:

Náboženství jako ztišení před tajemstvím

Takové náboženství se projevuje pokorou, bází před skutečností světa, života. Je spojeno s tušením, že za „vším jestvujícím je grunt všeho jestvování, tajemství všeho bytí“.

V tomto smyslu nábožný člověk vnímá svět, druhého člověka i svůj vlastní život jako něco nesamozřejmého a darovaného. Toto náboženství neznamena nutně víru v Boha; lze ho pochopit jako obecně lidskou dimenzi. Ve smyslu tohoto náboženství převládá teze, že všechna náboženství, jako určité formy společnosti a kultury, „artikuluji onu bytostnou otázku po bytí.“

Náboženství jako pokora před božskou dimenzí přírody

Předchozí typ se překrývá s náboženstvím jako pokorou před dimenzí přírody. Funda zde připomíná Spinozův výrok „za vší přírodou stvořenou je příroda tvořící“. Toto chápání má blízko k panteismu; hloubka prožitku je tu více než dogma.

⁴⁶ Funda, O.A. *Náboženství – téma, které Masaryk odkázal české filosofii*. s. 211–224

Náboženství jako víra v možnost nadpřirozených zásahů

Náboženstvím v tomto smyslu lze označit „víru a z ní plynoucí životní postoje, že nad jednou přirozenou skutečností světa ... přírody a člověka klene se jakási nadskutečnost, jakýsi nadpřirozený svět, svět bohů či Boha.“ Bůh je tady chápán jako osobní protějšek člověka, který nadpřirozeně zasahuje do událostí v přirozeném světě. Náboženství v tomto smyslu znamená víru v nadpřirozené zásahy, zázraky, víru v tajemno i zázvětno. Pro toto náboženství je představa Boha jako osobního protějšku „přímo konstitutivní“.

Náboženství jako poslušnost a věrnost svrchovanému, pravému Bohu

„Náboženstvím se zde myslí víra jako věrný a důvěřivý vztah poslušnosti vůči Bohu jakožto svrchovanému, osobnímu protějšku člověka.“ Bůh se člověku zjevuje, oslovuje jej. Tento Bůh v dějinách jedná. V některých směrech vystupuje takový Bůh či bůh jako vykupitelské božstvo. Takové náboženství si nárokuje „exkluzivitu pro svého Boha.“ Věrouce je přikládán velký význam, etický nárok je nesmlouvavý; vztah k ostatním náboženstvím jako sociokulturním formám není tolerantní.

Náboženství jako praxe lásky k bližnímu

V různých konkrétních historických náboženstvích se v nejrůznějších etapách a v různé míře setkáme s liberální reakcí na ortodoxní strnulost, s reakcí na dogmatiku. Tato liberální reakce upřednostňuje „lásku k bližnímu jako žitou praxi.“ Toto náboženství je velmi tolerantní k druhým a otevírá otázky k historicko-kritickému bádání a k reflexi náboženských tradic. V evangelické teologii je toto chápání náboženství charakteristické pro teologii Alberta Schweitzera.

Náboženství jako existenciální proměna a výzva

Funda označuje tuto variantu jako „setkání s výzvou etické transcendence“. Etická praxe zde není novou existencí, tak jako v případě předchozí liberální teologie, nýbrž „etická praxe je důsledkem nové existence, která se stává událostí v setkání s výzvou, jež do lidského života vstupuje jako existenciálně naléhavá.“ Člověk je obdarován. Víra je tu často chápána v protikladu k náboženství. Je jasné, že tento typ náboženství je blízký a charakteristický pro Bultmanna a jeho následovníky, tedy pro určitou část německé teologie padesátých a šedesátých let dvacátého století.

Náboženství jako konsekvence vědeckých poznatků

Pro tento typ náboženství je charakteristické, „že dochází k náboženství nikoli na základě metafyzického tázání, či pod vlivem prožitku velebnosti přírody, nýbrž náboženství je zde přímým důsledkem určité interpretace špičkových vědeckých poznatků.“ Myšlenka Boha se tady objevuje jako „kosmická inteligence“, předcházející velkému třesku, a není z hlediska vědy vůbec absurdní.

Náboženství jako synkretismus náboženských prožitků a zkušeností, bez kritické reflexe a odlišení

Takové náboženství chce být podle Fundy prožíváno, okoušeno. Je charakteristické pro „postmoderní renesanci religiozity.“ O podobném náboženském prožívání hovoříme na několika místech této práce. Hlavní roli v tomto smyslu hraje intenzita prožitků; „ve volných vztazích, či spíše bez vztahů, vegetují vedle sebe zcela odlišné malé náboženské skupinky, které těm svým suplují uprostřed cizího oázu domova.“

Je jasné, že zde vymezené různé typy náboženství nejsou hermeticky uzavřené; jednotlivé typy se překrývají a doplňují. V další části práce se vrátíme k specifickému vymezení náboženství, jak je učinil ve svém konceptu Bonhoeffer.

3.2 Život Dietricha Bonhoeffera

Pro pochopení Bonhoefferova myšlení považujeme za důležité stručné nastínění jeho života, který předcházel jeho zatčení během druhé světové války.

Dietrich Boenhoffer se narodil 4. února 1906 ve Vratislavi. Jeho otec Karl byl profesorem psychiatrie na vratislavské univerzitě. Jeho matka Paula von Hase pocházela z nižší šlechtické rodiny a Bonhoeffer byl tedy šlechtického původu. V roce 1912 přesídlila rodina do Berlína, kde Karl Bonhoeffer převzal katedru psychiatrie na berlínské univerzitě. Během první světové války patřil Bonhoefferův otec k okruhu intelektuálů a vysokoškolských profesorů, kteří se postavili do opozice proti nacionalismu. Po skončení první světové války stál tento okruh lidí na straně Výmarské republiky proti monarchistickým i nacionalistickým tendencím, které převažovaly v tehdejší německé společnosti.

Rodiče Bonhoeffera náleželi k evangelické církvi a o svátcích chodili do kostela, nešlo však rozhodně o horlivou náboženskou rodinu. O to překvapivější bylo, když se Dietrich po absolvování gymnázia v roce 1923 rozhodl studovat teologii na univerzitě v Tübingenu. Během studií navštíví Řím, kde se věnuje studiu antiky a katolicismu, poté se vrací do Berlína a pokračuje ve studiu teologie. To končí v roce 1927 disertací nazvanou „Communio sanctorum“ věnovanou reflexi církve, rozboru vzájemného vztahu dogmatického a sociologického pohledu na církev. Krátce poté také složil církevní zkoušky a stal se

farářem. Působí na německých sborech v Římě, Barceloně a Londýně, v roce 1932 se vrací do Berlína, kde následně působí jako asistent.

Po nástupu Hitlera k moci se v Německu ustanovuje „Vyznávající církev“, která se vymezuje vůči oficiální, pronacistické církvi „německých křesťanů“. Bonhoeffer patřil mezi aktivní pracovníky „Vyznávající církve“, jejíž základní tezí byla poslušnost evangelium. Bonhoeffer kvůli nesouhlasu s nacismem opouští berlínskou univerzitu a vede seminář „Vyznávající církve“ ve Finkenwaldu, v Pomořansku.

Činnost semináře však byla na rozkaz policejních složek v roce 1937 ukončena; ostatně členové „Vyznávající církve“ byli šikanováni, byly jim zakazovány pobyty v určitých městech, byli vypovídáni z místa pobytu apod.

Během mnichovské krize došlo u Bonhoeffera ke změně a jeho do té doby spíše myšlenkový boj proti nacismu začínal nabývat konkrétnějších rysů.

V prvních letech války patřil mezi široký okruh lidí, kteří navazovali na meziválečnou Světovou radu církví. Bonhoeffer a jeho spolupracovníci v Německu se prostřednictvím svých kontaktů snažili dát najevo venkovnímu světu, že i v Německu jsou lidé, kteří nesouhlasí s nacismem.

Právě využitím těchto kontaktů se Bonhoeffer snažil informovat britskou vládu i Vatikán o úmyslu německých šlechticů, důstojníků a demokraticky smýšlejících křesťanů odstranit Hitlera a provést převrat. Jako německý šlechtic a teolog měl Bonhoeffer možnost vycestovat z Německa ještě v letech války a této možnosti využil právě ke kontaktům na Západě. Tam jednal z pověření admirála Canarise. Do

tohoto spiknutí byli vedle Bonhoeffera zapojeni ještě jeho dva švagři a bratr Klaus. Ti byli také na konci války popraveni.⁴⁷

Bonhoeffer byl zatčen 5. dubna 1943, těsně před svou plánovanou cestou do Říma. Plánovaný atentát se nepodařilo uskutečnit, gestapo celou skupinu odhalilo. Původně plánovaný atentát se podařilo uskutečnit až v červenci 1944, kdy byl Bonhoeffer již více než rok ve vězení. Strůjci atentátu, přesvědčeni o jeho úspěšném provedení, byli šokováni Hitlerovým hlasem z rádia, který oznamoval, že atentátu unikl. V tu chvíli pohasla sebemenší naděje na Bonhoefferovo propuštění z vězení. Naopak se jeho podmínky zhoršily. Byl do té doby pod patronací svého strýce generála von Hase, vojenského velitele Berlína, a užíval tak ve vězení jistých privilegií. Mohl psát, studovat, korespondovat s rodinou, s přáteli. Jeho situace se zhoršila, když byl převezen do vyšetřovací centrály gestapa v říjnu 1944. Odtud byl následně převezen do koncentračního tábora Buchenwald, v únoru 1945 do tábora Flossenbürg. Jeho korespondence od té doby umlká. Nakonec byl Bonhoeffer usvědčen ze své spoluúčasti na atentátu a popraven.

Lékař koncentračního tábora ve Flossenbürgu, který jej viděl v posledních minutách klečet na popravišti, zachoval tuto vzpomínku: *„Ráno onoho dne mezi 5. a 6. hodinou ranní byli z cel vyveden vězni, mezi nimi generál Canarias, generál Oster ... a říšský rada Sack a byli jim přečteny rozsudky ... Pootevřenými dveřmi jednoho pokoje jsem viděl, ještě než odložil vězeňský oděv, klečet pastora Bonhoeffera v niterné modlitbě s jeho Bohem. Způsob modlitby tohoto nanejvýš sympatického muže, plný odevzdání a jistoty vyslyšení, mnou hluboce otrásl. Ještě na popravišti se krátce pomodlil a statečně a bez chvění vystoupil po schůdkách k šibenici. Smrt nastala za několik sekund. Za*

⁴⁷ Funda, O. A. *Ohlédnutí za dvacátým stoletím*. s. 883

*celou svou padesátiletou lékařskou praxi jsem neviděl žádného muže umírat tak Bohu odevzdaně. “*⁴⁸

3.3 „Dospělému světu a člověku“

V zajímavé souvislosti s Boenhofferovou nenáboženskou interpretací se jeví záznam jeho dopisu ke křtu svého prasynovce, syna Eberharda Bethego, z května 1944⁴⁹, tedy z doby, kdy se Boenhoffer začal nenáboženskou interpretací podrobněji zabývat.

Bonhoeffer svému prasynovci píše: *„Tebou začíná nové pokolení ... ta tři jména, jež neseš, označují tři domy, s nimiž je Tvůj život nerozlučně spjat ... určí Ti ještě dřív, než tomu sám porozumíš, jistý způsob myšlení a jednání, který již nemůžeš ztratit, aniž by ses nezpronevěřil sám sobě.*

Až dorosteš, bude stará vesnická fara stejně jako starý měšťanský dům zasutým světem. Ale starý duch si po období zneuznání a vlastní faktické slabosti, po období stáhnutí se zpět vytvoří nové formy. Hluboké zakořenění v půdě minulosti dělá život těžším, ale také bohatším a silnějším. Jsou základní lidské pravdy, k nimž se život dříve nebo později vždy znovu vrací.

Příliš silně jsme žili v myšlenkách a domnívali se, že je možné předem každý čin tak zabezpečit promyšlením možností, že se pak stane úplně sám od sebe. Poněkud pozdě jsme se ale poučili, že počátkem činu není myšlenka, ale odhodlání být odpovědný.

Naše církev, která v těchto letech bojovala jen o svou sebezáchovu, jako by si sama byla účelem, je neschopná přinášet lidem a světu slova usmíření a spásy a být tu pro svět.

⁴⁸ Funda, O. A. *Ohlédnutí za dvacátým stoletím*. s. 885

⁴⁹ Bonhoeffer, D. *Na cestě ke svobodě*. s. 213–220

Není to naše věc předpovídat den – ale ten den přijde – , kdy lidé budou znova povoláni hlásit Slovo Boží tak, aby se svět změnil a obnovil. Bude to jakási nová řeč, snad úplně nenáboženská, ale osvobozující a přinášející spásu, jako byla řeč Ježíšova, takže se jí lidé budou hrozit, a přece budou překonáni její silou; řeč nové spravedlnosti a pravdy, řeč, která zvěstuje mír Boží s lidmi.“

V tomto dopise, věnovaném právě narozenému dítěti, nastínil Bonhoeffer některé rysy své nenáboženské interpretace křesťanství. Shledáváme velmi symbolickým, že Bonhoeffer směřoval tyto své teze malému dítěti, tedy čisté bytosti, která má před sebou celý život. Jako by se obracel na celou novou generaci, v kterou vkládal své naděje.

3.3.1 Kristus pro moderního člověka

Ve svém dopise z vězení (30. dubna 1944) Bonhoeffer píše: „*Co mě neustále zaměstnává, je otázka, čím je dnes pro nás Kristus. Minula doba, kdy se všechno dalo lidem říci slovy, ať již teologickými nebo zbožnými; a stejně je pryč čas niterného života a svědomí, což právě znamená, že minula éra náboženství vůbec. Jdeme vstříc období po všech stránkách nenáboženskému.*“⁵⁰

Tato krátká, nenápadná otázka u Bonhoeffera vyvolává mnoho dalších otázek. Ptá se, co může znamenat, až se jednou ukáže, že křesťanství a náboženství obecně bylo historicky podmíněným a pomíjivým modelem člověka; co to potom bude znamenat pro křesťanství? Jak se může Kristus stát Pánem i nenáboženských lidí? Existují nenáboženští křesťané?

V tomto směru připomíná Bonhoeffer teologii svého učitele Karla Bartha, s kterou do značné míry souhlasil a od které se v dubnu

⁵⁰ Bonhoeffer, D. *Na cestě ke svobodě*. s. 199

1944 výrazně kriticky odvrací. Barth jako jeden z prvních začal uvažovat tímto směrem, tedy že začal s kritikou náboženství a postavil do protikladu víru a náboženství. Bonhoeffer mu vyčetl, že tyto myšlenky nerozvedl a nedotáhl do konce, nýbrž dospěl k pozitivismu zjevení. Bonhoeffer adresuje Barthovi velmi ostrou výtku: „Zobej ptáčku nebo chcípni.“ Barthova pozitivistická teorie zjevení totiž považuje například zrození z panny, učení o svaté Trojici a cokoli jiného za stejně významné a nezbytné části celku, který se jako takový musí spolknout nebo nechat být. To Bonhoeffer nepovažuje za biblické.⁵¹

Bonhoeffer se ptá, jak lze potom mluvit o Bohu bez náboženství, tzn. bez historicky podmíněných předpokladů metafyziky, niterného života etc., etc.?⁵²

Bohužel, Bonhoeffer stihl tyto pronikavé a neklid vzbuzující otázky položit a odpovědi jen částečně nastínit, o to větší zájem později budily u Bonhoefferových vykladačů a následovníků.

Bonhoeffer připomíná podmínku obřizky, jak o ní hovoří apoštol Pavel. Ten se ptá, zda je podmínkou ospravedlnění. Bonhoeffer aktualizuje tuto otázku na obecnější, zda je náboženství podmínkou spásy. Svoboda od obřizky je podle Bonhoeffera svobodou od náboženství.

3.3.2 Bůh v Bonhoefferově koncepci

Jeden ze zásadních nedostatků náboženských lidí vidí Bonhoeffer v tom, že hovoří o Bohu, až když je jejich poznání často u konce, když už selhávají jejich síly. Bůh vystupuje jako „deus ex machina“, který je

⁵¹ Bonhoeffer, D. *Na cestě ke svobodě*. s. 204

⁵² Bonhoeffer, D. *tamtéž*, s. 200

seslán na scénu, aby vyřešil zdánlivě neřešitelné problémy. Tato nadpřirozená síla zasahuje vždy při lidském selhání. Je tedy využíváno lidské slabosti, případně je tato kategorie Boha vymezena jen pro mezní situace. Nabízí se otázka. Co chápe nenáboženský, „čtvrtý“, moderní, plně sekularizovaný člověk, na kterého Bonhoeffer směřuje své snažení, mezními situacemi? Křesťanský člověk, tedy v našem chápání člověk „třetí“, jistě považoval za mezní situace hřích, smrt. Je tedy pro „čtvrtého člověka“ mezní situací smrt, *„které se dnes sotva bojí, nebo hřích, který si dnes snad ani neuvědomuje, nebo jej přinejmenším nechápe jako mezní situaci?“*

Bonhoeffer nechce vymezit Bohu tento prostor v mezních situacích, ba naopak. *„Chtěl bych mluvit o Bohu nikoliv až na hranicích, ale v silných stránkách člověka, a tedy nikoli při smrti a hříchu, ale v životě a v tom, co je v člověku dobré.“* Bůh je podle Bonhoeffera transcendentní v samém středu našeho života.

Bonhoeffer předkládá zajímavé a platné přirovnání: *„Kostel nestojí tam, kde končí lidské možnosti, tedy na kraji, na hranicích vesnice, nýbrž uprostřed vesnice.“*⁵³

Boha bychom měli nalézat v tom, co poznáváme, nikoli v tom, co nepoznáváme. Bůh by měl být pochopený ve vyřešených otázkách mnohem více než v otázkách nedořešených. To platí o vztahu Boha a vědeckého poznávání. Souvisí to s posouváním hranic jako s jednou z charakteristik „čtvrtého člověka“. Neustálým posouváním hranic našeho světa, poznáváním nových věcí pomocí vědy, stále více a více vytlačujeme Boha na okraj.

V obecně lidských otázkách, jako je smrt, utrpení a vina, to však platí také. I na tyto otázky existují odpovědi, a lidé se tak obejdou bez Boha. Křesťanské odpovědi nenabízejí žádné řešení. Bonhoeffer

⁵³ Bonhoeffer, D. *Na cestě ke svobodě*. s. 202

neustále hovoří o Bohu ve středu našeho života ve Starozákonním smyslu.

Bonhoeffer tedy vychází z myšlenky, že Bůh je stále více vytlačován z našeho světa. Je to podle něj svět dospělosti. Tento termín je jedním z klíčových termínů Bonhoefferovy interpretace.

3.4 Dospělý svět

Jak tento termín chápe? Jde mu o určitou autonomii tohoto světa, o lidskou autonomii. Alespoň tu zmiňuje v souvislosti s objevením zákonů, „*podle nichž svět žije a spravuje se v oblasti vědy, společenského a státního života, umění, etiky, náboženství.*“⁵⁴

Člověk, obývající dospělý svět, se ve všech zmíněných okruzích obejde celkem snadno bez nějaké „pracovní hypotézy Boha“, jak Bonhoeffer označuje výchozí bod své interpretace. V poslední době se dále ukazuje, že se člověk obejde bez „Boha“ i v otázkách posledních, v bytostných otázkách lidské existence. A jde to bez něj stejně dobře jako dřív.

Tento dospělý svět si je jistý sám sebou, řídí se svými vlastními zákony. I kdyby zapochyboval a udělal nějakou chybu, špatný krok či neúspěch – nic z toho nedonutí tento svět k tomu, aby o nutnosti a správnosti svého vývoje byl jen na okamžik zapochyboval, nebo z tohoto svého vývoje ustoupil.

Bonhoeffer tuto dospělost světa dokazuje na konkrétním případě, kdy „*ani taková událost, jako tato válka nečiní v tom žádnou výjimku.*“

⁵⁵

A proti této jistotě světa vystupuje náhle křesťanská apologetika, která se snaží dokázat světu, že zkrátka potřebuje nějakého poručníka.

⁵⁴ Bonhoeffer, D. tamtéž., s. 230

⁵⁵ Bonhoeffer, D. tamtéž., s. 230

Jde tedy o to, že se pokouší vrátit svět, který se stal nezávislým, do určitých problémů, které již pro něj nejsou problémy, které tento svět nezajímají. Bonhoeffer toto označuje za nesmyslné. Dále mu tyto zmíněné útoky křesťanské apologetiky připadají nízké: jde o pokus využít slabostí člověka k účelům, které sám svobodně neakceptoval. Tady Bonhoeffer uvádí, že podobných slabostí spokojeného, sebejistého a šťastného člověka se snaží využít i klasická katolická, ale i protestantská teologie, existenciální filosofie a psychoterapie tím, že mu dokazují, jak je ve skutečnosti zoufalý a nešťastný a že jen ony jej mohou zachránit. Opět se tedy vrací ony poslední otázky – smrt, vina, bída. Tyto metody se dospělého člověka snaží vehnat do vnitřního zoufalství, a tím mají vyhráno.

Krom toho, že Bonhoefferovi připadají tyto útoky na dospělost světa nízké a nesmyslné, připadají mu také nekřesťanské. To z toho důvodu, že Kristus a jeho zvěst jsou zaměňovány s jistým zákonem, s jistým stupněm religiozity.⁵⁶

Bonhoeffer připomíná, že Ježíšovi o toto nešlo, ten si nárokoval pro Boží království celého člověka ve všech jeho projevech, nejen tedy jako hříšníka a slabocha – toto dokonce chápal jako omyl. „...*je to přesvědčení, že člověka lze oslovit teprve jako hříšníka, když se vyslídí jeho slabosti, případně něco sprostého.*“⁵⁷

Na rozdíl od křesťanské apologetiky tedy Bonhoeffer zcela přijal a akceptoval proces dospělosti světa jako nevyvratitelnou a pozitivní skutečnost. Snažil se tím dokázat, že i Ježíš v evangeliu tuto dospělost neomezuje, ale naopak podporuje. Ve smyslu Ježíšových evangelií se proto dospělost světa nemá završovat, ale spíše podporovat, aby došla svého naplnění.

⁵⁶ Bonhoeffer, D. *Na cestě ke svobodě*. s. 231–232

⁵⁷ Bonhoeffer, D. *tamtéž*, s. 245

„Mým cílem tedy je, aby nebyl Bůh vpašován do nějakého posledního úkrytu, nýbrž aby byla prostě uznána dospělost světa a člověka, aby člověk ve své světskosti nebyl chápán jako „červivý“, nýbrž konfrontován s Bohem v tom, v čem je nejsilnější, abychom se vzdali všech farářských triků a neviděli v psychoterapii a existenciální filosofii připravovatele cesty Boží.“ ⁵⁸

Ještě připojíme jednu z charakteristik dospělého světa. Tu předkládá Bonhoefferův nejbližší přítel, vzdálený švagr a velmi zasvěcený interpret Eberhard Bethge, když odpovídá na otázku, koho měl Bonhoeffer na mysli, když mluvil o dospělém světě. Bethge na tuto otázku odpovídá v českém překladu takto: *„Byli to jeho bratři a přátelé bez přímého vztahu k církvi, kteří na sebe vzali odpovědnost v konspiraci proti Hitlerovi... Sourozenci, které dřív kritizoval pro jejich humanistický liberalismus, plnili vlastně křesťanskou povinnost odpovědným jednáním ve sféře ryze světské, v níž křesťané většinou selhali.“* ⁵⁹

V této souvislosti je ještě třeba zmínit jeden z aspektů Bonhoefferova dospělého světa – intelektuální poctivost. Ta patří podle něj k základním mravním povinnostem západního člověka. Tato intelektuální poctivost zahrnuje i otázky víry. ⁶⁰

K charakteru tohoto dospělého světa patří, že je nenáboženský. S tím přímo souvisí Bonhoefferova nenáboženská interpretace biblických pojmů (nicht-religiose Interpretation biblischer Begriffe), nebo též světská interpretace (weltliche Interpretation).

Nejprve zmiňme tradiční chápání dvou nejzávažnějších, a tedy stěžejních biblických pojmů, a tím si i přiblížíme jádro Bonhoefferovy interpretace. Těmi pojmy jsou „Bůh“ a „Kristus“.

⁵⁸ Bonhoeffer, D. *Na cestě ke svobodě*. s. 246

⁵⁹ Dvořáček, J. A. *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*. In: Bonhoeffer, D. tamtéž, s. 47

⁶⁰ Dvořáček, J. A. *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*. In: Bonhoeffer, D. tamtéž, s. 48

„Pojem Bůh“

Bohové v mytologickém a antickém světě jsou odleskem mnohotvárné skutečnosti tohoto světa; jsou spíše řádem, formou světa, smyslem, zákonem. Jejich nejcharakterističtější vlastností je spravedlnost, zákonitost, k níž modlitba nemá smyslu. Mocnější než bohové je v antické mytologii osud, o němž sice lidé vědí, ale nedokáží jej změnit.

Naproti tomu Bůh biblický je jediná nevystižitelná, nadsvětlná, svrchovaná bytost. Znázorňování ve Starém zákoně vedlo proroky ke zdůrazňování naprosté Boží transcendentnosti, tj. nepřeklenutelné propasti mezi Bohem a člověkem, mezi nebem a zemí.

Bůh Nového zákona

Ježíš stojí zcela na půdě Starého zákona a zvláště proroků. Užívá jména Božího bez opisu, někdy s opisem. Nejčastěji nazývá Boha Otcem. Nebe je trůnem Božím a země jeho podnožím. Bůh se stará i o nejnepatrnější záležitosti lidského života. Jemu není nic skrytého, pro něj není nic nemožného, může spasit i zatratit.⁶¹

Bůh je v náboženských dějinách spojován s nadpřirozenou mocí, s kterou působí v lidském životě i světě a zasahuje do něj. Tato moc je však ambivalentní; Bůh tak může působit dobro i zlo, zdraví i nemoci, spásu i zkázu. V tradičním chápání monoteistických náboženství se toto děje pod vládou jednoho Boha. I tady je tato vláda ambivalentní. Ke změně dochází v novozákonní apoštolské zvěsti, ve které je zvěstována spása. Tady prochází dosud ambivalentní Bůh hlubokou vnitřní proměnou, zjevením Boží lásky v Kristu nabývá kladný obsah.⁶²

⁶¹ Novotný, A. *Biblický slovník*, s. 86

⁶² Dvořáček, J. A. *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*. In: Bonhoeffer, D. *Na cestě ke svobodě*. s. 39

Stejně tak i pojem Kristus ve spojení s Ježíšem Nazaretským prošel podobnou změnou. Tento pojem pochází z okruhu židovské apokalyptiky a označuje příchod Mesiáše, vládce nad národy. Avšak Ježíš nepřichází panovat nad národy jako světovládce, nýbrž sloužit hříšným lidem ke spáse. Tato jeho služba se děje prostřednictvím lásky a odpuštění. Podobně tomu bylo s ostatními převzatými mesiášskými tituly, jako např. Syn Boží a Pán. Bornkamm charakterizuje tuto změnu následovně:

„Důležité je, že žádný z těchto titulů, ať pocházel z židovského nebo helénistického náboženského výraziva, nepodržel svůj původní nezměněný význam. Jakmile se stal výsostným názvem pro Ježíše z Nazareta, ukřižovaného a zmrtvýchvstalého, převzal i jeho tajemství a obdržel nový význam. Mesiáš – Kristus už není ten, jenž přijde s mocí a splní naděje Izraele, nýbrž je tichý a pokorný srdcem, který musí trpět, aby vešel ve slávu svou.“⁶³

Tento Ježíš Kristus je Pán zcela jiný, jeho jedinečnost je v sebeobětované lásce, v bytí pro druhé. Bonhoeffer se tedy svou interpretací snažil znovu odhalit klíčové pojmy, ukryté náboženskou interpretací a pozměněné tradicí.

Zmínili jsme nejdůležitější východisko Bonhoefferovy interpretace – bytí pro druhé, pro-existenci – vrátíme se k němu později, nyní se zaměříme na rozdíl nenáboženské interpretace od interpretace náboženské, jak je nastínil již zmíněný E. Bethge.

⁶³ Bornkamm, G. *Ježíš Nazaretský*. s. 123

3.5 Nenáboženské křesťanství

„Co to tedy znamená „nábožensky interpretovat“? Podle mého mínění to znamená mluvit jednak metafyzicky, jednak individualisticky.“

Pro náboženskou interpretaci je typické metafyzické myšlení. Toto myšlení zprostředkovává celou biblickou víru, dotýká se celé teologie. Spojení křesťanské víry a metafyzického myšlení je velmi nešťastným jevem a podle Bonhoeffera pak křesťanství působí velmi statickým dojmem.

Bůh je postaven mimo tento svět, do světa nadpřirozeného jako nezávislý, absolutní vládce, zcela oddělený od lidí nepřekonatelnou propastí. Člověk je odkázán do role pouhého pasivního příjemce učení předávaného církví.

Předpoklady takového myšlení chápe Bonhoeffer jako časově podmíněné a neadekvátní. Nevystihují podle něj ani poselství Bible, ani se nedotýkají dnešního člověka.

Vedle metafyzického myšlení je pro náboženskou interpretaci charakteristický její individualismus, který jde ruku v ruce s metafyzickým myšlením. Tento náboženský individualismus označoval Bonhoeffer niterností člověka. Uvědomoval si nezbytnou potřebu individuální odevzdanosti Bohu, zároveň však neztrácel ze zřetele sociální dimenzi křesťanství. Spásu duše, kterou chápal jako typickou pro náboženské křesťanství, stavěl do protikladu k zvěsti Ježíše Krista, jemuž šlo o spásu celého světa. Proto se Ježíš distancoval od spásy zaměřené na duši, na nitro člověka: „*Bible nezná rozlišování na vnější a vnitřní. Proč také? Jde jí vždy o ANTHRÓPOS TELEIOS, o celého člověka, dokonce i tam, kde jsou přikázání převedena do pojmů oslovujících „nitro“ člověka, jako je tomu v kázání na hoře. Názor, že dobré „smýšlení“ by mohlo nahradit celé dobro, je úplně.*

nebiblický. Takzvaná niternost byla objevena teprve v renesanci (zřejmě u Petrarky). Srdce v biblickém smyslu není nitro, ale celý člověk, tak jak je před Bohem.“⁶⁴

Co se týče protučnického charakteru náboženství, je opět nutné vzpomenout Bonhoefferovo vymezení dospělého světa. Z Bonhoefferových úvah lze vyčíst paradox, který chápal v ambivalenci náboženského křesťanství, když na jedné straně hlásá Kristovo evangelium a na druhé straně uznává a vyznává hierarchii a systém kněží, kteří „drží lidstvo v závislosti. Ježíš Kristus obdaroval lidstvo svobodou a zdůrazňoval jejich vlastní odpovědnost. Náboženské křesťanství však zbavilo člověka svobody..., když místo nelehkého stavu svobody dává lidem klidné, pokojné štěstí slabých a nedospělých.“⁶⁵ Bonhoefferovo nenáboženské křesťanství má vést člověka k svobodě a k dospělosti, k odpovědnosti.

Patrně nejvýraznější rozdíl mezi náboženským křesťanstvím a Bonhoefferovým nenáboženským křesťanstvím je v chápání Boha. Bonhoeffer viděl velký rozdíl mezi chápáním Boha, jak ho viděl Ježíš Kristus a jak ho chápe náboženské křesťanství. Podle Bonhoeffera nebyl Bůh Ježíšem Kristem chápán jako „deus ex machina“, jako někdo, kdo zázračně zasahuje do běhu světa, jako posledního zachránce, který se zjeví a pomůže, když už je člověk v koncích. Toto spoléhání na posledního zachránce je charakteristické pro náboženské křesťanství a stejně jako poručnický jev zbavuje člověka odpovědnosti a svobody. Bonhoeffer se od této představy Boha distancoval, odmítal Boha, který do světa zasahuje. Naopak napsal: „*Naše dospělost nás vede k pravdivému poznání našeho postavení vůči Bohu. Bůh nám dává vědět, že musíme žít, jako bychom se bez něho mohli obejít. Bůh, který*

⁶⁴ Bonhoeffer, D. *Na cestě ke svobodě*. s. 245

⁶⁵ Nandrásky, K. *Nenáboženské křesťanstvo pre dospělý svet*. In: *Křesťanská revue*. s. 122

*je s námi, je Bůh, který nás opouští. Bůh, který nás nechává žít ve světě bez pracovní hypotézy Boha, je Bůh, před nímž trvale stojíme. Před Bohem a s ním žijeme bez Boha. Bůh se nechává vytlačit ze světa na kříž, Bůh je ve světě bezmocný a slabý, a právě jen tak je s námi a pomáhá nám.“*⁶⁶

Tady vidí Bonhoeffer základní rozdíl mezi vírou v Krista a náboženstvími. Religiozita, náboženství odkazují člověka v bídě a zoufalství k Boží moci ve světě; víra v Krista, prezentovaná v Bibli, „ukazuje člověku bezmoc a utrpení Boha; jen trpící Bůh může pomoci.“⁶⁷

3.6 Trpící Bůh

V jednom verši z básně „Křesťané a pohané“ přiložené k dopisu z 18. 7. 1944 znovu Bonhoeffer připomíná, že „*Křesťané stojí při Bohu v jeho utrpení.*“ To je podle něj odlišuje od pohanů. A zaznívá tu i Ježíšovo: „*To jste nemohli jedinou hodinu se mnou bdít?*“ řečené učedníkům v getsemanské zahradě; tedy zcela opačný postoj, než jaký očekává náboženský člověk od Boha. Bonhoeffer to chápe jako výzvu, kdy „*člověk je vyzván, aby spolu s Bohem trpěl bezbožností světa.*“⁶⁸

Podle Bonhoeffera musí člověk v bezbožném, nenáboženském světě žít světsky. Nejen musí žít světsky; ale také smí žít světsky. Což znamená, být svobodný od falešných náboženských pout a zábran. Zkrátka „*být křesťanem neznamena být určitým způsobem religiózní, na základě určité metodiky ze sebe něco udělat, ale znamená to být člověkem. Kristus z nás nedělá určitý lidský typ, ale prostě člověka.*

⁶⁶ Bonhoeffer, D. *Na cestě ke svobodě*, s. 250

⁶⁷ Bonhoeffer, D. *tamtéž*, s. 250

⁶⁸ Bonhoeffer, D. *tamtéž*, s. 251

Nikoli náboženský akt utváří křesťana, nýbrž účast na Božím utrpení ve světském životě. “

V tom tedy spočívá pravá metanoia, tedy pokání a změna myšlení, o které jde v Bibli. Podle Bonhoeffera je důležité „ *nemyslet na vlastní strasti, problémy, hříchy a úzkosti, ale dát se strhnout na cestu Ježíše Krista. “* ⁶⁹

V těchto slovech tkví to nejdůležitější z Bonhoefferovy koncepce nenáboženského křesťanství. Žít světsky, nenábožensky znamená podílet se s Bohem na jeho utrpení ve světě – „ *v tom vidím pozemskost, že totiž (člověk) žije všemi úkoly, problémy, úspěchy a neúspěchy, zkušenostmi a bezradnostmi – tehdy se zcela odevzdává do náruče Boží, tehdy prožívá opravdové ne vlastní utrpení, nýbrž utrpení Boží ve světě, bdí s Kristem v Getsemanech, a já si myslím, že v tom je víra, v tom je METANOIA; tak se stává člověkem, křesťanem. “* ⁷⁰

Nenáboženské křesťanství, nenáboženská interpretace a dospělý svět byly pro Bonhoeffera neoddelitelnými tématy jeho myšlení. Snažil se vyjít z těchto pojmů a následně je konfrontovat s Ježíšem Kristem. Šlo mu o hlavně o konfrontaci Krista s následným dvoutisíciletým vývojem, dále pak o konfrontaci Krista s moderním člověkem.

3.7 Bytí pro druhé

Při konfrontaci s Kristovým životem a jeho smrtí Bonhoeffer pochopil, že život před Bohem znamená být tu pro druhé lidi – bytí pro druhé, pro-existence. V této formě existence shledával Bonhoeffer východisko své nenáboženské interpretace. „ *Náš vztah k Bohu není „náboženský“ vztah k nejvyšší, nejmocnější, nejlepší bytosti, jakou si můžeme představit – to není pravá transcedence – , ale je to nový život*

⁶⁹ Bonhoeffer, D. *Na cestě ke svobodě*. s. 252

⁷⁰ Bonhoeffer, D. *tamtéž*, s. 254

v „bytí pro druhé“, v účasti na bytí Ježíšově... Ježíšovo „bytí pro druhé“ je zkušeností transcendence.“⁷¹

Transcendentno podle Bonhoeffera není v nekonečných, nedosažitelných úkolech, ale v konkrétní osobě bližního. Bonhoeffer zvolá: Bůh v lidské podobě! Nemá však na mysli něco nestvůrného a chaotického, jako je tomu ve zvířecí podobě orientálních náboženství, ani nemá na mysli nic ve smyslu člověka o sobě, podle řecké představy bohočlověka. Bonhoeffer má na mysli člověka pro druhé – proto Ukřižovaný.⁷²

Věřit znamená podle Bonhoeffera mít účast na Ježíšově bytí pro druhé. Ježíšovo kralování se tedy uskutečňuje jako služba a kříž, který mu potom není symbolem spásy, ale symbolem utrpení. Skrz kříž se podílíme na Božím utrpení ve světě. Analogicky požaduje Bonhoeffer „bytí pro druhé“ i od církve. „Církev je církví jen tehdy, je-li tu pro druhé... Církev se musí podílet na světských úkolech společenského života.“⁷³ Ne tedy uskutečňování své náboženskosti a svatosti, ale ve světském bytí pro druhé je ta skutečná kristovská existence. Bonhoeffer zachytil svou myšlenku „bytí pro druhé“ ve stručném konceptu své zamýšlené práce; je tak těžké usoudit, jak přesně své „bytí pro druhé“ zamýšlel. Zda by se přesunula tato kategorie do oblasti lidských vztahů, nebo, což by podle našeho názoru odpovídalo více Bonhoefferovu myšlenkovému zaměření, i do oblasti společnosti, tedy by byla spjata se širšími souvislostmi a dopadem našeho jednání. Bonhoeffer silně cítil společenskou a sociální sílu křesťanství a možná právě ve své kategorii „bytí pro druhé“, jako východisku nenáboženské interpretace, shledával novou cestu pro křesťanství v polovině dvacátého století.

⁷¹ Bonhoeffer, D. *tamtéž*, s. 263

⁷² Bonhoeffer, D. *tamtéž*, s. 264

⁷³ Bonhoeffer, D. *tamtéž*, s. 265

Je důležité si uvědomit, že Bonhoeffer, přes veškerou kritičnost svých myšlenek vůči náboženskému křesťanství i proti církvi, stojí stále uvnitř církve a jeho kritika tedy míří do vlastních řad. Snaží se nenábožensky interpretovat, či spíše reinterpretovat, církevní dogmatiku. V tom bychom mohli vidět souvislost s reformací církve v patnáctém a šestnáctém století.

Vhled do Bonhoefferova teologického myšlení můžeme uzavřít částí dopisu z května 1944, kde Bonhoeffer říká: „*Dřívější slova musí ztratit svou platnost a utichnout, a naše křesťanství bude záležet dnes jen ve dvou věcech: v modlitbě a v konání spravedlivých skutků mezi lidmi. Všechno myšlení, řeči a organizování ve věcech křesťanských se musí obnovit z těchto modliteb a skutků.*“⁷⁴

3.8 Bonhoeffer vs. Bultmann

Bonhoeffer znal Bultmannovu demytologizaci; podle Bonhoeffera nezašel Bultmann „příliš daleko“, jak tehdy soudila většina, ale právě příliš málo daleko. Nejen mytologické pojmy jako zázrak, nanebevstoupení, ale náboženské pojmy vůbec se zdají Bonhoefferovi problematické, je nutné tyto pojmy interpretovat. Bultmann podle Bonhoeffera tím, že odloučil mytologické prvky křesťanství a redukoval je tak na svou podstatu, nepřekonal nedostatky liberální teologie, nýbrž je špatně pochopil. Podle Bonhoeffera musí zůstat obsah Nového zákona celý, včetně mytologických pojmů. Nový zákon není mytologické přestrojení nějaké všeobecné pravdy, tato mytologie je věcí samou.

V souvislosti s touto výtkou lze namítnout, že Bultmannovi nešlo o eliminaci mytologických prvků, jak se nejspíš Bonhoeffer domníval,

⁷⁴ Bonhoeffer, D. *Na cestě ke svobodě*. s. 220

ale o jejich interpretaci v nových souvislostech. Podobně (a podle našeho názoru oprávněně) zní Bonhoefferova výtku vůči vázanosti Bultmannova konceptu na existenciální filosofii, když Bonhoeffer připomíná, že nejen existenciální filosofie nabízí cestu k pochopení lidské existence. S tím také souvisí soustředěnost existenciální filosofie na mezní situace v lidském životě, stav, kdy je člověk zahrán do kouta, což Bonhoeffer jednoznačně odmítá.

3.9 Moderna vs. postmoderna?

V rozdílu mezi Bultmannovým a Bonhoefferovým konceptem lze spatřovat rozdíl mezi moderním a postmoderním člověkem. V tomto směru podává zajímavou charakteristiku rozdílu Funda.⁷⁵

Ten vidí zásadní rozdíl ve čtyřech kategoriích. Asi nejvýraznější rozdíl spatřuje v resignaci na otázku smyslu.

Moderní člověk, přestože již nesdílel tradiční křesťanské, náboženské otázky po smyslu, pořád se ještě orientoval na otázky „odkud, kam, proč, k čemu“. Přestože nestál o nadpřirozenou náboženskou definici smyslu, otázka smyslu pro něj byla ústřední. Můžeme to spatřovat například u existencionalistů, kteří volí sebe, a tím svou existenci. Snaží se vymanit z té nejistoty a úzkosti. Postmoderní člověk se na rozdíl od toho moderního neděsí skepse. Funda připomíná: „*Postmoderní člověk necítí potřebu se z něčeho vykupovat svým rozhodnutím, volbou své existence. On se prostě v nezodpovědnosti nalézá a nezodpovědnost jej neznepokojuje.*“⁷⁶

Postmoderní člověk se však nebrání nejružnějším náboženským pocitům, prožitkům a projevům. Objevuje nejružnější východní filosofie, náboženství, duchovní hnutí.

⁷⁵ Funda, O. A. *Znavená Evropa umírá.* s. 122–128

⁷⁶ Funda, O. A. *tamtéž,* s. 123

V postmoderně bují nejrůznější náboženská hnutí; nejrůznější projevy religiozity se šíří; tyto projevy mají „*charakter subkulturního kvasu, kterým přeorávají ztuhlou půdu náboženství historických církví.*“

⁷⁷ Tyto projevy religiozity však nedokážou zasadit strom nové kultury. Podle Nandráskyho se tedy ani v tomto případě nedá hovořit o „náboženské renesanci“.

Funda se dále ptá, zda v resignaci na otázku smyslu není něco pozitivního; zda fakt, že se takový člověk, žijící v klidu, radostně, obejde bez „pochmurné křeče mezních situací a posledních otázek“, není výrazným kladem. Zda se osvobozením od těchto otázek neotvírá možnost pro nové pochopení lidské existence.

V této kategorii postmoderny se ozývá Bonhoefferova teologie, které nechtěla oslovit člověka v mezních situacích, člověka zatlačeného do kouta, ale byla zaměřena na člověka uprostřed jeho života, uprostřed jeho štěstí. Vzpomeňme Bonhoefferovy výtky, že křesťanští misionáři a existenciální filosofie zahnalý člověka do kouta a potom mu podaly pomocnou ruku. V tomto smyslu tedy Bonhoeffer viděl dál než například Bultmann a „dohlédl až do naší postmoderní situace“.⁷⁸

⁷⁷ Nandrásky, K. „*Nenáboženské křesťanstvo*“ pre „*dospelý svet*“?! s. 125

⁷⁸ Funda, O. A. *Ohlédnutí za dvacátým stoletím*. s. 890

4. Ozvěny Bultmannovy a Bonhoefferovy teologie

Bultmann stál u zrodu existenciální interpretace křesťanství, kterou v nejrůznějším smyslu dále rozvíjeli někteří teologové. Někteří z nich byli přímo Bultmannovými žáky např. Braun, jiní (jako třeba Tillich) domýšleli svou teologii podobnou Bultmannovi nezávisle na něm. V některých koncepcích zazní i ozvuky Bonhoefferovy koncepce. Nastíníme myšlení těchto teologů jen stručně, aby bylo jasné, že Bultmannova a Bonhoefferova koncepce nebyly zcela bez odezvy. Můžeme také sledovat různé linie nenáboženské interpretace křesťanství. V druhé části této kapitoly se potom budeme zabývat reflexí Bonhoefferových a Bultmannových děl a myšlenek v českém prostředí.

4.1 Bultmannovi žáci

4.1.1 Herbert Braun

Jeden z Bultmannových žáků, který dotáhl Bultmannovu existenciální interpretaci do radikálního vyústění. Braun se přidržel, na rozdíl od Bultmanna, historického Ježíše. Braun kladl důraz na Ježíšova slova o nároku a odpuštění. Zazní u něj Ježíšův pokyn k člověku: „Ty máš.“ (Du sollst.) a „Ty smíš.“ (Du darfst.) Toto je poté rozvedeno ve zvěst, která volá člověka k tomu, aby se proměnil, aby se nechal vést silou, která není z něj, jež přichází z oblasti mimo člověka.

Z tohoto východiska ústí pak Braunova teologie do oblasti spolulidství. Konstantou Nového zákona je potom Braunovi zcela specifická antropologie.⁷⁹ Braunova teologie je tedy v něčem podobná

⁷⁹ Funda, O. A. *Mezi vírou a racionalitou*. s. 188

Boenhoefferově teologii. Oba tyto teologické koncepty se musely střetnout s Feuerbachovo antropologií. O tomto bude řeč později.

4.1.2 Paul Tillich

Téměř současně s Bultmannem domýšlí svůj koncept „existenciální interpretace“ v anglosaském světě Paul Tillich. Tento původem německý teolog emigroval v roce 1933 před nacisty do Spojených států, kde poté působil až do své smrti. Tillich se sice přímo nehlásí k heslu „existenciální interpretace“, stojí však na podobné linii. Tillich se zaměřuje zcela na moderního člověka. Základním znakem tohoto člověka je podle Tillicha jeho autonomie. Tato autonomie má však svůj rub v tom, že moderní člověk ve své existenci znejistěl. Tento moderní člověk nemá žádný světový názor, právě proto stojí blíž realitě, „poněvadž problematičnost své existence nezastírá nějakým dogmatickým názorem.“⁸⁰

Existenciální linii se blíží Tillich ve svém zaměření na mezní lidskou situaci, bezpodmínečné ohrožení lidské existence. Tillich tváří v tvář mezní situaci vidí podstatu zvěstování. Mezní situaci však nemyslí smrt, ale otázku vlastního bytí člověka, otázku svobody.

Tillich se také věnuje roli náboženství a víry. Odmítá Barthovu dialektickou pozici, která staví víru do protikladu k náboženství. Pro Tillicha je náboženství potřebnou dimenzí duchovního života člověka. Tillich dále rozlišuje mezi náboženstvím v obvyklém smyslu; tedy jako osobitým úseku lidského života a v širším smyslu, dodá v přísně filozofickém smyslu, kdy chápe náboženství jako podstatu a hloubku duchovního života člověka.⁸¹

⁸⁰ Smolik, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. s. 73

⁸¹ Gibellini, R. *Teológia XX. storočia*. s. 71

V další definici náboženství vychází z toho, že náboženství je zkušeností nepodmíněného. Bůh je u Tillicha pojat jako dimenze nepodmíněného. Potkáváme se s ním ve skutečnosti tohoto světa, v tom, co zakoušíme, potkáváme se s ním, když hledáme odpověď na nejpůvodnější lidské určení.⁸²

V části svého teologického konceptu se Tillich radikálně liší od Bultmanna, se kterým sdílel některé pozice. Zatímco Bultmann se pokusil demytologizovat Nový zákon, Tillich považuje symboly za velmi důležitou součást našeho vlastního vyjadřování o sobě samých. „*To, co se člověka bezpodmínečně týká, musí být vyjádřeno symbolicky, neboť jedině symbolická řeč je s to vyjádřit nepodmíněné... Symboly poukazují k něčemu, co leží mimo ně samé.*“⁸³

Tillich poněkud vybočuje z proudu nenáboženské interpretace jednak proto, že s náboženstvím pracuje převážně v kladném smyslu, a jednak proto, že nezavrhuje tradici evropské metafysiky.⁸⁴

4.1.3 Gerhard Ebeling

V Německu pokračuje v linii existenciální interpretace Gerhard Ebeling. Podle Smolíka⁸⁵ se Ebeling zcela zaměřuje na čtvrtého člověka. Smolík cituje Ebelinga: „*Nikoli věřící, nýbrž nevěřící je kritériem srozumitelnosti kázání. Neboť slovo zvěstování chce působit víru, nevyžaduje je ji však jako předpoklad.*“⁸⁶ Ebeling pokračuje tedy na linii Bonhoefferovy nenáboženské interpretace, když vylučuje víru jako předpoklad slyšení. Podle Ebelinga je mezi „čtvrtým člověkem“ a tradiční křesťanskou vírou hluboká propast; je tomu z toho důvodu, že

⁸² Funda, O. A. *Výchova k humanismu*. s. 62

⁸³ Tillich, P. *Lidské tázání po nepodmíněném*. s. 76

⁸⁴ Funda, O. A. *Mezi vírou a racionalitou*. s. 182

⁸⁵ Smolík, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. s. 53–63

⁸⁶ Smolík, J. *tamtéž*, s. 55

současné kázání nemá modernímu člověku co říci, je vzdáleno od skutečnosti. Zazní zde nutnost použít Bonhoefferovo světské mluvení o Bohu zbavené jakékoliv metafyzičnosti, nadpřirozenosti. O Bohu lze podle Ebelinga hovořit jen takovým způsobem, že vypovídáme předmětně o světě. Místem, kde se tak děje, kde víra v Boha odhaluje pravou skutečnost, je svědomí. Boží svrchovanost, nadřazenost spočívá v tom, že si svědomí samo nemůže dát odpovědi na otázky, které si klade. Tuto odpověď dává Bůh sám, Boží slovo skrze víru. Mohlo by se zdát, že Ebelingova teologie, tak jako u mnoha jiných teologů, kteří se zabývali nenáboženskou interpretací, ústí do antropologie, ovšem Ebeling stejně jako ostatní, váže pochopení člověka na víru, která nevyrůstá z lidských předpokladů. Také se brání zúžení víry na něco individualistického, privátního. Víra má všeobecně dějinné důsledky.

4.2 Reflexe v českém prostředí

Když budeme hovořit o recepci Bultmannova a Bonhoefferova teologického myšlení v kontextu české teologie, máme tím na mysli prostředí evangelické teologie, konkrétně prostředí Českobratrské církve evangelické v Československu v období od roku 1952 zhruba do roku 1968. Nevymezujeme tuto dobu nějakými konkrétními daty v dobové společensko-politické souvislosti, jde nám spíše o to, jakým způsobem ovlivnily, převážně Bonhoefferovy myšlenky, prostředí tuzemské teologie v padesátých a zejména v šedesátých letech dvacátého století. Bonhoefferova nenáboženská interpretace totiž vzbudila v české evangelické teologii výrazný ohlas a na určitou dobu ovlivnila nejednoho domácího teologa profesionála i laika, jak o tom bude řeč později.

Jako první můžeme číst recenzi německého vydání Bonhoefferova díla „Widerstand und Ergebung“, tedy jeho dopisů z vězení z roku 1951, v Křesťanské revue z března 1952, jen několik měsíců po jejich vydání v Německu. Autor této recenze, patrně teolog J. B. Souček, uvádí několik stěžejních bodů tohoto Bonhoefferova spisu a vlastně i celkové Bonhoefferovy nenáboženské teologie, jak jsme ji analyzovali v této práci. Souček seznamuje české čtenáře s Bonhoefferovým myšlením i jeho představami nenáboženského křesťanství a předesílá tendence, které ovlivnily teologické myšlení u nás v následující době. Souček končí svou recenzi: „*Je to pokus, zajisté velmi úlomkový, (čehož si byl výslovně a bolestně vědom) vyjádřit ústřední biblické zvěsti novým, svěžím způsobem zbaveným tisíciletého religiosního, tj. neskutečně niterného, nevěrohodně nadsvětného oparu, a při tom vzít vážně skutečnost, že se Bůh v Ježíši Kristu solidarizoval s člověkem.*“⁸⁷ Souček dodává, že rozhodně stojí za to domýšlet tyto nadhozené poznámky směrem, jakým naznačil Bonhoeffer.

V Křesťanské revui o tři roky později, k výročí Bonhoefferovy smrti, vyšel článek dalšího z evangelických teologů J. M. Lochmana s názvem „Náš Dietrich Bonhoeffer“. Přívlastkem „náš“ označil Lochman příslušnost Bonhoeffera k českému prostředí a podobnost sekularizovaného prostředí v tehdejším Československu s Bonhoefferovým myšlením. Česká společnost také odsunula náboženství na vedlejší kolej. Lochman hovoří o „latentní sekularizaci“. Ovšem mezi „latentní sekularizací“ v Československu padesátých let a Bonhoefferovým „dospělým světem“ je výrazný rozdíl. „Dospělý svět“ došel ke svému žití bez hypotézy Boha svojí vlastní cestou, zatímco sekularismus byl tehdejší společnosti vnucen. Nicméně rysy

⁸⁷ Souček, J. B. *Recenze: D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung*. s. 60

nenáboženského života zůstávají v obou případech podobné. Právě z tohoto důvodu podobnosti s Bonhoefferovou světskou interpretací nalézaly jeho myšlenky v českém prostředí tak silný ohlas. Dalším výrazným prvkem Bonhoefferovy teologie bylo žití pro druhé – jeho proexistence, která se realizuje ve vztahu k bližním.

Tato teologie získala v českém prostředí specifického označení „civilní interpretace“. Autorem tohoto výstižného označení však nebyl teolog; vymyslel ji evangelík laik, právník Miroslav Bula. Ten uveřejnil v Křesťanské revui v roce 1957 článek nesoucí název „Civilní interpretace“. Slovo civilní tu znamená totéž co všední, ne-úřední, neoficiální. Bula v části svého zajímavého a v leccems provokativního článku uvádí: „*Pro zvědavé a zvidavé Athéňany (Sk 17, 21) bylo evangelium Ježíše Krista něco nového a neznámého, co k nim teprve přicházelo a co je lákalo svou novostí. V očích dnešních lidí je to však něco známého a starého, ba přestárlého a překonaného, co ze svého života vyhnali a od čeho se osvobodili, protože je to zklamalo. To jsou předsudky tak silné, že slovo z našich úst je zde bezmocné.*“⁸⁸ Rozdíl mezi křesťanem a přirozeně žijícím člověkem se má také projevit v mezilidských vztazích. Křesťan prostě nemůže žít ze sebe, ale naopak žije pro jiné. Bula pokračuje dál a píše, „že dnešního člověka netrápí jeho hřích a nebojí se pekla po smrti, mnohem více dnešního člověka trápí hříchy jeho bližního, a dnešní člověk se bojí pekla, které má v rodině, na pracovišti“.

A proto, že vztah k Bohu odumřel, jsou v centru naší pozornosti vztahy k bližním. Z toho důvodu, že se lidské vztahy stále více odosobňují a odlidšťují, cení si mnozí lidé toho, kdo jim dovede odpovědět na otázky, které oni jen tuší a nedovedou formulovat. Civilnost vnějškově znamená podle Buly „odstraňování všeho, čím se

⁸⁸ Bula, M. *Civilní interpretace*. s. 225

církevní člověk zbytečně odlišuje od prostředí občanského“. Vnitřně pak spočívá civilnost v přenesení církevního zájmu a dění v církvi do doby „ne jednu hodinu po bohoslužbě, ale do doby, kdy její údové jsou mimo chrámový prostor“ .

V Bulově civilní interpretaci zaznívají ozvuky Bonhoefferovy teologie především důraz na vtažení do středu života a radikální proexistence realizovaná v lidských vztazích.

Podobně jako Bula si představuje realizaci vztahu k Bohu Karel Trusina ve svém článku *Pozemské křesťanství v Křesťanské revui* 1963. Trusina se snaží vyjádřit Boží transcendentnost, jinakost jiným způsobem. Boží transcendence prostorová se dá nahradit jinakostí „existenciální“, etickou. Trusina uvádí konkrétně: „*tato transcendence Boží spočívá v tom, že do světa zásluh vkročil milost, do světa sobectví skutečná láska.*“⁸⁹ Toto ovšem znamená přesun evangelia do pozemského života. Tento posun je podle Trusiny nevyhnutelný, protože právě ve světě světských vztahů a událostí může dojít ke skutečnému setkání. V tomto světě žije člověk svůj život, své představy a své události. V tomto pozemském životě se odehrávají nejzávažnější problémy dnešního světa a člověka. A křesťanství nemá nutit člověka do jiných problémů, než má sám, ale naopak se mu snažit na jeho světské způsoby odpovědět transcendentním způsobem. Ale, jak zdůrazňuje Trusina, „světsky transcendentním způsobem“. Opět zaznívá Bonhoefferova teologie, které nešlo o člověka zatlačeného do kouta, ale o člověka uprostřed jeho štěstí i jeho neštěstí a takovému člověku následně světským způsobem transformovat Boží transcendenci pomocí kategorií, kterým bude rozumět.

⁸⁹ Trusina, K. *Pozemské křesťanství*. s. 158

V linii civilní interpretace pokračuje v dalším článku⁹⁰ Jan Milič Lochman. Ten přidává charakteristiku civilní interpretace jako „osvědčení evangelia ve všedním životě“. Lochmanovi jde o „vyložení a pochopení evangelia v pohybu od církve k světu, o přimknutí se k všednímu dni“. Lochmanovi ústí toto pojetí evangelia k „bezpodmínečnému příklonu k člověku, k bezpodmínečnému humanismu“.

V souvislosti s Bonhoefferovým dospělým světem zmíníme další z článků Miroslava Buly.⁹¹ Ten se vrací k této kategorii, připomíná Bonhoefferovu charakteristiku. Už ze svého pohledu zmiňuje rozdíl mezi náboženským a nenáboženským člověkem. Náboženský člověk „má pocit, že on, který má pravdu, mluví s tím, kdo ji nemá“. Evangelium odpovídá však stanovisko zcela opačné, které Bula připomíná heslem: „chci-li bližnímu Božím slovem posloužit, musím mu nejprve Božíma ušima naslouchat. A to tím způsobem, že se celá má bytost proměnila v ucho“.

Zajímavý paradox nenáboženské doby a doby náboženské uvádí Bula v souvislosti se znalostí křesťanství a evangelia. V době, která „měla křesťanský nátěr“, se každý narodil a vyrůstal v církevním prostředí. Dalo potom velké myšlenkové úsilí, když se chtěl takový člověk z tohoto prostředí vymanit. V dospělém světě je tomu naopak. Většinou lidé evangelium neznají, eventuálně je tato znalost značně zkreslená. A Bula tedy připomíná, že „*dnes je samostatného úsilí potřebí k tomu, má-li se někdo houštím novodobých předsudků prodírat k víře v Krista.*“⁹² Ještě než přistoupíme k reflexi Bultmannova díla v českém kontextu, zmíníme jednoho z českých myslitelů, který vedl dialog s evangelickou teologií z pozice marxismu.

⁹⁰ Lochman, J. M. *Vrstvy civilní interpretace*. s. 102–108

⁹¹ Bula, M. *Dospělý svět*. s. 177–179

⁹² Bula, M. *tamtéž*, s. 179

Tím myslitelem nebyl nikdo jiný než Milan Machovec, který se zabýval dialektickou teologií ve spise „O tak zvané „dialektické“ teologii současného protestantismu.“⁹³ V něm se Machovec z pozice ateistického marxismu podrobněji věnuje protestantismu jako takovému, zejména potom dialektické teologii a Barthovi. Jednu kapitolu věnuje i Barthovým pokračovatelům Hromádkovi a Bonhoefferovi.⁹⁴ Machovec dává do souvislosti Bonhoefferovu teologii a vlastně celou dialektickou teologii s dobou vítězícího materialismu a sekularizované vědy. Bonhoeffer patří podle Machovce ke generaci, která zažila nejen oslnění Barthovou teologií, ale i „postupující deziluzi nad tím vším“. Machovec připomíná Barthovo oddělení náboženství od víry. Dále ve stručnosti charakterizuje Bonhoefferovu teologii, s důrazem na dospělý svět. Co potom s teologií? Machovec odpovídá: „*Nechat teologie a jít dělat něco rozumnějšího.*“ Zároveň si uvědomuje, že „nechat teologie“ je možné jen tehdy, „*jestliže současně řešíme na ateistických základech i ty reálné problémy života a nitra lidí, které – byť i svým mystifikujícím způsobem – řešovalo lidem náboženství.*“⁹⁵

Machovec se dále zabývá Bonhoefferovým odkazem v evangelických kruzích v tehdejší Československu, kdy se velmi kriticky vyjadřuje například k „civilní interpretaci“. Nemyslíme si, jako Machovec, že „*civilní interpretace... je příznakem snahy vést lidi „nenábožensky“ k náboženství, což ovšem nejlepší část bonhoefferovských tendencí spíše zakrývá.*“⁹⁶ Stejně tak se nedá souhlasit s tezí, „že se Bonhoeffer dostal až na samý práh konverze k humanismu ateismu.“ Machovec sám níže přiznává, že Bonhoeffer

⁹³ Machovec, M. *O tak zvané „dialektické“ teologii občasného protestantismu.* Praha: ČSAV, 1962.

⁹⁴ Machovec, M. *tamtéž*, s. 89–93

⁹⁵ Machovec, M. *tamtéž*, s. 90

⁹⁶ Machovec, M. *tamtéž*, s. 93

ani na sebemenší chvíli nepochyboval o své víře, ba právě naopak, veškerá jeho snaha o nenáboženskou interpretaci vycházela z jeho hluboké víry.

Jak je tedy patrné, inspirovala Bonhoefferova nenáboženská teologie nejen evangelíky, a tedy věřící, ale s jeho myšlenkami byli obeznámeni a polemizovali i myslitelé na tak opačném pólu, jako byl ateistický marxismus.

O stále živém odkazu Bonhoefferova díla svědčí i článek z MF DNES z dubna 2005. U příležitosti šedesátého výročí Bonhoefferovy smrti připomíná tohoto význačného teologa Tomáš Halík. Halík zmiňuje vliv Bonhoefferovy teologie na teologii osvobození v Latinské Americe i jeho inspiraci pro katolické a evangelické duchovní v komunistických zemích v době minulého režimu.

Co se týče reflexe Bultmannova díla v prostředí české teologie, musíme se spokojit s daleko menším počtem textů. V českém překladu doposud neexistuje stěžejní esej Bultmannova konceptu demytologizace a existenciální interpretace „Nový zákon a mytologie“; prakticky většinu děl, reflektujících Bultmannovu teologii, jsme citovali v této práci. Jako by Bultmann lákal spíše filosofy a religionisty než teology.

Systematicky se Bultmannovi věnoval jen Funda.⁹⁷ Ten také nabízí jedno z možných vysvětlení⁹⁸, proč v českém kontextu chybí výraznější stopa Bultmannovy teologie. Evangelická teologie v Československu byla pod silným vlivem barthovsko-hromádkovské teologie, proti kterým stála Bultmannova teologie v opozici. Bultmannova teologie byla do určité míry také dobově podmíněna uvolněnou atmosférou šedesátých let dvacátého století a sváděla některé

⁹⁷ viz zde citované články a studie

⁹⁸ Funda, O. A. Ohlédnutí za 20. stoletím. Rudolf Bultmann. *Filosofický časopis*. roč. 50, 2002, č. 4, s. 592 – 614. Následná studie R.B. – demytologizace a existenciální interpretace zvěsti křesťanské víry uveřejněna ve Funda, O. A. *Mezi vírou a racionalitou*.

teology „ke hříchu“, z kterého po krátké době vystřízlivěli. Což je třeba případ v této práci hojně citovaného Smolíka.

4.3 Teologie je antropologie?

Při Bonhoefferově nenáboženské interpretaci i existenciální interpretaci Bultmanna a jeho žáků jsme se často pohybovali na velmi tenké hranici mezi teologií a antropologií. Jestliže v některých případech ústí teologie do pochopení člověka, do výpovědi o osobním Bohu, do přitakání humanismu, do podílu na spolulidství, v čem tkví ten zásadní rozdíl mezi teologií a antropologií? Jak se popasuje moderní teologie s Feuerbachem, podle kterého je teologie antropologií, kdy jde o jakési zbožštění člověka? Jestliže je podle Feuerbacha lidské vědění o Bohu vědění o nás samých, jaký je tedy rozdíl mezi antropologií humanistických ateistů a antropologií teologů moderní doby?

Oba tyto myšlenkové směry se shodují také v kategoriích, které jsou pro člověka bytostné, tedy kategoriích lásky, hloubky bytí, pravdy, smyslu života. Rozdíl je ovšem v tom, jakým způsobem těchto kategorií lze dosáhnout. Zatímco ateista poví, že těchto kategorií jsou lidé schopni dosáhnout, moderní teologové vědí, že tyto kategorie vstupují do našeho života jako transcendentní zkušenost, skutečnost mimo nás, že nejde o projevy lidské mohutnosti. Jde o zlidštění Boha, ne o zbožštění člověka.⁹⁹ Slyšíme tu jasně část Bonhoefferovy teologie – vtáhnout Boha doprostřed lidského žití. Humanista podle Fundy říká, co by mělo být, křesťan říká, co je, protože v tuto skutečnost věří. Humanistická antropologie je antropologií lidské tužby. Křesťanská antropologie je antropologií víry.¹⁰⁰ Můžeme tedy odpovědět, že

⁹⁹ Funda, O. A. *Teologie jako antropologie*. s. 103

¹⁰⁰ Funda, O. A. *tamtéž*, s. 105

teologie je antropologie, která si uvědomuje hloubku života, jeho smysl a grunt.¹⁰¹

Humanista čerpá sílu k pravému lidství ze sebe, křesťanská antropologie ji vnímá jako transcendenci.

4.4 Závěr

V této práci jsme analyzovali koncepty nenáboženské a existenciální interpretace křesťanské víry. V úvodu jsme si kladli spolu s Robinsonem otázku, zda lze tyto pokusy označit za reformaci analogicky k reformačnímu hnutí v Evropě patnáctého a šestnáctého století. Zdá se, že se Robinsonova naděje, že tyto pokusy o interpretaci evangelia rozpohybují podobný proces, jako se to povedlo v reformaci, nenaplnila. Přestože byly tyto pokusy zaměřeny na moderního, sekularizovaného člověka, zůstal tento člověk vůči této řeči hluchý. Možná to bylo způsobeno nejednoznačnou terminologií a určitou intelektuální náročností, kterou se nenáboženské interpretace vyznačují.

Odhady a charakteristika „čtvrtého člověka“ také neodhadly moderního a tím spíše postmoderního člověka přesně. Ano, do určité míry je takový člověk skeptický vůči všemu nadpřirozenému. Má výhrady vůči náboženským mýtům, zázrakům a dogmatům, zároveň však tento člověk hledá duchovní útěchu v nejroztodivnějších typech náboženství a duchovní sféry.

V tomto smyslu selhává do určité míry i Bonhoefferovo tvrzení o nenáboženském člověku. Přestože jsme mu právem přisoudili, že dohlédl až do naší postmoderní doby, nenaplnila se zcela jeho slova o nenáboženském člověku. Jen tento člověk prožívá vše mnohem povrchněji a konzumněji.

¹⁰¹ Funda, O. A. tamtéž, s. 106

Církev tento interpretační pokus také nepřijaly. Udržely si své stanovisko víry, jeden z rysů náboženství, veličinu mimo tento svět, která zasahuje do dění na tomto světě a řídí jej. Tato náboženská zůstává konstitutivním prvkem křesťanství. Funda přidává další námitku vůči pokusům o nenáboženskou interpretaci.¹⁰²

Ta podle něj interpretovala náboženské výpovědi v etickém a existenciálním smyslu a zbavovala je náboženského řádu řeči. Až na velmi vzácné výjimky však nikdy neuplatnila tento postup na řeč o Bohu. Vrací se tedy opět otázka, proč tito teologové, lze-li je ještě považovat za teology, vážali výpovědi o obecně lidských kategoriích na nábožensky formované výpovědi a zda se obecně lidské kategorie jako milost, bezpodmínečná výzva „být přijat“, nedají formulovat bez vázanosti na náboženskou řeč, formulovat filozoficky.

Jak jsme již zmínili výše, křesťanský teolog uzná, že lze určité chápání lidské existence, novou existenci člověka, poznat i v jiných náboženstvích, že se jí možná lze dobrat svým vlastním způsobem, jak by učinil filozof existenciální orientace, ale že v osobě Ježíše z Nazaretu a vírou vytvořeném mýtu o Kristu je tato nová existence člověka ztvárněna výrazným, podmanivým a zcela jedinečným způsobem.

Spjatost Bultmannovy demytologizace a existenciální interpretace s existenciální filozofií ji činí snadno napadnutelnou. Již Bonhoeffer vytkl Bultmanovi přílišný důraz na existenciální filosofii; stejně jako jeho důraz na sebeporozumění nezůstal bez odezvy. Na silné vazbě Bultmannova konceptu s existenciální filozofií lze demonstrovat další z výtek vůči existenciální interpretaci. Zda totiž neinterpretuje křesťanskou zvěst do filozofických souřadnic. Zda tedy vedle jisté polovičitosti metodické – nedořešená otázka Boha, se tu neobjevuje

¹⁰² Funda, O. A. *Ohlédnutí za nenáboženskou interpretací křesťanské víry*. s. 182–184

i polovičitost celého přístupu. Jak můžeme zbavit Boha schopností nadpřirozených zázraků a sil, a zároveň tvrdit, že člověk je vyzván k nové existenci, která mu je darována něčím mimo sebe, že tuto existenci dostává od Boha? Odpověď na tuto otázku zůstali představitelé existenciální interpretace dlužni. Funda k tomuto dodává: „Přísně vzato nešlo zde o víru v Boha, nýbrž o víru ve smysl, platnost, budoucnost; že má smysl, aby člověk učinil něco pozitivně nadějného, i když z toho nic nemá.“¹⁰³

V podobném duchu zněla i osobní poznámka, pronesená při konzultacích nad touto prací. Nenáboženská interpretace přitahovala v devadesátých letech ty studenty teologie, kteří pocházeli z nábožensky založených rodin, zároveň si však uvědomovali jisté, z pozic kritického racionalismu viděné, rezervy náboženství s vírou spojené. Těmto lidem mohla být nenáboženská interpretace určena. Vyhovovala jim svou „rozkročeností“ mezi teologií a filozofií.

Zdá se, že nenáboženská interpretace byla charakteristickým znakem jedné dějinné a kulturní epochy – epochy šedesátých let dvacátého století, která byla příznivě nakloněna odvážným a novým pokusům nejen v umění a třeba i politice, ale i v teologii. Bohužel, zůstala jen akademickým počinem, který zasáhl ve své době jen úzkou skupinu myslitelů. V teologii se později dostaly ke slovu jiné typy teologie; teologie třetího světa, politická teologie, feministická teologie; mnohem intenzivnější důraz se klade na dialog mezi jednotlivými náboženstvími i vyznáními uvnitř křesťanství, jak ho prezentuje ekumenická teologie.

Nenáboženská a existenciální interpretace byly pokusem, jak sdělit modernímu člověku jeho jazykem zvěst Nového zákona. Pro současného sekulárního a kriticky myslícího člověka nemají žádný

¹⁰³ O. A. Funda *Mezi vírou a racionalitou* s. 233

smysl otázky o zmrtvýchvstání Krista, či o tom, co pro něj znamená Bůh. Nenáboženská a existenciální interpretace byly, podle našeho názoru, pokusem postavit před moderního člověka obecně platné hodnoty, které obsahuje Nový zákon a zvěst o Kristu. Hodnoty jako spolulidství, „bytí po druhé“; vědomí, že nežijeme jen ze sebe a pro sebe, se díky nenáboženské a existenciální interpretaci dostaly do širšího povědomí neteologických kruhů. Jako taková pak nenáboženská interpretace má v dějinách lidského myšlení své nezpochybnitelné místo.

Seznam použité literatury

Primární literatura:

BONHOEFFER, D. *Na cestě ke svobodě*. Praha: Vyšehrad 1991. ISBN 80-7021-081-8

BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*. Praha: Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85241-66-8

BULTMANN, R. *Glauben und verstehen I., II.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1964.

BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: Oikoymenh, 1995. ISBN 80-238-0468-5

BULTMANN, R. *New Testament and mythology*. Londýn: SCM Press Ltd., 1985.

Sekundární literatura:

Bible. Praha: Ekumenická rada církví v ČSR, 1984.

BORNKAMM, G. *Ježíš Nazaretský*. Praha: Kalich, 1975.

ČERNÝ, V. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta, 1992. ISBN 80-204-0337-X

DVOŘÁČEK, J. A. *Křesťanský profil a odkaz Ditricha Bonhoeffera*. In: BONHOEFFER, D. *Na cestě ke svobodě*. Praha: Vyšehrad 1991. ISBN 80-7021-081-8, s. 27-64

FUNDA, O.A. *Mezi vírou a racionalitou*. Brno: L. Marek, 2003. ISBN 80-86263-39-8

FUNDA, O.A. *Znavená Evropa umírá*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 80-7184-944-8

GIBELINNI, R. *Teológia XX. storočia*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. ISBN 80-7165-223-7

MACHOVEC, M. *O tak zvané „dialektické“ teologii současného protestantismu.* Praha: ČSAV, 1962.

NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník.* Praha: Kalich, 1992. ISBN 80-7017-528-1

RICOEUR, P. *Život, pravda, symbol.* Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85421-32-3

ROBINSON, J. A. T. *Čestně o Bohu.* Praha: Kalich, 2006. ISBN 80-7017-040-9

SMOLÍK, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelia.* Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-43-9

TILLICH, P. *Lidské tážení po nepodmíněném.* Brno: 3K, 1997. ISBN 80-90-2280-0-3

Studie a články:

BRÁBEK, M. Nenáboženská interpretace Dietricha Bonhoefera. *Křesťanská revue*, roč. 72. č. 10, s. 287-289. ISSN 0023-4613

BRÁBEK, M. Bez náboženství jako podmínky víry. *Křesťanská revue*, 2006, roč. 73. č. 11, s. 32-34. ISSN 0023-4613

BULA, M. Civilní interpretace. *Křesťanská revue*, 1957, roč. 24. č. 8, s. 225-229. ISSN 0023-4613

BULA, M. Dospělý svět. *Křesťanská revue*, 1966, roč. 33. č. 8, s. 177-179. ISSN 0023-4613

FUNDA, O.A. *Dietrich Bonhoeffer – svědek bezmocného Boha.* Rukopis. Uveřejněno v *Filosofický časopis*, 2006, r. 54, č. 6, s. 882-893. ISSN 0015-1831

FUNDA, O.A. Náboženství – téma, které Masaryk odkázal české filosofii. *Filosofický časopis*, 2000, roč. 48, č. 2, s. 211-224. ISSN 0015-1831

FUNDA, O.A. Ohlédnutí za 20.stoletím – Rudolf Bultmann. *Filosofický časopis*, 2002, roč. 50, č. 4, s. 592–614 . ISSN 0015–1831

FUNDA, O.A. Ohlédnutí za nenáboženskou interpretací křesťanské víry. *Křesťanská revue*, 1997, roč. 64, č. 7, s. 180–184. ISSN 0023–4613

FUNDA, O.A. Teologie jako antropologie. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1967, č. 5, s. 103–106

LOCHMAN, J. M. Vrstvy civilní interpretace. *Křesťanská revue*, 1963, roč. 30, č. 5, s. 102–108. ISSN 0023–4613

NANDRÁSKY, K. „Nenáboženské křesťanstvo“ pre „dospelý svet“?! *Křesťanská revue*, 2001, roč. 68, č. 5, s. 116–125. ISSN 0023–4613

TRUSINA, K. Pozemské křesťanství. *Křesťanská revue*, 1963, roč. 30, č. 6, s. 156–160. ISSN 0023–4613

Ústřední knih.Pedf UK



2592071504