

**UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

Diplomová práce

**Význam a vliv konceptů „dospělého člověka“
a „nenáboženské interpretace“ Dietricha
Bonhoeffera na českou poválečnou křesťanskou
teologii, eklesiologii a křesťanské zvěstování**

Bc. Marek Janovský

Katedra religionistiky
Vedoucí práce prof. Pavel Hošek, Ph.D.
Studijní program: Teologie (N6141)
Studijní obor: Teologie – Spiritualita – Etika (N0221A100017)

Praha 2021

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci psal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Teplicích dne 12.4.2021

Marek Janovský

Poděkování

Profesoru Pavlu Hoškovi Ph.D. za trpělivé vedení mé práce. JUDr. Františku Emmertovi Ph.D. za uvedení do historických reálií nacistického režimu. Bc. Jitce Poštové za češtinářskou korekturu. Mé ženě a dcerám za podporu a pochopení.

Bibliografická citace

Význam a vliv konceptů „dospělého člověka“ a „nenáboženské interpretace“ Dietricha Bonhoeffera na českou poválečnou křesťanskou teologii, eklesiologii a křesťanské zvěstování, rukopis; Diplomová práce: Bc. Marek Janovský, vedoucí práce: prof. Pavel Hošek, Ph.D., Praha, 2021, 106 stran.

Anotace

Práce se zabývá religionistickou debatou nad významem a vlivem konceptů „dospělého člověka“ a „nenáboženské interpretace“ Dietricha Bonhoeffera v českém prostředí. Pro hlubší porozumění samotným konceptům se věnuje má práce v první části samotné jejich kontextualizaci s Bonhoefferovým životem a dílem. Tato část pojedná o tom, co vlastně mohl mít na mysli, když své teze vyslovil, ale již je již nemohl doříct. Cílem mé práce pak jsou dvě religionistické otázky vztahující se k Bonhoefferovým konceptům, na které tato práce odpovídá výhradně v českém kontextu. První otázkou je: stal se člověk v oblasti náboženství dospělým (tj. vyrostl z náboženství)? Pro ověření této Bonhoefferovy teze je nanejvýš příhodná unikátní situace české společnosti v oblasti religiozity, která poskytuje diskusi o podobách sekularizace společnosti výjimečné podmínky. Proto na ni budu hledat odpovědi toliko u českých sociologů, religionistů a psychologů náboženství. Na druhou výzkumnou otázku, co pro českou křesťanskou náboženskou tradici znamená Bonhoefferův apel po nenáboženské interpretaci, budu hledat odpovědi mezi českými povětšinou nekatolickými mysliteli. Budu popisovat jejich vlastní příspěvky k těmto konceptům a hledat, jaký religionistický význam měly a mají jejich reflexe na křesťanskou teologii, eklesiologii a křesťanské zvěstování v naší zemi.

Klíčová slova:

Dietrich Bonhoeffer, křesťanská teologie, eklesiologie, Česká nekatolická teologie, dospělý člověk, dospělý svět, nenáboženská interpretace, náboženství, sekularizace.

Abstract

The Meaning and Impact of Dietrich Bonhoeffer's Concept of „an adult person“ and „a non-religious interpretation“ on Czech Post-War Christian Theology, Ecclesiology and a Christian Preaching.

In this diploma thesis I deal with a debate held in religious studies in the Czech region on a meaning and impact of Dietrich Bonhoeffer's concepts of „an adult person“ and „a non-religious interpretation“. For a deeper understanding of concepts itself the thesis presents context of Bonhoeffer's life and work. This part discusses what he intended to say by using his concepts although he wasn't able to finish them.

The aim of my thesis is to answer two religious studies questions related to Dietrich Bonhoeffer's concepts with respect to Czech region only. The first query is: Became a human being in a religious field mature (Is he grown up of religion)? A situation of Czech society provides unique conditions of secularisation for a verification of Bonhoeffer's theses. To prove them I will examine only Czech sociologists, religious scientists and psychologists of religion. I will examine the second research problem (What does Bonhoeffer's claim for non-religious interpretations mean for Czech Christian religious tradition?) within the writings of Czech non-catholic theologians. Their own contributions to Bonhoeffer's concepts and a religious impact of these reflections on Christian theology, ecclesiology and preaching in the Czech republic are going to be described.

Key words:

Dietrich Bonhoeffer, Christian theology, ecclesiology, Czech non-catholic theology, an adult person, an adult world, non-religious interpretation, religion, secularization.

Obsah

Úvod.....	8
Cíle práce.....	8
Výzkumné metody práce.....	9
1. Životní kontext a díla D. Bonhoeffera.....	13
1.1 Dětství a dospívání.....	13
1.2 Studium teologie.....	16
1.3 Akademická perioda.....	17
1.4 Niterná perioda – ve službách církve – <i>Stvoření a pád, Následování a Život v obecnství</i>	21
1.5 Závěrečná perioda – ve službě světu – <i>Etika a Na cestě ke svobodě, Listy z vězení</i>	32
1.6 Koncepty „dospělý svět“ a „nenáboženská interpretace“.....	36
1.7 Dílčí závěr.....	41
2. Reflexe „dospělého světa“ – česká religionisticko – sociologická perspektiva	44
2.1 Sekularizační proces – Česká situace.....	47
2.2 Psychologie náboženství.....	52
2.3 Dílčí shrnutí.....	55
3. Reflexe dospělého světa a nenáboženské interpretace – česká perspektiva.....	57
3.1 1945 - 1960.....	57
3.2 1961-1970.....	62
3.3 1971-1989.....	72
3.4 1990 - 2000.....	76
3.5 2000-2020.....	82
3.6 Dílčí shrnutí.....	91
4. Závěr.....	93
Seznam literatury.....	97

Úvod

Ve své diplomové práci se budu věnovat významu (smyslu) a vlivu konceptů „*dospělého člověka*“ a „*nenáboženské interpretace*“, jak je nastínil německý teolog Dietrich Bonhoeffer a jak tyto koncepty reflektovali čeští pováleční religionističtí a křesťanští myslitelé. Perspektivu, kterou uplatním pro stanovení cílů, metod postupu a způsob pojednání tématu, mi poskytne religionistická věda.

Cíle práce

1) Můj příspěvek do religionistické debaty nad Bonhoefferovými tezemi musí začít u hledání významů a smyslů tak, jak je vnímal, fragmentárně nastínil a na konci života popsal sám jejich autor. Mám-li se v první části své práce pokusit najít jejich původně míněný smysl a význam, musím se ptát po životní pouti Dietricha Bonhoeffera, a to v kontextu doby, ve které žil, v kontextu výchovy, vzdělání, myšlení, zkušeností a dalších okolností, které předcházely a tvořily jistou a nezbytnou životní kontextualizaci. Tato kontextualizace mi také pomůže lépe porozumět otázkám typu: Byly Bonhoefferovy koncepty *dospělého světa* a *nenáboženské interpretace* jistým zoufalým separátním intelektuálním výkřikem do palčivě vnímané proměňující se celospolečenské, tedy i náboženské situace své doby? Šlo o myšlenkový koncept, který skutečně výrazně přerůstal, zastiňoval, překonával dřívější Bonhoefferovo teologické myšlení?

2) Tato práce si dále klade za cíl vstoupit do religionistické debaty o tom, zda člověk skutečně vyrostl ze své náboženskosti, tj. nábožensky dospěl a stal se plně nenáboženským. Specifická religionistická situace v naší zemi by měla ukázat, zda Bonhoefferova predikce *dospělého světa* se v praxi potvrzuje či nikoli. Abnormálně vysoká míra deklarované společenské sekularizace v naší zemi je celosvětově unikátní, a tak budu hledat za pomoci studií českých odborníků, jak tato nenáboženská „dospělost“ v naší zemi vlastně vypadá a zda je skutečně v české

společnosti náboženská dimenze člověka tak nízká, že již nevykazuje známky „*homo religiosus*“ či nemá religiózní „*a priori*“.

3) V poslední části své práce si kladu za cíl odpovědět, jak na konkrétní Bonhoefferovy teze o *dospělém člověku a nenáboženské interpretaci* reagovali vybraní čeští nekatoličtí myslitelé. Budu u nich hledat v kontextu českého křesťanství odpovědi na otázku, zda křesťanství je nebo není bytostně náboženské. Pokud člověk zůstává „*homo religiosus*“ a nelze ho zbavit náboženské dimenze, potom jak jejich bonhoefferovské interpretace ovlivnily českou poválečnou křesťanskou teologii, eklesiologii a křesťanské zvěstování? Jaký přínosy mohou křesťanské náboženské tradici přinést jejich reflexe?

Výzkumné metody práce

Rád bych uvedl několik metodologických poznámek, abych ozřejmil případná úskalí, s nimiž bude nutno v této práci počítat.

První metodologická poznámka, kterou musím zmínit, je, že všechny odkazy na primární literaturu Dietricha Bonhoeffera pocházejí z oficiálních českých překladů originálních děl. To se týká i sekundární literatury, tj. zahraničních komentářů Bonhoefferova života a díla, anebo překladů originálních děl do anglického jazyka. Těžištěm mé práce však bude primárně česká reflexe Bonhoefferova díla, a tak v této práci bude věnován prostor především české primární literatuře. V této souvislosti podotýkám, že budu v této práci nadále používat stěžejní pojmy „*dospělý svět*“, „*dospělý člověk*“, „*nenáboženská interpretace*“, „*homo religiosus*“ označené pouze kurzívou bez uvozovek podobně jako názvy knih, časopisů a článků, které v této práci budu uvádět.

Druhá poznámka se týká samotného zdroje konceptů Dietricha Bonhoeffera. Oba zmíněné koncepty se nacházejí v tzv. *Listech z vězení*¹. Jde

¹ Tento název nese i podtitul českého vydání, jež bylo poprvé vydáno Eberherdem Bethgem roku 1951 pod názvem *Widerstand und Ergebung (Odpor a odevzdání)*. V češtině dílo vyšlo v překladu

o sbírku korespondence se svou rodinou a přáteli, které Bonhoeffer napsal z vojenského oddělení věznice v Berlíně-Tegel.² Na jím již tušeném sklonku života³ se od 30.4.1944 nacházejí v jeho korespondenci dopisy, které jsou někdy označovány jako „*teologické listy*“.⁴ Jsou to dopisy, jejichž prostřednictvím si dělal předběžné theologické i jiné poznámky k zamýšlené knize. Své úvahy nemohl plně rozvinout, je v nich nekonzistentní⁵ a zůstávají tak „enigmatické“.⁶ Tento fragmentární, úsečný a impulzivní způsob práce byl pro Bonhoeffera navíc charakteristický⁷ už před nesnadnými vězeňskými podmínkami. Například jeho životopisec Eberhard Bethge k tomu poznamenává „*Bonhoeffer nepsal knihy podle pevného a neměnného scénáře, kapitolu za kapitolou, ale sestavoval je postupně z jednotlivých statí*“.⁸ Musíme tedy jako čtenáři jeho dopisů mluvit o pouhém nastínění „*naléhavých otázek a úkolů nežli o jejich řešení*“⁹, nebo jinak, Bonhoeffer „*po sobě zanechal jen hesla jako trny, aby nás v hloubi duše zdravě znepokojovaly*“¹⁰, jak uvádí německý systematický teolog a Bonhoefferův současník Helmut Thielicke. Toto závěrečné a theologickými úvahami opředené období věznění podle komentáře českého evangelického faráře Jana Amose Dvořáčka vedlo Bonhoeffera „*k nejmělejšímu rozletu vzepětí myšlení víry*“.¹¹

M. Černého, M. Heryána a J. Šimsy pod názvem *Na cestě ke svobodě. Listy z vězení v roce 1991*. Tento český překlad byl připraven k tisku již na sklonku šedesátých let, ale komunistická cenzura nedovolila tento překlad vydat.

2 Vězněn v ní byl od 5. dubna 1943 do 8. října 1944.

3 V dopise z 15. prosince 1943 doslova píše, že „*život mám už více méně za sebou*“ a například v dopise 21. července 1944 pak vědomě „*počítá s jistým koncem*“, jak uvádí adresát mnoha Bonhoefferových vězeňských dopisů Eberhard Bethge. Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 9 a BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě ke svobodě*, s. 66

4 „*Vězeňská teologie*“ nebo „*teologie z listů*“, více: FRICK, Peter, *Understanding Bonhoeffer*, s. 51

5 Bonhoeffer sám v dopise ze 3.8.1944 uvádí, že jde jen o „*teologické koncepty*“. *Podobně viz. dopis z 18.7.1944 či 20.2.1944*, více: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 121-122, 253

6 Toto slovo ve vztahu k interpretaci nenáboženského křesťanství užívá například evangelikální teolog Paul Enns, více: ENNS, Paul, *The Moody handbook of theology*, s. 615-616

7 Karl Barth popisoval Bonhoeffera tak, že byl „*impulsivní, vizionářský myslitel, jemuž se něco náhle vyjevilo*.“ Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě ke svobodě*, s. 35

8 Citováno z: BETHGE, Eberhard, in: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 7

9 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 47

10 Citováno z: LANE, Tony, *Dějiny křesťanského myšlení*, s. 230

11 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 35

Kanadský bonhoefferovský badatel Peter Frick nedochází k závěru, že jde o teologický vrchol Bonhoefferova díla, ale spatřuje v dopisech spíše specifický teologický apel, který je nutný nazírat s ohledem na to, jak Bonhoeffer žil, čemu věřil, jak se rozhodoval a jak skončil jeho život.¹² Metodologicky tedy půjde především o ne úplně snadnou práci s Bonhoefferovým myšlením v jím naznačených úsečných tezích v rámci jeho vězeňské korespondence dané do kontextu s jeho předešlými teologickými úvahami a životem.

Zmíněná impulzivnost, neucelenost a fragmentárnost v sobě nese ještě další, třetí metodologické úskalí, a to v podobě jakési eisegeze neboli vtáhnutí myšlení bonhoefferovského interpreta do samotných Bonhoefferových konceptů s touhou nám jednou provždy vysvětlit, co chtěl autor vlastně říci.¹³ To je do jisté míry přirozené, logické a snad i očekávatelné. Já se metodologicky pokusím spíše zaznamenat, jak Bonhoeffer sám své myšlenky formuluje, co je pro jeho formulaci patrným myšlenkovým a životním kontextem. Jinak řečeno: nepůjde mi o mou vlastní interpretaci Bonhoefferových konceptů, ale o pokus tyto koncepty kontextualizovat.

Další metodologickou poznámkou týkající se religionistické debaty nad tím, zda člověk nábožensky dospěl (a vyrostl z náboženství), je, že tuto religionistickou otázku budu řešit především v kontextu české, nábožensky specifické situace. Zde se v práci soustředím na komentáře českých religionistů a sociologů náboženství, ale jako jisté zúžení použiji, že tito odborníci budou pouze z deklarovaně nekatolického prostředí. Důvod je prostý – katoličtí badatelé by si v této religionistické debatě zasloužili vlastní pojednání i s ohledem na svůj vlastní, specifický přístup k této religionistické debatě.

Poslední metodologická poznámka se týká závěrečné části mé práce. Mnou vybraní nekatoličtí čeští bonhoefferovští interpreti reprezentují podle mého soudu

12 Více: FRICK, Peter, *Understanding Bonhoeffer*, s. 48-50

13 Barth varoval, že do Bonhoefferových nejasných vězeňských formulací si „může každý vložit, co má zrovna na srdci.“ Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě ke svobodě*, s. 37

ty nejzásadnější myšlenky, které jsem pro přehlednost rozdělil do jakýchsi chronologických „dekád“ podle kontextu společensko-politického vývoje v naší zemi. Toto chronologické rozdělení mi pomůže sledovat jistý interpretační vývoj. Metodologicky to však nepůjde učinit bezzbytku. Jak samotný Dietrich Bonhoeffer, tak i jeho čeští interpreti se ve svých úvahách neustále prolínají, navazují na sebe, vracejí se k již řečenému apod.¹⁴ Jednoznačně a důsledně odděleně nelze promýšlet ani reflexe vize *dospělého světa* ani vize potřeby *nenáboženské interpretace* křesťanství. Všichni v mé práci zmiňovaní čeští interpreti mají společný jmenovatel v tom, že se přímo a explicitně odkazují na Dietricha Bonhoeffera, a to v oblastech týkajících se konceptů *dospělého světa* a *nenáboženské interpretace*. Nebudu tuto práci zatěžovat podrobnějšími biografiemi jednotlivých interpretů a budu jejich myšlenky čerpat přímo z primárních zdrojů. Pokusím se ukázat, v čem spatřovali Bonhoefferův přínos, a porovnáám příspěvky jednotlivých autorů i s ohledem na jejich vliv na českou křesťanskou náboženskou scénu.

¹⁴ „Dospělý svět“ a „nenáboženské křesťanstvo“ boli Bonhoefferovými témami, ktoré sa v ňom prelínali jako spojené nádoby, ale ich spoločným menovateľom bylo úsilie o konfrontáciu s Ježišom Kristom.“ Citováno z: NANDRÁSKY, Karol, „Nenáboženské křesťanstvo“?!, s. 393

1. Životní kontext a díla D. Bonhoeffera

Biografické údaje budou tvořit jen menší část této práce a pomohou mi vytvořit chronologickou osu mého popisu Bonhoefferova myšlení. Soustředím se v této části téměř výhradně na údaje, které mi pomohou doložit, že jeho vnitřní nastavení a intelektuální i životní zaměření se od počátku velmi osobně zaměřovalo na věci víry a církve. Ačkoli, jak doložím, bude patrný jistý Bonhoefferův posun od akademického uchopení víry k víře „*vyznavačské*“¹⁵, přesto jeho pojetí křesťanské víry nebylo v žádném období jeho života pouze formální a neosobní. Šlo mu o víc, než o ten či onen teologický názor, šlo mu bytostně spíše o věc Ježíše Krista v tomto světě.

1.1 Dětství a dospívání

Dietrich Bonhoeffer se narodil 4. února 1906 v tehdy německém Breslau do středostavovské měšťanské rodiny universitního profesora Karla Bonhoeffera, kde společensky „*každý ví, kdo je a kam patří*“¹⁶. Hlásit se k náboženskému vyznání bylo přirozenou formální součástí života německých měšťanských rodin¹⁷, ale tato víra byla promyšlena a praktikována víceméně pouze na individuální rovině a rodinné kontakty s církví nebyly na pořadu dne. Náboženský vliv v rodině nesla především Dietrichova matka Paula, vnučka evangelického teologa Karla von Hasseho, a jak uvádí Bethge, „*mnoho jejích vlastností lze potkat u Dietricha Bonhoeffera*.“¹⁸ Ona i všechny její děti nesly v sobě citlivost a odpor k jakýmkoli

15 Jako „*vyznavače*“ Bonhoeffera označuje například český teolog Jan Milíč Lochman. Viz. LOCHMAN, Jan, Milíč, in: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, s. 7. a například Martina Lukešová ve své diplomové práci podle mého soudu výstižně uvádí, že Bonhoeffer ve svých dílech *Následování, Život v obecnství, Etika a Listy z vězení „nepatří k myslitelům systematickým, ale spíš ke zvěstovatelům.“* Citováno z LUKEŠOVÁ, Martina, „*Svoboda*“ a „*odpovědnost*“ v *pozdějších dílech Dietricha Bonhoeffera*, s. 8

16 Citováno z: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 6

17 Bonhoefferovi se hlásili k Lutherské evangelické církvi podobně jako na 60% tehdejší německé populace.

18 Citováno z: BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer, Theologian, Christian, Contemporary*, s.21

neupřímnostem, strojenostem, přetvářce a jistou zdrženlivost v projevování emocí.¹⁹ Křesťanskou, pietisticky profilovanou víru jemu a jeho sourozencům výrazně předávaly i vychovatelky Käthe a Marie von Hornovy, které s Bonhoefferovými strávily celkem 17 let.²⁰ Obě ženy měly svou víru odvozenou od duchovních ideálů Jednoty bratrské.²¹ Dietrich svébytně projevoval zájem o duchovní věci již v dětství a po rodinných traumatech souvisejících s první světovou válkou. Ačkoli Bonhoefferovi nebyli návštěvníky církevních bohoslužeb, bylo vzhledem k jejich rodinnému původu a kulturně náboženskému postavení jejich rodiny samozřejmé, že všechny děti prošly konfirmačním řízením. Při svých konfirmačních hodinách v roce 1920-1921²² se Bonhoeffer poprvé seznamuje s chodem církevní farnosti a začíná si číst Bibli z vlastního zájmu a pro osobní užitek. Později, při gymnazijních studiích (1917-1923) v Berlíně, kam se s rodinou přestěhoval již v roce 1912, se seznamuje s další soudobou teologicko-filosofickou literaturou.²³

Německá společnost byla v té době kulturně křesťanská, což hluboce souviselo s dědictvím německé lutherské národní tradice. „*Svět náboženství a folklóru byl v Německu tak propojený, že i rodiny, které nechodily do kostela, byly obvykle hluboce nábožné.*“²⁴ Ve stejné době byl již ale také ve společnosti patrný proces jistého odklonu od do té doby tradiční podoby německého společenského přístupu k náboženským otázkám a církvi. Tato proměna společnosti se projevovala mimo jiné tím, že od přelomu století stále více sílící sociálně demokratické hnutí, jež mělo protikřesťanskou rétoriku, přimělo mnoho

19 Více: ZIMMERMAN, W., D.; SMITH, R., G., *I Knew Dietrich Bonhoeffer*, s. 35-36

20 Více: METAXAS, Eric, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, s. 11-20

21 Více: MARSH, Charles, *Strange Glory, A life of Dietrich Bonhoeffer*, s. 4-14 nebo BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer, Theologian, Christian, Contemporary*, s. 21

22 Dietrich byl konfirmován v březnu 1921 spolu se svým dvojčetem Sabinou v Grunewaldské evangelické farnosti v Berlíně.

23 Například Schleiermacherovy *Řeči o náboženství*, Naumannovy *Dopisy o náboženství*, Meyerův *Původ křesťanství* atd. Více: BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer, Theologian, Christian, Contemporary*, s. 27-28

24 Citováno z: METAXAS, Eric, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, s. 19

lidí pod tímto kulturně politickým vlivem opouštět instituční podobu církve. Dále se stále více posunovala německá inteligence od pouhého přijímání tradiční německé lutherské křesťanské tradice k odkazování se na moderní výdobytky vědeckého poznání.²⁵ Ve společnosti sílila a rostla i role rozumovému skepticizmu, liberalismu a především pluralismu v otázkách víry a náboženství.²⁶ Prakticky se to od počátku 20. století projevovalo mimo jiné tak, že muži projevovali náboženskou lhostejnost a do kostela chodily spíš

„ženy, děti, aristokraté nebo příslušníci nižších tříd, protože mají mnoho volného času nebo jejich práce není intelektuálně náročná. Oproti tomu...práce lidí z akademické půdy neponechává žádný čas pro povrchnější zájmy a lze ji vlastně pokládat za jakousi vyšší formu náboženství.“²⁷

Bonhoeffer tento stav německé společnosti ve vztahu ke křesťanskému protestantskému náboženství na počátku dvacátého století sám později označuje termínem „*kulturní protestantismus*“²⁸ a označuje tím i odklon protestantů od smyslu biblických a tím křesťanských kořenů. V listopadu 1921 se ve svých 15 letech Dietrich v Berlíně aktivně zúčastní evangelizačních setkání syna zakladatele Armády spásy generála Bramwella Bootha, což mělo na vnímavého adolescenta a jeho víru pozoruhodný vliv.²⁹ V té době, při rozhodování, kam bude po ukončení gymnázia v roce 1923 směřovat svá další akademická studia, se rozhoduje pro teologický směr.³⁰ Při předcházejících rodinných debatách (a nezřídka i rozepřích)³¹ jednoho dne pronesl dnes svou již památnou a zároveň zarputile příznačnou větu, týkající se výtek jeho bratra Klause o zpátečnické roli církve ve společnosti, kdy

25 Více: McLEOD, Hugh, *Sekularizace v západní Evropě*, s. 175-185

26 Více: McLEOD, Hugh, *Sekularizace v západní Evropě*, s. 137-161

27 Citováno z: McLEOD, Hugh, *Sekularizace v západní Evropě*, s. 118-119

28 Více: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 202 a 204

29 Více: METAXAS, Eric, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, s. 39-40

30 „Od svých třinácti let mi bylo jasné, že budu studovat teologii.“ Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, in: METAXAS, Eric, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, s. 41

31 Životopisec Metaxas uvádí, že se dohadoval se svými staršími bratry o náboženské věci a oponoval jim třeba větou: „I kdybyste mi utrhli hlavu, tak Bůh bude stále existovat.“ Citováno z: METAXAS, Eric, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, s. 38

mu Dietrich opověděl „*Pak tedy právě já církev zreformuji (napravím)!*“³² To samo o sobě již naznačuje nejen to, že měl osobní zájem o duchovní věci a teologická témata. Zjevně si již tehdy uvědomoval³³, že ve věci církve nemusí být vše tak, jak by chtěl a viděl jako dobré, ale že by v ní mohl a chtěl být jednou i aktivním hráčem (reformátorem).

1.2 Studium teologie

Ve svých 17 letech tedy v roce 1923 začíná svá teologická studia nejdříve na universitě v Tübingen a poté od roku 1924 v Berlíně. Při svých studiích se postupně podrobněji seznámí nejen s tehdy nejaktuálnější dostupnou kontinentální teologickou i filosofickou literaturou, ale i s některými profesory, kteří představovali špičky německy píšících teologů a filosofů své doby.³⁴ Bonhoeffer ale neztratil svůj raný a zároveň bytostně osobní zájem o věci církve. Dokládá to například záznam v jeho deníku ze studijní cesty do Říma v roce 1924, kde popisuje své zážitky z Květné neděle při účasti na mších a píše „*Celé to působilo neslychaně nedotčeným dojmem nejhlubší zbožnosti...Byl to krásný den, první den, kdy jsem pochopil něco z opravdovosti katolicismu... Myslím, že začínám rozumět pojmu „církev.*“³⁵ Windová k tomuto období poznamenává, že právě zde se rodí Bonhoefferova kritika jeho vlastní evangelické církve nikoli z nějakého pouhého rebelství či dokonce nějaké teologické preference katolicismu, ale „*Dietrichovi se propojí to, co bylo doposud oddělené: Církev s vírou a učení se životem. Zažije zbožnost, která smysly nevypíná ani neodpuzuje. Poznává církev,*

32 Citováno z: BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer, Theologian, Christian, Contemporary*, s.22

33 Přirozeně s ohledem na jeho tehdejší věk (okolo 14 let) a vědomostmi k tomu úměrnými. Nelze tuto větu přeceňovat, ale to, že nám ji Bethge a všichni jeho životopisci nezapomínají zmínit, ukazuje, že ji vnímáme dnes jako téměř prorockou řeč s ohledem na to, jak se jeho život ubíral dál.

34 Zmiňme především výrazného liberálního teologa té doby Adolfa Harnacka a také představitele tehdy nové a vůči liberalismu velmi kritické takzvané dialektické teologie prezentované především švýcarským teologem Karlem Barthem. Zmiňme, že se při studiích myšlenkově i jinak setkával i např. s Martinem Buberem, Rudolfem Ottem, Paulem Tillichem, Rudolfem Bultmannem či Karlem Hollem nebo Reinhold Seebergem a dalšími. Utvářeli tak jeho myšlenkový a intelektuální kontext.

35 Citováno z: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s.27

kteřá je univerzální a dává osobní víře současně závazný pořádek a viditelnou formu.³⁶ Toto myšlenkové a zkušenostní propojení osobní autentické zbožnosti a víry, a současně nepopření potřeby poctivého teologického přemýšlení včetně potřeby viditelného společenství víry začíná mít ideovou podobu neinstitucionalizované církve. Do svého deníku si tehdy napsal

„Když by protestanti nezaložili církev, situace by vypadala úplně jinak... Reprezentovala by nezvyklý úkaz náboženského života a živé, hluboké zbožnosti. Stala by se ideální formou náboženství. Církev se musí úplně oddělit od státu... a netrvalo by dlouho a lidi by se vrátili, protože vždycky něco potřebují. Znovu by objevili svou potřebu zbožnosti.“³⁷

V roce 1924 ve Výmarské republice v plném proudu probíhají a projevují se neblahé ekonomické a společenské důsledky válečných reparací uvalených na Německo po první světové válce. I na Berlínské univerzitě se mluví o novém politickém uspořádání poválečného světa a na teologické půdě se mimo jiné živě diskutuje i o tom, v čem vlastně tkví nárok církve na její existenci.³⁸

1.3 Akademická perioda

Přestože smyslem tohoto přehledu životního kontextu Dietricha Bonhoeffera není dělat detailní rozbor jeho teologických děl a prací, považují za nutné stručnými a krátkými sondami do jeho teologické práce sledovat jeho témata, myšlenky a závěry, k nimž dochází.

Disertační práce: *Společenství svatých – dogmatická studie sociologie církve* (1927)

Doktorská práce *Společenství svatých* přispívá do oboru eklesiologie dogmaticko-teologickým příspěvkem. Bonhoeffer se v ní zabývá realitou církve,

36 Citováno z: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 27

37 Citováno z: METAXAS, Eric, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, s. 55

38 Více: METAXAS, Eric, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, s. 59-62

a to v dialogu teologické, lépe řečeno biblické tradice a empirického, tedy sociologického zkoumání. Obhajuje a rozvíjí svou tezi, že „*Kristus existuje jako společenství (církve)*“.³⁹ Církev popisuje jako empirické společenství věřících v Krista historicky shromážděných okolo něj v jeho slově. Toto živé slovo Boží (Kristus), které je v církvi kázáno, tvoří také její neviditelnou podstatu a základ. „*Slovo konstituje církev. Je to zázrak Božího zaslíbení, že tam, kde se káže Boží slovo, si ono samočinně vytváří sbor, ať je to kdekoli*“.⁴⁰ Církev je místem Kristovy přítomnosti. Toto společenství věřících shromážděné v církevní obci je pak možné historicky či sociologicky zkoumat, protože má svou viditelnou podobu ve zjevných projevech víry. Kristus jako Boží slovo je tedy v církvi přítomen nikoli pouze nějak subjektivně nábožensky, spirituálně. Kristova církev je podle Bonhoeffera společenství víry, které dialogicky „*činí bibli slovem*“ jakož i „*slovo činí sbor sborem*“.⁴¹ Existuje zde podstatná vzájemná dialogická korelace a existenciální závislost. Kristus má svou reálnou přítomnost v církvi a ta má zachovávat od padlého, adamovského světa odstup a být Kristem v tomto světě. Církev není morálně dokonalé společenství, protože „*v obecnství svatých žije dále společenství hříšníků. Adamovské lidstvo je aktuálně ještě zde, i když reálně překonáno*“.⁴² Ján Liguš ve své studii Bonhoefferovy práce uvádí „*Sanctorum communio rozumí církvi jako místu, kde Pán Ježíš zpřítomňuje sebe: Církev je Kristovou přítomností, jako i Kristus je zpřítomněním Boha!*“⁴³ Bonhoeffer byl podle Dvořáčka i Liguše při psaní této práce veden touhou obnovit vážnost instituční církve⁴⁴, a tak hned několikrát ztotožnil církev „*téměř beze zbytku s Kristem*“.⁴⁵ Disertační práce *Společenství svatých* nám poprvé uceleně odhaluje

39 Citováno z: BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer, Theologian, Christian, Contemporary*, s.59; BONHOEFFER, Dietrich, *Sanctorum Communio*, s. 140

40 BONHOEFFER, Dietrich, citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 49

41 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 50

42 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Sanctorum Communio*, s. 157

43 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 25

44 Více: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 29 podobný závěr prezentuje LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 57-58

45 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 29

jeho nekonformní zájem o věc církve i nekonformní⁴⁶ raný způsob uvažování o církvi, který, jak ještě ve své práci dále poukáží, prošlo jistým vývojovým procesem⁴⁷.

Habilitační práce: *Akt a bytí – Transcendentální filosofie a ontologie v systematické teologii* (1930)

V eklesiologické problematice Bonhoeffer pokračuje i v habilitační práci nazvané *Akt a bytí*, ve které se zabývá Božím zjevením jako ontologickým předpokladem existence církve. Bonhoeffer v ní rozpracovává svou tezi, že chce:

*„teologicky interpretovat, co znamená Boží bytí ve zjevení a jak je lze poznat. Jak se víra jako akt a zjevení jako bytí jedno k druhému má, a přiměřeně tomu, jak si stojí člověk, viděno od zjevení, zda je mu dáno zjevení jen ve výkonu aktu, nebo existuje pro něho bytí ve zjevení.“*⁴⁸

Zjevení Boží se v Kristu podle Bonhoeffera již událo a je, ale zároveň k nám Kristus přichází skrze svou přítomnost ve slovu přítomném v stále se dějícím zvěstování církve. Boží zjevení je zároveň aktem i bytím. V empirické církevní obci se odehrává Boží zjevení vždy znovu a zároveň je ve slově Kristus již přítomen. V dialektické teologii se člověku Bůh zjevuje podle Bonhoeffera jenom v aktech „já“ a „Ty“ a tím „je i Boží bytí pouze aktem.“⁴⁹ Tomu se však Bonhoeffer vzpírá, protože by to znamenalo, že Bůh by byl svým bytím ve zjevení omezen a tím by se Boží bytí odehrávalo pouze v dialogickém zjevení. Bonhoeffer klade důraz na to, že

46 Více: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 32

47 Dvořáčkovo i Ligušovo vysvětlení, že Bonhoefferovi šlo o obnovení empirické instituční církve, podle mého soudu nemusí plně odpovídat realitě. Je sice pravda, že důraz práce je postaven ve prospěch empirické podoby církve, ale v Bonhoefferově uvažování je už v té době patrný silný reformační základ daný lutherskou teologickou tradicí, která se odkazuje v hesle *Sola scriptura* na autoritu Písma. Toto Bonhoefferovo vnitřní přitakání autoritě Písma pak logicky a předvídatelně klade tématu skutečnosti církve konzervativnější, i když možná idealistický rámeček, který může budít dojem, že mu šlo o pouhé zachování instituce církve. Více: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 54-60

48 BONHOEFFER, Dietrich, Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 61

49 BONHOEFFER, Dietrich, Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 63

Boží přítomnost v Kristu je svébytná a svobodná⁵⁰, ale současně se odehrává v bytí křesťanské obce.⁵¹ Bonhoeffer však ani zde neztotožňuje pojem církev s církví jako institucí. Pojmem církev míní teologicky, jako biblické tělo Kristovo. „*Společenství, o které se zde jedná, je konkrétní, viditelné, je jím křesťanská církev, která slyší kázání a věří. Slovo tohoto společenství je kázání a svátost, jeho jednání je víra a láska.*“⁵² Ve své habilitační práci dále uvádí, že „*Bůh není svoboděn od člověka, ale pro člověka. Kristus je slovo Boží svobody. Bůh je zde, to znamená nikoli ve věčné nadpředmětnosti, nýbrž hmatatelný, uchopitelný ve svém Slově a v církvi.*“⁵³ Dospívá tak k podobné myšlence jako v *Společenství svatých*, a to že Kristova přítomnost je a děje se v církvi, ale používá jiná východiska i výzkumnou metodu. Podle kritického komentáře *Aktu a bytí* Jána Liguše však ve své práci Bonhoeffer upadá do pasti teologického subjektivismu tím, že vyzdvihne význam aktu víry až do té míry, že „*učiní Boží bytí jako takové závislým na víře, což může znamenat, že mimo víru Bůh není.*“⁵⁴

Obě jeho akademické klasifikační práce mají eklesiologické zaměření a jsou specificky propletené s christologií. Koncepty, které Bonhoeffer otevírá ve svých pozdějších *Listech z vězení*, se k *Aktu a bytí* myšlenkově blíží více než *Společenství svatých*. Podle mého soudu *Akt a bytí* myšlenkově otevírá dveře pro další promýšlení pozdějších konceptů hledající Kristovo přebývání ve světě, a nejen v instituci křesťanské církve. Nyní nám postačí, že Bonhoeffer zde neuvažuje mimo koncept eklesiologické implikace Krista uprostřed celého svého stvoření, konkrétně řečeno uprostřed svého lidu.

50 „*Bůh se může člověku dát nebo se může od něho vzdálit podle svého absolutního zalíbení a v obojím je svobodný.*“ BONHOEFFER, Dietrich, Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 63

51 „*Zjevení se děje v obci.*“ BONHOEFFER, Dietrich, Citováno z: GIBELLINI, Rosino, *Teologické směry 20. století*, s. 110

52 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*, s. 67

53 Citováno z: BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer: A biography*, s. 169

54 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 75

1.4 Niterná perioda – ve službách církve – *Stvoření a pád, Následování a Život v obecnství*

Jak jsem prozatím poukázal, je zřejmé, že eklesiologická témata a jejich teoretické aplikace byly předmětem jeho zájmu. Bonhoeffer byl tématem církve vnitřně uchvácen, a tak i jeho další životní etapa s jeho mateřskou evangelickou církví bytostně souvisí, protože se chce plně zapojit do jejích služeb a projde výrazněji praktickým, především zkušenostním vývojem.

Po ukončení habilitačního řízení v roce 1930 nemůže ještě Bonhoeffer složit farářskou zkoušku pro svůj nízký věk (tehdy mu bylo pouhých 24 let). Proto v jistém intermezzu mezi předloženými akademickými pracemi, tedy již v roce 1928, nastoupí Dietrich svůj povinný roční vikariát v německy mluvícím evangelickém sboru v Barceloně a velmi realisticky zjišťuje, že „*práce pro sbor je teologickou diskusí a duchovním životem jen v nejvzácnějších případech.*“⁵⁵ Náboženské cítění a náboženská praxe lidí v Barceloně má od jeho akademických představ a od zkušeností s německou náboženskou komunitou velkou odchylku. Zde stojí za zmínku, že právě z Barcelony zaznívá Bonhoefferův hlas v přednášce přednesené 11. prosince 1928 s názvem *Ježíš Kristus a podstata křesťanství*. Přednáška se vztahuje k tématu opravdového následování Krista, kterého podle Bonhoeffera „*nebereme vážně*“, protože

„*pochopit Krista znamená brát ho vážně. Pochopit Krista znamená nebrat na lehkou váhu jeho absolutní nárok na naše vydání se mu. Musíme si připustit hloubku této otázky a vymanit Krista z procesu sekularizace, do které jsme vkročili časem osvícenství.*“⁵⁶

Jak jsem již zmínil dříve, Bonhoeffer se prakticky i intelektuálně setkával jak se sekularizačními projevy společnosti, tak s teologickými reakcemi na tyto procesy, ale zdá se mi, že zde poprvé Bonhoeffer propojuje fakt odnáboženštění (sekularizace) společnosti s nutností opravdového následování Krista. Obojí pak

⁵⁵ Citováno z: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 37

⁵⁶ Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Barcelona, Berlin, New York 1928 -1931*, s. 343

bere vážně - Krista i sekularizaci. Pro křesťana vidí v následování Krista cestou z tohoto procesu.

Ještě pronikavější zkušenost s jinou zbožností a církví zažije při své studijní cestě do Spojených států v roce 1930-1931. Svou zkušenost nabyde prostřednictvím pobytu na newyorském Union Theological Seminary. Situace ve Spojených státech tehdy čerstvě zasažených krachem na newyorské burze (24.10.1929) Bonhoefferovi umožní vidět společnost, víru a církve znovu v úplně nových kulturních a politických podmínkách. Uvědomuje si, jak moc je ještě spojena jeho představa o církvi s původní kulturní a měšťanskou německou kulturou. Výrazný vliv na Union Theological Seminary na něj měl jeho americký profesor morální teologie a sociální myslitel Reinhold Niebuhr. Ten vystupoval na semináři politicky a především rasově, kulturně, konfesně či nacionálně nepředpojatě a svým studentům doporučoval číst černošskou literaturu, což byl v té době v USA dosti nestandardní počín.⁵⁷ Niebuhrovo chápání podstaty křesťanství a významu církve mělo silný sociálně etický důraz. Celkově je na semináři samotném Bonhoeffer překvapen silou liberální teologie, která tehdy v Americe otevírala všechna možná společenská témata, ale paradoxně nenacházela žádné opravdu křesťansky zakotvené odpovědi. Na druhé straně pozoroval i rostoucí americký teologický fundamentalismus, který sice měl křesťanské odpovědi, ale ty Bonhoefferovi připadaly prvoplánové, defenzivní a teologicky nerozvinuté.⁵⁸ Jeho zkušenost s americkým náboženským životem je doplněna o jeho osobní účast na církevním životě v černošských farnostech v Harlemu. Ty mu přinášely nové svěží duchovní oslovení a podněty. Bonhoeffer si podle Metaxase právě tehdy všimá, že „*jediná opravdová nábožnost a moc, kterou viděl v americké církvi, byla v církvích, které přímo zažívaly teď nebo v minulosti výraznější utrpení*“.⁵⁹

57 Více: BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer: A biography*, s. 109

58 Více: METAXAS, Eric, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, s. 99-111

59 Citováno z: METAXAS, Eric, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, s. 110

Také nově navázaná přátelství mezi kolegy ze semináře jej uvádí do nové reality společenské důležitosti významu křesťanství. O to se zasloužil velmi výrazně také Bonhoefferův francouzský výrazně pacifistický kolega a student Jean Lasserre. Lasserreův teologický odkaz na evangelijní Kázání na hoře mu ústí do „prolidského“ rozměru křesťanské víry. Tento teologický odkaz doteď viděl Bonhoeffer úplně v jiných, daleko více nacionálních souvislostech. Všechny tyto impulzy a podněty jej vedou nejen k nějakému intelektuálnímu poučení, ale doslova k obratu, který jeho životopisec Bethge později nazývá obratem „od teologa ke křesťanu“.⁶⁰

Životopisci a komentátoři se zde shodují, že jeho osobní víra dostává v tomto období (od r. 1931) úplně nový, osobní ráz, přináší zniternění jeho víry a entuziastický rozměr.⁶¹ Tento Bonhoefferův obrat pak dnešní komentátoři hodnotí různými způsoby⁶², ale pro nás je toto období důležité, protože se zde explicitně objevují myšlenky, které výrazněji souvisí s tezemi, které detailněji otevírá později ve svých *Listech z vězení*. V tehdejší korespondenci mluví o „velkém odumírání křesťanství v důsledku ztráty poslání“, o tom, že

„již neznáme Boží přikázání, jsme ve tmě. Nevíme, co máme činit...“ Ano, „přikázání o lásce k bližnímu přece známe..., ale víme opravdu, co to znamená pro

60 Citováno z: BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer, Theologian, Christian, Contemporary*, s. 153

61 Více: WEIKART, Richard, *Scripture and myth in Dietrich Bonhoeffer*, s. 12-25

62 Například Windová a Metaxas zůstávají v popisu tohoto obratu střízliví a neškatulkují Bonhoeffera do kategorizačních definic církevních proudů. Více: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 44-46, Více: METAXAS, Eric, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, s. 123-124. Do kategorie evangelikální tradice tuto zkušenost zasazuje Mark Shaw, více: *Deset významných idejí církevních dějin*, s. 160-166, 165-170, podobně Ján Liguš tuto změnu Bonhoefferovy osobní zbožnosti zachycuje výrokem, že tuto „změnu, kterou lze bez rozpaků označit slovem obrácení“. Citováno a více: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 26; 25-29. Vydavatelé Bonhoefferových děl Isle Tödtová, H.E. Tödt, Ernst Feil a C.L Green popisují toto období jako „Obrat k Bibli“ více: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 492-493. Dvořáček toto období hodnotí jinak, a to jako Bonhoefferův návrat k autoritě Písma, z něž jedině a pouze se Bonhoefferovi rodí víra, což je sice protestantská ortodoxie, ale ve 20. století ignorovat výsledky historicko-kritického bádání označuje za „biblicky fundamentalistické tendence“ a „hlubokou religiozitu klášterního typu“. Více viz. DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 30-33

*politika, který má rozhodovat o válce a míru, co to znamená pro výchovu, manželství, pro hospodářského podnikatele?*⁶³

Do tohoto období obratu spadá Bonhoefferův vlastní popis této subjektivní proměny, kdy píše „...pochopil jsem, že život služebníka Ježíše Krista musí patřit Církvi, a Bůh mi krok za krokem odkrýval, kam všude to dosahuje. Když pak přišla krize v roce 1933 a ta mě v tom jen utvrdila. To se mi stalo mým nejdůležitějším posláním – obroda Církve a služby. To povolání je mi jasné.“⁶⁴

Rokem 1931, kdy má Bonhoeffer svá studijní léta za sebou, se ve svých pětadvaceti letech plně a energicky pustí do práce, a to na pozadí již velmi vypjatých ekonomických, společenských a politických procesů uvnitř Německa, ale i tehdejší Evropy. Na podzim roku 1931 po své ordinaci⁶⁵ se stal studentským kaplanem na Technické univerzitě a začal svou krátkou pedagogickou činnost také na své berlínské alma mater. Začal vést konfirmační třídu v dělnické berlínské čtvrti Prenzlauer Berg, kde se „nejspíš pokoušel v zárodku uskutečnit své pozdější myšlenky o nenáboženském křesťanství“⁶⁶, píše Windová. Na podzim 1931 se také plně zapojil do práce na ekumenickém poli, v britském Cambridge byl jmenován jedním ze tří mládežnických sekretářů ekumenického sdružení *World Alliance*⁶⁷ a v rámci své práce pro alianci navštíví roku 1932 Československo⁶⁸, ale snaží se spěšně vrátit do Německa, aby se mohl aktivně účastnit říšských voleb konaných 31. července 1932.

63 BONHOEFFER, Dietrich, Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 26

64 BONHOEFFER, Dietrich, Citováno z: METAXAS, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, s. 123

65 15. listopadu 1931 je ordinován za řádného duchovního v německé evangelické církvi.

66 Citováno z: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 50

67 Česky: *Světový svaz pro mezinárodní přátelskou spolupráci církví*. Tato Bonhoefferova ekumenická spolupráce vyústila ještě v jeho zapojení se do *Svazu pro praktické křesťanství* (Life and Work).

68 Konference se konala ve dnech 20.-30. července 1931. Více: CLEMENTS, Keith, *Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest, World*, s. 72, 77-78, MATYÁŠ, Milan, *Bonhoeffer v Československu*, s. 83-87

Stvoření a pád – (1933)

V zimním semestru 1932/1933 přednese svých 14 přednášek pod názvem Stvoření a hřích, které jsou nakonec v roce 1933 uspořádány, dopracovány a vydány v knize *Schöpfung und Fall*. Šlo v nich o exegezi prvních tří kapitol knihy Genesis. Podle studentů, kteří tehdy přednášky navštěvovali, „nejprve poukázal na to, že se dnes lidé často ptají, zda ještě opravdu potřebujeme církev, zde ještě opravdu potřebujeme Boha.“⁶⁹ Jde o antropologicky stanovenou premisu, která je však podle Bonhoeffera z mnoha důvodů mylná. Bonhoeffer rozebírá v první části příběh stvoření v nám známých obrazech a ukazuje svět, kdy je člověk ve stavu značné autonomie a dokáže se bez Boha obejít.⁷⁰ „Je potřeba se ptát, zda se my chceme dát k dispozici, neboť Bůh potřebuje nás.“⁷¹ Země podle něj není pro Boha ani člověka nepřátelským územím, ale místem Boží realizace včetně péče o stvoření skrze člověka. V druhé části pak rozebírá pád člověka do hříchu, který sice mění scénu stvoření, ale Bůh prostřednictvím nejprve svého zjevení izraelským patriarchům, soudcům, králům, prorokům, a nakonec Kristovým vtělením, se sebou smíří celý svět.⁷² Církev spojená s Bohem ve Slově má sloužit tomuto smíření Boha se světem, neboť se v tomto světě nachází.

Ve službách církve uprostřed nacistického státu

V té době již uvnitř německé evangelické církve vládne napětí⁷³ v otázce, jak vnímat vzrůstající vliv sociálně nacionalistických ideálů na církevní politiku a jak s ním naložit. 30. ledna 1933 prezidentem Hindenburgem jmenovaný nový

69 Citováno z: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 49

70 Více: BONHOEFFER, Dietrich, *Creation and fall*, s. 9, 54

71 Citováno z: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 49

72 Více: LAWRENCE, Joel, *Bonhoeffer: A Guide for the perplexed*, s. 74-75

73 Toto období německé církve (1933-1945) je historiky označované jako *Kirchnkampf* (církevní boj). K prosazování antisemitských myšlenek v teologickém a filosofickém intelektuálním prostoru sloužili mimo jiné tři významní pronacističtí intelektuálové Heidegger, Schmitt a Kittel, kteří „dodali Hitlerovi ochočenou verzi antisemitismu, jakou ani Führer ani jeho pomahači nebyli s to vymyslet a která se ukázala jako mnohem účinnější než vzteklý Judenkoller.“ Citováno z: KOONZOVÁ, Claudia, *Svědění nacismu*, s. 87, 61-88

říšský kancléř Adolf Hitler vede politicky agresivní a nenávistnou celostátní volební kampaň a v březnu roku 1933 se Hitlerova Nacionálně socialistická strana (NSDAP) stane za výrazného přispění německých evangelických voličů⁷⁴ vítězem říšských voleb.

Kolem nacistických ideálů se vytváří v evangelické církvi, ideové křídlo, tzv. Deutsche Christen (Němečtí křesťané), které se snaží vyhrát vnitrocírkevní volby konané v červenci roku 1933. To se jim nakonec na Národním synodu 1. října 1933 podaří. Prostřednictvím církevních autorit nacisté naléhají na právně autonomní německé zemské církve, aby přijaly do vyjádření své církevní věrouky tzv. Árijský paragraf, mimo jiné vylučující pokřtěné Židy z církve. Tomuto tlaku nakonec jednotlivé evangelické zemské církve ve většině podlehnou. Zároveň se ale v jejich řadách utvoří polooficiální církevní struktura vedena faráři Martinem Niemöhllem a Dietrichem Bonhoefferem, kteří jednoznačným odmítnutím Árijského paragrafu v roce 1933 založí Pfarernotbund (Nouzový farářský svaz)⁷⁵, vytvořený na pomoc persekvaným služebníků evangelické církve. Z tohoto svazu rok poté povstává v rámci evangelické církve větev tzv. Bekennende Kirche (Vyznávající církev) vydáním tzv. Barmenského prohlášení z 31. května 1934.⁷⁶ Vyznávající církev začala považovat oficiální evangelickou církev v podání Německých křesťanů za heretickou⁷⁷ a Bonhoeffer sám odmítl v rámci původní církve oficiálně vykonávat svou farářskou službu a plně se s ní rozešel. V tento

74 Ve volbách 5. března 1933 získali nacisté 43,9% při 88% volební účasti. Náboženské rozdělení obyvatel Německa té doby ukazuje, že 95,2% tehdejšího obyvatelstva se hlásilo k církvím, a to v poměru 62,7% k protestanským a 32,5% ke katolické církvi. „Nacisté získali velkou část nábožensky založené populace především v protestantských oblastech Německa. Menší úspěchy měli nacisté v katolických zemích včetně Bavorska, alespoň do doby, než se Hitler dostal k moci a v létě 1933 podepsal konkordát s Vatikánem.“ Citováno z: BULLOCK, Alan, *Hitler a Stalin*, s. 221

75 V polovině listopadu 1933 měl *Nouzový farářský svaz* 3000 členů a do poloviny ledna 1934 se rozrostl na 7000 členů, což představovalo téměř polovinu všech evangelických farářů v zemi. Avšak po Niemöhllově suspendaci 10. února 1934 svaz čítal na 4700 členů a počet se s přibývajícím časem a pod vlivem nacistického nátlaku stále zmenšoval. Více: WELCH, David, *Němci proti Hitlerovi*, s. 100-106

76 České znění prohlášení viz. PRUDKÝ, Martin, *Teologické prohlášení k přítomné situaci Německé evangelické církve*, s. 111n

77 Na Synodu Vyznávající církve konané v říjnu 1934 v Berlíně-Dahlemu se *Vyznávající církev* prohlásila za jedinou legitimní evangelickou církev v Německu.

kritický čas nabitý převratnými událostmi je podle všeho Bonhoeffer hluboce zasažen a zklamán z dění, které se v tomto církevním boji i ve společnosti vynořují.⁷⁸ Je zklamán z nerozhodnosti jeho „nejbližších spolupracovníků, což vedlo Bonhoeffera k depresi“, píše Souček.⁷⁹

Církev je zde podle Bonhoeffera viditelnou a jednající přítomností Krista na zemi, ale jak se vyrovnat s tím, že se církev v praxi zaprodává jinému *Vůdci*? Svě zklamání mimo jiné vyjádřil pro mou práci zajímavým vyjádřením zaznamenaném v dopise z roku 1934, kde píše, že je každým dnem „víc a víc přesvědčený o tom, že na Západě křesťanství končí...v každém případě jeho dosavadní interpretace.“⁸⁰

Nakonec se Bonhoeffer stáhne do ústraní a píše „Přišel čas, abych na chvíli odešel do pouště.“⁸¹ a od poloviny roku 1933 do roku 1935 přijímá roli faráře v Londýně Sydenhamu a Eastendu. *Vyznávající církev*, nová polooficiální evangelická církevní struktura⁸² se v Německu snaží o zachování vzdělávání svých duchovních, a tak její administrativa oslovuje Bonhoeffera, zda by se neujal vedení berlínsko-braniborského kazatelského semináře *Vyznávající církve* v severoněmeckém Zinstu.

Tehdy devětadvacetiletý Dietrich toto oslovení přijímá, stěhuje se z Londýna a 26. dubna 1935 začíná první kurz tohoto semináře. V červnu se tento seminář stěhuje do Finkenwalde. Bonhoeffer nepřipouští možnost, že církev by mohla sloužit někomu jinému než Kristu a je důsledný až natolik, že například v jednom svém příspěvku do teologického sborníku *Evangelische Theologie* napíše v červnu 1936 své památné, ale z mnoha pohledů kontroverzní prohlášení „*Kdo se*

78 „Cítil jsem, že se nepochopitelným způsobem ocitám v radikální opozici vůči všem svým přátelům, dostal jsem se do izolace kvůli svým názorům na věc... to vše mi působilo strach...“ BONHOEFFER, Dietrich, citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 84 nebo Windová píše doslova o Bonhoefferově osamocení v řadách duchovních *Vyznávající církve*. Více viz. WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 59

79 Citováno z: SOUČEK, Josef, Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě ke svobodě*, s. 14

80 BONHOEFFER, Dietrich, Citováno z: NANDRÁSKY, K., „*Nenáboženské křesťanstvo*“?, s. 387

81 Citováno z: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 65

82 Někdy německy označovaná jako *Notkirche* (Nouzová církev)

vědomě odloučí od Vyznavačské církve, odloučí se od spásy.⁸³ V církevních kruzích *Vyznávající církve* nenalézám pro svou důslednost a teologickou vymezenost mnoho pochopení. Navíc některé „katolické“ prvky života seminaristů⁸⁴, které Bonhoeffer se svými svěřenci na semináři praktikoval, vyvolávalo později v některých čistě evangelicky vychovávaných studentech poznámky, že žili jako v klášteře. Dietrich je paradoxně tímto obdobím nadšen a považuje rok 1935 za nejnaplněnější období jeho dosavadního života.⁸⁵

Následování – (1937)

Geneze myšlenek, jež jsou nakonec obsahem knihy *Následování*, podle životopisců prokazatelně sahají do roku 1933⁸⁶ a souvisejí s jeho uvažováním o Kázání na hoře.

Již v předmluvě ke knize vidíme, že se Bonhoefferem položené otázky jednoznačně vztahují k otázce, co konkrétně Ježíš Kristus žádá po těch, kdo se nazývají církví, která přebývá ve světě. Položené otázky se znovu neobracejí přímo k církvi institucionalizované, ale k církvi, která existuje kdekoli kde se hlásá pravé Boží slovo, a nehlásají se své vlastní názory. Bible je v knize Bonhoefferovi nejen zdrojem myšlenek, ale také jasnou normou výkladu, a z takového normativního „výkladu Písma svatého může církev zvěstovat Boží zjevení.“⁸⁷ V tomto předporozumění a ve stopách správné lutherské tradice uvede svou knihu v první kapitole slovy „*Úhlavním nepřítelem naší církve je laciná milost. Náš dnešní zápas*

83 Citováno z: BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer, Theologian, Christian, Contemporary*, str. 410. Více: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 88-90

84 Více o katolizujícím a fundamentalistickým vlivu na seminaristy: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 31-32 nebo WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 86-87 nebo KUSKE, Martin, TÖDT, Isle, více: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, s. 6

85 Více: BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer: A biography*, s. 481

86 Více: KUSKE, Martin, TÖDT, Isle, in.: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, s. 5–11, 301

87 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 85. „*Ježíš Kristus byl mezi svými učedníky tělesně přítomen svým slovem.*“ citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, s. 209

se vede o milost drahou.⁸⁸ Již ve svém úvodu nastiňuje, že nejostřejší teologické výpady myšlenek jeho knihy budou namířeny proti nepravému a nepoctivému církevnictví, a tím i nepravému křesťanství a nesprávně pochopenému zjevení Krista ve světě. Znovu jde o důraz eklesiologický, tedy vztahující se prakticky na ty, kdo se ve víře rozhodují následovat Krista třeba až na smrt.⁸⁹ Výroky „Jenom věřící poslouchá – jenom poslušný věří“⁹⁰ nebo „Ježíšovo přikázání je tvrdé, nelidsky tvrdé pro toho, kdo se mu vzpouzí“⁹¹ ukazují, jak rozhodně Bonhoeffer o církvi uvažuje. Následování Krista však jednoznačně neznamená oddělení vztahu jeho následovníků od lidí stojících okolo nich natož uplatňování vůči nim nějakou zvláštní privilegovanou náboženskou autoritu. Naopak. Pravý následovník „vidí druhého vždy jenom jako někoho, za kým přichází s Ježíšem. Ježíš jde k druhému člověku před ním a on ho následuje“⁹² a nejde tak jen o bohapusté setkání s druhým. Kristus je středem a prostředkem všech Božích i našich setkání a vztahů. „Křesťané jsou ve světě a potřebují svět, neboť jsou tělo a kvůli tomuto tělu přišel Kristus na svět. Dělalí světské věci.“⁹³

Seminář ve Finkenwalde byl Gestapem uzavřen koncem září 1937 krátce po zákazu činností institucí této části církve vydaném dne 29. srpna 1937 po zatčení vedoucího představitele *Vyznávající církve* Martina Niemöhllera 30. června 1937. Celospolečenské napětí uvnitř Německa sílilo a pod vlivem nenávislné nacistické antisemitské propagandy došlo k tzv. *Křišťálové noci* z 8. na 9. listopadu 1938.⁹⁴ Teď již ilegální *Vyznávající církev* mlčí. Bonhoeffer je koncem roku 1938 znovu, již podruhé, svými bratry hluboce zklamán pro jejich mlčení a společenskou

88 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, s. 27 s přihlédnutím k překladu F.M.Dobiáše a A.Molnára, BONHOEFFER, Dietrich, *Následování, Výklad Kázání na hoře*, s. 23, tak i dále.

89 Více: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, s. 29

90 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování, Výklad Kázání na hoře*, s. 38

91 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, s. 21

92 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, s. 171

93 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, s. 256

94 Popis historických a společenských okolností viz. kniha GILBERT, Martin, *Křišťálová noc*

bezzubost⁹⁵ a celou věc vidí jako hluboký hřích své církve.⁹⁶ V období od prosince 1938, kdy se Bonhoeffer zdržuje převážně v Berlíně v domě svých rodičů, přichází skrze příslušníky své rodiny, příbuzné a známé k informacím, které jej znovu a znovu, ale novým a nyní velmi individuálním způsobem staví před obrovské, ale reálné životní dilema, jak se má on jako křesťan postavit vůči svému národu, který podle něj reálně směřoval ke strašlivé genocidě a hrozbě oblodné války. Dietrich navštíví svou sestru v Británii a tam dostane nabídku k exilu do USA. Téměř celý červenec 1939 Bonhoeffer opravdu stráví ve Spojených státech, ale již 27. července je zpět v Berlíně, protože se definitivně rozhodl stát ve službě své zemi, věci církve a Bohu, ať to stojí, co to stojí.⁹⁷ Podle Bethgeho jde o druhý Bonhoefferův obrat. Tentokrát od Bonhoeffera křesťana k odpovědně jednajícímu křesťanu, a tím i člověku.⁹⁸ Zde stojí za zmínku komentář historika Aleše Zapletala vyjadřující se k tomuto druhému Bonhoefferově obratu, když uvádí „*Stejně jako první Dietrichův životní obrat od teologa ke křesťanu nebyl zapřením teologa, ani tento druhý obrat nebyl zapřením křesťana.*“⁹⁹

Život v obecnství – (1939)

Kniha *Život v obecnství* z roku 1939 a která si našla v současnosti mnoho čtenářů především v prostředí katolické křesťanské tradice, se svým myšlením nese ve stejném duchu jako kniha *Následování*. Písmo je mu autoritou, východiskem i normativem.¹⁰⁰ Bonhoeffer v knize rozepisuje, jaké prvky charakterizují život křesťana v bratrském společenství církve. Tuto problematiku definuje dotazem „*Kdo je mi bratrem v Kristu? Bratrem tedy není upřímný, zbožný a po bratrství*

95 Více: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 87-88 nebo DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 17

96 Více: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 116-117

97 Více: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 19

98 BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer: A biography*, s. 580-582; nebo v češtině se užívá zkrácená verze: „*Od křesťana k současníku*“ Citováno z: SOUČEK, Josef, Bohumil, *Předmluva*, s. 22

99 Citováno z: ZAPLETAL, Aleš, *Od teologa ke křesťanu a od křesťana k člověku*

100 Více: BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, s. 3

*toužící bližní, který stojí vedle mne a s nímž sdílím obecnství, ale bratrem je ten, kdo byl Kristem vykoupen, osvobozen od hříchu, povolán k víře a k věčnému životu.*¹⁰¹ Je znovu pozoruhodné, ale v jeho případě nenahodilé, že pokud mluví o společenství křesťanů, snaží se vyhnout lidovému chápání pojmu církve, tedy církve jako kulturně náboženské instituci. Užívá slov jako *Boží lid, společný život křesťanů, sbor, obec, tělesná přítomnost ostatních křesťanů, pospolitý život, křesťanské obecnství, společenství*.

To pro Bonhoeffera není nějaká teoretická teologická výpověď. V opravdovém křesťanském obecnství jde podle něj o to, mít toto obecnství jediné a pouze skrze Krista, v Kristu. To je pro něj skutečnost. V opravdovém křesťanském obecnství je kvůli hříchu přítomno i zklamání z ostatních křesťanů, ze světa. Bůh si toto zklamání podle Bonhoeffera vlastně přeje. Takové křesťanské obecnství pak totiž už není idealizované, abstraktní, ale je prožívanou skutečností, pro kterou se Bůh v Kristu inkaroval, obětoval se za ni a vykoupil ji, a člověk se s Kristem a v Kristu má podílet na Božím jednání stejným dílem i způsobem.

Další kapitoly nazvané *Den v obecnství, Den o samotě a Služba* pak rozvíjejí myšlenky skutečné bratrské spirituality. Zde až v druhé polovině knihy poprvé Bonhoeffer použije slovo „církve“¹⁰² a rozvíjí podstatu křesťanského obecnství jako důsledek osobního spirituality. Píše

*„Sám jsi stál před Bohem, když tě povolal, sám jsi musel toto volání následovat, sám jsi musel vzít svůj kříž, musel jsi bojovat a modlit se, a sám zemřeš a vydáš počet Bohu. Když nemůžeš být sám, zavrhuješ Kristovo volání a nemůžeš mít podíl na obecnství povolaných.*¹⁰³

Schopnost být sám se sebou i schopnost být v obecnství začíná a roste současně a nerozdílně v důsledku povolání Ježíše Krista. Samota je důležitá i pro život „*uprostřed nekřesťanského světa.*“¹⁰⁴ Na to naváže myšlenkou, že každý, když

101 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, s. 10

102 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, s. 43

103 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, s. 50

104 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, s. 59

vstoupí do opravdového společenství s druhými, nese i svůj díl Kristovy přítomnosti ve světě. Uvádí „*V křesťanském obecnství jde o to, aby se každý jednotlivec stal nepostradatelným článkem řetězu.*“¹⁰⁵ To se projevuje ve zpovědi a večeri Páně uprostřed obecnství křesťanské obce. Zde Bonhoeffer vychází z biblicky i teologicky přijímané hříšnosti člověka a milosti Boží, která hříšníka v Kristu přijímá a odpouští mu.¹⁰⁶ Zpověď mu v ale evangelické praxi velmi chybí a píše „*Teprve až evangelická církev znovu objeví zpověď jako úřad od Boha, najde cestu zpět ke konkrétní etice, kterou měla v době reformace.*“¹⁰⁷

Život v obecnství jako útlý spis zaměřený na to, jak žít bratrské obecnství, je znovu součástí Bonhoefferem prožívané životní praxe.¹⁰⁸ „*To, co si myslí Dietrich Bonhoeffer jako teolog, je zpracováním jeho životní zkušenosti. S tím souvisí i to, že snad nikdy neříká nic, co také sám nezkusil prožít.*“, jak píše historička Windová.¹⁰⁹

1.5 Závěrečná perioda – ve službě světu – *Etika a Na cestě ke svobodě. Listy z vězení*

Etika – (1949)

Z roku 1939 pocházejí první náčrty ke knize, kterou hodlal později knižně vydat. Nám se dochoval pouze podtitul, který chtěl Bonhoeffer použít: „*Pokus o křesťanskou etiku*“, ale samotný název knihy nebyl určen.¹¹⁰ Šlo o poněkud fragmentární a kusé, ale hutné myšlenkové obrisy, které si zaznamenával až do roku 1943, kdy byl gestapem zatčen a které po válce a jisté editaci vydá Eberhard

105 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, s. 63-64

106 „*Nemusíš už sebe ani své bratry obelhávat a tvářit se, že jsi bez hříchu*“, *smíš být hříšníkem, a děkuj za to Bohu. Neboť on miluje hříšníka, ale nenávidí hřích.*“ Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, s. 77

107 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 413

108 Citováno z: SOUČEK, J., B., *Předmluva*, s. 33

109 Citováno z: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 33

110 Více: BETHGE, Eberhard, in.: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 7-9

Bethge pod názvem *Etika* (1949). Nejde o Bonhoefferem autorizovanou podobu díla, a tak vynechám promyšlení logické posloupnosti jeho myšlenek a jejich zdrojů, ale jak jsem upozornil v metodologické části, soustředím se na seznámení s jejich obsahem vztahujícím se k našemu tématu.

Úvod je jasný. Upozorní, že mu nejde o pouhé křesťanské vymezení lidského jednání jako „dobrého“ nebo „zlého“. Přistupuje k tématu tak, že pravá „křesťanská“ etika zjišťuje, že se člověk již nachází v roztržce s Bohem, lidmi i se sebou samým.¹¹¹

Úlohou skutečné křesťanské etiky pak je podle Bonhoeffera být napojen na Krista a v něm rozlišovat a skrze něj rozpoznávat Boží vůli – Boží vůli v Kristu a ve vztahu ke konkrétnímu lidskému činu a jednání. Ježíš totiž „*nežije a nejedná na základě poznání dobrého a zlého, ale podle vůle Boží,*“¹¹² tvrdí Bonhoeffer, a „*poněvadž Boží vůle není soustava pravidel daná zvenčí, nýbrž je v různých životních situacích nová a rozmanitá, musí člověk stále znovu zkoumat, co je v dané chvíli Boží vůle.*“¹¹³ „*Zkoumat, co je Boží vůle, je možno jen na základě Ježíše Krista, jen v prostoru vymezeném Ježíšem Kristem, jen v Ježíši Kristu.*“¹¹⁴ Nyní Bonhoeffer dotazováním se po Boží vůli¹¹⁵ vystavil základní rámec svého myšlenkového uchopení křesťanské etiky. Teologicky propletený koncept *Etiky* má silný christologicko – etický rozměr, který je patrný v mnoha statích a má charakteristickou dialogickou podobu.¹¹⁶ Podle něj „*problémem křesťanské etiky je, jak realizovat skutečnost Božího zjevení v Kristu mezi jeho tvory...jde tedy o to, abychom dnes měli podíl na skutečnosti Boha a světa v Ježíši Kristu.*“¹¹⁷

111 Citováno z: BETHGE, Eberhard, in.: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 15-16

112 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 27

113 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 34

114 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 35

115 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 193

116 Jeden příklad za všechny. Bonhoeffer píše: „*Neexistuje žádné křesťanství, které by bylo mimo skutečnost světa, a tedy ani žádná skutečná světskost mimo skutečnost Ježíše Krista.*“ Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 206

117 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 195 a 201

Bonhoefferovy myšlenky vydané v knize *Etika* neobsahují terminologicky ani pojem *dospělý svět* ani *nenáboženská interpretace*, ale v této souvislosti je patrný jistý zásadní posun od jeho minulých důrazů. Zatímco dosud se Bonhoeffer soustředil na určitou mimořádnost a tím i specifčnost církve oproti okolnímu světu a soustředil se na věci církve jaksi defenzivně (bránil věrnost evangeliu, ryzost, opravdovost apod.), *Etika* odhaluje výrazný posun v tomto chápání. Bonhoeffer v *Etice* předkládá nový intelektuální podklad pro církve a křesťanskou existenci angažovanou v celém stvoření, tedy ve světě, nikoli pouze v církvi. Podklad spočívá v pochopení evangelijního Kristova sebevydání se skutečnosti celého světa, nejen církve.¹¹⁸

„Máme-li podíl na Kristu, jsme zároveň ve skutečnosti Boží i ve skutečnosti světa. Svět nemá žádnou skutečnost, která by byla na Božím zjevení v Kristu závislá. Bylo by popřením Božího zjevení v Ježíši Kristu, kdybychom chtěli být „křesťanští“, aniž bychom byli „světští“, anebo být světští a nevidět a nepoznávat svět v Kristu.“¹¹⁹

Nikoli tedy defenziva církve před světem, ale hledání Boží vůle ve službě celému světu. „Církev je církvi jen tehdy, je-li tu pro druhé“, píše později.¹²⁰

Na jaře roku 1940 se svou smlouvou o spolupráci s Abwehrem aktivně připojí ke skupině armádních spiklenců pod vedením admirála Canarise proti Hitlerovi a začíná žít společensky dvojitý život.¹²¹ Jeho, do té doby přímočarý a myšlenková nekompromisnost vůči nacistickému režimu,¹²² se spoluprací na

118 K těmto otázkám (v kontextu let 1940-1943) se důkladněji vyjadřuje v *Etice* například v kapitolách *Co může církev může říci světu*, *Konkrétní přikázání a Boží mandáty*, *Dějiny a dobro 1 / 2* a *Kristus skutečnost a dobro – Kristus, církev a svět*.

119 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 203

120 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě ke svobodě*, s. 265

121 Windová píše o Dietrichově „dvojakosti“ více: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 117. Bonhoeffer svůj dvojitý život popisuje jako život v „přetvářce“, „dvojsmyslech“, „nedůvěře“, „povolnosti“ a „cynismu“ viz. BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 84

122 „Byl to právě Bonhoeffer, kdo rozhodně radil k mobilizujícímu boji: „Prohlašujeme-li se za křesťany, neexistuje pro nás hledisko výhodnosti či nevýhodnosti. Hitler je antikrist. Proto ve svém díle musíme pokračovat a zlikvidovat jej, ať má úspěch nebo ne.“ Citováno z: SMOLÍK, Josef, *Nenáboženská interpretace*, s. 82

spiknutí přinejmenším vnějšně zastírá. Bonhoeffer bezesporu tento vnější a tím i vnitřní nesoulad vnímá a plně si jej uvědomuje¹²³, ale zároveň vnímá, že etický „*fanatismus*“ jako v případě Schneidera¹²⁴ sice „*slouží nejvyšším hodnotám pravdy a spravedlnosti, přece se dříve či později zaplétá do nepodstatného a podružného a vbíhá chytřejšímu protivníkovi přímo do sítě.*“¹²⁵ Těto pasti etického „*fanatismu*“ se ve své práci pro Abwehr snaží vyhnout, a to až do roku 1943. Na pátek 9. dubna 1943 měl Dietrich naplánovanou služební cestu do Říma, která měla konspirativní poslání. Tato služební cesta se však již neodehrála a 5. dubna 1943 byl společně se svým švagrem Hansem von Dohnanyim v Berlíně gestapem zatčen a převezen do vojenské věznice v berlínském Tegelu. Téměř přesně dva roky pak prožil v různých věznicích a koncentračních táborech. Na začátku dubna 1945 byl převezen do koncentračního tábora Flossenbürg. Dietrich Bonhoeffer zde byl nacisty popraven oběšením nad ránem v pondělí 9. dubna 1945.

Na cestě ke svobodě. Listy z vězení – (1951)

Pro období věznění je pro mé zkoumání kontextu obou vězeňských tezí důležitý stav jistě „ztráty rovnováhy“¹²⁶ a zároveň přidržení se svých náboženských zvyklostí. Bonhoeffer sám nám zaznamenává tyto vynořující se stavy lidské i duchovní „*otupělosti*“¹²⁷, období „*stesku*“¹²⁸, shledává uvnitř sebe odpor „*vůči všemu náboženskému*“.¹²⁹ Člověk již přece nemůže být „*apriorně religiózním*“¹³⁰ a není „*homo religiosus*“ píše.¹³¹ Na druhé straně mají jeho osobní projevy zbožnosti neustále své místo v každodenním čtení bible¹³², každodenní přimluvné

123 Více: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s.115

124 Více: *Mučedníci křesťanské víry*, s. 1-3

125 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 67

126 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 105

127 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 188,

128 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 134, 194, 198-199

129 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 134, 194, 199

130 Dopis ze 30.4.1944, více: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 199

131 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 254

132 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 199, 207

modlitbě¹³³, pravidelnému čtení *Hesel Jednoty bratrské*¹³⁴, v připomínání si biblických zaslíbení¹³⁵, v ochotě a schopnosti sdílet Kristovo evangelium¹³⁶, v hluboké osobní touze pokřtít Bethgeova syna¹³⁷, vnímání vyslyšení svých modliteb i modliteb druhých.¹³⁸ Na pozadí těchto mimořádných okolností a rozporuplných stavů, pocitů a těžkých životních okolností vznikají zárodky nové teologie v kusých úvahách o *dospělém světě a nenáboženské interpretaci*.

Sbírku dopisů, které vydal Eberhard Bethge v roce 1951 poprvé knižně, lze dodnes považovat za fenomén.¹³⁹ Útržkovitost a nesystematičnost v nich nastíněných myšlenek ponechávají prostor tyto myšlenky definitivně dořít, jednou provždy je domyslet. Tomuto pokušení musel po válce čelit i sám jejich vydavatel a adresát korespondence, Eberhard Bethge. Právě Bonhoefferovy dopisy z vězení psané příteli Bethgemu jsou označovány jako teologické.¹⁴⁰ Bethge se osobně vyznává, že se později „mírně klonil“ k marxistické interpretaci podobně jako jeden z prvních význačných německých komentátorů bonhoefferovských vězeňských tezí Hanfried Müller.¹⁴¹

1.6 Koncepty „dospělý svět“ a „nenáboženská interpretace“

Dospělý svět

V prvním ze svých tzv. teologických dopisů z 30.4.1944 sice ještě Bonhoeffer nepoužije slovní spojení *dospělý svět*, ale poměrně jasně popisuje svět, na jehož prahu podle něj stojíme. „...*Je pryč čas niterného života a svědomí, což*

133 BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 135, 136-141, 163, 269-270, 277, 287

134 BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 254, 267

135 BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 198, 208

136 BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 201, 222

137 Více: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 206-208, 211, 213-221

138 Více: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 208, 268-269

139 Tohoto termínu používá významný religionistický bonhoefferovský badatel HAYNES, R. Stephen v knize *The Bonhoeffer Phenomenon*, 2004. Více: *Letters and papers from prison* nebo MARTY, E., Martin, *Dietrich Bonhoeffer's Letters and papers from prison: A biography*, 2011

140 Za teologické dopisy jsou označovány listy od 30.4.1944 do 23.8.1944

141 Více: MARTY, E., Martin, *Dietrich Bonhoeffer's Letters and papers from prison: A biography*, s. 76-78

právě znamená, že minula éra náboženství vůbec. Jdeme vstříc období po všech stránkách nenáboženskému. Lidé, jací už teď jsou, již prostě nemohou být religiózní.¹⁴² Tyto myšlenky však nestojí v Bonhoefferově konceptu jako výsledek nějaké vnitřní náboženské deprese. Kapitoly *Boží láska a rozpad světa, Církev a svět*¹⁴³ a především stať *Dědictví a úpadek*¹⁴⁴, které nalezneme v jeho knize *Etika*, již sledují jistou naléhavost ve věci nutnosti přeformulovat křesťanskou existenci ve světě a tím i změny v křesťanském zvěstování. V některých náčrtech *Etiky* ještě vidí Bonhoeffer svět jako Kristu odcizený a v

„rozkladu všech hodnot stojí křesťanské církve jako strážkyně středověkého a reformačního dědictví“. Vedle toho vidí nový „úkol církve jako jedinečný. *Corpus christianum* je rozbito. Proti nepřátelskému světu stojí *corpus Christi*. Svět Krista znal a odvrátil se od něho, a právě tomuto světu musí nyní církev dosvědčovat Ježíše Krista jako živého Pána.“¹⁴⁵

Toto dřívější vidění nám však jeho pozdější vrcholný koncept *dospělého světa* ponechává také nedořečený. Jeho vlastní argumentace je opírána o „dějinný vývoj“ světa popsany v dopise z 8.6.1944. V něm zmiňuje, že svět směřuje od zhruba třináctého století „k lidské autonomii“¹⁴⁶ a „dosáhl v naší době jisté dokonalosti“¹⁴⁷.

Zde stojí za poznámku, že pokud Bonhoeffer klade jím sledovatelný vývoj k dospělosti do 13. století, tedy ještě hluboko před renesancí, reformací a osvícenství, pak jeho uvažování o počátcích „hnutí k autonomii“ spatřuje v protiklerikální, nikoli protikřesťanské či protináboženské rovině. Pak následuje tvrzení

142 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 199

143 Podle vydavatelů *Etiky* jsou tyto staťe načrtnuté v letech 1939-1940, Více: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 10

144 Napsaná nejspíše v období od září do října 1940. Více: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 10

145 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, s. 110

146 Dějinný nebo historický vývoj k autonomii člověka Bonhoeffer popisuje i v dopise z 16.7.1944

147 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 230

„Člověk se naučil vyrovnávat se sám se sebou ve všech důležitých otázkách, aniž si vypomáhá pracovní hypotézou Boha“. „Ukazuje se, že všechno jde také bez Boha, a to právě tak dobře jako dřív“. „Svět, který si uvědomil sám sebe a poznal vlastní životní zákony, je si jist sám sebou, až nás to zaráží.“¹⁴⁸

Zde použije Bonhoeffer poprvé slova o *dospělém světě*, když píše

„A proti této sebejistotě vystoupila teď křesťanská apologetika v nejrůznějších podobách. Pokouší se dokázat světu, který zatím dospěl, že nemůže žít bez poručníka „Boha“...Útoky křesťanské apologetiky na dospělost světa považují za první za nesmyslné, za druhé za nízké a za třetí za nekřesťanské.“¹⁴⁹

Jsou to myšlenky, že na Bohu autonomní *dospělý svět* je vlastně vývojovým stádiem religiozity lidstva. Bonhoeffer svou otázku rozvíjí dále a ptá se, jaký vztah mají „*Kristus a svět, který se stal dospělým*“.¹⁵⁰ Dopis z 8.7.1944 již nevysvětluje definici *dospělého světa*, pokládá ho za dějinný fakt a Bonhoefferovým cílem je tuto skutečnost prostě přijmout a snažit se oprostít od úsilí *dospělý svět* předělat.¹⁵¹

O týden později (16.7.1944) toto rozvádí dál a píše, že

„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“.¹⁵²

Právě zde odhaluje Bonhoeffer své řešení

„*Kristus nepomáhá silou své všemohoucnosti, ale silou své slabosti, svého utrpení! Zde je rozhodující rozdíl ode všech náboženství. Religiozita odkazuje*

148 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 230-231

149 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 230-231

150 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 232. Tuto podstatnou otázku zopakuje znovu v dopise z 30.6.1944, BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 232

151 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 246

152 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 249

*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.*¹⁵³

Bonhoeffer přiznává (v dopise z 18.7.1944), že nejde o teologicky ani jazykově vytříbený koncept, ale snaží se říci, že „*dospělý svět je bezbožnější a snad právě tím Bohu bližší než svět nedospělý.*“¹⁵⁴ Tuto tezi a otázky s ní spojené má v úmyslu dál podrobněji rozpracovat v zamýšleném spise. V dopise z 3.8.1944 píše, že by chtěl v nastíněných kapitolách popsat: 1) *Současný stav křesťanství*, 2) *Co je vlastně křesťanská víra?* 3) *Závěry*. Zde nám systematictěji nastiňuje osnovu svých myšlenek o *dospělém světě* a *nenáboženské interpretaci*. Zde pokročí v popisu nedospělého člověka v tom, že se takový člověk stále snažil zajistit a pojistit si život svým únikem k transcendentnu (Bohu). To již podle něj *dospělý člověk* nepotřebuje, ale hrozí mu „*nové ohrožení života, totiž samotnou organizací...Může se pojistit proti všemu, jen ne proti člověku.*“¹⁵⁵ Toto jsou poslední nám dochované Bonhoefferovy myšlenky o *dospělém světě*.

Nenáboženská interpretace

Slovní spojení „*nenáboženské*“ křesťanství, „*nenáboženská*“ interpretace biblických pojmů, „*nenáboženský*“ svět je v Bonhoefferově vězeňských listech použito mnohokrát a on sám je obecně charakterizuje jako „*úvahy o nenáboženskosti*“¹⁵⁶. Že do nového věku *nenáboženskosti* vstupujeme, Bonhoeffer nepochyboval, ačkoli jen v hádankách naznačoval, co tím sám kdy přesně míní a co konkrétně to pro církve a její křesťanské zvěstování bude znamenat. Uvádí

*„Naše křesťanství bude záležet 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.“*¹⁵⁷

153 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 250

154 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 253

155 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 262-263

156 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 203

157 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 220

V tomto dopise z května 1944 dále píše

„Není to naše věc předpovídat den – ale ten den přijde -, kdy lidé budou znovu povoláni hlásat 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...“¹⁵⁸

V prvním teologickém dopise z 30.4.1944 se pokusí dosti neuspořádaně nastínit své vymezení a pochopení náboženské religiozity člověka a uvádí

„Lidé, jací už teď jsou, již prostě nemohou být religiózní. I ti, kdo se upřímně jako „religiózní“ označují, to nijak nepraktikují. Zřejmě tedy myslí slovem „náboženský“ něco docela jiného. Celé naše 1900 let trvajících hlásání křesťanství a teologie se zakládá na „religiózním a priori“ člověku. „Křesťanství“ bylo vždycky formou (možná, že pravou formou) „náboženství“. Ukáže-li se však jednoho dne, že toto „a priori“ vůbec neexistuje...co to pak bude znamenat pro „křesťanství“? Jestliže bychom úplnou nenáboženskost připustili: „jaká situace z toho plyne pro nás a pro církve? Jak se může stát Kristus Pánem i nenáboženských lidí? Existují nenáboženští křesťané?...Co je potom nenáboženské křesťanství?“¹⁵⁹

Na to Bonhoeffer navazuje v popisu dalších otázek, na které se snaží nalézt odpovědi

„Co znamenají církve, sbor, kázání, liturgie, křesťanský život v nenáboženském světě? Jak máme mluvit o Bohu – bez náboženství...? Jak máme mluvit „světsky“ o Bohu, jak být nenáboženskými křesťany, jak být ekklésia, povoláními, a přitom se nepovažovat za nábožensky preferované, nýbrž za lidi zcela patřící k tomuto světu?“¹⁶⁰

V dopise z 5.5.1944 začne své úvahy o *nenáboženské interpretaci* rozpracovávat. Přemýšlí nad tím, že Bultmannova snaha o odmytologizování

158 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 220

159 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 199-200

160 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 200

biblického textu ani Barthova kritika náboženství a jeho důraz na zjevení nejsou pro nové nenáboženské zvěstování dostatečné.¹⁶¹ Zde vyvstává také ona zmíněná „nedořečenost“ a nejasnost Bonhoefferových formulací a tím i prostor pro různé interpretace toho, co se snaží říct. Píše totiž, že Bultmann nezašel ve svém „odmytologizování“ dostatečně daleko a uvádí „Nejen „mytologické“ pojmy jako zázrak, nanebevstoupení atd., ale „náboženské“ pojmy vůbec jsou problematické.“¹⁶², ale v dopise z 8.6.1944 se detailněji vyjádří k liberálnímu redukcionismu v podobě odmytologizování Nového zákona a píše

„Můj názor je ten, že musí zůstat celý obsah včetně „mytologických“ pojmů – Nový zákon není mytologické přestrojení nějaké všeobecné pravdy!, nýbrž tato mytologie (vzkříšení etc.) je věcí samou! – ale tyto pojmy musí být interpretovány způsobem, který nepředpokládá náboženství jako podmínku víry.“¹⁶³

8.7.1944, tedy po měsíci, se Bonhoeffer znovu v dalším dopise k *nenáboženské interpretaci* vrací a ve svých kritických poznámkách tentokrát k individualistické otázce spásy duše a otázce „vnitřního“ pietisticky chápaného prostoru pro náboženskou víru píše, že ji považuje za „vzpouru méněcenných“¹⁶⁴. Pak krátce vysvětlí své argumenty proti pietisticky založené zbožnosti a nastíní také svou pohnutku pro svou kritiku „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...“¹⁶⁵ Zatím je z Bonhoefferovy korespondence vidět, že pozitivní popis *nenáboženské interpretace* biblických pojmů se mu nedaří, a uvádí „Vidím to jako úkol, který ale zatím nedokážu řešit.“¹⁶⁶

161 Kromě dopisu z 5.5.1944 se k Barthově nedostatečném přínosu vrací v dopise z 8.6.1944

162 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 203

163 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 233-234

164 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 245

165 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 246

166 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 248

Malý střípek popisu svého nového *nenáboženského způsobu křesťanského zvěstování* nalezneme v dopise z 18.7.1944. Ježíšova otázka v Getsemanech po tom, proč s ním učedníci nemohou bdít, podle Bonhoeffera naznačuje, že

*„To je pravý opak všeho, co očekává náboženský člověk od Boha. Člověk je vyzýván, aby spolu s Bohem trpěl bezbožností světa. Být křesťanem neznamená být určitým způsobem religiózní..., ale znamená to být člověkem. Kristus z nás nedělá určitý lidský typ, ale prostě člověka.“*¹⁶⁷

Tuto *nenáboženskou podmíněnost* a pozemskost Ježíšovy věci na světě vyjádřil už dříve slovy *„Nejde přece o onen svět, ale o tento svět, jak je stvořen, udržován, nadán zákony, usmířen, obnovován.“*¹⁶⁸

Nakonec se přece jen dotkne prvního *nenáboženského výkladu* biblického a teologického pojmu „Metanoia“ (obrácení, změna smýšlení, pokání).

„V tom spočívá metanoia, nikoliv myslet nejprve na vlastní strasti, problémy, hříchy, úzkosti, ale dát se strhnout na cestu Ježíše Krista, do mesiášského dění.“ *„Toto vtažení do účasti na mesiášském utrpení Boha v Ježíši Kristu se děje v Novém zákoně rozličnými způsoby...“* *„Není tu nic z náboženské metodiky, „náboženský akt“ znamená vždy něco částečného, „víra“ je celistvý, životní akt. Ježíš nevybízí k novému náboženství, nýbrž k životu.“*¹⁶⁹

1.7 Dílčí závěr

V úvodu své práce jsem si pro tuto část stanovil za cíl zasadit koncepty *dospělého světa* a *nenáboženské interpretace* do kontextu Bonhoefferova života a myšlení pro následné zasazení těchto konceptů do religionistické debaty a sledování relevantní interpretace jeho myšlenek. Na odkazech především z primárních zdrojů se domnívám, že se mi podařilo doložit, že v Bonhoefferových konceptech nešlo o:

167 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 252

168 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 204

169 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 252-253

a) zoufalý a separátní intelektuální výkřik vyřčený pod vlivem osobní krize víry v důsledku vězeňských okolností a pozorováním žalostné situace náboženství. Ukázal jsem, že Bonhoefferův osobní a celoživotní zájem o věc církve uprostřed dění tohoto světa jej vedla myšlenkovým vývojem, ve kterém zůstal věrný svému odkazu na myšlenkové kořeny své křesťanské protestantské lutherské tradice – *sola scriptura, sola gratia, solus Christus, sola fide*, ale činil tak originálním způsobem.

b) Při uvažování o vězeňských konceptech je hrubou chybou, pokud je nedáváme do kontextu s celkovým Bonhoefferovým uvažováním. Domnívám se, že jsem prokazatelně doložil, že se Bonhoeffer celoživotně velmi snažil o to, aby křesťanská církev byla důsledně založena pouze na Ježíši Kristu. Tím by bylo podle něj křesťanské společenství chráněno před falešnou, lacinou a povrchní náboženskostí. Možná lépe řečeno chtěl, aby se křesťanské následování Ježíše Krista zbavilo nepravého roucha své náboženské podoby a zůstalo věrné věci Ježíše Krista. Bonhoeffer toužil, aby s Kristem sjednocená křesťanská církev naplnila uprostřed tohoto světa svůj původní služební význam a udržela si evangelijní poslání.

c) Domnívám se také, že jsem doložil patrný Bonhoefferův předěl (obrat) v uvažování o církvi v tom, že zhruba do roku 1939 směřoval své myšlenky o církvi defenzivně, tj. hájil a bránil její právo na existenci, její smysl i význam a odvážně a praktickými činy se snažil ji chránit od nepravých náboženských forem (včetně přehnaně institučních či nekristocentrických). Kolem roku 1939 však již u něj prorůstá a vysvítá nové pojetí přístupu k tématu církve a přechází od defenzivního k pozitivnímu chápání vztahu církve a světa v podobě myšlenek o Kristově „*proexistenci*“. V tomto smyslu jeho vězeňské teze opravdu jeho dřívější myšlenky výrazněji přerůstají.

2. Reflexe „*dospělého světa – člověka*“ – česká religionisticko – sociologická perspektiva

Cílem této části mé práce je vstoupit do religionistické debaty o tom, zda člověk skutečně vyrostl ze své náboženskosti, tj. ve věci náboženství dospěl a stal se plně sekulární (protiklad k náboženskému). To také byla jedna ze zásadních teologických vizí Dietricha Bonhoeffera. Oproti jiným zemím v evropském, natož světovém kontextu, jsou v Česku mimořádně výrazně patrné některé sekularizační jevy. Česká společnost by se podle jistých významných indicií dala považovat za výjimečnou laboratoř takovéto predikované, od náboženství oproštěné lidské i společenské dospělosti (sekularizace). Tyto indicie jsou primárně dvě – nebývale nízké deklarovaná religiozita české populace při sčítáních lidu a velmi nízká aktivní účast populace na životě nejrůznějších náboženských institucí v naší zemi. Pokud by tedy Bonhoefferova vize *dospělého a nenáboženského člověka* měla být v současnosti někde patrná, tak je to právě v naší vlasti. To však vyžaduje detailnější rozbor a odborné komentáře z úst českých sociologů, psychologů náboženství a religionistů, kteří se touto problematikou v naší zemi zabývají.

Přiblížit se k jádru recepce základní Bonhoefferovy vězeňské vize o nastupujícím *dospělém a nenáboženském světě* nebude v českém prostoru snadné nalézt. Hlavním důvodem jsou rozdíly v pojmosloví, které se dnes na této půdě liší od pojmů, které užíval sám Bonhoeffer.¹⁷⁰ Druhým problémem je metodologický rozdíl mezi tím, co Bonhoeffer otevírá svým osobním především teologickým prizmatem, a religionistickým přístupem, který se principiálně od této

170 Na jeho nekonzistentnost v užívání pojmů upozorňuje např. Nandrásky, když uvádí, že se Bonhoeffer vyhýbal užívání pojmu *sekularizace* „pro jeho odsuzující príchut'. Spočiatku hovoril o vývoji k „autonomii“ sveta, ale neskôr pokladal za vhodnejšie a výstižnejšie písať o procese smerujúcom k dospelosti a používať slovo „dospelý“, ktoré pozitívne hodnotí prebiehajúci proces dospievania sveta.“ Citováno z: NANDRÁSKY, Karol, „Nenáboženské kresťanstvo“?!, s. 385

zaujatosti snaží oprostít. Dietrich Bonhoeffer nevstupuje do svých úvah jako sociolog, religionista či filosof náboženství, ale jako angažovaný teolog, jak jsem poukázal již v první části.

Už vyjasnit samotný pojem „náboženství“ je samo o sobě oříšek. Odborná veřejnost v tomto vyjasnění není dodnes jednotná a zdaleka s tím není ani hotová.¹⁷¹ Také další pojmy, s nimiž se na poli religionistiky pracuje, jako jsou např. spiritualita, religiozita, sekularita, postsekularita, životní filosofie, nenáboženská, racionalita, posvátno, církevní religiozita, odcírkevnění, desakralizace, (ne)sekulární moderní společnosti apod., oplývají komplexností a mnohovýznamy.¹⁷² Proto se nyní pokusím tuto Bonhoefferovu prognózu *dospělosti světa* zasadit do myšlenkového rámce, ve kterém sám žil, a já budu pro vyjádření skutečnosti ztráty náboženské podoby společnosti používat pojem z oblasti sociologie náboženství „sekularizace“, jež pro mne bude znamenat oslabování významu náboženské víry v populaci a ústup praktikovaného náboženství z každodenního života člověka.

Obecně jsou názory a diskuse o roli, významu, podobách a obsahu náboženství z neteologických pozic výrazněji zachovány od dob osvícenství (přelom 17. a 18. století). Bonhoeffer byl při svém vzdělání a společenském postavení jeho rodiny bezesporu seznámen mimo jiné i s pracemi a postoji neteologickými, společenskými a především politickými, které byly většinou obecně protinábožensky (myšleno především proticírkevně) laděné.¹⁷³ V samotném

171 Více: HORYNA, Břetislav, *Úvod do religionistiky*, s. 18-29, podobně např. ŠTAMPACH, O., Ivan, *Přehled religionistiky*, s. 16-33; HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*, s. 17-20

172 Více: NĚMEČKOVÁ, Kamila, *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*, s. 57

173 Např. nejznámější antináboženskou tezí byla bezesporu Marxova kritika náboženství „Náboženská bída je jednak výrazem skutečné bídy, jednak protestem proti skutečné bídě. Náboženství je povzdech utlačeného tvora, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to opium lidu. Zrušit náboženství jako iluzorní štěstí lidu znamená žádat jeho skutečné štěstí.“ Citováno z: MARX, Karl, *Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva*. Více: McLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě*, s. 116-119, 137

Německu byla *sekularizace* živelnou reakcí na vývoj vědeckého poznání, technických možností cestovat, na politický stav společnosti a především církvi.¹⁷⁴ Nešlo podle McLeoda o čistě ideový odliv křesťanské víry, ale spíše o reakce na tehdejší společenské změny. Zde stojí za zmínku popis tehdejší německé společnosti od historika McLeoda, který se v knize *Sekularizace západní Evropy (1848-1914)* zabývá samotným projevem víry ve společnosti a pečlivě dokládá, že vývoj sekularizace nešel od víry k nevíře, ale že obzvláště ve velkých městech se jedná o výrazně pozorovatelný náboženský pluralismus. McLeod dále dokládá, že lidé z nejnižších vrstev společnosti o církve postupně ztráceli zájem, protože se i v tomto prostředí ocitli v roli kulturních outsiderů.

Na počátku dvacátého století vznikají seriózní a empiricky podložené práce především od francouzského filosofa a sociologa Emile Durkheima (1858-1917) a německého historika, ekonoma a sociologa Maxe Webera (1864-1920), který v roce 1909 založil *Německou sociologickou společnost*. Oba z otců zakladatelů oboru *sociologie náboženství* se odborně zabývali pozorovatelným procesem proměny role a významu náboženství v tehdejší společnosti a v tomto smyslu se začalo mluvit o *sekularizaci* společnosti jako o jednom z fundamentálních dějů v moderní společnosti.¹⁷⁵

Podoba *sekularizace* společnosti, se kterou se fakticky Bonhoeffer nevyhnutelně setkával, nesla v té době v sobě étos progresu – progresu odnáboženštění v podobě transformace a odklonu od tradiční role křesťanských církví a její etiky. Je podle mého soudu nesporné, že tento transformační proces *sekularizace* společnosti Bonhoeffer do své smrti v nejrůznější podobách pozoroval a promýšlel spolu s dalšími i jeho budoucnost ve vztahu ke křesťanství. Zajímalo ho, kam tento sekularizační proces směřuje. Jeho zájem o tento proces nám

174 Tento proces v církevním a teologickém prostoru v Německu pozoroval a reagoval na něj už například Friedrich Schleiermacher ve svých promluvách „*O náboženství*“ vydaných již roku 1799. Více: SCHLEIERMACHER, Friedrich, *O náboženství*, s. 57-66, 153-171 nebo McLEOD, Hugh, *Sekularizace v západní Evropě*, s. 175-185, 192

175 Více: VÁCLAVÍK, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 30-38

dokládají i postřehy z vězení, kde si zaznamenal religiózní projevy mezi spoluvězni.¹⁷⁶ Bonhoeffer tento proces v poslední části života v zásadě vítá a jako teolog v něm vidí příležitost pro pozitivní transformaci křesťanského náboženství. „*Dospělý svět je bezbožnější a snad právě tím Bohu bližší než svět nedospělý.*“¹⁷⁷

2.1 Sekularizační proces – Česká situace

V roce 1946 proběhl první poválečný systematický výzkum stavu náboženského přesvědčení v českých zemích, který mimo jiné sociologicky odkryl, že 80 % obyvatel věřilo v Boha nebo připouštělo jeho existenci a 12 % naopak Boží existenci odmítalo. Náboženských obřadů se pravidelně účastnilo na 20 % respondentů, a naopak nikdy je nenavštívilo 24 % obyvatelstva.¹⁷⁸

Nástup komunistického režimu v roce 1948 byl zásadní změnou společenského a politického směřování, která se výrazně týkala i náboženské oblasti. „*Marxistická ideologie předpokládala, že náboženství v důsledku sociálního pokroku korunovaného revolucí samo zanikne...Náboženská však neodumírala zdaleka tak rychle, jak by si komunisté bývali přáli.*“¹⁷⁹ V roce 1949 byl zřízen *Státní úřad pro věci církevní*, který měl podřídit všechny církve a náboženské instituce státnímu dozoru a v pozdějších letech byl i koordinátorem represí vůči náboženským společnostem, především katolické církvi.¹⁸⁰ V roce 1950 se při sčítání lidu hlásilo k církvím 95,3 % a naopak bez vyznání bylo 4,3 % obyvatelstva.¹⁸¹ Po zhruba 15 letech programové a „*násilné sekularizace společnosti*“¹⁸² v roce 1967 zaznamenávají statistické výsledky skutečný pokles

176 Více: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 185-186

177 Citováno z: BONHOEFFER, Dietrich, *Na cestě k svobodě*, s. 253

178 Více: MIŠOVIČ, Ján, *Víra v dějinách koruny české*, s. 90

179 Citováno z: NEŠPOR, R., Zdeněk, *Příliš slábi ve víře*, s. 68

180 Více: CUHRA, Jaroslav, *KSČ, stát a římskokatolická církev (1948-1989)*, s. 267-293; BALÍK, Stanislav, HANUŠ, Jiří, *Katolická církev v Československu 1945-1989*

181 Více: VÁCLAVÍK, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 106-111

182 Citováno z: MINÁRIK, Pavol, *Ekonomie náboženství a náboženství v postkomunistické Evropě*, s. 77; NEŠPOR, R., Zdeněk, *Česká a slovenská religiozita po rozpadu společného státu*, s. 41-43

těch, kdo se považovali za členy církví (44 %) a toto číslo potvrdil i průzkum z roku 1969, ale ukázal pro komunistickou vládu překvapivých pouhých 10 % marxisticky přesvědčených lidí.

Takzvaná normalizační éra zahrnující léta 1970-1989 pokračovala v podvazování náboženských aktivit a idejí v naší zemi a „v tomto období se počet těch, kdo by se dali označit za nábožensky smýšlející (jednoznačně věřili v Boha), pohyboval v průměru mezi 20-25 %, dalších zhruba 26 % připouštělo možnost Boží existence.“¹⁸³ V hodnocení tohoto pro komunistickou ideologii nejpłodnějšího období v oblasti programově nucené sekularizace společnosti je podle Václavíka patrné, že nedůvěra vůči církvím „byla velmi výrazně posílena konzumní a individualistickou orientací společnosti“, ale „začaly se objevovat i nové formy náboženského chování, které měly potenciál oslovit jistou část poměrně velké skupiny nevyhraněných.“¹⁸⁴

Do „sametové revoluce“ v roce 1989 není pochyb o tom, že statistické průzkumy v naší zemi ukazovaly odklon společnosti od náboženských aktivit, ale zároveň je nutno tento trend číst v širších souvislostech. Socioložka Dana Hamplová ve svém hodnocení vývoje religiozity devadesátých let uvádí v odborném periodiku *Ústavu pro soudobé dějiny* z roku 2001, že

„je nepochybné, že se česká společnost – stejně jako většina evropských moderních společností – desakralizovala, a v tom byl tlak komunistického režimu úspěšný, je však otázkou, zda se rovněž sekularizovala“¹⁸⁵ a dochází k závěru, ve kterém zpochybňuje sekularizační tezi v podobě rozšířeného tvrzení

„že česká společnost je vysoce sekularizovaná. O sekularizaci české společnosti se dá hovořit jen tehdy, pokud hlavním hlediskem zůstává vývoj lidového křesťanství masových církví a církevní praxe. Výzkumy religiozity však naznačují, že z hlediska víry v nadpřirozeno by bylo možné českou společnost

183 Citováno z: VÁCLAVÍK, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 120

184 Citováno z: VÁCLAVÍK, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 129

185 Citováno z: HAMPLOVÁ, Dana, *Institucionalizované a neinstitucionalizované náboženství v českém poválečném vývoji*, s. 301

*považovat za sekularizovanou jen stěží. Češi totiž v žádném případě neodmítají existenci nadpřirozených jevů a skutečností...*¹⁸⁶

Od devadesátých let 20. století je problematika náboženského vývoje v naší zemi předmětem mnoha nových zkoumání a nových interpretací. Sociolog náboženství Zdeněk Nešpor ve své knize *Česká a slovenská religiozita po rozpadu společného státu* vydané v roce 2020 uvádí, že obecný vývoj religiozity tvořila „po většinu 20. století takzvaná sekularizační teze, tedy představa, že náboženství nebo přinejmenším jeho veřejné projevy a vliv upadají...a měly být prvním krokem k jeho celkovému úpadku.“¹⁸⁷ V té době zdaleka nešlo podle Nešpora v religionistickém zkoumání o nějaký okrajový proud a trend sekularizačního děje podporovala empirická data sbíraná po celé západní Evropě v období po druhé světové válce. Tento po jistou dobu široce pozorovatelný vývoj upadající role náboženství ve společnosti směřující k jejímu zániku a úplnému vymizení se ale začal empiricky zpochybňovat na mnoha frontách koncem šedesátých a počátkem sedmdesátých let.¹⁸⁸ Zpočátku, tento pro mnohé překvapivý fenomén obnovy náboženských postojů i obnovené projevy náboženské praxe nejrůznějšího druhu ve společnosti, byl považován za jakýsi „dočasný protipohyb a výjimka potvrzující pravidlo“¹⁸⁹, ale s přibývajícím časem a dalšími výzkumy se ukázalo stále zřetelněji, že dnešní svět je „stejně výrazně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech dokonce ještě víc.“¹⁹⁰

Někteří badatelé tomuto jevu odnáboženštění dál přisuzují jeho prostý entropický vývojový charakter, a to z důvodů, že všechna náboženství ztratila svá

186 Citováno z: HAMPLOVÁ, Dana, *Institucionalizované a neinstitucionalizované náboženství v českém poválečném vývoji*, s.311

187 Citováno z: NEŠPOR, R., Zdeněk, *Česká a slovenská religiozita po rozpadu společného státu*, s. 11; Více: HOŠEK, Pavel, *A bohové se vracejí*, s. 17-44

188 Více: VÁCLAVÍK, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 39-45

189 Citováno z: NEŠPOR, R., Zdeněk, *Česká a slovenská religiozita po rozpadu společného státu*, s. 11

190 Citováno z: NEŠPOR, R., Zdeněk, *Česká a slovenská religiozita po rozpadu společného státu*, s. 12; Více: VOKOUN, Jaroslav, *Peter Berger jako teolog*, s. 164

původní poslání a ztrácí i samotnou živnou půdu kvůli vědeckému pokroku a společenským vymoženostem.¹⁹¹ To by však platilo, pouze pokud bychom nechtěli vidět i další složité kulturní a sociální procesy ve společnosti. Jedním z nich je proces globalizace. V globalizovaném světě a v globalizované občanské společnosti přirozeně dochází i v oblasti náboženství ke značné pluralitě a mnohvrstevnosti, kterou lze v západoevropské kultuře a společnosti doložitelně pozorovat. Sociolog Zdeněk Nešpor v této souvislosti poznamenává, že sekularizace západní Evropy je politickými silami nesena ideově v touze důrazně zachovat oddělenou stránku věci náboženství od sekulární moci.

„Sekulární – ne-li sekularistická – západní Evropa si „střeží své hranice“ proti tradičním i novým náboženským směrům...Rozhodně však odmítají fundamentální propojení náboženství a veřejného života.“¹⁹²

To vedlo k předběžným novým závěrům, například, že *„ústředním tématem moderní náboženské historie není ani tak sekularizace, jako pluralismus.“¹⁹³* Jde o jakési vlnění či dialogický proces sekularizace i náboženskosti zároveň a je alespoň prozatím vyloučena jakákoli praktická anihilace jedné či druhé strany. O návratu náboženství do veřejného prostoru není pochyb a někteří mluví i o jeho *„masivním návratu“¹⁹⁴*, a to hned na několika frontách.¹⁹⁵ V tomto ohledu je česká situace pro svou abnormálně velkou míru deklarované „desakralizace“ a zároveň vysokou míru otevřenosti vůči „nenáboženským“ aktivitám docela progresivní *„laboratoří sekularizace“* a *„zvláštním případem“¹⁹⁶*.

Religionista Dušan Lužný souběžně s mnohými dalšími zahraničními i českými autory sekularizační tezi podrobil kritice, a to v oblasti neadekvátnosti

191 Více: MINÁRIK, Pavol, *Ekonomie náboženství a náboženství v postkomunistické Evropě*, s. 20-32

192 Citováno z: NEŠPOR, R., Zdeněk, *Příliš slábi ve víře*, s. 33

193 Citováno z: McLEOD, Hugh, *Sekularizace v západní Evropě*, s. 18, 34

194 Více: HOŠEK, Pavel, *A bohové se vracejí*, s. 45

195 Více: NEŠPOR, R., Z., *Česká a slovenská religiozita po rozpadu společného státu*, s. 108-128

196 Více: FIALA, Petr, *Laboratoř sekularizace*, s. 9-13

jejích odpovědí na empirická sociologická data z celého světa.¹⁹⁷ To ovšem neznamená, že by se náboženské, společenské i individuální projevy religiozity nějak výrazně neměnily. Religionista David Václavík uvádí, že v našem českém kontextu je nutno se oprostít od zjednodušujících soudů o podobě jednoznačného sekularizačního vývoje a naopak nabádá, abychom „brali zcela vážně různé verze desekularizační teze a začali se zabývat i možnostmi existence mnohoúrovňové sekularizace.“¹⁹⁸

Nejen česká společnost v posledních letech zažívá novou situaci, která souvisí s výše uvedeným, a to s rostoucím fenoménem tzv. *nenáboženské spirituality*. Ten souvisí s tím, že samotný

„pojem „náboženství“ v tom smyslu, jak se vyvíjel od osvícenství, je v současné době již velmi málo funkční. „Náboženství“ jako označení pro systém vzájemně propojených přesvědčení, mýtů, rituálů, etických zásad a dalších komponentů, odkazujících k transcendentním skutečnostem, odpovídá jen části způsobů, jakými se současný člověk k předpokládaným transcendentním skutečnostem vztahuje. Totiž to, co tyto způsoby velmi často postrádají, je právě jakýkoli systém.“¹⁹⁹

V současnosti vyskytující se pojem „*nenáboženskosti*“ naznačuje nový pozorovatelný vztah ke spiritualitě jako transcendentní potřebě člověka.²⁰⁰ Pojem „*nenáboženský*“ tedy představuje přerod k výsostně autonomnímu a eklektickému vztahu ke spiritualitě jako takové. Jde o deklarovaný distanc od tradičních náboženských systémů.

„Skutečnost je taková, že *nenáboženská spiritualita* už do značné míry *náboženství* nahradila. Církev nebyla schopna přizpůsobit se probíhající proměně

197 Více: LUŽNÝ, Dušan, *Řád a moc*, s. 11-13

198 Citováno z: VÁCLAVÍK, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 46

199 Citováno z: VOJTÍŠEK, Zdeněk, *Nenáboženská spiritualita jako výpověď o dnešní době*, s. 73

200 Více: ŠTAMPACH, Ivan, *Může být spiritualita nenáboženská?*, s. 83-85, *Rozhovor s Kamilou Němečkovou, Člověk si dnes eklekticky staví svůj duchovní svět*, s. 102-104, KOSTICOVÁ, Zuzana, M., *Nenáboženská spiritualita jako (náboženský) diskurs*, s. 74-76,

světa, její jazyk a obsah zůstal někdy až středověký a ze své konzervativnosti ustupuje pomalu a v některých otázkách vůbec. K tomu připočtíme, že dnešní člověk víc než kdy jindy vyžaduje svobodu, kterou přinesla postmoderna a následně rozmach digitálních technologií a nechce být nikam tlačěn.²⁰¹

2.2 Psychologie náboženství

Je Bonhoefferův *dospělý člověk* už prostě nenáboženský a vyrostl, dospěl z otázek po posledních věcech, po smyslu věcí? Již nemá náboženské potřeby, není ochoten se dále dát poručníkovat nějakou náboženskou představou a zůstává ve světě plně autonomním? Jinými slovy – je nebo není člověk stále „*homo religiosus*“?

Tímto typem otázek se podrobněji zabývá obor psychologie náboženství.²⁰² Snad každému současnému studentovi gymnázia je známa Maslowova *Teorie hierarchie potřeb* (1954). Maslow mezi potřeby každého člověka řadí také potřebu sebetranscendence neboli duchovní potřeby (náboženská či transcendentní potřeba jednotlivce je součástí těchto potřeb). Ať si o jím definované roli, významu duchovních potřeb myslí odborníci cokoli, nezaznamenal jsem v odborné literatuře, že by tuto elementární lidskou potřebu jako takovou kdokoli popíral včetně toho, že se k popisu této potřeby užívá nejrůznějších, včetně nenáboženských pojmů.²⁰³ Ano, tato potřeba může být překryta či dočasně aktuálně zastřena jinými potřebami. Ano, může jakkoli porušovat Maslowem predikovanou hierarchii. Ano, tato potřeba nikterak nedokazuje, jestli nějaké transcendentno vůbec existuje. Ano, řeší pouze otázku subjektivní motivace, a ta se jeví jako stále přítomná a nepřestává existovat.²⁰⁴ Profesor Říčan k tomu poznamenává

201 Citováno z: ŠTAMPACH, Ivan, O., *Rozhovor s Kamilou Němečkovou, Člověk si dnes eklekticky staví svůj duchovní svět*, s. 103

202 Více viz. HOLM, G., Nils, *Úvod do psychologie náboženství*, s. 9-11

203 Více viz. JÜPTNER, Jan, *Civilní náboženství*, s. 213-237

204 Tento pohled je doložitelný např. u HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*, s. 27; SKALICKÝ, Karel, *V zápase s posvátnem*, s. 283-293; SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*, s. 153-165, HALÍK, Tomáš, *Vzdáleným nablízku*, s. 92 a 94

„V hodnotovém systému kulturního člověka stojí poměrně vysoko bytostně spirituální potřeba smyslu, na kterou upozornil C. G. Jung a na níž postavil své celoživotní dílo Viktor Frankl (např. 1962). Tato potřeba, individuálně různě výrazná a u každého jedince individuálně strukturovaná a propojená s dalšími motivačními, kognitivními a emočními komponenty osobnosti, může být chápána jako jeden z dominantních integračních faktorů psychiky.“²⁰⁵

Skutečnost, že na základě řady empirických výzkumů se v současnosti „znovu“ mluví o člověku jako o *bio-psycho-socio-spirituální bytosti*²⁰⁶ jen dokládá, že spirituální – duchovní složka člověka je prostě přítomná²⁰⁷ a že je navíc pro klinickou praxi v psychodiagnostice, psychoterapii i poradenství v současnosti pozitivní výzvou.²⁰⁸

„Sociologové, kteří se hlásí k funkcionálnímu pojetí náboženství (nesnaží se definovat náboženství jeho předmětem, nýbrž jeho sociální rolí), často považují náboženství za antropologickou či kulturní konstantu. Tvrdí, že neexistuje a nikdy neexistovala „společnost bez náboženství“ – tam, kde slábnou role tradičních náboženství, tam jejich roli přebírají jiné instituce a společenské prvky, např. média, sport, populární hudba.“²⁰⁹

Dnes se na tomto poli vyskytuje hned několik pojmů²¹⁰, jak popsat tuto niternou náboženskou potřebu. Patrně v současnosti i v českém prostředí nejužívanějším pojmem vystihujícím tuto stránku lidské psyché a její projevy je pojem „*spirituální potřeby*“, obecněji „*spiritualita*“.²¹¹ Pojem „*nenáboženská spiritualita*“ pak v sobě skrývá i pro naši zemi ve veřejném prostoru typický

205 Citováno z: ŘÍČAN, Pavel, *Spiritualita jako klíč k osobnosti a k lidským vztahům*.

206 Více: NĚMEČKOVÁ, Kamila, *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*, s. 61-67

207 Více: SVATOŠOVÁ, Marie, *Víme si rady s duchovními potřebami nemocných?*, s. 23

208 Více: ŘÍČAN, Pavel, *Cíle psychologie náboženství a možnosti jejího uplatnění v klinické praxi*, s. 11-17

209 Citováno z: HALÍK, Tomáš, *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*, s. 103

210 Např. duchovní stav, mystika, duševní vjemy, změněné vědomí, vnitřní vedení, religiozita apod.

211 Více: BABYRÁDOVÁ, Hana. *Původ a přítomnost fenoménu spirituality*. in: *Spiritualita*, s. 23, nebo: ŘÍČAN, Pavel, *Psychologie náboženství*, s. 19

distanc od „náboženství, což v západní kultuře znamená křesťanství.“²¹² Psycholožka Bohumila Baštecká dokonce o náboženství v českém kontextu tvrdí „Hůře se nám z dnešního českého pohledu představuje svět, ve kterém všední život neexistuje jinak než jako náboženský (duchovní), a náboženství tedy není součástí kultury, nýbrž je kulturou samou.“²¹³

Opětovný a rostoucí zájem o spiritualitu je proto v psychologickém smyslu možnou reakcí na to, že osvícenství a moderna byla volbou vývoje, který byl „reprezentovaný určitým druhem vědomí a zapomněli jsme používat způsoby vnímání, které jsou citlivé k tajemství a nekonečně složité komplexnosti života. Kultivovali jsme intelekt, ale naprosto jsme rezignovali na kultivaci mysli,“²¹⁴ míní Němečková. A Václavík současnou spiritualitu rozšiřuje hodnocením, že „paradoxnost celého problému je tak podtržena – soudobý náboženský život je vlastně směsicí tolerance a fanatismu.“²¹⁵ A doktorka Mašková ve své disertační práci uvádí

„V novém náboženském vědomí přítomném v naší době je zkušenost v centru všeobecného zájmu a je tak jedním ze zásadních témat týkajících se teologie. Citlivost lidí je v současné době taková, že hledá tajemství skrze přímou zkušenost. Žízni po doteku transcendentna, ačkoliv obchází tradiční a institucionalizované způsoby. V aktu hledání vykazují naši současníci spíše tendenci obrátit se na vnitřní část sebe sama.“²¹⁶

Z toho je patrné, že soudobá česká společnost a kultura klade důraz na zkušenost jako na způsob poznávání. Je zřejmé, že dnes lidé méně akceptují ideologie, teorie nebo doktríny, které nejsou zakotveny v (osobních) zážitcích. Jakákoli soudobá spiritualita staví náboženství do role, která buď umožňuje, usnadňuje či doprovází v prožívání osobní spirituality anebo naopak je soudobému

212 Citováno z: ŘÍČAN, Pavel, *Spiritualita jako klíč k osobnosti a k lidským vztahům*.

213 Citováno z: BAŠTECKÁ, Bohumila a kol., *Psychosociální krizová spolupráce*, s. 17

214 Citováno z: NĚMEČKOVÁ, Kamila, *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*, s. 7

215 Citováno z VÁCLAVÍK, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 39

216 Citováno z: MAŠKOVÁ, Eva, *Náboženská konverze - autentické výpovědi konvertitů*, s. 46

pojetí spirituality na překážku, protože ji vnucuje svá ohraničení či brání některým formám spiritualit dokonce z mocenských důvodů.²¹⁷

2.3 Dílčí shrnutí

O tom, že česká společnost vykazuje abnormálně nízkou otevřenost vůči organizovanému náboženství, není dle významných statistických šetření pochyb.²¹⁸ Pokud však budeme naslouchat celému širokému spektru relevantních sociologických průzkumů v naší zemi²¹⁹ o průběžném stavu české náboženské scény,²²⁰ pak podle mého soudu není možné dojít k zjednodušujícímu a zavádějícímu konstatování, že se česká společnost stala nenáboženskou a že dospěla do stavu naprosté religionisticky chápané „bezbožnosti“. Naopak je zřejmé, že přes všechnu deklarovanou nenáboženskou apatii český člověk zůstává religiózním tvorem *homo religiosus*, ačkoli je jeho vztah k náboženským institucím velmi odtažitý a nedůvěřivý.²²¹ Na osobní rovině je patrná neustálá religiózní otevřenost, jež je promíchána s náboženskou skepsí²²², a to až na úrovni lidského individua.²²³ Takovýto ambivalentní stav je patrný i ve veřejném prostoru naší společnosti.²²⁴

217 Více: NĚMEČKOVÁ, Kamila, *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*, s. 66

218 Více: HAMPLOVÁ, Dana, „*Bůh ano, církve ne???*“

219 Více: HAMPLOVÁ, Dana, ŘEHÁKOVÁ, Blanka, *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí*; LUŽNÝ, Dušan, NEŠPOR, R., Zdeněk a kol., *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. NEŠPOR, R., Zdeněk, *Česká a slovenská religiozita po rozpadu společného státu*, s. 14-30, nebo MINÁRIK, Pavol, *Ekonomie náboženství a náboženství v postkomunistické Evropě*, s. 82-102, nebo též starší NEŠPOR, R. Zdeněk, *Příliš slábi ve víře*, s. 102-138, nebo VÁCLAVÍK, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 159-170

220 Na tomto poli je výtečným pomocníkem pro sledování i české religionistické scény a života půlroční periodikum *Religio: Revue pro religionistiku* nebo čtvrtletní periodikum *Dingir*.

221 Více: FIALA, Petr, *Laboratoř sekularizace*. s. 157-160

222 Více: VÁCLAVÍK, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 215

223 Více: HALÍK, Tomáš, GRÜN, Anselm, *Svět bez Boha*, s.165-176

224 Více: „*Výrazem devalvace „religiozity“, aniž by přestala existovat, se stalo „náhradní“ užívání termínu spiritualita, zejména v případě necírkevních nebo alternativních forem sebepřesahu.*“
Citováno z: NEŠPOR, Zdeněk, VÁCLAVÍK, David a kol. *Průručka sociologie náboženství*, s. 169-170

Česká společnost je v současnosti na jedné straně zasažena především v politické oblasti zásadními sekularizačními tendencemi, kde by „*teoreticky k procesu sekularizace (nebo alespoň některým jeho podstatným aspektům) mohlo docházet i v případě, že by si stále stejné množství lidí zachovávalo svoji náboženskou identitu...*“²²⁵ Na druhé straně se například mezi mladou generací k nějaké formě osobní spirituality pozitivně vyjádřilo v průzkumu z roku 2011 na 76 % respondentů.²²⁶ Ve veřejném prostoru mají některé náboženské organizace tendenci růst pro svůj kladný společenský ohlas a zůstávají svébytným hráčem na celospolečenské scéně.²²⁷

Při zohlednění toho, v jaké době Dietrich Bonhoeffer žil a jaké myšlenkové a společenské jevy mohly mít vliv na jeho teologicky formulovanou vizi přicházejícího *dospělého světa*, s tím, jak se vyvíjela česká religiozita do dnešních dnů, je nutno konstatovat, že se jeho vize evidentně nenaplnila. Nenaplnila se v tom smyslu, že by se náboženství vytratilo ze života jednotlivců. Český člověk není nenáboženský. Bonhoefferova vize ale posiluje skepsi k smysluplné roli tradičních náboženských pozic křesťanských církví v naší společnosti. To je podle mne právě v českém prostředí dobře patrné.

225 Citováno z: FIALA, Petr, *Laboratoř sekularizace*. s. 18

226 Více: HAMPLOVÁ, Dana, „*Bůh ano, církve ne???*“

227 Více: NEŠPOR, Zdeněk R., HAMPLOVÁ, Dana, *Irreplaceable Church Welfare in the Least Religious Country*, s. 221–236

3. Reflexe dospělého světa a nenáboženské interpretace – česká perspektiva

Poválečný svět byl bezpochyby a bez nutnosti toto dokazovat v mnohém jiný než svět před ním a nikdo přesně netušil, na prahu jakých a jak hlubokých společenských, politických, kulturních, náboženských či ekonomických změn svět stojí. Zásadní společenské změny ve vztahu k náboženským otázkám se stávaly otázkou tzv. společenské „sekularizace“, jak jsem ji popsal v předešlé části.

Cílem této části je prozkoumat obě Bonhoefferovy teze ve světle jejich recepce z řad českých nekatolických teologů a náboženských intelektuálů. U autorů, kteří se explicitně sami přímo na Bonhoeffera odkazují, mne bude zajímat, k jakým závěrům v chronologickém historickém vývoji docházeli a jaký vliv na křesťanskou tradici (tj. křesťanskou církev, křesťanskou teologii a křesťanské zvěstování) interpretace Bonhoefferových tezí v jejich podání mohla mít. Přinesla jejich recepce Bonhoefferových tezí novou vitalitu křesťanské náboženské tradici v naší zemi?

3.1 1945 - 1960

V českém poválečném náboženském prostředí najdou Bonhoefferovy náčrty své posluchače v protestantském prostředí, konkrétně v prostředí přispěvatelů tehdy jediného akademického a ekumenicky otevřeného časopisu českých evangelíků *Teologická revue*. Bonhoefferovy teze „*stojí za to vzít vážně a pokusit se je kriticky domýšlet směrem, kterým ukazuje tento myslitel a svědek, jehož odchodu velice litují právě nejváženější mužové německé Vyznávající církve*“²²⁸, uvádí první česká recenze německého vydání *Widerstand und Ergebung* uveřejněná v *Křesťanské revue* z roku 1952. V té době v naší zemi již čtyři roky

228 FILIPI, Pavel, citováno z: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 164

vládne komunistický režim, který započal realizovat náboženské omezování a nátlaky na církve, a tyto nové společenské podmínky vyvolávaly mezi církevními představiteli nejrůznější přístupy.²²⁹

Jan Milíč Lochman

Tento evangelický profesor systematické teologie působící v Praze a pak, v době komunistické normalizace, v Basileji,²³⁰ který byl podle profesora Filipiho nejranějším a nejvýznamnějším českým interpretem Bonhoefferova díla,²³¹ se u nás připojil do bonhoefferovské debaty hned čtyřmi příspěvky. První vyšel v *Křesťanské revue* v únoru roku 1955 pod názvem *Evangelium bez náboženství*. V tomto příspěvku Lochman říká, že „*krise náboženství není naší vlastní věcí*“²³², protože víra je křesťanský pojem vyjadřující křesťanskou odpověď na evangelium Ježíše Krista, ale náboženství nikoli. Vyzývá k tomu, aby křesťanská církev odlišila „*před sebou i před světem – víru a náboženství*.“²³³ Co tedy může znamenat evangelium bez náboženství? Lochman již s přímým odkazem na Bonhoeffera míní, že jde o „*cestu k velice pozemským slovům a k velice lidským skutkům*.“²³⁴ Dochází k závěru, že evangelium bez náboženství

„*to nebude zajisté cesta beze slov, ale cesta slov střídmých a zdrženlivých a hlavně: slov věrohodného lidského života, ne odtržené náboženské existence, Bonhoefferovým slovem pověděno: „Modlit se a činit spravedlnost mezi lidmi“ – to je cesta kladného svědectví evangelia v nenáboženském světě.*“²³⁵

Druhý článek vyšel o dva měsíce později pod názvem *Náš Dietrich Bonhoeffer*. V článku Lochman oceňuje Bonhoefferův střízlivý a pozitivní přístup k otázce života i smrti, kterou Lochman nazývá *Teologie dne* a otevírá téma

229 Více k poválečné situaci v protestantském prostředí: OTTER, Pavel, *Církevní politika 1949*

230 Více: ROSKOVEC, Jan, HALAMA, Ota, *Sto let evangelické teologické fakulty v Praze*, s. 45-49

231 FILIPI, Pavel, více: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 164

232 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Evangelium bez náboženství*, s. 44

233 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Evangelium bez náboženství*, s. 45

234 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Evangelium bez náboženství*, s. 45

235 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Evangelium bez náboženství*, s. 47

Bonhoefferovy *Teologie dospělosti* a vidí v ní výzvu pro celou novou teologickou generaci. Paradoxně jí pak ale Lochman věnuje jen necelou stránku své recepcí a nekomplikovaně dochází k závěru, že křesťanova cesta v *dospělém světě* znamená „odklon křesťanského života od pobožnosti a niternosti. A příklon k cudné cestě víry, která nemá za sebou tradiční opory obecně přijatelného náboženského názoru.“²³⁶

Miroslav Bula

Tento moravský evangelický laik a právník jako jeden z prvních v naší zemi přinesl svoji výraznou a osobitou reflexi Bonhoefferových vězeňských tezí, a to na stránkách časopisu *Teologické revue* 1957 v článku s názvem *Civilní interpretace*. Bula v něm mimo jiné píše, že vidí ohrožení „zvěstovatelského úkolu církve vůči světu“²³⁷, protože „dnešního člověka netrápí hřích a nebojí se pekla po smrti – vztah k Bohu odumřel a odumírá stále víc.“ Další cestu křesťanského zvěstování vidí v Bonhoefferově *civilní interpretaci*, která podle něj spočívá ve

„zvěstování evangelia našimi lidskými vztahy. Neboť lidské vztahy – to je to, co i dnešnímu člověku dělá starosti a čemu i on věnuje svůj zájem a pozornost....Dnešního člověka trápí hříchy jeho bližního, i když je nazývá výrazy z docela jiné životní roviny, a dnešní člověk se bojí pekla, které mu v tomto životě připravují jeho bližní v rodině, na pracovišti atd...Ne Boží vztah k nám, nýbrž vztahy našich bližních k nám jsou v popředí naší pozornosti.“²³⁸

Bula ale odmítá tento svůj přístup ztotožňovat se sociálním evangeliem a upozorňuje, že se snaží zmírnit a zaměnit Bonhoefferův termín *nenáboženská interpretace* za nový termín „civilní interpretace“. Tuto výměnu termínu zdůvodňuje tím, že má v „civilnosti“ jít jen o část množiny nenáboženskosti a spíš má ukazovat směr, kterým se interpretace má pozitivně ubírat, než se jen

236 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Náš Dietrich Bonhoeffer*, s. 111

237 Citováno z: BULA, Miroslav, *Civilní interpretace*, s. 226

238 Citováno z: BULA, Miroslav, *Civilní interpretace*, s. 227

ne/nábožensky vymezovat. Když se Bula dále zabývá tím, co Bonhoeffer sám míní svou *nenáboženskou interpretací*, dochází k závěru

„Mám za to, že přípravné práce k *Ethice*, kterou psal na svobodě v letech 1940–1943, jsou již částečnou realizací jeho požadavku *nenáboženské interpretace*...Právem se ptá jeden z jeho přátel, zda celý jeho odboj proti nacismu – v oněch přípravách k *Ethice* je zřejmé, že kořeny tohoto politického odboje jsou *christologické!* – i jeho smrt nejsou součástí *nenáboženské interpretace*. Jistě jsou!“²³⁹

Na tyto své myšlenky Bula naváže ve dvou článcích v *Teologické revue* v roce 1960 a snaží se zdůvodnit, proč se má víra v Krista oprostit od „náboženského“ balastu, který se do křesťanství v průběhu doby nashromáždil.²⁴⁰ Náboženství zde Bula definuje jako „*falešný obsah naší víry*“²⁴¹ a apeluje na změnu názvosloví. Nechce, aby se pojem „náboženství“ směšoval v křesťanské tradici s pojmem „*evangelium*“. Ve své reflexi „konce náboženství“ tak, jak je všeobecně chápáno, Bula upozorňuje, že „nelze mluvit o konci náboženství nebo, že dnešní svět se *odnáboženšťuje*“. Proč? Bula říká, že svět sice „*vylučuje ze svého pohledu možnost čehokoliv, co by se nedalo imanentními možnostmi poznat a vyložit.*“²⁴² Svět se zjevně „*detranscendentalizuje*“, nikoli však „*odnáboženšťuje*“. Pokračuje teologickým argumentem, že biblickým principem náboženství je uctívání, nejen víra v transcendentno, a toto uctívání se stále děje. Trvá na změně názvosloví a navrhuje „*Proto je účelné zachytit zbožšťování a zbožňování imanentních jevů např. výrazem kult a výraz náboženství vyhradit jen pro modly.*“²⁴³

Na to naváže Bula ještě článkem *Jakoby Boha nebylo* a upozorní, že Bonhoefferovo myšlenkou bylo upozornění na pohled, ve kterém

239 Citováno z: BULA, Miroslav, *Civilní interpretace*, s. 229

240 Více: BULA, Miroslav, *Křesťanův strach z náboženství*, s. 146

241 Citováno z: BULA, Miroslav, *Křesťanův strach z náboženství*, s. 146

242 Citováno z: BULA, Miroslav, *Křesťanův strach z náboženství*, s. 148

243 Citováno z: BULA, Miroslav, *Křesťanův strach z náboženství*, s. 148

„z obecného náboženského očekávání pronikal i do křesťanství dojem, že posledním rozhodujícím činitelem v tomto světě je mocenský metafyzický vliv, s nímž pobožný člověk může počítat...Křesťanem není ten, kdo si svůj (svůj!) život chce zařizovat s Boží pomocí...“²⁴⁴ a Bula prohlásí, že nová světská interpretace tkví ve zvěsti, že „Kristus nepomáhá svou všemohoucností, nýbrž svou slabostí, svým utrpením.“²⁴⁵

Dílčí shrnutí

Nejranější česká reflexe Bonhoefferova odkazu by se dala shrnout do konstatování, že se jedná teprve o první nástřely vztahující se k prvnímu německému vydání *Widerstand und Ergebung* z roku 1951. Co je u Lochmana, a především u Buly, v této historické fázi patrné, je skutečnost, že podle mého soudu správně vnímají aktuálnost Bonhoefferových tezí a jsou pozitivně otevřeni pro hledání odpovědí, které Bonhoeffer nastínil v kontextu vlastní církve. Oba jdou cestou vymezení a nového definování pojmů v nových společenských podmínkách. V této dějinné fázi spatřuji jako nosnější a inspirativnější myšlenky teologického laika Miroslava Buly, který z religionistického hlediska klade křesťanské protestantské tradici v naší zemi velmi zajímavé podněty, reprezentované pojmem *civilní interpretace*. Obsah tohoto pojmu měl podle mého soudu velkou religionistickou perspektivu pro podporu vitality křesťanského náboženství. Měl potenciál se uchytit, neboť poskytoval jistou jednoduchost, nekomplikovanost a zároveň praktickou zacílenost. Koho se vlastně křesťanské zvěstování týká, kde je jeho prostor a čem je jeho cíl.

244 Citováno z: BULA, Miroslav, *Jako by Boha nebylo*, s. 276

245 Citováno z: BULA, Miroslav, *Jako by Boha nebylo*, s. 276

3.2 1961-1970

„Nová orientace“

V této periodě nelze nezmínit odkazy na Bonhoefferovy ideje z hnutí „*Nová orientace*“, jež spontánně vzniklo na konci 50. let 20. století mezi českými evangelickými studenty teologie a faráři. Evangelický farář Miroslav Pfann uvádí, že šlo o hnutí, v němž od počátku šlo „o věc kazatelů na sborech a lidí stojících v napětí se současnou situací. Ti jsou ovlivněni „pražskou teologií“ a chtějí její směrnice dotáhnout do terénu, chtějí oslovit moderního člověka.“²⁴⁶ Šlo o hnutí, ve které šlo o to být „kvasem“. Hnutí *Nové orientace* se ve svých vlastních ustavujících *Zásadách Nové orientace* formulovaných a zveřejněných v červenci 1962 odkazuje na všechny své „živé a kladné“ vzory církevní tradice, a tedy mimo jiné na přímo zmíněné Bonhoefferovy ideje o nutnosti

*„brát vážně problematiku rozhovoru s nenáboženským člověkem dospělého světa...S hlubokým porozuměním sledujeme a zkoumáme cestu sekularizovaného moderního člověka a nasloucháme vážně všem jeho otázkám a důrazům... Na tyto otázky, které jsou i našimi otázkami, hledáme živou a pravdivou odpověď. Konkrétní cestou k hledání přiměřených odpovědí je pokus o civilní interpretaci biblických motivů a pojmů.“*²⁴⁷

Profesorka Božena Komárková tehdy přímo spojovala úsilí hnutí *Nové orientace* s Bonhoefferovou *nenáboženskou interpretací*, když uvedla, že „civilní interpretace“ a „nová orientace“ je totéž.²⁴⁸ Podobně a s přímým odkazem na Bonhoefferovy teze se vyjadřoval jeden z hlavních představitelů *Nové orientace* Jan Čapek.²⁴⁹

Lidé souznící s tímto hnutím měli zjevnou odvahu kritizovat existující církevní i společenské pořádky a klást otázky a dialogicky promýšlet možné cesty

246 Citováno z: PFANN, Miroslav, „*Nová orientace*“, s. 9

247 Citováno z: PFANN, Miroslav, „*Nová orientace*“, s. 18 a 22

248 Citováno z: PFANN, Miroslav, „*Nová orientace*“, s. 8

249 Více: PFANN, Miroslav, „*Nová orientace*“, s. 38-39

do budoucnosti²⁵⁰. Zde také spočívalo těžiště jejích myšlenkových a ideových aktivit, jež se k Bonhoefferovým, myšlenkám příležitostně odkazovaly. Například z května 1964 máme k dispozici prohlášení patnácti teologů a laiků z prostředí *Nové orientace*, kde jeho autoři v Bonhoefferově duchu přiznávají svou vlastní vinu i nedostatek odvahy, když

„se v církvi soustředili pouze na vnitřní život a udržování tradičních forem a vytýčili si společně úkoly: 1. Zastat se nejslabších a jejich občanských práv (např. bohoslužby pro domovy důchodců, vězňů), 2. Všimnout si porušování práva, 3. Usilovat o nové pochopení a vyjádření evangelia dnešnímu člověku, 4. Prosazovat aktivní účast laiků na sborovém životě a správě církve, 5. Usilovat o větší svobodu tisku, 6. Začít rozhovor s marxisty.“²⁵¹

Tyto a jim podobné impulzy z řad *Nové orientace* však byly režimními úřady a představiteli bagatelizovány s cílem ponechat evangelickou církev maximálně v jejím prostoru (teologické semináře, církevní časopisy apod.), ale zásadně nedopustit, aby jejich ideje a vliv jakkoli překročily do praktického života evangelické církve v jejich farnostech, natož pak do širšího veřejného prostoru, s čímž korespondovaly i aktivity Státní bezpečnosti.²⁵²

Hnutí *Nové orientace* se od roku 1964 stále více dostává do střetu s tehdejšími oficiálními směřováními evangelické církve.²⁵³ Jeho aktivity ve vztahu ke státu, kterou v politicky nelehké době různí představitelé *Nové orientace* vykonávaly, nesly silný (teologicky zdůvodňovaný) étos „teologie angažovanosti.“²⁵⁴ Po srpnových událostech roku 1968, s přicházejícím nástupem normalizace a nových represivních opatření vůči duchovním, nastupuje nová

250 Zde stojí za zmínku, že podle Zásad *Nové orientace* chtěli vstoupit do dialogu například s tehdejšími letničními skupinami v naší zemi. Více: PFANN, Miroslav, „*Nová orientace*“, s. 22

251 Citováno z: PFANN, Miroslav, „*Nová orientace*“, s. 35

252 Více: DINUŠ, Peter, *Československá církev evangelická v agenturním rozpracování STB*, s. 11-23; PFANN, Miroslav, „*Nová orientace*“, s. 30-38

253 Více: PFANN, Miroslav, „*Nová orientace*“, s. 40

254 Tento termín požil Jakub, S., Trojan. Více: PFANN, Miroslav, „*Nová orientace*“, s. 48

forma protináboženských opatření a myšlenky nesené představiteli *Nové orientace* se dostávají stále více do hledáčku Státní bezpečnosti.

Represivním státním vlivem se ovšem z původních idejí *Nové orientace* vytratil jejich původní smysl a od poloviny 70. let se stává název hnutí spíše pojmem pro různé disidentské aktivity evangelicky smýšlejících protagonistů namířených proti komunistickému režimu. Vrcholem disidentského období hnutí nakonec byly okolnosti a doba okolo vzniku *prohlášení Charty 77*. V něm se angažovalo mnoho lidí z nové generace *Nové orientace*, ale byl to zároveň konec její „autonomnosti“ v rámci evangelické církve. Tehdy již přestala mít *Nová orientace* potenciál stát se uvnitř evangelické církve jakýmsi obrodným hnutím, jež mohlo ovlivnit praktický život v evangelických farnostech.²⁵⁵ Prostorem, kde vnějšně pokračovala reflexe Bonhoefferových tezí, byl evangelický časopis *Teologická revue*.

Jan Milíč Lochman

Třetí Lochmanův příspěvek vyšel jako předmluva k českému vydání knihy *Následování* pod názvem *Svědék následování*, a to v roce 1962. Lochman zde hodnotí knihu *Následování* jako slovo předposlední a poté předkládá svůj pohled na Bonhoefferovu vězeňskou korespondenci, kterou s poukazem na Julia Fučíka označuje za „*teologii psanou na oprátce*“.²⁵⁶ Lochman hodnotí Bonhoefferovy teze jako opoziční vůči historickým pokusům římské církve zastavit nebo alespoň zbrzdit vývoj společnosti k nenáboženskosti moderní socialistické společnosti.²⁵⁷ Tyto Lochmanovy explicitní narážky na socialismus, Fučíka a zpátečnickost římské církve musíme vnímat i v kontextu doby, ve které jsou proneseny, ale to nyní pomyslně uzavřu do závorky a budu sledovat Lochmanovo vnímání

255 Více: PFANN, Miroslav, „*Nová orientace*“, s. 79-83

256 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Svědék následování*, s. 10. Stejnou poznámku má již v LOCHMAN, Jan, Milíč, *Náš Dietrich Bonhoeffer*, s. 108

257 LOCHMAN, Jan, Milíč, *Svědék následování*, s. 17

Bonhoefferových podnětů. Lochman nesleduje výklad námi zkoumaných pojmů a píše, že Bonhoeffer volá církev

„aby namísto všeho nostalgického šilhání po minulosti vzala vážně proměnu světa, postavila se čelem k nové společnosti, vzala na sebe solidárně podíl na jejím díle – aby tak plnila své poslání vskutku tam, kam ji Pán Bůh postavil: uprostřed svého dospělého světa – a pro svůj svět.“²⁵⁸

Poté si Lochman položí otázku, jak má taková služba zesvětštelému člověku vlastně vypadat, a odkazuje se na Bonhoefferův „*nenáboženský, světský či civilní výklad*“. Tvrdí, že „*dospělý svět vyžaduje vyzdvižení a rozvinutí právě těch prvků, jež jsou v běžném náboženském postoji zeslabeny*“ a tyto prvky označuje za bonhoefferovskou „*teologii dospělosti*“.²⁵⁹ První prvek interpretuje jako opuštění všeho nábožného zászvětnictví a hledání Boha pouze v mezních situacích. Druhý prvek vidí jako osu Bonhoefferova bohosloví, jež spočívá „*v bytí pro druhé*“ a nikoli jako individualisticky interpretovaná potřeba spásy. Jde o krok církve k účasti na Boží nouzi a

„takové je křesťanovo místo v tomto světě: ne stát mimo lidi, nad nimi, o hlavu výš, a s této výše shlížet svrchovaně na jejich všelijak poskvrněné hemžení...Ne tak: nýbrž být člověkem mezi lidmi – dospělým člověkem mezi dospělými lidmi...Dům otevřených dveří, to je církev.“²⁶⁰

Třetím prvkem je opuštění náboženské hantýrky, která je v *dospělém světě* bezmocnější než kdy jindy, protože se zcela mýjí sluchu tohoto světa. Křesťanova věrná služba Kristu a *dospělému světu* bude „*víc než kdy jindy konána ve velké tichosti, bez velkých programových slov...a křesťanské vyznávání bude stavěno víc než kdy jindy na cestu kristovského inkognita.*“²⁶¹ Toto pak Lochman dokládá na Bonhoefferově vlastním životě, že srdcem Kristův vyznavač se nakonec stane obětí věci tohoto světa, nikoli programově a prvoplánově mučedníkem pro Krista.

258 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Svědék následování*, s. 11

259 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Svědék následování*, s. 12

260 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Svědék následování*, s. 14

261 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Svědék následování*, s. 15

Čtvrtým výraznějším Lochmanovým příspěvkem jsou dva články v *Teologické revue* č. 4 a č. 5 z roku 1963 s názvem *Otázky interpretace* a *Vrstvy civilní interpretace*. V prvním článku znovu zmiňuje Bonhoefferovy teze a kladně se pak hlásí k přesunu pojmu z *nenáboženské interpretace* k Bulovu pojmu „civilní interpretace“: „V programu civilní interpretace jde zprvu prostě o civilní svědectví bez vsí uniformy, bez tradičního náboženského šatu, bez taláru.“²⁶² Neznamená to však podle něj, že civilní interpretace má být ztotožněna s módním křesťanstvím. „Módní křesťanství je právě tak povážlivé jako staromódní. Obojí je nelegitimně poutáno: toto na zákon staroby, ono na zákon novoty. A v této vázanosti jsou pak spíš karikaturou pravého svědectví.“²⁶³

Ve druhém článku rozvádí myšlenku, že v civilní interpretaci jde o „pochopení a vyložení evangelia v jeho pohybu od církve ke světu“. „Vždy znovu propadala církev pokušení zaměnit služební příklon ke světu – a o ten ve věčném pojetí jde – za pohyb opačný: pokus vést od světa k církvi.“²⁶⁴ Má jít o teologii „všedního dne“, jež spočívá v tom, že se konkrétně v evangelickém prostředí věnuje více pozornosti všedním dnům a tématům, která přináší civilní život. Poslední vrstvou, kterou Lochman otevírá po vzoru M. Buly, je „pochopení a osvědčení evangelia v lidských vztazích.“²⁶⁵ To Lochmana vede k tezi o „bezpodmínečném příklonu k člověku, k bezpodmínečnému humanismu. Zdůrazňuji tento přívlástek: bezpodmínečný. Právě zde se rozlišuje – či lépe: měl by se lišit – křesťanský humanismus od obecné filantropie.“²⁶⁶ Následování Ježíše Krista v našich vztazích

„to je konečný úkol civilní interpretace evangelia dnes. Kdekoli se to děje, kde se v potrháných lidských vztazích objeví ostrůvky ryzí lidskosti – tam se děje svědectví Ježíše Krista. I tam, kde jeho jméno nebylo ještě výslovně jmenováno.

262 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Otázky interpretace*, s. 83

263 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Otázky interpretace*, s. 85

264 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Vrstvy civilní interpretace*, s. 103

265 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Vrstvy civilní interpretace*, s. 105

266 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Vrstvy civilní interpretace*, s. 106

*Neboť, a to je poslední slovo k otázce civilní interpretace - Ježíš Kristus není vyznáván teprve tam, kde je jmenován.*²⁶⁷

Lochman si ve svých příspěvcích kontinuálně udržuje odstup od špatného vymezení pojmu náboženství, když uvádí, že „*pojem náboženství není theologicky přiměřený k označení vlastní věci křesťanské víry.*“²⁶⁸

Miroslav Bula

Posledním výraznějším článkem Miroslava Buly na témata našich zkoumaných konceptů je článek *Dospělý svět*, kde Bula v roce 1966 tento termín nikterak neproblematizuje a dává této dospělosti dvojí právní význam důležitý pro křesťany „*Přiznává-li křesťan ateistickému světu dospělost, přiznává mu tím právo o sobě rozhodovat. Jiná je otázka, zda toto rozhodování bude rozumné či nesmyslné.*“²⁶⁹ Z toho mu plynou dva důsledky „*chci-li bližnímu Božím Slovem posloužit, musím mu nejprve Božíma ušima naslouchat. Naslouchat tak, že se celá má bytost promění v ucho.*“²⁷⁰ Druhým praktickým důsledkem je „*církev nemá dnes přirozenou lidskou kritičnost tlumit a nahrazovat ji důvěřivou poslušností svému učení, nýbrž že má vytvářet podmínky, aby její údové rozvíjeli u sebe a u svých dětí samostatné kritické myšlení.*“²⁷¹

Karel Trusina

Tento evangelický farář spojovaný s *Novou orientací* napsal pro nás zajímavou reflexi, která vyšla v *Teologické revue* v září 1963 pod názvem *Pozemské křesťanství*. Ve svém komentáři o „světské“ interpretaci křesťanství chce jít dál, neboť poznamenává, že „*křesťanství zůstane ve své věrouce stále ještě cizím útvarem v dnešním světě; většině lidí bude připadat přes všechny tyto pokusy*

267 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *Vrstvy civilní interpretace*, s. 107

268 Citováno z: LOCHMAN, Jan, Milíč, *O pojmu náboženství*, s. 307

269 Citováno z: BULA, Miroslav, *Dospělý svět*, s. 178

270 Citováno z: BULA, Miroslav, *Dospělý svět*, s. 178

271 Citováno z: BULA, Miroslav, *Dospělý svět*, s. 179

(nově interpretovat) zastaralé svým kladením otázek i celým svým myšlenkovým materiálem.²⁷² Trusina dále tvrdí, že „i sama biblická zvěst je lidským dobově podmíněným vyjádřením evangelia... a úkolem tlumočení pro naši dobu znamená především úsilí pochopit záměr a nejhlubší obsah evangelia, spoluprožít s biblickými svědky jejich setkání s Bohem, ale také přetlumočit poselství bible tak, aby podobné setkání mohli zažít lidé ve své moderní situaci.“²⁷³

Trusina používá pojem *Světské křesťanství*, které v jeho podání znamená „zřetelné přesunutí evangelia do pozemského života. A křesťanství nemá člověka nutit do jiných problémů, než on má, nýbrž právě na pozemské problémy, v nichž dnes lidé žijí, odpovídá oním Božím transcendentním, světsky transcendentním způsobem. Světské otázky jsou plně křesťanskými otázkami, ne něčím druhořadým. Vztah k Bohu se dnes u mnoha lidí rozhoduje na jejich vztahu k bližnímu a ne jinde.“²⁷⁴ V promýšlení pojmu „nenáboženské křesťanství“ dochází k závěru, že pojem „nenáboženský“ je použitelný pouze ve smyslu „označení jedné oblasti lidského jednání, k označení oblasti kultické a metafyzické...V tomto smyslu se část moderních lidí skutečně stala nenáboženskými (nebo alespoň málo náboženskými).“²⁷⁵

Josef Smolík

Poměrně častým komentátorem Bonhoefferova díla byl také tento evangelický duchovní a dlouholetý profesor bohoslovecké fakulty. V roce 1965 mu například vychází článek *Nenáboženská interpretace*, kde se věnuje výkladu některých Bonhoefferových myšlenek a hlásí se k těm, kteří odmítnou přestat užívat náboženský jazyk.²⁷⁶ Pozorně si všímá, že Bonhoeffer ve svých úvahách

272 Citováno z: TRUSINA, Karel, *Pozemské křesťanství*, s. 156

273 Citováno z: TRUSINA, Karel, *Pozemské křesťanství*, s. 156-157

274 Citováno z: TRUSINA, Karel, *Pozemské křesťanství*, s. 158

275 Citováno z: TRUSINA, Karel, *Pozemské křesťanství*, s. 159

276 „Bonhoefferův požadavek nenáboženské interpretace neznamená o Bohu nemluvit nebo pojem Boha opustit, jak k tomu dochází např. u van Burena...“ Citováno z: SMOLÍK, Josef, *Nenáboženská interpretace*, s. 81

osciluje mezi dvěma přístupy k nenáboženské interpretaci a Smolík si klade otázku „Setkáváme se s Ježíšem výhradně jen v bližním anebo se setkáváme v Ježíšovi s bližním?“ Na závěr úvahy o této otázce píše, že

„na tomto místě (a to vidí Bonhoeffer správně), kde ve jménu Kristovu trpíme pro spravedlnost a pravdu, je nám Bůh v rámci dějin nejbližší. To ovšem není Bůh našich představ, nýbrž Bůh, který nás cele strhl – často proti naší vůli, v rozporu s našimi představami – abychom se stali Božími partyzány ve světě.“²⁷⁷

Ladislav Hejdánek

Jako jeden ze spoluzakladatelů iniciativy *Nová orientace* se Hejdánek výborně a přínosně orientoval především na poli filosofie, kde dosáhl profesorského titulu.²⁷⁸ Jako „věřící filosof“, jak se sám označoval²⁷⁹ přirozeně narážel na vymezení hranic mezi náboženstvím a vírou. Tady Hejdánek zastával pozici, že pojmy *náboženství* a *víra* se nedají oddělit.

„Pozoruhodná je ona zdánlivá konvergence s dost populárním pojmenováním „náboženská víra“, které připouští, že jsou možné i „víry“ jiné než náboženské, tedy také nenáboženské, areligiózní. Ale jde ve skutečnosti o přitvrzení, radikalizaci, o významný krok „ke kořenům“: náboženská „víra“ není vlastně žádná opravdová víra, jen jakási podivná věřivost, pověřivost. A nejsou různé víry, rozlišované podle toho, k čemu se vztahují. Omyl: víra přemáhá svět, tj. kriticky a aktivně nápravně se vztahuje ke všemu či k čemukoli, ovšem právě proto, aby to změnila, ne aby se o to opřela.“²⁸⁰

Hejdánek se zapojil do bonhoefferovské reflexe v roce 1966, kdy mu vyšel článek *Ateismus a otázky nové interpretace*, kde se snaží vyjádřit důvody, které ho

277 Citováno z: SMOLÍK, Josef, *Nenáboženská interpretace*, s. 82

278 Více: ROSKOVEC, Jan, HALAMA, Ota, *Sto let evangelické teologické fakulty v Praze*, s. 167-168

279 Více: HEJDÁNEK, Ladislav, *Co je to „víra“ bez „předmětu“?*, s. 10-11

280 Citováno z: HEJDÁNEK, Ladislav, *Co je to „víra“ bez „předmětu“?*, s. 10-11

„vedou k přesvědčení o tom, že křesťanská víra není bezpodmínečně vázána nejen na náboženství, ale – jak mám za to – ani na theismus, a že tedy je možné takové popření theismu, které není o nic víc než náboženství v rozporu s křesťanskou vírou a které naprosto není na překážku zvěstování a přijetí evangelia.“²⁸¹

Postaví svou reflexi na rozlišení toho, co je *„samotná víra a reflexe víry, tj. jejím myšlenkovým vyjádřením a sebepochopením.“²⁸²* Reflexe sebepochopení víry se vždy podle Hejdánka děje v nějaké dějinné situaci a v té bylo pro biblický svět charakteristické, že se prostě počítalo s transcendentním světem, a právě toho podle něj evangelijní interpretace využívá – jinými slovy křesťanství používá při svém vzniku jazyka své doby. Tento dobově podmíněný jazyk je podle něj třeba v duchu Bonhoefferovy teze překonat a je třeba mluvit jazykem sekularizující se společnosti. Pak se Hejdánek pustí do úvahy nad samotným pojmem „Bůh“ jakožto na první ohled centrálním pojmem židovsko-křesťanské víry a dochází k otázce

„Bůh oslovoval člověka častokrát a nejrůznějšími způsoby; nemohl by dnes oslovit moderního člověka skrze ateismus? Jestliže jsme svědky rozpadu metafyziky, která představovala jen určitý typ racionalizace mýtů, a jestliže se současně s metafysikou rozpadá i samo náboženství, které v ní mělo svou oporu, pak stojíme, jak tomu rozuměl Bonhoeffer, před úkolem nemetafysického a nenáboženského pochopení toho, čemu se říkalo a co se nábožensky a metafysicky pojímalo jako Bůh.“²⁸³

To ještě neznamená pojem „Bůh“ úplně opustit, ale je *„potřeba relativizovat jeho význam a platnost.“²⁸⁴* Jako cestu navrhuje Hejdánek nemluvit o Bohu jako o nepředmětném, ale naopak jako o předmětném, a to v mluvení *„o světě a o člověku“*. Ani na straně ateistů ani na straně věřících nemá být apriori

281 Citováno z: HEJDÁNEK, Ladislav, *Atheismus a otázky nové interpretace*, s. 67

282 Citováno z: HEJDÁNEK, Ladislav, *Atheismus a otázky nové interpretace*, s. 67

283 Citováno z: HEJDÁNEK, Ladislav, *Atheismus a otázky nové interpretace*, s. 93

284 Citováno z: HEJDÁNEK, Ladislav, *Atheismus a otázky nové interpretace*, s. 93

vytvořen správný výklad světa a života, neboť Bůh není mimo svět a život, ale je uprostřed něj a to vyžaduje otevřenost a nedogmaticčnost.

Dílčí shrnutí

V této části jsem doložil, že do nástupu komunistické normalizace v naší zemi mají reflexe Bonhoefferových tezí jistou aktivní diskusní platformu, ale paradoxně, a ne vlastní vinou, začíná ztrácet na praktickém vlivu. Ačkoli hnutí *Nové orientace* a prostor v evangelickém církevním periodiku *Teologická revue* byly deklarovaně otevřené, tak přes všechnu svou snahu o otevřenou náboženskou diskusi byla komunistickým režimem udržena tato intelektuální jiskra pouze v prostoru, jež se bytostně dotýkal dění v evangelické církvi. Všem mnou zmíněným přispěvatelům je hlavní otázkou: Jak uchopit křesťanskou víru, tradici a zvěstování v moderním sekularizovaném (ateistickém) světě? Jde o zájem přiznaně eklesiologický a zmínění přispěvatelé se snaží jej naplnit upřímnou a hlubokou diskusí nad přicházejícími impulzy socialistické éry. Lochman s poněkud silně prorežimními poznámkami má teologický záměr a svou bonhoefferovskou reflexi pojímá jako pozitivní cestu k „teologii dospělosti“. Bere socialistickou ateistickou společnost vážně, stejně jako bere vážně Kristovu inkognito přítomnost ve světě. *Nenáboženskou interpretaci* evangelia pak vidí jako cestu křesťanské tradice zpět do každodenního života, vždyť vždy šlo o teologii „zdola“. Hlásí se k pojmu *civilní interpretace* a klade důraz na antropologickou stránku křesťanské tradice. Bula ve svých příspěvcích z této doby znovu podtrhává křesťanovu spoluzodpovědnost za svět. Také Trusina vyzdvihuje antropologický rozměr křesťanské tradice, přidává ale do diskuse dosti matoucí pojem „světské křesťanství“. Profesor Smolík vnímá jistá nebezpečí v přetížení antropologického rozměru křesťanské zvěsti. Filosof Ladislav Hejdánek, protože není nesen eklesiologickými či dogmatickými motivy, do diskuse přispívá odvážnějšími tvrzeními typu, že moderní křesťanství nemusí stát ani na transcendentálním

pojmu „Bůh“ či konceptu theismu, ale nutně musí stát na přítomnosti Boží v obyčejném životě člověka uprostřed tohoto světa. To jsou nejdůležitější myšlenkové impulzy bonhoefferovských interpretů tohoto období.

3.3 1971-1989

Milan Machovec

Tento profesor filosofie, ačkoli pocházel z křesťanské rodiny, své úvahy o křesťanském náboženství nekladl z pozice vyznavače křesťanské tradice. Jako mistr dialogu a přesvědčený levicový humanista se výrazně snažil v letech 1958-1968 o dialog mezi marxisticky uvažujícími filozofy a křesťanskými teology a intelektuály. Napsal knihu *Ježíš pro moderního člověka* (1990).²⁸⁵ Marxistickou optikou čte Machovec také Bonhoeffera a domnívá se, že ve svých listech z vězení došel Bonhoeffer: „až na práh konverze k ateismu a humanismu, ale nepřekročil jej ani jako teoretik, tím méně jako člověk.“²⁸⁶ Machovec však reflektuje Bonhoefferovy snahy jako „otevřenou kapitulaci před materialismem a ateismem.“²⁸⁷

Nová orientace

V tomto období doznívá vliv původní podoby hnutí *Nové orientace*. Jedním z posledních opravdových a upřímných pokusů o teologický, ekumenický, filosofický i náboženský dialog je dokument *Rozhovorem proti rozdělení* (prosinec 1973). Šlo o výzvu několika evangelicky smýšlejících intelektuálů odkazujících se na původní ideály *Nové orientace* k zahájení rozhovoru v církvi v období nastoupené komunistické normalizace. V něm po letité diskusi o tématech nesených *Zásadami Nové orientace* vykrystalizovala nová výzva, shrnující reflexe na Bonhoefferovy teze

285 V němčině tato kniha pod názvem *Jesus für Atheisten* vyšla již v roce 1972.

286 Citováno z: MACHOVEC, Milan, *O tak zvané –dialektické teologii*, s. 93

287 Citováno z: MACHOVEC, Milan, *O tak zvané –dialektické teologii*, s. 90

„Nesdílíme Bonhoefferovu pracovní hypotézu tzv. dospělého světa. Mýtus a náboženská nevydržela. Převlékají se jen do jiných šatů“. „S Bonhoefferem rozumíme tomu, že jsme povinni tlumočit svou víru světu, který odrůstá tradiční podobě křesťanské zvěsti, náboženství a církevnictví.“²⁸⁸

K tématu *civilní interpretace* se v dokumentu uvádí, že taková interpretace „se nechce opírat o žádnou tradiční a posvěcenou autoritu. Civilní interpretace je funkcí církve a tvoří jedno z jejích charismat. Má zprostředkovat biblickou zvěst celému světu. Proto i problematika světa je vtahována do interpretačního úsilí při výkladu evangelia a z evangelia je opět vrháno ostré světlo na vše, co přináší život, v čem stojíme a s čím zápasíme. Porozumění slovu a světu v jejich oboplném dynamickém vztahu je vázáno na milost, naději a kristovskou solidaritu. Výtka na adresu civilní interpretace, že přizpůsobuje biblickou zvěst lidským potřebám a že se pro ni Ježíšovo lidství stává zúženým východiskem i cílem, je založena na nedorozumění. Vychází z mylného předpokladu, že všichni předem víme, co jsou lidské potřeby, že dovedeme vypovědět, co je Ježíšovo lidství. Avšak to, co je pravé pro člověka, co je člověk v hlubině svého lidství, je stejně nesamozřejmé a mimo naši dispozici, jako Bůh, Kristus, Boží království. ... Jestliže platí, že naše životy jsou skryty s Kristem v Bohu (Kol. 3,3), pak to pro každý interpretační pokus evangelijního příběhu Ježíše Nazaretského znamená, že jen zčásti odhalujeme a poznáváme, a už se soustředujeme na jeho „lidství“ či „božství“. Civilní interpretace chce podtrhnout právě tuto fragmentárnost našeho poznání v každém směru.“²⁸⁹

Luděk Brož

Jako levicový intelektuál, evangelický duchovní a profesor systematické teologie přispěl k Bonhoefferově reflexi na našem území především svou knihou

288 Citováno z: *Rozhovorem proti rozdělení*

289 Citováno z: *Rozhovorem proti rozdělení*

Evangelium dnes vydanou v roce 1974.²⁹⁰ V ní k *nenáboženské interpretaci* však nepřináší nic výrazně nového a uvádí

„Civilně interpretovat nemůže znamenat (marnou) snahu o jakýsi civilní, profánní jazyk...Civilně interpretovat může znamenat jediné naší tvůrčí přítomnost ve všedním, civilním, profánní životě (toto je také jádro Bonhoefferova pojetí!). Jde o to, abychom angažovaným postojem a konkrétními činy potvrzovali vlastní dochovanou symboliku a současně pamatovali, že nová symbolika (a nový jazyk) se může jen sama zrodit, tj. vyrůst z obnovovaného, k novým příchozím se otevírajícího společenství víry.“²⁹¹

Josef Smolík

V roce 1986 Smolíkovi vychází shrnující, kritický i hodnotící článek s názvem *Odkaz D. Bonhoeffera*, kde rozděluje Bonhoefferův vliv na naši křesťanskou tradici do

„tří období počínaje šedesátými léty, kde jej k nám uvedl J. B. Souček. V šedesátých letech je možno shrnout Bonhoefferovo působení do hesla „světská interpretace“ (u nás „civilní interpretace“), sedmdesátá léta stojí ve znamení hledání adekvátní eklesiologie, přičemž eklesiologické podněty Bonhoefferovy prokazovaly velkou službu. V osmdesátých letech přichází ke slovu otázka spirituality; začíná se objevovat, zejména pod vlivem katolické teologie, také tato stránka Bonhoefferova díla.“²⁹²

Smolík první období shledává jednostranné v tom, že příliš zdůrazňovalo Boží transcendenci. *„Základní obsah „světské interpretace“ evangelia, který Bonhoeffer neviděl prostě v spolulidství, jsme se naučili chápat až později...Církev žije z bezmoci Slova, může se spolehnout pouze na Kristův kříž.“²⁹³* Druhé období

290 Je v ní patrný vliv knihy Johna, A., T., Robinsona *Honest to God (Čestně o Bohu)* z roku 1963, jak samotným obsahem knihy, tak také řazením kapitol.

291 Citováno z: BROŽ, Luděk, *Evangelium dnes*, s. 99

292 Citováno z: SMOLÍK, Josef, *Odkaz D. Bonhoeffera*, s. 129

293 Citováno z: SMOLÍK, Josef, *Odkaz D. Bonhoeffera*, s. 130

hodnotí jako český zápas o chápání církve, jež existuje bez privilegií uprostřed tohoto světa. Třetí období se mu pak jeví znovu jako otázka po civilní interpretaci, ale nikoli v podobě, jak přeformulovat křesťanskou symbolickou – mýtickou řeč, ale jako misijní jazyk církve, a k tomu Smolík poznamenává

„Jsou-li moderní symboly a metafory prostředky „civilní interpretace“ v níž může být, jak Bonhoeffer upozorňuje, víc pravdy než ve výpovědích ortodoxních, které nejsou kryty vírou, ba jsou církví zprofanovány a zrazovány, neznamena to, že by bylo možno skutečnost zjevení v Ježíši Kristu odpoutat od klasických vyznavačských obsahů i formulací.“²⁹⁴

Dílčí shrnutí

Přelom 70. a 80. let znamenal mimo jiné i změnu kurzu evangelické teologie v období intelektuální normalizace. Bonhoefferovské teze již nevyznívají v evangelickém prostředí zvláště aktuálně. Jeho teze se nyní jeví trochu jako slepá ulička, protože svět se podle bonhoefferovských interpretů nestal nenáboženským a nedospěl a náboženství dostalo jen nový oděv a podobu. Česká protestantská církev, ač se snaží, tak nenabízí modernímu člověku srozumitelné svědectví své víry. Na jedné straně se profesor Machovec se odvážil v bonhoefferovské interpretaci jít směrem, který má křesťanské náboženství vést dál od nesrozumitelného teologického antropocentrismu k filosofickému humanismu. Na druhé straně se někteří představitelé hnutí *Nové orientace* pokoušejí oživit eklesiologický důraz bonhoefferovských interpretací, ale již s odmítnutím vize nenáboženského dospělého světa. Svůj důraz stále kladou na jazyk církve – civilní interpretaci. Civilní interpretaci se nemnozí snaží stavět dál do nových okolností doby společně se základním důrazem na lidskou rovinu. Renesanci do českých bonhoefferovských reflexí přináší až pád komunistického režimu v roce 1989.

294 Citováno z: SMOLÍK, Josef, *Odkaz D. Bonhoeffera*, s. 132

3.4 1990 - 2000

Josef Smolík

Téměř o deset let od posledního článku znovu vychází Smolíkovi v *Teologické revue* zamyšlení, tentokrát pod názvem *K Bonhoefferovu odkazu*, kde zapochybuje na tím, že pokud se v obecné rovině Bonhoefferovy vize o nenáboženském a dospělém člověku „jakoby“ nenaplnily, neznamená to ještě, že jsme s jeho tezemi jednou pro vždy hotovi. Smolík se snaží o bonhoefferovskou myšlenkovou restauraci hned na třech rovinách týkajících se především prožívané křesťanské spirituality. První rovinou je připomenutí, že *nenáboženská interpretace „prudce útočí na tohoto církevníka, který si z Boha učinil modlu, garanta svých přání a představ.“*²⁹⁵ Druhá rovina, kterou Smolík hlouběji rozvíjí, spočívá v tom, že Bonhoeffer přitakal osvícenskému důrazu na rozumové poznání, ale *nenáboženská interpretace* by se neměla týkat pouze této lidské roviny. Smolík píše, že kdokoli si přečte Bonhoefferovy dopisy, ten

*„nemůže přehlédnout, že ovzduší, ve kterém se Bonhoeffer v těchto dopisech myšlenkově pohybuje, je ovzduší modlitby, meditace, z nichž rostou všechny jeho úvahy. Disciplína arcani, kterou jsme u Bonhoeffera před třiceti lety zcela přehlíželi, kterou objevili katoličtí teologové (E.Feil), je přítomna v duchovním životě Bonhoefferově...Chybu jsme dělali tam, kde jsme podcenili nebo přehlédli kontext disciplína arcani – kontext vyznání, pokání, modlitby – a měli jsme za to, že přiblížíme evangelium sekularizovanému člověku pouze racionální cestou.“*²⁹⁶

Třetí rovina je v tom, že obnova religiozity může být spojencem evangelia a předpokladem jeho nové interpretace pouze tehdy, pokud se křesťanská tradice nevzdá své vlastní biblické a kristovské podstaty, jež spočívá nikoli v pozitivních duchovních prožitcích, ale v důsledné „*cestě následování až do utrpení*“.²⁹⁷

295 Citováno z: SMOLÍK, Josef, *K Bonhoefferovu odkazu*, s. 133

296 Citováno z: SMOLÍK, Josef, *K Bonhoefferovu odkazu*, s. 133

297 Citováno z: SMOLÍK, Josef, *K Bonhoefferovu odkazu*, s. 134

Jan Amos Dvořáček

Tomuto evangelickému faráři vyšla v roce 1990 významná úvodní studie v českém vydání Bonhoefferových *Listů z vězení. Na cestě ke svobodě* pod názvem *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*. Tato studie patří k bezesporu k těm, které se teologickými odkazy Bonhoefferova díla zabývají obsírněji. Listopadové události roku 1989 přinesly do té doby nebyvalý zájem o náboženská témata a protestantská tradice se snažila nalézt své téma, podobně jako tomu bylo na straně katolické v podobě svatořečení Anežky České z listopadu 1989. Vydání českého překladu Bonhoefferovy knihy *Na cestě k svobodě* bylo jedním z prvních porevolučních příspěvků evangelické církve do nového náboženského klimatu té doby. V tomto duchu také v úvodu Dvořáček stručně shrnuje důvody, proč se za 45 let od Bonhoefferovy smrti vyskytlo mezi bonhoefferovskými badateli tak široké názorové spektrum na výklad jeho života a díla²⁹⁸, a to zjevně s cílem tuto diskusi znovu oživit a navázat na ni.

Dvořáček dále pozorně poznamenává, že těžištěm Bonhoefferovy nové *nenáboženské interpretace* je ekumenický rozměr, protože jde spíše o sdílení křesťanského jednání než dogmatické definování teologických pozic. Na dalších stránkách své studie se pak soustředí na program *nenáboženské interpretace*. Uvádí „*Na počátku interpretačního procesu stojí důležitý poznatek, že biblická zvěst o Ježíši Kristu se vyjadřuje napořád řečí přejatou z náboženského okolí Písma.*“²⁹⁹ Dvořáček pak ilustruje, že je vždy nutné při takové interpretaci projít „*hlubokou vnitřní proměnou*“³⁰⁰ myšlení v souvislostech doby, a tedy i v tom, jak je biblické poselství podmíněno výrazivem své doby. Bonhoeffer si prý dále všiml hlubokého napětí mezi „*Božím zjevením a bábelskou věží lidského náboženství*“

298 Dvořáček popisuje přístup katolického teologa E. Feila, jež se Bonhoefferem důkladně teologicky zabýval, přes biblické fundamentalisty (zmiňuje Liguše), kterým na Bonhoefferovy imponuje jeho „obrácení“, až po ty, kteří Bonhoefferovy vězeňské úvahy považují za zmatené projevy vězeňské psychózy. Více: DVOŘÁČEK, Jan, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 36-37

299 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 38

300 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 39

a nabídl řešení v Ježíšově bytí pro druhé, pro něž Dvořáček zvolil pozoruhodný pojem Kristovy „*pro-existence*“³⁰¹. Podle Dvořáčka se tak chce Bonhoeffer dostat k samotné „*nenáboženské*“ podstatě evangelia. Zde je Dvořáčkův klíč k *nenáboženské interpretaci*. Ta je totiž „*interpretací veskrze christologickou*“.³⁰² Podstata evangelia je tak vyjádřena nikoli v teologických pojmech, ale v Kristově historickém příběhu a jeho jednání. Například pojem „*láska*“ tak „*nabývá nového obsahu kristovské pro-existence k vyjádření záchranného Božího vztahu k bezbožným lidem...co on činí a trpí, je láska*“.³⁰³ Dvořáček dále poukazuje na Bonhoefferovo plastičtější pochopení Kristova utrpení na kříži. To už nyní nelze chápat rozděleně v tom, že Kristus trpí za hříchy lidí před tváří všemocného Boha Otce, ale nově v tom, že „*Bůh sám trpí*“ spolu s Kristem (v Kristu). Tato jednota v nesení Boží lásky skrze utrpení pak vede Dvořáčka k tvrzení, že teprve „*ve stínu kříže rozpoznáváme, že cokoli je v rozporu s Boží cestou a vůlí, je příčinou Božího utrpení*“.³⁰⁴ Nenáboženskost člověka spočívá v jeho plné „*světskosti*“ (myšleno *sounáležitosti se světem*) a „*křesťan je osvobozen k životu v pravé světskosti*“.³⁰⁵ Dvořáček pak definuje úkol *nenáboženské interpretace* jako úkol „*odkrývat v biblických pojmech a svědectvích převratnou zvěst o moci Boží bojující i trpící lásky, která nás osvobozuje a zároveň povolává ve zcela pozemském prostředí porušeného světa k smysluplnému bytí pro druhé*“.³⁰⁶

Za spornou Dvořáček vidí jak Bonhoefferovu vězeňskou prognózu zcela *nenáboženského světa*, tak definici pojmu *dospělý svět*, kterým se podle něj Bonhoeffer prostě pokusil popsat společenskou „*sekularizaci*“.³⁰⁷ Podle Dvořáčka nelze již dnes „*s tímto pojmem argumentovat proti náboženské degradaci světskosti a procesu sekularizace; je nevýstižný už proto, že se přenáší přes*

301 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 40

302 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 41

303 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 41

304 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 44

305 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 45

306 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 46

307 Více: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 47

většinou část lidstva, které se po druhé světové válce říká „třetí svět“.³⁰⁸ Dvořáček dále jako pozitivní odkaz vězeňských tezí vidí, že Bonhoeffer neuniká do pokušení lidového zbožného zásvětnictví a je jím řešena i Boží teodiceje tváří tvář zkušenosti holokaustu. Dvořáček vnímá, že Bonhoeffer teologicky inspirujícím způsobem a svým praktickým životem, který položil v touze odstranit zlo ze světa, prakticky doložil Boží jednání ve světě, protože

„kdekoli ve světě nevinní strádají, trpí a hynou v dějinných a přírodních katastrofách, tam nic neospravedlní Boha absolutní světovlády, který tyto hrůzy inscenuje, na lidi sesílá, dopouští a jim apaticky přihlíží. Z evangelia je ale jisté, že „Bůh Ježíše Krista s ním nemá nic společného“, neboť Otec trpícího Syna spolutrpí, skutečně trpí s trpícími.“³⁰⁹

Ivan Ryšavý

Tento evangelický duchovní a psycholog ve svém článku *Nenáboženská interpretace evangelia – třetí pokus?* zveřejněném v *Křesťanské revue* v roce 1991 píše, že evangelický pokus z 50. - 60.let ztroskotal. Neanalyzuje ale historii a znovu, tváří v tvář novému dějinnému společenskému a politickému vývoji po roce 1989, vrací do hry Bonhoefferovu tezi.

Ryšavý navrhuje *„K Bonhoefferově tezi o nenáboženskosti současného člověka se tedy musíme přiznat.“³¹⁰* Proč? Ryšavý ale vnímá, že člověk je přesycen racionalitou světa. Nastalou situaci pak popisuje následovně *„(člověk) chce žít dobře a šťastně. Či, chceme-li, touží po spáse. Ale neví, proč by se otevíral nějaké abstraktní moci, přijímal nějaké abstraktní omilostnění.“³¹¹* Podle Ryšavého třetí pokus spočívá v tom, že máme *„dovědět transcenci Ježíšovy cesty lásky, a to*

308 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 48

309 Citováno z: DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*, s. 55-56

310 Citováno z: RYŠAVÝ, Ivan, *Nenáboženská interpretace evangelia – třetí pokus?*, s. 180

311 Citováno z: RYŠAVÝ, Ivan, *Nenáboženská interpretace evangelia – třetí pokus?*, s. 180

jinak, než supranaturalistickými výrazy jako „přišel z nebe“ či „jednorozený syn Boží“...A také ne abstraktními opisy slova Bůh.³¹²

Ladislav Hejdánek

V roce 1992 komentuje Hejdánek vězeňské myšlenky Dietricha Bonhoeffera v článku *Bonhoefferův program nenáboženské interpretace*, kde mimo jiné píše

„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 reinterpretaci, nýbrž o pochopení, že víru nelze žádným způsobem s náboženstvím spojovat.“³¹³

Bonhoeffer však podle Hejdánka „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 vsí religiozity vůbec svobodná... 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).“³¹⁴

Podle Hejdánka skutečně nábožensky člověk dospěl ve svém individualismu³¹⁵ a nepotřebuje se již vracet ke svým náboženským

312 Citováno z: RYŠAVÝ, Ivan, *Nenáboženská interpretace evangelia – třetí pokus?*, s. 181

313 Citováno z: HEJDÁNEK, Ladislav, *Bonhoefferův program nenáboženské interpretace*, s. 129

314 Citováno z: HEJDÁNEK, Ladislav, *Bonhoefferův program nenáboženské interpretace*, s. 130

315 „Křesťanství se přece zdogmatizování bránilo mnoha způsoby: reformací, pietismem, evangelikálním hnutím... všechna tahle hnutí se snažila o obnovu a vrátit ke kořenům... a troskotala, protože to někdy dělala blbě. Proč? Není v tom nějaký mechanismus? Jaký mechanismus, vždyť to je život. Každý z nás umře. Proč by nemohlo umřít křesťanství? Zas bude

kolektivistickým kořenům, vždyť *“Kolektivismus, to je návrat nazpátek. Lidi, když si dnes čtou v těch všelijakých pseudoorientálních učeních, oni se vlastně vracejí k vývratku svému... .. do dětství... Je to dodatečné odmítnutí té dospělosti, o které mluví Bonhoeffer.”*³¹⁶

Dílčí shrnutí

Reflexe Bonhoefferových tezí v prvních letech po sametové revoluci nese podle mého soudu patinu na jedné straně touhy po navrácení těchto tezí do intelektuálního povědomí naší společnosti, která stála na prahu přicházejících demokratických, ekonomických a globalizačních celospolečenských změn. Na straně druhé se autoři těchto reflexí dopouštěli hrubého a možná i nevědomého podcenění šíře a rozsahu těchto změn. Původním záměrem Bonhoefferových tezí bylo napomoci křesťanské tradici přinášet osvobodivé evangelium celému světu, tedy měly napomoci celé církvi pochopit své místo uprostřed světa plného života a nikoli se stát jakousi nedořešenou otázkou těch, kdo mají ještě trpělivost řešit hádanky. Snad právě proto je porevoluční reflexe znovu tak široká a bohužel tak nezajímavá pro obyčejné lidi, kteří se vírou zabývají a snaží se nějak jí porozumět a žít ji. Bonhoefferovské reflexe z tohoto období přinášejí zajímavý důraz na obnovu snad až pietistické protestantské zbožnosti (Smolík), přes Dvořáčkovo teologické, kritické a opatrné přitakání, neboť v konzervativně smýšlejícím Bonhoefferovi spatřuje také silné liberální (modernistické) teologické apely. Stále zaznívá i (mnohokrát opakovaná) výzva k užívání nenáboženského jazyka v křesťanské tradici (Ryšavý). Hejdánkova reflexe je pozoruhodná v tom, že vnímá křesťanské náboženství jako kolektivní a nedospělé přitakání ke sdílené víře. Je proto projevem snad nechtěné duchovní nedospělosti a apeluje na individuální upřímnou, opravdovou reflexi křesťanské zvěsti, která vede k individuálním

(může být) něco jiného, dalšího, lepšího. Jde o to, aby to nešlo zpátky. Každý z nás umře, ale jde o to, aby někdo šel dál.” Citováno z: HEJDÁNEK, Ladislav, *Dodatečné odmítání dospělosti*.

³¹⁶ Citováno z: HEJDÁNEK, Ladislav, *Dodatečné odmítání dospělosti*.

křesťanským činům. Je to ale apel trochu ve smyslu „nestarejme se o strom, důležité je ovoce“.

3.5 2000-2020

Ludmila Dědková

Jako přispěvatelka do ekumenického měsíčníku *Getsemany* napsala v roce 2003 článek, *Dietrich Bonhoeffer: statečnost a odpovědnost*. V něm Dědková mimo jiné stručně připomíná některé momenty z Bonhoefferova života a z jeho myšlenek a například *nenáboženskou interpretaci* vyhodnotí jednoduše tak, že Bonhoeffer nezamýšlel nějakou sociální revoluci či podklad pro teologii osvobození, ale prostě to znamenalo být křesťanem pro druhé.

„Ve vězení hledal pochopení Krista, církve a křesťanské teologie. Nahradil Krista, existujícího jako společenství, Ježíšem, člověkem pro druhé. Svět již nepotřebuje církev, ta má svou zřetelnou roli jen v oblasti smrti. Křesťanství dopustilo, aby bylo vytlačeno na samé hranice života. Ale Bůh, kterému má smysl věřit, je trpící Bůh uprostřed světa.“³¹⁷

Dědková spatřuje cestu dalšího vývoje křesťanské existence ve světě především v soukromé, opravdové a odpovědné otevřenosti vůči světu, církvi i Bohu. Tím je Kristus i křesťan uprostřed světa.

Jan Čapek

Tento evangelický teolog a jeden z protagonistů hnutí *Nové orientace* píše v roce 2005 pro evangelický měsíčník *Protestant* krátký článek s názvem *Šedesát let od popravy Dietricha Bonhoeffera*, kde hodnotícím způsobem mimo jiné uvádí

„Bonhoefferovy myšlenky posílily naše snahy, ať laiků či kazatelů, o civilní interpretaci evangelia. Ta neznamena oslabení plnosti evangelia, nýbrž naopak její uplatnění v konkrétních souvislostech a okolnostech, a to jazykem srozumitelným,

³¹⁷ Citováno z: DĚDKOVÁ, Ludmila, *Dietrich Bonhoeffer: statečnost a odpovědnost*.

*který bere v potaz událostnost a časovost evangelijního poselství, jeho aktuálnost a bezprostřední naléhavost v apelu na odpovědnost člověka.*³¹⁸

Pavel Černý

Evangelikální teolog a emeritní předseda Církve bratrské podrobil v roce 2005 bonhoefferovské reflexe v podání představitelů *Nové orientace* kritice a spatřuje Bonhoefferovu tezi o *nenáboženském člověku* za nezvratně překonanou. Kritizuje poválečné pokusy o nenáboženskou interpretaci, které zabředly na jedné straně „až do sekulárního humanismu“ a na druhé straně *civilní interpretace* podle něj nereflektuje skutečnost patrnou už koncem 80. let 20. století v tom, že

*„v mnoha zemích křesťanská církev roste nepředstavitelným tempem, a to při zvěstování evangelijního obsahu, tak jak jeho jádro reflektují starokřesťanské a reformační tradice.*³¹⁹ Podle Černého se ukazuje, že „nadpřirozené části biblické zvěsti netvoří zdaleka tu největší překážku na cestě k víře. Jestli něco v dějinách evangelizace totálně selhalo, tak to byla demytologizace biblické zvěsti, tzv. *civilní interpretace*.“³²⁰ Nakonec pokusy hnutí *Nové orientace* na poli civilní interpretace označí za „muzejní inventář“³²¹ a vysloví naději, že se evangelická veřejnost oprostí od chyb, které civilní interpretace evangelium napáchala.

Michal Valčo

Profesor religionistiky a protestantský teolog, jenž věnoval Bonhoefferovi hned několik svých prací, zveřejnil v roce 2005 v *Teologické revue* článek s názvem *Církev a fenomén sekularizácie: máme z neho mať strach?* Zabývá se v něm reflexí Bonhoefferových vězeňských tezí a píše

„Ak chceme správne pochopiť Bonhoefferov prístup k sekularizácii a jeho odkaz pre nás, musíme sa ho opýtať, čo myslí pod pojмами „nenáboženská éra,“ či „nenáboženský človek“. Ak totiž sekularizáciu vnímame jako spoločenský

318 Citováno z: ČAPEK, Jan, *Šedesát let od popravdy Dietricha Bonhoeffera*.

319 Citováno z: ČERNÝ, Pavel, *Stará orientace*, s. 82

320 Citováno z: ČERNÝ, Pavel, *Stará orientace*, s. 82

321 Citováno z: ČERNÝ, Pavel, *Stará orientace*, s. 83

*fenomén, snažiaci sa oslobodiť spoločnosť s jej kultúrou a hodnotami spod vplyvu konkrétnych cirkevných či náboženských štruktúr, Bonhoeffer mal pravdu.*³²²

Valčo ďalej tvrdí, že Bonhoefferovy prognózy a „jeho úvahy o „nenáboženskom“ človeku nie je správne vnímať tak, že sa jedná o čisto racionálneho pragmatika a utilitaristu, zbaveného akejkoľvek túžby po duchovne.“³²³ Valčo posouvá svoju recepciu ďalej, a to predovšetkým do kontextu Bonhoefferových úvah v knihe *Následovanie a Život ve společenství*. Knihu *Následovanie* vidí ako odpoveď na dobu, v ktorej Bonhoeffer žil, a ktorá „zdôraznila onú aktuálnosť potreby očistiť kresťanstvo od „církevného“ schematizmu, odcudzeného od radostí a starostí „dospelého človeka.“³²⁴ Knihu *Život ve společenství* zase Valčo dáva do kontextu výzvy spočívajúcej v pokušení, aby se necírkevní a individualistické kresťanství nestalo princípem nové podoby kresťanského náboženství, pretože „takéto kresťanstvo opovrhne Kristovým telom.“³²⁵ Cestou kupředu je pak podle Valča brát vážně touhu a potřebu světa a člověka nebýt jen produktem kresťanských náboženských schémat, ale zároveň být oddaným následovníkem Krista, nikoli pouhé tradice, a na druhé straně se nevzdat společného soužití věřících, protože toto společenství je tělem Kristovým.

Valčova recepcie se pak také dotýká *nenáboženské interpretace* evangelia, kdy píše „Mali by sme azda hľadať tretiu cestu – skutočného nasledovania Krista bez intelektuálnej samovraždy“³²⁶. Podle jeho soudu tuto výzvu k následování dobře a efektivně reprezentují evangelikální a letniční kresťanské tradice, protože

*„Sekulárny človek potrebuje vidieť nielen komunitu, ktorá premýšľa o Ježišovi, ale najmä spoločenstvo, ktoré kráča v Ježišových stopách spolu s Ježišom. Tento aspekt svedectva ľudí očividne oslovuje viac, ako čisto intelektuálne ponímaná sekulárna interpretácia evangelia.“*³²⁷

322 Citováno z: VALČO, Michal, *Církev a fenomén sekularizácie*, s. 198

323 Citováno z: VALČO, Michal, *Církev a fenomén sekularizácie*, s. 199

324 Citováno z: VALČO, Michal, *Církev a fenomén sekularizácie*, s. 199

325 Citováno z: VALČO, Michal, *Církev a fenomén sekularizácie*, s. 200

326 Citováno z: VALČO, Michal, *Církev a fenomén sekularizácie*, s. 200

327 Citováno z: VALČO, Michal, *Církev a fenomén sekularizácie*, s. 201

Valčo podporuje službu diakonie cirkve, ale zároveň varuje, že pokud se k diakonické bezpodmínečné službě křesťanů nepřidá zvěstování slova a oslava Boha, tak se diakonie stane pouhou „*ľudskou charitatívnu inštitúciou*“. Na závěr Valčo vysloví apel, že pokud se církev nebude bát kritické kontextualizace se společností, ve které se nachází a žije, a zároveň zůstane navázána na Kristovu inkarnaci, ukřižování a vzkříšení, tak není možné, aby její proces „*sekularizácie zašiel príliš ďaleko*“.³²⁸

Otakar Antoň Funda

Původně evangelický teolog a duchovní se v průběhu svého života a akademického působení střetával s otázkami víry a náboženství. Jeho hledání a promyšlení mimo jiné i *nenáboženské interpretace* křesťanské víry jej vedlo z původně teologické pozice přes religionistickou až do pozice filosofické, kde se dnes hlásí k racionalismu bez náboženství³²⁹ a humanitnímu ateismu³³⁰. Ve svém myšlení a úvahách o roli náboženství došel rozhodně nejdál od původně křesťanské pozice. Profesor Funda věnuje explicitně Bonhoefferovu odkazu svůj článek ve *Filosofickém časopise* z roku 2006 s názvem *Dietrich Bonhoeffer – svědek bezmocného Boha*. Bonhoeffer je podle něj jeden z mála teologů, kteří „*právě z východiska úzké cesty podrobovali teologické kritice dogmatické konstrukty, teologické systémy, církevní instituce a ideologické či zbožné pozice. Nechápal křesťanství jako pevný útvar, ale jako křehký pohyb směřování k naději*“.³³¹ Podle Fundy je zřejmé, že Bonhoeffer ani v nejmenším nezpochybnil svou vlastní víru v Boha a neopustil ani svou křesťanskou teologickou pozici. Je dnes ale nutné si položit otázku, zda protestantská teologie mohla Bonhoefferovy teze neomezeně

„*rozvíjet, pokud chtěla ještě zůstat teologií? Nebyl Bonhoefferův podnět, rozvíjený dále projektem neteistické teologie a teologie smrti Boha, impozantní*

328 Citováno z: VALČO, Michal, *Církev a fenomén sekularizácie*, s. 202

329 Více: FUNDA, A., Otakar, *Racionalita jako způsob vnímání*, s. 35

330 Více: FUNDA, A., Otakar, *Ježíš a mýtus o Kristu*, s. 347-360

331 Citováno z: FUNDA, A., Otakar, *Dietrich Bonhoeffer – svědek bezmocného Boha*, s. 884

*teologický sebeklam? Nepřísluší spíše filosofii dál a mnohem více konsekventně – za Bonhoeffera samotného – tematizovat jeho rozpoznání?...Z pozice filosofie náboženství by bylo jistě třeba nad Bonhoefferovým dílem otevřít řadu otázek, především tu zásadní, zda celý tento pozoruhodný projekt není teologický sebeklam. Lze mluvit o Bohu nenábožensky? Neznamená nenáboženské mluvení o Bohu – důsledně domyšleno – ateistickou, antropologickou interpretaci této lidským sebereflexivním vědomím vytvořené šifry lidské existence?*³³²

Funda jde dál a ptá se, zda Bonhoeffer jen jinými slovy nepopisuje stav, kdy „*teologie je vlastně antropologií, že lidská otázka po Bohu je v podstatě otázkou po člověku.*“³³³ Funda se vymezí vůči českým komentátorům *nenáboženské interpretace*. Lidé podle Fundy tyto nové interpretace v církvi nehledají a naopak tvrdí, že „*církev chce, a svým způsobem i nutně musí, zůstat náboženskou. Nenáboženská interpretace křesťanství je iluzorní pozice, která by byla možná jen jako důsledně nenáboženská, tj. ateistická.*“³³⁴ Funda se s církví i nenáboženskou interpretací musel rozejít „*jako se svou naivní iluzí.*“³³⁵ Funda pozorně neupírá lidem v církvi i mimo ni, že mnozí prostě „*očekávají, že do jejich životních situací může Bůh mimořádným způsobem zasáhnout, že je člověku osobním, suverénním, jednajícím, všemocným protějškem.*“³³⁶

Desátý mezinárodní bonhoefferovský kongres v Praze

Při mém probírání recepcí na Bonhoefferovy myšlenky není možné nezmínit nejdůležitější událost, která se ve spojení s Bonhoefferem kdy na našem území konala, a to ve dnech 22. - 27. července 2008. Desátý mezinárodní bonhoefferovský kongres měl téma „*Teologie Dietricha Bonhoeffera v dnešním světě – cesta mezi fundamentalismem a sekularismem?*“. V bohaté plejádě

332 Citováno z: FUNDA, A., Otakar, *Dietrich Bonhoeffer – svědek bezmocného Boha*, s. 892

333 Citováno z: FUNDA, A., Otakar, *Dietrich Bonhoeffer – svědek bezmocného Boha*, s. 892

334 Citováno z: FUNDA, A., Otakar, *Dietrich Bonhoeffer – svědek bezmocného Boha*, s. 893

335 Citováno z: FUNDA, A., Otakar, *Když se rákos chvěje nad hladinou*, s. 38

336 Citováno z: FUNDA, A., Otakar, *Dietrich Bonhoeffer – svědek bezmocného Boha*, s. 893

zahraničních přispěvatelů a témat přednesla svůj referát „*Mládež a církev. Jsou mladí lidé ještě oslovitelní církví?*“ i Noemi Bravená a Petr Macek, který vystoupil s referátem „*Božská světskost versus lidská božkost a dilema Bonhoefferova mírutvorství*“. Oba naši čeští přispěvatelé se zabývají Bonhoefferem, což se týká především Noemi Bravené, jež mu také věnovala svou knižní monografii věnovanou zástupnosti v teologii Dietricha Bonhoeffera.

Monika Recinová

Religionistka, filosofka a také účastnice Desátého bonhoefferovského kongresu v Praze zveřejnila v *Teologických textech* 4/2008 článek s názvem *Některé otázky bonhoefferovské teologii*, ve kterém se optikou katolické křesťanské tradice, v tomto ohledu vzácně, explicitně zamýšlí nad některými Bonhoefferovými tezemi. Recinová se podobně jako další čeští autoři vyjadřuje, že „*lidská duše je totiž, přes všechny argumenty moderních myslitelů, nevyčísitelně náboženská.*“³³⁷ Dále si Recinová všimá, že si Bonhoeffer vypěstoval svou specifickou mystiku, kterou přirovnává k některým aspektům mystické cesty Jana od Kříže. Její reflexe *nenáboženské interpretace* však klade otázku, v níž je patrná jistá obava o vyprázdnění významu evangelia „*jestli opuštění pravd víry ve prospěch nenáboženského, světského výkladu křesťanské existence není reduktivním výkladem, který není práv plnosti poselství evangelia o spáse.*“³³⁸ Bonhoefferovi přitakává v pokusu o interpretaci evangelia tam, kde „*se ztrácí význam živého náboženství, když se zbožnost stane povrchní, zvykovou, nebo ještě hůře: stavěnou na odív pro získání vlivu nebo sebepotvrzení.*“ Její recepce ale odmítá pouhé znovuobjevení komunikačních kanálů křesťanské víry směrem k „*racionální mysli*“ soudobého člověka a navrhuje „*navrátit se ke kořenům...proto by mohlo být lékem vrátit se k patristickým autorům a studovat jejich filosofický*

337 Citováno z: RECINOVÁ, Monika, *Některé otázky bonhoefferovské teologii*.

338 Citováno z: RECINOVÁ, Monika, *Některé otázky bonhoefferovské teologii*.

výklad křesťanství.³³⁹ 'Proto spíše než přitakat k situaci moderního a postmoderního člověka je třeba z ní člověka vyvést. Toto vyvedení se děje novou formou mystagogické katecheze, která učí odkrývat smysl starého a vždy nového pokladu víry. Tak jako tomu bylo kdysi, spásu může přinést nauka církve nově pochopená na základě hlubokého studia patristických otců, osvědčená v životech tolika Božích svědků.'³⁴⁰

Jan Kirschner

Šéfredaktor ekumenicky založeného internetového serveru *Christnet* zveřejnil v roce 2013 krátký článek *Je nenáboženská interpretace faráře – „atentátníka na Hitlera“ – reflexí válečných hrůz?* V něm vyslovuje svou syntézu vězeňských tezí s knihou *Následování* a píše

„Křesťané mají stále sklon hlásat evangelium člověku v jeho slabosti. To Bonhoeffer odmítal. Domnívám se, že má smysl hledat způsob, jak civilně a nenábožensky oslovit člověka, a jeho život dokládá, že to nemusí znamenat totální změnu náboženských hodnot. Dietrich Bonhoeffer byl zcela jistě dítětem své doby. Avšak ve svých tezích o následování Krista se ukazuje být vizionářem.“³⁴¹

Šárka Grauová

Prekladatelka, vysokoškolská pedagožka a bývalá redaktorka evangelického časopisu *Český bratr* ve své recenzi českého vydání knihy Dietricha Bonhoeffera *Následování* z roku 2014 podobně osciluje mezi Bonhoefferovým odkazem z vězeňských listů a knihou *Následování*. Grauová píše o současné všudypřítomné sekulární existenci člověka, ve které nám Bonhoefferovy výzvy k následování poskytují „světlo tam, kde všelijak tápeme a bloudíme“. „Stále má smysl podržet si

339 Citováno z: RECINOVÁ, Monika, *Některé otázky bonhoefferovské teologii*.

340 Citováno z: RECINOVÁ, Monika, *Některé otázky bonhoefferovské teologii*.

341 Citováno z: KIRSCHNER, Jan, *Je nenáboženská interpretace faráře – „atentátníka na Hitlera“ – reflexí válečných hrůz?*

východí bonhoefferovskou otázkou: „Jak dnes máme jako křesťané žít?“ a inspirovat se jeho odpověďmi o „drahé milosti“ či „následování jako viditelném počínání“.³⁴²

Ján Liguš

Vysokoškolský pedagog a evangelikálně orientovaný teolog svůj zájem o život, myšlení a dílo Dietricha Bonhoeffera rozhodně nezapře a v naší zemi jde jednoznačně spolu s Janem Milíčem Lochmanem o nejkompexnějšího znalce jeho odkazu. S Bonhoefferovým dílem se seznámil při studiích na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě v Praze a v roce 1967 přeložil z němčiny do češtiny Bonhoefferovo pojednání *Život v obecnství*. Kniha nemohla být v tehdejší Československu vydána, a tak se tiskla pouze ilegálně. Bonhoefferovi také věnoval téma své doktorské práce (1982) i mnoho dalších odborných studií, jež mu vycházely v nejrůznějších křesťanských periodících od roku 1977.³⁴³ Pro účely této práce se kvůli množství článků musím omezit pouze na jisté reprezentativní Ligušovy bonhoefferovské studie, a tak jsem vybral v roce 2008 vydanou monografii s názvem *Christus Praesens* a v roce 2014 v odborném časopise Husitské teologické fakulty UK *Teologická revue* vydanou studii s názvem *Sekularizace a prognóza konce náboženství v 19. a 20. století*.

V publikaci *Christus praesens* Liguš mimo jiné sleduje Bonhoefferovo myšlení v rozhovoru s lutherskou teologickou tradicí a spatřuje, že Bonhoefferovi ve vězeňských tezích nešlo primárně o otázku, co nastane po ukončení války s křesťanským zvěstováním, ale důvěryhodně dokládá, že mu šlo primárně a celoživotně o teologické promyšlení tématu církve.³⁴⁴ Liguš si všímá, že Bonhoeffer ve své vězeňské korespondenci užívá nejasně pojmy „*autonomie světa*“, „*dospělosti světa*“, „*odnáboženštění světa*“ a „*odkřesťanštění světa*“, které vytvářejí prostor pro velmi různorodé interpretace.³⁴⁵ Liguš promýšlí, jak vlastně Bonhoeffer

342 Citováno z: GRAUOVÁ, Šárka, *Dietrich Bonhoeffer: následování, recenze*.

343 Více: LIGUŠ, Ján, <https://www.dtm.org/prof-thdr-jan-ligus-phd/>

344 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 40

345 Více: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 42

charakterizuje konec náboženství a vidí, že byl „osobně přesvědčen, že v budoucnu dojde k osvobození křesťanství od náboženství. Tedy už nikdy nebude platit: náboženství rovná se křesťanství...Konec náboženství je koncem privilegovanosti církve v tomto světě.“³⁴⁶ V této nové predikované dějinné situaci konce privilegovaného náboženství Liguš reflektuje Bonhoefferovu *nenáboženskou interpretaci* tak, že taková nová interpretace má být radikálně evangelijně kristocentrická.

„Reinterpretovat neznámá vyhledávat zvláštní pojmy, i když ani to není indiferentní, není to obrazoborecká revoluce, nýbrž christologická interpretace starých pravd. Nenáboženská interpretace je aktuální zvěstování Krista, které přihlíží k problémům doby, ve které člověk žije, a přináší mu světlo do všech otázek jeho života – do radostí i strastí, nadějí i zoufalství...Je to celé evangelium celému člověku.“³⁴⁷

Dále Liguš uvádí, že podle něj je pro Bonhoeffera *nenáboženská* reinterpretace etickou kategorií, čímž Liguš myslí „*pozitivní vztah církve k lidem kolem sebe bez ohledu na jejich světonázorové rozdíly. Je to vztah oproštěný od předběžných výhrad k lidem.*“³⁴⁸ Proto na závěr uvádí, že „*Bonhoefferův přínos v těchto listech vidíme v tom, že naznačil směr cesty, na které bude možno oprostít zvěst evangelia od obecné religiozity minulosti a od nepřirozeného, až křečovitého jednání věřících s nevěřícími.*“³⁴⁹ Na otázku *dospělého světa* Liguš dodává, že tento problém

„*se nám dnes jeví jinak než Bonhoefferovi...Zdá se, že by se Bonhoefferova slova o konci náboženství dnes měla citovat opačně: „Jdeme vstříc době po všech stránkách náboženské.“ Církev i v budoucnu patrně bude mít svého silného soupeře, neřku-li nepřítele, právě v náboženství.*“³⁵⁰

346 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 153

347 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 161-162

348 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 164

349 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 169

350 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Christus praesens*, s. 170

Ve studii *Sekularizace a prognóza konce náboženství v 19. a 20. století* z roku 2014 se Liguš věnuje tématu sekularizačního procesu a jeho vlivu na teologii, církev a společnost. Ve své studii dospívá ke stati o Dietrichu Bonhoefferovi a uvádí, že ani

„...*Bonhoefferova proklamace konce náboženství nemá v úmyslu explicitně útočit na světová náboženství, nýbrž pomoci křesťanství k duchovní obnově, protože „vždycky bylo formou – možná že pravou formou náboženství.“* poznamenává náš teolog.³⁵¹

Liguš dochází ke konstatování, že v současnosti lze z religionistického hlediska hovořit o společnosti, kde jsou zároveň

„*přítomné: sekularizace, ateismus i religiozita*³⁵² a „*v této situaci již není aktuální otázka, zda Bůh je (An Deus sit), nýbrž který Bůh je ten správný, kterému má člověk odevzdat svůj život... Tato mnohoznačná náboženská situace stěžuje do jisté míry uplatňovat dřívější křesťanské misijní i evangelizační činnosti. To je jeden z důvodů, proč se ukazuje jako holá nezbytnost a nutnost mezináboženského dialogu...*³⁵³

Liguš uzavírá svou studii výzvou k nutnosti se podílet na *Prohlášení světového étosu* z roku 1993, který v multináboženské celosvětové scéně zaručí „alespoň minimum takových společenských hodnot a kritérií, která budou výrazně sloužit světovému étosu.“³⁵⁴

3.6 Dílčí shrnutí

V posledním mnou sledovaném období recepcí na Bonhoefferovy koncepty se již nikdo nezabývá otázkou, zda se člověk stal nábožensky dospělým. V naprosté většině řeší spíš původní Bonhoefferovu otázku „*Čím je dnes pro nás vlastně*

351 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Sekularizace a prognóza konce náboženství v 19. a 20. století*, s. 28

352 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Sekularizace a prognóza konce náboženství v 19. a 20. století*, s. 44

353 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Sekularizace a prognóza konce náboženství v 19. a 20. století*, s. 47

354 Citováno z: LIGUŠ, Ján, *Sekularizace a prognóza konce náboženství v 19. a 20. století*, s. 49

křesťanství nebo také, kdo je pro nás Kristus.“ Komentátoři reflektují, že křesťanská tradice nestojí na poli náboženství jako oáza v poušti bezbožnosti, ale že stojí v současném světě jako jeden z vícero zprostředkovatelů náboženské zkušenosti a víry. To znovu míchá dějinný kontext západní společnosti, ve kterém křesťanská církev existovala po mnohá staletí jako dominantní zprostředkovatel náboženské zkušenosti a víry, a vlastně se křesťanství vrací do kontextu multináboženské doby, ve které samo vzniklo. Na tuto religionistickou situaci naší dnešní společnosti ve svých recepcích podle mého soudu nejvýrazněji reagují Funda a Černý, protože jen neopakují a nerozvíjejí již řečené, ale každý z nich z opačného úhlu vyvozuje pro křesťanskou existenci v multináboženském prostředí zásadnější závěry. Funda jde směrem vyzývajícím k opuštění instituce církve a dogmatického přístupu k víře s apelem na přirozenou sílu lidského humanismu, v němž vidí i samu podstatu křesťanského étosu. Černý naopak vidí cestu v přijetí všeho, co křesťanská evangelijní zvěst obsahuje, bez nutnosti obsahových modifikací. Náboženský obsah křesťanství podle Černého ve skutečnosti křesťanskému náboženství nic neubírá, právě naopak. Důvod je prostý – člověk zůstal a je náboženský a tak jazyk křesťanství může zůstat náboženský. U většiny dalších komentátorů je také zjevné, že dnes mezi nimi paradoxně nerezonují Bonhoefferovy vězeňské teze o nutnosti *nenáboženské interpretace*, ale daleko aktuálněji nechávají zaznívat Bonhoefferovy myšlenky související s autenticitou, hloubkou a praktickým dosahem křesťanského následování Ježíše Krista v tomto světě. Tyto současné reflexe, které berou v potaz stále trvající náboženskost člověka i světa, přinášejí podněty k praktické a živé vitalitě křesťanské tradice, a to navzdory jejímu slabému institučnímu přijetí ze strany jednotlivců i většinové společnosti.

4. Závěr

Ve své práci jsem doložil, že sledováním nejen Bonhoefferových vězeňských myšlenek, ale celého životního kontextu a práce, není možné na jeho koncepty *dospělého světa* a *nenáboženské interpretace* hledět jako na nějaký ojedinělý či dokonce emočně podmíněný intelektuální záchvěv. Detailnější studium jím nastíněných konceptů ale odhaluje skutečnost, že sám Bonhoeffer nebyl ve svém užívání našich klíčových pojmů důsledně jednoznačný, natož konkordantní, což zvyšuje možnosti interpretačního spektra jeho tezí. Chtěl-li bych to trochu zlehčit, tak si u něj každý interpret najde, co potřebuje. Vězeňské teze zasazené do celkového teologického kontextu Bonhoefferova života a díla ale podle mého soudu stále a aktuálně provokují všechny komentátory k úvahám o tom, v čem by mohly jeho koncepty napomoci křesťanské tradici v dnešní situaci.

Považuji za prokazatelné, že jím nastíněné koncepty přímo, úzce a neoddělitelně souvisejí s jeho vlastním teologickým myšlením, rozhodným následováním Kristova evangelia, s jeho celoživotním zájmem o věci církve, a v závěrečné fázi života také s hlubokým zájmem o Kristovu věc ve světě. Vězeňské koncepty a otázky s nimi spojené zůstávají po zasazení do Bonhoefferova životního kontextu výrazně a navýsost teologické (christologické) a nikoli apologetické, sociologické či religionistické. Domnívám se tedy, že pokud jsou koncepty zasazené do jeho původního teologického myšlenkového kontextu, pak je zřejmé, že jakékoli jeho promluvy o (ne)náboženství souvisejí především se služebnou podstatou křesťanské evangelijní zvěsti se zaměřením na každodenní život opravdových Kristových následovníků. Tam Bonhoeffer primárně směřuje své koncepty a tam také směřuje své vnímání konce náboženství – náboženství chápané jako forma křesťanství, jako forma, která může zastírat, překážet, nebo dokonce být v opozici vůči křesťanskému evangeliu. Nenáboženský svět je podle

Bonhoeffera nutno chápat jako svět Kristem jednou provždy přijatý, vykoupený, očištěný a otevřený pro službu Ježíše Krista nejen uvnitř církevního společenství.

Současná religionistická debata o stavu náboženství v naší zemi nepotvrzuje jednu interpretační větev Bonhoefferovy prognózy o *dospělém světě*, tedy o zániku lidských náboženských potřeb. I český člověk podle všeho zůstává nevyčísitelně náboženský – zůstává *homo religiosus*. Nezaznamenal jsem mezi českými píšícími autory žádného interpreta, který by tvrdil opak. Ovšem druhá religionistická interpretační větev, která *dospělý svět* nahlíží spíše jako ztrátu potřeby institučních forem náboženství, a o takovou interpretaci Bonhoefferovi podle mého soudu šlo daleko více, se obzvlášť v naší zemi naopak velmi potvrzuje.

Na čem se shodují všichni čeští komentátoři Bonhoefferových tezí, je skutečnost, že Bonhoeffer nám dal jednoznačný apel k reinterpretaci tradičně vnímaného poselství křesťanského evangelia. Tady se mi zdá, že nalézáme mezi komentátory shodu a společný jmenovatel. Shodu v tom, že církev by měla měnit vnímání své role a formy v souvislosti s Bonhoefferovým důrazem na Boží „pro-existenci“ v Ježíši Kristu. Shodu v tom, že církev by měla neustále měnit svou dějinně podmíněnou podobu, ale zůstat věrná své vlastní identitě. Shodu v tom, že je nutno neustále měnit formu (nikoli obsah) svého křesťanského zvěstování s ohledem na společnost, která sama klade své náboženské otázky, a to tak, aby církev neodpovídala na otázky, které ve společnosti nikdo neklade. V tomto směru považuji Bonhoefferovy koncepty za stále aktuální. Z logiky věci se starší interpretační výzvy českých komentátorů zdají dnes oprávněně vyčpělé a v současnosti výrazně, a myslím, že oprávněně, vyčnívají příspěvky Fundy, Recinové a Černého. Tito tři autoři však podle mého soudu nejvýrazněji vykročili ze zaběhnutých interpretačních vzorců (v případě Černého a Fundy dokonce jen spíše se sekundárním odkazem na interpretaci samotného Bonhoeffera). Příspěvky těchto tří komentátorů nutí jejich čtenáře nově promýšlet, z religionistické perspektivy, co vitalitě křesťanské tradice dnes vlastně překáží. Fundovo důsledné

a dalekosáhlé připuštění si, že lidé dnes prostě jen tak nemohou přitakat dogmatické formě křesťanského zvěstování, je podle mě pro křesťanské náboženství přínosné. Pouhá změna jazyka interpretace křesťanského evangelia vlastně podle Fundy vůbec nic neřeší. Paradoxně mnozí lidé podle něj od církve stále očekávají její schopnost náboženské, ale autentické transcendence, která se (do)týká lidského života teď a tady. Recinová klade svůj důraz a svou aktuální bonhoefferovskou reflexi do apelu na autentickou, živou a žitou křesťanskou spiritualitu, která v takové formě může být mnohým velmi srozumitelnou neformální křesťanskou interpretací evangelia, a to i ve stávajících formách křesťanské církve. Černý poukazuje na to, že popření náboženského jazyka církve vlastně nikomu nic dobrého nepřineslo, s poukazem na to, že vitalitě křesťanské víry a misii naopak dodnes velmi svědčí přidržení se všech biblicky založených fundamentů křesťanské víry (včetně víry v zázraky). Křesťanské náboženství tak v nepopření své „nadvýrovnosti“ a zároveň plném zapojení se do přirozeného dění tohoto světa svou kristovskou podstatou podle Černého přináší církvi nové impulzy.

Ze studia českých bonhoefferovských především protestantských interpretů nakonec vyvozují závěr, že jejich šíře vlastně znemožňuje mít nějaký praktický, natož významný vliv na jednotnou podobu křesťanské (především protestantské) tradice u nás. Z religionistické perspektivy v této souvislosti spatřuji druhý společný interpretační jmenovatel mezi současnými interprety, a to v tom, že mezi nimi rezonují Bonhoefferovy teze a myšlenky související s jistým rozhodným, nábožensky opravdovým, promyšleným a praktickým návratem k vlastním kořenům křesťanského následování Ježíše Krista. Domnívám se, že je patrné, že promýšlení Bonhoefferových konceptů historicky přineslo české protestantské křesťanské tradici pozitivní impulz myšlenkové otevřenosti ve snaze přiblížit a srozumitelně žít křesťanskou zvěst uprostřed „nekřesťanského“ světa. Zároveň ale ukázalo, že i křesťanská náboženská tradice má plně náboženskou dimenzi,

protože se týká člověka, jež byl a zůstává *homo religiosus*. Současná široká paleta a dostupnost nejrůznějších náboženských proudů i forem klade před křesťanskou tradici podle mě novou otázku po *nenáboženské interpretaci*. Pokud ve světě plném nejrozmanitějších přiznaně či latentně existujících náboženských proudů křesťanská náboženská tradice nebude vidět jen své „nepřátele“, „práci navíc“, ale přijme tento svět, který je celý Kristem stále milován (Jan 3,16), svět, kde Kristus stále slouží (Mat 20,28), svět, který je Kristovou jeho obětí vykoupen (Mat 18,11), svět, ve kterém následování Krista bude Bohem odměněno (Židům 9,27-28), pak se její místo v tomto světě nemění a nebude nijak ohroženo. Vždyť sám Ježíš se s nejrůznějšími formami „bezbožnosti“, „náboženské rozmanitosti“ i „hříšnosti“ světa podle evangelií zjevně počítal a nijak mu to nebránilo mít dosti zásadní vliv na dějiny a společnost. To nelze křesťanské tradici z religionistického hlediska upřít.

Seznam literatury

BALÍK, Stanislav, HANUŠ, Jiří, *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, ISBN 978-80-7325-130-7.

BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer: A biography*, Minneapolis: Fortress Press, 2000, ISBN 978-0-800-628-444.

BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer, Theologian, Christian, Contemporary*, London: William Collins Son, 1970, ISBN 08001150549.

BONHOEFFER, Dietrich, *Creation and fall, Temptation: two biblical studies*, New York: MacMillan, 1959, ISBN 0-684-82587-2.

BONHOEFFER, Dietrich, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*. in: GREEN, Clifford, J. eds. *Dietrich Bonhoeffer Works, Vol.1*. Minneapolis: Fortress press, 2009, ISBN 978-0-8006-9652-8.

BONHOEFFER, Dietrich, *Barcelona, Berlin, New York 1928 -1931, Volume 10*, Mineapolis: Fortness Press, 2008, ISBN 978-0-8006-8330-6.

BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, Praha: Kalich, 2007, ISBN 978-80-7017-047-2.

BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě ke svobodě. Listy z vězení*. Praha: Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8.

BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, Praha: Kalich, 2013, ISBN 978-80-7017-194-3.

BONHOEFFER, Dietrich, *Následování, Výklad Kázání na hoře*, Přeložili F.M. Dobiáš a A.Molnár, Praha 1962.

BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, Praha: Návrat domů, 2006, ISBN 80-7255-134-5.

BROŽ, Luděk, *Evangelium dnes*, Praha: Kalich, 1974.

BULLOCK, Alan, *Hitler a Stalin, paralelní životopisy*, Plzeň: Mustang, 1995, ISBN 80-85831-51-1.

CLEMENTS, Keith, *Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest, World council of Churches*, Geneva, 2015, ISBN 978-2-8254-1656-3.

DINUŠ, Peter, *Českokobratrská církev evangelická v agenturním rozpracování STB*, Praha: Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu, 2004, ISBN 80-86621-08-1.

ENNS, Paul, *The Moody handbook of theology*, Chicago: Moody Publishers, 2008, ISBN 978-0-8024-3434-0.

FIALA, Petr, *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, ISBN 978-80-7325-141-3.

FRICK, Peter, *Understanding Bonhoeffer*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, ISBN 978-3-16-154723-2.

FUNDA, A., Otakar, *Ježíš a mýtus o Kristu*, Praha: Karolinum, 2007, ISBN 978-80-246-1276-8.

FUNDA, A., Otakar, *Když se rákos chvěje nad hladinou*, Praha: Karolinum, 2009, ISBN 978-80-246-1592-9.

GIBELLINI, Rosino, *Teologické směry 20.století*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, ISBN 978-80-7195-177-3.

GILBERT, Martin. *Křišťálová noc: předehra záhuby*. Praha: BB art, 2007, ISBN 978-80-7381-028-3.

HAMPLOVÁ, Dana, ŘEHÁKOVÁ, Blanka, *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí. Výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 – Náboženství*, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2009, ISBN 978-80-7330-163-7.

HALÍK, Tomáš, GRÜN, Anselm, *Svět bez Boha, Ateismus jako druh náboženské zkušenosti*, Praha: NLN, 2017, ISBN 978-80-7422-524-6.

HAYNES, R. Stephen, *The Bonhoeffer Phenomenon: Portraits of a Protestant Saint*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.

HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky, uvedení do vědy o náboženstvích*, Praha: Kalich, 2004, ISBN 80-7017-721-7.

HOLM, G., Nils, *Úvod do psychologie náboženství*, Praha: Portál, 1998, ISBN 80-7178-217-3.

HORYNA, Břetislav, *Úvod do religionistiky*, Praha: Oikoymenh, 1994, ISBN 80-85241-64-1.

HOŠEK, Pavel, *A bohové se vracejí, Proměny náboženství v postmoderní době*, Mlýn, Jihlava, 2012, ISBN 978-80-86498-48-5.

JÜPTNER, Jan, *Civilní náboženství*, in: ŠUBRT, J. a kol.: *Soudobá sociologie III. (Diagnózy soudobých společností)*, Praha: Karolinum, 2008.

KOONZOVÁ, Claudia, *Svědomy nacismu*, Praha: Columbus, 2009, ISBN 978-80-7243-233-6.

LANE, Tony, *Dějiny křesťanského myšlení*, Praha: Návrat domů, 1996, ISBN 80-85495-47-X.

LAWRENCE, Joel, *Bonhoeffer: A Guide for the perplexed*. New York: T&T Clark, 2010, ISBN 978-0-567-03237-9.

LIGUŠ, Ján, *Christus praesens, Ekleziologie Dietricha Bonhoeffera mezi liberalismem a nacionalismem*, Brno: Nakl. Marek, 2008, ISBN 978-80-87127-12-4.

LIGUŠ, Ján, *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*, Druhé opravené a rozšířené vydání, Bratislava: ECM, 1996, ISBN 80-85733-47-1.

LUŽNÝ, Dušan, *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*, Brno: Masarykova univerzita, 2005, ISBN 80-210-3043-7.

LUŽNÝ, Dušan, NEŠPOR, R., Zdeněk a kol., *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern, 2008, ISBN 978-80-86702-53-7.

MACEK, Petr, *Huldrych Zwingli, Karl Barth a odkaz původního reformačního radikalismu, mezigenerační ekumenicko-teologický rozhovor*, Praha: Kalich, 2011, ISBN 978-80-7071-161-5.

MACHOVEC, Milan, *O tak zvané – dialektické teologii – současného protestantismu*, Praha: ČSAV, 1962

MARSH, Charles, *Strange Glory, A life of Dietrich Bonhoeffer*, Random House LCC US, 2014, ISBN 978-0-281-07313-9.

MARTY, E., Martin, *Dietrich Bonhoeffer's Letters and papers from prison: A biography*, Princeton University press 2011, ISBN 978-0-691-13921-0

McLEOD, Hugh, *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, ISBN 978-80-7325-161-1.

METAXAS, Eric, *Bonhoeffer Pastor, Martyr, Prophet, Spy*. Nashville: Thomas Nelson, 2011, ISBN 978-159-5552-464.

MINÁRIK, Pavol, *Ekonomie náboženství a náboženství v postkomunistické Evropě*, Brno: Masarykova univerzita, 2018, ISBN 978-80-210-9118-4.

MIŠOVIČ, Ján, *Víra v dějinách koruny české*, Praha: Slon, 2001, ISBN 80-85850-99-0.

NĚMEČKOVÁ, Kamila, *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*, Praha: Carpe Momentum, 2016, ISBN 978-80-905334-3-1.

NEŠPOR, R., Zdeněk, *Příliš slábi ve víře, Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha: Kalich, 2010, ISBN 978-80-7017-147-9.

NEŠPOR, R., Zdeněk, *Česká a slovenská religiozita po rozpadu společného státu, Náboženství Dioskúřů*, Praha: Karolinum, 2020, ISBN 978-80-246-4555-1.

NEŠPOR, Zdeněk R., VÁCLAVÍK, David a kol. *Příručka sociologie náboženství: Sociologické nakladatelství*, Praha: 2008, ISBN 978-80-86429-92-2.

SHAW, Mark, *Deset významných idejí církevních dějin: kořeny evangelikální tradice*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, ISBN 80-85959-70-4.

SCHLEIERMACHER, Friedrich, *O náboženství, promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrhači*, Praha: Vyšehrad, 2012, ISBN 978-80-7021-849-5.

SVATOŠOVÁ, Marie. *Víme si rady s duchovními potřebami nemocných?* Praha: Grada, 2012, ISBN 978-80-247-4107-9.

ŠTAMPACH, O., Ivan, *Přehled religionistiky*, Praha: Portál, 2008, ISBN 978-80-7367-384-0.

OTTER, Pavel, *Církevní politika 1949: Dokumenty a komentáře*, Heršpice: Eman, 1992, ISBN 80-900696-1-4.

PFANN, Miroslav, „*Nová orientace*“ v Českobratrské církvi evangelické v letech 1959-1968: *Malá historie jednoho hnutí evangelických křesťanů podle archivních dokumentů*, Středokluky: Zdeněk Susa, 1998, ISBN 80-86057-05-4.

ROSKOVEC, Jan, HALAMA, Ota, *Sto let evangelické teologické fakulty v Praze*, Praha: ETF UK, 2019, ISBN 978-80-270-6975-0.

ŘÍČAN, Pavel, *Psychologie náboženství*, Praha: Portál, 2002, ISBN 80-7178-547-4.

VÁCLAVÍK, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada, 2010, ISBN 978-80-247-2468-3.

WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer, křesťan v opozici*, Praha: Kalich, 2014, ISBN 978-80-7017-202-5.

WELCH, David, *Němci proti Hitlerovi*, Praha: Knižní klub, 2005, ISBN 80-242-1379-6.

ZIMMERMAN, W., D.; SMITH, R., G., *I Knew Dietrich Bonhoeffer*, New York: Harper and Row, 1966.

Články a internetové zdroje

BABYRÁDOVÁ, Hana a Jiří HAVLÍČEK. *Spiritualita. Fenomén spirituality z pohledu filozofie, religionistiky, teologie, literatury, teorie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců*. Sborník transdisciplinárních esejů s mezinárodní účastí, Brno: Masarykova univerzita, 2006, ISBN 80-210-4206-0.

BULA, Miroslav, *Civilní interpretace*, Křesťanská revue 1957, č.8.

BULA, Miroslav, *Křesťanův strach z náboženství*, Křesťanská revue 1960, č.5.

BULA, Miroslav, *Jako by Boha nebylo*, Křesťanská revue 1960, č.9.

BULA, Miroslav, *Dospělý svět*, Křesťanská revue 1966, č.8-9.

CUHRA, Jaroslav, *KSČ, stát a římskokatolická církev (1948-1989)*, Soudobé dějiny 8, 2001,2-3.

ČAPEK, Jan, *Šedesát let od popravdy Dietricha Bonhoeffera*, <http://protestant.evangelnet.cz/sedesat-let-od-popravdy-dietricha-bonhoeffera> (navštíveno 28.10.2020)

ČERNÝ, Pavel, *Stará orientace*, Křesťanská revue 2005, č.3.

DĚDKOVÁ, Ludmila, *Dietrich Bonhoeffer: statečnost a odpovědnost* <https://www.getsemany.cz/node/515> (navštíveno 29.10.2020)

DVOŘÁČEK, Jan, Amos, *Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera*. in: BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě ke svobodě. Listy z vězení*. Praha: Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8.

FILIPI, Pavel, *Náš Dietrich Bonhoeffer*, in: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer, křesťan v opozici*, Praha: Kalich, 2014, ISBN 978-80-7017-202-5.

FUNDA, A., Otakar, *Racionalita jako způsob vnímání, myšlení, jednání – žití i umírání*, in: *Studia Philosophica*, č.1, 2010.

FUNDA, A., Otakar, *Dietrich Bonhoeffer – svědek bezmocného Boha*, *Filosofický časopis*, r.54, č.6, 2006.

GAUDIUM ET SPES: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě,
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html (navštíveno 11.11.2020)

GRAUOVÁ, Šárka, *Dietrich Bonhoeffer: následování, recenze*,
<http://www.ceskybratr.cz/archives/5166#more-5166> (navštíveno 28.10.2020)

HAMPLOVÁ, Dana, *Institucionalizované a neinstitucionalizované náboženství v českém poválečném vývoji*, Soudobé dějiny 8, 2001, č. 2-3

HAMPLOVÁ, Dana, „*Bůh ano, církve ne???*“,
http://medialib.kam.cz/download/ruzne/zprava_vyzkumu_buh_ano_cirkev_ne.pdf
(navštíveno 2.11.2020)

HEJDÁNEK, Ladislav, *Co je to „víra“ bez „předmětu“?*, Křesťanská revue, č.5, 2012.

HEJDÁNEK, Ladislav, *Dodatečné odmítání dospělosti*, Protestant – nezávislý evangelický měsíčník, č.4, 2011.

HEJDÁNEK, Ladislav, *Atheismus a otázky nové interpretace*, Křesťanská revue, č.3, 1966.

HEJDÁNEK, Ladislav, *Bonhoefferův program nenáboženské interpretace*, in.: Souvislosti – revue pro literaturu a kulturu, č.1, 1992.

HEJDÁNEK, Ladislav, *Dodatečné odmítání dospělosti*, in.: Protestant – nezávislý evangelický měsíčník, č.4, 2011.

KIRSCHNER, Jan, *Je nenáboženská interpretace faráře – „atentátníka na Hitlera“ – reflexí válečných hrůz?*,
http://www.christnet.eu/clanky/5042/je_nenabozenska_interpretace_farare_atentatnika_na_hitlera_reflexi_valecnych_hruz.url (navštíveno 28.10.2020)

KOLEKTIV AUTORŮ, *Rozhovorem proti rozdělení*,
<https://protestant.evangnet.cz/rozhovorem-proti-rozdeleni> (navštíveno 24.10.2020)

KOSTICOVÁ, Zuzana, M., *Nenáboženská spiritualita jako (náboženský) diskurs*, Dingir č.3/2019.

KUSKE, Martin, TÖDT, Isle, in.: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, Praha: Kalich, 2013, ISBN 978-80-7017-194-3.

LIGUŠ, Ján, <https://www.detm.org/prof-thdr-jan-ligus-phd/> (navštíveno 31.10.2020)

LIGUŠ, Ján, *Sekularizace a prognóza konce náboženství v 19. a 20. století*, Teologická revue, Universita Karlova v Praze – HTF, 2014, číslo 1.

LOCHMAN, Jan, Milíč, *Evangelium bez náboženství*, Křesťanská revue, únor 1955.

LOCHMAN, Jan, Milíč, *Náš Dietrich Bonhoeffer*, Křesťanská revue, duben 1955.

LOCHMAN, Jan, Milíč, *Otázky interpretace*, Teologická revue č.4, 1963.

LOCHMAN, Jan, Milíč, *O pojmu náboženství*, Teologická revue č.12, 1955.

LOCHMAN, Jan, Milíč, *Svědek následování* in: BONHOEFFER, Dietrich, *Následování, Výklad kázání na hoře*, Praha: Kalich, 1962, překlad F.M. Dobiáš, A. Molnár.

LOCHMAN, Jan, Milíč, *Vrstvy civilní interpretace*, Teologická revue č.5, 1963.

LUKEŠOVÁ, Martina, „Svoboda“ a „odpovědnost“ v pozdějších dílech Dietricha Bonhoeffera, Praha 2007, diplomová práce Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta.

MÁDR, Oto, *Veletrh nadějí*, in: Teologické texty č.3/1991.

MARX, Karl, *Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva*, 1843, in: JANDOUREK, Jan, *Jak to Marx myslel s tím náboženstvím jako opiem lidstva*, Christnet, 21.5.2018,

<http://www.christnet.eu/clanky/6067/jak-to-marx-myslel-s-tim-nabozenstvim-jako-opiem-lidstva.url> (navštíveno 5.10.2020)

MAŠKOVÁ, Eva, *Náboženská konverze - autentické výpovědi konvertitů*, Disertační práce: Husitská teologická fakulta UK, Praha, 2016.

MATYÁŠ, Milan, *Bonhoeffer v Československu*, Křesťanská revue 1965, č.4.

Mučedníci křesťanské víry, https://www.hlas-mucedniku.cz/pdf/hm_2005_2.pdf (navštíveno 20.9.2020)

NANDRÁSKY, Karol, „Nenáboženské křesťanstvo“?!, *Teologická reflexie Dietricha Bonhoeffera*, *Filosofia*, 6/2001, roč. 56.

NEŠPOR, Zdeněk R. - HAMPLOVÁ, Dana, *Irreplaceable Church Welfare in the Least Religious Country: The Case of the Czech Republic*. in: GLATZER, Miguel – MANUEL, Paul C. (eds.). *Faith-Based Organizations and Social Welfare. Associational Life and Religion in Contemporary Eastern Europe*. London: Palgrave, 2020, ISBN 978-3-030-44706-9.

PRUDKÝ, Martin, *Teologické prohlášení k přítomné situaci Německé evangelické církve*, *Barmen* 31.5.1934, *Křesťanská revue* 51, 1984, č.5.

RECINOVÁ, Monika, *Některé otázky bonhoefferovské teologie*, <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-4/Nektere-otazky-bonhoefferovske-teologie.html> (navštíveno 2.11.2020)

RYŠAVÝ, Ivan, *Nenáboženská interpretace evangelia – třetí pokus?* *Křesťanská revue* 1991, č.8.

ŘÍČAN, Pavel, *Spiritualita jako klíč k osobnosti a k lidským vztahům*. <http://rican.sweb.cz/clanky/Spiritualita%20jako%20klic%20k%20osobnosti%20a%20k%20lidskym%20vztahum.htm> (navštíveno 14.10.2020)

ŘÍČAN, Pavel, *Cíle psychologie náboženství a možnosti jejího uplatnění v klinické praxi*. in: *Homo religiosus. Vybrané aspekty psychologie náboženství*. Referáty z 111. klinicko-psychologického dne konaného dne 8. října 2001 v Praze uspořádal PhDr. GALVAS, Zbyněk, Českomoravská psychologická společnost ve spolupráci s Psychologických ústavem AV ČR v Praze, 2002, ISBN 80-86174-04-2.

SMOLÍK, Josef, *Nenáboženská interpretace*, *Křesťanská revue* 1965, č.4.

SMOLÍK, Josef, *Odkaz D. Bonhoeffera*, *Křesťanská revue* 1986, č.6.

SMOLÍK, Josef, *K Bonhoefferovu odkazu*, *Křesťanská revue* 1995, č.5.

SOUČEK, Josef, Bohumil, *Předmluva* in: BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě ke svobodě. Listy z vězení*. Praha: Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8.

SOUČEK, Josef, Bohumil, in.: WINDOVÁ, Renate, *Dietrich Bonhoeffer, křesťan v opozici*, Praha: Kalich, 2014, ISBN 978-80-7017-202-5.

ŠTAMPACH, Ivan, O., *Může být spiritualita nenáboženská?*, Dingir, č.3/2019.

ŠTAMPACH, Ivan, O., *Rozhovor s Kamilou Němečkovou, Člověk si dnes eklekticky staví svůj duchovní svět*, Dingir č.3/2019.

ŠTEFAN, Jan, *Dietrich Bonhoeffer* (přednáška), Praha, ETF UK, 15.10.2019

TRUSINA, Karel, *Pozemské křesťanství*, Křesťanská revue, září 1963.

VOJTÍŠEK, Zdeněk, *Nenáboženská spiritualita jako výpověď o dnešní době*, Dingir, č.3/2019.

VOKOUN, Jaroslav, *Peter Berger jako teolog*, in: HANUŠ, Jiří, VYBÍRAL, Jan, *Náboženství v globální občanské společnosti*, CDK, Brno, 2008, ISBN 978-80-7325-140-6.

WEIKART, Richard. *Scripture and myth in Dietrich Bonhoeffer*, Fides et Historia, 1993, roč. 25, č. 1.

ZAPLETAL, Aleš, *Od teologa ke křesťanu a od křesťana k člověku*, <http://www.listy.cz/archiv.php?cislo=171&clanek=011731> (navštíveno 23.7.2020)

Barmenské prohlášení <http://www.nase-reformace.cz/80-let-barmenskych-tezi/> (navštíveno 8.7.2020)