

Bonhoefferův program nenáboženské interpretace

Se zpožděním čtyřiceti let po prvním německém vydání se českým čtenářům dostává do rukou překlad dopisů, poznámek a náčrtů faráře a docenta theologie, v té době ovšem už od dubna 1943 vězně Dietricha Bonhoeffera, jak je několik let po válce souborně vydal Eberhard Bethke (jemuž také vděčíme za rozsáhlou Bonhoefferovu biografii) pod názvem „Widerstand und Ergebung“; český překlad nese název „Na cestě k svobodě“. V Německu vyšlo poměrně rychle za sebou několik vydání (do šestého byly zařazeny ještě doplňky); jako 8.svazek nově vydávaných „Werke“ vyjde soubor znovu. V průběhu let vycházely také četné překlady do jiných jazyků, ale k nám se hlavní ideje posledního Bonhoefferova myslitelského období dostávaly jen svízelně a pomalu, ačkoliv třeba (jen částečný) překlad jeho „Následování“ vyšel po letech (1962) jen proto, aby bylo v češtině vydáno alespoň něco, když diskuse o autorovi tu a tam doléhaly až k nám.

Bonhoefferovy myšlenky narážely na nepochopení a odpor tradičně orientovaných církevníků (zejména v protestantských kruzích, neboť Bonhoeffer byl německý lutherán), a to rychle vedlo k „umoudření“ některých theologů na Komenského bohoslovecké fakultě, kteří se pokusili o věci referovat ve svých přednáškách na sborových nebo jiných shromážděních. Do úzké souvislosti s Bonhoefferovou tezí, že musíme žít před Bohem, jako by Boha (rozumí se jako všemocného vladaře) nebylo, nebo že Bůh je ve světě bezmocný a slabý, byla také uváděna Rádlova myšlenka bezbranného Boha (z Útěchy z filosofie) a také jeho teze z Dějin filosofie, že Bůh vlastně není (tj. není jsoucнем), ale má být (přičemž ovšem to, co má být, je skutečnější než to, co jest). Teprve v průběhu Pražského jara se zdálo být možné Bonhoefferovy dopisy z vězení přeložit a vydat. Naneštěstí překlad nebyl dostatečně brzo připraven, a tak se překážky dostavily ještě dříve, než kniha mohla být vytištěna. Jako v mnoha podobných případech byla již hotová sazba rozmetána (zbylo jen několik sloupcových otisků). Kniha vyšla až dnes, téměř dva roky poté, co se u nás změnilы poměry. Měla ještě štěstí oproti několika svým družkám, které kompletně připraveny čekají, až se nakladatelství Vyšehrad podaří najít sponzora, nejspíš někde v zahraničí, když strana, která by své nakladatelství měla podporovat, naopak z jeho prostředků odčerpává peníze nejspíš na své špatně vedené a proto prodělečné noviny.

Tak dochází k tomu, že Bonhoefferův postulat nenáboženské interpretace biblických pojmů (někdy také mluví jen o světské interpretaci, a místo o biblických pojmech je někdy přesněji řeč o theologických pojmech) je u nás ještě i dnes provázen úžasem, nedůvěrou a někdy výslovným odporem (a nejčastěji bohužel mlčením), podobně jako tomu bylo v Německu i jinde v době po válce. K obojímu však docházelo či dochází neprávem, neboť Bonhoeffer jen do důsledků dovedl myšlenku, kterou lze najít i u Karla Bartha, na kterého se ostatně sám několikrát odvolává. Barth byl podle něho prvním theologem, který začal s kritikou náboženství a který postavil Boha Ježíše Krista proti bohu či bohům náboženství jako ducha proti tělu. V pozdější Dogmatice prý připravil církev na to, aby tento rozdíl provedla principiálně a na celé čáře. Bonhoeffer ovšem zároveň ví o mezích Barthových pozic (jež charakterizuje jako tradici restaurující „Offenbarungspositivismus“, tj. „positivismus zjevení“), které nakonec selhávají v otázce nenáboženské interpretace, k níž nedal žádné vodítko (233). Sám Bonhoeffer ovšem také své myšlenky písemně příliš nerozvedl – první výslovnou zmínku u něho najdeme v dopise z 5.5.44, i když o své nedůvěře a přímo strachu z náboženství píše už dříve, např. 21.11.43; někdy v létě 1944 si ještě načrtává rozvrh knížky, kterou už nemá příležitost napsat, neboť je těsně před koncem války (9. 4. 1945) ve svých 37 letech popraven.

Bonhoeffer nenapsal jen zmíněné dopisy z vězení a různé další kratší texty do knížky zahrnuté. Jeho literární tvorba je pozoruhodná jak svým rozsahem (je dnes rozvržena do 16 svazků), tak jako svědectví o theologické reflexi, jakých není mnoho, a o jejich převratných důsledcích. (J. A. Dvořáček ve studii, která je do knihy zařazena po předmluvě J. B. Součka, dostatečně dokumentuje theologický vývoj Bonhoefferův, bohužel ovšem způsobem, který sice nevysloveně, ale velmi sugestivně podtrhuje, jak se tento theolog pohyboval jakoby z extrému do extrému.) Bonhoeffer je myslitel, který posléze velmi dobře rozpoznává, že „nemůžeme a nesmíme říkat poslední slovo před tím předposledním“ (150). Jeho dopisy jsou však nezvratným dokladem toho, že mu nejde jen o nějakou spekulaci či dokonce jen o intelektuální zajímavost, dostává-li se k myšlence „nenáboženské interpretace“. Už v habilitační práci (vyšla 1931) čteme o jeho pochopení theologie jakožto „do služeb církve postaveného reflektujícího myšlení“, a také tam najdeme upravené a opravené slovo Lutherovo, kterým Bonhoeffer formuluje své vlastní stanovisko: *reflecte fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo*. (Akt und Sein, 1988, s.134.) Pokud později něco reviduje, tak pouze chápání oné služby: nejde o službu, jak si ji křesťané a církve sami představují; identifikace s církví není pro protestanta nikterak samozřejmá, tj. identifikace s danou,

dějinně dnes existující církvi (264). Bonhoefferovi jde o to, prokázat službu budoucnosti církve (265), a doufá, že k tomu bude moci přispět také svou reflexí.

Co tedy vlastně znamená ta jeho „nenáboženská interpretace“? Určitou paralelu můžeme vidět v Bultmannovi a jeho škole (později snad nejdále zašel H. Braun, ale nikoliv v tom směru, kterým chtěl jít Bonhoeffer).

Bonhoeffer znal předválečné Bultmannovy texty, ale zdají se mu málo pronikavé; Bultmann prý zdaleka nezašel „příliš daleko“, jak soudila většina theologů, ale právě naopak nešel dost daleko (203), neboť chtěl Nový zákon jen „odmytizovat“, zatímco problematický není jen mýtus, ale samo náboženství. (Bonhoeffer mluví o reinterpetaci náboženských a dokonce mytických „pojmu“, což je povážlivá konfuze.) Vyložit, co to je nenáboženská interpretace, předpokládá vyložit, co to je náboženství. To je zase možné jen v konfrontaci s pojetím víry. Bonhoeffer ví, že tu strategicky velmi záleží na tom, jaký význam spojujeme s těmito slovy, a vědomě vychází, jak už zmíněno, z Bartha (a nikoliv z Bultmanna), ovšem dotahuje jeho „náběhy“ mnohem dál. Nejde jen o reinterpetaci, nýbrž o pochopení, že víru nelze žádným způsobem s náboženstvím spojit. Náboženství je PERITOMÉ, obřízka, na které nezáleží (234). Ovšem Bonhoeffer nezůstává ani zde stát, ale ukazuje na to, jak víra nejenom náboženství nepotřebuje, jak na ně nemusí navazovat jako na nějaký svůj předpoklad, svou podmínku, ale jak je od každého náboženství a ode vši religiozity vůbec svobodná. A právě tohoto bodu si musíme všimnout blíže.

Na jedné straně tu je důraz na dějinnost a tedy dějinnou podmíněnost každého náboženství a religiozity obecně. Neexistuje žádné naddějinné a mimo dějiny zakotvené „náboženské apriori“, což konkrétně dnes pro nás znamená, že náboženství nebylo leč „historicky podmíněným a pomíjivým výrazovým modem člověka“; „minula éra náboženství vůbec“; „jdeme vstříc období po všech stránkách nenáboženskému“ (199). Tato teze je ostře postavena proti mínění, že člověk je svou „podstatou“ náboženský tvor a že tedy každý člověk má „nějaké náboženství“, takže jde jen o to, tuto jeho „přirozenou náboženskost“ náležitě kultivovat. (A křesťanství pak představuje nejvyšší formu této kultivovanosti jakožto nejvyšší typ náboženství.) Zároveň tu jde o určitý dějinný odhad, o hodnocení současné situace z tohoto hlediska. Bonhoeffer ovšem neříká, že už dnes je s každou náboženskostí konec, ale že vnitřní poctivost (Redlichkeit) a opravdovost, pravdivost (která je odkazem proroků) křesťana zavazují učinit ten krok, který rovněž z důvodů vnitřní poctivosti a pravdivosti musí učinit sám Bonhoeffer (musíme mít přítom na paměti, že tento krok právě pro Bonhoeffera nebyl nikterak snadný, protože kdysi viděl perspektivu spíše ve fundamentalismu).

Bonhoeffer si je sám velmi dobře vědom toho, že všechny jeho formulace a dokonce i celý jeho pokus o myšlenkové uchopení problému jsou zatím pouze čímsi zkusmým, ale usilovně sleduje samu myšlenku a ustavičně ji konfrontuje s texty Písma, zejména pak Starého zákona. Máme tu tedy dokumenty zrodu jedné koncepce *in statu nascendi*, což je velmi vzácné. Barthův soud, citovaný Dvořáčkem ve zmíněné studii (35), že Bonhoeffer byl „impulzivní, vizionářský myslitel, jemuž se něco náhle vyjevilo“, je nejenom nespravedlivý, ale hlavně předčasný a tudíž v jistém hlubokém smyslu nezralý. A kromě toho by bylo něco podobného možno vyslovit nejen o každém z izraelských proroků, ale vůbec o každém, kdo přišel s novou myšlenkou, v neposlední řadě i o samotném Barthovi jako autorovi Römerbriefu atd. Význam dnes česky vydaných Bonhoefferových dopisů z vězení z posledního necelého roku jeho života nespočívá zajisté v řešení, nýbrž naopak v odkrytí určité problematiky, která má zásadní význam. Jestliže u nás zatím nedošlo k vážné diskusi na toto téma a jestliže ve světě tato diskuse proběhla a pak ustoupila jiným „vlnám“ zájmu, dostáváme se do situace, která pro nás a zejména pro ono naléhavé téma představuje obrovskou novou možnost. To, že Bonhoeffer nevypracoval detailní koncepci, ale že načrtával nové, nezvyklé výhledy, je třeba považovat za přednost a výhodu, neboť každý se může cítit být osloven v jiném smyslu a může navázat a pokračovat jiným směrem. Teprve další rozhovor a sám myšlenkově dějinný pohyb ukáže, které porozumění a navázání šlo hlouběji.

Nenáboženská interpretace neznamená pouze limitovanou reinterpetaci některých okrajových nebo třeba i relativně významnějších termínů (jako pokání, víra, ospravedlnění, znovuzrození, posvěcení – 204), ale nesmí se zastavit ani před termíny naprosto centrálními, zejména před slovem „Bůh“ (či „bůh“). Bonhoeffer říká doslovně: „Bůh jako morální, politická, přírodovědecká pracovní hypotéza je odstraněn, překonán; ale stejně je překonán i jako pracovní hypotéza filosofická a náboženská (Feuerbach!). Patří k intelektuální poctivosti nechat tuto pracovní hypotézu padnout, resp. ji vypustit, jak je to jen možné. Pobožný přírodovědec, lékař atd. je hermafrodit.“ (249) «A nebyli bychom opravdoví, kdybychom neuznali, že musíme žít ve světě – „etsi deus non daretur“. Poznáváme to právě – před Bohem! Bůh sám nás nutí k tomuto poznání. Tak nás naše dospělost vede k pravdivému poznání našeho postavení vůči Bohu. Bůh nám dává vědět, že musíme žít, jako bychom se bez něho mohli obejít. Bůh, který je s námi, je Bůh, který nás opouští (Mk 15,34)! 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. Podle Mt 8,17 je zcela zjevné, že Kristus nepomáhá silou své všemohoucnosti, ale silou své slabosti, svého utrpení! Zde je rozhodující rozdíl ode všech náboženství. Religiozita odkazuje člověka v jeho nouzi k boží moci ve světě, Bůh je deus ex machina. Bible ukazuje člověku bezmoc a utrpení Boha; jen trpící Bůh může pomoci. Potud se může říci, že zmíněný vývoj světa k dospělosti, která umožnila zbavit se falešných představ o Bohu, otevřel oči pro Boha bible, pro Boha, který si zjednáva moc a místo ve světě svou bezmocí. Zde se asi bude muset nasadit „světská interpretace“.» (249-50)

Bylo by hrubým omylem, kdybychom se chtěli u Bonhoeffera soustředit jen na jeho poslední myslitelské období. Vše se připravovalo již dříve, a každý výklad, který by to přehlížel, bude nutně vadný. Rád bych to ukázal na jednom detailu z textu Bonhoefferovy habilitační práce. Právě v navázání na Karla Bartha a na jeho důraz, že žádný dějinný okamžik není *capax infiniti* (takže empirická aktivita člověka může být nanejvýš poukazem na aktivitu boží, ale ve své dějinnosti nikdy tím, čím by být mohla a měla), formuluje Bonhoeffer „nutnou konsekvenci“ formálního pojetí boží svobody resp. boží kontingentní aktivity: «Bůh se stahuje do nepředmětného, do nedisponovatelného (Gott rückt ins Nichtgegenständliche, Unverfügbare). ... Bůh stále zůstává pánem, stále subjektem, takže ten, kdo má za to, že jej má jako předmět, už nemá *jeho*; Bůh je stále tím „přicházejícím“, nikdy není „tu-jsoucím“ Bohem (Barth). [Er ist immer der „kommende“, nie der „daseiende“ Gott (Barth); Akt und Sein, 78, 79.]» To však má své další důsledky: z nepředmětnosti boží nutně vyplývá nepředmětnost Já, které poznává Boha, a to znamená víry (tamtéž, 89). To souvisí s ryze aktualistickým pojetím zjevení a svobody boží, a Bonhoeffer ukazuje na problémy s tím spojené. Na tomto místě se ovšem ocitl na významném rozcestí, na němž bylo možno se vydat snad méně zřetelnou, protože neprošlapanou, ale přesto schůdnější a cíle úspěšněji dosahující cestou. To však už náleží ke kritice.

Bonhoefferovy „Listy z vězení“ zůstaly pouhým fragmentem, pouhým myšlenkovým torzem. Jejich autor na jednom místě v docela jiné souvislosti říká, že „koneckonců jsou fragmenty, které nepatří jinam než na smetiště“ (181). Myslím, že můžeme být jisti, že o „Listech z vězení“ to neplatí a ani v budoucnosti platit nebude.

26. 12. 1991