

Dietrich Bonhoeffer – Rezistence a odevzdanost

Ladislav Hejdánek

◆ poznámky, česky, vznik: 9. 3. 1965

◆ notes, Czech, origin: 9. 3. 1965

Dietrich Bonhoeffer – Rezistence a odevzdanost [1965]

Osm měsíců před svou popravou vypracoval docent teologie Dietrich Bonhoeffer (4. 2. 1906 – 9. 4. 1945) ve vězení rozvrh knihy, kterou sice už nikdy nenapsal, ale jejíž pojetí, vysvítající ze zachovaného rozvrhu, naznačuje alespoň zhruba směr, jímž by se asi Bonhoeffer ubíral. Ústřední kapitola plánované knihy nesla jako předběžný název otázku: Co je vlastně křesťanská víra? V dopise z 3. 8. 1944, k němuž byl rozvrh přiložen, najdeme několik myšlenek, které nás mohou uvést k jádru jeho tehdejšího úsilí, z něhož nám zůstaly v rukou některé dopisy (většinou motáky), náčrty a poznámky, a také několik neumělých básní; jejich soubor vyšel pod názvem *Widerstand und Ergebung*. Ve zmíněném průvodním dopise čteme: „Musíme též riskovat, že vyslovíme napadnutelné věci, jestliže tím budou podníceny životně důležité otázky.“ „Jako ‚moderní‘ theolog, který v sobě přece ještě nese dědictví liberální teologie, se cítím zavázán tyto otázky vyzvednout. Mezi mladšími asi nebude mnoho takových, kteří budou umět v sobě obojí spojit.“ Celkové zaměření pak předchází: „Církev musí ven ze své stagnace. Musíme jít opět na čerstvý vzduch duchovního střetnutí se světem.“

(z něho pocházejí naše excerpta)

LvH

7.3. 1965

1.

Osm měsíců před smrtí (byl popraven 9. dubna 1945) vypracoval Dietrich Bonhoeffer rozvrh knihy, kterou sice nikdy nenapsal, ale jejíž pojetí – jak vysvítá ze zachovaného rozvrhu – naznačuje alespoň zhruba směr, jímž by se byl Bonhoeffer asi ubíral. Ústřední kapitola plánované knihy nesla jako předběžný název otázku: Co je vlastně křesťanská víra? V dopise, k němuž byl rozvrh přiložen (jde o dopis z 3. 8. 44), najdeme několik myšlenek, které nám pomohou onen směr, jímž se Bonhoeffer ubíral, určit v některých širších souvislostech, které ze samotného rozvrhu tak zřetelně nevyplývají. „Musíme též riskovat, že vyslovíme napadnutelné věci, jestliže tím budou podníceny životně důležité otázky.“ „Jako ‚moderní‘ theolog, který v sobě přece ještě nese dědictví liberální teologie, se cítím zavázán tyto otázky vyzvednout. Mezi mladšími asi nebude mnoho takových, kteří v sobě spojují obojí.“ A celkové zarámování předchází: „Církev musí ven ze své stagnace. Musíme jít opět na čerstvý vzduch duchovního střetnutí se světem.“ (WE 207.)

2.

Vidíme tedy, že otázka po tom, co to je vlastně křesťanská víra, je kladena uprostřed situace, kterou Bonhoeffer označuje jako stagnaci církve; v tom smyslu má její postavení přispět k tomu, aby se církev a křesťané rozpomenuli na to, co je zdrojem, osou a normou jejich života, na to podstatné, ba nejpodstatnější, bez čeho křesťanská církev není křesťanskou církví. A toto rozpomenutí povede církev ven z její stagnace, doprostřed světa, tváří v tvář světu a do střetnutí s ním. To proto, že víra je interesována na celém lidském životě a na celém světě. (Ebeling ve své studii o Bonhoefferovi to formuluje takto: „Insofern ist der christliche Glaube, wenn auch nur indirekt, am Gesamtbereich des menschlichen Lebens interessiert; nicht nur an den sogenannten Dingen des Galubens, sondern auch an den Dingen, die der autonomen Vernunft unterworfen sind, und zwar in dem Sinne interessiert, daß / die Vernunft hier wirklich vernünftig und sachgemäß sei, d. h. vernehme und vernehmbar mache, was die Dinge besagen.“ Die ‚nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe‘, ZThK 52/1955, S. 316; Wort u. Glaube, Tübingen 1960, S. 111–2.) V tomto smyslu je třeba rozumět ostrému protikladu, do něhož křesťanskou víru Bonhoeffer staví proti náboženství. Tento protiklad není u

Bonhoeffera v posledních letech života ničím novým; není o nic méně vyostřen v jeho prvních pracích, např. v habilitačním spise „Akt und Sein“ z roku 1931. Tam také najdeme, že tzv. náboženské apriori (Bonhoeffer tady navazuje na termín R. Seeberga) zůstává v rámci přirozené náboženskosti (München 1956, S. 36), proti níž stojí v opozici víra. V té věci ostatně navazuje podstatně na Bartha. Vidíme to zvláště zřetelně např. v jeho přednášce v Union Theological Seminary z roku 1931 (Ges. Schriften 3, 110–126). Mezi milostí a náboženstvím, mezi Slovem božím a slovem lidským, mezi čistě křesťanskou kategorií a obecně náboženskou kategorií, mezi skutečností a interpretací je velký protiklad (116–17). V lidských pokusech, i v těch nejvyšších, v tom nejvyšším lidském úsilí, jako je mravnost a náboženství, je něco, čím se člověk snaží učinit boží zjevení zbytečným (114–15). Proto nejde jenom o tom, že i ty nejlepší pokusy jsou nedostatečné a nedokonalé; a proto Bůh ve svém díle na člověku nezačíná navazováním na to lidské nejlepší, nepokračuje v tomto nejlepším lidském úsilí a nedovádí je k dokonalosti, ale naopak odkazuje člověka nezvratně do mezí, ruší všechny lidské pokusy a zavrhuje všechnu morálku i náboženství (114–15, 115). Přece však dochází u Bonhoeffera k podstatné změně, proměně tohoto protikladu.¹

3.

Bonhoeffer si je dobře vědom toho, že Barth se výjimečně zasloužil o prosazení kritického vztahu theologie k náboženství (WE 149–50) a že jasně rozpoznal mylnost všech theologických pokusů, které usilovaly ušetřit ve světě nebo proti světu nějaký prostor pro náboženství (WE 177). Jestliže však je náboženství takto ostře relativizováno, jak tomu je u Bartha, pak se ovšem naskytá otázka nenáboženské interpretace theologických pojmů. A právě v tomto směru neukázal Barth žádnou cestu ani v dogmatice, ani v ethice. Bonhoeffer je přesvědčen, že v tom právě jsou Barthovy meze a proto že je jeho pojetí zjevení pozitivistické, neboli, jak Bonhoeffer říká, v tom je jeho „positivismus zjevení“ (Offenbarungspositivismus) (WE 177). Barth postavil na místo náboženství své pozitivistické učení o zjevení, které potom znamená: „Žer, ptáčku, nebo zajdi“, ať jde o zrození z panny, o Trojici nebo o cokoli jiného, vše je stejně významným a stejně nezbytnou částí celku, který právě musí být zhltnut jako celek anebo nic. Bonhoeffer to považuje za nebiblické; jsou přece stupně poznání a stupně významnosti (WE 149–50). Proto je Bonhoeffer stále více přesvědčen o nutnosti dalšího kroku vpřed v zájmu poctivosti (Redlichkeit) našeho křesťanství. Neočekával, že to bude snadná práce. Sám se někdy hrozil nad svými větami, jak je formuloval v přípravných poznámkách zejména k první, kritické kapitole připravované studie, o níž jsme se na počátku zmínili; psal, že se už těší na to, až bude moci psát pozitivně. Leccos se mu zdá často příliš neotesané, neboť to nemohl s nikým prohovorit (WE 246). V jednom dopise píše, že lutheránům (tak zvaným) a pietistům by z jeho některých myšlenek naskákala husí kůže (WE 92). Atd.

4.

Proměna nastala především v pojetí lidských mezí a toho, že Bůh nenavazuje ve svém díle na nejlepší lidské úsilí, ale naopak je ruší a zavrhuje. Nyní, v posledním roce svého života, Bonhoeffer stále více pochybuje o oprávněnosti takového postoje, který jen stále poukazuje na lidské meze a slabosti. Bonhoefferovi se zdá, že se tím projevuje jen jakási úzkostná snaha, zachovat pro Boha nějaký prostor. Chce mluvit o Bohu nikoli tam, kde jsou meze, ale uprostřed, ne ve slabinách (slabostech), ale v síle, ne při smrti a vině, ale v životě a v tom, co je dobré. Na mezích se mu zdá lépe mlčet a neřešitelné ponechat v jeho neřešitelnosti. Církev nestojí tam, kde selhávají lidské možnosti, na pomezí, ale uprostřed na náměstí (im Dorf). (WE 147–8.) Religiosita spočívá však naopak právě v tom,

¹ Da, wo das Ich wirklich am Ende ist, ... da ist Christus am Werk. (AS 120–121.)

že Bůh přichází tam (je připomínán tam), kde lidské poznání je v koncích anebo kde selhávají lidské síly. Jestliže však bude tento postoj odmítnut, stojí před námi otázka, která musí být řešena: jak budeme mluvit o Bohu bez náboženskosti? (WE 147; 146.) Bultmannův program demythologisace nejde podle Bonhoeffera dost daleko; problematické nejsou jen mythologické pojmy jako zázrak, nanebevzetí atd. (které přece nelze vůbec principiálně oddělit od pojmů Bůh, víra apod.), problematické jsou „náboženské“ pojmy vůbec. Nelze nikterak od sebe dělit Boha a zázraky (jak to míní Bultmann), ale obojí je třeba interpretovat nenábožensky a nenábožensky také zvěstovat. (WE 148–9.)

5.

Z různých míst WE vyplývá, že pro Bonhoeffera byla také „víra“ pojmem theologickým. Jednak už uvedené místo WE 148, kde je v této věci pojem víry postaven vedle pojmu Bůh. Bonhoeffer přemýšlí, jak by bylo možno „světsky“ přeinterpretovat mj. pojem víry (WE 150). Když se tedy připravoval k sepsání druhé kapitoly oné zmíněné knížky, předběžně nazvané: „Co je vlastně křesťanská víra?“, hodlal Bonhoeffer nepochybně vyložit právě svůj pokus o světskou, nenáboženskou interpretaci theologického pojmu „víra“. Jaké k tomu měl předpoklady z dosavadního směru svého theologického myšlení?

6.

V dopise z 27. 7. 1944 uvádí Bonhoeffer, že jej stále víc a víc zaměstnává otázka, jak může existovat „přirozená“ zbožnost (tuto otázku položil zřejmě ve své dopise E. Bethge), a to znamená otázka po „nevědomém“ (neuvědomělém) křesťanství². Vzpomíná na rozlišení lutherských dogmatiků mezi fides directa a fides reflexa (v souvislosti s tzv. dětskou vírou při křtu). Bonhoeffer se ptá, zda se tu neotvírá neobyčejně dalekosáhlý problém. Slibuje, že to tom brzo napíše víc, ale bohužel buď nenapsal, anebo se jeho poznámky ztratily. Pokusme se rekonstruovat alespoň náznakem myšlenkové pozadí tohoto problému v starší práci Bonhoefferově, totiž (zejména) v Akt und Sein. (Dále: AS) (WE 203–4)

7.

Podle Bonhoeffera (resp. jeho názorů z roku 1931) veškeré přirozené náboženství zůstává záležitostí těla a směřuje k tělu (Fleisch) Jestliže bychom chápali Seebergova náboženské apriori tak, že v něm je dána naléhavá schopnost k přijetí zjevení, jinými slovy též schopnost věřit, pak je tím řečeno už příliš mnoho. Má-li člověku zjevení vskutku dojít, pak to předpokládá, že je člověk zcela proměněn. Víra v něm sama musí být teprve vytvořena. Tomu, že člověk uslyší, nepředchází (není předřazena) žádná schopnost slyšet.² To prý ostatně říká sám Seeberg a prokázal to na Lutherovi. (AS 36.) A proto stojí víra jako od Boha způsobená v protikladu k veškeré přirozené religiozitě, pro niž zůstává Seebergem prokázané náboženské apriori jistě zachováno. Zjevení a víra jsou podle Luthera vázány na konkrétní, kázané Slovo, a Slovo je prostředníkem dotyku mezi Bohem a člověkem a nepřipouští žádnou jinou „bezprostřednost“. Všechno, co se vztahuje k osobnímu přivlastnění věci Kristovy, je nikoli apriorní, nýbrž je kontingentním dílem božím na člověku (dtto). V tom smyslu pak je víra ryším činem božím a jenom božím (AS 70). Víra tedy není náboženským aktem, který může být vzbuzen samotným člověkem, ale jako naprostá připravenost k slyšení může být pouze Bohem dána, ba dokonce jenom

² Existieren des Menschen ist ander Gottes Anspruch stehen, handeln, sich entscheiden. Existenz ist in seiner Aktualität. Es gibt keine Vorbegriffe über Existenz. Die Existenz des Menschen ist entweder in der Sünde oder in der Gnade. Es gibt durch die Offenbarung nur sündige oder begnadigte Existenz ohne Potentialität. (AS 74–75.)

Bůh sám může slyšet (AS 71). Proto je Bůh a jenom Bůh subjektem víry (dtto); pochopitelně se nemůže nikdy stát předmětem, objektem víry (AS 69). Bůh nám může zůstat na zřeteli jako subjekt jenom tak, jestliže je také subjektem poznávání zjevení, neboť kdyby poznával člověk, pak by právě nepoznával Boha. A toto poznávání zjevení se nazývá „věřiti“, zjevené se nazývá Kristus a subjektem porozumění je Bůh jako Duch svatý. Bůh je pouze v aktu porozumění sobě samému ve zjevení (AS 69). Bůh „je“ sice jenom ve víře, ale subjektem víry je jenom on sám. (AS 71.) Tady vidíme ve vyostřené, ba ve snaze o vyostřenost až přetažené podobě myšlení dobře barthovské. A přece už tenkrát tuší Bonhoeffer dosti zřetelně, že toto pojetí má vážné trhliny.

8.

Předně zůstává nevyjasněno (a to i u Bartha), jak mohou být vůbec myšleny náboženský akt člověka a boží akt víry, aniž by se obojí rozpadlo na dvě podstatně odlišné oblasti nebo aniž by byla obětována buď boží subjektivita nebo zasažení lidské existence (AS 71). Druhou nesnází je okolnost, že v Barthově pojetí jsou boží svoboda a akt víry podstatně nadčasové. Barth klade důraz na „vždy na počátku začínající“ akt, který je vždy svobodný, takže nelze dělat žádné závěry z jednoho aktu na akt příští; v tom spočívá pokus, pojmut onen transcendentální pojem aktu dějinně. To se však musí zhroutit, neboť podle Bartha není žádný dějinný okamžik *capax infiniti*, takže empirická činnost člověka – víra, poslušnost – může být nanejvýš poukazem na činnost boží, ale ve své dějinnosti nikdy nemůže být vskutku samotnou vírou a poslušností (AS 61). [8. 3. 1965] A to vede k třetí nesnází, totiž k otázce, jak a jakým právem lze chápat existenci, zvláště novou Existenci, jako jednotu? Jak máme rozumět „bytí ve víře“, která je přece rozhodnutím vždy znovu způsobeným od Boha? V čem je kontinuita jak nové existence o sobě, tak jednoty celého já, empirického já v celku? (AS 75.) A Bonhoeffer poznamenává, že na této otázce se stává zřetelným, že Heideggerův pojem existence je pro porozumění (chápání) bytí ve víře nepoužitelný (AS 76). Vůbec je třeba poznamenat, že právě problém kontinuity má v Bonhoefferově práci mimořádný význam.

9.

Bonhoefferovo řešení uvedených nesnází je poučné. Především se distancuje od Barthova pojetí, kterému se nezdařilo učinit já pochopitelným ve smyslu dějinného celkového já, neboť pro něho je věčný akt nového já podstatně „před“ „každým“ dějinným aktem (věcně i logicky). Tento akt nového já je v kontinuitě nadčasový – u Bartha (AS 77). Naproti tomu Bonhoeffer říká: podstata *actus directus* nespočívá v jeho nečasovosti, nýbrž v neopakovatelné, protože Bohem uvolňované intencionalitě ke Kristu, tj. ke způsobu, jakým on zasahuje právě dějinnou, časovou existenci v její úplnosti (AS 78). Všechno záleží na tom, toto bytí nového já dát nějak do souvislosti s pojmem existence. To se mu však zdá možné pouze v myšlence církve (AS 79). Vit též AS 96–97!

V této souvislosti, to je třeba také uvést, se objevuje už u Bonhoeffera myšlenka, kterou najdeme ve WE (jak už na ni bylo poukázáno v § 6). Když se zabývá Seebergovým řešením problému kontinuity, staví otázku: existuje vůle, zaměřená nevědomě na Boha, která by mohla být oslovena jako vůle ospravedlněného? A tuto otázku vzápětí staví na roveň jiné: je každodenní zaměření vůle opravdu zaměřením na Boha? (AS 80.) Dále předpokládá, že na takto pochopenou otázku nelze odpovědět kladně a vyvozuje důsledky ze záporné odpovědi.

10.

Bonhoeffer píše: Bůh je tu, tj. nikoliv ve věčné nepředmětnosti, nýbrž – zcela předběžně vysloveno – k „mání“, k „uchopení“ ve svém Slovu v církvi (AS 68). Řešení naznačeného problému vidí tedy zřejmě

na rovině theologicko-sociologické (AS 89). Církev je místem, kde může člověk pochopit svůj pobyt, své pobývání na světě (Dasein) (AS 88), ale je také způsobem bytí zjevení (Seinsart der Offenbarung) resp. místem tohoto způsobu, znamená také způsob bytí člověka resp. je místem tohoto způsobu a konečně je místem specifického poznání (88 a další). V tom smyslu pak např. zjevení je myslitelné jen ve vztahu k pojmu církve, přičemž církev je myšlená jako konstituovaná přítomným zvěstováním smrti a vzkříšení Krista, a to zvěstováním ve společenství, skrze společenství a pro společenství (89). Ale, jak víme, právě v tomto bodě opravil Bonhoeffer v posledních letech své barthiánství. Barth a vyznávající církev, píše, vedou k tomu, že se vždy znovu zabarikádujeme za „vírou církve“ a že se zcela čestně neptáme a nekonstatujeme, co vlastně sami věříme. Proto také nevane ve vyznávající církvi docela čerstvý vzduch. Vysvětlení, že nezáleží na mně, ale na církvi, může být jen flandáckou výmluvou a venku se tak bude vždycky pociťovat. Podobně tomu je s dialektickým odkazem na to, že nevládnou svou vírou (nedisponují) a že proto také nemohu jednoduše říci, co věřím. Všechny tyto myšlenky, ať už jsou na svém místě jakkoliv legitimní (ospravedlnitelné), nás nemohou vyvázat z poctivosti vůči sobě samým. (WE 210–11.)

11.

9. III. 65

Existuje ještě jedna významná souvislost, na níž je dobře vidět změna Bonhoefferova stanoviska. Je to pojetí reflexe, v němž se v průběhu let dostala reflexe z místa značně podřízeného na místo závažné a důležité.

Víra může být orientována jenom a výhradně na Boha (AS 73). Proto je člověk, který sobě rozumí ve víře, plně vytržen ze sebe a obrácen k Bohu (AS 114). Víra naráží na bytí, které je předraženo aktu, víra visí na tomto bytí, které je na víře zcela nezávislé; víra je tímto bytím podmíněna a jím vytvořena, sama není podmínkou a tím méně tvořivého, tvůrčího charakteru (AS 96). Věřím, tj. vím, že jsem nesen; jsem nesen (pati), proto jsem (esse), proto věřím (agere). Ale také toto agere je zde pati. (AS 99). Člověk věří, protože hledí na Krista; bytí v Kristu je zaměřenost na něho. Víra je čistá intencionalita (vše AS 131). Znovu 132–3: Bytí v Kristu je zaměřenost (Gerichtetheit) na Krista, která je možná jen tak, že „již jsme ve společenství Kristově“. Každý akt víry je také věřivý, pokud je v psychičnu zabudovaným, reflexi přístupným děním. „Vírou“ však je ve své intencionalitě na Krista, která je založena na bytí ve společenství Kristově. (AS 131–2.) V tom smyslu pracují vlastně víra a reflexe proti sobě. Reflexe především ve vši modlitbě, ve všem hledání Boha v jeho Slovu, ve všem zůstávání při zaslíbení, ve všem pronikání do boží milosti, ve vši naději se zřením ke kříži vidí „náboženství“, „věřivost“ (132). Reflexe se dostane jen k psychičnu, nikoli k samotné víře; psychologicky si však zůstáváme neproniknutelnými (121). Proto také nelze nikdy dosáhnout jistoty víry z reflexe na tento akt, nýbrž vždycky pouze v čistém pohledu (Hinblick) na Krista a na jeho práci (Tun) na nás (121). Víra se ujišťuje o svých obsazích pouze tak, že se ho (jich) chápe, vztahuje na sebe a tak setrvává v čistém směřování pohledu (Blickrichtung) na Krista, které je narušováno pouze reflexí na sebe (Selbstreflexion) (132). Jakmile se chce víra tázat po vlastní dostatečnosti, už vypadá se své intencionality do pokušení (132). Bonhoeffer vytýká Barthovi, že jeho pojetí umožňuje, aby reflexe vstupovala do samotného aktu víry, aby tak byl do pochybnosti stržen spolu s vírou i Kristus; tak se prý mstí nedostatek rozlišení mezi theologickým a věřícím poznáním (132). Hned na počátku knihy čteme: Akt je třeba chápat jako cizí všemu bytí jako čistou intencionalitu. To, že se uskutečňuje vědomě, nás nutí k rozlišování mezi přímým vědomím (actus directus) a vědomím reflexe (actus reflexus); v prvním je vědomí čistým „upřením na“ („orientací na“), v druhém případě je schopen bytí

si sebe sama předmětně vědom v reflexi. Nejde o to, že by akt reflexe neposkytl žádný materiál, ale jenom o to, že je reflexí ve své sobě vlastní intencionalitě již zlomen a proto pro tuto reflexi k nenalezení (nemůže být nalezen). Tato rozlišení se ukáže v theologii jako rozhodujícím způsobem významné. (AS 9–10.) Actus directus nevstupuje tedy podle Bonhoeffera ve své intencionalitě – orientované na Krista a Kristem založené – do reflexe (AS 78). Reflexe je něčím tak problematickým až nepatřičným, že Bonhoeffer neváhá říci, že je životem v Kristu cizím světem, který je uzavřen v já a který je už vždycky minulostí. „Budoucí“ vyžaduje bezprostřední přijetí nebo odmítnutí, reflexe znamená odepřít. Kristus jako naprosto budoucí žádá víru jakožto orientaci na něho beze vší reflexe (AS 136).

12.

Do této souvislosti patří zajímavé přeznačení Feuerbachovy námitky proti náboženství a theologii, kterou chápe jako anthropologii. Bonhoeffer říká: Mluvit o sobě můžeme teprve tak, že mluvíme o Bohu. V reflektovaném theologickém myšlení nemám ke své existenci bližší vztah než k Bohu. Naopak by se paradoxně dalo říci, že Bůh je mi bližší než má existence, neboť mně mou existenci teprve odhaluje (AS 73).

13.

Ze všeho, co dosud bylo o Bonhoefferově pojetí reflexe řečeno, vysvítá, že Bonhoeffer uznává jakési zvláštní vědění či poznání, které jde mimo každou reflexi, je na ní nezávislé a dokonce je s ní v rozporu. Tak např. říká, že víra, která se nad sebou dostane do pochybností, protože se nepovažuje za důstojnou, stojí v pokušení. Ale víra sama ví, že neospravedlňuje ona jako opus, ale Kristus; to jí nemusí říkat žádná reflexe, která nadto říká něco zcela jiného, takže přivádí víru do pokušení (AS 132). Toto zvláštní vědění, jímž na tomto místě víra ví, že neospravedlňuje ona, nýbrž Kristus, je tedy právě tak vědění víry o sobě jako vědění víry o Kristu. Doklad toho je např. na str. 96, kde se mluví o tom, že víra se sama ví jako zvláštní určení bytí (které jí je předřazeno), a zároveň o tom, že víra ví toto bytí jako plně nezávislé na svém vlastním bytí či nebytí. (96)