

Poznámky k otázce „Křesťan a svět“

Ladislav Hejdánek

◆ poznámky, česky, vznik: červen 1963

◆ notes, Czech, origin: červen 1963

Poznámky k problému „Křesťan a svět“ [1963]

červen 1963

1. V různých dobách má pojetí světa různý charakter, protože souvisí s celkovou životní orientací a životním stylem, životní strukturou člověka. Proto je potřebí vždy nových pokusů o aktuální řešení – a ty nemohou jen tak beze všeho navazovat na pokusy staré, které vyrostly docela jiné situace. Tak se ukazuje, že vztah člověka (a tím i křesťana) k světu je primárně záležitostí morální resp. etickou, a teprve druhotně a odvozeně otázkou systematickou, dogmatickou.

2. Dnešní situace je poznamenána blížícím se vyvrcholením sekularizační tendence. Rozpoznání, že náboženství ztrácí posice a význam, je všeobecné. Analýza ovšem je různá a podle toho se liší i různé prognosy. Existují pokusy, vyložit tento jev jako definitivní rozklad náboženství jako historického jevu, tedy jako jeden z důsledků konce jedné obrovské epochy. Vedle toho existují pokusy, které považují náboženství za jev trvalý, ale v dějinách procházející střídavými výkyvy, pulsacemi (Sorokin). Nechybějí také pokusy o náboženskou interpretaci procesu odnáboženštění. Existují však myslitelé, kteří se odmítají dívat na tento historický jev jako na něco, co má svou vlastní, autonomní dynamiku a co je třeba pouze brát na vědomí.

3. Tento, pravděpodobně nejvýznamnější typ myšlenkového úsilí o zvládnutí přítomné situace má za to, že úpadek náboženských forem, odumírání starých křesťanských a církevních forem, emancipace lidských záležitostí z původních křesťansko-náboženských souvislostí a rozklad náboženských institucí nevznikl ani samovolně, ani nějakým tlakem zvenčí, ale ani v důsledku zastarání a opotřebování dávných forem, nýbrž jako přímý důsledek působení křesťanské zvěsti ve světě.

Citáty: „Sekularisace našich institucí byla beze vší pochyby odumřením starých křesťansko-církevních forem, vymaněním z nosných křesťanských vazeb. Instituční základy pospolitého života ve středověku – to byly křesťanské základy. A přece jejich rozklad není dílem nekřesťanských, protikřesťanských sil, ale dílem samotné křesťanské víry. Sekularisace je ve svém základu nikoli odpadnutím od křesťanské víry, ale je jejím ovocem.

(Dietrich von Oppen, Die Säkularisierung als soziologisches Problem, in: Diakonie zwischen Kirche und Welt, Hamburg 1958, str. 41–2)

4. Systematicky rozvedl tuto myšlenku snad nejdůkladněji Fr. Gogarten (Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953). (Viz recenze J. M. Lochmana v KR a Com. Viat.) Nicméně sama myšlenka je starší. Tak např. již Bonhoeffer v dopise z 30.4.44 píše:

„... když konečně budeme muset považovat také západní podobu křesťanství za pouhý předstupeň úplné nenáboženskosti, jaká se to před námi, před církví otevře situace? Jak se může stát Kristus pánem také pro ty, kteří jsou bez náboženství?“

(Widerstand u. Ergebung, Berlin 1961, 2.A., str. 145)

5. Protože je nepochybné, že křesťanství na sobě neslo vždy (a dosud nese) náboženské rysy, že tedy křesťanství existovalo dosud vždy jako náboženství, je třeba si postavit tuto otázku: Jaké je ono „protináboženské“ jádro v křesťanské zvěsti, které dovedlo rozbít náboženské svazky a instituce a uvolnit místo k tomu, aby se svět stal světem? Gogarten má za to, že jednou z nejvýraznějších formulací je Pavlovo „všechno je dovoleno, ale ne vše prospívá“. Dietrich von Oppen vykládá tuto vnitřní tendenci křesťanství na Kázání na hoře, v němž vidí neobyčejně jasnou formulaci samotných zásad Ježíšovy zvěsti, která se obrací proti institucím (náboženského charakteru) a zavádí nový typ vztahů, totiž osobní odpovědnost.

„Obsahem Kázání na hoře je překonání „Zákona“, tj. vyhraněně institucionálně pojatých židovských společenských pořádků pozdně helenistické doby.“

(Das personale Zeitalter, Stuttgart 1960, str. 14)

„Evangelium postavilo věřícího do zcela nového poměru ke světu a tím rovněž k jednotlivým formám jeho života, k rodině, státu, vládě atd.; a z tohoto nového poměru se došlo k proměně samotných forem. V průběhu dlouhého dějinného období vyrostl zcela nový svět společenských útvarů – totiž právě náš moderní svět, který se nám zdá proto tak zmatený a těžko pochopitelný, protože o tomto počátku už nevíme a protože z toho důvodu už také nepoznáváme, který řídící zákon leží v jeho skrytých základech.“

(Dtto, str. 13)

„V jednotlivostech je možno také prokázat, že a nakolik vycházela z evangelia revoluční, svět proměňující síla. Thesí této knihy jest, že dnešnímu světu nelze porozumět bez hlubokého pochopení této revoluční síly.“

(Dtto, str. 13)

„Často je s důrazem podtrhováno – mj. také H.-D. Wendlandem -, že v evangeliu není žádný sociálně reformní program, že nerýsuje ani nepředpisuje žádný „křesťanský obraz společnosti“. To je správné, a každý výklad, který by to přecházel, musí se upadnout do omylu. Avšak stejně tak málo se evangelium obrací pouze k lidské niternosti, která by zůstala bez významu a bez účinku pro lidské vnější životní formy.“

(Dtto, str. 13)

„... Co znamená tento přechod od institučních řádů k osobní odpovědnosti jednotlivce před Bohem? ... 1) Tímto přechodem je proces sekularisace, proces zesvětštění, i když by se na první pohled zdálo, že opak je pravdou. Vždyť právě proto, že pohled směřuje ustavičně nad dané pořádky k tváři a činům toho, který stojí za nimi, ztrácejí samotné pořádky svou posvátnost a nedotknutelnost a to právě znamená? pořádky zesvětšťují.“

(Dtto, str. 26)

6. Je tedy nutno přihlédnout k tomu, jak rozumělo a jak chápalo svět náboženství, čím byl svět pro mythus a mythologie, chceme-li postihnout to nové, to „revoluční“ (jak říká von Oppen), které vytvořilo předpoklady pro to, aby se svět stal tím, čím dnes je.

7. To, čemu dnes říkáme svět, nebylo pro mythus zdaleka tak významné a důležité. Skutečnost tohoto světa nebyla vůbec něčím daným, tím méně samozřejmým. Svou pravou podstatou je tento svět nicotou resp. chaosem, nediferencovaným, nezformovaným typem „jsoucna“, které je spíše nejsoucne, neboť představuje stav před stvořením. Předměty tohoto světa jsou skutečné, pokud se podřizují určitému řádu, pokud jsou nápodobou určitých pravzorů, archetypů. Podobně i lidské činy mají své mimozemské, mimosvětské pravzory, jejichž napodobením a opakováním nabývají teprve smyslu a vůbec skutečnosti. Čin, který by nebyl návratem k tomu, co již bylo učiněno, ztrácí smysl i skutečnost a propadá chaosu a nicotě. Nejen zřejmé rity, ale všechna profánní aktivita má proto v podstatě rituální charakter, neboť jejím posledním smyslem je znovu provést to, co bylo na počátku provedeno zbožštěnými předky, heroy nebo bohy.

„Co znamená pro člověka archaických kultur 'žít'? Především: žít podle mimolidských vzorů a v souhlasu s archetypy. Tedy: žít v srdci skutečnosti, neboť právě jenom archetypy, jak bylo ukázáno v první kapitole, jsou opravdu skutečné.“

(Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Düsseldorf 1953, str. 138)

8. Odtud je zřejmé, že předměty i jednání dosahují skutečnosti tam, kde se vzdávají sebe samých a kde se stávají napodobeninou, odleskem, opakováním čehosi jiného, co jediné má váhu a co ovládá pole. Celá skutečnost, jak jí dnes rozumíme, celý svět je stínem jiného světa, jiné skutečnosti, světa původního a jediné pravého, světa pravzorů, k nimž gravituje vše, co je obsahem lidského světa. Spád lidského života splývá se spádem celého lidského světa: svět, přitahován, spadá vjedno s nebem jakožto praskutečností, lidský život spadá vjedno s životem božským jakožto s životem prapůvodním. Člověk stejně jako věci stojí čelem k božstvu a zády ke světu, neboť předměty lidské činnosti jsou jenom zdánlivým cílem, zatímco jediným pravým cílem je ztotožnění s božským činem a odvržením každého jiného, rozptylujícího záměru. Tak např. Th. Boman ukazuje, jak ještě pro Izraelce minulost byla vpředu a budoucnost za zády. (Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1952, je třeba vypůjčit od Sobotky – II K 3386) Pochopitelně nejde o minulost v našem smyslu, nýbrž minulost, která rozhodujícím způsobem krystalisovala na praminulých ohniscích, tedy minulost orientovanou na pračas a tím mimo-čas. Současně je tak pochopitelné, jak všechno skutečné je současně posvátné, neboť skutečnost se rodí v orientaci na posvátné archetypy.

9. Zcela nový přístup k světu, nové pochopení světa se mohlo zrodit jen tam, kde se člověk obrací zády k světu archetypů. „V zásadě mohla být oblast archetypů a návratů pouze tehdy beztestně opuštěna, když se tak dělo z posic filosofie svobody, která nevylučovala Boha. To se ostatně též ukázalo, když byl svět archetypů a návratů poprvé překonán židovským křesťanstvím (Judenchristetum), které zavedlo do náboženské zkušenosti novou kategorii: víru.“

(M. Eliade, dtto, str. 230)

„Na tomto místě, právě tak jako na mnoha jiných, znamená víra absolutní vysvobození z každého přirozeného „zákona“ a tím nejvyšší svobodu, jakou si člověk může představit: svobodu sám zasáhnout do ontologického statutu veškerenstva. Tato svoboda je v důsledku toho par excellence tvořivá. Jinými slovy: znamená novou formu spolupůsobení člověka se stvořením, s tím prvním právě tak jako s druhým, které bylo dáno opuštěním primordiální říše archetypů a návratů.“

(dtto, str. 231)

Orientace směrem k světu byla zahájena ve dvojím znamení: jednak jako objev dějin resp. pozitivního smyslu dějin, objev času a nejdůležitějšího časového rozměru, totiž budoucnosti; jednak jako objev lidského pověření, poslání v této budoucnosti a ve světě vůbec.

10. Nesmíme ovšem ztrácet z paměti, že nešlo a nemohlo jít o náhlý přechod, náhlý převrat myšlení širokých lidských skupin. Trvalo to velmi dlouho, že se tyto nové myšlenky prosadily jen mezi nepočetnou náboženskou elitou, představovanou především izraelskými proroky.

„Nesmí se nám ztratit z mysli, že tyto mesianistické představy představují výlučný výtvar náboženské elity. V průběhu dlouhé řady staletí se tato elita pokoušela o náboženskou výchovu židovského lidu, aniž by se jí nějak úplně podařilo vyrvat z kořene tradiční staré orientální hodnocení života a dějin.“

(dtto, str. 157)

I když Ježíš znamená nepochybně vyvrcholení oné nové tradice (především prorocké) a i když jeho působení v krátké době (poměrně) proniká do neslýchané šíře ve smyslu geografickém i společenském, jistě dovedeme pochopit, proč nemohlo znamenat nějakou převratnou změnu, už vnějšně nápadnou, ve vztahu k náboženství a mythu. Rozpoznání vlastního skrytého náboje v Ježíšově a vůbec křesťanské zvěsti v tomto smyslu je poměrně nové a objevuje se takměř současně jako nové pojetí dějin i jako nové pojetí světa (a sekularizačních tendencí). Proto stojíme před významným úkolem nového historického zhodnocení celé skutečnosti židovství a křesťanství, proto

se nejnovější theologie tak energicky znovu zabývá otázkou „historického Ježíše“, proto je třeba v uvedených základních perspektivách vidět i některé zvláštní jevy v dějinách křesťanství, jako jsou asketická hnutí, klášternictví, ale také pietismus atd., prostě všeho druhu distance až i útěk ze světa.

11. Podstatou evangelia je boží naklonění nejen k člověku, ale vůbec ke světu. Ježíš přišel, aby spasil celý svět. Tím je dán hned od počátku rozměr a rámec, v němž je svět viděn. Svět je základně kladnou veličinou, pozitivní hodnotou, stojí za velikou obětí. Současně se to však právě bez oběti, bez spásy neobejde. Tak jak je, je svět naprosto nedostatečný, ba přímo v odporu a protikladu k božím plánům. Ale vedle toho a nad to jsou tu právě tyto boží plány se světem, takže s tímto nedostatečným a narušeným světem se počítá. To znamená, že tento svět není vyřízen, není uzavřen ve své korumpovanosti do sebe, není na sebe a tím na svou bezmocnost odkázán, má perspektivu, má budoucnost, která přesahuje jeho vnitřní možnosti a předpoklady. Existuje most mezi současnou nedostatečností světa a jeho slavnou budoucností: a tímto mostem je lidský čin, čin člověka Ježíše, který však není činem lidské možnosti, nýbrž božské (boží) možnosti. Tento most není žádnou archetypickou skutečností, nýbrž dějinnou událostí, která není koncem, ale začátkem. Světu je otevřen volný prostor, je dokořán otevřena brána do budoucnosti, všichni jsou zváni k účasti, všichni mohou jít cestou Ježíšovou. Nikoli kopírování Ježíše, ale jeho následování, nikoli návrat k němu, nýbrž cesta kupředu, cesta za ním jako za „sloupem ohnivým“, který nás předchází k novým, netušeným metám a vše překonávajícímu dílu (věřící budou činit více než sám Ježíš). Oním mostem může být proto nově všechno lidské dílo.

12. Tím, že je světu otevřena perspektiva, budoucnost, je slavně dokumentován nový vztah k světu, totiž otevřenost vůči světu, solidarita se světem. V Ježíšově době byla nejnápadnější solidarita s hříšníky, publikány a nevěstkami, s občany samaršskými, s dětmi, chudáky, vězňými atd. Ale publikáni nebyli neboží, byli to představitelé státu. Ježíš osvědčil ostatně i jinak svou solidaritu se státem. Tato solidarita nikterak neznamena posvěcení, nýbrž přiznání perspektivy, budoucnosti. Perspektivu nemají zákoníci a farizeové: to je fronta Ježíšova útoku. Úzkostlivé svěcení soboty, desátky z kmínu, kopru, máty, dokonce „tento chrám“ – to všechno je bez perspektivy a nemá to budoucnost. Religiozita je odhalena jako skutečnost dvojznačná a tedy zcela a úplně k světu náležející. Totéž platí pak i o církvi; jestliže to křesťané často neviděli, muselo se to tím mohutněji prokázat v dějinném vývoji.

„Církev je kusem světa, ztraceného, bezbožného, pod kletbou stojícího, domýšlivého, zlého světa; světa zlého v nejvyšší potenci, protože právě v ní je zneužíváno boží jméno, protože v ní je z Boha učiněn druh, modla člověka, ba dokonce věčně ztraceného, protikřesťanského světa, jestliže opustí poslední solidaritu se zlým světem a jestliže si hraje na něco, co stojí proti světu a vychloubá se proti němu.“ (Z článku „Was ist Kirche z r.1932, Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften III, München 1960, str. 286)

13. Otevřenost ke světu má své velmi konkrétní důsledky pro všechny oblasti světa. Tyto důsledky se teprve v poslední době začínají chápat, takže je možno mluvit vlastně jen o našem moderním světě. Tento moderní svět, celá moderní společnost je převážně určena a založena moderní vědou na ní stojící technikou. Křesťané se dost často snažili proti vědě bránit, snažili se jí vyhradit zvláštní oblast, pro kterou platí, a upírali jí platnost a závažnost všeobecnou. Takový názor projevil u nás před lety i F. X. Šalda:

„... nechávám vědu vědou a žiji život vedle ní a přes ní. Respektuji ji na jejím místě – studuji ji v knihách, experimentuji ji v laboratořích, aplikuji ji v sále operačním nebo v továrně, ovládám ji přírodu, přijímám její výhody a užitky – ale vládu nad svým nitrem jí upírám.

(Umění a náboženství, původně 1914, Soubor díla F. X. Š., sv. 9, Praha 1948, str. 15)

14. Emanuel Rádl ostře kritisoval již v roce 1918 tyto Šaldovy názory, které jsou ostatně dosud u nás velmi živé. (Do značné míry je drží i J. M. Lochman, byť kultivovaněji.) Rádl píše:

„Opravdu Šalda tak o sobě píše, ne nějaký německý profesor, ne nějaký zřízenec Metternichův! Ach, ti básníci tam nebyli takovými nutnostníky, jim ležela věda hloub v srdci, ti neznali mechanistické představy, žítí vedle vědy! (str. 27) ... Žádný velký myslitel, žádný člověk zdravě myslící nenechá vědu vědou, žádný jí neupře vlády nad svým nitrem! Pravda, žádný samostatný myslitel také vědou neoznačí vědecké formule a nebude o ní mluvit otřepanými frázemi a la „věk úžasného rozvoje přírodních a technických věd“, kterou, bohužel, i Šalda přijal za svou, zapomněv na svůj kult originálních slov. Všichni jsme povinni prokousati se v mezích nám daných mravními, náboženskými, sociologickými důsledky vědy, každý zaujímáme k nim stanovisko a musíme zaujímat, bojujeme proti důsledkům, z nich neprávem odvozovaným, zařizujeme podle vědy svůj život – rozuměj i život duchovní, estetický, etický, náboženský. Neboť nejsme slepí, aniž chceme býti: věda vládne, nechť nevládne bez nás!“

(F. X. Šaldova Filosofie, Praha 1918, str. 27; 28–29)

15. Lze tedy předběžně uzavřít asi tak: odvrát od světa je archaický relikt, mythický přežitek, který zásadně už byl překonán právě v křesťanství a který ovšem je třeba kritizovat ve všech jeho pozůstatcích, ať už se objevují v jakémkoli převtělení či přestrojení. Na druhé straně je třeba odmítat také každý konformismus, který dohání světské pokroky a jenom s nimi chce drže krok. Jediným programem může být práce na přebudování světa, na jeho přeměnu, nápravu, reformě. To znamená: křesťanský vztah ke světu znamená jednoznačně orientaci ke světu a pro svět, ale nikoli uspokojenost s daným stavem věcí, nýbrž nadějnou aktivitu, práci víry, která „hory přenáší“ a proměnou přítomného stavu pracuje na světě zítřka, světu budoucnosti, na „novém nebi a nové zemi“.

16. Pod zorným úhlem tohoto zásadního postoje můžeme sledovat konkrétní oblasti, v nichž se projevuje křesťanský typ vztahu ke světu. Především všeobecně: úroveň tohoto vztahu resp. jeho platforma je právě lidský život. Vztah ke světu se musí projevovat jako životní vztah, každá theorie je pouze reflexe nad celou strukturou životních vztahů ke světu.

„Otázka po dobrém nás najde vždycky už uprostřed situace, z níž nemůžeme jít zpátky: žijeme. To každopádně znamená, že otázku po dobrém už nemůžeme postavit a zodpovědět tak, jako bychom měli krásný a dobrý život teprve vytvořit. Ptáme se po dobrém jako stvoření, nikoli jako stvořitel. Nikoli, co by bylo dobré, kdybychom nežili, tedy za jakýchsi fingovaných okolností – ba nemůžeme dokonce jakožto žijící tuto otázku vůbec vážně postavit -, o to nám nemůže jít, protože dokonce i každá abstrakce ze života může být uskutečněna pouze uprostřed vazby na život a proto nikoli v nějaké svobodě. Naše otázka nezní, co je dobré o sobě, nýbrž co je dobré za předpokladu daného života a pro nás žijící. Neptáme se tedy po dobrém, odhlížejíce od života, nýbrž noříce se do života. Otázka po dobrém sama náleží k našemu životu, právě tak jako náš život náleží k otázce po dobrém. Otázka po dobrém se staví a řeší uprostřed docela určité a přece neukončené, jedinečné a zase už mizející situace našeho života, uprostřed živých spojení a vazeb na lidi, věci, zařízení, síly, tj. uprostřed naší dějinné existence. Otázka po dobrém nesmí být oddělována od otázky po životě, po dějinách.“

(D. Bonhoeffer, Ethik, München 1949, 2.A., str. 166)

„...; absolutní měřítko nějakého dobra o sobě a pro sebe můžeme-li předpokládat, že lze něco takového bez rozpornosti vůbec pomyslet – dělá z dobra mrtvý zákon, molocha, jemuž je obětován všechn život a všechna svoboda a který ztrácí dokonce i závaznost opravdového závazku, právě protože to je metafysický a o sobě existující útvar bez podstatného vztahu k životu;...“

(dtto, str. 167)

17. A opět se tu ukazuje, že to je pozitivní vztah nikoli proto, že by život byl prostě jednoznačně pozitivní skutečností, nýbrž protože základ a zdroj této positivity je jinde než v předmětu. Každá skutečnost nese v sobě svůj klad i zápor, tj. je do budoucna otevřená a tedy mnohoznačná. Zdroj pravého, dobrého, správného atd. není uložen v této skutečnosti – leda jako možnost a předpoklad, na nějž je třeba navázat.

„Jakožto stvořený, smířený a vykoupený, svůj původ, svou podstatu a svůj cíl v Kristu Ježíši mající, je náš život v napětí mezi „ano“ a „ne“. Krista nemůžeme poznat jako svůj život jinak než v tomto „ano“ a „ne“. Je to „ano“ stvoření, usmíření, vykoupení a „ne“ soudu a smrti nad životem, který odpadl od svého zdroje, podstaty a cíle. Avšak nikdo, kdo zná Krista, nemůže slyšet toto „ano“ bez „ne“ ani toto „ne“ bez „ano“.“

(dtto, str. 170)

„Každý pokus, osamostatnit jedno proti druhému a vyloučit je ze hry, odvolat se na jedno proti druhému, beznadějně naruší jednotu života. Dojde pak k abstrakcím životní ethiky a tzv. Ježíšovy ethiky, k oněm známým teoriím o autonomních oblastech života, které nemají co dělat s Kázáním na hoře, dojde k onomu roztržení životní jednoty, které se podrobuje s pathosem zvláště hlubokého poznání skutečnosti, protože dává životu temný lesk tragicky heroického, a která se přece mívá se skutečností života, jak nám je dána v Ježíši Kristu. V důsledku falešných abstrakcí zůstáváme pak trčet ve věčně neřešitelných konfliktech, z nichž nemůže vyjít žádné praktické jednání, ale v nichž se jen rozdírá. Bez dalšího je zcela zřejmé, že toto všechno je Novému zákonu a Ježíšovým slovům naprosto vzdáleno. Jednání křesťanů nevychází z hořké resignace nad nepřeklenutelnou roztržkou mezi vitalitou a sebezapřením, mezi „světským“ a „křesťanským“, mezi „autonomní etikou“ a „Ježíšovou etikou“, nýbrž z radosti nad uskutečněným usmířením světa s Bohem, z pokoje dokonaného spasitelského díla v Ježíši Kristu, z všeobsláhlého života, jímž jest Ježíš Kristus. Protože v Ježíši Kristu se Bůh a člověk stal jedním, stalo se skrze něj v jednání křesťanů jedním i „světské“ a „křesťanské“. Obojí nestojí proti sobě jako ony věčně nepřátelské principy, nýbrž jednání křesťanů má svůj zdroj v jednotě Boha a světa, v jednotě života, vytvořené Ježíšem Kristem. V Ježíši Kristu nalézá život opět svou jednotu, sice v protikladu „ano“ a „ne“, který však přece jenom v konkrétním jednání toho, kdo věří v Krista, vždy znovu překonáván.“

(dtto, str. 171)

18.

„Vrátíme-li se k otázce po dobrém, můžeme říci předběžně tolik, že přitom nejde v žádném případě o nějakou abstrakci ze života, tedy jakési uskutečňování určitých na životě nezávislých ideálů nebo hodnot, nýbrž o život sám. Život je dobrý jako to, čím je ve skutečnosti, tj. ve svém počátku, ve své podstatě a ve svém cíli, tedy jako život ve smyslu slov: Kristus je můj život (neodpovídá Kralickému překladu LvH) (Fil. 1,21). Dobrá je nikoli nějaká kvalita života, ale „život“ sám. Být dobrý znamená „žít“.“

(dtto, str. 171)

Nepochybně z podobných kořenů vychází Albert Schweitzer, když učí úctě k životu. Ne proto, že život je jakousi nezadatelnou „hodnotou“ sám v sobě, ale protože byl vyvolen, aby se stal dějištěm „spásy“, aby v něm celý kosmos dosahoval svého cíle a skrze něj aby se objevil i člověk se svým zcela mimořádným, specifickým posláním. To nás nejnověji učí i Teilhard de Chardin, ale v jiných souvislostech má tato tendence staré domovské právo v křesťanském myšlenkovém světě (např. František z Assisi).

19. V bezprostřední souvislosti s tímto pohledem stojí celá řada dalších ethických problémů. Tak především vztah k smrti. Také smrt jako skutečnost života (totiž jeho zakončení, konec) má své „ano“ a své „ne“.

„Člověk má svůj život na rozdíl od zvířete nikoli jako nějaké nutkání (tlak – Zwang), kterého se nemůže zbavit, ale má svůj život ve svobodě k němu přitakat nebo jej zničit. Člověk může něco, co nemůže žádné zvíře, totiž svobodně zvolit smrt. Zatím co zvíře je se svým tělesným životem v jednotě, může se člověk od svého tělesného života odlišit. Svoboda, v níž má člověk svůj tělesný život, mu umožňuje k tomuto životu svobodně přitakat a současně jej odkazuje nad tělesný život, umožňuje mu porozumět životu jako daru, jež je třeba opatrovat, ale také jako oběti, kterou je třeba přinést. Jenom protože je člověk svoboděn k smrti, může se vzdát života pro nějaké vyšší dobro. Bez svobody k ž obětování života ve smrti neexistuje žádná svoboda k Bohu, neexistuje žádný lidský život.“

(dtto, str. 111)

20. Má tedy smrt svou pozitivní stránku a hluboce pozitivní funkci. Na druhé straně však představuje velký zápor a žije ze záporu. Všude tam, kde smrt představuje přínos, je tomu tak proto, že řeší situaci veskrze zlou, zápornou. Kristova oběť je přinesena „za hříchy naše“. Oběť života v boji proti nacismu (jak ji s nescíslnými jinými přinesl i sám Bonhoeffer) má svůj pozitivní charakter vzhledem k zlu, které nacismus představoval. Takže sama o sobě skutečnost smrti je něčím, proti čemu je třeba dělat všechno, co je v lidských silách. Ethos lékařství je právě v boji proti smrti a proti nemoci (a tedy ve prospěch života). Podpora života a práce ve prospěch života však určuje i perspektivy boje za mír, za usmíření mezi lidmi, za sociální spravedlnost, za politickou rovnoprávnost, za stejné možnosti růstu a uplatnění, za právní jistotu a spravedlnost justice, za vytvoření nových společenských řádů, v nichž jsou odstraňovány staré nespravedlnosti a v nichž se nedává místo nespravedlnostem novým atd.atd.

„Přece jenom jsou věci, pro něž se vyplatí nekompromisně se angažovat. A mně se zdá, že něčím takovým je mír a sociální spravedlnost, nebo vlastně Kristus.“

(D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften III., München 1960, str. 25) (Nota bene: citát pochází z dopisu, napsaného v lednu 1935)

K tomu samozřejmě patří i otázky rodiny a manželství (panictví a panenství nemůže být vyšším stavem, nýbrž jen okrajovým a výjimečným případem, který musí být zdůvodňován a ospravedlňován a případně i omlouván), otázky odpovědného rodičovství (ať už je lidský zárodek podle našeho mínění již člověkem nebo není, znamená umělý potrat vždycky ničení života, bez něhož je možno se obejít každému člověku) (odpovědnému rodičovství je třeba rozumět jako plánování dítěte, nikoli jako nevěli k dítěti).

21. Otázka povolání (a zaměstnání) je zvláště důležitá v našem okruhu souvislostí, protože tam mimořádně silně pronikla a utkvěla myšlenka „autonomní oblasti života“. Moderní organizace společnosti víc než která jiná dělá z lidského jednání v obrovském rozsahu pouhou složku technického aparátu, sloužícího cílům, které se do značné míry vymykají posouzení všech účastníků celého procesu anebo takové posouzení silně znesnadňují a zamlžují. Nutná hierarchie podřízenost a nadřízenosti často vede k tomu, že nařízení vyššího představeného je normou, po jejíž oprávněnosti a správnosti se podřízený nemusí, a dokonce nesmí ptát. Jde však ještě o jiné věci: při rozhodování technického rázu ustupují často veškeré další ohledy do pozadí nebo jsou vůbec vylučovány z úvah. Vrací se nám tu z nové stránky otázka vědy a techniky, ale současně otázka vrchnosti a funkce státu.

„Otázka po místě a mezích odpovědnosti nás dovedla k pojmu povolání. Odpovědět na ni je možno po právu jen tam, kde porozumíme povolání současně ve všech jeho dimensích. Je to volání Ježíše Krista, abychom mu cele patřili; je to mé použití skrze Krista (= Kristem) na tom místě, na němž jsem

byl jeho voláním zastižen; zahrnuje v sebe věcnou práci i osobní vztahy; vyžaduje „ohraničenou oblast výkonů“, ale nikdy jako hodnotu o sobě, nýbrž v odpovědnosti vůči Kristu. Tímto vztahem ke Kristu je „ohraničená oblast výkonů“ osvobozena z každé izolace. Hranice jsou proraženy nejen směrem vzhůru, tedy Kristem, ale také směrem navenek. Jsem-li na příklad lékařem, sloužím nikoli jen v konkrétním případě svým pacientům, ale současně přírodovědeckému poznání a tím vědě a poznání pravdy vůbec. I když provádím tuto službu na svém konkrétním místě, tedy na příklad u lože nemocného, zůstává mi přesto odpovědnost k celku na mysli a jenom tak plním svém povolání. Přitom může dojít k tomu, že musím rozpoznat a splnit svou konkrétní odpovědnost někdy nikoli u lože pacienta, ale ku příkladu ve veřejném vystoupení proti opatření, které ohrožuje lékařskou vědu nebo lidský život nebo vědu jako takovou. Právě proto, že povolání je odpovědnost a protože odpovědnost je celou odpovědí celého člověka na celek skutečnosti, neexistuje žádné malicherné sebeomezení na nejužší povinnost povolání; takové omezení by bylo neodpovědností. Kdy a v jakém rozsahu naleží takové prolomení „ohraničené oblasti výkonů“ k povolání a k odpovědnosti před lidmi, nelze pro podstatu svobodné odpovědnosti pojmout do žádných zákonných vymezení. Bude k němu moci dojít jen po důkladném zvážení bezprostředně dané povinnosti povolání, nebezpečí zásahu do cizí odpovědnosti a konečně celku, o nějž jde; stane se pak svobodnou odpovědností vzhledem k volání Ježíše Krista, odpovědností, která mne vede sem nebo tam. Odpovědnost v povolání následuje výhradně Kristovo volání. Existuje falešné a pravé omezení a falešné a pravé rozšíření odpovědnosti, existuje blouznivé prolamování všech hranic a zákonické vytyčování hranic. Ať už to je jakkoli těžké nebo nemožné posuzovat zvnějška, zda v nějakém konkrétním případě někdo jednal odpovědně nebo blouznivě či zákonicky, přece jenom existují měřítká k sebezkoumání, aniž by arciže i tato měřítká mohla vést k plné jistotě o vlastním já. ...“

(D. Bonhoeffer, Ethik, München 1949, 2. A., str. 200–201)

22. Významnou otázkou – zvláště na německé půdě – je otázka vrchnosti či – jak dnes říkáme – státu. Německá theologie je obrovskou měrou zatížena učením o dvou říších; vliv tohoto učení je tak pronikavý, že jeho důsledky najdeme i Bonhoeffera a tak se musíme distancovat i od jeho učení o vrchnosti, jak je najdeme na konci jeho (ostatně nedokončené) Ethiky. Naskýtá se pak ovšem otázka, zda celý jeho pozitivní smysl pro sekularisovaný svět a pro solidaritu se světem není vlastně motivován vposledu zcela určitým porozuměním Lutherovu učení o dvou říších. Je-li tomu tak, pak ovšem to patří k slabinám Bonhoefferova učení. Mnohem důslednější a oprávněnější je řešení, které naznačuje uvedený již Dietrich von Oppen. Ukazuje, že v rámci celkové sekularisace pozbyl stát své posvátné institučnosti a stal se (byť dosti pozdě) také organizací, takže se dostal vlastně na stejnou úroveň jako fotbalový spolek nebo továrna na margarín. (Das personale Zeitalter, Stuttgart 1960, str. 140) Řada vlastností mu však stále zaručuje vážnost, která daleko přesahuje vážnost všech ostatních organizací (str. 141). Také Gehlen upozorňuje na stále rostoucí nepřesnost, když u moderního státu mluvíme o mocnostech (Herrschaft). (Nemám po ruce, nemohu citovat.) Jinak ovšem – nehledíme-li na oblasti poznamenané lutherským učením o dvou říších – je zřejmé, že postavení křesťana v povolání se neliší zásadně v ničem od postavení křesťana v politickém životě a speciálně ve vztahu k státu. (Pozn.: musel jsem dočasně vrátit Widerstand und Ergebung a nemohu si zkontrolovat, zda Bonhoefferovo pojetí vrchnosti a učení o dvou říších nedoznalo od Ethiky k Widerstandu změn.)

23. Jednou z posledních otázek vztahu křesťana ke světu je otázka jeho vztahu k náboženství a k církvi. Likvidace veškeré posvátnosti má své důsledky i pro pojetí náboženství a církve, na nichž nezůstává rovněž nic posvátného. Už jsme slyšeli, jak Bonhoeffer považuje církev za kus světa, i když světa kvalifikovaného. (Viz bod 12) Rozhodující je tu opět vzor Ježíšův: očišťuje chrám od penězoměnců, ale relativisuje jeho význam, když říká: Zrušte chrám tento. Roztržení opony chrámové je rovněž dokladem správného porozumění první církve, že právě skrze Ježíše Krista byl učiněn konec veškeré náboženské posvátnosti. Církev je také organizace; smyslem této organizace je účinnost

zvěstování. Církev má a musí působit ve světě; církev uzavřená do sebe je solí zmařenou. Současně je však sama kusem světa, který musí být reformován, přebudován, přeměněn právě tak jako ostatní svět. Křesťan je proto povolán, aby uplatnil svou svobodnou odpovědnost jak ve světě mimo církev, tak v samotné církvi. To jedině může být moderním smyslem reformačního hesla „semper reformanda“. To platí samozřejmě i pro formu zvěstování, kde je křesťan povinen usilovat o novou, účinnější, pravdivější, pronikavější interpretaci, o živé, moderní zvěstování.