

Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta

Doktorská disertační práce

**Ježíš Kristus, bratr a bližní jednají na mém místě.
Zástupnost v teologii Dietricha Bonhoeffera.**

Jesus Christ, Brother and Neighbour Act in My Place.
Deputyship in Dietrich Bonhoefferes Theology

Doktorský studijní program: Teologie
Studijní obor: Husitská teologie

školitel:
prof. ThDr. Ján Liguš, PhD.

autor:
ThDr. Mgr. Noemi Bravená

Praha 2009

Tato doktorská disertační práce vznikla za částečné podpory GAUK č.
projektu 18308
„Zástupnost v teologii Dietricha Bonhoeffera.“

Poděkování

Tato disertace by nemohla vzniknout bez mnoha podnětných rad a konzultací. Nejdříve bych chtěla vyjádřit srdečné poděkování svému školiteli na UK HTF prof. ThDr. Jánů Ligušovi, Ph.D., který mě před více než deseti lety jako první uvedl do komplexního studia Bonhoefferovy teologie a při psaní disertace mi zpřístupnil literaturu a poskytl mnoho odborných konzultací. Za podnětné rady děkuji též prof. ThDr. Zdeňku Kučerovi, který mi zprostředkoval systematickou teologii i určitá specifika husitské i německé teologie, včetně některých teologických souvislostí Bonhoefferova prvního tvůrčího období. Paní PhDr. ThDr. Blance Strašíkové bych chtěla vyjádřit vděčnost za odborné diskuze i jazykové korektury této práce.

Z německých odborníků bych chtěla jmenovat prof. Dr. Christopa Schwöbela, kterému vděčím za odbornou pomoc v oblasti luterské i německé ekumenické teologie a za jeho pravidelné konzultace, včetně odborných kolokvií při mém studijním pobytu na Karls-Eberhard-Universität v německém městě Tübingen v roce 2005-2006. Také bych chtěla vyjádřit poděkování panu Dr. Ernst-Albertu Scharffenorthovi, který mně již 10 let vždy ochotně poskytuje cenné rady k historickému pozadí i k etické problematice Bonhoefferovy teologie. Svě poděkování vyjadřuji též nejvýznamnější odborníci v Bonhoefferově etice paní Dr. Ilse Tödt za inspirující podnětné rady k této disertaci, jakož i předsedkyni Bonhoefferově sekci v Německu prof. Dr. Christianě Tietz za osobní povzbuzení ve výzkumu i za zpřístupnění některé nové literatury.

Závěrem chci poděkovat vedení fakult UK HTF i UK KTF za porozumění a vstřícnost, jakož i svému manželovi Mgr. Liboru Bravenému za veškerou podporu a porozumění při práci na této disertaci.

Zvláštní poděkování

Zvláštní poděkování vyjadřuji též Grantové agentuře Univerzity Karlovy v Praze, která mně poskytla finanční zajištění v rámci projektu GAUK č. 18308 „Zástupnost v teologii Dietricha Bonhoeffera“, a tím mi usnadnila dokončení podstatné části této práce.

Prohlašuji, že jsem tuto doktorskou disertační práci napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů a další použité literatury.

V Praze dne.....

.....

Noemi Bravená

Obsah

Poděkování	3
Zvláštní poděkování	3
Obsah	5
Seznam zkratk	10
Úvod	11
1. Zástupnost jako aktuální teologický problém	15
1.1 Zástupnost jako každodenní fenomén.....	15
1.2 Pojmová teologická nevyjasněnost.....	16
1.3 Mezioborová charakteristika pojmu zástupnost	19
1.4 Dogmatická návaznost	21
1.5 Bonhoefferova teologie	22
1.6 Shrnutí.....	23
2. Současný stav bádání.....	25
2.1 Dorothee Sölle (1929-2003) a Helmut Gollwitzer (1908-1993).....	25
2.2 Ernst Feil (1932)	28
2.3 Christof Gestrich (1940).....	30
2.4 Ján Liguš (1941).....	32
2.5 Hans Peter Lichtenberger (1948).....	34
2.6 Karl – Heinz Menke (1950).....	36
2.7 Hans Jürgen Abromeit (1954)	39
2.8 Ulrike Stölting (1959)	41
2.9 Georg von Lengerke (1968).....	41
2.10 Wolfgang Hartmann (1970)	43

2.11 Shrnutí.....	44
2.12 Zástupnost v teologii CČSH	45
2.12.1 Kristova zástupná oběť.....	45
2.12.2 Munus triplex	46
2.12.3 Kristův kříž jako místo Boží lásky.....	47
2.12.4 Pojetí hříchu jako aktuální viny	47
2.12.5 Oslavený a přítomný Kristus	48
2.12.6 Christologie jako logologie	49
2.12.7 Víra v Ježíše Krista jako moc k zástupnému jednání.....	49
2.12.8 Etika prostého života.....	50
2.12.9 Shrnutí	51
3. Bonhoefferovo téma v historicko-teologické retrospektivě	52
3.1 Satisfakční teorie Anselma z Canterbury	52
3.2 Reformační učení o Kristově zadostiučinění.....	55
3.3 Německý teologický liberalismus.....	56
3.4 Shrnutí.....	59
4. Antropologicko-hamartologický aspekt Bonhoefferovy zástupnosti.....	60
4.1 Člověk jako součást Adamova lidstva	60
4.2 Adamův pád do hříchu.....	61
4.3 Rozdvojenost (Zwiespalt) a rozpolcenost (Entzweiung).....	64
4.4 Ztráta svobody	67
4.5 Vina (Schuld)	68
4.6 Sobectví (Ichsucht).....	71
4.7 Svědomí (Gewissen).....	72
4.8 Stydlivost (Scham).....	74
4.9 Osamělost (Einsamkeit)	75
4.10 Shrnutí.....	77

5. Biblicko-dějinné hledisko jednání místo druhého	79
5.1 Jednání praotce víry Abrahama na místě odsouzených	79
5.2 Mojžíš jako zástupce Izraele před Bohem	80
5.3 Apoštol Pavel v roli obhájce izraelského lidu.....	82
5.4 Jednání Ježíše Krista ve prospěch zlořečených kvůli Zákonu	83
5.5 Shrnutí.....	88
6. Christologicko-soteriologický základ zástupnosti.....	89
6.1 Jednání Božího Syna jako jediné řešení lidského hříchu	90
6.2 Univerzalita Kristova díla spásy.....	92
6.3 Kontinuální proces Kristova jednání ve prospěch člověka	94
6.3.1 Inkarnace	94
6.3.2 Poslušnost zákonu.....	94
6.3.3 Oběť, utrpení a kříž	95
6.3.4 Zmrtvýchvstání	96
6.3.5 Mezi oslavením a paruzií.....	96
6.4 Ježíš Kristus jako Bohočlověk pro me	98
6.4.1 Christologie jako logologie	98
6.4.2 Kdo je Kristus?	99
6.4.3 Kristus jako zástupce v církvi.....	101
6.4.3.1 <i>Struktura-pro-me</i>	102
6.4.3.2 <i>Kristus jako Slovo (Wort)</i>	102
6.4.3.3 <i>Kristus a Svátost (Sakrament)</i>	104
6.4.3.4 <i>Kristus jako sbor (Gemeinde)</i>	108
6.4.3.5 <i>Kristus jako prostředník (Mittler)</i>	108
6.4.4 Specifické důrazy v Bonhoefferově christologii.....	110
6.4.4.1 <i>Kristovo vtělení jako ponížení</i>	110
6.4.4.2 <i>Diskuse o Chalcedonense</i>	112

6.5 Kristovo tělo (Leib Christi).....	113
6.6 Zástupné jednání Krista jako Skutečného.....	115
6.7 Shrnutí.....	117
7. Ekleziologicko-etické pojetí jednání na bratrově místě	120
7.1 Církev jako nové lidstvo	120
7.1.1 Církev jako kolektivní osoba.....	121
7.1.2 Církev jako společenství lásky (Liebesgemeinschaft)	123
7.1.2.1 Sounáležitost (Miteinander)	124
7.1.2.2 Činné jednání pro druhého (Füreinander)	126
7.1.2.2.1 Služba druhému	126
7.1.2.2.2 Přímluvná modlitba	128
7.1.2.2.3 Zpověď	130
7.1.2.2.4 Absoluce.....	133
7.1.2.2.5 Shrnutí.....	134
7.2 Jednání namísto druhého a následování	135
7.2.1 Obsah pojmů následování a kříž	136
7.2.2 Zástupnost jako součást života v následování	138
7.2.2.1 Dvě Ježíšova blahoslavenství	138
7.2.2.2 Bratrská láska k nepříteli	139
7.2.3 Kristova hysterémata v utrpení církve	141
7.3 Církev sloužící světu	143
7.3.1 Boží mandáty.....	143
7.3.2 Manželství, práce a vrchnost	145
7.3.3 Mandát církve.....	147
7.4 Shrnutí.....	148
8. Sociálně-etický pojem zástupnosti v rámci iustitia civilis.....	150
8.1 Etický pojem zástupnosti	150

8.1.1 Bližní vstupuje do důsledků jednání druhého.....	151
8.1.2 Místo a hranice.....	152
8.2 Předpoklady jednání místo druhého	154
8.2.1 Oddanost druhému (Hingabe)	154
8.2.2 Zodpovědnost.....	155
8.2.3 Přiměřenost skutečnosti (wirklichkeitsgemäßes Handeln)	156
8.2.4 Zastoupení ve vině	158
8.2.4.1 Přejímání viny	158
8.2.4.2 Osvobozené svědomí	159
8.2.5 Svobodné a poslušné rozhodnutí.....	161
8.2.6 Místo a hranice zodpovědnosti.....	162
8.3 Shrnutí	163
9. Závěr	165
10. Zusammenfassung	168
Jmenný rejstřík.....	170
Použitá literatura	171

Seznam zkratek

aj.	a jiné, a jiní
a kol.	a kolektiv
atd.	a tak dále
CČSH	Církev československá husitská
cit.	citováno, citace
DBW 1-17	Dietrich Bonhoeffer Werke – označení jednotlivých svazků viz
DBW 6 Erg.	Dietrich Bonhoeffer Werke – doplňkový svazek s názvem
ed.	editor, editoři
mj.	mimo jiné
n.	následující
něm.	německý
NR	Náboženská revue
orig.	originál
přel.	přeložil, přeložili
roč.	ročník
s.	strana
srov.	srovnej
sv.	svazek
vyd.	vydání
TR	Teologická revue
	Zkratky knih Starého a Nového zákona odpovídají Českému

Úvod

Dietrich Bonhoeffer patří k nejvýznamnějším světovým teologům 20. století a svým svědeckým křesťanským životem i teologickým odkazem velmi ovlivnil životy teologů, laiků, křesťansky věřících i vyznávajících jinou víru. Jeho dědictví se aktuálně zkoumá v současnosti v celém světě. Také Česká republika se do tohoto výzkumu aktivně zapojuje již přes třicet let a vyústěním této světové spolupráce bylo uspořádání X. mezinárodního Bonhoefferova kongresu v červenci 2008 v Praze pod záštitou UK HTF. Studium teologie Dietricha Bonhoeffera se zabývám již od roku 1989, a proto jsem si v doktorském studiu také zvolila zkoumání jeho teologie.

Disertační práce má název *Ježíš Kristus, bratr a bližní jednají na mém místě. Zástupnost v teologii Dietricha Bonhoeffera*. Bonhoeffer nepojednal o tématu zástupnosti komplexně v jednom díle, ale zabývá se touto teologickou problematikou v hlavních teologických textech. Z toho důvodu i obsahy následujících kapitol **vychází z více pramenů**, které lze z časového hlediska rozdělit do tří skupin, přičemž zmiňuji pouze ty nejhlavnější prameny, o které opírám tuto práci: Bonhoefferovy texty z univerzitní činnosti (1927-1934), z ilegální činnosti a činnosti v kazatelských seminářích (1935-1938) a prameny krátce před uvězněním a z vazby (1939-1945). Primárními prameny míním 17ti svazkové kritické vydání Bonhoefferových děl (*Dietrich Bonhoeffer Werke*) z 80. - 90. let 20. století.¹

¹ Bonhoefferovo dílo by nemohlo být nikdy reflektováno bez obtížné editorské práce nejbližšího Bonhoefferova přítele, EBERHARDA BETHGEHO a jeho manželky, Bonhoefferovy sestry, RENATE BETHGE, jakož i dalších odborníků z německé Bonhoefferovské společnosti: CHRISTIANA GREMMELSE, HANSE a ILSE TÖDT, ERNST-ALBERTA SCHARFENORTHA a mnohých dalších německých odborníků. Tito a jiní odborníci nejdříve zajistili všechny materiál, který postupně připravili pro jednotlivá vydání ať už samotných již tiskem vyšlých děl jako např. *Sanctorum communio*, *Následování* a další, nebo textů do té doby nepublikovaných. Je známo, že již během 60. a 70. let 20. století postupně vyšla řada 6 dílů *Sebraných spisů* (Gesammelte Schriften). Paralelně však probíhala práce na dalších textech, např. kritické zpracování studentských zápisků a objevení dalších materiálů v soukromých knihovnách v Německu, ale i v jiných krajinách. Návazně na 70. léta 20. století vznikla v 80.-90. letech 20. století řada 17ti svazků děl Dietricha Bonhoeffera (*Dietrich Bonhoeffer Werke*), které

S prvním Bonhoefferovým teologickým obdobím spjatým s univerzitou zohledňuji kromě jeho disertace *Sanctorum communio* (1927) a habilitace *Akt a bytí* (1930), také i výklad biblické knihy Genesis s názvem *Stvoření a pád* (1932), přednášku *Podstata církve* (1932) a *Přednášku o christologii* (1933), která je posledním akademickým textem tohoto časového úseku.

Pokud jde o druhé Bonhoefferovo období, čerpám z Bonhoefferovy činnosti v kazatelských seminářích ve Vyznávající církvi (1935-1939) a z jeho stěžejních děl *Následování* (1937) a *Pospolitý život* (1938). Pro srovnání uvádím i některé kratší texty z kritického vydání Bonhoefferových děl (např. DBW 14).

Ze třetího období autorovy činnosti (1939-1945) vybírám dílo *Etika*, na kterém Bonhoeffer začal pracovat již v roce 1940, nedokončil je a texty vydal posmrtně jeho přítel EBERHARD BETHGE. Zmíněné dílo má proto v odborné literatuře také název *Etické fragmenty*. Druhým pramenem tohoto období jsou Bonhoefferovy dopisy z vězení zahrnující osobní korespondenci i teologické reflexe. Vyšly pod názvem *Konspirace a uvěznění* (1940 – 1945) a *Odpor a odevzdání* (1943-1945), z nichž druhá publikace se stala podkladem pro české vydání *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*.

Vzhledem k tomu, že Bonhoefferovy texty vykazují na některých místech duplicitní, na jiných nejednotný nebo parciální charakter, předkládám proto problém zástupnosti podle jednotlivých teologických aspektů, nikoliv podle jednotlivých primárních pramenů. Předložené zkoumání vychází z primárních pramenů, ale v některých případech odkazují pro srovnání i na české překlady: *Následování*, *Etika* a *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*. K širší teologické diskusi v současnosti používám také sekundární literaturu, a to pouze k systematicko-teologické orientaci.

mají místy jiné řazení textů, zohledňují nově nalezené texty a jsou opatřeny velmi podrobným poznámkovým aparátem. V současnosti jsou všechny svazky překládány do anglického jazyka.

Předkládaná disertační práce bude sledovat více **cílů**. Prvním je systematicko-teologicky pojednat obsah, význam a vývoj myšlenky zástupnosti v rámci celého teologického odkazu Bonhoefferovy teologie. Myslím si, že toto zkoumání prokáže některé nové, dosud neexplikované, aktuální systematicko-teologické náhledy na Kristovo dílo spásy, jehož součástí je zástupné jednání ve vztahu k životu církve v současném světě. Ze zkoumání vyplynou také nové teologické souvislosti v rámci teologického mezioborového propojení.

Společně s tím je druhým cílem předloženého zkoumání vymezení teologických obsahů jednotlivých pojmů, poukázání na jejich širší souvislosti, a tím i umožnění nové interpretace Bonhoefferova celkového teologického odkazu v naší české situaci.

S výše uvedenými souvislostmi souvisí ještě třetí cíl tohoto zkoumání, a tím je pojednání o významu zástupnosti jako fenoménu každodenního života člověka ve smyslu *iustitia civilis*, která také podléhá podle Bonhoeffera Kristovu panství nad církví i světem. V širším kontextu zde jde o analogii etické problematiky, kterou ZDENĚK KUČERA charakterizuje jako teologii prostého života. A tady se ukazuje i ekumenická dimenze Bonhoefferova pojmu zástupnosti, a to koresponduje s teologickou orientací UK HTF.

Na pozadí Bonhoefferovy myšlenky o Kristu jako Bohočlověku pro-me a o jeho vztahu k *homio ma sarkos* se pokouším prokázat nové uchopení teologického významu Chalcedonense jako předpokladu rozvíjení pozitivní christologie, která vnímá přítomného Krista v církvi jako povýšeného i poníženého (TOLSTOJ, DOSTOJEVSKIJ atd.). A toto je čtvrtý cíl mého zkoumání.

Posledním, pátým cílem, je nástin teologických diskuzí o Bonhoefferově teologii zastoupení v rámci pojednání některých evropských teologů, nevyjímaje ani teology CČSH.

Práce je rozdělena do osmi kapitol. V první kapitole představuji pojem zástupnost jako aktuální problém, včetně jeho propojenosti s jinými

teologickými obory. V druhé kapitole předkládám současný stav bádání, včetně přínosu sekundární literatury i přínosu teologie CČSH. Třetí kapitola v krátkosti navazuje na systematicko-teologickou retrospektivu Bonhoefferova pojmu jednání místo druhého člověka. Čtvrtá kapitola seznamuje čtenáře s antropologicko-hamartologickým aspektem pádu člověka do hříchu i s jeho teologicko-etickými důsledky pro život člověka. V páté kapitole si všímám biblicko-dějinného jednání místo druhého ve Starém a Novém zákoně. Obsah šesté kapitoly se zabývá christologicko-soteriologickým základem zástupnosti a obsahově věcně na to navazuje sedmá kapitola, jejíž obsah tvoří ekzeziologicko-etické pojetí jednání na bratrově místě. Poslední, osmá kapitola, se soustřeďuje k zástupnému jednání v rámci *iustitia civilis*. Po ní následuje závěr, německé shrnutí a seznam použité literatury.

Pokud jde o metodiku, zvolila jsem chronologicko-tématický postup, tj. obsah každé kapitoly v sobě zahrnuje hlavní myšlenky zástupnosti v časovém sledu podle roků vzniku primárních textů, z kterých čerpám. Výjimku tvoří 4. a 5. kapitola, kde jsem zvolila pouze tématický postup a vycházím v nich z Bonhoefferových děl, která spadají časově do jednoho až dvou období.

Pro zpracování všech součástí používám analytickou metodu, kterou přibližuji určité základní významy Bonhoefferových myšlenek. Analyzované texty jsou spojovány syntézou a s tím jde ruku v ruce explikace textů, které vyúsťují deduktivním procesem ve významové závěry. Souhrnně řečeno: při zpracování textů používám analýzu, syntézu, explikaci a dedukci.

Pokud jde o formální úpravu textu, je tato práce napsána v souladu s editorem Microsoft Word, a proto počet úhozů na řádce odpovídá této sazbě. Každá kapitola pro přehlednost začíná na nové straně, poznámky jsou umístěny pod čarou. Názvy jednotlivých děl i studií uvádím kurzivou, dvojí citace je uváděna dvojm i jednoduchým uvozovacím znaménkem. Ostatní úpravy jsou v souladu s Metodickým pokynem děkana UK HTF.

1. Zástupnost jako aktuální teologický problém

Teologický problém zástupnosti, neboli jednání místo druhého se jeví jednak jako deskriptivní, jímž se popisuje vztah mezi Bohem a člověkem, jednak jako sociálně-etický problém, který v sobě zahrnuje vzájemné jednání lidí v každodenním životě.² Vyjádřeno slovy účastníků mezinárodního symposia (Tübingen, 2004): „Zástupnost je klíčový pojem křesťanské teologie a zároveň termín, který hraje významnou úlohu v kulturních, náboženských a literárních vědách, jakož i v sociologii, psychologii a filozofii.“³

1.1 Zástupnost jako každodenní fenomén

V lidské společnosti je **zástupnost jako jednání pro a za druhého** každodenním fenoménem. Kdo v životě nevyslovil větu: „Nemohl bys místo mne zajít zítra na úřad?“ Nebo větu: „Zastoupíš mě na zítřejším jednání?“ Když jsme byli dětmi, zastupovali nás naši rodiče ve škole, před státem a v jiných občanských činnostech. I v současnosti zastupujeme svou rodinu i své kolegy na pracovišti.

Pokud činnost zastupování zobecníme, máme kolem sebe zástupce rodinné, právní, firemní, politické, národní a při pohledu na lety do vesmíru zřejmě i planetární. Akt zastoupení je naší každodenní událostí, a přesto se mnoho lidí asi nezamýšlí nad tím, že zástupce ovlivňuje náš život, protože vstupuje na naše místo, do naší osobní sféry, aby jednal v náš prospěch nebo v

² Zástupnost je pojem víceznačný a dá se do českého jazyka všeobecně přeložit jako činné jednání na místě druhého, jménem druhého a v jeho zastoupení, tj. zaujmout přechodně místo druhého. Co se týče subjektu - zástupcem je někdo, „kdo někoho zastupuje, vystupuje v jeho prospěch, přimlouvá se zástupně za někoho.“, „Zástupce“, in: NOVOTNÝ, ADOLF. *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1956. 1406 s., cit. ze s. 1286.

³ JANOWSKI, CHRISTINE; JANOWSKI, BERND; LICHTENBERGER, HANS. (ed.) *Stellvertretung : Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte. Bd 1 : Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004*. Neukirchem-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2006. 371 s. ISBN 3788721464, cit. z Předmluvy sborníku.

neprospěch, aby jednal naším jménem. Toto každodenní jednání vychází ze vztahu dvou a slouží k užitku více osob, a to znamená, že důvodem k takovému jednání je určitá empatie, solidarita, participace na životě druhého, tedy na lidství vůbec.

Současný německý náboženský filozof CHRISTOF GESTRICH k pojmu zástupnost ve vztahu k všednímu životu člověka říká: „Svět je plný zástupnosti,“ které „však mají zcela odlišnou kvalitu a dimenzi.“⁴ Činnost zástupce je součástí každodenní skutečnosti člověka i jeho existence a ve své rozmanitosti je proto důležitým pojmem pro teologii.

BERND JANOWSKI zdůrazňuje, že zástupnost je „reprezentace osoby, instance,“ v níž vzniká vazba mezi zástupcem a zastupovaným, kde dochází „k **zbavení břemene** osoby od určitého úkolu po vymezený čas,“ a to se děje tam, kde jde o „určitou práci nebo břemeno,“ při kterých je zastupovaný ušetřen určitého úkolu, zatímco zástupce za něj **přijímá odpovědnost**.⁵

Na tomto místě je třeba také říci to, že vlastní smysl této práce není pojmově vymezovat zastoupení vůči náhradě nebo reprezentaci (GESTRICH, SÖLLE aj.), i když to nevylučuje skutečnost, že i v tomto zkoumání se k těmto termínům přiblížíme.

1.2 Pojmová teologická nevyjasněnost

Pro německé složené substantivum „die Stellvertretung“ neexistuje v češtině jednoslovné vyjádření.⁶ V této práci tento pojem překládám jako

⁴ GESTRICH, CHRISTOF. *Christentum und Stellvertretung : Religionsphilosophischen Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2001. 473 s. ISBN 3161474961, citováno ze s. 2.

⁵ JANOWSKI, BERND. *Ecce homo : Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie*. In Frey, J., Hartenstein, F., Janowski, B., Konradt, M., Schmidt, W., H. (ed.) *Biblisch-Theologische Studien*, sv. 84. Neukirchem-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2006. 112 s. ISBN 3788722029, citováno ze s. 13-14.

⁶ Slovo „die Stellvertretung“ je tvořeno dvěma německými slovy: „die Stelle“, které znamená místo, bod, zaměstnání a „die Vertretung“, které se překládá jako zastoupení, zastupování. viz

zastoupení, zastoupení místa, zástupnost nebo jednání místo druhého, přičemž poslední zmiňované je pro českého čtenáře zřejmě nejpřijatelnější co do představy slovního obsahu. V německém jazyce však slovo „die Stellvertretung“ patří, jak poukazuje GESTRICH, mezi uměle vytvořená slova a má se za to, že pochází z právní terminologie. Jako první použil toto německé substantivum erlangenský teolog⁷ GEORG FRIEDRICH SEILER ve svém díle *O smírčí oběti Ježíše Krista* (1778)⁸. Od vydání jeho publikace sledujeme profiltrování tohoto pojmu v německé teologické terminologii. Jak ukazuje výše uvedený titul knihy, také v oné době se živě diskutovalo o porozumění a systematicko-teologickém vymezení smrti Pána Ježíše Krista a o jejím významu pro nauku o spáse (Heilslehre). V ní hlavní otázka byla, soudí GESTRICH, „**jak dalece se Kristovo zadostiučinění stalo zástupným**“. Z toho vyplývalo i to, že Kristovo zástupné jednání se v teologii objevovalo v rámci soteriologie a rekonciliace. Ale samotná myšlenka Kristova jednání místo člověka byla přítomna už v prvokřesťanském sboru.⁹

Na tomto místě lze říci i to, že křesťanství nebylo hlavním a jediným iniciátorem nauky o zastoupení, ale hovoří se o něm i v mimokřesťanské náboženské tradici. Specifický teologický přínos křesťanství v pojetí zastoupení spočíval v propojení myšlenky jednání na místě druhého s osobou a spásným dílem Ježíše Krista ve prospěch člověka ve vztahu k christologické aplikaci.¹⁰

SIEBENSCHIN, HUGO (ed.) a kol. *Německo-český slovník A-L. a Německo-český slovník M-Z*. Praha : SPZ, 1970. 1442 s.

⁷ GESTRICH, Ch. *Christentum und Stellvertretung*, s. 106.

⁸ Originál názvu publikace: *Über den Versöhnungstod Jesu Christi*.

⁹ GESTRICH, Ch. Op. cit., s. 106.

¹⁰ Tak například myšlenka zastoupení byla přítomna v celém Předním Orientu „v nejrůznějších náboženských oblastech“. V Babylónii bylo zastoupení spjato s oslavami příchodu nového roku, kdy se „král jako nositel hříchu národa ponížil před veleknězem a přijal zástupně absoliuci.“ Podobná praxe byla také v jiných orientálních náboženstvích, kde se spojovala s kultickou obětí a odpuštěním hříchů. - Srov. originál citátu: „am großen Versöhnungstag wurde die gemeinsame Sünde des Volkes auf den Sündenbock geladen und mit diesem dem Dämon der Wüste übergeben (Lev 16).“ LANEZKOWSKI, G.: „Stellvertretung“, in GALING, KURT (ed.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. sv. 6. Sh - Z. 3. vyd. Tübingen : Mohr Siebeck, 1986. 1970 s. ISBN 3-16-145098-1, s. 356-357. - Mnoho teologických cizojazyčných slovníků tento pojem ponechává bez povšimnutí.

I v současnosti se teologie vyrovnává s pojmem zastoupení¹¹ a jak upozorňuje BERND JANOWSKI naléhavost i důležitost zkoumání této problematiky spočívá v její **nevyjasněnosti**.¹² Autor správně zdůrazňuje, že teologická tradice použila výraz, který není v Bibli ani v prvotní křesťanské teologii, a aplikovala jej na Kristovu smrt na kříži (theologia crucis). Učinila to patrně z toho důvodu, že vysvětlení smrti Božího Syna jako odplaty nebo zaplacení dluhu za člověka neobjasňovalo život a dílo Ježíše Krista v celé jejich šíři, a tím otevřela nové problémy teologickým diskusím, které byly později extendovány na život věřících v církevním společenství.

Také české teologické prostředí se s teologicko-etickou i sociální diskuzí o zástupnosti teprve seznamuje. To ale neznamená, že by toto téma zůstalo dosud úplně bez povšimnutí (KUČERA, TRTÍK, TROJAN, aj.), ale že jeho teologické reflexe jsou ojedinělé. Někteří z českých teologů si začínají všimnout nevyjasněnosti našeho pojmu. Např. JAN ROSKOVEC v článku „K problému zástupnosti v biblické soteriologii“ jako první zavádí do české terminologie pojem „expiační,“ kterým vystihuje širší souvislosti zástupného jednání v biblických textech.¹³

¹¹ K jednotlivým latinským soteriologickým pojmům, které souvisí se zastoupením: „vicariatio“, „substitutio“, „subrogatio“, „procuratio“, „representatio“ a „intercessio“ viz SCHAEDE, STEPHAN. *Stellvertretung : Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*. In Beutel, Al. (ed.) *Beiträge zur historischen Theologie*. sv. 126. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004. 716 s. ISBN 3-16-148192-5, s. 7-270.

¹² JANOWSKI, B. *Ecce homo*, s. 1: Na základě různých citátů Janowski připomíná, že teologická tradice a s ní související novozákonní místa např. Řím 5,8 1 Kor 15,3 1 Tes 5,10 ztotožnila dílo Božího Syna se zástupným jednáním pro člověka.

¹³ ROSKOVEC, J. *K problému zástupnosti v biblické soteriologii*, s. 69-70: Český novozákonní teolog Jan Roskovec navrhuje kompenzovat nedostatek české terminologie zavedením termínu „expiační/expiační“, který by označoval biblický koncept zástupnosti, v návaznosti především na starozákonní pojem k-p-r. Tento pojem podle něj charakterizují 4 základní důrazy: a) hamartologická aktuální realita: „zlé činy vytvářejí jakousi realitu, která má déle trvající vliv či působení.“; b) Hospodin je tím, kdo napravuje porušenou realitu: je „subjektem expiačního děje.“; c) Boží dílo je myslitelné s kategorií zástupnosti a je záležitostí aktuální a eschatologickou: „Jádrem Božího jednání je to, že umožní jakési náhradní řešení, jakési odklonění působnosti zla na vedlejší kolej.“; d) Zástupnost nemusí být vázána na kult: „expiační dění není svou vlastní podstatou děním nutně kultickým“. - O této problematice viz také ROSKOVEC, JAN. *K počátkům křesťanské soteriologie: apoštol Pavel, její svědek a interpret*. disertační práce obhájená v roce 2002 na UK ETF v Praze, 362 s.

1.3 Mezioborová charakteristika pojmu zástupnost

Všeobecně vzato obsahová náplň pojmu zástupnost jakožto stěžejního tématu tohoto zkoumání jde napříč teologickými i neteologickými studijními obory (jako např. sociologie, filozofie, psychologie, etika atd.), s nimiž teologie přímo spolupracuje.

Pokud jde o křesťanskou kvalitu, činnost zástupného jednání se dá adekvátně teologicky explikovat na základě **christologie**, v níž je zástupnost zakotvena obsahově-věcně, a to v životě a díle Ježíše Krista. Zejména to platí o jeho zástupné smrti na kříži za viny lidského pokolení před Bohem. Kristus je proto obojí: Božím darem člověku (*donum Dei*), ale zároveň příkladem (*exemplum*) k životu v zastoupení druhého. Z těchto pojmů vyplývají další otázky týkající se života člověka: Kdo je Ježíš jako zástupce člověka? A co znamená zástupnost Ježíše Krista pro každodenní život člověka ve smyslu Lk 10,37: „Jdi a jednej také tak“? A je vůbec možné stejné jednání? S těmito a jinými otázkami souvisí Kristova zástupná činnost, v níž je zahrnuto: Kristovo ponížení, jeho služba, sebeobětování a další činnosti, jak tomu rozumí Bonhoeffer.

Kromě toho má zástupné jednání Ježíše Krista i **antropologicko-hamartologickou** dimenzi, která vyplývá z biblického pojetí pádu člověka do hříchu, jehož fatální důsledky jsou překonány činy Božího Syna ve prospěch lidstva. To ukazuje k teologické relevanci pojednání o všech skutečnostech souvisejících s hříchem člověka, protože ony jsou předmětem Kristova díla spásy.

Kristovo zástupné jednání zavazuje k obdobnému jednání mezi věřícími, a to i tím, že ho analyzuje, explikuje i hodnotí systematická teologie v rámci křesťanské **etiky**. Jinak řečeno se zástupností se spojuje význam etického jednání v lidském životě a jeho zařazení do systematicko-teologických a filozoficko-etických souvislostí.

Ruku v ruce s christologickým a etickým pojetím zástupného jednání jde i jeho **ekleziologicko-sociologická** dimenze, protože toto jednání existuje vždycky jen ve společenství lidí, je vázáno na sociální interakce a komunikační procesy. Sociální vztahy se realizují ve třech oblastech: v církvi jako společenství věřících, mezi církví a světem a skrze věřící ve světě. V nich má zástupnost specifické podoby a odlišné sociologické formy (mezi jednotlivci, jednotlivcem a skupinou, mezi skupinami, atd.). To se také promítá do **praktické teologie**, kde je jednání na místě druhého nedílnou součástí homiletické, katechetické a poimenické činnosti církve.¹⁴

Všechny teologické disciplíny se opírají o **biblické texty**, v nichž je obsažena myšlenka zástupnosti.¹⁵ V Novém zákoně nenajdeme tento pojem explicitně, ale i přesto můžeme některá biblická místa tímto způsobem vyložit a pochopit. Nejdůležitějším textem jsou Ježíšova slova o ustanovení Večeře Páně. V nich je uvedena Kristova zástupná smrt ve slovech „za vás“.¹⁶ Ta také potvrzují platnost Kristovy zástupné smrti pro Ježíšovy učedníky, celou prvotní církev a pro všechny generace až do paruzie.¹⁷

¹⁴ K této tématice viz např. FUCHS, O. *Aspekte einer praktischen Theologie der „Stellvertretung“*, in JANOWSKI, Ch.; JANOWSKI, B.; LICHTENBERGER, H. *Stellvertretung : Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte*, s. 227-264.

¹⁵ Teolog Janowski nabízí 6 hlavních pojetí **starozákonní** zástupné činnosti a označuje je jako „typologii zastoupení“. Krátce je lze shrnout takto: 1) Adam jako Boží obraz (Gn 1,26.27 atd.), 2) úřad krále, který představuje i činnost Božího prostředníka (Jr 26,19; Ž 72), 3) prorok jako přímluvec Izraele (Ex 23,7-14.30-34, atd.) 4) obětní beránek jako rituální nositel zla (Lev 16,20-22), 5) Boží služebník jako trpící spravedlivý (Iz 52,13-53,12), 6) obraz jako náhrada nebo zpřítomnění originálu (náhradní obraz, kultovní obraz, obrazy bohů). V biblických textech nalezneme souhrnně řečeno s Janowským zástupnost v rámci „starozákonně-židovského kultu trestu,“ a v „novozákonní nauce o smíření“, tak BULTMANN, R. *Kerygma*, in JANOWSKI, B. Op.cit., s. 37 a s. 127.

¹⁶ PANNENBERG, WOLFHART. *Systematische Theologie*. sv. 2. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1991. 564 s. ISBN 3-525-52187-1, srov. s. 461-483 a s. 564.

¹⁷ Pokud analyzujeme myšlenku zastoupení pouze z pozice Pavlových listů, zjistíme, že Ježíšova formulace „za vás“ (to hyper hymón) se ve slovech ustanovení Večeře Páně vztahuje pouze k chlebu a zaslíbení o odpuštění hříchů se spojuje s Kristovým zástupným jednáním (1 Kor 11, 24). Mimo to apoštol Pavel zdůrazňuje, že akt Kristova zastoupení je imputací Boží spravedlnosti hříšnému člověku (2 Kor 5,21). Kromě zmíněných dvou je u Pavla ještě třetí důraz, kterým vztahuje Kristovo zástupné jednání k prokletí zákona: Ale Kristus nás vykoupil z kletby zákona tím, že za nás vzal prokletí na sebe“ (Ga 3, 13). Tyto tři Pavlovy důrazy ukazují ke třem zvěstným významům Kristova zástupného jednání, které je obsaženo v slovech „pro vás“. Jsou to: Kristovo zástupné utrpení na kříži, imputace Boží spravedlnosti a osvobození z prokletí zákona. in PANNENBERG, W. Op. cit., s. 463 nn.

1.4 Dogmatická návaznost

S ní obsahově věcně souvisí i základní christologické vyjádření vere Deus vere homo, jak je obsaženo i v **Chalcedonském vyznání víry**, které působí i dnes mnohé těžkosti v pochopení Kristovy osoby i její přítomnosti v církvi. ZDENĚK TRTÍK k tomu poznamenává: „Pojmy, jichž toto usnesení užívá, mohou býti vážně kritizovány.“ „Přes své vážné nedostatky (*Chalcedonense* - NB) nemůže býti bez vážného nebezpečí pro víru lehkomyšlně odhazováno jako starý dogmatický balast.“¹⁸ Z toho vyplývá nutnost teologické návaznosti na minulá starocírkevní vyznání včetně Chalcedonense a nové systematicko-teologické pokusy o jejich aktuální uchopení.¹⁹ Pro naše téma je důležité zjištění, že teologie CČSH i Bonhoeffer navazují na tuto teologickou tradici a konsensuálně zdůrazňují poznání Ježíše Krista jako našeho zástupce před Bohem společně s tajemstvím spojení obou Kristových přirozeností: božské a lidské.

Na odlišnou perspektivu této problematiky upozorňuje ZDENĚK KUČERA v rámci dogmatické výpovědi una natura tres personae. Na jejím základě připomíná **neoddělitelnost christologie od Boží Trojice** a spojuje ji se souvislostmi: „de persona Christi“ a „de opere Christi.“ Z Kučerova pojetí vyplývá, že „těžiště zástupné oběti Ježíše Krista na kříži neleží v jeho tělesném utrpení, nýbrž v opuštěnosti Otcem.“ To má podle Kučery dialektický charakter v tom smyslu, že na jedné straně „Otec, ... zůstal se svým Synem Ježíšem Kristem i na kříži podstatně spojen“, jak to zdůrazňuje chalcedonské dogma, na straně druhé Bůh-Otec „přece jen v určitém smyslu“ Ježíše opustil tím, „že ho opustil Duch Svatý.“²⁰ V tomto dialektickém napětí chce KUČERA podržet

¹⁸ TRTÍK, ZDENĚK. *Slovo víry*. Praha : Blahoslav, 1963. s. 99, citováno z 59. – srov. tamtéž s. 62.

¹⁹ TRTÍK, ZDENĚK. *Kristologie v duchu církve československé*, Praha : Samospráva bohoslovecké koleje církve československé, 1947. s. 32. – Více o této problematice viz *Vere homo et vere Deus*. tamtéž, s. 19-27.

²⁰ KUČERA, ZDENĚK. *Trojiční teologie : Základ teologie ve zjevení*. In *Pontes pragenses*. sv. 21. Brno : L. Marek, 2002. 296 s. ISBN 80-86263-21-5, citováno z s. 156. – srov. TRTÍK, ZDENĚK. *Spása*

trinitární základ zástupnosti, a tím vybízí k „domýšlení fundamentálně teologických principů a důsledků trojičního pojetí Boha, promýšlení naléhavých ústředních otázek současné teologické situace, charakterizované jako teologie mezi teismem a ateismem...“²¹ Věřím, že tato práce určité aktuální výzvy zohledňuje a bude tak přínosná pro další vymezení teologie CČSH.

1.5 Bonhoefferova teologie

v sobě zahrnuje minimálně tři odlišná období. V prvním jsou v popředí jeho zájmu systematicko teologické diskuse, v druhém období myšlenky zástupnosti reflektuje v rámci prakticko-ekleziologických činností a ve třetím vidí problematiku jednání na místě druhého aktuálně i extra ecclesiam. Pro tuto teologickou šíři je jeho teologie o zástupnosti²² aktuální i v současnosti.

Téma zástupnosti bylo Bonhoefferovi zprostředkováno jeho učitelem a vedoucím disertační práce REINHOLDEM SEEBERGEM,²³ to znamená, že zmíněné téma Bonhoeffera osobně zaujalo, jak o tom svědčí jedna z

v *Kristově kříži*. in Theologická revue CČSH. roč. 9. Praha : Ústřední rada CČSH 1976, s. 103 – 108, citováno ze s. 105: „Solidarita by v tomto případě znamenala, že Ježíš Kristus, ačkoli byl osobně bezhříšný, se podílel na vině lidského rodu a byl si vědom své odpovědnosti za hříšníky. Jen tak se mohl stát skutečným zástupcem hříšníků a jen tak mohl v něm Bůh vzít na sebe naše viny.“ „V opuštěnosti Otcem je vlastní význam Ježíšovy zástupné oběti za hříšné.“ „Teprve v opuštění Ježíše Krista Otcem v umírání a smrti se v plné hloubce a síle hlásí tajemství sjednocení Boha s člověkem Ježíšem.“

²¹ KUČERA, Z. *Trojiční teologie*, s. 153-154. – srov. PANENBERG, W. *Systematische Theologie*. sv. 2, s. 441-501: Zástupnost v sobě pojímá činy Božího zjevení v Kristu, jako jsou: „smíření“, „spasení“, „oběti“, „osvobození“, „lásky“, „slitování“, které přímo nebo nepřímo směřují k trojičnímu Bohu jako „smírci světa“. - Podobné výzvy k propojení christologie s trinitologií zaznívají také u německého teologa CHRISTOFA SCHWÖBELA, který velmi aktuálně hodnotí stav dnešní christologie v následující tezi: „Krise moderní christologie je způsobena zanedbáním trinitologické logiky křesťanského pochopení Boha a její implikace na křesťanské pochopení lidského bytí.“, in SCHWÖBEL, CHRISTOF. *Gott in Beziehung : Studien zur Dogmatik*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2002. 482 s. ISBN 3-16-147846-0, citováno ze s. 264.

²² Výskyt jednotlivých termínů v dílech Dietricha Bonhoeffera viz HUBER, WOLFGANG; ANZIGER, HERBERT; PFEIFER, HANS-MARTIN (ed.). *Register und Ergänzungen : Dietrich Bonhoeffer*. In *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 17. sv. (DBW 17). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999. 946 s. ISBN 3-579-01888-4. – Pojmy „zástupně“, „zástupce“, „zástupnost“ tamtéž s. 836.

²³ Vliv SEEBERGA je patrný např. z Bonhoefferovy poznámky k jedenácti promočním tezím: „Velmi úzce s mou osobou zůstává spojeno to, co jsem se ve Vašich seminářích naučil a čemu jsem tam porozuměl, jak bych to jen kdy mohl zapomenout,“ BONHOEFFER, DIETRICH. *Jugend und Studium 1918-1927*. In Pfeifer, H. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 9. (DBW 9). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1986. 712 s. ISBN 3-459-01615-9, citováno ze s. 477.

jeho promočních tezí.²⁴ Proto se dá od něho očekávat i osobní angažovanost pro danou problematiku.

Přestože zaznívají mnohé ohlasy v Čechách i v zahraničí, že Bonhoefferova teologie již není aktuální, je nutné zdůraznit, že jsou v ní stále ještě určité nevytěžené myšlenky. Každá reflexe je vždy dobově podmíněna a hovoří proto do určité konkrétní situace. Zatímco v bývalém Československu byla aktuální Bonhoefferova teologie následování, může dnes zaujmout jeho teologie z vězení nebo jeho teologie prvního období, které je u nás málo známé. O ekleziologii tohoto období se velmi pochvalně vyjádřil i KARL BARTH zejména v jejím vztahu k problematice zástupnosti, a tím se odlišil od mnohých svých současníků, kteří mladého Bonhoeffera kritizovali za přílišné soustředění se na liberalismus a německý idealismus. Právě Bonhoefferova svěží ekleziologie v sobě skrývá přínosné myšlenky k otázce zástupnosti. Současná Bonhoefferovská teologická diskuze také znovu objevuje význam dalšího textu z prvního tvůrčího autorova období, *Christologické přednášky*, která také přispívá novými teologickými důrazy k naší problematice. Věřím, že v této práci vyvstanou i další aktuální a zajímavé podněty, které zhodnotí i česká teologie.

1.6 Shrnutí

Z dosavadních zjištění vyplývá, že pojem zástupnosti, jednání místo druhého (Stellvertretung), se ukazuje i v současnosti jako teologicky velmi aktuální. Za prvé je toto jednání součástí našich každodenních vztahů, a proto by měl člověk jeho šíři rozumět. Za druhé je naše téma přínosné i pro

²⁴ Originál promoční teze vztahující se k zástupnosti viz DBW 9, s. 477-478: „7. Die Kirche fasst nach ihrer soziologischen Struktur sämtliche nur möglichen Typen sozialen Verbundenseins in sich zusammen und überhöhte) sie in der ‚Geistesgemeinschaft‘; diese ruht auf dem soziologischen Grundgesetz der Stellvertretung.“ Z citátu vyplývá, že tu pojem zástupnost není zasazen primárně christologicky, nýbrž ekleziologicko-pneumatologicky se sociologicko-etickým důrazem. Autor poukazuje na to, že církev je také sociologický komplex a tudíž není myslitelná bez vztahů a společenství, které formuje Duch Svatý.

teologickou reflexi, která není v definování zástupného jednání jednotná a stále hledá vyčerpávající vymezení této problematiky. Za třetí může naše téma dostát i požadavku na hlubší propojenost teologických a neteologických oborů a tím adekvátně přispět k teologické diskusi o zástupnosti. Za čtvrté vynese zkoumaná problematika na světlo nové christologicko-trinitární poznatky na základě aktuálních důrazů Bonhoefferovy teologie, což přispěje k dalším podnětným teologickým diskuzím.

2. Současný stav bádání

Vzhledem k tomu, že se Bonhoefferova teologie zástupnosti objevuje explicitně nebo implicitně ve všech jeho významnějších dílech, nepřekvapí nás, že některá místa byla již některými teology analyzována. Přibližme si hlavní myšlenky dosavadní teologické reflexe.²⁵

2.1 Dorothee Sölle (1929-2003) a Helmut Gollwitzer (1908-1993)

DOROTHEE SÖLLE napsala v roce 1965 první odbornou práci zabývající se systematicky tématikou zástupnosti. Její název je *Zastoupení. Teologická kapitola po smrti Boha*.²⁶ V knize autorka podává historický přehled o zastoupení (ANSELM, LUTHER, Orthodoxie, HERDER, SCHLEIERMACHER, HEGEL aj.)²⁷ a nabízí nové pohledy na tuto problematiku.

Pokud jde o myšlenku zástupnosti, SÖLLE ji rozvíjí v rámci dvou životních oblastí. První je všední život, v němž „vstupuje člověk na místo druhého a pro druhého“. Zástupnost se děje mezi lidmi „a vztahuje se k věcem, úkolům, nebezpečím, trestům a vězením. To znamená, že zástupnost se může uskutečňovat pouze dobrovolně.“²⁸ SÖLLE správně připomíná, že jednání místo druhého má vztah k všednímu životu, ale způsob, jakým tento problém uchopila, je podle GESTRICHA zúžením celé problematiky, poněvadž „skutečné zastoupení podřídila,“ antropologicko-etickému axiomu.²⁹

²⁵ K tématu zástupnosti u Dietricha Bonhoeffera byla vydána i disertace, kterou jsem však z časových důvodů již nemohla do této práce zahrnout. DAUB, HANS, FRIEDRICH.: *Die Stellvertretung Jesu Christi : Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Dietrich Bonhoeffer*. 1. vyd. Berlin : LIT Verlag, 2006. 624 s. ISBN 978-3-8258-8463-5.

²⁶ SÖLLE, DOROTHEE. *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes.*, 5. Auflage. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag Stuttgart, 1968.

²⁷ SÖLLE, D. Op. cit., s. 30-111.

²⁸ SÖLLE, D. Op. cit., s. 8.

²⁹ GESTRICH, Ch. *Christentum und Stellvertretung*, s. 89.

Druhá oblast zástupnosti v pojetí SÖLLE směřuje k Bohu a vyrovnává se s tím, že nejenom lidé potřebují Boží zastoupení, nýbrž mají sami zástupně jednat před Bohem. V této souvislosti vyslovuje SÖLLE velmi smělou myšlenku, a to, že „na zástupnost není odkázán jenom člověk, nýbrž také Bůh“.³⁰ Na tomto místě je třeba říci, že v tomto ontologicko-teologickém pojetí SÖLLE smísila společně božskou a lidskou stránku zastoupení. Toto její pojetí se zdá být velmi problematické, protože, jak GOLLWITZER zdůrazňuje: „ve vztahu k Bohu je nemyslitelné, aby člověk byl schopen být Božím zástupcem.“³¹ Jak ale autorka sama uvádí, psala knihu i pro neteology a obsah této publikace se nese v duchu feministické představy Boha, která je u SÖLLE vnímatelná i v pojmu odkázanost (Angewiesenheit), kterou spojuje i s Boží Trojicí. Navíc je tu třeba poznamenat i to, že SÖLLE svou knihou reaguje na bezdůvodné utrpení a usmrcení miliónů nevinných lidí v době druhé světové války. Jde zde o „Theologie nach Auschwitz“³² a položenou otázku: Kde byl Bůh? S tím souvisí i problematické tvrzení autorky, že v zástupném jednání „je Bůh odkázán na nás“. Nepochybně tím chtěla autorka zdůraznit lidskou pomoc potřebným lidem, a to v tom smyslu, že „Kristus nemá žádné jiné ruce než naše, je na nás odkázán. Pokud tady nebudou žádní křesťané, je Kristus mrtev.“³³

Ačkoliv SÖLLE zmiňuje základní myšlenku z Bonhoefferova díla *Sanctorum communio*, že „zastoupení je v pregnantním smyslu **ve vině a trestu**“, přesto svou reflexi zaměřila téměř výlučně na myšlenky z Bonhoefferovy *Etiky*. To se také potvrzuje uchopením kapitoly *Struktura zodpovědného života*, v které „je zodpovědnost (Verantwortlichkeit) jako realita dána lidskou existencí ve

³⁰ GESTRICH, Ch. Op. cit., s. 88.

³¹ GOLLWITZER, HELMUT. *Von der Stellvertretung Gottes : Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes : Zum Gespräch mit Dorothee Sölle*. München : Chr. Kaiser Verlag, 1967. 162 s., citováno ze s. 8.

³² SÖLLE, DOROTHEE. *Stellvertretung*. In Baltz-Otto, U., Steffensky, F. (ed.). *Gesammelte Werke*. sv. 3. Stuttgart : Kreuz Verlag, 2006. 360 s. ISBN 378312767X, citováno ze *Slova autorky závěrem*, s. 133n.

³³ SÖLLE, D. Op. cit., s. 136.

společnosti. Není v tom žádný rozdíl v jakém rozsahu se zástupnost uskutečňuje, zda pro jednotlivce nebo společenství nebo pro společenská uskupení“. Zástupnost se uskutečňuje podle tohoto pojetí **v každodenním životě nejen v církvi a netýká se jen věřících v Krista**. Proto je také jednání místo druhého neoddelitelné od lidského života „poněvadž žádný člověk vůbec nemůže uniknout před odpovědností a tzn. před zastoupením“.³⁴ SÖLLE si správně povšimla, že náš problém Bonhoeffer spojuje s Kristovým životem a s jeho přítomným působením ve světě.

Autorka však Bonhoefferovi vytýká, že mu zástupnost „splývá se zodpovědností, a tím přehlíží její druhou stránku, totiž problém odkázanosti na zástupce jako specifický náboženský problém.“³⁵ Být odkázán na druhé (Angewiesenheit) je totiž pro SÖLLE stěžejním rozlišením mezi zastoupením (Stellvertretung) a náhradou (Ersatz).³⁶

Na SÖLLE bezprostředně reagovala studie HELMUTA GOLLWITZERA (1908-1993) *O zastoupení Boha. Křesťanská víra ve zkušenosti s Boží skrytostí. K rozhovoru s Dorotheou Sölle*. GOLLWITZER téměř nezmiňuje Bonhoeffera, přesto však považuje jeho myšlenky za důležité. V reakci na SÖLLE totiž uvádí, že zástupné jednání je proces, který se odehrává mezi lidmi: „Člověk vstupuje na místo, na němž stál nebo měl stát druhý a na tomto místě trpí nebo činí vše za toho, na kterém se to dělo nebo mělo udát.“³⁷ Je to činné jednání, které se odehrává mezi lidskými subjekty: „Náhrada se děje pasivně, zatímco zastoupení je aktivní jednání“. „Zastoupení tedy předpokládá subjekt, který je schopen jednat...“ Zastoupení není náhrada (Ersatz), nýbrž vstupování člověka do „věcí, situací, úkolů, nebezpečí, potrestání, věznění.“

³⁴ SÖLLE, D. Op. cit., s. 123.

³⁵ SÖLLE, D. Op. cit., s. 124.

³⁶ SÖLLE, D. Op. cit., s. 83: „Zástupnost u Bonhoeffera totiž splývá se zodpovědností, ale přehlíží problém odkázanosti (Angewiesenheit) na zástupce.“

³⁷ GOLLWITZER, H. Op. cit., s. 7: „Ein Mensch tritt an einen Platz, an dem ein anderer stand oder stehen sollte, und leidet oder tut an diesem Platze, was an ihm geschieht oder zu geschehen hat.“

Se subjektivním sociálním aspektem zástupného jednání GOLLWITZER spojuje také etický důraz. Ukazuje se to v jeho pojmu svobody, tj. člověk se musí dobrovolně rozhodnout někoho zastupovat a zároveň k tomu musí mít předpoklady. „To znamená, že zástupnost se může odehrát pouze dobrovolně. ... K svobodné vůli musí také přistoupit svoboda být toho schopen (die Freiheit des Könnens).“³⁸ Se svobodou souvisí předně to, že ten, kdo chce druhého zastupovat, ještě „nestojí na tomto místě“ „má svobodu k tomu odebrat se na toto místo“ a „má schopnost, kterou toto místo vyžaduje“.³⁹ V tom se ukazuje sociálně-etická šíře zástupného jednání, jeho hranice, a tím se explicitně vymezuje vůči pojmu náhrada (Ersatz).

Kromě toho GOLLWITZER zdůrazňuje i sociálně-teologický rozměr zástupnosti, který v sobě pojímá vztah Boha a člověka a opačně. Tímto teologicko-sociálním pojetím našeho problému se autor zároveň distancuje od myšlenek SÖLLE, jak to potvrzují následující slova: „Ve vztahu k Bohu je (zastoupení – N.B.) nemyslitelné, protože člověk není s to být Božím zástupcem.“⁴⁰ Svě tvrzení opírá GOLLWITZER o LUTHERA, který mu pomáhá k nuancování mezi posláním křesťana a jeho teologickou kvalifikací.⁴¹

2.2 Ernst Feil (1932)

vychází ve své publikaci *Theologie Dietricha Bonhoeffera. Hermeneutika, christologie, porozumění světu (1977)*⁴² z Bonhoefferova pojetí zástupnosti v některých jeho textech. Zastoupení spojuje s dílem spásy, v němž je Kristus pochopen jako **prostředník** (Mittler), který se vírou stává **znovunalezeným středem** (Mitte), takže zástupné jednání je odvozeno od Kristova jednání:

³⁸ GOLLWITZER, H. Op. cit., s. 8.

³⁹ GOLLWITZER, H. Op. cit., s. 8.

⁴⁰ GOLLWITZER, H. Op. cit., s. 8.

⁴¹ GOLLWITZER, H. Op. cit., s. 149.

⁴² FEIL, ERNST. *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*. 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1977. 430 s.

„Jestliže sledujeme soustředěnost k Ježíši Kristu jako středu (Mitte) a prostředníku (Mittler), musíme zde především vyzdvihnout moment zástupnosti a v ní odůvodněné umožnění (*vztahu – N.B.*) k bližnímu, jehož prostřednictvím vzniká společenství.“ V tomto jednání je Kristus prostředníkem zástupného jednání, středem, a tyto jeho činy jsou neoddělitelné od inkarnace. Společně s tím se zástupnost děje ve společenství církve, které prožívá Boží lásku. S odvoláním na *Následování* FEIL říká: „Proto nelze od sebe vzájemně oddělit Boží lásku a lásku k bližnímu.“ A „kvůli vtělení nelze již oddělovat službu Bohu od služby bratru.“⁴³

Kromě toho FEIL nabízí ve své publikaci pojednání o základních christologických myšlenkách, které jsou obsaženy v Bonhoefferově disertaci, habilitaci a v *Přednášce o christologii*. Co se týče díla *Sanctorum communio* FEIL si v něm všímá tři myšlenek. První je tvrzení, že zastupování druhých je činností, která **odlišuje Krista od Adama**⁴⁴; druhé tvrzení se zakládá na tom, že zastoupení je u Bonhoeffera v úzkém sepjetí s křesťanským sborem (obcí), a třetí důraz zástupnosti se vztahuje k církvi jako novému lidstvu, pro které je charakteristické vzájemné **zástupné jednání věřících**. Z toho je zřejmé, že „zástupnost není žádnou etickou možností nebo normou, nýbrž pouze realitou Boží lásky ve sboru (Gemeinde)“, kde je láska etickým principem nového lidstva. To znamená, že zástupné jednání není činem autonomně etickým, nýbrž pojmem teologicko-etickým, protože zástupnost se adekvátně uskutečňuje „mezi věřícími v Krista“, kteří mezi sebou na základě víry jednají ve prospěch sebe.⁴⁵

⁴³ FEIL, E. *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, s. 184. - Systematičtěji se Feil věnuje Kristovu zastoupení na s. 184-186.

⁴⁴ FEIL, E. Op. cit., s. 185.

⁴⁵ FEIL, E. Op. cit., s. 185.

K Bonhoefferově habilitaci *Akt a bytí* FEIL poznamenává, že se v ní autor našemu tématu nevěnuje.⁴⁶

Co se týče Bonhoefferovy přednášky *Podstata církve* FEIL velmi výstižně postřehl, že se tu Bonhoeffer zabývá „zástupným utrpením“ („Stellvertretendes Leiden), ale podrobně tuto problematiku nerozvádí. Z *Přednášky o christologii* FEIL zmiňuje dvě základní myšlenky o zástupnosti. První je FEILOVO zjištění, že se tu Bonhoeffer nezabývá dějinným, nýbrž aktuálně **přítomným Kristem**, který je tu pro člověka a zastupuje ho.⁴⁷ Druhou myšlenkou je sociální důraz, že Kristus jedná zástupně „nejen pro mne,“ nýbrž „pro nás“.⁴⁸ A to také znamená, že **Kristus pro-me i pro-nobis** „stojí na mém místě, kde jsem měl stát já, ale stát nemohu“.⁴⁹

Pokud hovoříme o Bonhoefferově *Následování* FEIL v tomto díle považuje problematiku zástupnosti pouze za „přechod k *Etice*“. To, co má dodnes z FEILOVY christologické interpretace aktuální platnost, je teologická relevance spojení **zastoupení a následování**: „Mezi synem a otcem, mužem a ženou, jednotlivcem a národem stojí Kristus prostředník, ať už ho rozpoznávají či nikoliv. Pro nás neexistuje žádná jiná cesta k druhému než cesta skrze Krista, skrze jeho slovo a naše následování.“⁵⁰

2.3 Christof Gestrich (1940)

se vyrovnává s teologickou problematikou zástupnosti ve svém díle *Křesťanství a zastoupení. Nábožensko filozofické zkoumání k pochopení spásy a*

⁴⁶ FEIL, E. Op. cit., s. 185: „Merkwürdig ist, dass dieses Motiv in Akt und Sein nicht ausdrücklicher aufgegriffen ist. Dies mag z. T. mit der Argumentationsrichtung zusammenhängen.“

⁴⁷ FEIL, E. Op. cit., s. 172-173.

⁴⁸ FEIL, E. Op. cit., s. 175.

⁴⁹ FEIL, E. Op. cit., s. 185.

⁵⁰ FEIL, E. Op. cit., s. 184.

*k podstatě teologie (2001).*⁵¹ GESTRICH významně přispěl k teologické diskuzi o zástupnosti velmi obširným zkoumáním, které zasahuje do mnohých teologických, filozofických i religionistických oblastí. Svou reflexí upozorňuje na některé aspekty tohoto teologického problému, které dosud nebyly prezentovány, přičemž nezapomíná klást otázky, které si zasluhují hlubší teologické reflexe. GESTRICHOVA zmíněná publikace je rozsáhlým dílem na 461 stranách, ale autor si sám uvědomuje teologickou náročnost zmíněné problematiky, a proto ke své studii skromně poznamenává, že „i navzdory mnohým důležitým publikovaným pracím o pojetí zástupnosti z druhé poloviny 20. století se ukazuje naléhavá nutnost rozšířit předložené zkoumání této problematiky“.⁵²

Ve 2. kapitole v §2 GESTRICH podává stručný a výstižný přehled o „teologické, právní a nábožensko-filozofické literatuře o zástupnosti a reprezentaci“.⁵³ A v této části se okrajově dotýká i Bonhoefferova pojetí.⁵⁴ U Bonhoeffera se GESTRICH soustředil k teologickým aspektům, které jsou paralelou ke katolickému pojetí. Vychází z Bonhoefferovy přednášky *Podstata církve*, v níž si všímá hlavně dvou aspektů.⁵⁵ První je, že se zastoupení děje ve **zpovědi a absoluci** a k tomu se vztahují následující slova: „naslouchat zpovědi... spočívá v pověření sboru, a to je možné jenom mezi bratry. Vzít na sebe hříchy bratra (*je možné – N.B.*), poněvadž víme, že Kristus nesl naše

⁵¹ GESTRICH, CHRISTOF. *Christentum und Stellvertretung : Religionsphilosophischen Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2001. 473 s. ISBN 3161474961.

⁵² GESTRICH, Ch. Op. cit., s. 1.

⁵³ GESTRICH, Ch. Op. cit., s. 88-120. - Druhý jedinečný aspekt předložené studie je obsažen v § 3 v prvních dvou kapitolách, v nichž se autor věnuje „fenomenologii zástupnosti“ (s. 161-192) a odbornému zkoumání zastoupení v rámci metafor a symbolů (s. 194-215). Pokud jde o teologicko-symbolické aspekty, ty jsou obsaženy v § 5 nazvaném *Ukřižovaný Syn člověka a trojjediný Bůh* (s. 345-414.). Závěr monografie patří eschatologické perspektivě Kristově a shrnutí (s. 416-444).

⁵⁴ GESTRICH, Ch., Op. cit., s. 105 n. - V rámci teologického exkurzu si Gestrich kromě Bonhoeffera všímá H. U. von Balthasara a N. Hoffmanna.

⁵⁵ GESTRICH, Ch., Op. cit., s. 114.

hříchy’“.⁵⁶ Zpovědník naslouchající bratrovu vyznání může jeho hříchy ve jménu Krista vzít na sebe a ujistit ho o odpuštění – o absoli. ⁵⁷

Kromě sakramentálně-teologického aspektu GESTRICH zdůrazňuje zástupné jednání v podobě **přímluvné modlitby**. V této souvislosti zase cituje Bonhoeffera: „Přímluvná modlitba je založena na poznání, že sbor nese vinu jednotlivce... tak se každý může stát druhému Kristem, i když ho nezná.“⁵⁸ Na tomto místě se Bonhoeffer otevřeně dovolává LUTHEROVA díla *O svobodě křesťana*.⁵⁹ GESTRICH však považuje za problematické tvrzení Bonhoeffera, že se věřící stává druhému Kristem. Je tomu tak patrně i proto, že GESTRICH v pojetí zástupnosti vychází pouze z jednoho Bonhoefferova důrazu, jak je obsažen ve výše uvedené přednášce.

2.4 Ján Liguš (1941)

LIGUŠOVO zkoumání patří mezi nejobsáhlejší česká pojednání o teologii Dietricha Bonhoeffera. Ve své knize *Christus praesens. Ekleziologie Dietricha Bonhoeffera mezi liberalismem a nacionalismem (2008)* nabízí ekleziologické modely všech Bonhoefferových období, přičemž se koncentruje na stěžejní Bonhoefferova díla.⁶⁰

Z díla *Sanctorum communio* LIGUŠ explikuje Bonhoefferův princip zástupnosti, který se děje ve společenství věřících skrze přímluvnou modlitbu a působení Ducha svatého. Charakterizuje ji ze dvou pohledů: směrem od Boha a

⁵⁶ Gestrich cituje Bonhoefferovy myšlenky z BONHOEFFER, DIETRICH. *Ökumene, Universität, Pfarramt: 1931-1932*. In Amelung, E.: Strohm, C. (vyd.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 11. (DBW 11). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994. 578 s. ISBN 3-579-01881-7, citováno ze s. 297.

⁵⁷ GESTRICH, Ch. Op.cit., s. 115.

⁵⁸ GESTRICH, Ch. Op.cit., s. 115. – srov. DBW 11, s. 294.

⁵⁹ *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520).

⁶⁰ LIGUŠ, JÁN. *Christus praesens : Ekleziologie Dietricha Bonhoeffera mezi liberalismem a nacionalismem*. In *Deus et gentes*, sv. 10. 1 vyd. Brno : L. Marek, 2008. 180 s. ISBN 978-80-87127-12-4. - Zástupnosti se také autor věnuje v LIGUŠ, JÁN. *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*. 2. opravené a rozšířené vydání, ECM 1996, 112 s. – Problematika zástupnosti viz tamtéž s. 33-34.

od věřících. V prvním platí, že „přímluvná modlitba je ‚sebeorganizování jednotlivce pro uskutečnění Boží vůle při druhém, pro službu při uskutečňování Božího panství ve sboru‘“. Explicitně pojednává LIGUŠ o zástupnosti v rámci přímluvné modlitby tam, kde jde o vztah církevního společenství k tomu, kdo ve víře ochabuje. Jde tu o přímluvnou modlitbu jako lidský čin, „jímž ‚do svého osamělého vztahu k Bohu vtahuji třetího‘, v jeho prospěch se modlím k Bohu za odpuštění jeho viny, tj. ‚skutečně vstupuji do hříchu druhého a jeho viny, jsem jeho hříchy a přestupky napaden jako svými vlastními‘“. Takto jednali Mojžíš, Ježíš i apoštol Pavel ve vztahu k těm, s nimiž společně žili (J 17, Ex 32, 32; Ř 9, 1nn). V tomto pojetí je **přímluvná modlitba** zastoupením člověka ve víře před Bohem, aby neztratil obecnství s Bohem. Taková zástupnost je myslitelná jen tam, kde je věřící naplněn Kristovou láskou k Bohu i k bližním (agapé). Zástupnost se ve společenství církve děje přímluvnými modlitbami.

Na to navazuje další důraz z druhého Bonhoefferova období, v kterém si LIGUŠ všímá zástupnosti ve vztahu k **nošení břemen druhých**, přímluvné modlitbě i k absoluci.⁶¹ V nich je zástupnost silně zdůrazněna, a to i tam, kde bratr „slyší naše vyznání hříchů na Kristově místě‘ smí nám udělit rozhřešení, tj. ‚na místě Kristově odpustit nám naše hříchy‘“. ⁶² Zde jde o zástupné jednání mezi věřícími na základě Kristova pověření.

Třetí teologický důraz zástupnosti se objevuje v rámci zodpovědného jednání křesťanské církve ve světě. Zde LIGUŠ zdůrazňuje jednak zástupnost jako „jednání ve prospěch druhého, který zastupuje druhého ve všem, co sám za sebe nemůže činit“. Jde tedy o zastoupení tam, kde druhý nemůže sám za sebe jednat. Jednak tu jde podle LIGUŠE o zástupné **jednání v rodině** ve smyslu sociální etiky a ekleziologie. Co se týče činnosti zastoupení v rodině platí: „Otec jedná namísto svých dětí tím, že pro ně pracuje, stará se o ně, zastupuje je,

⁶¹ LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 53 a s. 123.

⁶² LIGUŠ, J. Op. cit. s. 127-130.

zápasí místo nich. Reálně vstupuje na jejich místo““. V eklesiologickém aspektu si LIGUŠ všímá zástupného **jednání křesťanské církve za svět**: „Křesťanská církev napodobuje Ježíše i v tomto bodě. „Křesťanský sbor stojí na místě, kde měl stát celý svět, pokud mu zástupně slouží, je tu pro něj...““. V tomto pojetí je naše problematika součástí misijního poslání církve ve světě, která slouží světu tím, že se za něho u Boha přimlouvá, a tím chrání svět před Božím soudem.⁶³

2.5 Hans Peter Lichtenberger (1948)

Článek HANSE PETERA LICHTENBERGERA s názvem *Zástupnost a zodpovědnost u Dietricha Bonhoeffera a Emmanuela Lévinase* je součástí sborníku z interdisciplinárního symposia konaného v roce 2004 v Tübingen s tématem: *Zástupnost. Teologické, filozofické a kulturní aspekty*.

LICHTENBERGER si všímá toho, že etické pojmy zástupnosti a zodpovědnosti jsou v reálném životě zaměňovány. Je to podle něj z toho důvodu, že zodpovědnost obsahuje určitý „akcent“ zástupnosti.⁶⁴ V Bonhoefferově pojetí je náš pojem podle LICHTENBERGERA centrální a vychází z „christologického středu“, který je zahalen tajemstvím. Zástupnost je pak u Bonhoeffera součástí „tří rovin“: „**personalistické**“, „**společensko-etické**“ a „**christologické**“.⁶⁵

LICHTENBERGER objevuje u Bonhoeffera pozdějšího období „personalistický vztah jako zástupnost v užším smyslu“. Náznaky toho jsou již v Bonhoefferově disertaci, v které se objevuje „nárok na druhé Ty“.⁶⁶ Sociální aspekt zástupnosti shrnul LICHTENBERGER v Bonhoefferově pojmu

⁶³ LIGUŠ, J. Op. cit., s 142.

⁶⁴ LICHTENBERGER, HANS-PETER. *Stellvertretung und Verantwortung bei Dietrich Bonhoeffer und Emmanuel Lévinas. In Stellvertretung : Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte. Bd. 1 : Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004*. Neukirchheim-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2006. s. 287-312. ISBN 3788721464, citováno ze s. 289.

⁶⁵ LICHTENBERGER, H.-P. Op. cit., s. 293.

⁶⁶ LICHTENBERGER, H.-P. Op. cit., s. 295.

společenství jako „**kolektivní osoba**“ a domnívá se, že se autor k tomuto sociologicko-teologickému pojmu uchýlil proto, že se skutečnost společenství nedá vysvětlit pouze na základě personalismu.⁶⁷ Z toho vyvozuje závěr, že Bonhoefferova „kolektivní osoba mě může potkat v absolutně závazném nároku“, který je účinný v rámci personální struktury „Vztahu-Já-Ty“. Kolektivní osoba je založena na tom, že jednatel jedná jako celek na základě zástupnosti.⁶⁸

Aspekt christologické zástupnosti se podle Lichtenbergera objevuje uvnitř ekleziologického modelu. Řečeno s autorem: „Kristova zástupnost konstituuje sbor: ‚zástupnost je životní princip nového lidstva‘“.⁶⁹ A „zástupnost naplňuje činnost ospravedlnění a posvěcení. Christologie a ekleziologie jsou tím nerozlučně skloubeny.“ Dokladem toho je propojení kolektivní osoby a základní Bonhoefferovy christologické teze „**Kristus existující jako sbor**“.⁷⁰ Kristus je pak nadindividuálním principem i živou osobou společenství.⁷⁰ Z toho LICHTENBERGER vyvozuje čtyři závěry pro socialitu v pojetí Bonhoeffera: 1) „Christologie je uvedena v kontextu ekleziologie“; 2) „křesťanská identita je opuštěním etického bodu odpovědnosti za samého sebe“, která je typická pro Adama a jeho lidstvo; 3) zástupnost se realizuje v křesťanském sboru, který je „společenstvím lásky“; 4) zástupnost je teologickým a etickým pojmem, který Bonhoeffer modifikuje v *Etice*.⁷¹

LICHTENBERGER si byl vědom **obsáhlosti problému zástupnosti u Bonhoeffera**, proto jmenuje oblasti, které mají být hlouběji reflektovány: 1) Porozumění společenství jako kolektivní osobě „...kolektivní osoba je sociologicky nosný moment Bonhoefferova konceptu, bez kterého by se etická a ekleziologická dimenze ztratily“. 2) zodpovědnost je složitější problém a

⁶⁷ LICHTENBERGER, H.-P. Op. cit., s. 295.

⁶⁸ LICHTENBERGER, H.-P. Op. cit., s. 296.

⁶⁹ LICHTENBERGER, H.-P. Op. cit., s. 297.

⁷⁰ LICHTENBERGER, H.-P. Op. cit., s. 298.

⁷¹ LICHTENBERGER, H.-P. Op. cit., s. 298-299.

LICHTENBERGER na to upozorňuje následovně: „V kontextu společností, v kterých hrají procesy osobních setkání stále menší roli, může personalizováním zodpovědnosti lehce sklouznout k zjednodušování a podceňování komplexnosti.“ 3) Opětovné uchopení Bonhoefferovy etiky. LICHTENBERGER říká: „Bonhoefferova *Etika* je striktně kritická vůči normám a do určité míry protikantovská.“ „Zdá se však, že byl nekonekventní v tom, že zástupnost znovu staví jako normativní zákon.“⁷²

2.6 Karl – Heinz Menke (1950)

MENKE ve své publikaci: *Zastoupení. Klíčový pojem křesťanského života a teologická základní kategorie*⁷³ rovněž pojednává o našem problému. Nalezneme zde mj. dva základní modely zástupnosti: První je koncipován v rámci analogia entis (BALTHASAR, RATZINGER, KASPER) a druhý je zástupnost místo analogia entis (BARTH, BRUNNER, BULTMANN, BONHOEFFER, GOGARTEN, SÖLLE, VOGEL, ALTHAUS, CULLMANN, PANNENBERG, MOLTMANN). Teologické zaměření a aktuálnost MENKEHO studie je v ekumenické orientaci, která v sobě zahrnuje teologické diskuse významných protestantských i katolických teologů.

MENKE si u Bonhoeffera povšiml těch důrazů, kterých si teologové ve vztahu k zástupnosti běžně nevšimli. V popředí jeho teologického zájmu je tedy filozoficko-teologická problematika Bonhoefferova pojetí aktu a bytí⁷⁴ a na tomto základě rozvíjí jeho některé teologické důrazy zástupnosti. Podle toho platí, že „vztah, který Kristus zprostředkovává mezi Bohem a člověkem není

⁷² LICHTENBERGER, H.-P. Op. cit., s. 299-300.

⁷³ MENKE, KARL-HEINZ. *Stellvertretung : Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. In Sammlung Horizonte. Neue Folge. Bd. 29. Freiburg : Johannes Verlag, 1997. 526 s. ISBN 3894113006.*

⁷⁴ Jedná se o myšlenky z Bonhoefferovy habilitace: BONHOEFFER, DIETRICH. *Akt und Sein. In Reuter, H.-R. (vyd.). Dietrich Bonhoeffer Werke. 2. sv. (DBW 2). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1988. 219 s. ISBN 3-459-01692-2.*

pouze akt, nýbrž také bytí“.⁷⁵ Zmíněné důrazy jsou obsaženy v Bonhoefferově habilitaci, ze které MENKE dále rozvíjí obsahově věcnou stránku pojmů: **syntéza, diference a identita**.⁷⁶ Prostřednictvím těchto pojmů MENKE analyzuje základní teologicko-christologické a ekleziologicko-sociální důrazy Bonhoefferova pojetí zástupnosti. Převážně se zaměřuje na teologické závěry autorových děl *Sanctorum communio* a *Etika*, konkrétně na následující tématické okruhy: „Zástupnost jako identita a syntéza aktu a bytí“⁷⁷, „Kristus jako místo druhého a pro druhého“⁷⁸, „Zastoupení jako identita aktu a bytí: ‚Kristus existující jako sbor‘“⁷⁹, „Zastoupení jako syntéza aktu a bytí: ‚sbor jako existující Kristus‘“⁸⁰, „Zástupnost jako zprostředkování aktu a bytí“.⁸¹ Z toho je zřejmé, že MENKE zasazuje systematicko-teologickou problematiku zástupnosti do velmi širokých teologicko-filozofických souvislostí: **aktu a bytí, christologie** (Kristus pro me a pro druhého), **christologické ekleziologie** (Kristus existující jako obec-sbor) a **sociální teologie**.

Kromě toho MENKE pozitivně hodnotí Bonhoefferovo nahrazení schématu Objekt-Subjekt sociálně-personální strukturou „**Já-Ty-vztah**“.⁸² V tomto pojetí je člověk jako subjekt, jako Já zasazen do jedinečného vztahu k Ty. Přitom platí, že „Já se stává samým sebou teprve ve vztahu k Ty a My“. Kvůli hříchu lidské Já popírá lidské Ty druhého člověka, ale je to právě Ty, které „je návazným bodem ospravedlňující milosti vykupitele“. Toto napětí, kde na straně jedné člověk jako hříšník „popírá Ty i Já,“ na straně druhé to nevylučuje skutečnost, že i hříšný člověk může žít ve vztazích k druhým lidem. Toto napětí Bonhoeffer řeší právě v rámci „souhrnné kolektivní osoby“, čímž vyjadřuje

⁷⁵ MENKE, K.-H. *Stellvertretung*, s. 209. – Celá explikace Bonhoeffera tamtéž viz s. 207-217.

⁷⁶ MENKE, K.-H. Op. cit., s. 201-217.

⁷⁷ MENKE, K.-H. Op. cit., s. 210.

⁷⁸ MENKE, K.-H. Op. cit., s. 210-211.

⁷⁹ MENKE, K.-H. Op. cit., s. 212-213.

⁸⁰ MENKE, K.-H. Op. cit., s. 213-217.

⁸¹ MENKE, K.-H. Op. cit., s. 217-219.

⁸² MENKE, K.-H. Op. cit., s. 207.

skutečnost, že i „čin jednotlivce“ má jak své individuální účinky, tak také „sociální dimenzi“.⁸³

Společně s tím si MENKE všímá **Božího svrchovaného jednání**, když mimo jiné říká: „Zajisté, ani člověk o sobě, ani jako ryze pochopený vztah osobnosti ani jako existence (BRUNNER, BULTMANN), nemá přístup ke skutečnosti Boží, totiž k bodu návaznosti na milost.“ Boží milostivé jednání se z lidské strany nedá ničím podmínit. Vedle toho MENKE velmi výstižně vyjádřil jedinečný Bonhoefferův důraz, že **zástupnost je neoddělitelná od lidského života všeobecně**. „Člověk je s druhými i tam, kde popírá lidské Ty...“ To platí i tam, kde jsou lidé určováni hříchem, s tím rozdílem, že jejich soužití s druhými je odlišné od nové existence v Kristu. Teprve „ospravedlňující milost vykupitele“ činí člověka schopným žít v opravdové socialitě, která se uskutečňuje i zástupným jednáním.⁸⁴

Souhrnně lze k MENKEHO rozvíjení problému zástupnosti říci, že vychází hlavně z Bonhoefferovy habilitace. To mu pomohlo k tomu, že „na rozdíl od BARTHA, BRUNNERA a BULTMANNA Bonhoeffer nevidí v zástupném jednání náhradu, nýbrž **umožnění identity**“. To také znamená, že Bonhoeffer „vždycky vidí zástupnost jako bytí ve vztahu“, tj. jako sociálně ontologickou skutečnost. Podle MENKEHO Boží Ty a lidské Já se dají spojit ekleziologicky, tj. v křesťanské obci, kde vedle sebe stojí člověk jako omilostněný hříšník a Kristus.⁸⁵ Křesťanský sbor je místem, kde je Kristus, řečeno s MENKEM „identitou aktu a bytí (jako zástupnost) a **věřící člověk je v syntéze aktu a bytí (v inkusivní zástupnosti)**.“⁸⁶

⁸³ MENKE, K.-H. Op. cit., s. 209.

⁸⁴ MENKE, K.-H. Op. cit., s. 209. - Bližší souvislost citovaného výroku je následující: „Diesen paradoxen Sachverhalt, dass der Sünder einerseits ist, was er tut, nämlich: Verneinung von Du und Ich und damit Vereinzelung und dennoch seine Sozialität nicht ganz zerstört, bezeichnet Bonhoeffer mit dem Begriff, Gesamt- oder Kollektivperson.“

⁸⁵ MENKE, K.-H. Op. cit., s. 215: Z ekleziologického pojetí vyzdvihuje MENKE „oběť, přímluvnou modlitbu, zpověď a odpuštění, večeři Páně“ jako „základní elementy sborové zástupnosti“.

⁸⁶ MENKE, K.-H. Op. cit., s. 219: „Denn sie (*Gemeinde – N.B.*) ist die ‚Stelle‘, an der Christus und der von ihm erlöste Mensch (als Gläubiger, als auf das Du seines Nächstenbezogene Person) gleichzeitig

2.7 Hans Jürgen Abromeit (1954)

se představil teologické veřejnosti svou disertační prací na téma: *Tajemství Krista: Christologie Dietricha Bonhoeffera a její vztah ke zkušenosti*.⁸⁷ V ní se zaměřil mimo jiné na *Materiální christologii*, v které zdůrazňuje celkem tři teologické souvislosti související s naším tématem.

Jako první si ABROMEIT všímá vztahu mezi **zástupností a utrpením**, které objevuje u Bonhoeffera prvního období ve spojení - „zástupnost ve vině a trestu“. V této souvislosti vidí vliv Bonhoefferova vedoucího disertace SEEBERGA.⁸⁸ ABROMEIT také pozoruje obsahově věcné členění zástupnosti jako teologického a etického pojmu tak, jak je to explikováno v Bonhoefferových textech,⁸⁹ kde „princip zástupnosti“ chápe v těsném sepětí církve jako **sanctorum communio**, které je zároveň „**Kristem existujícím jako sbor**“.⁹⁰ Pokud jde o Bonhoefferovu přednášku *Podstata církve*, ABROMEIT se krátce také zmiňuje o církvi jako novém lidstvu, které „je založeno v zástupnosti Ježíše Krista“,⁹¹ který je v ní jako **nové lidstvo**, sbor, Pán a bratr.⁹² Takže tu jde o pojetí Krista jako jednotlivce i kolektivní osobu zároveň ve vztahu k zástupnému jednání.

Z toho také vyplývá ABROMEITŮV druhý důraz, který se projevuje v pochopení zástupnosti jako **antropologického i christologického pojmu**,⁹³

„sind“ – Christus als Identität von Akt und Sein (als Stellvertretung) und der gläubige Mensch in der Synthese von Akt und Sein (in inklusiver Stellvertretung).“

⁸⁷ ABROMEIT, HANS-JÜRGEN. *Das Geheimnis Christi : Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie*. In *Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie*. 8. sv. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1991. 386 s. ISBN 3-7887-1341-3.

⁸⁸ ABROMEIT, H.-J. Op. cit., s. 269.

⁸⁹ ABROMEIT, H.-J. Op. cit., s. 271.

⁹⁰ ABROMEIT, H.-J. Op. cit., s. 271-272.

⁹¹ ABROMEIT, H.-J. Op. cit., s. 272.

⁹² ABROMEIT, H.-J. *Das Geheimnis Christi: Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie*, s. 273.

⁹³ ABROMEIT, H.-J. Op. cit., s. 281.

který v sobě zahrnuje „převzetí viny a společného utrpení“.⁹⁴ To také znamená, že „zástupnost v sobě pojímá solidaritu“, která není identická se zástupností.⁹⁵

Společně s předchozími důrazy ABROMEIT spojuje třetí akcent zástupnosti, kterým charakterizuje **Krista jako prostředníka** a spojuje ho s Bonhoefferovými pojmy „střed“ a „hranice“. V této souvislosti je Kristus prostředníkem „nikoliv pouze mezi Bohem a člověkem, nýbrž mezi člověkem a člověkem i mezi člověkem a skutečností“.⁹⁶

ABROMEIT si v návaznosti na pojem prostředník všímá také problematiky *munus sacerdotale*, která je tradičně součástí teologické nauky o **munus triplex**. ABROMEIT má za to, že u Bonhoeffera učení o „*munus triplex* nehraje žádnou roli“ v tom, že by tvořil systematicko-teologický základ pro explikaci prostředníka a dokládá to jednorázovým výskytem tohoto pojmu v Bonhoefferově *Výukovém plánu konfirmandů*. I přes to ABROMEIT dochází k závěru, že Bonhoeffer spojuje prostřednickou funkci, a tedy i zástupnost, primárně s **Kristovým panstvím**, které v sobě zahrnuje i tři Kristovy úřady: kněžský, prorocký a královský. Jak dokládají jeho následující slova: „Kristovo prostřednictví (*Mittlerschaft Christi*) není předem vztaženo k *munus sacerdotale*, ale k celému *munus triplex*, které je založeno v prostřednictví a panství Ježíše Krista“.⁹⁷ Na tomto místě můžeme položit otázku, zda se ABROMEIT nedopustil určité redukce christologického pojmu zastoupení v Bonhoefferově teologii tím, že identifikoval pojem prostředník se zástupcem.⁹⁸ V této souvislosti lze ABROMEITOVÍ také položit otázku, zda neopomněl Bonhoefferovo teologické spojení zástupnosti s učením o *munus sacerdotale*, jak je doloženo v Bonhoefferově přípravě na kázání na text Žd 4,

⁹⁴ ABROMEIT, H.-J. Op. cit., s. 288.

⁹⁵ ABROMEIT, H.-J. Op. cit., s. 285.

⁹⁶ ABROMEIT, H.-J. Op. cit., s. 296.

⁹⁷ ABROMEIT, H.-J. Op. cit., s. 293.

⁹⁸ ABROMEIT, H.-J. Op. cit., s. 276n. - Více k pojmu prostředník viz. tamtéž, s. 291. - ABROMEIT tuto identifikaci prostředníka se zástupcem u Bonhoeffera dává do souvislosti možného vlivu BRUNNERA.

15-16, kde je součástí velekněžského úřadu také „zástupná oběť“, a tou je podle Bonhoeffera Ježíš Kristus sám jako Velekněz.⁹⁹

2.8 Ulrike Stölting (1959)

ULRIKE STÖLTING v disertaci s názvem *Mezi tradicí a modernou : analýza teologie Dietricha Bonhoeffera se zvláštním zřetelem k jeho christologii* reflektuje hlavní problematiku Bonhoefferovy christologie z různých teologických období, přičemž se zaměřuje na tyto texty: *Sanctorum communio*, *Christologickou přednášku*, *Následování*, *Etiku* a listy z vězení. I přesto, že se autorka zaměřila na hlavní christologické prameny z různých období, je naše téma reflektováno velmi málo.

STÖLTING si zástupnosti všímá hlavně v Bonhoefferově disertaci, kde ji vymezuje jako soteriologický pojem¹⁰⁰, který je jak exklusivní i inkusivní, a vidí jej v úzkém sepětí se socialitou člověka a pojmem kolektivní osoba.¹⁰¹

2.9 Georg von Lengerke (1968)

GEORG VON LENGERKE se ve své disertaci nazvané: *Setkání s Kristem v chudých*¹⁰² věnuje fenomenologickému a systematicko-teologickému přístupu k problematice zástupnosti. U Bonhoeffera si všímá Kristova „vztahu k druhým“.¹⁰³

⁹⁹ BONHOEFFER, DIETRICH. *Illegale Theologenausbildung : Finkenwalde 1935-1937*. In Dudzus, O; Robert-Stützel, S.; Schulz, D.; Tödt, I.; Henkys, J. (vyd.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 14. (DBW 14). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1996. 1252 s. ISBN 3-579-01884-1, citováno ze s. 346-348.

¹⁰⁰ STÖLTING, ULRIKE. *Zwischen Tradition und Moderne : eine Analyse der Theologie Dietrich Bonhoeffers unter besonderer Berücksichtigung seiner Christologie*. In Saarbrücker theologische Forschungen, sv. 6 Frankfurt am Main : Peter Lang, 1998. ISBN 3-631-3334-X, citováno ze s. 108.

¹⁰¹ STÖLTING, U. *Zwischen Tradition und Moderne*. s. 105-107.

¹⁰² VON LENGERKE, GEORG. *Die Begegnung mit Christus im Armen*. In Greshake, G., Kehl, M., Löser, W. (ed.). *Studien zur systematischen und spirituellen Theologie*. 43. sv. Würzburg : Echter Verlag. 357 s. ISBN 3429028523.

¹⁰³ VON LENGERKE, G. *Die Begegnung mit Christus im Armen*, s. 222n. a s. 277n.

Z LENGERKEHO pojetí naší tematiky je patrný vliv vedoucího jeho práce KARL-HEINZE MENKEHO, na základě kterého se LENGERKE v diskuzi o této problematice soustřeďuje k Bonhoefferově habitaci, kde zástupnost chápe jako „identifikaci aktu a bytí ve vztahu k druhému“.¹⁰⁴ Rozvíjí tyto myšlenky na pozadí přítomného Krista (Christus praesens), jak je Bonhoeffer vyjádřil ve své habilitační práci.¹⁰⁵ V tomto rámci chápe osobu Ježíše Krista jako „hranici (Grenze)“, „střed (Mitte) a prostředníka (Mittler)“.¹⁰⁶ Ve všech třech pojmech je obsažen Kristův vztah k člověku, a tím také „vztah člověka k přítomnému Kristu“,¹⁰⁷ a to ve smyslu „Kristus pro me i pro druhého“.¹⁰⁸

Pokud jde o Bonhoefferovo dílo *Sanctorum communio*, LENGERKE v něm rozlišuje exklusivní a inkusivní zástupnost, ke kterým se vztahují následující slova: „Církev je **exklusivně** založena Kristem, ale ve vztahu k jejím příslušníkům participuje zároveň sama na zastupování Krista“, a to je **inkusivní** zástupnost.¹⁰⁹ Ve zmíněném christologicko-ekleziologickém pojetí zástupnosti si LENGERKE všímá více souvislostí. První je skutečnost, že jednáním na místě druhých se členové církve **stávají jeden druhému Kristem**, neboť jednají s druhými tak, jak s nimi jedná Kristus.

Druhý důraz LENGERKEHO je založen v Kristově „**pro me**“ v církvi; třetí akcent zástupnosti se ukazuje v tom, že přítomný Kristus v církvi je pro věřící a skrze ně i **pro jiné**. Cituji: „Bonhoeffer prokazuje, že v kříži není Ježíš Kristus jen ‚pro me‘ a ‚pro nobis,‘ nýbrž také ‚pro aliis‘“.¹¹⁰ V tomto smyslu je LENGERKEHO teologická explikace Bonhoefferova pojmu zástupnosti nová, protože mu

¹⁰⁴ VON LENGERKE, G. Op. cit., s. 218.

¹⁰⁵ VON LENGERKE, G. Op. cit., s. 278.

¹⁰⁶ VON LENGERKE, G. Op. cit., s. 279-288.

¹⁰⁷ VON LENGERKE, G. Op. cit., s. 289.

¹⁰⁸ VON LENGERKE, G. Op. cit., s. 296.

¹⁰⁹ VON LENGERKE, G. Op. cit., s. 298.

¹¹⁰ Lengerke na tomto místě navazuje na BONHOEFFER, DIETRICH. *Widerstand und Ergebung*. In Gremmels, Ch.; Bethge, E.; Bethge, R.; Tödt, I. (vyd.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 8. sv. (DBW 8). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998. 776 s. ISBN 3-579-01878-7, citováno ze s. 558.

pojem „pro aliis“ slouží jako důvod „tázání se po druhém – a tím i po Kristově přítomnosti v chudých“, a to v rámci personálního modelu „vztahu-Já – Ty“. Z toho vyplývá, že Kristus jako „hranice“, „střed“ i „prostředník“ lidského života „není jen zástupcem věřících před Bohem, nýbrž zástupcem také celé skutečnosti světa.“¹¹¹

Co se týče **vztahu Krista a chudých** LENGERKE ho vyjadřuje formálně pomocí Bonhoefferových pojmů aktu a bytí, s nimiž spojuje činnost zástupnosti: „Prožívaný vztah k Ježíši Kristu (akt) má svůj výraz ve vztahu k bližnímu, který je na nás odkázán, a který poznává tuto přítomnost Krista jako bytí.“ Celkově lze říci, že všechny teologické důrazy zástupnosti rozvíjí LENGERKE na základě Bonhoefferovy definice církve: „„Kristus existující jako sbor““.¹¹² A tím vynesl na světlo z Bonhoefferova odkazu to, co dosud nebylo explikováno, totiž extenzitu teologické diskuse o prakticko-teologické závěry.

2.10 Wolfgang Hartmann (1970)

WOLFGANG HARTMANN pojednává o pojmu zastoupení u Bonhoeffera ve své disertaci *Existenciální etika zodpovědnosti : Morální forma uvažování jako základ v teologicko-etických konceptech Karla Rahnera a Dietricha Bonhoeffera*.¹¹³ HARTMANNOVA disertace vychází ze dvou impulsů. Je to jednak teologický podnět k tomu, že „pojem zodpovědnosti je klíčovým pojmem současné morální teologie“, jednak současná potřeba zodpovědět určité otázky postmoderní doby. Jde především o to, že současná doba nevybudovala určité moderní morální modely, a přesto požaduje

¹¹¹ VON LENGERKE, G. *Die Begegnung mit Christus im Armen*, s. 317.

¹¹² VON LENGERKE, G. *Die Begegnung mit Christus im Armen*, s. 318.

¹¹³ HARTMANN, WOLFGANG. *Existenzielle Verantwortungsethik : Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer*. In Autiero, A., Römel, J. (ed.) *Studien der Moraltheologie*, sv. 31, Münster : LIT Verlag, 2005. 320 s. ISBN 3825885046.

zodpovědnost člověka.¹¹⁴ „V dnešní době odpovídá princip zodpovědnosti ve vlastním smyslu komplexnosti životních vztahů, v kterých je člověk postaven a které nemohou být zdohány všeobecnými příkazy (Weisungen).“¹¹⁵ Bonhoefferovu „konkrétní etiku zodpovědnosti“ vidí HARTMANN jako paralelu a doplnění k „existenciální etice zodpovědnosti“ KARLA RAHNERA.¹¹⁶

HARTMANN si u Bonhoeffera povšiml především souvislosti s „inkarnačně-christologickou“ problematikou a na základě *Etiky* a listů z vězení pojednal převážně o **konkrétní etické zodpovědnosti**.¹¹⁷ Na tomto základě shrnuje Bonhoefferovu etiku ve třech částech: jako cestu mezi liberalismem a dialektickou teologií,¹¹⁸ jako konkrétní etiku, která vzniká pod vlivem životních okolností a jeho teologie, a jako „zodpovědné jednání“.¹¹⁹

2.11 Shrnutí

Současný stav bádání v sobě zahrnuje díla zahraničních i českých odborníků. Jmenovitě se jedná o odborná pojednání těchto teologů: DOROTHEE SÖLLE, ERNST FEIL, CHRISTOF GESTRICH, JÁN LIGUŠ, KARL-HEINZ MENKE, HANS JÜRGEN ABROMEIT, ULRIKE STÖLTING, HANS PETER LICHTENBERGER, GEORG VON LENGERKE A WOLFGANG HARTMANN. Z jejich reflexí vyplynulo, že všeobecně chybí systematičtější diskuze o Bonhoefferově pojmu zástupnosti, která by chronologicky a obsahově-věcně napříč různými časovými obdobími sledovala různé aspekty Bonhoefferových textů. Tato disertace současný stav bádání zohledňuje, ale nově nebo detailněji uchopuje

¹¹⁴ HARTMANN, W. *Existenzielle Verantwortungsethik*, s. 15.

¹¹⁵ HARTMANN, W. Op.cit., s. 16.

¹¹⁶ HARTMANN, W. Op. cit., s. 21. – HARTMANN Bonhoefferovu teologickou reflexi představil v kapitole C a v kapitole D přináší jeho srovnání s RAHNEROVÝM etickým konceptem.

¹¹⁷ HARTMANN, W. *Existenzielle Verantwortungsethik*, s. 23.

¹¹⁸ HARTMANN, W. Op. cit., s. 128.

¹¹⁹ HARTMANN, W. Op. cit., s. 190-240.

pojmy i systematicko-teologické souvislosti pojmu jednání místo druhého za pomoci dále uvedených aspektů.

2.12 Zástupnost v teologii CČSH

v sobě zahrnuje i teologické podobnosti mezi Bonhoefferovými teologickými důrazy v rámci zástupnosti a některými teology CČSH.¹²⁰ To znamená, že myšlenka jednání místo druhého je svým způsobem živá i aktuální i pro teologii CČSH. Ve vztahu k této problematice ji shrnuji do více myšlenkových okruhů.

2.12.1 Kristova zástupná oběť

Jednu z hlavních soteriologických výpovědí nalezneme v *Základech víry CČSH III*, 143, kde se mimo jiné píše: „Ježíš Kristus nás spasil tak, že nám zjevil Otce, že celoživotní obětí dokonanou na kříži za nás a pro nás hříšné trpěl a zemřel... odvrátil od nás Boží odsouzení a zavržení, zbavil naši smrt zla hrůzy a dal nám sílu s hříchem vítězně zápasit.“ Z citovaných slov je zřejmé, že byl celý Kristův život obětí i zástupným jednáním, nikoliv jen jeho smrt na kříži. To výslovně zdůrazňuje TRTÍK, když mimo jiné říká, „že spásnou obětí byl celý pozemský život Ježíše Krista od narození po vzkříšení“.¹²¹

S tím souvisí také myšlenka, že **Kristův celý život byl zástupným jednáním**. Pokud jde o naše téma, platí, že Kristův život i jeho smrt na kříži mají

¹²⁰ ZDENĚK TRTÍK a ZDENĚK KUČERA zhodnotili vliv Bonhoefferovy teologie z vězení na teologii CČSH, a to ve vztahu k nenáboženské reinterpretaci, v které Bonhoeffer reaguje na konkrétní dějinnou situaci člověka a jeho vztah ke světu. - srov. KUČERA, Z. *Časovost trojiční teologie*, s. 61. – Mádr uvádí, že se Bonhoeffer v roce 1931 seznámil s patriarchou CČSH Procházkou, viz MÁDR, ADOLF. *Dietrich Bonhoeffer v Československu*, in NR r. XXXVI (1965), s. 73. - Podrobnosti o Bonhoefferově návštěvě Československa v r. 1932 viz, LIGUŠ, JÁN. *Teologický, ekumenický a svědecký odkaz D. Bonhoeffera*, in: *Theologická revue, náboženský dvouměsíčník Husitské teologické fakulty UK v Praze*, č.1 (1995), s. 13-16 a TR, č.2 (1995) s. 19-23.

¹²¹ TRTÍK, ZDENĚK. *Spása v Kristově kříži*. in *Theologická revue CČSH*. roč. 9. Praha : Ústřední rada CČSH 1976, s. 103 – 108, citováno ze s. 103.

podle TRTÍKA zástupný charakter, jímž uskutečnil „návrat celého člověka do nového obecenství s Bohem“.¹²² Odtud potom odvozuje autor i možnost lidského zástupného jednání. Oba tyto důrazy, Ježíšův život jako oběť i jako zástupné jednání jsou obsaženy i v Bonhoefferově teologii.

2.12.2 Munus triplex

Kromě pojetí Kristova celého života jako oběti a zástupnosti TRTÍK upozorňuje na spojitost zástupnosti s učením o munus triplex.¹²³ Je to především **munus sacerdotale**, který Trtík vidí ve spojení s pojmem oběti Ježíše Krista, do níž je pojato celé lidstvo. V této souvislosti je Ježíš Kristus chápán jako pravý Bůh a pravý člověk. Cituji: „Ježíš Kristus svou celoživotní obětí, dokonanou smrtí na kříži, obnovuje smlouvu Boha s člověkem porušenou lidským hříchem. Vykupitelská činnost a celý kněžský úřad je zdůvodnitelný pouze na základě plného lidství Kristova.“¹²⁴ V rámci nauky o munus triplex je vnitřní spojitost mezi TRTÍKOVÝM a Bonhoefferovým pojetím zástupnosti. Bylo by teologicky přínosné posoudit užší i širší souvislosti v pojetí této problematiky u obou teologů.

¹²² TRTÍK, Z. Op.cit., s. 72.

¹²³ TRTÍK, Z. *Slovo víry*, s. 74.: „Třemi Kristovými úřady rozumíme tři funkce a stránku jednotného a nedělitelného Ježíšova spasitelského díla. Je to funkce prorocká, kněžská a královská.“ - Ve vztahu k problematice munus triplex jde o jednotu Kristových úřadů v církvi, upozorňuje Trtík: „Je to úřad prorocký (učitelský, kazatelský), kněžský (obětní) a královský (pastýřský), jejichž nezkrácenost a jednotu má církev zajišťovat svými naukovými, liturgickými a správními řády.“ viz TRTÍK, Z. *Slovo víry*, s. 13. - S uplatněním všech tří Kristových úřadů „...je rovněž položen stejný důraz na kázání Božího slova jako na životní oběť pro bližní ve smyslu Ježíšovy oběti, zpřítomňované v obecenství večeře Páně, která je vedle kázání druhým ohniskem liturgie.“ viz TRTÍK, Z. Op. cit., s. 14.

¹²⁴ TRTÍK, Z. *Slovo víry*, 76. – srov. Mt 20,28: „Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužiti, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé.“ - Z jiného pohledu o Kristových úřadech viz LIGUŠ, JÁN. *Propedeutické systematicko-teologické reflexie o kresťanskej viere v Boha : Dogmatika 1.* Banská Bystrica : UMB. 191 s. ISBN 80-8083-319-2, daná problematika viz s. 178-180.

2.12.3 Kristův kříž jako místo Boží lásky

Kříž Ježíše Krista „je zjevením nepochopitelné, bezpodmínečné Boží lásky (agapé)“, která se dokazuje na Golgotě tím, že „Bůh bere na sebe naše viny, že sestupuje až do středu lidské existence, k níž patří smrt.“ Kristova smrt na kříži v sobě zahrnuje Boží lásku k hříšnému lidstvu, Boží trest za hřích, který nepostihuje viníky, ale nevinného Božího Syna, a tudíž je výrazem zástupné Boží spravedlnosti. Řečeno s TRTÍKEM to znamená, že „...novozákonní zvěst o odpuštění je současně zvěstí, že v Kristově kříži učinil Bůh zadost své věčné spravedlnosti, která žádá trest. Bůh z lásky k nám plní svou spravedlnost tím, že ve svém Synu sám bere trest našich vin na sebe (Ř 3,25).“¹²⁵

V Kristově kříži je podle TRTÍKA obsažena „obžaloba i záchrana člověka“. Obžaloba v tom, že se člověk provinil vůči Bohu. Ten zástupně na svém Synu uskutečnil to, čeho člověk sám nebyl schopen. Z toho vyplývá, že Kristův kříž je výrazem nejhlubší Boží lásky k hříšnému člověku i pramenem antropologicko-hamartologického poznání.¹²⁶ V tomto pojetí významu Kristova kříže se ukazuje další implicitní souvislost mezi Bonhoefferem a TRTÍKEM.

2.12.4 Pojetí hříchu jako aktuální viny

je dalším teologickým styčným bodem mezi Bonhoefferem a SPISAREM. Obě teologické osobnosti odmítají pojetí hříchu a viny jako vrozené dědictví, tedy jako něco, čím je člověk bez svého jednání zatížen v biologickém slova smyslu. SPISAR velmi progresivně zdůraznil nutnost individuální participace člověka na hříchu a vině, jde v nich o lidské dokonané činy (in actu). Právě k tomu se vztahují následující SPISAROVA slova: „Hřích jako vina může být

¹²⁵ TRTÍK, Z. *Slovo víry*, s. 77.

¹²⁶ TRTÍK, Z. Op. cit., s. 70. - To dovozuje tamtéž Trtík také biblicky (Ž 14,3; Ž 51,7; 1 Kr 8,46 atd.).

připočtena jenom tomu, kdo se ho vědomě a dobrovolně dopouští.“¹²⁷ To znamená, že lidská hříšnost souvisí vždycky s individuálním vědomým etickým jednáním. Odmítnutí biologického pojetí hříchu a důraz na lidské aktuální jednání ukazuje také nepřímo na blízkost obou teologů.

2.12.5 Oslavený a přítomný Kristus

TRTÍK spojil oslaveného Krista s Kristem přítomným v obci věřících. Takže „pozemská obec věřících je jediným tělem vzkříšeného Krista“. Zdá se, že TRTÍKOVA formulace církve je v analogické podobě obsažena v Bonhoefferově ekleziologické výpovědi „Kristus existující jako obec“. Je to určitá obsahová shoda v pojetí Kristovy přítomnosti.

Uvedená problematika souvisí také s pojmem **Duch Kristův**, který je na jedné straně TRTÍKOVI identický se „vzkříšeným a oslaveným Kristem“, který „se stává ... skrze svědectví Písma a živé slovo životem a silou církve“ a „sjednocuje a buduje ji ve své tělo“. Na straně druhé se Duch Kristův nedá oddělit od Boží Trojice, která participuje na všech činech spásy.¹²⁸

I ZDENĚK KUČERA ztotožňuje „Ducha Kristova s oslaveným Kristem“, ale na rozdíl od TRTÍKA upozorňuje na to, že oslavený Kristus „přichází ke své stolující obci a jako Duch Svatý vstupuje do všedních dnů a práce věřících údů“.¹²⁹ V tomto pojetí se ukazuje aktuální spojení Kristova působení

¹²⁷ SPISAR, ALOIS. *Ethika v duchu církve československé*. In edice Blahoslav knihy o náboženství a pro náboženství, XVIII. 1. vyd. Praha : Blahoslav, 1948. 352 s. – viz další souvislosti k naší problematice, tamtéž, s. 7: „...Příčinou hříchu není lidská přirozenost, ale její zneužití, jednání proti poznané mravnosti; je příčina hříchu tedy ve vůli člověka. Sklon ke hříchu je pak v člověku posilován zděděnými vlastnostmi předků a špatným příkladem společnosti, v níž žijeme. Po svých předcích i vzdálenějších dědíme nejen tělesné vlastnosti, ale i duševní a mravní a to dobré i zlé.“ – K problematice hříchu viz též SPISAR, ALOIS. *Zápas se zlem*. in Edice Ježíš a dnešní svět. Sv. 5. Praha, 1946. Rozmnoženo jako rukopis pro vnitřní potřebu Akademického klubu Tábor, s. 16.

¹²⁸ TRTÍK, Z. *Slovo víry*, s. 12.

¹²⁹ KUČERA, ZDENĚK. *Trojiční teologie. Kniha třetí. Časovost trojiční teologie*. Praha : Blahoslav, 1983. 95 s, citováno ze s. 69. – srov. *Duch Kristův jako realita.*, In Trtík, Z. *Kristologie v duchu CČS*, s. 27: „Duch Kristův jako nepředmětné osobní obecnství Ježíšovo s Bohem se objektivně projevil v jeho kázání, v jeho činech a v konkrétních situacích jeho celé existence.“

v bohoslužebném dění společně s Kristem v každodenním životě. Jinak řečeno: Duch Kristův představuje „nepředmětné dění současné božské i lidské kvality ... je duchem osobního vztahu Ježíšova Já k Božímu Ty“. Souhrnně se dá říci, že je Duch Kristův pro teology CČSH jednak vyjádřením duchovní Kristovy přítomnosti v životě obce, jednak je vyjádřením působení Ducha Svatého v církvi ve vztahu ke všednímu životu.¹³⁰ A zde vyvstává přímá souvislost s Bonhoefferovým pojmem *Christus praesens*.

2.12.6 Christologie jako logologie

Z následujících řádků vyplyne vnitřní teologická souvislost mezi Bonhoefferem a KUČEROU v nazírání na christologii jako nauku o vtěleném Logu, tj. jako logologii. Podle KUČERY je „pramenem christologie událost ‚Slovo se stalo tělem.‘... (J 1,1n.)“¹³¹. Tuto skutečnost odvozuje od Kristovy inkarnace: „Historie inkarnace je historií Loga s člověkem a určuje i historii Loga“.¹³² Mezi oběma teology existuje pojmová explicitní shoda, pokud jde o vědeckou charakteristiku christologie jako logologie, která je jádrem problematiky zástupnosti.

2.12.7 Víra v Ježíše Krista jako moc k zástupnému jednání

Také jednání místo druhých souvisí v pojetí teologů CČSH s vírou, která osvobozuje člověka k lásce. TRTÍK zdůrazňuje, že díky víře v Ježíše Krista „je člověk schopen žít zástupně pro své bližní v lásce Kristově, která lidi spojuje, jako před tím, žil zástupně ve hříchu, který lidi rozděluje a celý lidský rod

¹³⁰ TRTÍK, ZDENĚK. *Vztah já – ty a křesťanství. Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*. Blahoslav : Praha, 1948, 207 s. – K naší problematice viz tamtéž, s. 149-150: „Pravé křesťanství je jen tam, kde žije duch Kristův. Bez osobního vztahu k Ježíšovi není v církvi Kristův duch jako realita, nýbrž pouze jako theologický pojem ducha Kristova.“

¹³¹ KUČERA, Z. *Trojiční teologie : Základ teologie ve zjevení*, s. 160.

¹³² KUČERA, Z. Op. cit., s. 182.

kazí“.¹³³ Činnost zastupování druhého se v tomto textu interpretuje jednak ve vztahu k člověku bez víry v Adamovi, jehož mezilidské vztahy jsou porušeny hříchem, jednak jako nový život v Kristu, který je zároveň bytím pro druhé. V tom se ukazuje shoda mezi Bonhoefferem a teology CČSH.

Na rozdíl od TRTÍKA SPISAR zdůrazňuje, že Ježíš jako Boží Syn, který vykoupil člověka, je především **exemplum**, tj. příkladem toho, jak může člověk na základě Boží milosti zažít sjednocení s Bohem.¹³⁴ V této souvislosti SPISAR zdůrazňuje lásku, která dovede sloužit druhým „v utrpení, v pokoře“. Ta je jedinou cestou k druhému člověku i k Bohu.¹³⁵ Také Bonhoeffer teologicky spojoval jednání na místě druhého s duchovní láskou, kterou způsobí v srdci věřících Duch Svatý.

2.12.8 Etika prostého života

Tento název navazuje na specifické KUČEROVO vyjádření: Teologie prostého života, která vznikla na pozadí jeho osobní zkušenosti a pomohla mu „k pochopení existenciální hloubky vztahu pravé paternity a opravdové filiace, který je v aktu zjevení zakódován“. To znamená, že všední život a Boží zjevení, které v sobě zahrnuje trojiční pojetí, se od sebe nedají oddělit, protože prostý život „patří k základním a prvotním vazbám naší lidské existence, z nichž vyrůstá soustava prvotních vztažeností, které plodí a udržují lidské bytí“.¹³⁶ Prostý čili všední život představuje, zdůrazňuje KUČERA, „soustavu životních vazeb, chcete-li elementů, prvků či existenciálů, je antropologickým rozměrem naukové stránky zjevení“. V této síti životních vazeb je přímo nebo nepřímo zahrnuto i zástupné jednání a jeho konkrétní podoba se nedá oddělit od vztahu

¹³³ TRTÍK, Z. *Slovo víry*, s. 76.

¹³⁴ SPISAR, A. *Ethika*, s. 186.

¹³⁵ SPISAR, A. *Op.cit.*, s. 202. – srov. s. 193: „Cesta opravdové a obětavé lásky k bližnímu je těžká, ale jediná, která vede k Bohu, k sjednocení s Bohem, a ovšem i k plnému životu jednotlivce i společnosti (Mk 9,49).“

¹³⁶ KUČERA, Z. *Op. cit.*, s. 265.

Já-Ty.¹³⁷ Personální model Já-Ty slouží KUČEROVI k podchycení všech relací mezi Bohem a člověkem, Boží Trojicí i Bohem a světem. V důraze na zástupné jednání jako součást všedního života se ukazuje tématická blízkost KUČERY a Bonhoeffera. První zdůrazňuje, že zástupné jednání je teologicko-etickou kvalitou každodenního života, zatímco druhý teolog to spojuje s jednáním přiměřeným skutečnosti, jež má christologické zdůvodnění. Oba zdůrazňují, že každodenní lidský život se uskutečňuje pod Kristovým panstvím, ale je na člověku samotném, jak se k vlastnímu životu staví.

2.12.9 Shrnutí

O výše uvedených důrazech se dá souhrnně říci, že existují dogmatické, christologické a etické souvislosti mezi Bonhoefferem a teology CČSH.

¹³⁷ KUČERA, Z. s. 265. – srov. s. 178.

3. Bonhoefferovo téma v historicko-teologické retrospektivě

V Bonhoefferově teologii existují tři oblasti rozvíjení zástupnosti. První je **teologicko-etická** a směřuje od Boha v Kristu k člověku, druhá oblast v sobě zahrnuje **ekleziologicko-sociální** aspekty, v nichž je obsaženo zastupování člověka člověkem v Kristu ve společenství věřících. Třetí sféra zástupnosti je **sociálně-etická** a týká se jednání místo druhého v každodenních životních situacích nevyjímaje ani *iustitia civilis*.¹³⁸ Samozřejmě, že všechny vytčené okruhy zástupnosti osvětluje Bonhoeffer z biblicko-teologických pohledů, kterými pozitivně navazuje na minulé teologické důrazy a zároveň se s nimi kriticky vyrovnává. Věnujme nyní krátkou pozornost teologické návaznosti.

Problematika zástupnosti v Bonhoefferově teologii navazuje v širším pojetí na Anselmovu Satisfakční teorii, reformační učení a německý liberalismus. Nyní k prvnímu.

3.1 Satisfakční teorie Anselma z Canterbury

V dějinách dogmatu se v hodnocení díla Ježíše Krista formovaly proudy, které vnímaly Kristovu smrt na kříži jako **oběť** (*sacrificium*), jako **trest** (*poena*) i jako **výkupné**. Tyto hlavní důrazy Kristovy smrti na kříži byly explikovány v širších systematicko-teologických souvislostech a spojovány s dalšími aspekty Kristova díla spásy, z nichž některé souvisí s myšlenkami ANSELMA Z

¹³⁸ Hoffmann ve své knize pojednávající o trestu sice Bonhoefferovy myšlenky nezmiňuje, ale pojednává v této problematice podobné linie jako Bonhoeffer: „christologicko-soteriologický přehled“ a „pneumaticko-ekleziologická dimenze“, viz HOFFMANN, NORBERT. *Sühne : Zur Theologie der Stellvertretung*, in Sammlung Horizonte, Neue Folge, Bd. 20. Einsiedeln : Johannes-Verlag, 1981. 137 s. ISBN 3-265-10236-X, citováno ze s. 19n a 68n. - Bonhoeffer jde ve svých úvahách také časově před akt zastoupení Ježíšem Kristem a předkládá nové náhledy právě na základě interpretace stvoření, pádu do hříchu a Boží lásky k člověku.

CANTERBURY.¹³⁹ Je to jeho proslulá Satisfakční teorie, která je obsažena v díle *Cur Deus homo?* Tato teorie se stala jednou ze systematicko-teologických interpretací významu Kristovy smrti na kříži. Vzhledem k tomu, že na ni navázala i reformace, shrňme si ji do několika myšlenek.

Teologicko-historickým pozadím ANSELMOVY Satisfakční teorie je „teorie o oklamání ďábla“ (ORIGENES, AUGUSTIN, ŘEHOŘ VELIKÝ aj.), která velmi silně zdůraznila postavu ďábla a jeho nárok na člověka po jeho pádu do hříchu (Gn 1-3). Tím ďábel získal moc nad člověkem a to až do doby, kdy se nespravedlivě zmocnil bezhříšného Božího Syna na kříži. Podle této teorie si totiž myslel, že Kristovým usmrcením nad člověkem zvítězil, nepočítal však s Kristovým vzkříšením, a tím byl Bohem oklamán.¹⁴⁰

Z toho je zřejmé, proč se ANSELM zaměřil na **příčinu inkarnace** Božího Syna - proč se Bůh stal člověkem? Nově také interpretoval Pavlův pojem „**dlužní úpis**“ (Kol 2,14), který podle něj „nepatří ďáblu“ ani „nepochází od

¹³⁹ Stručně shrnuji některé další známé soteriologické teorie: Restituční teorie (IRENEUS) položila důraz na „obnovu všech věcí porušených hříchem“, „ve spáse nejde o hřích, nýbrž účast na božství“. ATHANÁSIUS vyzdvihl význam inkarnace, kterou je „vykoupení dokonáno“, a tak dochází k nápravě „roztržky mezi Bohem a člověkem“. Na rozdíl od tohoto pojetí definovala redempční teorie (ŘEHOŘ Z NYSSY, ŘEHOŘ Z NAZIANNU) Kristovu oběť jako výkupné, které nebylo zapláceno Bohu, ale ďáblu, „který má nárok na člověka propadlého hříchu“. „Kristovo lidství bylo vnařidlem, na které se ďábel chytil, protože nevěděl, že za Kristovým lidstvím je skryté jeho božství a na ně již neměl ďábel právo“. Augustin se soustředil na význam Kristova kříže jako na oběť Boží lásky, kterou „byl hřích překonán“. Společně s tím se objevovaly další teorie o Kristově smrti na kříži. Například ABELARD ve své teorii morálního vlivu nepovažoval hřích za hlavní lidský problém, protože „Kristova smrt je dílem lásky. Bůh nemusí být usmiřován, protože miluje. Oběť Kristova vykonává mravní vliv na člověka“. Poněkud jiný pohled na Kristovu smrt představuje další významný středověký myslitel DUNS SCOTUS, který zdůraznil pojem *acceptatio Dei*. V tomto pojetí má Kristův „kříž spasitelský význam, protože Bůh tuto oběť přijal (*acceptatio Dei*). Podle tohoto pojetí Kristova smrt nebyla nutná, ale Pán Bůh ji uznal za spasitelnou“. Vynikající středověký teolog a filozof TOMÁŠ AKVINSKÝ spojil význam Kristova spásného díla se společenstvím církve. Více o problematice soteriologických teorií DOBIÁŠ, FRANTIŠEK. *Repetitorium Dogmaticum*. Skripta katedry sociální teologie, řada B, č.1, rozmnoženo jako rukopis. Praha : Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951. 109 s., citováno ze s. 70 – 75. - VON HARNACK, A. *Dějiny dogmatu*. 3. vyd., přeložil Žilka, F. in *Knihovna Samostatnosti*. Sběrka poučných spisů a pojednání o otázkách časových. Praha : Samostatnost, 1903. 372 s., citováno ze s. 91n., aj.

¹⁴⁰ SCHMITT, FRANCISCUS, SALESIUS. *Předmluva.*, in ANSELM Z CANTERBURY. *Cur deus homo*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. 155 s., citováno s. VII. - Na jiné souvislosti této teorie upozorňuje např. LANE, TONY. *Dějiny křesťanského myšlení*. 1 vyd. přeložil Bartoň J., Bouzková, Š, aj. Praha : Návrat domů. 286 s. ISBN 80-85495-47-X, citováno ze s. 96-98.

dábla, nýbrž od Boha”,¹⁴¹ a proto není člověk ďáblovým dlužníkem, ale Božím”.¹⁴² Lidský dluh souvisí s urážkou Boha, která musí být odčiněna.¹⁴³ Řečeno ANSELMOVÝMI slovy: „Tahle vina byla tak velká, že ji mohl učinit zadost pouze Bůh, i když to měl udělat člověk”.¹⁴⁴ Proto se Bůh stal člověkem v Ježíši Kristu, aby v něm učinil zadost za lidský hřích, a to je u ANSELMA postaveno na hamartologicko-soteriologické alternativě: **aut poena - aut satisfactio**, která přinejmenším redukuje spásné Boží dílo zjevené v Kristu.¹⁴⁵

Kromě výše řečeného nemá Satisfakční teorie své explicitní zdůvodnění v Novém zákoně, a to navzdory tomu, že se ANSELM dovolává apoštola Pavla. Podle 2 K 5, 19 je zřejmé, že Kristovou smrtí na kříži není usmiřován Bůh, ale svět s Bohem. Satisfakční teorie také opomíjí teologickou důležitost víry, která je nezbytná pro teologicko-relevantní pochopení Kristova díla spásy. Z toho vyplývá, že ANSELM chápe hřích jako „urážku Boha (exhonoratio Dei)“, nikoli jen jako určité „lidské pochybení v tom nebo v onom“. Z vážnosti hříchu pochází podle ANSELMA veškerý „neřád ve světě, který Bůh nemůže jednoduše přehlédnout”.¹⁴⁶ Pozitivním aspektem Satisfakční teorie je její explikace v rámci Boží Trojice.¹⁴⁷

¹⁴¹ ANSELM Z CANTERBURY. *Cur Deus Homo* s. 25, 1:7: „Quippe chirographum illud non est diaboli, quia dicitur chirographum decreti. Decretum enim illud non erat diaboli, sed dei“.

¹⁴² HARNACK, A. *Dějiny dogmatu*, s. 283.

¹⁴³ srov. DOBIÁŠ, F. M. Op.cit., s. 72: „Hřích je loupež Boží cti. Člověk musí být potrestán. Boží spravedlnost žádá satisfakci, která neleží v lidských možnostech. Může ji dát jedině Bůh. Ale musí ji přinést člověk, protože člověk zhřešil. Proto tento člověk, přinášející satisfakci může být jedině bohočlověk. Smrt Kristova byla nutná. Bůh musí být usmířen. Ježíš Kristus přinesl satisfakci Bohu. Bůh musí být smířen (ale v NZ je usmířen svět s Bohem!)“.

¹⁴⁴ ANSELM Z CANTERBURY. *Cur Deus homo*, s. 142, 2:18: „Quod debitum tantum erat, ut illud solveret, cum non deberet nisi homo, non posset nisi deus, ita ut idem esset homo qui deus.“

¹⁴⁵ SÖLLE, D. Op. cit., s. 63.

¹⁴⁶ SÖLLE, D. Op. cit., s. 64. – BONHOEFFER, DIETRICH. *Schöpfung und Fall*. In Rüter, M.; Tödt, I (vyd.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 3. (DBW 3). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1989. 195 s. ISBN 3-459-01814-3, srov. s. 112: „Und es ist eben in all dem nicht einfach ein *ethischer Fehltritt*, sondern es ist die Zerstörung der Schöpfung durch das Geschöpf.“

¹⁴⁷ ANSELM Z CANTERBURY. *Cur Deus homo*, s. 146, 2:18: „Quare quoniam idem ipse est deus, filius dei, ad honorem suum se ipsum sibi sicut patri et spiritui sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae, quae una eademque trium personarum est.“

Bonhoeffer navazuje na ANSELMA v problematice porušenosti lidských vztahů a také přesně jako ANSELM nevnímá hřích jenom jako etický přestupek, ale dokonce jako vzpouru proti Bohu.

3.2 Reformační učení o Kristově zástupčíně

Bonhoeffer se od prvních teologických reflexí až do své popravky vyrovnává s reformačním odkazem MARTINA LUTHERA. Ve vztahu k naší problematice to znamená, řečeno slovy SÖLLE, že reformace soustředěním se k teologickému problému Božího smíření opustila „Anselmovu alternativu aut poena – aut satisfactio“ a postavila do svého středu to, co ANSELM opomněl, totiž „**vztah Krista k nám**“.¹⁴⁸

Německá reformace výstižně vyjádřila vztah mezi Bohem a člověkem na pozadí Boží spravedlnosti a zjevené milosti v Kristu. Pokud jde o to první, platí, že za hřích člověku náleží **spravedlivý Boží trest**, který odčinil Kristus tím, že „nabídl plnou satisfakci i zástupný trest“. Pokud jde o **milost**, Bůh ji zjevil v životě a díle Ježíše Krista bez lidských zásluh. Člověk vírou přijímá celé spásné dílo Božího Syna, a proto je **víra** „předpokladem spasení“.¹⁴⁹

V reformačním pojetí se nám ukazuje na vztahu Boží spravedlnosti a milosti nevyhnutelnost Kristovy smrti, s kterou se spojuje více reformačních důrazů. Prvním je **Boží spravedlnost**, která „požaduje, aby byl hřích potrestán“, protože jen tak může být obnoven vztah mezi svatým Bohem a hříšným člověkem. Druhým reformačním důrazem je uzavření **nové smlouvy** s lidstvem v Ježíši Kristu. Kristova smrt se v tomto pojetí chápe jako „oběť“ i uzavření „nové smlouvy“ mezi Bohem a lidstvem. Třetím reformačním důrazem je hluboký smysl **Kristova zástupného jednání** ve vztahu k člověku. Ježíš Kristus jako bezhříšný Boží Syn učinil svým životem i utrpením zadosť celé Boží vůli a je

¹⁴⁸ SÖLLE, D., Op. cit., s. 65.

¹⁴⁹ DOBIÁŠ, F. M. *Repetitorium dogmaticum*, s. 75.

to Bůh sám, který přivlastňuje Kristovy zásluhy člověku na základě víry (iustitia imputata). Přitom platí, že Kristovo dílo spásy je „perfektní“, „nepotřebuje doplňku“, a Kristova spravedlnost je úplně jiná, než jakákoli lidská (iustitia aliena).¹⁵⁰

Světová reformace interpretovala zástupnost také jako **vzájemný vztah mezi věřícími v církevním společenství**. V něm se láska uskutečňuje prokazováním „dobrodiní druhému“, „nošením břemen“ druhých a „plným nasazením pro druhého ve všem,“ včetně „zástupného jednání bez hranic“, kterým vstupují věřící do situace a nouze druhých.¹⁵¹ A toto jednání v sobě zahrnuje dvojí imputaci: „non-imputatio hříchu“ a „imputatio meriti Christi“.¹⁵² Myslím si, že tato sociálně ekleziologická dimenze Kristovy zástupnosti si stále zasluhuje pozornost i současných teologických odborníků.

Po LUTHEROVĚ smrti teologická problematika zástupnosti ustoupila do pozadí a postupně začala splývat s **následováním ve významu imitatio Christi**,¹⁵³ a teologie se opět vrací k pochopení Kristova díla spásy „jako satisfactio“.¹⁵⁴ V této souvislosti se zdá být prospěšné velmi stručně nastínit pozici některých liberálních teologů, kteří se hlásili k LUTHEROVU odkazu a na které navazuje svými reflexemi i Bonhoeffer.

3.3 Německý teologický liberalismus

představuje určitý posun problému ve vysvětlení naší problematiky v tom smyslu, že spojil pojem **zadostiučinění se smířením**.¹⁵⁵ Díky německému idealismu se diskuze posouvá především k objasnění **inkluzivity a exkluzivity** zástupnosti. Až do HEGELA byla zástupnost chápána exklusivně až na malé

¹⁵⁰ DOBIÁŠ, F. M. *Repetitorium dogmaticum*, s. 73n., s. 76. - ALTHAUS, PAUL. *Die Theologie Martin Luthers*. 2. vyd. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus – Haus Mohn, 1963, 392 s., s. 197n.

¹⁵¹ ALTHAUS, P. Op. cit., s. 124.

¹⁵² SÖLLE, D. Op. cit., s. 66.

¹⁵³ Více o zmíněné problematice viz LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 98.

¹⁵⁴ SÖLLE, D. Op.cit., s. 69.

¹⁵⁵ SÖLLE, D. Op.cit., s. 73.

výjimky (např. u SCHLEIERMACHERA inkusivní pojetí). Teprve v „Ritschlově teologii smíření“ nalézáme explicitně inkusivní i exkuzivní zástupnost.

ALBRECHT RITSCHL (1822-1889) vychází ze tří Kristových úřadů, a to Krista „jako proroka, kněze a krále“ a „Kristovu zástupnost zařazuje do rámce munus sacerdotale, kterému se v luterské ortodoxii připisují činnosti „zadostiučinění (satisfactio) a přimluva (intercessio)“. Tam, kde se hovoří o Kristově kněžském úřadu a o oběti je zřejmé, že zástupnost nelze myslet pouze exkuzivně. Na to upozorňuje RITSCHL, když mimo jiné říká, že „smíření nám není nasazeno jako nový klobouk“ bez naší účasti, a proto je inkusivní. V pojetí zástupnosti RITSCHL upozorňuje i na naše jednání s Kristem a říká, že „Kristus nejedná, netrpí exkuzivně bez nás, nýbrž i my jednáme a trpíme v něm, a to je rozhodující“. Tady jde o inkusivní pojetí Kristovy zástupnosti a o to šlo i LUTHEROVI, který byl podle SÖLLE pochopen nesprávně ve smyslu exkuzivní zástupnosti.¹⁵⁶

REINHOLD SEEBERG (1859-1935) byl Bonhoefferův učitel systematické teologie a vedoucí jeho disertační práce. Zdá se být neproblematické tvrzení, že zastoupení ve vině a v trestu, které Bonhoeffer nejvýrazněji uchopil v díle *Sanctorum communio*, jakož i některé další christologické podněty ukazují na vlivy jeho učitele.¹⁵⁷ SEEBERG ve své knize *Křesťanská dogmatika (1852)*¹⁵⁸ pojednává o zastoupení v souvislosti s Kristovým dílem spásy. Jeho christologické reflexe vycházejí z hamartologického problému tázání se po

¹⁵⁶ SÖLLE; D. Op. cit., s. 74 – 75.

¹⁵⁷ BONHOEFFER, DIETRICH. *Sanctorum communio : Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. In Bethge, E.; Feil, E. a další (vyd.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*. sv. 1. (DBW 1). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1986. 344 s. ISBN 3-459-01614-0. – srov. DBW 1, s. 262, pozn. 1: „Bonhoeffer nenásleduje R. Seeberga nejen v tom, že používá zastoupení jako souhrnný pojem christologie (Inbegriff), nýbrž také v tom, že zastoupení spojuje se zastoupením ve vině a trestu.“ – Vlivy učitele SEEBERGA viz také BETHGE, E. *Dietrich Bonhoeffer : Eine Biographie*. 8. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994. 1129 s. ISBN3-579-05069-9, k naší problematice viz s. 98-100, 111n.

¹⁵⁸ SEEBERG, REINHOLD. *Christliche Dogmatik : Die spezielle christliche Dogmatik: Das Böse und die sündige Menschheit, der Erlöser und sein Werk, die Erneuerung der Menschheit und die Gnadenordnung, die Vollendung der Menschheit und das ewige Gottesreich*. sv. 2. Erlangen : Deichert, Scholl, 1925. 690 s.

důvodu odpuštění lidského hříchu. V tomto kontextu si autor všímá paradoxního Božího jednání, které je založeno na napětí mezi „Boží připraveností k odpuštění hříchu“ a potrestáním hříšníka. Podle SEEBERGA spolu obojí úzce souvisí a dodává, „že pokud Bůh chce odpustit hřích, chce také potrestání hříchu, kterému by mělo předcházet odpuštění.“ Z toho důvodu musí podle něj teologická diskuze počítat s pojmem odpykání trestu, pokuty. SEEBERG v návaznosti na tento pojem shrnuje velmi důležité teologické skutečnosti.¹⁵⁹

První je tvrzení, že pokuta je logickou a morální nutností ve smyslu „působení na Boha, které umožňuje odpuštění hříchů“ (ANSELM); druhý pohled je v tom, že pokuta je součástí Božího řádu, protože „Bůh chtěl, aby mu byla odčiněna“ (DUNS SCOTUS); třetí zřetel směřuje k pokutě a odpuštění, které nelze vnímat jako nutnost, nezbytnost, „nýbrž jako nejvhodnější prostředek k uskutečnění vykoupení člověka“.¹⁶⁰ SEEBERG shrnuje klady i záporny prvních dvou aspektů, ale sám zastává třetí hledisko.

Co se týče Kristovy zástupnosti, SEEBERG ji spatřuje v Kristově „působení a utrpení“. Ježíš Kristus jako zástupce je „**průkopníkem** (Bahnbrecher) nového vztahu k Bohu“, „protože pouze on prorazil cestu k Bohu“. Na tomto místě lze zmínit dvojí SEEBERGOVU charakteristiku Kristova zástupného jednání, které je **konkluzivním** i **exkluzivním**. Konkluzivní je proto, že Kristův čin je příkladným jednáním, ke kterému „se všichni mají připojit a jít cestou, kterou jde on a překonávat těžkosti, které překonává on.“¹⁶¹ Je-li Kristus průkopníkem nového vztahu k Bohu, potom jeho čin nelze žádnou lidskou aktivitou nahradit, ani napodobit, je to pouze Kristova exkluzivní zástupnost, poněvadž člověk nemůže bez „vedení Boží vůle najít tuto cestu a jít po ní“.¹⁶²

¹⁵⁹ SEEBERG, R. §35 *Das dogmatische Verständnis des Werkes Christi*, in: *Christliche Dogmatik*, s. 250n.

¹⁶⁰ SEEBERG, R. *Christliche Dogmatik*, s. 265.

¹⁶¹ SEEBERG, R. *Christliche Dogmatik*, s. 271.

¹⁶² SEEBERG, R. Op. cit., s. 272.

SEEBERG upozorňuje, že dílo Pána Ježíše Krista plně nevystihují pojmy „vykoupení“ i „smíření“, a proto je navrhuje nově teologicky uchopit výrazem „**Kristova vnitřní přetvářející činnost**“.¹⁶³ Zastoupení i odpuštění hříchu chápe SEEBERG v těsném sepětí s Kristem, který je kromě průkopníka také „**ručitelem** obnovy lidského pokolení“, „odpuštění hříchů“, protože on sám pykal „za vinu i trest“ lidského pokolení.¹⁶⁴ Souhrnně lze říci, že Ježíš Kristus je u SEEBERGA zástupce, průkopník a ručitel.¹⁶⁵

3.4 Shrnutí

V Bonhoefferově teologii zastoupení objevujeme mnoho teologických důrazů. Nepřímo Bonhoeffer navazuje na Anselmovu Satisfakční teorii a přímo se vyrovnává s LUTHEROVOU imputací. Z německého liberalismu vnímá exklusivitu i inkusivitu zástupného jednání, a na svého učitele SEEBERGA navazuje v tom, že Kristovu zástupnost vidí v těsném vztahu k vině a trestu, které vedou k odpuštění hříchů a k obnově lidstva.¹⁶⁶

¹⁶³ SEEBERG, R. Op. cit., s. 280.

¹⁶⁴ SEEBERG, R. Op.cit., s 273.

¹⁶⁵ SEEBERG, R. Op. cit., s. 281.

¹⁶⁶ viz DBW 1, s. 98-99.

4. Antropologicko-hamartologický aspekt Bonhoefferovy zástupnosti

Problematika jednání místo druhého v sobě zahrnuje toho, kdo druhého zastupuje i toho, kdo je před Bohem zastupován. Je to Adam, který po pádu do hříchu doznává určitých vnitřních změn, které ovlivňují jeho jednání vůči Bohu, druhému člověku i ostatnímu stvoření. Proto si nejdříve přiblížíme pojem Adamovo lidstvo, které svou kontrastní charakteristikou slouží k poznání, řečeno s Bonhoefferem, „podstaty a struktury nového Kristova lidstva“.¹⁶⁷ Bonhoeffer tím neupřednostňuje hamartologickou problematiku před christologickou, ale vyjadřuje své mínění, že na základě poznání hloubky porušenosti Adamova vztahu k Bohu může vyniknout i **hlubší teologický význam zástupného díla Pána Ježíše Krista** jako Spasitele i jako Pána církve a světa.

4.1 Člověk jako součást Adamova lidstva

Pojem starého nebo Adamova lidstva ukazuje na biblickou zvěst o pádu prvního člověka do hříchu (Gn 3), který poznamenal **celé lidské pokolení**. Všechny **projevy Adamova lidstva**, o nichž Bonhoeffer ve své teologii pojednává, nejsou empiricko-historické poznatky, nejsou to exaktní důkazy lidské porušenosti, nýbrž retrospektivní poznání lidské situace skrze víru v Ježíše Krista. Je to víra, která se zakládá na Božím zjevení obsaženém v Bibli, která prostředkuje poznání, že Adamův pád do hříchu je jednak nadčasovým činem, jednak činem jednotlivce i lidského pokolení. K tomu odkazují i slova apoštola Pavla, která jsou v pozadí Bonhoefferových úvah o Adamově lidstvu: „Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili“ (Ř 5,12). Skutečnost

¹⁶⁷ DBW 1, s. 201, pozn. 1.

hříchu zasahuje vztah celého lidstva k Bohu, mezilidské vztahy i životy všech lidí. K tomu jsou zaměřena i následující Bonhoefferova slova: „Je to zvláštnost struktury Adamova lidstva, že se rozpadá na mnoho izolovaných jednotlivců, kteří zhřešili jako lidstvo i jako celek.“¹⁶⁸ To ale neruší přirozenou skutečnost, že „každá přirozená forma společenství sice zůstává, ale je v nejnějnějším jádru porušená.“¹⁶⁹

Ačkoli se staré lidstvo „rozpadá na jednotlivce, je kolektivní osobou“, která je sama v sobě nejednotná, protože „dvojnásobnost (Doppelheit) je jeho podstatou...“¹⁷⁰ Tato **podvojnásobnost lidstva** jako jednotlivce i celku tvoří podstatu „lidstva hříchu“ jako kolektivní osoby, která může být „ukončena teprve jednotou nového lidstva v Kristu.“¹⁷¹ Co jednatel činí, projeví se proto v celku a naopak, co koná lidstvo, zasahuje i jednotlivce.

V pojmu **staré lidstvo**¹⁷² sleduje Bonhoeffer tři základní myšlenky: teologický rozdíl mezi starým a novým lidstvem, zahrnutí všech lidí do této skupiny, pokud nepatří k novému lidstvu, a souvislost s Adamovým pádem do hříchu i s jeho hamartologickými a sociálně-etickými důsledky.

4.2 Adamův pád do hříchu

je obsažen v biblickém vyprávění o lidech v ráji a jejich neposlušnosti vůči Bohu (Gn 1-3), ke které vedou, podle Bonhoeffera, následující souvislosti: První je **Boží zákaz** jíst ze stromu poznání dobrého a zlého, druhou je

¹⁶⁸ DBW 1, s. 76.

¹⁶⁹ DBW 1, s. 70, pozn. 8.

¹⁷⁰ DBW 1, s. 76.

¹⁷¹ DBW 1, s. 76.

¹⁷² Bonhoeffer pro hříšný celek lidstva používá různé pojmy. To vyplývá i z následujícího citátu z DBW 1, s. 69: „Die Welt der Sünde ist die Welt des ‚Adam‘, die alte Menschheit.“ – srov. DBW 1, s. 76: „peccatorum communio“; DBW 1, s. 93: „adamische Menschheit“; DBW 10, s. 376: „Menschheit Adams“; DBW 2, s. 106: „sündige Menschheit“; DBW 1, s. 76: „Menschheit der Sünde“; DBW 1, s. 76: „Äon Adams“; DBW 3, s. 22: „alte Welt“; BONHOEFFER, DIETRICH *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*. In Staats, R.; Hase, H.C. (vyd.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 10. (DBW 10). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1991. 768 s. ISBN 3-459-01899-2, s. 376: „gefallene Welt“ aj.

spolučlověk, **Eva**, a třetí je mysteriózní **bytosť hada** v ráji. Všechny tři se uprostřed zahrady Eden, kde jsou dva stromy, obrací¹⁷³ proti stvořiteliskému záměru.¹⁷⁴

První strom poznání dobrého a zlého nazývá Bonhoeffer „stromem smrti“,¹⁷⁵ protože je spojen se zákazem, jehož porušení znamená smrt. Na druhý strom (Gn 2, 8-17) se nevztahuje žádné Boží vyjádření a jeho teologická důležitost se ukazuje až po pádu člověka do hříchu. Je to strom života, „na jehož plodech všechno spočívá“.¹⁷⁶ Tento strom „pochází z Boha“, je místem, „které vlastní pouze Bůh“,¹⁷⁷ Adam před pádem se nesnaží tohoto stromu zmocnit, nepotřebuje ho, protože žije s Bohem „**v neporušené poslušnosti**“, a tím žije v jednotě s oběma stromy, totiž „se středem života“.¹⁷⁸

Co se týče Adamova vědění v ráji, je spojeno s „jeho bytím ze středu,“ totiž z Boha a s jeho svobodou.¹⁷⁹ Proto Adam nerozlišuje dobro a zlo, neví nic o rozdvojenosti a žije v jednotě s Bohem.¹⁸⁰ Jedno však Adam podle Bonhoeffera ví, totiž to, že má nad sebou autoritu, která omezuje jeho možnosti¹⁸¹ a že mu položila hranici pro strom poznání dobrého a zlého. Tou je **Boží zákaz** upozorňující Adama na to, že má svobodu,¹⁸² ale také závazek vůči svému Stvořiteli. Pro člověka je „zákaz v ráji darem“ i „milostí“.¹⁸³

Pokud jde o spolučlověka, **Evu**, je stvořena Adamovi k pomoci v jeho samotě (Gn 2,18; Gn 2,22). Adam přijímá ženu jako „Boží dar“, ví, že je jeho

¹⁷³ DBW 3, s. 98.

¹⁷⁴ DBW 3, s. 96.

¹⁷⁵ DBW 3, s. 84.

¹⁷⁶ DBW 3, s. 89.

¹⁷⁷ DBW 3, s. 78.

¹⁷⁸ DBW 3, s. 78.

¹⁷⁹ DBW 3, s. 81: Celý citát v originále zní: „Aber sein Wissen darum ist so geartet, dass es nur ein Ausdruck ist für sein Sein von der Mitte her, auf die Mitte hin, für sein Geschaffensein und für seine Freiheit: Adams Wissen ist eingebettet in seine Freiheit für Gott, in seinen ungebrochenen Gehorsam gegen Gott, Wissen aus der Freiheit des Geschöpfes, Wissen in Leben, Wissen in Unwissenheit.“

¹⁸⁰ DBW 3, s. 82. - srov. tamtéž: „kann das Auseinanderbrechen der Erkenntnis in Gutes und Böses nicht denken.“

¹⁸¹ DBW 3, s. 79.

¹⁸² DBW 3, s. 80.

¹⁸³ DBW 3, s. 81. – srov. tamtéž: „Das Verbot des Paradieses ist Gnade des Schöpfers gegenüber dem Geschöpf. Gott versucht niemanden.“

součástí a považuje ji za sobě rovnou v odlišnosti, a to, že „jsou jedním a přesto dva“. Kromě toho má Eva pomáhat Adamovi dodržovat zákon,¹⁸⁴ ale místo toho, je to ona, která jako první porušuje Boží příkaz.¹⁸⁵ Ale o pádu do hříchu se dá hovořit až tehdy, když zhřeší oba, protože v ráji jsou jednotou. Následky svých činů však nese každý sám,¹⁸⁶ a to se vztahuje i na toho, kdo vystupuje v ráji vedle lidí jako záhadná bytost - **had**.

Bonhoeffer ho nechápe jako „diaboli ex machina“, nýbrž jako Boží stvoření, které se liší ode všeho ostatního i tím, že se stává svou „Istí“ „nástrojem zla“.¹⁸⁷ Had začal jako první s Evou komunikovat ve formě „zbožné otázky“ (Gn 3,1), která má pomoci Evě objevit zdánlivě lepšího Boha, než je Stvořitel.¹⁸⁸ Hadovo tázání samo o sobě není špatné, ale jeho nebezpečí tkví v tom, že otázka v sobě obsahuje i skrytou odpověď, kterou chce Eva sama slyšet. Had totiž odkrývá Evě Boží slovo jako nepravdu¹⁸⁹ a nabízí jí, že stvořený člověk „bude jako Bůh (sicut Deus)“.¹⁹⁰ Tak se tu první člověk ocitá před volbou mezi Stvořitelovou a hadovou pravdou, a proto je tato situace popisována jako Deus contra deum „Bůh proti bohu“.¹⁹¹

Tím, že lidé jí zakázané ovoce, „vstupují do středu, překračují svou hranici“, kterou jim určil Bůh (Gn 3,6) a začínají žít „sami ze sebe“. Stvořitel se stává přebytečným a člověk je „sám sobě stvořitelem“.¹⁹²

Na základě exegeze biblického textu Gn 1-3 Bonhoeffer dospívá k závěru, že Adamův pád není jen výrazem neposlušnosti, nýbrž „**vzpourou**“

¹⁸⁴ DBW 3, s. 91-92.

¹⁸⁵ DBW 3, s. 96.

¹⁸⁶ DBW 3, s. 111.

¹⁸⁷ DBW 3, 96: Bonhoeffer rozdělil hadův dialog s ženou na dvě části: Gn 3, 1-3 a Gn 3, 4-5. První část pojmenoval „Zbožná otázka (Die fromme Frage)“ a druhou „Jako Bůh (Sicut deus)“.

¹⁸⁸ DBW 3, s. 99.

¹⁸⁹ DBW 3, s. 103.

¹⁹⁰ DBW 3, s. 104.

¹⁹¹ DBW 3, s. 105.

¹⁹² DBW 3, s. 108.

člověka proti Bohu,¹⁹³ hříchem, který je „konečně platný, nezrušitelný“, nepochopitelný a neomluvitelný. „Jeho smysl se nedá odhalit z přirozenosti člověka, ani ze stvoření, ani z přítomnosti hada“, nelze jej teoreticky bezesbytku odůvodnit, protože „žádná teorie o posse peccare a non posse peccare nemůže tuto skutečnost vysvětlit ani pochopit“.¹⁹⁴ **Teologická relevance Adamova pádu nespočívá ani v teoretickém vysvětlení problému unde malum, nýbrž v soustředění k „reálnému překonání zla na kříži“, které „se ptá na odpuštění viny a smíření padlého světa“.**¹⁹⁵

4.3 Rozdvojenost (Zwiespalt) a rozpolcenost (Entzweiung)

„Rozpolcenost (Zwiespalt)“¹⁹⁶ nebo „rozdvojenost (Entzweiung)“¹⁹⁷ jsou nejzávažnějšími znaky člověka po pádu do hříchu. Je to více než jen vnitřní pocit, netýká se pouze morálky, ale je **úplnou ztrátou vnitřní jednoty** člověka s Bohem, s druhými lidmi i se stvořením.

Pochopení obou pojmů: rozdvojenosti i rozpolcenosti získává Bonhoeffer z exegetického významu stromu poznání dobrého a zlého a také z přemýšlení o jeho důsledcích pro život člověka vůbec (Gn 2,17). Ty vyplývají ze ztráty vnitřní jednoty Adama s Bohem, protože tím, že pojedl ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého, došlo k **rozvojení celé skutečnosti** včetně jeho osobního rozvojení.

¹⁹³ DBW 3, s. 112. – Srov. DWB 1, s. 223: V tomto hříchu jde o „etický akt vzepření se (Auflehnung) proti Božímu panství, díky kterému člověk ztrácí původní Boží i lidské společenství.“

¹⁹⁴ DBW 3, s. 111.

¹⁹⁵ DBW 3, s. 113.

¹⁹⁶ DBW 3, s. 82-86, 105, 127, 130.

¹⁹⁷ DBW 3, s. 82, 84, 95, 115-117, 119n, 124-126, 749. – Bonhoeffer v tomto přemýšlení navazuje na HANSE SCHMIDTA a jeho reflexi hebrejských slov rozkošnický (lustvoll – heb. tob) a trpící (leidvoll – heb. ra), která nepřesně překládáme jako dobro a zlo. Také je v pozadí patrný vliv HEGELA a jeho myšlenka neodlučitelné souvislosti obou pojmů dobra a zla i jejich vzájemné určení na základě protikladu, více viz DBW 3, 83-84. - VIK v českém překladu Etiky německý pojem „die Entzweiung“ překládá pojmem „roztržka“ viz BONHOEFFER, DIETRICH. *Etika*. Přeložil Bohuslav Vik. Praha : Kalich, 2007. 457 s. něm. orig.: *Ethik*. ISBN 978-80-7017-047-2, s. 21, 24, 29, 47 a 397.

Bonhoeffer se tu dovolává dvou hebrejských slov: „**tob**“ a „**ra**“. Obě slova se dají přeložit dvěma významy: „tob“ jako „plný potěšení – dobrý“, zatímco „ra“ znamená „plný utrpení – zlý“. Rozdvojený člověk neztotožňuje oba významy zmíněných slov, a tím jsou oba pojmy v mnohých situacích člověku zaměnitelné.¹⁹⁸ V rozdvojeném světě nemusí být totiž dobro to, co jednotlivec za dobré považuje. Řečeno s Bonhoefferem: „Tob a ra jsou pojmy pro nejhlubší rozpolcenost (Entzweiung) v každém ohledu lidského života. Jejich podstata je v tom, že vystupují spolu a ve své rozporuplnosti patří také nerozdělitelně k sobě“.¹⁹⁹

Rozdvojenost se projevuje především **ve vztahu k Bohu**. Tím, že před pádem „Bůh-bratr-země patří k sobě“, projeví se hřích ve všech vztazích, do kterých je člověk v ráji zasazen. Výjimkou není ani **příroda**, protože „bez Boha, bez bratra ztrácí člověk i zemi“. Bůh se tak stává mnohým lidem překážkou jejich životního štěstí, člověk je člověku lhostejný a země se stává předmětem lidského vykořisťování. „Cesta člověka k zemi je možná“ pouze „jako Boží cesta k člověku“, na které se i „člověk může vrátit zpět k zemi.“²⁰⁰ Svědectvím o rozdvojenosti člověka s přírodou je i „práce muže na prokletém poli,“ která je spojena s těžkou obživou (Gn 3, 17b-19a).²⁰¹ Navzdory rozdvojenosti žije člověk na zemi, která mu poskytuje „milostivě chléb“ a stává se jeho „živitelem“.²⁰²

Rozdvojenost jako důsledek Adamova pádu do hříchu se také projevuje ve formě **odcizení člověka člověku** a v lásce k bližním, kterou člověk po pádu nechápe jako službu, ale jako nárok na druhého. To znamená, že je člověk člověku vzdálen a dokonce mu je nepřitelem. Řečeno s Bonhoefferem platí, že „tam, kde je zničena láska k druhému... chce člověk neomezeně vlastnit svého

¹⁹⁸ DBW 3, s. 115.

¹⁹⁹ DBW 3, s. 82.

²⁰⁰ DBW 3, s. 63.

²⁰¹ Gn, 17b-19a: „Kvůli tobě nechť je země prokleta; po celý svůj život z ní budeš jíst v trápení. Vydá ti jenom trní a hloží a budeš jíst polní byliny. V potu své tváře budeš jíst chléb, dokud se nenavrástíš do země, z níž jsi byl vzat.

²⁰² DBW 3, s. 126. – Něm. „Gnadebrot des Erhalters“.

bližního nebo ho bezmezně ničit“.²⁰³ Ale i přes svou rozdvojenost a odcizení všem vztahům, nemůže člověk bez nich žít, protože ani „zlořečený svět ... není zcela Bohem opuštěným světem, nýbrž je v Božím zlořečení i pozeňnaným světem“.²⁰⁴

V pozdějším teologickém období Bonhoeffer propojuje rozdvojenost s noetickým aspektem **sebelásky**, která se silně projevuje ve všech lidských vztazích: „...poznávat znamená vytvářet vztah k sobě, všecko vztahovat na sebe, ve všem poznávat sama sebe a samého sebe ve všem.“ Důrazem na sebelásku Bonhoeffer prohlubuje i pojem rozdvojenosti z dřívějšího období a vidí ji v širších souvislostech, které jsou určeny „poznáním dobrého a zlého“ („tob“ a „ra“). To rezultuje ve skutečnost, že „člověk rozpolcený s Bohem, je rozdvojen zároveň se vším... s tím, co má být, se životem i zákonem, s poznáním i jednáním, s ideou a skutečností, s rozumem a instinktem, s povinností a zálibou, s přesvědčením a prospěchem, s nutností a svobodou, s úsilím i talentem, s všeobecným a konkrétním, s individuálním a kolektivním. Také pravda, spravedlnost, krása a láska se ocitají ve vzájemném protikladu společně s pohodou a nepohodou, štěstím a trápením.“ V tomto širším rámci do sebe rozdvojenost pojímá antropologickou, sociologickou, neotickou, sociálně-etickou oblast lidského života, kde „specifickým a rozhodujícím bodem etického zážitku je vždycky konflikt“.²⁰⁵ Jako další projev lidské rozdvojenosti po pádu do hříchu je:

²⁰³ DBW 3, s. 63.

²⁰⁴ DBW 3, s. 126.

²⁰⁵ BONHOEFFER, DIETRICH. *Ethik*. In Tödt, I.; Tödt, H.-E. (vyd.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 6. sv. (DBW 6). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1992. 566 s. ISBN 3-459-01898-4, citováno ze s. 310. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 23.

4.4 Ztráta svobody

Jde o svobodu, kterou člověk měl v ráji a kterou ztratil hříchem. Ta pramenila podle Bonhoeffera přímo ze stvořitelského činu - creatio ex nihilo, které je zároveň creatio ex libertatis Dei, jež je i tím, co činí stvořeného člověka podobného Stvořiteli.²⁰⁶ To znamená, že člověk jako imago Dei je také imago libertatis Dei, jak dokládají autorova slova: „Bůh stvořil člověka ke svému obrazu na zemi, tzn. že svobodou je člověk podoben svému Stvořiteli.“²⁰⁷ Tuto podobu vystihuje pregnantně výraz analogia relationis, který nemůže být nikdy ztotožňován s jiným pojmem analogia entis.²⁰⁸

V návaznosti na výše uvedené platí, že Boží svoboda i svoboda člověka je vždycky svobodou in relatione, je „vztahem mezi dvěma“.²⁰⁹ To také znamená, že člověk nehledá svou svobodu nezávisle na Bohu, ale vždy ve svázanosti s Bohem, a tím je také připoután k druhým.²¹⁰

Člověk byl stvořen **ve svobodě** „Božím slovem“, takže je spjata se stvořeností a se závazkem člověka vůči svému Stvořiteli. Svoboda vede člověka k projevům vůči Bohu, tzn. Adam „je svobodný, aby chválil Stvořitele“, a to je prvním charakteristickým rysem lidské svobody před pádem.²¹¹

Společně s prvním souvisí také druhý charakteristický aspekt svobody, který se ukazuje v tom, že stvořený člověk je tu „**pro druhého**“ (Freisein für).²¹² To člověka odlišuje od ostatního stvoření. Adam před pádem přistupuje k Evě

²⁰⁶ DBW 3, s. 34: „Na počátku, tj. ze své svobody, tj. z ničeho stvořil Bůh nebe a zemi.“

²⁰⁷ DBW 3, s. 58.

²⁰⁸ DBW 3, s. 60. – srov. MENKEHO zařazení Bonhoefferovy reflexe jako „zástupnost místo analogia entis“ in MENKE, K.-H. Op. cit., s. 168n.

²⁰⁹ DBW 3, s. 58 - 59.

²¹⁰ DBW 3, s. 59.

²¹¹ DBW 3, s. 58.

²¹² DBW 3, s. 58 – 59: Bonhoefferovými slovy řečeno člověk je „být-svoboden-pro-druhého“ (frei-sein-für-den-anderen).

jako k Ty, na které je zároveň odkázán, a tím uskutečňuje zároveň darovanou svobodu v konkrétním vztahu k druhému.²¹³

Třetím charakteristickým rysem svobody stvořeného člověka jako imago libertatis Dei je „**svoboda od něčeho** (Freisein von)“. S tím Bonhoeffer spojuje vztah člověka k ostatnímu stvoření v podobě analogia gubernationis (Gn 1, 26-28), v které člověk nezbožšťuje stvoření, ani mu neslouží, nýbrž zachází s ním v zodpovědnosti před Bohem jako Stvořitelem, tj. člověk nad ním panuje, ale nenárokuje si je.

Tato specifická interpretace biblické zvěsti o stvoření ze svobody a pro svobodu v sobě zahrnuje i myšlenku zástupnosti, jak je vyjádřena v pojmu „být-svoboděn pro druhého“, který sehrává velmi důležitou roli v Bonhoefferových dopisech z vězení (für-andere-Da-sein). Toto bytí pro Boha a druhého člověka ztrácí Adam po pádu do hříchu, je v zajetí rozdvojenosti, z které jej může vysvobodit pouze víra v Ježíše Krista.

4.5 Vina (Schuld)

Prožitek viny je důsledkem pádu člověka do hříchu. Obojí: hřích i vina spolu úzce souvisí a ani jeden ze zmíněných pojmů neplatí potenciálně, nýbrž jsou to teologické pojmy související s poznáním víry, která má svůj původ v Božím zjevení. Pojem vina ve všeobecném slova smyslu znamená **odpovědnost za něco zlého nebo nepříjemného**. Zlý čin nebo provinění jsou

²¹³ DBW 3, s. 60: Bonhoeffer svobodu v ráji, která je odkázána na druhého člověka, nazývá: „Gegenüber-Miteinander-Aufeinander-angewiesen-sein“. SÖLLE vytýká Bonhoefferovi, že nezohlednil ve svém pojetí zástupnosti pojem odkázanosti na druhého. Pokud je součástí nového lidstva i svoboda, kterou měl první člověk v ráji, existuje i odkázanost na druhého, protože „pouze ve vztahu k druhému jsem svobodný“ viz DBW 3, s. 59, SÖLLE, D. Op. cit., s. 81.

předmětem přiznání si této skutečnosti a jeho vyznání.²¹⁴ Tím, že člověk ve víře vinu prožívá, poznává zároveň svou „spojitost se všemi hříšníky“.²¹⁵

Biblický pojem viny zároveň posloužil Bonhoefferovi k zdůraznění **participace jednotlivce na Adamově lidstvu**, jak to vyplývá z následujících slov: Jednotlivec skrze víru „...vyznává, že učinil první hřích, že v něm padlo celé lidstvo, zároveň však objektivně i subjektivně prožívá bezprostřední spojení s lidstvem, jako provázanost ve vině a skrze vinu, která sice nemůže přijmout empirickou formu, ale je prožívána v každém konkrétním vztahu.“²¹⁶

Na Adamově činu se tak ukazují dva aspekty viny: **kolektivní a individuální**. Kolektivní spočívá v tom, že je Adamova vina imputována lidstvu a každý člověk v sobě nese znaky porušené přirozenosti, kterými inklinuje k vině jako první člověk.²¹⁷ Kromě toho kolektivní aspekt Adamovy viny charakterizuje všeobecnou situaci lidstva, do níž se rodí každý člověk. O ní říká apoštol Pavel: „Jako jediné provinění přineslo odsouzení všem, tak i jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život“ (Ř 5,18).

Individuální aspekt viny znamená, že každý člověk jako jednotlivec osobně participuje na Adamově vině svými konkrétními činy. Je to individuálně aktuální vina každého člověka, a to znamená, že „v jednotlivém hříšném činu je obsažen společný akt lidstva“.²¹⁸ Obě označení: kolektivní i individuální vina jsou teologicky neoddělitelně spjatý s Adamovým činem.

Teologický pojem viny a hříchu Bonhoeffer upřesňuje v tom smyslu, že je nelze chápat jako „**biologický pojem druhu**“, který „oslabuje etickou vážnost pojmu viny“.²¹⁹ Z toho také rezultuje poznání, že nelze ani zlehčovat, ani

²¹⁴ DBW 1, s. 70 – 71: Bonhoeffer vychází v úvaze nad vinou člověka z předpokladu, že hřích postihuje celé lidstvo. V této souvislosti zkoumá „způsob rozšíření“ hříchu i „způsob společné příslušnosti a spojenosti lidí in status corruptionis“.

²¹⁵ DBW 1, s. 76.

²¹⁶ DBW 1, s. 91.

²¹⁷ DBW 1, s. 91.

²¹⁸ DBW 1, s. 72.

²¹⁹ DBW 1, s. 71.

přehlížet vážnost Adamovy viny, a to jak v životě jednotlivce, tak v lidském pokolení.²²⁰ Pro křesťanské pochopení viny je bezpodmínečně nutné i její individuální poznání, kdy jednatel „si je vědom sama sebe jako samostatné osoby“.²²¹

V této souvislosti se Bonhoeffer nepřímo dotýká málo reflektované problematiky v teologii, totiž toho, jak přistupovat k vině u „nedospělých dětí“ nebo u „lidí duševně zaostalých“.²²² Blíže však tuto problematiku nespecifikuje, pouze ji přináší jako problém, který si zasluhuje důkladnější teologické reflexe zejména proto, že je velmi obtížné posuzovat hamartologicko-soteriologické důsledky vyplývající ze zmíněné skutečnosti. Nicméně tato Bonhoefferova myšlenka připomíná, že prožívání lidské viny je spjato s **vnitřní schopností člověka umět adekvátně posoudit svou situaci** a zodpovědně vyhodnotit své jednání.

V souvislosti s Adamovým hříchem hovoří Bonhoeffer o Adamově lidstvu jako **etické kolektivní osobě** a „tam, kde se jednatel poznává jako pokolení a kde se sklání pod Boží požadavek, tluče srdce kolektivní osoby“. A účast na Adamově lidstvu „jako na etické osobě, projevuje jednatel činem lítosti (Reue) a poznáním viny (Schulderkenntnis)“.²²³ Právě v tomto poznání je obsažena i etická kolektivní osoba, která se vztahuje ke konkrétní situaci člověka, v níž je osloven Božím Ty.²²⁴

Ve víře se člověk poznává jako součást Adamova lidstva, které Kristus zastoupil. Důkazem toho je Izajášova zkušenost, jak na to Bonhoeffer upozorňuje: „Běda mi, jsem ztracen. Jsem člověk nečistých rtů a mezi lidem nečistých rtů bydlím, a spatřil jsem na vlastní oči Krále, Hospodina zástupů“ (Iz

²²⁰ DBW 1, s. 74: „subjektem hříchu je jednatel (Einzelne)... i pokolení (Geschlecht)“.

²²¹ DBW 1, s. 71. – srov. DBW 1, s. 35.

²²² DBW 1, s. 71.

²²³ DBW 1, s. 76.

²²⁴ DBW 1, s. 74.

6,5).²²⁵ A tam, kde člověk učiní analogickou zkušenost poznání hloubky vlastní viny před Bohem, přijímá člověk smíření s Bohem. Odstranění hříchu mezi Bohem a člověkem bylo, je a zůstává jediným předpokladem společenství s Bohem, a to učinil zástupně Ježíš Kristus, který, jak zdůrazňuje Bonhoeffer, „bere na sebe trest, vytváří odpuštění hříchů a řečeno se Seebergem, dává tím záruku obnovy člověka“.²²⁶ To znamená, že **člověk skrze víru v Krista poznává jednak svou dřívější účast na vině Adamova lidstva, jednak hloubku zástupnosti Ježíše Krista pro jednotlivce i celé lidské pokolení.** Jako další důsledek rozdvojenosti je:

4.6 Sobectví (Ichsucht)

Bonhoeffer je charakterizuje dalšími pojmy: „sebeláska (Ichsucht)“, „sobectví (Selbstsucht)“ a „egoizmus (Egoismus)“. K nim autor explicitně říká: „Adamovo jednání není intencionálně zástupným jednáním, nýbrž naopak je nanejvýš egocentrickým“.²²⁷ To se promítá do všech oblastí lidského života, do práce, jednání s lidmi a dokonce i do náboženství, protože hřích ovlivňuje i „duchovní postoj člověka“.²²⁸

V habilitační práci *Akt a bytí*²²⁹ objevuje Bonhoeffer na základě LUTHEROVA komentáře k Pavlovu Listu Římanům, který jej významně ovlivnil, pojetí člověka ve dvou ontologických určeních. Jde tu o člověka o sobě, který je

²²⁵ DBW 1, s. 73.

²²⁶ DBW 1, s. 98.

²²⁷ DBW 1, s. 91: Originál citátu zní: „Adams Handeln ist nicht intendiert stellvertretendes Handeln, sondern im Gegenteil höchst egozentrisch. Dass die Wirkung der eines gewollt stellvertretenden Handelns sehr ähnlich sieht, darf über die völlig verschiedenen Grundgegebenheiten nicht hinwegtäuschen.“

²²⁸ DBW 1, s. 69: „Byla-li dosavadní duchovní forma založená na lásce, vstupuje po pádu do hříchu na její místo sobectví (Selbstsucht).“ – srov. BONHOEFFER, DIETRICH. *London 1933-1935*. In Goedeking, H.; Heimbucher, M.; Schleicher, H.-W. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 13. (DBW 13). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1994. 596 s. ISBN 3-579-01883-3, s. 387-389. – DBW 13, s. 387: „...diese Selbstliebe ist die vom Ursprung abgefallene, verkehrte Liebe ... die Liebe, die im Grunde Hass ist gegen Gott und gegen dem Bruder...“

²²⁹ V habilitační práci *Akt a bytí* Bonhoeffer explicitně nereflektuje myšlenku zástupnosti. Spíše jde o implicitní obsažení této myšlenky, tedy nepřímé, které lze dedukovat ze souvislostí dalších myšlenek. Souvisí to s teologicko-biblickou antropologií a částečně také s christologicko-ekleziologickými závěry.

ve svém ontologickém určení jako bytí v Adamovi, jehož charakteristickým znakem je „ontické zakřivení do sebe sama“ - „**cor curvum in se**“.²³⁰ Toto ohnutí člověka do sebe sama neruší ani theologia naturalis, citují: „Přirozený člověk má cor curvum in se. Také přirozené náboženství zůstává tělem (Fleisch) a usiluje o tělesnost. Přiblíží-li se zjevení k člověku, určitě ho úplně proměňuje“.²³¹

Explicace Adamova hříchu jako sobectví má dlouholetou teologickou tradici a jeho univerzální podobu jako „sebelásku“, „sobectví“ a „egoizmus“ přejímá Bonhoeffer od mladého LUTHERA, který zmíněné projevy Adamova hříchu spojuje s veškerou lidskou činností, včetně filozofického hledání pravdy i lidského náboženství. Člověk onticky zakřivený – cor curvum in se není schopen konat to, co činí člověk určován Boží láskou: „Zatímco původní vztah lidí k sobě navzájem byl ryze dávající, ve stavu hříchu je ryze požadující“.²³² Takový člověk není schopen zástupného jednání, pokud není proměněn Ježíšem Kristem skrze víru.

4.7 Svědomí (Gewissen)

In statu integritatis svědomí neexistovalo, protože člověk žil v jednotě s Bohem.²³³ Objevuje se podle Bonhoeffera až po Adamově pádu do hříchu a konkrétně se s ním poprvé setkáváme ve chvíli, kdy se Adam s Evou ukryjí před Hospodinem (Gn 3, 10-11) a na otázku „Kde jsi“ odpovídají: „Uslyšel jsem v zahradě tvůj hlas a bál jsem se. A protože jsem nahý, ukryl jsem se. (Gn 3, 10).“ Adamův strach i snaha utéct před Bohem jsou důsledkem jeho rozdvojení

²³⁰ DBW 2, s. 39: Je to první výskyt tohoto pojmu u Bonhoeffera. – srov. s. 52, 74, 83, 136. - Také na mnohých dalších místech Bonhoefferovy habilitace se ukazuje, že pojetí Adamova hříchu jako cor curvum in se je velmi významná antropologická kategorie, která charakterizuje člověka v jeho přirozeném stavu, tj. bez víry a přijetí Krista.

²³¹ DBW 2, s. 52.

²³² DBW 1, s. 69.

²³³ DBW 1, s. 69: „Svědomí neexistuje v původním určení člověka (Urstand), teprve po pádu ví Adam o tom, co je dobré a zlé.“

a projevem svědomí, které podle Bonhoeffera nelze chápat jako „hlas Boží v hříšném člověku, nýbrž jako obranu (Abwehr) (člověka – N.B.) proti tomuto hlasu...“²³⁴ Tu Bonhoeffer rozvíjí na pozadí dialogu mezi Bohem, Adamem a jeho svědomím. „Svědomí říká: Adame, jsi nahý, schovej se před Stvořitelem, nesmíš před ním stát.“ Naproti tomu „Bůh říká: Adame, postav se přede mne“. Tato konfrontace vyúsťuje v Adamově nitru ve snahu omluvit si svou neposlušnost a svěst zodpovědnost za svůj čin na Evu jako spolučlověka.²³⁵

Hlas Adamova svědomí je i důsledkem touhy po bohorovnosti a zároveň i důsledkem „rozvojenosti člověka se sebou samým“.²³⁶ Ta se projevuje tak, že člověk v souladu se svým svědomím sám rozhoduje o tom, co je dobré a co zlé. Svědomí pak posuzuje činnost člověka na základě toho, „co je dovoleno, a ... co je zakázáno“. Z toho plyne, že pokud člověk jedná v rozporu se svým svědomím, ozve se v něm hlas: „Nesmíš..., neměl jsi to dělat...“ Uposlechne-li člověk tento vnitřní hlas a „zákaz nepřekračuje, svědomí se upokojí“.²³⁷

V rozvojeném člověku „se svědomí vydává za Boží hlas a za normu vztahu k druhému člověku“, a na základě jeho poznání dobrého a zlého udržuje svědomí člověka v konfliktu se sebou samým. Tím se člověk stává nejen sám sobě soudcem, ale i „soudcem Boha a člověka“.²³⁸ Tato funkce je určitým odleskem rovnosti s Bohem „ovšem s tím rozdílem, že každý soud, který (člověk - N.B.) vynese, postihuje jej samého“. To může být změněno jedině vírou v Pána Ježíše Krista, který zasahuje člověka jako soudce, oslovuje jej²³⁹ a přináší mu tak zvané **osvobozené svědomí**, které podléhá Bohu, o čem bude později pojednáno.

²³⁴ DBW 3, s. 120. - V díle *Stvoření a pád* najdeme méně úvah k pojmu svědomí než v díle *Etika*.

²³⁵ DBW 3, s. 121.

²³⁶ DBW 6, s. 308. - srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 21.

²³⁷ DBW 6, s. 309. - srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 22.

²³⁸ DBW 6, s. 311. - srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 23.

²³⁹ DBW 6, s. 316. - srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 28.

4.8 Stydlivost (Scham)

Dalším důsledkem rozdvojenosti člověka je jeho stydlivost, která souvisí s poznáním vlastní nahoty a nutností jejího zahalení.

Pokud jde o poznání nahoty znázorňuje ji Bonhoeffer na Adamově chování bezprostředně po pádu, kdy osobně poznává, že je nahý, protože „se jim otevřely oči (Gn 3,7)“.²⁴⁰ To podle Bonhoeffera znamená, že si první lidé „uvědomují svoji rozdvojenost“.²⁴¹ A právě ta souvisí s tím, že Adam vidí svět v jeho protikladech a „rozpoznává v (něm – N.B.) svou hranici“, ke které zaujímá nové stanovisko: „Člověk žije bez hranic, a to jako jednatel..., který se za svou nahotu stydí“.²⁴² Stydlivost je tudíž reziduum rozdvojenosti a „bezmocnou touhou po obnovení jednoty s počátkem. Člověk se stydí, protože ztratil něco, co patří k jeho původní podstatě, k jeho celistvosti, stydí se za svou nahotu“.²⁴³

První lidé zakrývají své tělo, jak je doloženo v Gn 3,7: „Spletli tedy fíkové listy a přepásali se jimi“,²⁴⁴ a to je viditelným důkazem jejich rozdvojenosti, že na sobě zahalili to, co bylo podstatou jejich „jednoty, nerozervanosti“, protože „nahota je nevinnost“ a „neví, že je nahotou, tak jako se oko samo nevidí“.²⁴⁵ **Suknice**, které jim Hospodin oběma daroval (Gn 3,21), jsou vnímány jako nové jednání s padlým člověkem, jsou však zároveň dokladem toho, „že k rozdvojení došlo“,²⁴⁶ a proto je **zahalení nutnou součástí člověka**. Z této skutečnosti vyvozuje Bonhoeffer i **nutnost Božího zahalení v Kristu v rozdvojeném světě**.²⁴⁷

Stydlivost podléhá také určité **dialektice**, ke které se Bonhoeffer vrací až v posledním teologickém období; citují: „Poněvadž stydlivost obsahuje ‚ano‘ i ‚ne‘ k rozdvojenosti, žije člověk mezi zahalováním se a odhalováním se, mezi

²⁴⁰ DBW 3, s. 117.

²⁴¹ DBW 6, s. 306. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 18.

²⁴² DBW 3, s. 117.

²⁴³ DBW 6, s. 304. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 18.

²⁴⁴ DBW 3, s. 116.

²⁴⁵ DBW 3, s. 116.

²⁴⁶ DBW 6, s. 306. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 18.

²⁴⁷ DBW 3, s. 116: „Zahalení je podstatou tob a ra rozpolčeného světa, proto se také zjevení musí ve světě tob a ra zahalít.“

ukrýváním sebe a sebeprojevováním, mezi samotou a společenstvím.“²⁴⁸ To však nevyklučuje skutečnost, že má člověk v sobě touhu po sjednocení rozdvojeného světa, ale brání mu v tom stydlivost, protože „tu lze překonat jen tehdy, když je obnovena původní jednota, když Bůh přioděje starého člověka novým člověkem ... a opatří jej nebeským příbytkem... (2K 5,2n)“. To se uskutečňuje již nyní v pokání, které souvisí s „odpuštěním hříchů“ a „obnovou obecnství mezi Bohem a člověkem“. ²⁴⁹ To se děje ve víře v Krista jako lidského zástupce před Bohem.

4.9 Osamělost (Einsamkeit)

je také důsledkem Adamova hříchu a je součástí lidského života. Bonhoeffer o tom explicitně píše: „Skutečnost hříchu staví jednotlivce do nejhlubší osamělosti, do radikálního oddělení od Boha i člověka.“²⁵⁰ Bonhoeffer dále dovozuje, že zmíněná osamělost je spojena s poznáním hříchů i přestoupením zákona, a člověk ji prožívá ve svém svědomí. Tato duchovní samota je mnohým hlubší, než jak ji člověk zná z běžného života.

Bez víry v Boha člověk **nemá poznání**, že je osamělý. V konkrétním životě žije sice s lidmi, pracuje s nimi, je uprostřed nich, a přesto zůstává sám. Je tomu tak proto, že „s hříchem vstupuje do dějin etický atomismus“.²⁵¹ Teprve s poznáním své viny před Bohem, poznává člověk i svou osamělost, tj. **„uvědomuje si to, v čem již dávno žije“**.²⁵² Jinak řečeno: Člověk, který pozná svou odcizenost od Boha, dospívá také k „poznání i své nejzazší opuštěnosti

²⁴⁸ DBW 6, s. 307. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 20.

²⁴⁹ DBW 6, s. 308. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 21.

²⁵⁰ DBW 1, s. 90.

²⁵¹ DBW 1, s.70. – srov. DBW 1, s. 67: „Die Einzelpersonen bleiben in voller Geschiedenheit voneinander.“

²⁵² DBW 1, s. 93.

druhými lidmi“. Bez poznání svého hříchu před Bohem člověk odmítá i svou zodpovědnost a vinu, a tím se odcizuje druhému člověku.²⁵³

Kromě toho Bonhoeffer explikuje pojem osamělost ve vztahu k **Božímu zákonu**. Ten ukazuje člověku na jeho zodpovědnost před Bohem. Ze zákona člověk poznává, „že nouze hříchu je nekonečně veliká ... že hřích má jak individuální, tak i nadosobní význam“.²⁵⁴ Toto působení zákona však neřeší odpuštění lidské viny před Bohem, neboť, zdůrazňuje Bonhoeffer, „zákon nezakládá společenství, nýbrž osamělost“ a klade hranice, které člověk překračuje, a tím ještě více prohlubuje svou vinu.²⁵⁵ Boží zákon je totiž „svatý a dobrý, je normou života ... zákon je duchovní a lze jej naplnit pouze dokonalou láskou ve víře v Krista“.²⁵⁶ Ježíš Kristus jako jediný zástupce člověka před Bohem prožil na sobě „nejhlubší osamělost, která měla svůj konkrétní výraz v prokletí zákona“, které „vzal Ježíš na sebe zástupně za nás, pro nás byl učiněn hříchem, pro nás byl proklet a zemřel v osamělosti“.²⁵⁷ Pouze Bůh v Ježíši Kristu vysvobozuje člověka skrze víru z kolektivní osoby Adamova lidstva a zasazuje jej svým zástupným jednáním do nového lidstva jedinečnou neopakovatelnou zástupnou obětí svého Syna. Takže jen ve víře v Ježíše Krista jako vtěleného, trpícího, ukřižovaného, vzkříšeného a oslaveného Božího Syna lze překonat osamělost.

Svou **opuštěnost Bohem i lidmi může člověk prožívat uvnitř sebe sama**, protože „každý žije svůj vlastní život, ... každý má své vlastní svědomí“. Hřích je také osobní vinou každého jednotlivce, který „je v úplné a chtěné izolaci“.²⁵⁸ Z té ho může vysvobodit jedině Bůh, který člověka oslovuje ve svědomí skrze Syna. K tomu ukazují i následující slova: „svědomí může být jak poslední

²⁵³ DBW 1, s. 70.

²⁵⁴ DBW 1, s. 70.

²⁵⁵ DBW 1, s. 90.

²⁵⁶ DBW 1, s. 94.

²⁵⁷ DBW 1, s. 95: V této souvislosti Bonhoeffer zmiňuje Ježíšův výkřik na kříži Mt 27,46.

²⁵⁸ DBW 1, s. 69.

oporou lidského ospravedlnění sebe, tak také místem, na němž Kristus zasahuje člověka skrze zákon“.²⁵⁹ Bonhoeffer zdůraznil, že prožívání osamění od Boha i lidí je důsledkem hříchu, který vede člověka i k intrapersonálním konfliktům.

Mimo to, co bylo o osamělosti negativně výše řečeno, zdůrazňuje Bonhoeffer i její pozitivní aspekt. Spojuje ho s působením Ducha Svatého, který „přistupuje ke každé osobě jednotlivě, vede ji do osamělosti ... každý věří a prožívá své ospravedlnění a posvěcení v osamělosti, každý se modlí sám za sebe, každý se v osamělosti proboují k jistotě věčného vyvolení a každý má v sobě Ducha Svatého a Krista, tj. pro sebe“.²⁶⁰ Je to však jiná osamělost, než jak jsme ji poznali v souvislosti s rozdvojeností, protože tato osamělost člověka před Bohem je skrze víru výrazem jednoty Boha s člověkem.

4.10 Shrnutí

Bonhoefferovo pochopení Kristova zástupného jednání se zakládá na poznání teologického kontrastu mezi starým a novým lidstvem. Antropologicko-hamartologický aspekt osvětluje starého člověka, který se pádem radikálně mění a potřebuje zástupnost. Akt Božího smíření v Kristu sice hřích překonává, ale neodstraňuje ho definitivně aktuálně. Proto je pro Bonhoeffera otázka pádu prvního člověka do hříchu zásadní, a to nikoliv z důvodu unde malum, ale jako jeho překonání.

Adamův pád do hříchu je vzpourou vůči Bohu, která má hamartologické a sociálně-etické důsledky, které zařazují člověka do starého lidstva a projevují se: rozdvojeností, ztrátou svobody, bytím ve vině, sobectvím, svědomím, stydlivostí a osamělostí.

²⁵⁹ DBW 1, s. 70.

²⁶⁰ DBW 1, s. 103.

Rozdvojenost je důsledkem pádu člověka do hříchu a zasahuje především jeho nitro. To se hlavně projevuje ve vztahu člověka k Bohu, k jeho bližnímu a k celému stvoření. Jediným východiskem z této rozdvojenosti je pouze jednota v Kristu. S rozpolceností souvisí i změna v prožívání svobody, kterou člověk již nespojuje se svým Stvořitelem, s jeho oslavou, s jednotou se sebou samým i s harmonickým vztahem k celému stvoření a se svým bytím pro druhé, protože původní svobodu člověk ztratil. Se ztrátou svobody souvisí i vina člověka, která má podle Bonhoeffera individuální i kolektivní charakter. Individuální v tom, že člověk ve víře rozpoznává, že on sám jako jednotlivec hřeší proti Bohu. Kolektivní v tom, že člověk je součástí Adamovy kolektivní osoby a vše co jako jednotlivec učiní, projeví se v celém lidstvu. S vinou člověka souvisí i jeho sobecké jednání, které je opakem zástupného jednání, protože pramení z lásky k sobě samému. Tak sebeláska ovlivňuje i svědomí člověka, které jej staví do pozice soudce, kdy člověk sám rozhoduje o tom, co je dobré – dovolené a zlé – zakázané. Přesto však svědomí je i nyní místem, kde Bůh může člověka oslovit skrze Krista jako jeho zástupce.

Co se týče stydlivosti, je důsledkem ztráty jednoty člověka s Bohem, a to jej nutí k tomu, aby se zahalil. To ale nepřispívá k odstranění stydlivosti, ke které může dojít pouze oblečením nového šatu, který člověk přijímá vírou skrze Ježíše Krista. Ten vstupuje i do osamělosti člověka a člověk poznává toto Boží zástupné jednání v Kristu jen skrze víru. V tomto Kristově jednání je zahrnuto i překračování Božího zákona, které vedlo člověka do osamělosti a které lze překonat pouze ve víře v Ježíše Krista jako Božího i lidského zástupce.

5. Biblicko-dějinné hledisko jednání místo druhého

Zástupné jednání mezi lidmi Bonhoeffer vyzoroval ve Starém a Novém zákoně. V biblicko-dějinném pojetí zástupnosti nám nejde o podrobný exegeticko-odborný výklad biblických textů, nýbrž pouze o systematicko-teologické závěry vztahující se k zástupnému jednání. Jde o činy jednotlivců ve prospěch celků, jak to Bonhoeffer vyzoroval u Abrahama, Mojžíše, apoštola Pavla a Ježíše Krista.

5.1 Jednání praotce víry Abrahama na místě odsouzených

Bonhoeffer si všímá zástupného jednání praotce víry Abrahama, a to ještě před uzavřením smlouvy mezi Izraelem a Hospodinem na Sinaji. V této souvislosti se jedná o Abrahamovu přímluvnou modlitbu za záchranu města Sodoma (Gn 18, 32).²⁶¹

Obsahem Abrahamovy přímluvné modlitby je záchrana hříšné kolektivní osoby kvůli malému počtu spravedlivých. Bonhoeffer zde zdůrazňuje, že „On (*Bůh* - *N.B.*) může vidět v malém počtu celý národ, tak jako viděl v jednom (*člověku* – *N.B.*) celé lidstvo a smířil je“. Abrahamovy přímluvné modlitby za bezbožnou Sodomu jsou vytrvalé a neodbytné, v kterých praotec víry předkládá Bohu počet spravedlivých, který postupně redukuje poté, kdy zjišťuje, že není v Sodomě uvedený počet spravedlivých. Počet se začíná na čísle padesát, postupně jej Abraham snižuje až na deset a prosí Boha, aby kvůli tomuto počtu zachránil celé město Sodomu. Jenže se tu nenašlo ani těchto deset spravedlivých (Gn 18, 23-33). V tomto případě jednatel, Abraham, jedná zástupně za celek město Sodomu. Přímluvnými modlitbami a vyprošuje od Boha jeho záchranu kvůli malé skupině věrných

²⁶¹ DBW 1, s. 75. - srov. Gn 18, 16-33.

věřících. V aplikaci na uvedené Boží jednání s praotcem víry to znamená, upozorňuje Bonhoeffer, že kvůli jednotlivcům nebo skupině lidí „Bůh může nahlížet, jako by celý národ činil pokání“.²⁶² V tomto případě jde o **Sodomu jako kolektivní osobu**, jež je součástí Adamova lidstva a nepatří ani k Izraelskému vyvolenému národu, ani k novému lidstvu, a přesto je předmětem zástupného jednání Božího člověka.

Bonhoeffer si uvědomuje teologickou složitost tohoto biblického vyprávění a cítí, že by bylo třeba k tomuto biblickému místu říci ještě víc a dodává, že se „na tomto místě nasazuje problém zástupnosti, o němž lze pojednat teprve později“.²⁶³

5.2 Mojžíš jako zástupce Izraele před Bohem

vystupuje v druhém starozákonním svědectví o zástupném jednání jednotlivce za celek, tj. kolektivní osobu. Rozdíl mezi Abrahamovou a Mojžíšovou přímou modlitbou je i ten, že praotec víry se přimlouval za bezbožné, nevěřící města, zatímco Mojžíš se přimlouvá za Boží vyvolený národ, který se dopustil hříchu modlářství. Z toho vyplývá, že Izrael jako kolektivní osoba není jenom sociologickou veličinou, ale je národem, který je kvalifikovaný Božím zjevením. Na počátku formování této kolektivní osoby stojí Boží čin milostivého vyvolení Izraele. Jím je Boží lid konstituován jako celek, tj. jako národní i duchovní společenství. Bonhoeffer k tomu mimo jiné říká, že Izrael „byl národem, který si Bůh vyvolil jako kolektivní osobu“.²⁶⁴ Na jejím začátku stojí Boží povolání jednotlivců (Abrahama, Izáka, Jákoba atd.),

²⁶² DBW 1, s. 75.

²⁶³ DBW 1, s. 75.

²⁶⁴ DBW 1, s. 93.

keré směřuje k vytvoření společenství Božího lidu jako celku.²⁶⁵ Boží milostivé a svobodné vyvolení předchází nelehkému životu Izraelců v Egyptě a z těchto porobených otroků Bůh učiní svůj lid a v určitém čase jej formuje teologicky i sociálně.

Po vyjití z Egypta bylo velmi důležitým předělem izraelského lidu vydání Zákona na Sinaji. Krátce po uzavření smlouvy mezi Hospodinem a Izraelem dochází k porušení smlouvy ze strany Božího lidu, v době, kdy Mojžíš přebírá od Hospodina desky smlouvy a současně s tím je mu Bohem sděleno, že vyvolený národ se dopustil hříchu modlářství. Mojžíš se dovídá z Božích úst: „brzy uhnuli z cesty, kterou jsem jim přikázal. Odlili si sochu býčka a klanějí se mu, obětují mu... Teď mě nech, ať proti nim vzplane můj hněv a skoncuji s nimi; z tebe však udělám veliký národ“ (Ex 32, 7-10).

V této souvislosti si Bonhoeffer všímá Mojžíšova zástupného jednání před Bohem v podobě **přímluvných modliteb za celý národ**: „Můžeš jim ten hřích ještě odpustit? Ne-li, vymaž mě ze své knihy, kterou píšeš!“ (Ex 32,32) Mojžíšova přímluva je opravdu ojediněle odvážná. Je vyřčena po té, kdy mu Bůh zaslibuje věrnost i přesto, že zavrhne izraelský národ. Odvážná je tato modlitba z toho důvodu, že Mojžíšovo zástupné jednání za národ, který hřeší, je vůči Bohu podmíněno: Bud' – Anebo. Bud' Boží odpuštění pro celý národ, anebo Mojžíšovo zavržení Bohem. V této odvaze lze vidět to, jak hluboce Mojžíš miluje svůj národ, upozorňuje Bonhoeffer, když „se dobrovolně chce kvůli svým bratřím odebrat pod Boží hněv a přeje si Boží hněv, jen když bratři budou mít společenství s Bohem...“²⁶⁶ Mojžíš nasazuje vlastní záchranu kvůli svému lidu a „chce být vymazán z knihy života spolu se svým lidem“.²⁶⁷

²⁶⁵ Dt 7,6: „Jsi přece svatý lid Hospodina, svého Boha; tebe si Hospodin, tvůj Bůh, vyvolil ze všech lidských pokolení, která jsou na tváři země, abys byl jeho lidem, zvláštním vlastnictvím.“ – srov. Neh 9,7; Ž 135, 4.

²⁶⁶ DBW 1, s. 122.

²⁶⁷ DBW 1, s. 122.

Na této události se ukazuje teologická hloubka Mojžíšova zástupného jednání před Bohem, tedy ve prospěch kolektivní osoby zhřešivšího Božího lidu až po vlastní zavržení Bohem. Jinak řečeno, **opravdová láska k Bohu a k bližnímu nasazuje i své vlastní spasení pro záchranu svých bratrů a sester.**²⁶⁸ V tomto smyslu je zástupnost v kolektivní osobě Božího lidu zároveň hlubokým výrazem poimenického přístupu k druhým lidem, který slouží věřícím k návratu k Bohu.

5.3 Apoštol Pavel v roli obhájce izraelského lidu

Přímluvnými modlitbami jedná také apoštol Pavel ve prospěch izraelského národa, který odmítl Ježíše Krista jako svého Mesiáše. Také Pavlovo zastoupení kolektivní osoby nevěrného Izraele je velmi hlubokým svědectvím o tomto křesťanském jednání ve společenství církve jako nového lidstva. Pavlovy přímluvné modlitby kvalifikuje Bonhoeffer jako čin křesťanské lásky, která nasazuje pozemská jmění, své já a dokonce svou soteriologickou budoucnost ve prospěch těch, kteří nejsou součástí Kristovy církve. V této souvislosti cituji slova apoštola Pavla, kterých se dovolává i Bonhoeffer: „Mluvím pravdu v Kristu, nelžu, a dosvědčuje mi to mé svědomí v Duchu svatém, že mám velký zármutek a neustálou bolest ve svém srdci. Přál bych si sám být proklet a odloučen od Krista Ježíše za své bratry, za lid, z něhož pocházím. Jsou to Izraelci, jim patří synovství i sláva i smlouvy s Bohem, jim je svěřen zákon i bohoslužba i zaslíbení, jejich jsou praotcové, z nich rodem pochází Kristus. Bůh, který je nade všemi, buď pochválen na věky, amen (Ř 9,1n).“²⁶⁹

²⁶⁸ DBW 1, s. 122. – srov. Op. cit., s. 122: „Moses Haltung war heroisch, er will mit seinem Volk von Gott angenommen oder verworfen werden, das ist rational noch fassbar.“

²⁶⁹ DBW 1, s. 122.

Bonhoeffer si všímá, že v zástupnosti apoštola Pavla za Izrael nejde jen o akt lidské solidarity s vinou druhých, ale o nasazení vlastní spásy: „Pavel si přeje být proklet a odloučen od Krista ne proto, že by chtěl jít s bratry do záhuby, nýbrž proto, aby jim vybojoval společenství s Bohem. Na jejich místě chce být proklet.“ Je to tedy jednání, které se dá vysvětlit jako paradox, v němž na jedné straně stojí „láska k Bohu“, na druhé straně láska k vlastnímu lidu, i když Boha miluje nade vše.“²⁷⁰ Tento Pavlův postoj v sobě na jedné straně určitě obsahuje i národní aspekt, protože Pavel měl židovský původ, měl farizejské vzdělání a před svým obrácením byl horlivým účastníkem židovského kultu. Na straně druhé jde o náboženského příslušníka vyvoleného Izraele, který se setkal se vzkříšeným Pánem Ježíšem Kristem u Damašku. Toto dvojí se implicitně promítá i do jeho paradoxního přístupu k dané kolektivní osobě. Jeho postoj je svědectvím toho, do jakých důsledků jde opravdová bratrská láska v zástupném jednání, a to nejen za ty, kteří sdílí mou víru, ale i za ty, kteří se k mé víře staví nepřátelsky.

5.4 Jednání Ježíše Krista ve prospěch zlořečených kvůli Zákonu

Pojetí Krista jako zástupce starozákonního Božího lidu je myšlenkou zajímavou a v teologii zastoupení není velmi reflektovanou. Souvisí s Kristovým univerzálním dílem spásy, v němž mají své místo jak nevěřící, příslušníci různých náboženství, tak i Izrael, starozákonní Boží lid. Apoštol Pavel se pokusil jako první explikovat dějiny starozákonního Božího lidu christologicky: „Chtěl bych vám připomenout, bratři, že naši praotcové byli všichni pod oblakovým sloupem, všichni prošli mořem, všichni byli křtem v oblaku a moři spojeni s

²⁷⁰ DBW 1, s. 122. – srov. originál citátu: „Paulus aber will dem Volk, das er liebt, die Gottesgemeinschaft erringen, die er über alles liebt, und verflucht sich fort von der Gottesgemeinschaft und seinem Volk an die Stelle der Verdammung, in der seine Brüder stehen, gerade weil er die Gottesgemeinschaft und sein Volk wirklich liebt, d. h. weil er gehorsam ist dem Gebot der restlosen Hingabe an den Nächsten...“

Mojžíšem, všichni jedli týž duchovní pokrm a pili týž duchovní nápoj; pili totiž z duchovní skály, která je doprovázela, a tou skálou byl Kristus“ (1K 10,1-4). I když Bonhoeffer nevysvětluje tento text explicitně, přece se ve své disertační práci *Sanctorum communio* přímo i nepřímo vyrovnává se vztahem Kristova díla spásy a starozákonního Božího lidu.

Izrael byl povolán k tomu, aby byl svatým Božím lidem. Měl vydávat svědectví o Hospodinových činech spásy všem národům. Pro tento účel s ním uzavřel Bůh smlouvu na Sinaji, kde byl vydán Dekalog, kterým se měl Boží lid jako kompaktní celek řídit ve svém konkrétním životě (Ex 20). Řečeno s Bonhoefferem: „(Izrael - N.B.) byl národem, kterého si Bůh vyvolil jako kolektivní osobu, byl konstituován Božím zákonem. Boží zákon je pro Izrael opravdově zaslechnutým povoláním. Zákon a povolání patří k sobě. Naplněný zákon je poslušně uskutečňované povolání“ k tomu, aby byl Izrael „Božím lidem, svatým společenstvím Božím“.²⁷¹

Jednotlivec v něm není pohlcen, je sám za sebe odpovědný Bohu, jemu se zodpovídá za své jednání, za svůj život, a to vždycky jako součást celého Božího lidu. Obojí úzce souvisí: Odpovědnost člověka za celek i kolektivní osoby za jednotlivce před Bohem. Tato skutečnost je zakotvena v Božím zjevení.

Izraelský národ byl určitým stmelěným celkem, který nezůstal v neporušeném vztahu k Bohu, protože stále docházelo k porušování Božího zákona. O tom svědčí starozákonní události, že „ti, co přestoupili zákon, byli vyloučeni“ ze společenství Izraele.²⁷² To se nepřímo potvrzuje ve slovech Dekalogu, dále v dalších biblických textech, které souvisí s modlářstvím Izraele, s hrozbami i se zaslíbeními (Ex 20. 32 – 34; Dt 28, 15-69). Porušování smlouvy

²⁷¹ DBW 1, s. 93. – Op. cit., s. 93: Bonhoeffer dává do souvislosti pojmy „zákon“ a „povolání“ izraelského národa. Tím, že Izrael naplňuje zákon, tím potvrzuje své povolání. Naopak to znamená, že neuposlechnutím zákona se společenství vnitřně rozpolcuje. Zákon jednotlivce podle Bonhoeffera, jak vtaňuje do Božího povolání, tak mu i „ukazuje na nevyléčitelný řez ve společenství a izoluje ho.“

²⁷² DBW 1, s. 93.

mezi Hospodinem a Izraelem vyvolávalo Boží soud. Proto se cesta naplňování zákona ukazovala jako neudržitelná (Ga 2,11; Žd 10,1 atd.).

Pán Bůh sám tuto situaci řeší v Kristu tak, že v určitém čase zjevuje svůj skrytý záměr s Izraelem. Bonhoeffer cituje v této souvislosti apoštola Pavla, když hovoří o Božím kairu: „Když se však naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna narozeného z ženy, podrobeného zákonu, **aby vykoupil ty, kteří jsou zákonu podrobeni**, tak abychom byli přijati za syny“ (Ga 4,4-5).²⁷³ Na tomto místě se zdůrazňuje skutečnost, že Ježíš Kristus vstoupil do Izraelského lidu, řečeno s Bonhoefferem: „Ježíš Kristus podrobuje svůj život zákonu (Ga 4,4), postavuje se do Božího izraelského sboru (Gemeinde).“²⁷⁴ Bůh posílá zástupce Ježíše Krista i pro svůj nevěrný lid, aby svým životem i utrpením vzal na sebe i všechny jeho hříchy.

Ježíšův křest v Jordánu je podle Bonhoeffera „nejvýmluvnějším příkladem“ toho, že Kristus je součástí Izraelského národa. I přesto, že se Bonhoeffer dále Kristovu křtu nevěnuje, toto vyprávění v sobě také obsahuje symbolické jednání. Ten, kdo je bez hříchu, jde ke křtu vodou, který byl výrazem očištění od hříchů. Obrazně se zde promítá, že Ježíš vstupuje do hříchu lidstva a akceptuje jeho hřích jako svůj vlastní a křtem je viditelně oddělen k spásitelskému poslání. Symbolicky je zde předjímáno, že Ježíš Kristus ponese zástupně před Bohem vinu a hřích i svého izraelského lidu.²⁷⁵

Tělesným vstupem Božího Syna do Izraelského lidu „se Ježíš Kristus neprohlašuje jenom jako solidární s ním, nýbrž **láskou zástupně za všechny naplňuje zákon, a tím překonává židovské pojetí zákona**“. Zde vyvstává, že zastoupení nelze vysvětlovat jako čin, v kterém je projevena pouze symbolická podpora někomu jinému, nýbrž činem pochopitelným pouze na základě Boží lásky k člověku. Nejen svým křtem v Jordánu, ale celým svým životem Ježíš

²⁷³ srov. DBW 1, s. 92.

²⁷⁴ DBW 1, s. 93.

²⁷⁵ Mt 3,15 v DBW1, s. 93.

Kristus zcela naplňoval Boží vůli obsaženou v zákoně a svým dílem „Ježíš prohlašuje celou starozákonní církev za odpadlou od Boha, a tedy vzdálenou od toho být opravdovou Boží církví (Gemeinde)“.²⁷⁶

Neschopnost Izraele naplňovat Boží zákon Bonhoeffer dotahuje k závěru, že i „nevěrná starozákonní církev je adamovským lidstvem, a proto musí být smířena s Bohem, tj. přetvořena v novou církev“.²⁷⁷ Toto nové přetvoření se děje Kristovým zástupným jednáním, jímž se staví Ježíš mezi Boha a Izrael.²⁷⁸

V zástupném jednání Božího Syna jde o **naplňování Božího zákona** do všech důsledků, a to jej vede na kříž, který je na jedné straně místem zástupné Boží lásky i za nevěrný Boží lid, na straně druhé místem opuštěnosti ode všech a místem hněvu samotného Boha: „V Ježíšově smrti na kříži se děje Boží soud a projevuje se Boží hněv nad veškerým sobectvím lidstva, které si chybně vykládalo Boží zákon.“²⁷⁹ Jen dokonalou láskou k Bohu bylo možné naplnit Boží zákon do všech důsledků. „Jako neviný bere na sebe Ježíš vinu a trest druhých a tím, že sám umírá jako zločinec, je proklet, nese na sobě hříchy světa a je za ně potrestán“, takže na tomto místě „triumfuje zastupující láska i poslušnost vůči Bohu nad vinou, a tím je vina skutečně potrestána a překonána.“²⁸⁰ Ježíšova láska k Bohu a k lidem byla dokonalá, jak o tom svědčí „naplňování Božího zákona zástupně za lidi až na smrt“.²⁸¹ Toto Kristovo dílo vykonané v čase je platné jednou provždy.²⁸²

Kristovo zástupné utrpení na kříži je i symbolicky znázorňováno Ježíšovou poslední večeří s učedníky, u které Bonhoeffer volně interpretuje

²⁷⁶ DBW 1, s. 93.

²⁷⁷ DBW 1, s. 93.

²⁷⁸ DBW 1, s. 90: „Was bisher jeder in der Gemeinde isoliert dem Gesetz gegenüber, so soll nun die Person Christi alle Einzelnen in sich zusammenfassen und stellvertretend für sie vor Gott stehen.“

²⁷⁹ DBW 1, s. 95.

²⁸⁰ DBW 1, s. 99.

²⁸¹ DBW 1, s. 94.

²⁸² DBW 1, s. 99.

text Mk 14,22n., slovy: „Tak jako lámu tento chléb, bude zítra zlomeno mé tělo a tak, jako všichni jíte z jednoho chleba a budete nasyceni, tak budete všichni ve mně zachráněni a spojeni. Pán sboru daruje svým učedníkům své i jejich společenství.“²⁸³

Když pojednáváme o Ježíšově zástupném jednání za Izrael naplněním zákona, nemá být tím nijak redukováno soteriologické jednání Ježíše Krista ve prospěch celého lidstva. Spíše jde o to připomenout si s Bonhoefferem, že Kristovo dílo spásy má inkusivní charakter a vztahuje se k celému lidstvu včetně Izraele s tím upřesněním, že je ukázán vztah starozákonního Božího lidu k Božímu zákonu. Nejen to, ale cesta spásy skrze zákon se ukázala jako interimní do plnosti času, než Bůh zjeví Izraeli i celému lidstvu cestu spásy skrze svou milost v Ježíši Kristu. K tomu ukazují slova apoštola Pavla, která mají hamartologický univerzální charakter: „Ti, kteří neměli zákon a hřešili, také bez zákona zahynou; ti, kteří znali zákon a hřešili, budou odsouzeni podle zákona“ (Ř 2,12) a „vždyť ze skutků zákona ‚nebude před ním nikdo ospravedlněn‘, neboť ze zákona pochází poznání hříchu“ (Ř 3,20).

Význam Kristova zastoupení v naplnění zákona se podle Bonhoeffera odráží v obnovení společenství s Bohem. Zatímco nenaplněný zákon člověka izoluje od ostatních lidí i od Boha a uvádí jej do samoty (Einsamkeit)²⁸⁴, naplněný zákon umožňuje obnovu vztahů. Bonhoeffer o tom hovoří takto: „Byli do této chvíle každý ve sboru izolován vůči zákonu, nyní tedy Kristova osoba v sobě každého zahrnuje a zástupně za něj stojí před Bohem.“ Podmínkou obnovy společenství je pro Bonhoeffera noetická dimenze člověka. On musí sám poznat „nedostatečnost (Mangelhaftigkeit) starého. Aby toho dosáhl, volá Ježíš k pokání...“ Právě lítostí a „poznáním své viny je člověk osamocen před

²⁸³ DBW 1, s. 94.

²⁸⁴ DBW 1, s. 94.

Bohem a začíná poznávat svou izolaci, v níž byl dlouho objektivně již předtím.“²⁸⁵ Ze své dobroty a lásky Bůh dal i Izraeli nejlepšího zástupce v Kristu.

5.5 Shrnutí

V rámci biblicko-dějinného aspektu si Bonhoeffer povšiml zástupného jednání praotců víry, které je obsaženo v přímělné modlitbě k Hospodinu. Abraham vstupuje zástupně za spravedlivé i nespravedlivé před Hospodina a přimlouvá se za záchranu celého města Sodomy. Také Mojžíš a apoštol Pavel vyprošují v modlitbě u Boha Izraelskému lidu odpuštění, a to i tím, že nasazují vlastní soteriologickou budoucnost. Jiným způsobem jedná zástupně za Izrael Pán Ježíš Kristus. Svým životem a dílem naplňuje zástupně Boží vůli i celý zákon, a v tom je i pro vyvolený národ zástupcem před Bohem.

²⁸⁵ DBW 1, s. 93.

6. Christologicko-soteriologický základ zástupnosti

Kristus jako zástupce člověka před Bohem tvoří jádro problematiky jednání a bytí pro druhého a je proto velmi důležitým aspektem pro jednotlivé výpovědi víry. V této kapitole nám půjde především o některé podněty související s christologickým dogmatem a s určitým náznakem Bonhoefferovy pozitivní christologie. V tomto rámci se zaměřuji především na myšlenky prvního Bonhoefferova období. Je tomu tak hlavně proto, že to, co se objevuje v díle *Sanctorum communio* a *Christologické přednášce* je svým způsobem jedinečné²⁸⁶ a není doklad o tom, že by tyto myšlenky Bonhoeffer později výrazně korigoval. Tato jedinečnost však nevylučuje tvrzení některých badatelů o tom, že i *Christologická přednáška* má eklesiologický předpoklad. Teoložka LEHMKÜHLEROVÁ zdůrazňuje, že pro Bonhoeffera je „Kristus přítomným Pánem své církve. Jde tu o *primum principium*, základní axiom, který umožňuje christologickou reflexi vůbec teprve jako vědění o církvi.“²⁸⁷ Tomuto eklesiologickému aspektu se věnuji v následující kapitole.

Všechny zde znázorněné systematicko-teologické i antropologicko-sociální vztahy souvisí s Kristovým zástupným jednáním. To v sobě zahrnuje relace Bůh a Ježíš Kristus, Kristus a Adamovo lidstvo, Kristus a jeho církev jako nové lidstvo.

²⁸⁶ Centrum Bonhoefferovy *Christologické přednášky* tvoří podle ABROMEITA pojem zástupnost i přesto, že zde toto substantivum nenalezneme. In ABROMEIT, H.-J. *Das Geheimnis Christi*, s. 273.

²⁸⁷ LEHMKÜHLER, KARSTEN. *Christologie*. In Grünwaldt, K.; Tietz, Ch.; Hahn, U. (ed.). *Bonhoeffer und Luther : Zentrale Themen ihrer Theologie*. Hannover : Amt der VELKD, 2007. 233 s. ISBN 978-3-9810974-1-0, citováno ze s. 55. - LEHMKÜHLEROVÁ správně připomíná, že „ptáme-li se po zvláštích christologie Dietricha Bonhoeffera, obrátí se ihned náš pohled na specifickou strukturu jeho berlínské Christologické přednášky.“ Op. cit., s. 55.

6.1 Jednání Božího Syna jako jediné řešení lidského hříchu

Ježíš Kristus jako jediný zástupce lidstva před Bohem je po Bohu - Otci, jak to po staletí církev vyznává, druhou osobou Božské trojice – Syn Boží. To platí i o Kristově zastoupení, v němž je vyznání Boží trojjedinosti východiskem celé této problematiky. Dietrich Bonhoeffer v žádném svém díle nikdy neměl problémy s Boží Trojicí, protože vychází ze základního reformačního poznání: *Omnia opera Dei ad extra indivisa*. Toto evidentně vyplývá z obsahového celku této části.

Byl to Bůh sám, který se v Ježíši Kristu ujal řešení popádové situace a obnovil narušený vztah mezi sebou a člověkem zástupným jednáním v Kristu. Člověk sám od sebe nemohl obnovit vztah k Bohu, který hříchem přetrhal. Na jedné straně proto stojí Bůh, jemuž se člověk odcizil svým hříchem, na straně druhé člověk, který sám od sebe není schopen mezi sebou a Bohem tento stav vyřešit ani napravit. Je to dilematická situace v neprospěch lidí, kde platí, řečeno s Bonhoefferem: „Bůh nemůže přehlížet hřích; kdyby tak učinil, nebral by vážně vlastní vinu člověka jako osobnosti.“²⁸⁸ Z toho důvodu zůstala pro člověka alternativa: Buďto si svou vinu odpykat anebo se nechat zničit Božím soudem.

Boží láska k hříšnému člověku si našla třetí cestu, a tou bylo **Kristovo zástupné jednání jako jediné adekvátní, i když paradoxní řešení této dilematické situace**. To obnovilo zpřetrhané společenství mezi Bohem i člověkem a zachránilo jej před Božím soudem, takže navzdory svému hříchu člověk nebyl odsouzen, ani potrestán, protože Kristus vstoupil svým zástupným jednáním na jeho místo. Řečeno s Bonhoefferem: „Idea zástupnosti je jenom potud možná, pokud spočívá v Boží **nabídce**, tj. má svou platnost jenom v Kristu a jeho církvi.“²⁸⁹ Kristova zástupnost je zde pochopena, viděno z Boží

²⁸⁸ DBW 1, s. 98.

²⁸⁹ DBW 1, s. 99.

strany, jako vstřícný krok Boží lásky k padlému lidstvu, takže toto jednání pro druhého „není žádnou etickou možností nebo normou, nýbrž pouze realitou **Boží lásky** k církvi (Gemeinde), není to žádný etický, nýbrž teologický pojem“.²⁹⁰

V tomto Božím jednání na místě hříšného člověka se ukazují mimo jiné, jak **odpuštění hříchů**, které má svůj původ v **Boží nezasloužené lásce**, tak i **zahlázení viny**, které je zároveň triumfem „zastupující lásky, poslušnosti Boha... a tím je vina skutečně potrestána a překonána“.²⁹¹ Autor tím nemyslí, že Ježíš Kristus svým zástupným jednáním vymazal reálně pád člověka do hříchu do všech důsledků, nýbrž že v Kristu vytvořil reálnou možnost k tomu, aby se padlý člověk mohl stát novým stvořením v Kristu. Zahlázením viny Bonhoeffer míní fakt, že Kristovým dílem spásy Bůh jednou pro vždy zakryl lidskou vzpouru.²⁹²

Toto jednání Boží nezasloužené lásky k hříšnému člověku se retrospektivně jeví jako nejhlubší výraz Božího chtění „učinit v Kristu ze starého Adamova lidstva lidstvo nové, tj. Kristovu církev“.²⁹³ To znamená, že Boží láska zjevená v Kristu je jediným iniciátorem záchrany lidského pokolení, a tedy i **subjektem zástupného jednání ve prospěch lidstva**. To v sobě zahrnuje i Boží bolest, hněv i soud, které byly vykonány na Kristu. K tomu Bonhoeffer výslovně poznamenává: „V Kristově smrti na kříži se děje Boží soud i hněv nad veškerým sobectvím (Ichsucht) lidstva, které si špatně vysvětlovalo (*Boží – N.B.*) zákon. Toto špatné pochopení zákona přivedlo Božího Syna na kříž.“²⁹⁴ Vzkříšením Ježíše Krista z mrtvých si Bůh „podrobil (*lidstvo - N.B.*) pod svou vládu“, která je demonstrací Božího vítězství.²⁹⁵ V tomto teologicko-christologickém rámci se

²⁹⁰ DBW 1, s. 100.

²⁹¹ DBW 1, s. 99.

²⁹² DBW 1, s. 98: Originální znění citátu: „der Mensch muss Vergebung der Sünden haben, das Geschehene muss durch Machtspruch Gottes als ungeschehenen gewertet werden.“

²⁹³ DBW 1, s. 36.

²⁹⁴ DBW 1, s. 95.

²⁹⁵ DBW 1, s. 96. – srov. tamtéž „srdce Boha bylo kvůli vině a smrti rozlomeno (hindurchgebrochen).“

ukazuje aktuální důraz ANSELMOVY satisfakční teorie, podle které Boží Syn učinil zadost Bohu za vinu padlého lidstva.

6.2 Univerzalita Kristova díla spásy

Kristovo dílo spásy v rámci zástupnosti v sobě zahrnuje lidstvo jako celek, tj. věřící i nevěřící, protože všichni lidé zasluhují za vinu i trest. To zdůrazňuje Bonhoeffer slovy: „Jako nevinný Ježíš bere na sebe vinu a trest druhých a sám umírá jako zločinec, je proklet, protože nese hříchy světa a za ně je potrestán.“²⁹⁶ V tomto Kristově zástupném jednání před Bohem jsou zahrnuty všechny generace, všechna náboženství včetně židovství v tom smyslu, že se z Boží strany nabízí spása v Kristu všem bez rozdílu národností, jazyka, kultury, náboženství atd.

Bonhoeffer Kristovo univerzální jednání znázorňuje na **pozadí Adamova egocentrismu**, který je protikladem ke Kristovu jednání, jak to chápe ze slov apoštola Pavla: „A jako vešla do světa smrt skrze člověka, tak i zmrtvýchvstání. Jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života.“ (1 K 15,21-22).²⁹⁷ To znamená, že „svět hříchu je svět Adamův, staré lidstvo. Adamův svět je však světem, který Kristus smířil a učinil jej novým lidstvem, svou církví“.²⁹⁸ Bonhoeffer charakterizuje zmíněnou skutečnost ještě na pozadí pojmů: **potencialita a aktualita**. V prvním pojmu, v potencialitě, jde o možnost spásy v Kristu pro všechna lidská pokolení a generace. Teologickým významem druhého pojmu, aktuality, Bonhoeffer míní subjektivní přivlastnění spásy skrze víru. Oba tyto důrazy - potencialita i aktualita - musí zůstat zachovány i ve zvěstování církve. Řečeno Bonhoefferovými slovy to znamená, že „v Kristu je

²⁹⁶ DBW 1, s. 99.

²⁹⁷ DBW 1, s. 77.

²⁹⁸ DBW 1, s. 69.

lidstvo tak reálně vtaženo do obecnství s Bohem, jako reálně v Adamovi padlo“.²⁹⁹

Tímto činem smíření se Kristus zástupně postavil mezi Boha a lidské pokolení jako druhý Adam, který zastupuje před Bohem celé padlé Adamovo lidstvo. Jednání Krista jako zástupce má **exkluzivní charakter**, protože je před Bohem nezastupitelné a nenahraditelné. Na to upozorňuje Bonhoeffer slovy: „V jednom Adamovi existuje přece mnoho Adamů, ale Kristus je jenom jeden. Neboť Adam je člověk, Kristus je Pánem nového lidstva.“³⁰⁰ Společně s tím má také Kristovo dílo spásy **soteriologicko-inkluzivní význam**, protože v něm je zahrnuto celé staré i nové lidstvo.³⁰¹ V tomto vztahu potenciality k aktualitě lze chápat i význam apoštolských slov o anakefalaisis tón pantón en tó Christó vztahujících se k eschatologické budoucnosti.³⁰² Příslušnost k starému i novému lidstvu poznává člověk skrze víru v Krista.

Kristovo zastoupení lidstva před Bohem vyjadřuje celistvost jeho díla spásy, které se začalo inkarnací, pokračovalo křížem, vzkříšením a oslavením, trvá do paruzie v podobě Kristových přímlov na Boží pravici (Ř 8, 34; Žd 7, 25; 9,24; 1 J 2, 1). **Kristovo jednání ve prospěch člověka před Bohem je neopakovatelné, nenahraditelné a výjimečné, začalo a bude trvat do eschatologického konce.**

²⁹⁹ DBW 1, s. 91.

³⁰⁰ DBW 1, s. 91.

³⁰¹ DBW 1, s. 92.

³⁰² Ef 1,10: „...že podle svého plánu, až se naplní čas, přivede všechno na nebi i na zemi k jednotě v Kristu.“

6.3 Kontinuální proces Kristova jednání ve prospěch člověka

Bonhoeffer rozvinul ve své přednášce o *Podstatě církve*, kde heslovitě hovoří o čtyřech stupních Kristova jednání na našem místě.³⁰³ Jako první stupeň uvádí autor inkarnaci.

6.3.1 Inkarnace

se uskutečňuje Kristovým přijetím lidství: „Aby zničil člověka, stal se Bůh člověkem.“³⁰⁴ Pojmem „zničení“ nemíní Bonhoeffer záhubu člověka Bohem, poněvadž ta by nevyřešila lidskou situaci po pádu do hříchu a člověk by navíc zůstal bez zodpovědnosti před Bohem. A právě toto nebylo Božím záměrem. Proto pojem „zničení“ ukazuje k významu inkarnace jako určitého spravedlivého Božího soudu nad člověkem, kterým je zničen starý Adam, a to nikoli ve smyslu vyhlazení lidstva jako Božího stvoření, nýbrž jako zničení všeho, co bránilo člověku v obnovení vztahu s Bohem. Ježíš Kristus vstupuje svým vtělením na místo člověka, aniž tím odnímá zodpovědnost člověka před Bohem. Druhým stupněm je

6.3.2 Poslušnost zákonu

Kristus zastoupil hříšného člověka před Bohem také naplněním všech požadavků, které ukládal zákon Izraelskému lidu, a to znamená, že „Ježíš vstupuje do společenství Izraelského národa a naplňuje zástupně zákon“. Přestupováním zákona se i izraelský věřící dostal do izolace od Boha i od svých spoluvěřících. A to znamenalo, že i v nábožensky stmeleném společenství

³⁰³ DBW 11, s. 275. – Označení „čtyři stupně zastoupení“ nejsou autentickým Bonhoefferovým pojmem. Originál této přednášky se nedochoval, a proto je sestaven podle poznámek jeho studentů. Vzhledem k celkovému charakteru textu však můžeme jednotlivé charakteristiky zástupnosti co do rozdílných souvislostí za určité stupně považovat.

³⁰⁴ DBW 11, s. 267.

v určitou jednotu byly vzájemné vztahy věřících narušeny neposlušností Božího zákona, a to vedlo k vzájemnému odcizení jednotlivců v izraelském společenství. Ježíš Kristus jako bezhříšný Boží Syn vzal zástupně na sebe „spravedlivý hněv zákona“ a „naplnil jej“.³⁰⁵ Tím také překonal jednou provždy izolovanost jednotlivců jak v izraelském společenství, tak i v celém lidstvu a obnovil vztahy mezi Bohem a člověkem. I na tomto druhém stupni má Kristovo jednání na místě druhých univerzální charakter pro celý svět, protože tím Kristus založil „nové lidstvo“- církvev.³⁰⁶

6.3.3 Oběť, utrpení a kříž

Smrt Ježíše Krista na kříži na třetím stupni definuje Bonhoeffer jako „zástupnou oběť osoby“. V ní jde o oběť celého člověka, která v sobě zahrnuje „skutečný trest za skutečný hřích“ někoho jiného. V tomto obětování sebe Kristus vzal na sebe zástupně i „Boží hněv až do konce“.³⁰⁷ Stát pod Božím hněvem znamená nejen činit „Boží vůli“, ale i trpět na místě druhých, takže tu jde o „zástupné utrpení“, které bylo na kříži ještě více „prohloubeno“. Tím myslí Bonhoeffer to, že kříž je jednak transparentním místem Kristova nejhlubšího tělesného utrpení, jednak místem jeho vnitřního-psychického utrpení. A právě k tomu druhému se vztahují následující Bonhoefferova slova: „Nejen chudoba a

³⁰⁵ srov. DBW 11, s. 267, pozn. 195. – Více k pojmu zákon u Dietricha Bonhoeffera viz LEBAHN, FABIAN. *Wie ist die christliche Ethik zu begründen? : Ein Vergleich der Ansätze von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium*. 1. Aufl. Nordstedt: GRIN Verlag, 2006. 88 s. ISBN 3638675572, s. 55-60. – srov. Op. cit., s. 51: „Das Gesetz ist weder selber Gott noch tritt es an die Stelle Gottes. In diese Richtung wurde es im Judentum missverstanden.“ – srov. DBW 14, s. 339-340, s. 342 - srov. BONHOEFFER, DIETRICH. *Nachfolge*. In Kuske, M; Tödt, I (vyd.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 4. sv. (DBW 4). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1989. 391 s. ISBN 3-459-01815-1, s. 31.

³⁰⁶ DBW 11, s. 267 – 268.

³⁰⁷ DBW 11, s. 268: originál citátu zní: „Christus stirbt am Kreuz, nimmt [den] Zorn Gottes bis ans Ende auf sich. [Sein] Opfer ist stellvertretendes Personopfer! In Christus muss [der] Mensch den Tod seines ethischen Gewissens erleiden. Stellvertretendes Handeln ist dies; [es] ist Negierung der ethischen Selbständigkeit.“

smrt znamenají utrpení“, ale také Kristovo vnitřní odhodlání a vůle chtít trpět a i přesto „být v Bohu silný.“³⁰⁸

6.3.4 Zmrtvýchvstání

Je podle Bonhoeffera čtvrtým stupněm Kristova jednání na našem místě. Bonhoeffer k tomu mimo jiné říká, že „lidstvo je v Kristu omilostněno. Spravedlnost člověka je odsouzena na kříži“ a Ježíšovo „smrtné tělo se stává tělem zmrtvýchvstalým“.³⁰⁹ Ve vztahu k našemu tématu tu jde o dvojí význam Kristova zastoupení. První je v tom, že díky vzkříšení je Kristus jediným průkopníkem omilostnění a zástupnosti člověka. Druhý význam se ukazuje v tom, že oslavený Kristus je také průkopníkem naděje v nové posmrtné tělo. To se také potvrzuje apoštolovými slovy: „první vstal Kristus, potom při Kristově příchodu vstanou ti, kdo jsou jeho“ (1 K 15,23) a „věříme-li, že Ježíš zemřel a vstal z mrtvých, pak také víme, že Bůh ty, kdo zemřeli ve víře v Ježíše, přivede spolu s ním k životu“ (1 Te 4,14).

6.3.5 Mezi oslavením a paruzií

Kristovo jednání na našem místě neskončilo ani jeho smrtí na kříži ani vzkříšením, ani oslavením, nýbrž kontinuálně pokračuje i v současnosti. Tak tomu bude až do eschatologické budoucnosti. To potvrzují následující Bonhoefferova slova, že Kristus svým zástupným „jednáním (Tun) se staví na místo, kde máme stát před Bohem my“. Je to jednání, které Kristus uskutečňuje i nyní v církvi, kde se zjevuje jako Pán, Bratr a Sbor. Od těchto

³⁰⁸ DBW 11, s. 268. – srov. Op. cit., pozn. 201.

³⁰⁹ DBW 11, s. 269.

pojmu odvozuje Bonhoeffer tři ekleziologické struktury, které se dají explicitně vyjádřit „pojmem zastoupení“.³¹⁰

Myšlenka Kristova panství v sobě shrnuje dva soteriologické aspekty. První zdůrazňuje jedinečnost a neopakovatelnost minulého Kristova díla: „Ježíš učinil to, co nikdo jiný nemohl, on je Pán“.³¹¹ Druhý aspekt poukazuje ke Kristovu dílu uvnitř církve: „Kristus je naším Pánem, protože omilostňuje“ a „je před Bohem přímluvцем za sbor!“³¹² Kristus je Pánem ve společenství věřících, který nejen vládne, ale zároveň slouží.³¹³

Pokud jde o pojem Bratr, představuje Krista v jeho zástupném jednání jako toho, který obnovuje bratrství mezi jím a člověkem a zároveň mezi lidmi navzájem. Bonhoeffer o tomto sociálně etickém aspektu říká: „Kristus učinil to tak, že celé lidstvo jedná a trpí s ním. Kristus je Bratr“, který stojí na místě, které bylo vymezeno mému bratru.³¹⁴ Kristus jako zástupce jedná na mém místě i na místě bližního, a tím jim prostředkuje společenství.

Vztah mezi Kristem a církví jako společenstvím věřících vyjadřuje velmi specifické Bonhoefferovo **spojení Krista s církví**, ke kterému ukazuje věta: „Kristus existující jako sbor.“ Bonhoeffer vyjadřuje tuto identitu ještě jinak: „Sbor je Kristus, Kristus je sbor.“ To jednoznačně ukazuje ke Kristově přítomnému působení v církvi, o kterém Bonhoeffer říká, že „církve je osoba, je formou přítomnosti druhé osoby trojice. Sbor je Kristem“. Takže „církve sama je přítomným Kristem“.³¹⁵ Na základě těchto myšlenek Bonhoeffer spojuje en

³¹⁰ DBW 11, s. 275: Zástupnost znamená, cituji z originálu: „Stellvertretung bedeutet so: 1) Jesus tat, was kein anderer tun konnte, er ist der Herr. 2) Er tat es so, daß die ganze neue Menschheit mithandelt und mitleidet. Christus ist so der Bruder! In der ethischen Sphäre gibt es nicht den Herrn und den Bruder (Isoliertheit und Unbrüderlichkeit). Christus ist Herr der Gemeinde. Gemeinde unter Herrschaft Christi und zugleich bestimmt durch die Bruderschaft. 3) Christus als Gemeinde existierend. Das sind die drei Fundamentalbedingungen der Kirche. Paradoxe Gegensätzlichkeit. Doch ohne einander sind diese drei Ordnungen nicht möglich. Gemeinde als Untertan, Nebeneinander ist Gemeinde in Christus, Christus als die Gemeinde ist innigstes Ineinander!“

³¹¹ DBW 11, s. 269.

³¹² DBW 11, s. 273.

³¹³ DBW 11, s. 269.

³¹⁴ DBW 11, s. 273: „Kristus stojí zástupně tam, kde měl stát můj bratr.“

³¹⁵ DBW 11, s. 271.

christo einai s bytím ve společenství církve: „Být v Kristu znamená být ve sboru.“³¹⁶ Na tomto místě se dostáváme k systematicko-teologickému zkoumání *Christologické přednášky*.

6.4 Ježíš Kristus jako Bohočlověk pro me

Krista jako „**Bohочlověka (Gottmensch)**“ Bonhoeffer zmínil v souvislosti se zástupným jednáním již v přednášce *Podstata církve*.³¹⁷ Jeho ztotožnění se zástupcem pro-me však přináší až *Přednáška o christologii*.³¹⁸ Přitom se Bonhoefferovo teologické úsilí soustřeďuje k reflexi stěžejních christologicko-dogmatických aspektů, včetně kritického teologického zhodnocení Chalcedonského vyznání víry (Chalcedonense). Tím odpovídá na otázku: **Kdo je ten, který mě jako člověka zastoupil a zastupuje před Bohem i nyní.**

6.4.1 Christologie jako logologie

Pokud chceme systematicko-teologicky charakterizovat Krista jako zástupce, musíme chápat christologii jako vědu o věčném Božím Logu. Ta má svůj základ podle Bonhoeffera již v biblickém textu Jan 1,1 logos sarx egenetó (slovo se stalo tělem).³¹⁹ Touto odvážnou janovskou formulací Bonhoeffer zdůrazňuje, že učení o Kristu je svérázná vědecká oblast v systematické teologii, v níž jde o „Krista jako Boží slovo“. Jinak řečeno: „christologie je nauka, řeč, slovo o Božím slově. Kristus je Boží Logos, christologie je tedy logologie.“ Christologie je katexochén nauka o Božím vtělení v Kristu a zakládá se na

³¹⁶ DBW 11, s. 272.

³¹⁷ DBW 11, s. 275: „Církev není v době Ježíše Krista jeho zřízením, nýbrž je založena ve skutečnosti jeho zástupného jednání jako Bohočlověka (Gottmensch).“

³¹⁸ Pokud jde o obsahově-věcnou strukturu *Přednášky o christologii* zahrnuje 3 základní části. V úvodu se Bonhoeffer zamýšlí nad souvislostí mezi christologií a soteriologií i osobou a dílem Ježíše Krista. Část označená písmenem A zahrnuje explikaci pojmů „přítomný Kristus“ a část B „dějinný Kristus“.

³¹⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Berlin 1932-1933*. In Nicolaisen, C.; Scharffenorth, E.-A. (vyd.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 12. (DBW 12). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997. 629 s. ISBN 3-579-01882-5.

„skutečnosti, že se logos stal člověkem“. Uvedená výpověď není důkazem, nýbrž **předpokladem a poznáním víry**, která Ježíše chápe jako preexistenční Logos. „Viděno z vnějšku, christologie je středem vědy skrze transcendenci“, upozorňuje Bonhoeffer. Pokud jde o **pojem logos** Bonhoeffer jím nemíní ani filozofický racionální princip, ani ideu, ale div Boží inkarnace v osobě Bůh-člověk (Gott-Mensch), tedy jde tu o zjevení Boha v Kristu, které se dotýká lidského myšlení, rozumu a celého člověka. Jinými slovy Bonhoeffer nazývá christologii „universitas literarum“ (souhrn věd).³²⁰

Vědeckost christologie jako logologie v sobě pojímá „existenční otázku jako ontologickou otázku „po bytí osoby Ježíše Krista“.³²¹ A tam, kde klademe otázku po bytí Ježíše Krista jako zjeveného věčného Božího Loga, se ukazuje i vztah božského a lidského loga. Na základě pochopení Ježíše Krista jako inkarnovaného Božího Loga „lze chápat relativní právo starého lidského loga“, tj. lidského věřícího rozumu, **který se smí tázat po transcendenci Boha a vztahu lidského rozumu k němu**. Člověk může chápat christologii, protože má božský vtělený Logos vztah k lidskému rozumu. To znamená, že „christologie jako logologie je umožněním vědeckosti vůbec“.³²² Takže Boží a lidský logos se dotýkají relativně jeden druhého. V této vzájemnosti nejde o jednostranný racionální imanentní princip, ani o eliminování myšlenkových procesů v christologické vědě, ale o oboustranný důraz na vztah Božího zjevení v Kristu k lidskému logu, který je propojen vírou.

6.4.2 Kdo je Kristus?

Podle Bonhoeffera dominují v teologii dva typy tázání: **Jaký je Kristus (Wie)** a druhý se ptá na to, **kdo je Kristus (Wer)**. První typ Bonhoeffer spojuje

³²⁰ DBW 12, s. 280-281.

³²¹ DBW 12, s. 285.

³²² DBW 12, s. 281.

se všemi minulými i současnými christologickými orientacemi, které se blíží k pojetí Kristovy osoby na základě otázky: Jak – Jaký jsi Ty? To se zdá Bonhoefferovi teologicky irelevantní. Doporučuje proto druhý typ christologického tázání na pozadí otázky: Kdo je Kristus neboli: Kdo jsi Ty? K tomu ho inspiruje J 14,6: „Já jsem pravda“.³²³ A to je pro něj odpověď na transcendentní kvalitu Kristovy osoby.³²⁴

Nejdříve si přiblížíme obsah Bonhoefferovy první christologické otázky: jak? Jaký jsi Ty? Takto se ptát na Krista je zavádějící a odpověď na otázku: jak? „nemůže uchopit Syna“. Ten, kdo se ptá na Krista „jak, jaký“ usiluje o to proniknout do Božího tajemství, které víra musí respektovat. Součástí takového lidského tázání: „jak jsi Ty možný?“ je „bezbožnou otázkou“, otázkou „hada v ráji“, poznamenává Bonhoeffer.³²⁵ Na otázce: jak? ztroskotala stará církev i moderní teologie v dobách osvícenství, protože zpochybnila „skutečnost, že Kristus je Božím zjevením“. Proto Bonhoeffer doporučuje se v christologii orientovat na otázku, kdo je Ježíš Kristus, kterou „se tážeme po Kristově bytí, jeho podstatě a jeho přirozenosti....“.³²⁶

Na základě otázky: kdo? se lze vyhnout oběma ztroskotáním, která Bonhoeffer označuje jako cestu mezi Scyllou (Wie-Frage) i Charybdou (Dass-Frage) a zahrnuje v sobě dvě otázky: kdo je Kristus ve vztahu ke mně? a kdo je Kristus ve vztahu k církvi? Bonhoeffer k tomu dodává: **„Otázka-Kdo (Wer) může být Ježíši položena pouze tam, kde ji soustřeďujeme na sebe“**, a toto lze činit jen skrze víru v církvi.³²⁷

³²³ DBW 12, s. 282. – LEHMKÜHLEROVÁ připomíná v této souvislosti Bonhoefferovu teologickou návaznost na LUTHEROVU „coram-strukturu“, pro kterou platí, že „pouze tváří tvář Kristu může být uskutečňována pravá christologie“. – O této struktuře pojednává více GERHARD, EBELING. *Luther : Einführung in sein Denken*. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964. 321 s., s. 220-230. cit. z LEHMKÜHLER, K. *Christologie*, s. 57, pozn. 5.

³²⁴ DBW 12, s. 283. – srov. LEHMKÜHLER, Op. cit., s. 55-56: „Otázka-kdo‘ je otázkou na druhého, na transcenci, je také v mezilidské oblasti ‚Existenční otázkou‘ a ‚otázkou na osobu‘ (Personfrage).“

³²⁵ DBW 12, s. 283.

³²⁶ DBW 12, s. 281.

³²⁷ DBW 12, s. 288.

Pokud jde o Kristův vztah jako Loga ke světu, Bonhoeffer se tu zmiňuje o různých Kristových podobách ve světě na základě otázky: kdo je Kristus? Jsou to: Kristus jako „dělník“, „idealista“, „politik“, „dobrý člověk“ nebo dokonce „idiot“, jak to vyjádřil DOSTOJEVSKIJ.³²⁸ Kristus prochází inkognito i světem „dobami, stavy a povoláními a vždy znovu se klade kolem jeho osoby otázka: kdo jsi a vždycky nově je od lidí usmrcován“, protože se chtějí zmocnit tajemství jeho osoby. „Všechny tyto pokusy představují úsilí, jak se rychle vypořádat s Kristem.“³²⁹ Význam pojmu inkognito ukazuje k nutnosti Kristova zahalení v padlém světě.³³⁰ Bonhoeffer však v *Christologické přednášce* blíže nerozvinul Kristovo inkognito ve světě, namísto toho ale důkladně pojednal o vztahu Krista-Loga k církvi.

6.4.3 Kristus jako zástupce v církvi

Kristus je poznatelný jako zástupce v církvi. Bonhoeffer zde zdůrazňuje, že poznání Krista jako Božího Syna předchází porozumění jeho jednání. „Teprve tam, kde poznávám osobu toho, která toto dílo koná, začínám rozumět jeho dílu.“³³¹ To souvisí s christologickou odpovědí na otázku: kdo?, která má zároveň **časoprostorový, sociální a ekleziologicko-sakramentální rozměr.**³³²

Bonhoeffer časoprostorovým aspektem míní **přítomnost Krista, která se děje v určitém konkrétním čase na určitém místě.** Řečeno s Bonhoefferem: „přítomnost znamená být a současně být na stejném místě“.³³³ V této souvislosti hovoří Bonhoeffer o dvou časoprostorových souvislostech Kristova působení v dějinách spásy. První se vztahuje ke Kristově inkarnaci, která

³²⁸ DBW 12, s. 288.

³²⁹ DBW 12, s. 288.

³³⁰ DBW 3, s. 116.

³³¹ DBW 12, s. 290.

³³² srov. FEIL, E., *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, s. 173-176. Na tomto místě ERNST FEIL shrnuje christologii do tří aspektů: „dějiny (Geschichte)“, „socialita (Sozialität)“ a „prostředník (Mittler)“.

³³³ DBW 1, s. 294.

znamena „přítomného Bohočlověka (Gott-Mensch) zahaleného v homoioma sarkos (Ř 8,3)“.³³⁴ Druhá souvislost dějinného působení se ukazuje v Kristově přítomném působení v církvi. K tomu odkazuje struktura pro-me.

6.4.3.1 Struktura-pro-me

souvisí se zástupností v rámci sociologicko-ekleziologické struktury, která souvisí s Božím jednáním v Kristu. V souladu s Bonhoefferem: „ne Kristus o sobě, ani Kristus mimo obec (Gemeinde), nýbrž Kristus, který je přítomen v obci pro-me.“³³⁵

Struktura-pro-me souvisí Bonhoefferovi s **Kristovou přítomností v církvi**, v níž jde o kontinuální rozvíjení vztahu mezi Kristem a církví jako novým lidstvem, jako **mezi zástupcem a zastupovanými**. Nejprve Bonhoeffer zdůrazňuje naprostou svrchovanost Krista a jeho nadřazený vztah nad člověkem. Za druhé autor vystihl, že Kristus jako Bohočlověk jedná pro člověka. Návazně na to řeší jednotu Krista a nového lidstva v Bohu.³³⁶ Tyto tři zmíněné vztahy jsou spojeny s přítomnými podobami Krista jako **Církve, Slova a Svátosti**.³³⁷

6.4.3.2 Kristus jako Slovo (Wort)

První podoba struktury pro-me je Kristova přítomnost jako **slovo**. Tento pojem používá Bonhoeffer ve třech rovinách:

³³⁴ DBW 12, s. 306.

³³⁵ DBW 12, s. 296.

³³⁶ DBW 12, s. 296-297: Bonhoeffer zde vychází z myšlenky panství, bratrství a jednoty, které jsou jím již reflektovány v textu přednášky *Podstata církve*. V *Christologické přednášce* nepřináší obsahově nové definice. Jsou to tyto myšlenky: Kristus je 1. ten, „kdo je pro-me počátek, hlava, prvorozený svých bratří (Ř 8,29 a Kol 1,18)“, 2. zástupce: „Je zde pro své bratry tím, že stojí na jejich místě. Kristus stojí místo nového lidstva před Bohem, tzn. stojí na jejich místě, zástupně pro ně před Bohem.“ a 3. Kristus je a jedná jako nové lidstvo.

³³⁷ DBW 12, s. 307. – Tyto tři podoby shrnul FEIL pod aspekt sociality (Sozialität), kterou vidí jako stěžejní pojem Kristovy přítomnosti. Více viz FEIL, E. *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, s. 174.

První je Kristova přítomnost jako Slovo: Jako živé slovo Kristus není „idea, ale oslovení“, které „je možné mezi dvěma“. **Kristus jako Slovo je tu pro nás ve svém vztahu k nám**, protože „slovo žádá společenství“, a tam, kde je společenství se setkáváme i s pravdou. Podle Bonhoeffera „pravda se děje jen ve společenství dvou“, takže Kristus jako Slovo „není nadčasovou pravdou, ale pravdou, která proniká k nám každým okamžikem jako Boží oslovení“.³³⁸ Osobnostní Kristovo bytí pro-me „jako Slovo“ vyjadřuje kontingenci zjevení a zároveň vázanost na člověka skrze jeho slovo. Kristus jako „Boží oslovení je tu podstatně pro-me.“³³⁹ Z toho vyplývá, že Kristova přítomnost jako Slova je Boží přítomností a je to přítomnost toho, který mě zastupuje před Bohem. „Vstup do lidského loga znamená ponížení Ježíše Krista.“³⁴⁰

Druhou podobou slova, v němž je přítomen Kristus, je zvěstování slova v církvi. Ježíš Kristus jako „Slovo v osobě (das Wort in Person)“ je přítomen v slově církve nebo také jako **Slovo církve**. Tím Bonhoeffer míní zvěstování Božího slova formou kázání, takže Kristova přítomnost v církvi ve zvěstování je vlastní „podobou přítomného Krista, na niž jsme vázáni, které se máme držet. Není-li celý Kristus v církvi, pak se církev rozpadává (zerbricht)“. Kázání Božího slova není jenom lidským mluvením, ale je nositelem darů i dění toho, který nás před Bohem zastupuje, totiž Krista. „Ježíš Kristus jako vtělené Boží slovo vstoupil do poníženého lidského slova.“³⁴¹ Takže Kristus jako slovo, Kristus jako obsah zvěstování v církvi, je pravdou a je zároveň lidským zástupcem před Bohem. Jinak řečeno **v Kristově živém promlouvání a kontingentním působení v církvi je obsažena zástupnost**. V návaznosti na text Žd 4,12 se Bonhoeffer dotýká, i když jen velmi implicitně, přece jen působení Ducha Svatého ve slovu: „Duch je silou a činem pouze jako slovo.“³⁴²

³³⁸ DBW 12, s. 298.

³³⁹ DBW 12, s. 299.

³⁴⁰ DBW 12, s. 297.

³⁴¹ DBW 12, s. 299.

³⁴² DBW 12, s. 297.

6.4.3.3 Kristus a Svátost (Sakrament)

Pokud jde o vztah zvěstovaného slova a **svátosti Večeře Páně**, v obou je Kristova přítomnost obsažena tak, že „se ničím od sebe neliší“.³⁴³ Večeře Páně je tedy jiným výrazem Slova, kterému reformátoři říkali *verbum visibile*, v kterém je Kristus přítomný pro nás, a to „v oblasti, která je pochopitelná přirozenosti našeho těla...“.³⁴⁴ V této souvislosti Bonhoeffer zdůrazňuje čtyři významy vztahu Krista a svátosti.

Pokud jde o první význam, Bonhoeffer zdůrazňuje, že **slovo a svátost patří neodlučitelně k sobě**, „svátost je evangelium, které je slovem posvěceným a osvětleným jednáním“. Svátost není bezduchým, samoučelným obřadem, nýbrž jednáním církve, které se děje pro druhého člověka. Tím, že člověk přijímá slovo, přijímá celý svátostný úkon, a tím tedy i samotného Krista, protože „kdo věří slovu obsaženému ve svátosti, má celou svátost“, upozorňuje Bonhoeffer.³⁴⁵

Druhý význam svátosti spočívá v Božím působení skrze svátost jako „**živé slovo**“, které člověk vnímá a přijímá. To je velmi důležité, protože je to podle Bonhoeffera vstřícný krok Boží směrem k člověku i ke světu. Ve svátosti Večeře Páně jde o přítomnost a působení Krista jako „Bohočlověka...přítomného v této svátosti“, který „skrze své slovo posvěcuje živly chleba a vína“.³⁴⁶

Třetí duchovní význam svátosti Večeře Páně je **vlastní zpřítomnění jednajícího Krista v církvi**, který není církevní „doktrínou“, ale zpřítomněním toho, který přináší skrze Boží slovo nové odpuštění hříchů, působí obnovu vztahu mezi Bohem a člověkem a člověkem a člověkem.³⁴⁷ S jednajícím Kristem

³⁴³ DBW 12, s. 305.

³⁴⁴ DBW 12, s. 305.

³⁴⁵ DBW 12, s. 300.

³⁴⁶ DBW 12, s. 300-301.

³⁴⁷ DBW 12, s. 301.

ve svátosti souvisí i recepce počtu svátostí v církvi, k němuž Bonhoeffer říká následující: „Kristova přítomnost je v církvi omezena na kázání a svátost... Počet svátostí, v němž je Kristus a jeho vůle přítomná, se nedá ničím jiným zdůvodnit, než ustanovením vyvýšeného Pána“.³⁴⁸

Čtvrtý význam Kristovy podoby ve svátosti, konkrétně ve Večeři Páně, je poněkud komplikovaný, jak to potvrzují následující slova: Ve svátosti Večeře Páně „nejde o jakési druhé vtělení, nýbrž o vtělené Boží Slovo, vtěleného Boha, který je nyní přítomen ve svátosti v podobě pohoršení“. Takže svátost Večeře Páně, dovozuje Bonhoeffer, je „**posledním ponížením Bohočlověka** (Gott-Mensch)“. To znamená, že Kristovu přítomnost ve svátosti lze také chápat v podobě pohoršení. Pro upřesnění ještě jednou cituji Bonhoeffera, který jinými slovy říká, že ve svátosti Večeře Páně nejde „o sjednocení božství a lidství“, ale spíše „**o zahalení přítomného Boha-člověka v jeho ponížení**. Bůh se zjevuje v těle, ale zahalený do pohoršení“.³⁴⁹

Výše uvedené výpovědi o Kristově podobě a přítomnosti v církvi ve slovu, svátosti v podobě pohoršení Bohočlověka ukazují na velmi složitou Bonhoefferovu teologickou diskuzi s LUTHEROVÝMI i reformovanými důrazy pojetí Kristovy přítomnosti ve Večeři Páně. V návaznosti na LUTHERA Bonhoeffer zdůrazňuje, že „Kristus člověk musí být tu (*v církvi – N.B.*), má-li nám přijít k dobru jeho dílo“. V této souvislosti Bonhoeffer upozorňuje, že LUTHER své tvrzení zdůvodňuje Ježíšovými slovy o ustanovení Večeře Páně.³⁵⁰ Bonhoefferovo tvrzení o Kristově přítomnosti ve svátosti v podobě Bohočlověka je novou netradiční explikací Kristovy přítomnosti a stojí mezi luterským a kalvínským pojetím.

Na jedné straně stojí Bonhoeffer proti **ubikvitní nauce**, jak je prezentovaná v luterství v podobě *genus maiestaticum*, podle kterého platí, že

³⁴⁸ DBW 12, s. 300.

³⁴⁹ DBW 12, s. 302.

³⁵⁰ DBW 12, s. 302.

v Kristu „vlastnosti božské přirozenosti sdílí i přirozenost lidská. V božské přirozenosti je Kristus všudypřítomný, a to se přeneso i na lidskou přirozenost (ubiquitas, omniopraesentia)“.³⁵¹ Z toho logicky vyplývají důsledky, že **vzkříšené Kristovo tělo je všudypřítomné** a LUTHER sám hovoří a třech aspektech Kristovy přítomnosti ve Večeři Páně. Jsou to: „localiter, circumscriptive“, „deffinitive“, „repletive“. Co se týče pojmu localiter (circumscriptive), LUTHER jím míní přítomnost, která je **prostorově pěvně ohraničená**. Význam druhého slova deffinitive míní **neohraničeně** (u LUTHERA jsou takto „přítomni andělé a démoni“). Třetí aspekt charakteristiky Kristovy přítomnosti u LUTHERA je repletive, a to znamená **všeobsáhlost**.³⁵² S těmito LUTHEROVÝMI důrazy se spojuje reálná Kristova prezence v této svátosti, tj. že Kristus je v ní přítomen svým pozemským tělem a krví v živlech.

Druhé reformační pojetí představuje **reformovaná teologie** (KALVÍN, ZWINGLI), která se zakládá na známém důrazu, že Kristova všudypřítomnost, nevyjímaje ani Večeři Páně, může být pouze **extra carnem**, a to znamená, že kalvínská teologie odmítá v rámci communicatio idiomatum genus maiestaticum a přidržuje se extra calvinisticum a odtud „Kalvín učí omnipraesentiam Christi extra carnem, které je na pravici Boží (extra calvinisticum), in dextera patris. Kristus Bůh je všude, Kristus člověk jen v nebi.“³⁵³

Z toho je zřejmé, že Bonhoeffer se v pojetí Kristovy prezence ve svátosti Večeře Páně teologicky neztotožňuje ani s LUTHEREM, ani s KALVÍNEM, nýbrž jde svou vlastní cestou, jak to výrazně potvrzuje revoluční tvrzení o Kristově

³⁵¹ DOBIÁŠ, F., M. *Repetitorium dogmaticum*, s. 55-56. – srov. LEHMKÜHLER, K. *Bonhoeffer a Luther*, s. 65. – O pojmu ubiquita u Luthera, Calvina, a jiných, i s tímto pojmem spojenou dnešní teologickou diskuzi viz BAUR, JÖRG. *Ubiquität. In Creator est Creatura : Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. In Bayer O., Härle, W. (ed.) *Theologische Bibliothek Töpelmann*. Berlin : Walter de Gruyter, 2007. 323 s. ISBN 3110192764, s. 186-301.

³⁵² Podrobnosti o tom viz LUTHER, M. *Von Abendmal Christi*. (WA 26, 327,2-239,15, 1528) cit. z DBW 12, s. 303.

³⁵³ DOBIÁŠ, F., M. *Repetitorium dogmaticum*, s. 56.

přítomnosti ve Večeři Páně **jako o Bohočlověku (Gott-Mensch) v podobě pohoršení**. Řečeno Bonhoefferovými slovy „obě učení jsou metafyzická hypostazování ... ubikvitní nauka učí Krista mimo zjevení.“ Kromě ubikvitní nauky odmítá Bonhoeffer, i učení rozšířené v lutherské ortodoxii zvané ubivolipraesentia Christi („Kristus je pouze tam, kde chce být pro tebe.“), protože toto učení „neurčuje Kristovu přítomnost osobnostně, nýbrž jako zaslíbení, které se pojí s Ježíšovým slovem, že chce být přítomen“.³⁵⁴ Ve všech třech pojetích „není Kristova přítomnost pochopena jako **způsob Kristovy existence (Existenzweise Christi)**“ a proto není schopna ani jedna z nauk o svátosti Večeře Páně „**vyjádřit přítomnost osoby Bohočlověka (Gott-Mensch) jako povýšeného a poníženého Krista**“. Všechny tři výše zmíněné důrazy na přítomného Krista ve svátosti jsou, podle Bonhoeffera, důsledky pojetí Kristovy osoby i jejího díla spásy založené na otázce: jaký je Kristus a nikoliv kdo je Kristus.³⁵⁵

Z výše uvedené teologické diskuze vyplývají pro naše téma následující závěry: Ve svátosti je nám Kristus přítomen jako náš zástupce před Bohem v „ponížené existenci“. Svou přítomností činí Kristus nové stvoření, je tu pro-me a „toto bytí je zde pro člověka, je jeho novým stvořením.“ **Ve svátosti je v Bonhoefferově pojetí Kristus přítomen jako dějinný, ukřižovaný, vzkříšený Ježíš z Nazaretu, Bůh-člověk, který vstoupil na nebesa a zjevuje se zde jako Pán, bratr, zástupce i jako stvoření.**³⁵⁶

³⁵⁴ DBW 12, s. 304. – Pojem ubivolipresentia přejímá Bonhoeffer od svého vedoucího disertační práce SEEBERGA, který jej použil pro charakterizování CHEMNITZOVY christologie. srov. DBW 12, s. 304, pozn. 54. – Žák melanchtonské školy MARTIN CHEMNITZ ve svém díle v roce 1566 *O přítomnosti celé osoby Krista ve dvou přirozenostech v církvi (De praesentia totius personae Christi secundum utramque naturam in Ecclesia)* zastává přítomnost Krista v církvi, ale nikoliv všeobecnou všudypřítomnost Krista („generalis ubiquitas“), in BAUR, J. *Ubiquität*, in *Creator est Creatura*, s. 227. – JÖRG BAUR upozornil na to, že CHEMNITZ omezil přítomnost Krista na prostorově a časově rozlišitelnou přítomnost ve svátosti., srov. Op. cit., 239. Nevyjasněně se též stavil k přítomnosti Kristova lidství, říká: „anders hat er sich auf der Erde aufgehalten, anders erscheint er im Himmel in Herrlichkeit, anders ist er im Mahl mit Brot und Wein anwesend, anders in der ganzen Kirche, anders hat er im Logos alle Geschöpfe als ihm gegenwärtig.“, cit. z *Creator est Creatura*, Op. cit., s. 239-240.

³⁵⁵ DBW 12, s. 305.

³⁵⁶ DBW 12, s. 304.

6.4.3.4 Kristus jako sbor (Gemeinde)

Je třetím aspektem Kristovy struktury-pro-me.³⁵⁷ Spojení Krista se sborem vede Bonhoeffera ke ztotožnění obojího. Sbor „je Kristovým tělem (srov. 1 K 12, 12-30)“. Křesťanský sbor je společenstvím věřících mezi „nanebevstoupením“ a „druhým příchodem Páně“. Jako Kristovo tělo sbor věřících je Bonhoefferovi „výrazem způsobu existence přítomného, vyvýšeného a poníženého Krista“.³⁵⁸ Jako přítomný je tu pro-me. Křesťanský sbor je, souhrnně řečeno, přítomným Kristem, slovem, svátostí a Kristovým tělem.

6.4.3.5 Kristus jako prostředník (Mittler)

S Kristem „pro me“³⁵⁹ souvisí i **funkce prostředníka**, který vstupuje mezi dva subjekty, a to nejen v rámci antropologie. Jeho činnost v sobě zahrnuje i jednání pro druhého, protože „on je bytím (Seiende), které je na mém místě pro mě před Bohem.“ Společně s tím je prostředník zástupcem i v tom, že „je právě koncem starého, padlého světa a začátkem nového Božího světa.“³⁶⁰

Funkce prostředníka na rozdíl od zástupného jednání v sobě zahrnuje vždy trojici: Kristovo „bytí pro člověka“, „bytí pro dějiny“ a „bytí pro přírodu“.³⁶¹ **Člověk, příroda i dějiny** spolu souvisí a vzájemně se podmiňují, proto ani člověk není myslitelný bez nich.

Co se týče Kristova bytí pro člověka, platí, že prostředník „naší osoby před Bohem“³⁶² je **středem naší existence**, a to znamená, že Kristus je jejím

³⁵⁷ DBW 12, s. 305-306.

³⁵⁸ DBW 12, s. 306.

³⁵⁹ DBW 12, s. 307: originál citátu zní: „Christus ist als der pro me Daseiende der Mittler. Das ist sein Wesen und seine Existenzweise.“ – srov. FEIL, E. Op. cit., s. 174-175.

³⁶⁰ DBW 12, s. 311. – srov. DBW 12, s. 307: „Ten který je ve středu, je tím samým, který je v církvi přítomen jako slovo a svátost.“ – srov. DBW 4, s. 47, 88n.

³⁶¹ DBW 12, s. 307.

³⁶² DBW 12, s. 307.

koncem i začátkem, soudem i ospravedlněním zároveň. Konec znamená, že Kristus je hranicí a zákonem, který člověk nemůže naplnit. Začátkem naší existence je Kristus jako „naplnění zákona“ i jako „nová existence“.³⁶³

Ježíš „Kristus je **středem dějin** tím, že je jejich hranicí i středem“, to znamená, že dějiny trvají „mezi zaslíbením a naplněním“. Obojí se neoddělitelně spojuje s Kristem, protože „dějiny nesou v sobě zaslíbení Mesiáše“, a to dává smysl jejich minulosti, takže „dějiny jsou podstatně mesiášskými dějinami. Smysl dějin není nic jiného, než příchod Mesiáše“. Společně s tím souvisí i naplnění: Mesiáš již přišel, ale Kristus jako Mesiáš „nebyl dokázán, ale pouze zvěstován“. Tak tu Kristus vtělený, vzkříšený, oslavený a očekávaný stojí mezi minulostí, přítomností a budoucností jako počátek, střed i eschatologické završení dějin spásy.³⁶⁴

Kristus je jako prostředník také **středem přírody**. Je to z toho důvodu, že Adamův pád do hříchu postihl i celé stvoření. Řečeno s Bonhoefferem: „příroda stojí pod prokletím, které vložil Bůh na Adamovo pole.“ Původně „měla být příroda Božím slovem a zvěstovat jej“. Hřích člověka způsobil, že i původně dobré stvoření „je nyní hluchým, porobeným, nesvobodným, podmaněným stvořením, stvořením ve vině, ve ztrátě vlastní svobody, stvořením, které očekává novou svobodu“. Celá současná příroda se tedy nalézá „mezi porobou a vysvobozením“. I přírodní katastrofy jsou podle Bonhoeffera projevem této nesvobody a touhy vymanit se z ní.³⁶⁵

To souvisí také s eschatologickou anticipací osvobození veškerého stvoření od zotročení, jak o tom hovoří apoštol Pavel Ř 8,19: „Celé stvoření toužebně vyhlíží a čeká, kdy se zjeví sláva Božích synů.“³⁶⁶ Souhrnně řečeno Kristus jako prostředník přírody ji zachovává k eschatologické budoucnosti.

³⁶³ DBW 12, s. 307.

³⁶⁴ DBW 12, s. 308.

³⁶⁵ DBW 12, s. 310.

³⁶⁶ DBW 12, s. 311.

6.4.4 Specifické důrazy v Bonhoefferově christologii

V některých výše uvedených bodech jsem již naznačila některé problematické souvislosti v Bonhoefferově christologii. Nyní se soustředím na dva konkrétní problémy souvisejícími s Kristovým zástupným jednáním v ponížené podobě a s Chalcedonskými články víry.

6.4.4.1 Kristovo vtělení jako ponížení

Jako první aspekt Bonhoefferovy pozitivní christologie je důraz na ikarnovaného Krista, který je zároveň Božím vtělením, a to znamená, že Ježíš Kristus „je úplně člověkem jako i my jsme lidé“, a tudíž „nic lidského mu nebylo cizí... o tomto člověku Ježíši Kristu říkáme, že je Bohem“.³⁶⁷ Z toho vyplývá christologické dialektické napětí, podle kterého je Ježíš pravý člověk (vere homo) se všemi lidskými jevy a jako takový je pravý Bůh (vere Deus).

Vtělení je pro Bonhoeffera vždycky také ponížením. Myslíme tím ponížení, které „neznamená být více člověkem a méně Bohem“, nýbrž přijetím podoby Bohočlověka, kde lidství a božství je neoddělitelně spojeno. To konkrétně znamená, že se Bůh v Kristu „zjevuje jako Boho-člověk“ a přijímá způsob ponížené existence **v podobě homoioma sarkos**.³⁶⁸ Subjektem ponížení není Kristovo božství nebo lidství, nýbrž to homoioma sarkos, které Kristus po svém oslavení odložil, „zatímco Kristovo lidství zůstává“.³⁶⁹ Důrazem na ponížení Krista jako Bohočlověka se Bonhoeffer odvolává na slova apoštola Pavla zachycená v Ř 8,3-4: „Bůh učinil to, co bylo zákonu nemožné pro lidskou slabost. Jako oběť za hřích poslal svého vlastního Syna v těle, jako má hříšný

³⁶⁷ DBW 12, s. 340.

³⁶⁸ DBW 12, s. 343.

³⁶⁹ DBW 12, s. 343.

člověk, aby na lidském těle odsoudil hřích, a aby tak spravedlnost požadovaná zákonem byla naplněna v nás, kteří se neřídíme svou vůlí, nýbrž vůlí Ducha.“

Na tomto místě se dotýkáme významu řeckého pojmu pro tělo. V Novém zákoně se užívá tři řeckých výrazů: **ptóma**, **sóma** a **sarx**. Pojem ptóma významově ukazuje k mrtvému tělu (Mt 14,12; 24,8). Druhý pojem sóma znamená „vnější zjev“ a je dáván do souvislosti s duchovním tělem. Třetí pojem sarx, který používá Bonhoeffer, se u Pavla vyskytuje jako „označení falešné proti Bohu i proti vlastnímu určení člověka obrácené orientace života. Tělo je člověk, jak se jeví po svém pádu: člověk proniknutý a ovládnutý hříchem, a proto spějící k smrti“.³⁷⁰ U Pavla pojem sarx ukazuje k tomu, „že vykoupení bylo uskutečněno odsouzením a přemožením těla sarx na kříži Ježíše Krista (Ř 8,3; srov. Ga 5,24; Ef 2,14; Ko 2,11)“.³⁷¹ Z toho vyplývá, že **spasení se nedá odmyslet od reálné tělesnosti Ježíše Krista**.³⁷²

Pavlův pojem to homoioma sarkos Bonhoeffer aplikuje hlavně na inkarnovaného Ježíše, který „jako Bůh-člověk nevystupuje mezi lidmi v morfé theou, nýbrž **inkognito jako žebrák mezi žebráky**, jako vyvržený mezi vyvrženými, ale zároveň jako bezhříšný mezi hříšníky a také jako hříšník mezi hříšníky. V tomto bodě spočívá centrální problém christologie“.³⁷³ Na tomto Pavlově pojetí inkarnace zakládá Bonhoeffer myšlenku Kristova ponížení v podobě pozemského lidství, přítomného Krista jako Bohočlověka v církvi.

³⁷⁰ „Tělo“, in NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*, s. 1090.

³⁷¹ „Tělo“, in NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*, s. 1091-1092: Pavel v Ř 8,23 výslovně nehovoří o příchodu Syna Božího v těle, „nýbrž toliko v podobnosti těla hříchu. Důvodem zřejmě jest, že pro Pavla byl pojem sarx příliš těsně spjat s hříšností, než aby ho mohl bez jemné výhrady použít ...“

³⁷² srov. J 1,14; 6,51-56. 63; 1 Tm 3,16 – mají pojem sarx i pro oslaveného Krista. „Tělo,“ in NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. s. 1090. - Řecký pojem sarx ukazuje také k „velmi závažným výrokům, v nichž se říká o Ježíši Kristu, že měl lidské sarx nebo že tímto tělem byl. Nejznámější je proslulá věta J 1,14“. Tímto pojmem vyjadřuje Nový zákon „vrchol Božích milostivých skutků a ústřední tajemství víry: pravý svrchovaný Bůh, stvořitel a Pán veškerenstva, svatý, dokonalý, odlišný od každého stvoření, s námi jedná, je při nás a u nás v Ježíši Kristu, který byl v pravdě a plně člověkem, podroben týmu mezím a bídám jako kdokoliv z nás...“

³⁷³ DBW 12, s. 343.

V rámci Bonhoefferovy christologie sledujeme určité napětí mezi poníženým a povýšeným Kristem, „ponížený je pro nobis (pro nás) jenom jako povýšený, pouze skrze něho jako vzkříšeného a vyvýšeného poznáváme inkognito Bohočlověka...“ A zase i „povýšeného máme pouze jako ukřižovaného.“³⁷⁴ Z toho vyplývá, že Boží ponížení nebylo jen Kristovo vtělení jako jednorázová historická událost, nýbrž **ponížení i pohoršení je neoddělitelně spojeno s oslaveným Kristem.** „Pohoršení je jeho (*Kristova* - NB) dějinná nejednoznačnost.“³⁷⁵ K tomu dodává Bonhoeffer, že „**pouze v podobě pohoršení Kristus umožňuje vznik víry**“ a tak také „**je Kristus pro nobis**“ jako **náš zástupce.**³⁷⁶

6.4.4.2 Diskuse o Chalcedonense

Již výše zmíněná teoložka LEHMKÜHLEROVÁ upozorňuje, že Bonhoefferovi nejde ve struktuře-Kdo o to, stavit se do opozice proti LUTHEROVI, nahradit vyznání, které formuloval 4. ekumenický koncil v roce 451 v Chalcedonu nebo obhajovat liberální tezi, že „zavedením pojmu přirozenosti (Natur) došlo ke zkažení celé dogmatiky“.³⁷⁷ Svou úvahou, podle ní, Bonhoeffer navazuje na chalcedonskou nauku, kterou dává do souvislosti „s přítomným Kristem a tím i s existencí křesťanů“.³⁷⁸ Tento hlavní záměr vystihla teoložka velmi dobře, ale můžeme ji ještě doplnit v tom, že teologické novum u Bonhoeffera je v jiném přístupu k nauce o dvou Kristových přirozenostech.

³⁷⁴ DBW 12, s. 347.

³⁷⁵ DBW 12, s. 345.

³⁷⁶ DBW 12, s. 345-346.

³⁷⁷ DBW 12, s. 338.

³⁷⁸ srov. tvrzení teoložky Lehmkuhlerové, že „paradoxní formulace Chalcedonense platí Bonhoefferovi jako vzor. Chrání tajemství inkarnace...“, in LEHMKÜHLER, K. *Christologie*, s. 63.

Přitom si Chalcedonense vzal jako platný základ, který nepotřebuje žádné jiné doplňky.³⁷⁹

Základní charakteristika Krista jako Bohočlověka je v Chalcedonském vyznání vyjádřena pojmy, které svými obsahy stojí v pozadí Bonhoefferových christologických úvah: asynchytós (nesmíšeně), atreptós (nezměnitelně), adiairetós (nerozlišeně), achoristós (neoddělitelně).³⁸⁰ Pokud však hovoří Bonhoeffer o Ježíši Kristu a o určitém napětí mezi plným božstvím a plným lidstvím, nečiní tak na základě této terminologie, ale **vždy pouze z perspektivy Bohočlověka (Gott-Mensch) a jeho podobě v lidské skutečnosti**. Ať už je to ve vztahu k pojmu sarx (tělo) nebo homoioma sarkos (podobnost těla), či k jiným viditelným podobám (slovo, svátost, sbor), které jsou člověkem vnímatelné a skrze které poznává Krista jako plného člověka a následně i plného Boha. Hlavní otázkou Bonhoefferovi není propojení božské a lidské přirozenosti v Kristu ve smyslu communicatio idiomatum, tzn. jak se projevují a kdo koho a jakým způsobem ovlivňuje (genus idiomaticum, genus apotelesmaticum, genus maiestaticum, genus tapeinotikon), ale Boží manifestace ve viditelné podobě a plné lidství po Kristově oslavení, které zažívá člověk uvnitř církve. **Kristus Bohočlověk je vtělený, ukřižovaný, vzkříšený, oslavený. Je zároveň ponížený i vyvýšený, a jako takový je přítomný v církvi v podobě pohoršení jako zástupce.**

6.5 Kristovo tělo (Leib Christi)

Zástupná činnost Krista není myslitelná bez jeho těla, které je podle Bonhoeffera „v nevlastnějším smyslu ‚pro nás‘ na kříži, ve slovu, v křtu, ve Večeři Páně. V tom spočívá důvod celého tělesného společenství s Ježíšem

³⁷⁹ LEHMKÜHLER, K. *Christologie*, s. 63-64. – srov. STÖLTING, U. *Zwischen Tradition und Moderne*, s. 251.

³⁸⁰ DBW 12, s. 327.

Kristem“.³⁸¹ I přesto, že je dílo *Následování* spjato s církevním bojem a přináší především prakticko-teologické podněty, Bonhoeffer zde teologicky rozvíjí pojem Kristova těla. To mu slouží ke zdůvodnění společenství církve ve smyslu slov. Cituji: „neexistuje společenství s Kristem“, pokud to není „společenství s jeho tělem (Leib), v kterém jsme všichni přijati a v kterém je zakotvena naše spása“.³⁸² V pozadí Bonhoefferovy úvahy vnímáme obojí: Kristovo tělo, které je zde přítomno ve společenství církve a Kristovo tělo, v „kterém opět přijde na oblacích“.³⁸³

Inkarnací vzal na sebe Kristus „celé lidstvo, a to tak, že přijal lidskou podstatu (Wesen), lidskou přirozenost (Natur), hříšné tělo, lidskou podobu (Gestalt) (Ř 8,3; Ga 4,4, F 2,6,n),“ a přesto zůstal bez hříchu „(2 K 5,21; Žd 4,15)“.³⁸⁴ Díky svému **pozemskému tělu** mohl Kristus zasahovat do lidské skutečnosti i tím, že uzdravoval, odpouštěl hříchy³⁸⁵ a měl fyzické společenství se svými učedníky. Tím nebyl pro ně jen prorokem a učitelem, nezprostředkoval jim pouze nauku, ale podstatu společenství, které bylo společenstvím s Kristovým „tělem (Leib)“.³⁸⁶

Pokud jde o Kristovo **tělo při ukřižování** bylo obtíženo „našimi nemocemi a našimi hříchy“, protože Kristus nesl na svém hříšném těle (sarx) staré lidstvo, ačkoliv se sám hříchu nedopustil.³⁸⁷ **Po zmrtvýchvstání a letnicích** žije Syn Boží i „na zemi v podobě svého těla, církve (Gemeinde). Ta je jeho tělem, novým lidstvem, které je ukřižované zmrtvýchvstalé a přijaté“.³⁸⁸

³⁸¹ DBW 4, s. 231.

³⁸² DBW 4, s. 230.

³⁸³ DBW 4, s. 234.

³⁸⁴ DBW 4, s. 228. - Pro tělo preexistentního Krista Bonhoeffer nevolí žádný pojem, pouze připomíná Kristovo „bytí od věčnosti ve slávě Otce“, jeho „Boží podobu“, jeho funkci „prostředníka na počátku stvoření“, přičemž vychází ze stěžejních biblických míst („1 K 8,6; 2 K 8,9; Fp 2,6n.; Ef 1,4; Ko 1,16; J 1,1n.; Žd 1,1n.“).

³⁸⁵ srov. Mt 8,15-17. - DBW 4, s. 228 – 229.

³⁸⁶ DBW 4, s. 229.

³⁸⁷ DBW 4, s. 229. – srov. DBW 6, s. 53: „V těle Ježíše Krista vzal Bůh na sebe hřích celého světa a nesl jej“ – srov. DBW 14, s. 804.

³⁸⁸ DBW 4, s. 232.

Přítomný Kristus v církvi stojí jako zástupce „pro nás, nikoliv pouze ve slovu..., nýbrž ve svém tělesném životě (leibhaftiges Leben). Svým tělem stojí tam, kde jsme před Bohem měli stát my. Vstoupil na naše místo. Trpěl a zemřel pro nás.“³⁸⁹ Bonhoeffer připomenul, že vztah člověka k zástupci a opačně je založen na jejich **tělesném společenství** i přesto, že tělo Kristovo nabývá po jeho oslavení jiné podoby než je homoioima sarkos.

6.6 Zástupné jednání Krista jako Skutečného

Christologický aspekt posloužil Bonhoefferovi v *Etice* ke zdůvodnění lidského zodpovědného jednání. Vychází zde totiž z **christologického základu**: „poněvadž Ježíš je život, náš život, jako vtělený Boží Syn, který žil zástupně za nás, proto je celý lidský život podstatně určen zástupným jednáním“.³⁹⁰ K této problematice se vztahují atributy Krista jako skutečného zástupce a Pána světa.

Kristus jako **Skutečný (der Wirkliche) zástupce** vstupuje do lidské existence, v které jedná zástupně a zodpovědně ve prospěch člověka, a tím ovlivňuje jeho život. Z toho je zřejmé, že relevantně teologické jednání člověka na místě druhého je možné pouze tehdy, jde-li o „jednání přiměřené skutečnosti“, tj. jako „přiměřené Kristu“,³⁹¹ v kterém je On sám **paradigmatem i středem naší reality**. V tomto vztahu se zástupnost prezentuje jako zodpovědnost: „Chtít pochopit skutečnost bez Skutečného, znamená žít v abstrakci, které nesmí zodpovědný člověk nikdy propadnout...“³⁹²

³⁸⁹ DBW 4, s. 231. – DBW 14, s. 453: „Der Leib Christi ist der für uns stellvertretend in den Tod gegebene Leib. In ihm vollzieht sich das Gesetz der Stellvertretung für uns. Er ist Leib, der uns zu gut, zum Dienst gegeben ist.“

³⁹⁰ DBW 6, s. 257 – 258. - Teoložka SÖLLE nepovažuje Bonhoefferův christologický základ za metodicky zdařilý. Správně si povšimla, že zodpovědné jednání mezi lidmi neodůvodňuje antropologicky, nýbrž christologicky, vytýká mu, citují: „Bonhoeffer nepřemýšlí zdola nahoru, od lidské skutečnosti k christologické události, spíše naopak takové myšlení diskvalifikoval jako ‚religiózní‘.“ Více o tom viz SÖLLE, D., Op. cit., s. 82-83.

³⁹¹ DBW 6, s. 263. - srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 257.

³⁹² DBW 6, s. 261. - srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 255.

Christologický pojem Skutečný je podle Bonhoeffera zdůvodnitelný Ježíšovou **preexistencí**, v které je Boží Syn „počátkem, podstatou a cílem veškeré skutečnosti, a proto je jejím Pánem i zákonem“.³⁹³ Na základě Boží lásky k člověku vstupuje Kristus do reality porušeného světa.³⁹⁴ Tím Bůh sám napравuje lidskou skutečnost a vnáší do ní řád: „Tímto Božím činem, díky Skutečnému, Ježíši Kristu, přijímá skutečnost své ANO i své NE, své oprávnění (Recht) i vymezení (Schranke).“³⁹⁵

Zmíněný christologický titul potvrzuje, že Ježíš **Kristus se ke světu nestaví nezúčastněně**, jako by se ho realita světa nedotýkala, nýbrž prožívá a vnímá ji jako její nositel, aniž to pozorovalo jeho okolí: „on jediný nesl a zakusil podstatu skutečnosti na vlastním těle“.³⁹⁶ A v něm se projevuje jako člověk tím, že mluví, myslí, chodí, jedná, ale s tím rozdílem, že to činí jako ten, který všechno nese, jak dokládají Bonhoefferova slova: „mluvil jako nemluvil žádný člověk na zemi, jako jediný nepodlehł žádné ideologii.“³⁹⁷

S titulem Skutečný souvisí také **noetická dimenze člověka**, totiž to, že člověk vírou v Krista získává pravé poznání reality, v níž žije. Proto veškerá tázání a snahy pochopit svět, jsou možné jedině tak, že člověk v Ježíši Kristu pozná toho, který vládne nad skutečností, utváří ji i mění. Řečeno s Bonhoefferem: „Od Skutečného člověka, jehož jméno je Ježíš Kristus, se

³⁹³ DBW 6, s. 263. – srov. DBW 6, s. 262: Skrze Božího Syna je „celá skutečnost přijata a shrnuta, protože skutečnost má v Kristu počátek, trvání a cíl...“

³⁹⁴ DBW 6, s. 81.

³⁹⁵ DBW 6, s. 262. – srov. český překlad z BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 256: „Bůh se stal člověkem, vzal na sebe lidské tělo a smířil tak svět člověka s Bohem. Bůh člověku a jeho skutečnosti přitakal tím, že jej přijal, nikoli obráceně. Ne že by si byl člověk a jeho skutečnost Boží uznání zasloužili, že by je Bůh přijal, a proto se stal člověkem, ale protože člověka se svou skutečností byl hoden Božího ‚ne‘. Proto jej Bůh přijal a přitakal mu, přijal lidské tělo a vzal na sebe a strpěl prokletí svého ‚ne‘ nad lidskou podstatou. Na základě tohoto Božího činu, od Skutečného, od Ježíše Krista, přijímá skutečnost své ‚ano‘ i své ‚ne‘, své oprávnění a své vymezení“. „Poněvadž v Ježíši Kristu, ve Skutečném, je zahrnuta a shrnuta celá skutečnost, protože v něm má svůj počátek, trvání a cíl, je proto jednání přiměřené skutečnosti možné jenom v něm a z něho. Východiskem přiměřeného jednání není ani pseudoluterský Kristus, který by v něm posvěcoval faktické, ani Kristus radikálních blouznivců, který by žehnal každému převratu, nýbrž vtělený Bůh Ježíš, který člověka přijal, miloval jej, odsoudil a smířil, a spolu s ním i jeho svět.“

³⁹⁶ DBW 6, s. 262.

³⁹⁷ DBW 6, s. 263. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 257.

odvozuje všechno faktické, které on zakládá a mění, ospravedlňuje i protiřečí mu a říká k tomu své konečné ANO a konečné NE.³⁹⁸

6.7 Shrnutí

V rámci christologicko-soteriologického základu vystalo, že Bonhoeffer ve své disertaci *Sanctorum communio* nejdříve reflektoval zástupnost jako důsledek Boží vůle a lásky, která se projevila na jednání Božího Syna ve prospěch lidstva. Ježíš Kristus jako druhý Adam zastoupil padlé lidstvo před Bohem tím, že vzal na sebe hřích lidského pokolení, a tak zahladil vzpuru člověka proti Bohu a založil církev jako nové lidstvo. Kristovo dílo spásy má tedy univerzální rozměr a ve vztahu k lidstvu je lze charakterizovat pojmy potencialita a aktualita. Kristus i nyní je zástupce před Bohem věřících i nevěřících, jeho jednání ve prospěch člověka je neopakovatelné, nenahraditelné a výjimečné a bude trvat do eschatologického konce.

V přednášce *Podstata církve* Bonhoeffer pojednal zástupnost Krista chronologicky v rámci pěti stupňů: inkarnace, poslušnosti zákona, zástupné oběti na kříži, zmrtvýchvstání a přítomné zástupnosti. V pátém stupni našel Bonhoeffer tři základní vztahy mezi Kristem a novým lidstvem, a to vztah panství, bratrství a jednoty se sborem.

V *Christologické přednášce* Bonhoeffer objasnil dva důležité momenty, bez kterých nelze brát christologii jako vědu. Její vědeckost se ukazuje v následujících důzrech: 1. víra ve zjeveného věčného vtěleného slova v Ježíši Kristu, 2. rozvíjení Božího zjevení na základě otázky Kdo, s tím, že se eliminuje otázka jaký je Kristus společně s pochybnostmi, jestli opravdu je zjevený Boží syn. 3. Jako logologie je christologická věda umožněna skutečností, že se Bůh stal Logem a to má vztah k lidským myšlenkovým i racionálním procesům,

³⁹⁸ DBW 6, s. 261.

avšak vždycky sub specie víry, která respektuje Boží tajemství a relativní kompetenci lidského rozumu.

Kristus je zástupcem v rámci struktury pro-me v určitém čase, konkrétním místě a v určité viditelné podobě. Ta je sice zahalená, ale reálná. Krista jako zástupce chápe Bonhoeffer jako přítomného i poníženého Bohočlověka, který v těchto dějinách přijímá podoby: slova, svátosti a sboru (církve).

V *Christologické přednášce* dává Bonhoeffer odpověď na tři základní specifické problémy související s naším tématem. Prvním přínosným závěrem Bonhoeffera je, že Kristus jako zástupce je Bohočlověk v konkrétní podobě v církvi. Druhým je, že zástupce je přítomný jako povýšený i ponížený. Bonhoeffer reaguje na diskuzi s teologickými systémy o přítomnosti Krista. Vymezuje se kriticky vůči LUTHEROVU, KALVÍNOVU, CHEMNITZOVU pojetí a jiným christologickým scestím liberální teologie. **Ubikvitní nauce** vytýká zanedbání pojmu zjevení, **extra calvinisticum** přítomnost Kristova lidství jen v nebi, **ubivolipraesentia** podmíněnost Kristovy přítomnosti jeho vlastní vůlí, a tím nepřímo prostorovou i časovou roztříštěnost.

Třetím nosným závěrem je, že přítomný Kristus je jako zástupce poznatelný. Fyzickou nebo duchovní podobu Krista odvozuje Bonhoeffer od explikace inkarnace. Ta je ponížením Božího Syna jako Bohočlověka, který vtělením přijímá podobu homoioma sarkos. Proto jakákoliv jiná podoba, v které je Kristus v časovém rozmezí po oslavení až do paruzie přítomen (slovo, svátost, sbor), je stejným ponížením a pohoršením, což je projevem Kristova lidství. To neodložil ani smrtí ani oslavením, ale oslavením opustil pouze podobu homoioma sarkos, aby byl přítomen v jiné podobě ve světě pro nás, kde je také přítomen inkognito. Kristovo působení v tomto světě i církvi, nelze chápat ve smyslu teologia gloriae, ale jako teologii pohoršení (scandallum theologiae). Lidství vyvýšeného Ježíše Krista s hlubokým empatickým

porozuměním člověku se ztrácí v současném zvěstování v křesťanských církvích. Kázání Božího slova se implicitně tomu vyhýbá a Kristovým nanebevstoupením se považují fenomény Kristova lidství za vyřízené. Patrně je tomu tak i proto, že se z teologie i z církve ztrácí dynamický význam Chalcedonense.

V díle *Následování* se Bonhoeffer více zaměřuje na pojetí církve jako Kristova těla, které je základem opravdového společenství s Kristem, který celým svým životem, smrtí na kříži a zmrtvýchvstáním i nynější přítomností v církvi zástupně nesl a dosud nese celé lidstvo.

V díle *Etika* je Kristus zástupce jako Smírce, Pán světa a Skutečný, protože vstoupil a vstupuje do lidské reality, nese ji, přetváří a na základě hluboké Boží lásky k člověku jedná zástupně tím, že se zodpovědně staví k celé skutečnosti. S christologickým titulem Skutečný souvisí i noetická dimenze člověka, která pomáhá člověku k pravému poznání reality, v níž člověk žije. Kristus je donum i exemplum a každý, kdo jedná přiměřeně skutečnosti, jedná jako Kristus zástupně i zodpovědně.

7. Ekleziologicko-etické pojetí jednání na bratrově místě

Bonhoeffer reflektuje zástupnost také z hlediska ekleziologicko-etického. Zde jde především o vztah Krista a církve, v které se uskutečňuje zástupnost. V ní jde u Bonhoeffera o tři ekleziologické aspekty pocházející z různých teologických období. První aspekt se týká principu zástupnosti v podobě bratrské lásky v církevním společenství, druhý se soustřeďuje k problematice následování Krista a kříže a třetí reflektuje Bonhoeffer v rámci mandátu „církve“. Nyní pojednáme o prvním aspektu:

7.1 Církev jako nové lidstvo

Kristus jako zástupce svým životem a dílem napravuje vztah mezi Bohem a lidstvem, jak je obsaženo v **pojmu smíření**. Bonhoeffer k tomu říká: „Svět hříchu je světem ‚Adama‘, starého lidstva. Svět Adama je ale světem, který Kristus smířil a učinil ho novým lidstvem, svou církví, to ale nikoli tak, že by již Adam byl úplně překonán, spíše tak, že v Kristově lidstvu ještě dále přežívá Adamovo lidstvo“.³⁹⁹ Z toho plyne, že Adamovo lidstvo **není Kristovým zástupným dílem zničeno aktuálně, nýbrž pouze reálně překonáno**, tj. in spe.⁴⁰⁰ V rámci Adamova lidstva vzniká nové lidstvo „na půdě Adamova lidstva“.⁴⁰¹ Ale ani existence nového lidstva jej neruší aktuálně a úplně. Bonhoeffer k tomu explicitně poznamenává: „Adamovo lidstvo je aktuálně ještě tu, i když reálně je již překonáno.“⁴⁰² Obojí je přítomno v církvi: aktualita i realita, Adam i Kristus zároveň. Důvodem není nedostatečnost Kristova jednání jako zástupce, ale radikální porušenost člověka a jeho hřích ve smyslu Pavlova duchovního zápasu (Ř 7, 15-25). K aktualitě i realitě hříchu se vztahuje i

³⁹⁹ DBW 1, s. 69.

⁴⁰⁰ DBW 1, s. 114.

⁴⁰¹ DBW 11, s. 263.

⁴⁰² DBW 1, s. 114.

následující Bonhoefferova hamartologická výpověď: „pokud existuje hřích, je také v každém člověku ještě celé hříšné lidstvo“ (peccatorum communio), a to i uvnitř církve jako společenství svatých (sanctorum communio).⁴⁰³ Ta na sobě nenese „empirickou formu“ aktuální etické dokonalosti, ale pouze podobu dokonalosti in spe.⁴⁰⁴

Kristus svým zástupným jednáním realizoval církev jako nové lidstvo, kterého on je „jediný fundament, úhelný kámen, počátek, stavitel“.⁴⁰⁵ Svou zástupnou smrtí na kříži Ježíš Kristus položil základy církve, svým zmrtvýchvstáním uskutečnil „realizovanou církev“ a vylitím Ducha Svatého o Letnicích dochází k aktualizování „podstatné církve“. Proto „Letnice zůstávají dnem založení aktualizované církve.“⁴⁰⁶

7.1.1 Církev jako kolektivní osoba

Nejen Adam, ale i Kristus má dvojí podobu: je jednotlivcem i kolektivní osobou zároveň, ale kvalitativně v opačném smyslu než Adam. Kristus jako jedinec jako jediný vykoupil lidstvo svou zástupnou obětí. Zároveň je sám kolektivní osobou, protože je v něm zahrnuto celé nové lidstvo, církev.⁴⁰⁷

Církev se skládá z jednotlivců, ale je zároveň stmelena určitou **personální jednotou**. Zatímco Adamovo lidstvo spojuje hřích a vina, nové

⁴⁰³ DBW 1, s. 77. – srov. DBW 11, s. 263: O lidstvu platí, že je „Lidstvo buď v Adamovi nebo v Kristu“. – srov. DBW 1, s. 76: Staré lidstvo „... je Adamem, kolektivní osobou, která může být nahrazena pouze kolektivní osobou ‚Kristus existující jako sbor‘.“ - DBW 11, s. 263: Lidstvo vnímá autor jako určité kompaktní seskupení („Kollektivgestalten“), v kterém více složek tvoří určitý typ jednoty a řídí se vlastním interním řádem, ať se to vztahuje k Adamovi nebo k Ježíši Kristu. V obou případech lidstva funguje určitá zákonitost, která má své vlastní příčiny, teologické konsekvence a je i dnes pro nás inspirativní. Zmiňme alespoň dva myšlenkové podklady pro toto autorovo přemýšlení: tento pojem nevidí z perspektivy primárně biologické. Cituji: „Lidstvo není biologickým pojmem, nýbrž založeno na zjevení.“ a podle DBW 1, s. 238 Bonhoeffer teologicky vychází z TOMÁŠOVA pojetí „unus homo“ - „lidstvo jako jednota“. - srov. AKVINSKÝ, TOMÁŠ. *Summa Theologica*, I, 2 § 81,1, cit. tamtéž.

⁴⁰⁴ DBW 1, s. 69.

⁴⁰⁵ DBW 1 s. 85.

⁴⁰⁶ DBW 1, s. 96.

⁴⁰⁷ DBW 1, s. 69.

lidstvo je spojeno **Kristovou láskou a odpuštěním**. Jednota nového lidstva jako celku není podle Bonhoeffera dána antropologicko-sociologicky, tzn. „svorností (Einigkeit), stejnorodostí (Gleichartigkeit), spřízněností duší (Seelenverwandschaft)“ nebo „jednotným naladěním (Stimmungseinheit)“. Ale vytváří ji Duch Svatý, který působí v církvi jako „duchovní jednota sboru“.⁴⁰⁸ Bonhoeffer tuto jednotu opírá biblicky o slova apoštola Pavla: „Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši“. (Ga 3,28) a „aby z těch dvou z žida i pohana, stvořil jednoho nového člověka“. (Ef 2,15). V této jednotě jde o „...společenství mnoha osob“, které jsou spojeny v „souhrnné osobě (Gesamtperson), aniž se tím ruší osobnost jednotlivce i společenství“.⁴⁰⁹ Bonhoeffer to pregnantně zdůvodňuje charakteristikou církve: „Kristus existující jako sbor.“⁴¹⁰

Kristova existence v aktualizované podstatné církvi se podle Bonhoeffera uskutečňuje prostřednictvím dvou vzájemně propojených prostředků milosti: **slova a Ducha Svatého**. Slovem Bonhoeffer myslí pravidelně „kázané slovo sboru“, které je založeno na obsahu Písma Svatého. Pouze ve sboru se totiž slovo Bible stává živou Boží řečí, skrze kterou „je sbor utvářen a existuje“.⁴¹¹

Z toho plyne, že Bonhoeffer neoddělitelně spojuje působení Ducha Svatého s kázaným slovem, protože „Bůh nikdy nedává svého Ducha a svou milost bez vnějšího slova“.⁴¹² Ze spojení působení Ducha Svatého s kázaným slovem v církvi odvozuje Bonhoeffer další tvrzení, totiž aktualizování podstatné církve: „Je to zázrak Božího zaslíbení, že tam, kde se káže Boží slovo, si ono samo činně vytváří sbor, ať je to kdekoliv.“⁴¹³

⁴⁰⁸ DBW 1, s. 128.

⁴⁰⁹ DBW 1, s. 129: Proto se zde nejedná o „svornost v Duchu (Einigkeit im Geist)“ jednotlivých věřících, ale o „jednotu Ducha (Einheit des Geistes)“.

⁴¹⁰ DBW 1, s. 133.

⁴¹¹ DBW 1, s. 159.

⁴¹² DBW 1, s. 100. – srov. LIGUŠ, J. *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*, s. 32.

⁴¹³ DBW 1, s. 187.

Podstatná církev jako Duchem Svatým aktualizované „společenství svatých“ je Bonhoefferovi místem, kde **zástupně jedná a promlouvá živý Ježíš Kristus**. To se děje skrze zvěstování Božího slova a ve vysluhování svátostí, kterými Kristus zpřítomňuje sebe v církvi, kde aktualizuje nové lidstvo jako kolektivní osobu.⁴¹⁴ Kristova přítomnost se v církvi konkrétně projevuje vzájemnou službou.

7.1.2 Církev jako společenství lásky (Liebesgemeinschaft)

Křesťanská církev jako nové lidstvo je místem Kristovy přítomnosti, která se aktualizuje skrze zvěstované slovo a vysluhování svátostí. Přítomný Kristus vytváří v církvi opravdovou **bratrskou lásku**, která se projevuje **novými sociálními vztahy**. Bonhoeffer ji charakterizuje slovy: „Bratrská láska pochází pouze z víry v Krista a z působení Ducha Svatého.“ Negativně vyjádřeno: „křesťanská láska není žádnou lidskou možností. Nemá zprvu nic co do činění se sympatiemi, erotikou, soucitem nebo ideou humanity.“⁴¹⁵ Ve společenství církve se bratrská láska projevuje tak, že „miluje skutečného bližního“. V bližním nemiluje Boha, „nýbrž konkrétní Ty“ druhého člověka.⁴¹⁶ Skrze Boží

⁴¹⁴ Se zvěstováním Božího slova úzce souvisí i vysluhování svátostí. Bonhoeffer hovoří o dvou svátostech církve: o křtu a Večeři Páně. Svátosti v církvi mu nejsou podmínkou spásy, jak by se to mohlo mylně vykládat, nýbrž mají své místo v rámci „poslušné symboliky“, v níž je církvi „zaručeno Boží jednání“ viz DBW 1, s. 167. V pojetí křtu hájí Bonhoeffer křest dětí: „evangelický křest je jako katolický křest dětí“. Tím netvrdí, že vykonání křestního aktu působí ex opere operato, protože svátost křtu předpokládá víru a společenství svatých. Církev smí udílet křest dětem navzdory tomu, že u nich nelze hovořit o fides directa, poněvadž „objektivní duch sboru věří za dítě, pojímá je ve víře křtem do sebe.“ Podle Bonhoeffera existují pouze dvě hranice křtu dětí: jednou je indiferentní postoj rodičů ke společenství církve, kteří přichází do kontaktu s církví pouze při této události a „je jisté, že dítě přichází při křtu do styku se sborem poprvé a naposledy“, druhá hranice křtu dětí je tam, „kde je církev vnitřně rozvrácená“, viz DBW 1, s. 164. I přesto, že Bonhoeffer neupozorňuje na zástupnost, ukazuje se zde v jednání rodičů místo dětí. - Co se týče Večeře Páně, „je Božím darem každému jednotlivému věřícímu“, zároveň však i „darem společenství církve (Gemeinde)“. Ve večeři Páně „se Kristova duchovní přítomnost nejen symbolizuje, nýbrž reálně daruje“. To znamená, že „se Kristus stává živým ve věřících jako společenství, daruje jim sebe a jeho zástupná smrt přichází k dobru celé církvi“, viz DBW 1, s. 166.

⁴¹⁵ DBW 1, s. 108.

⁴¹⁶ DBW 1, s. 108-109. – srov. LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 52.

slovo Duchem Svatým vypůsobená bratrská láska je ve společenství církve nedílnou součástí nových sociálních vztahů.⁴¹⁷

Konkrétní projevy bratrské lásky v církvi dělí Bonhoeffer následovně: prvním je „Bohem zasazená strukturální sounáležitost církve a církevního údu“, druhým projevem je „vzájemné jednání členů církve“ a „princip zástupnosti“.⁴¹⁸ Všechny uvedené projevy bratrské lásky jsou vzájemně provázány. „Jeden je možný pouze skrze druhý, spočívají v sobě“ a také zástupnost je spojena se všemi.⁴¹⁹ To se také potvrzuje Bonhoefferovým spojením: „princip zástupnosti“, který je „životním principem nového lidstva“.⁴²⁰ Ten je zasazen v působení Ježíše Krista skrze Ducha Svatého, který „v sobě nese nový princip sboru“.⁴²¹ Principem nemíní Bonhoeffer všeobecně platnou etickou zásadu, ale jednání, které je založeno na vztahu člověka k Bohu. Jako první projev bratrské lásky je:

7.1.2.1 Sounáležitost (Miteinander)

Bonhoeffer jí míní „hlubokou sociální soudržnost společenství církve“ s jednotlivými věřícími.⁴²² To však neznamená, že „se Já a Ty slučují

⁴¹⁷ Ve společenství lásky se také uplatňuje princip všeobecného kněžství. V něm vychází Bonhoeffer z LUTHEROVA pojetí církve jako společenství kněžské služby, viz DBW 11, s. 287-298. - Teologickým základem tohoto jednání je 1 P 2,5: „I vy buďte živými kameny, z nichž se staví duchovní dům, abyste byli svatým kněžstvem a přinášeli duchovní oběti milé Bohu pro Ježíše Krista.“ (Další zmínky najdeme např. v 1 P 2,9; Zj 1,6; atd.). - LUTHER jako první spojil „církvev jako sloužící společenství s myšlenkou všeobecného kněžství věřících“. Pokřtění věřící jsou spojeni odpuštěním svých hříchů skrze Pána Ježíše Krista, všichni jsou hříšníci, které Bůh z milosti přijal a v Kristu se všichni stávají kněžími, kteří si vzájemně slouží a pomáhají. Řečeno s LUTHEREM: „Poněvadž Kristus je kněz a my jsme jeho bratři“, mají všichni křesťané právo a příkaz, a musí to činit, kázat, předstupovat před Boha“ a „nosit bratrovy hříchy jako i Kristus nesl naše.“ Z řečeného vyplývá, že zástupce je v rámci všeobecného kněžství druhému knězem i prostředníkem mezi Bohem a člověkem. viz LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 126.

⁴¹⁸ DBW 1, s. 117.

⁴¹⁹ DBW 1, s. 117. - srov. DBW 11, s. 289.

⁴²⁰ DBW 1, s. 92: Bonhoeffer diferencuje, že se solidarita vztahuje na vinu druhého, „ale jednání na druhém se děje z životního principu zástupnosti“.

⁴²¹ DBW 1, s. 92.

⁴²² Vzhledem k tomu, že překlad německého slova „Miteinander“ do českého jazyka není snadný, přijímám překlad Liguše „sounáležitost“, v LIGUŠ, J. *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*, s. 33. – Liguš překládá tento pojem také jako „pospolnost“, v LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 52.

dohromady“ tak, že mezi nimi není rozdíl.⁴²³ Každý zůstává jednotlivcem, ale je jako osobnost zároveň spojen s celkem, v kterém jedinec jako část Kristova těla není nikdy sám, nýbrž je ve vzájemné interakci s druhými věřícími, i s Kristem.⁴²⁴ To se konkrétně projevuje tak, že sbor jako celek participuje na problémech jedince, pomáhá mu a doprovází jej různými situacemi.⁴²⁵ Řečeno s Bonhoefferem: „Mé břemeno nesou druzí, jejich síla je mou silou, mému strachu a mé malomyslnosti přichází na pomoc víra církve.“⁴²⁶ Jednotlivý věřící se smí spolehnout na pomoc společenství. V něm platí, že „síla druhého je mou silou. Mé pokušení nese sbor věřících“.⁴²⁷ Tato sounáležitost sboru s jedincem se ukazuje jako velmi důležitá pomoc pro člověka i v nejtěžší chvíli umírání. I zde je věřící propojen se sborem, jak dokládají Bonhoefferova slova: „Neumírám sám. Kristus a sbor trpí i umírají s námi.“⁴²⁸ Kristovo zástupné jednání není v tomto případě objektivně viditelné, nýbrž vnímá je víra, která čerpá svou sílu ze společenství církve, v němž působí přítomný Kristus.

Přítomný Kristus v církvi zakládá svým dílem spásy tuto sounáležitost, a tím **překonává lidskou osamělost** jako důsledek hříchu člověka. Ve víře v Krista ve společenství církve je proto samota přemožena.⁴²⁹ Duchovní sounáležitost církve s jedincem nevylučuje však osobní zodpovědnost jedince před Bohem. Vztah jedince k Bohu se bytím ve společenství neruší, nýbrž jedinec jedná před Bohem i sám za sebe, modlí se k Bohu, jedná ve víře a sám za sebe se jednou bude zodpovídat Bohu (Einzel-Einsamkeit).⁴³⁰ Druhým činem bratrské lásky je:

⁴²³ DBW 11, s. 291. - Podle Bonhoeffera je sounáležitost přiblížením se ke katolickému pojetí Thesaurus sanctorum. srov. DBW 11, s. 292.

⁴²⁴ srov. DBW 11, s. 290.

⁴²⁵ DBW 1, s. 119. Jedná se o německé slovní spojení „Geleitschaft der ganzen Kirche“.

⁴²⁶ DBW 1, s. 118.

⁴²⁷ DBW 11, s. 290.

⁴²⁸ DBW 11, s. 290. – srov. DBW 1, s. 119: Bonhoeffer zde argumentuje Lutherovými slovy: „umírám-li, nejsem sám v umírání, jestliže trpím, trpí se mnou Kristus...“ – srov. LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 52-53.

⁴²⁹ DBW 1, s. 199-120. – srov. DBW 11, s. 289.

⁴³⁰ DBW 1, s. 199-120.

7.1.2.2 Činné jednání pro druhého (*Füreinander*)

Je to takové jednání, které je umožněno dvěma skutečnostmi. První ukazuje k normě jednání ve prospěch druhého, a tou je Ježíš Kristus jako **exemplum Dei**: „Dal jsem vám příklad, abyste i vy jednali, jako jsem jednal já“ (J 13, 15.; 1 J 3,10). Kristův příklad nemá jen exemplární charakter, ale zároveň „vyzbrojuje údy svého těla silou své lásky...“⁴³¹ Druhou skutečností je pojetí Krista jako **donum Dei**, který je přítomen v jednání členů církve a „silou Kristovy lásky se věřící jednotlivec stává druhému Kristem“.⁴³²

V činném jednání pro druhé, které se uskutečňuje v církvi jako společenství svatých, zahrnuje Bonhoeffer službu druhému, „přímluvnou modlitbu“, zpověď a vzájemné odpuštění hříchů.⁴³³ V obou projevech služby lásky jde „o vydání v šanc svého já pro druhého“ a zástupné jednání, které „je obsaženo intencionálně v každém opravdovém aktu lásky“.⁴³⁴

7.1.2.2.1 Služba druhému

v sobě zahrnuje „konkrétní, každodenní praktickou pomoc, kterou si věřící navzájem poskytují“.⁴³⁵ Rozumí se tu materiální i duchovní pomoc druhému v nouzi, kvůli kterému se člověk vzdává svého vlastního prospěchu. A to může někdy znamenat „zřící se svého štěstí, vlastního jmění, cti, ano dokonce i vlastního života“.⁴³⁶ Toto jednání bratrské lásky v církvi, které je „materiální, duševní nebo duchovní, naplňuje svůj smysl teprve ve sboru“.⁴³⁷

⁴³¹ DBW 1, s. 120.

⁴³² DBW 1, s. 120-121.

⁴³³ DBW 1, s. 121n. – srov. DBW 11, s. 292n.

⁴³⁴ DBW 1, s. 122.

⁴³⁵ LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 33.

⁴³⁶ DBW 1, s. 121.

⁴³⁷ DBW 1, s. 122.

Bonhoeffer zde vychází z Pavlovy myšlenky, že všechny Boží dary slouží vždy určitému celku.⁴³⁸

Bonhoefferovi se služba spojuje s pojmem **oběti** pro druhého, kdy „majetný vstupuje na místo nemajetného, čestný na místo nečestného. Vlastní život, čest a statky jsou jměním, které přijímá dobrodinec ke službě slabému“.⁴³⁹

V pozdějším teologickém období Bonhoeffer spojuje se službou i pojem **břemena**, které mají věřící nosit za druhé. Zdůrazňuje přitom význam z Ga 6,2: „Berte na sebe břemena jedni druhých, tak naplníte zákon Kristův.“⁴⁴⁰ Bonhoeffer nejdříve vysvětluje břemeno teologicky v tom smyslu, že to byl Bůh, který vzal na sebe zástupně břemena hříchu celého lidstva: „Břemeno lidí bylo Bohu tak těžké, že pod ním musel jít na kříž.“⁴⁴¹ Z tohoto Božího jednání v Kristu vyplývá i lidský závazek brát na sebe bolesti a starosti druhých.

Pokud jde o **lidské jednání nošení břemen druhých**, v Bonhoefferově chápání má mnohoznačný význam. Prvním břemenem je „podstata člověka s jeho osobitostí, dále jeho schopnosti a slabosti včetně jeho podivínství, které vznášejí nárok na naši trpělivost“. V tomto chápání nosit břemeno znamená **snášet druhého** společně s jeho podstatou.⁴⁴² Kromě podstaty a podivínství člověka považuje Bonhoeffer za břemeno i **odlišné stupně duchovního poznání** (1 K 8, srov. Ř 14), které také nosí společenství bratrskou láskou a pokorou, a to tak, že „slabý nesoudí silného, silný nepohrdá slabým, slabý, ať se vystřihá pýchy, silný lhostejnosti“.⁴⁴³

⁴³⁸ srov. 1 K 12,7: „Každému je dán zvláštní projev Ducha ke společnému prospěchu.“

⁴³⁹ DBW 11, s. 292.

⁴⁴⁰ BONHOEFFER, DIETRICH. *Gemeinsames Leben : Das Gebetbuch der Bibel*. In Müller, G.-L.; Schönherr, A. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 5. (DBW 5). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1988. 203 s. ISBN 3-459-01686-8, citováno ze s. 85.

⁴⁴¹ DBW 5, s. 85.

⁴⁴² DBW 5, s. 86.

⁴⁴³ DBW 5, s. 86.

Jako třetí břemeno, které je třeba nosit ve společenství věřících uvádí Bonhoeffer **hřích**, který souvisí se svobodu druhého člověka. „Nést hřích druhého je těžší než snášet jeho svobodu, protože hřichem se narušuje společenství s Bohem a bratry.“⁴⁴⁴ Takže hřích spolubratra a spolusestry je břemenem, které má být neseno ve společenství věřících, v němž se věřící vzájemně přijímají i snášejí. V této souvislosti Bonhoeffer připomíná: „Jako Kristus nesl a přijal nás jako hříšníky, máme i my snášet druhé a odpuštěním hříchů je přijímat do společenství s Ježíšem Kristem.“⁴⁴⁵

7.1.2.2 Přímluvná modlitba

Bonhoeffer ji považuje za „akt zástupného jednání“,⁴⁴⁶ který je velkou pomocí spolubratrům i sestrám ve víře. Dokonce se vyjadřuje kriticky o věřících, kteří chtějí spoléhat jen na své vlastní modlitby a říká: „Je to zvrácený individualismus chtít se spoléhat jen na své vlastní modlitby, jako by Bůh nemohl vzít stejně tak vážně přímluvnou modlitbu...“⁴⁴⁷ Přímluvnými modlitbami konají věřící zástupně jeden za druhého v malém to, co konal Ježíš Kristus. Bonhoeffer dále připomíná, že „přímluvná modlitba je založena na poznání, že sbor nese vinu jednotlivce, že každý je vinen smrtí Krista“. Zástupné jednání přímluvnými modlitbami je před Bohem účinné i tehdy, kdy se věřící navzájem neznají. **Přímluvami se stává jeden druhému Kristem.**⁴⁴⁸

Pokud jde o obsahově věcné vymezení přímluvné modlitby, je podle Bonhoeffera „lidským jednáním“, které „je **dobrovolným lidským činem, jímž do svého osobního vztahu k Bohu vtahuji třetího**“. Modlím se k Bohu za odpuštění jeho viny, tj. „skutečně vstupuji do hříchu a viny druhého tak, že

⁴⁴⁴ DBW 5, s. 86.

⁴⁴⁵ DBW 5, s. 86-87. – srov. DBW 5, s. 87: „Den Dienst der Vergebung tut einer Andern täglich. Ohne Worte geschieht er in der Fürbitte füreinander.“

⁴⁴⁶ DBW 11, s. 294.

⁴⁴⁷ DBW 1, s. 123-124.

⁴⁴⁸ DBW 11, s. 294.

jsem sám napaden jeho hříchy a přestupky“.⁴⁴⁹ To však neznamená, že takové zástupné jednání je umožněno pouze lidskými schopnostmi „vcítit se do druhého člověka“. Ani to nesouvisí jen s „útěchou v zármutku“.⁴⁵⁰ Přímluvná modlitba není také lidským „donucováním Boha“,⁴⁵¹ ale jde v ní o „zástupné bytí jednotlivce pro druhého“ v církvi.⁴⁵²

Z perspektivy Božího jednání je přímluvná modlitba „organizováním jednotlivce k uskutečnění Boží vůle při druhém...“, kterým je také uskutečňována „Boží vláda ve sboru“. Přímluvná modlitba je tedy Božím nástrojem a v ní je obsažena „podstata křesťanské lásky“, ve které je bratrská láska k pomoci věřícím ve všech situacích.⁴⁵³

Ve vztahu k nevěřícímu pomáhá přímluvná modlitba překonat „etické sebevědomí“ člověka, který není smířen s Bohem. Odůvodněním je zástupná smrt Pána Ježíše Krista, která odsuzuje autonomní lidské „etické sebevědomí“ a váže je na sebe. „Bylo-li etické sebevědomí oslabeno zástupnou Boží láskou v Kristu na kříži, umírá zcela v rozjímání přímluvné modlitby církve.“⁴⁵⁴

V pojetí přímluvných modliteb jako zástupného jednání aktualizuje Bonhoeffer reformační myšlenku v podobě bratrské lásky, v níž se stáváme druhému Kristem, jednáme zástupně za druhé a přímluvnými modlitbami „si přivlastňujeme viny jiných křesťanů tak, jako by to byly naše vlastní viny“, a tím bereme na sebe také „jejich podobu a nouzi, dáváme jim k dispozici všechno své jmění“.⁴⁵⁵ **Bratrské zástupné jednání ve prospěch druhého jde podle Bonhoeffera až pod Boží soud**, protože opravdová bratrská láska, dokládá

⁴⁴⁹ DBW 1, s. 124-125. – srov. DBW 11, s. 293, pozn. 379: „Přímluvná modlitba je zástupným jednáním. Přesouvám se na místo druhého; z tohoto popření (Anfechtung) se modlím. ... Musím chtít stát na jeho místě a být jeho hříchy napadán.“

⁴⁵⁰ DBW 1, s. 124-125.

⁴⁵¹ DBW 1, s. 125.

⁴⁵² DBW 11, s. 294.

⁴⁵³ DBW 1, s. 125-126. - srov. DBW 11, s. 294.

⁴⁵⁴ DBW 1, s. 125.

⁴⁵⁵ CLEMEN, OTTO. *Luther Werke* sv. I. s. 203, 17n., cit. z. LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 56, pozn. 216.

Bonhoeffer volným citováním LUTHEROVÝCH slov, „se chce dobrovolně odebrat pod Boží hněv kvůli svému bližnímu, přeje si Boží hněv, jen aby bratr mohl mít společenství s Bohem“. Tak to činil Pán Ježíš, který „vstoupil na naše místo“, ve všem nás zastoupil před Bohem.⁴⁵⁶

Pravé sanctorum communio nemůže žít bez tohoto zástupného jednání: „Křesťanské společenství buďto žije vzájemnými přímluvnými modlitbami nebo bez nich hyne“, upozorňuje Bonhoeffer. A to znamená přimlouvat se u Boha za hřích druhého, jednat za něj zástupně před Bohem v jeho prospěch. „Přimlouvat se znamená přinést bratra Bohu, vidět ho pod Ježíšovým křížem jako chudého hříšníka, který potřebuje Boží milost.“⁴⁵⁷ Nosit hřích druhého znamená, řečeno negativně, nepohrdat ve víře ochablými spolubratry a sestrami, nepovyšovat se nad ně, nesoudit je, nýbrž jim **zástupně před Bohem pomáhat k odpuštění hříchů**.⁴⁵⁸

Naděje církve i pro budoucnost není v dosažení etické dokonalosti a bezhříšnosti, ale **v trvalém zastupování Ježíše Krista před Boží tváří**. K tomu ukazují slova apoštola: „Proto přináší dokonalé spasení těm, kdo skrze něho přistupují k Bohu; je stále živ a přimlouvá se za ně“ (Žd 7, 25). „Vždyť Kristus nevešel do svatyně, kterou lidské ruce udělaly jen jako napodobení té pravé, nýbrž vešel do samého nebe, aby se za nás postavil před Boží tváří.“ (Žd 9, 24; 1 J 2,1). Další službou je:

7.1.2.2.3 Zpověď

Ta je „založena na skutečnosti Kristova zastoupení“.⁴⁵⁹ Tam, kde Bonhoeffer mluví o zpovědi, nemyslí tradiční zpovědní praxi, jak se po staletí

⁴⁵⁶ DBW 1, s. 121-122.

⁴⁵⁷ DBW 5, s. 73. – srov. tamtéž: „Es gibt keine Abneigung, keine persönliche Spannung oder Entzweiung, die nicht in der Fürbitte, was uns betrifft überwunden werden kann“.

⁴⁵⁸ DBW 5, s. 74. – srov. tamtéž: „... da wird seine Not und seine Sünde mir so groß und so bedrückend, als wäre sie meine eigene“.

⁴⁵⁹ DBW 11, s. 297.

vyvinula a jak byla uskutečňována v katolické církvi, nýbrž myslí tím osobní **vyznávání skrytých i zjevných hříchů před svým bratrem nebo sestrou v Kristu** ve smyslu slov Jk 5,16: „Vyznávejte hříchy jeden druhému a modlete se jeden za druhého, abyste byli uzdraveni. Velkou moc má vroucí modlitba spravedlivého.“ Toto vyznání osvobozuje podle Bonhoeffera od lidské strojenosti a přetvářky: „Před Bohem se nemůžeš skrýt. Před ním ti není nic platná žádná přetvářka, kterou se ukazuješ lidem.“⁴⁶⁰ Jde o vyznávání před bratrem, který podle Bonhoeffera podobně jako Kristus je s námi, stojí při nás a naslouchá naší zpovědi.

Vyznáním hříchů Bonhoeffer myslí konkrétní hříchy, které zatěžují lidské svědomí. Jde o vyznání na základě Dekalogu. Jen tak se stává zjevnou „úplná ztracenost a lidská porušenost“.⁴⁶¹ Zpověď ve formě vyznávání hříchů Bonhoeffer nechápe jako nějaký zákon nebo záslužný čin, nýbrž jako „Boží nabídku pomoci hříšníkovi.“ A „je to Boží milost, že smíme vyznávat své hříchy svému bratru. Je to šetření věřících před hrozbou posledního soudu“.⁴⁶²

Nyní nám vyvstává otázka, kdo má naslouchat naší zpovědi. Bonhoeffer si uvědomuje, že tu jde o delikátní záležitost, a proto zdůrazňuje, že zpovídat se máme pouze bratru, „který zachovává tajemství naší zpovědi, jako je zachovává i Bůh. Jdu-li k bratrské zpovědi, jdu tedy k Bohu“.⁴⁶³ Společně s tím, zpovědník musí sám žít „pod Ježíšovým křížem“ a musí být tím, „kdo v Ježíšově kříži poznal nejhlubší bezbožnost všech lidí i svého vlastního srdce, jemuž již není cizí žádný hřích“. Jde tu o poznání vlastní hříšnosti zpovědníka v Kristově kříži.⁴⁶⁴

Bratr-zpovědník musí splňovat ještě další podmínku, která je široce explikována v komunikačních vědách jako proces bratrského naslouchání

⁴⁶⁰ DBW 5, s. 93.

⁴⁶¹ DBW 5, s. 99.

⁴⁶² DBW 5, s. 98.

⁴⁶³ DBW 5, s. 94.

⁴⁶⁴ DBW 5, s. 99.

zповědi. To dotvrzují následující slova: „Jako láska k Bohu začíná tím, že nasloucháme jeho slovu, tak má láska k bratru svůj počátek v tom, že se mu učíme naslouchat.“⁴⁶⁵ Právým nasloucháním sloužíme svému bratru i tím, že jemu i jeho zápasům víry dovedeme lépe porozumět, a tím mu poskytnout bratrskou službu.

Vyznání hříchů před druhým bratrem slouží i k tomu, že vyslovený hřích ztrácí nad člověkem svou moc a „stal se zjevným a odsouzeným. Již není s to trhat společenství“. Jinými slovy vyznaný hřích pomáhá člověku **dostat se z izolace**.⁴⁶⁶ Kromě toho ten, kdo vyznává svůj hřích, zřídá se „svého ospravedlnování sebe“,⁴⁶⁷ a tím mu zповěď pomáhá dostat se z vlastního sebeklamu.

Dalším charakteristickým rysem, který Bonhoeffer uvádí, je, že bratrská zповěď souvisí i s „nejhlubším pokořením, které dotyčného bolí, činí jej maličkým, poráží pýchu“. Dotaženo do všech důsledků vyznávání konkrétních hříchů, zdůrazňuje Bonhoeffer s odvoláním na LUTHERA, umírá starý člověk potupnou smrtí před bratrovými očima.⁴⁶⁸ A nakonec vyznáváním konkrétních hříchů před bratrem prorážíme „k novému životu, kde je hřích nenáviděn, vyznán a opuštěn. Tam nastal zlom s minulostí“. Tam došlo k tomu, že „Kristus s námi učinil nový počátek“ ve smyslu 2 K 5, 17: „Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové!“⁴⁶⁹ Bratrskou zповědí se víra dostává k novému začátku a „křesťan začíná opouštět svůj hřích. Moc hřichu je zlomena“.⁴⁷⁰ **V naslouchání bratrské zповědi je obsažena hloubka myšlenky zástupnosti v tom smyslu, že zповědník z Kristova pověření a bratr-zповědník**

⁴⁶⁵ DBW 5, s. 82.

⁴⁶⁶ DBW 5, s. 95.

⁴⁶⁷ DBW 5, s. 95.

⁴⁶⁸ DBW 5, s. 95-96.

⁴⁶⁹ DBW 5, s. 96.

⁴⁷⁰ DBW 5, s. 96-97.

„stojí na místě Kristově“ a naslouchá naší zpovědi.⁴⁷¹ Pouze vyznaný hřích před bratrem může být odpuštěn a o tom pojednává následující podkapitola.

7.1.2.2.4 Absoluce

je podle Bonhoeffera „zázrakem sboru“. V něm „má jednotlivec ... moc odpouštět hříchy díky Kristu“ a v tomto slova smyslu bratr „může být vysvobozen druhým bratrem“.⁴⁷²

Odpouštět hříchy může pouze Pán Ježíš Kristus, ale zástupně na jeho místě to může činit i církevní společenství.⁴⁷³ Z toho vyplývá stěžejní myšlenka, že křesťanský sbor je tím, kdo nese hříchy druhého, protože podle Bonhoeffera Kristus existuje jako sbor, který „koná jako Christus praesens, jak to kdysi činil Ježíš“ tj. jedná z jeho pověření a na jeho místě.⁴⁷⁴

Zástupné jednání jednoho místo druhého má své vyústění ve společenství věřících v aktu absoluce – rozhřešení. Věřící, který „slyší naše vyznání hříchů na Kristově místě“ je zmocněn Božím slovem k tomu udělit absoluci, tj. „na místě Kristově nám odpustit naše hříchy“. Právě k tomuto jednání se vztahují slova, která zmiňuje Bonhoeffer: „Komu odpustíte hříchy, tomu jsou odpuštěny, komu je neodpustíte, tomu odpuštěny nejsou. (J 20,23)“⁴⁷⁵ Bonhoeffer si správně všímá, že výše uvedená Ježíšova slova se vztahují na církev jako celek, tj. na společenství věřících a aplikuje jejich význam na přípravu slavení Večeře Páně. „Toto je Ježíšův příkaz, aby nikdo nepřistupoval ke stolu Páně s nesmířeným srdcem se svým bratrem. Toto platí jak pro každou bohoslužbu, tak pro každou modlitbu, o to víc pro přístup

⁴⁷¹ LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 127.

⁴⁷² DBW 11, s. 295.

⁴⁷³ DBW 1, s. 126.

⁴⁷⁴ DBW 11, s. 295.

⁴⁷⁵ DBW 5, s. 94.

ke svátosti.⁴⁷⁶ Zpověď před bratrem i absoluce bratrem ve jménu Ježíše Krista zároveň slouží k obnově a upevnění společenství církve a uschopňují k vzájemné službě jednoho druhému, a tím přináší „dokonalou radost z Krista a jeho obce“.⁴⁷⁷

7.1.2.2.5 Shrnutí

Všechny výše zmíněné služby, jmenovitě ty, v nichž se jedná o zástupné jednání, ukazují k tomu, že středem veškerého dění v církvi má být spásné dílo Božího zjevení v Kristu a jeho působení skrze Ducha Svatého. „Každý kult osobnosti, který se soustřeďuje k lidským významným vlastnostem, vynikajícím schopnostem, k obdarování druhého ‚i když jsou to věci duchovní povahy‘, je světský a nemá žádný prostor v křesťanské obci (sboru), protože ji nakazí jedem.“ Takže všechny služby ve společenství církve, jako je nošení břemen, naslouchání vyznání hříchů a udělení rozhřešení mají svůj původ v Kristově působení v církvi skrze Písmo svaté v Duchu Svatém. „Opravdová autorita v církvi je v nejpřísnějším slova smyslu spojena s Ježíšovým slovem ... ‚Jeden je váš Mistr, Kristus, vy však jste všichni bratři (Mat. 23,8)‘.“⁴⁷⁸ Z dosavadního zjištění vyplývá, že Bonhoeffer bratrskou službu lásky soustřeďuje jen do církve a neřeší službu církve ad extra.

Všechny výše zmíněné činy zástupnosti ad intra v církvi jsou i dnes velmi důležité pro vzájemné soužití věřících, pro jejich poimenickou, sociální, katechetickou a misijní službu. Činné jednání, aktivní služba zastupování v církevním společenství nevypovídají nic o církvi jako dokonalé morální pospolitosti. Ani realizovaná ani aktualizovaná církev není, a nikdy nebude, *societas perfecta*, protože „neexistuje žádný organicky čistý život společenství lidí“, připomíná Bonhoeffer. A i „ve společenství svatých dále žije společenství

⁴⁷⁶ DBW 5, s. 101.

⁴⁷⁷ DBW 5, s. 102.

⁴⁷⁸ DBW 5, s. 91. - srov. J 13,35.

hříšníků (peccatorum communio)“.⁴⁷⁹ Církev je svatá reálně, tj. ve víře a v naději ve svou budoucí dokonalost, kdy „Adam bude oddělen Kristem skutečně v eschatologické budoucnosti“.⁴⁸⁰ Obojí: svatost i hříšnost zůstávají v církvi do Kristovy parusie.

7.2 Jednání namísto druhého a následování

V období církevního boje (1933-1939)⁴⁸¹ se Bonhoeffer soustředil na poslušnost, kterou uskutečňuje církev následováním a utrpením pro Krista.⁴⁸² V obou důrazech je také zahrnuta myšlenka zástupného jednání v novém teologickém rámci, kterého si dosavadní teologické studie o této problematice nevšímají. Z důvodu teologického kontextu pojednám krátce o obsahově věcné náplni následování a kříže, návazně na to si všimneme Bonhoefferova pojetí zástupnosti. V tomto období vychází z odlišných biblických důrazů, v kterých pojem následování obsahově vychází z evangelií a jeho spojení s církví jako Kristovým tělem je podepřeno Pavlovou teologií.

⁴⁷⁹ DBW1, s. 143.

⁴⁸⁰ DBW 1, s. 77-78.

⁴⁸¹ Bonhoeffer neskryval svůj nesouhlas s Arijským paragrafem i s praktikami uvnitř církve. Stal se součástí opoziční církve uvnitř luterské církve, tzv. Církve vyznávající (Bekennende Kirche), která bojovala za čistotu víry a pravou poslušnost Boha. Bylo to z toho důvodu, že evangelická církev luterská jako celek selhala a přijala název Němečtí křesťané, kteří sympatizovali s fašistickým politickým režimem i tím, že zavedla do kostelů hákové kříže a tím, že přijímala nebo naopak neprotestovala otevřeně proti zavádění Árijského paragrafu do církve. Členové církve vyznávající proto působili v ilegalitě a své kazatele připravovali k farářskému povolání v několika německých městech. Více viz TÖDT, HEINZ-EDUARD. *Ethik im Ernstfall: Bonhoeffers Denken und Handeln unter den Bedingungen des NS-Regimes*. In Scharffenorth, E.-A. (ed.) *Heinz Eduard Tödt : Theologische Perspektive nach Dietrich Bonhoeffer*. 2. kapitola. s. 61-216. – BETHGE, E. *Dietrich Bonhoeffer*, s. 561n.

⁴⁸² LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 89-118. - Minulé teologické diskuze spojené s tímto teologickým obdobím se soustředily především na vztah víry a poslušnosti, jak jsou explikovány v pojmech drahá (teuere) a laciná (billige) milost (LOCHMAN, H. MÜLLER). Také LIGUŠ se dotýká obou výše zmíněných pojmů ve vztahu k reformačnímu odkazu MARTINA LUTHERA. Součástí této knihy jsou zároveň teologické indicie k zástupnému jednání církve, jež je součástí jednání církve pod křížem (Ecclesia sub regno crucis).

7.2.1 Obsah pojmů následování a kříž

Následování Bonhoeffer vidí vždy v souvislosti se vztahem ke Kristu jako prostředníku, ke kterému „je pravý vztah dán následováním“.⁴⁸³ Vstup do následování souvisí s tím, že je člověk osloven přítomným Kristem ve zvěstovaném slovu. „K následování je třeba primárně Božího povolání, sekundárně lidského rozhodnutí...“, zdůrazňuje Bonhoeffer.⁴⁸⁴ A zase tam, kde člověk zaslechne Kristovu výzvu k následování, „nemůže být člověk bezpodmínečně poután ani nejdůvěrnějšími svazky lidského života“, jako jsou „pokrevní vázanosti na otce, na matku, na děti, bratry a sestry, manželskou lásku, dějinnou odpovědnost“. Kristova výzva k následování je bezpodmínečná a předchází jí poznání, že „bezprostřední spojení se světem ... bránilo jeho víře i poslušnosti“.⁴⁸⁵

Kladná odpověď na Kristovu výzvu je podle Bonhoeffera „prvním krokem“ směřujícím k následování.⁴⁸⁶ Jím rozumím „životní přelom, předěl mezi novou a starou životní orientací“.⁴⁸⁷ Bez poslušnosti Ježíšovy výzvy je možné mít „staré nebo nové poznání Boha“, které souvisí s *fides informis*, ale není samotným následováním Krista, a tudíž je to „křesťanství bez živého Ježíše Krista“.⁴⁸⁸ To se projevuje pochopením následování jako „životního programu“, „ideálem, o nějž má člověk usilovat“⁴⁸⁹ nebo dokonce „svévolnou volbou k mučednictví“ nebo záslužným jednáním ve smyslu „*facere quod in se est*“. Pozitivně vyjádřeno s Bonhoefferem je následování „**vázaností jedině na osobu Ježíše Krista**“, který je vždy inkarnovaným, ukřižovaným, vzkříšeným a

⁴⁸³ DBW 4, s. 47. – srov. BONHOEFFER, D. *Následování*, s. 34-35.

⁴⁸⁴ LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 99: Právě to do jisté míry podcenila středověká zbožnost *imitatio* i romanticko-pietistická liberální teologie.

⁴⁸⁵ DBW 4, s. 90. – srov. BONHOEFFER, D. *Následování*, s. 62-63.

⁴⁸⁶ DBW 4, s. 50. – srov. BONHOEFFER, D. *Následování*, s. 36.

⁴⁸⁷ LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 100.

⁴⁸⁸ DBW 4, s. 47. – BONHOEFFER, D. *Následování*, s. 34.

⁴⁸⁹ BONHOEFFER, D. *Následování*, s. 33.

oslaveným, takže následování jako spoutání s Kristem znamená zároveň „vázanost na trpícího Krista“, která je vždy spojena s životem pod křížem.⁴⁹⁰

Co se týče pochopení **kříže**, Bonhoeffer jím rozumí všechno utrpení, které věřící snášejí v tomto světě. „Není to svízel ani těžký osud, ale to, co musíme snášet jako důsledek naší spoutanosti s Ježíšem Kristem.“⁴⁹¹ Křížem míní Bonhoeffer nutné, nevyhnutelné utrpení pro Krista, které je neoddělitelné od sebezapření, zavrženosti a zbavuje toho, kdo jej nese vší cti, je to „bezectné utrpení“,⁴⁹² a to „znamená znát jen Krista a nikoli sebe, hledět jen k němu, jak jde před námi, a nikoli na cestu, která je nám příliš obtížná“.⁴⁹³

Společně s tím Bonhoeffer reflektuje i vztah kříže k **přirozenému životu**. „Kříž není utrpení vázané na náš přirozený život, nýbrž utrpení vázané na naše křesťanství.“ Z toho vyplývá, že kříž je utrpení související s naší vírou, vyznáním a následováním Ježíše Krista.⁴⁹⁴ Ježíšova výzva „vezmi na sebe svůj kříž a následuj mě“ nikoho nevybízí k tomu, aby si sám vytvářel situace, v nichž je možno trpět, varuje Bonhoeffer. „Aby se však někdo nedomníval, že si musí nějaký kříž sám vyhledat, že si musí nějaké utrpení najít.“ Ovšemže Bonhoeffer ví i o mučednické smrti, která je součástí následování trpícího Krista a k tomu poznamenává: „Někoho Bůh poctí velkým utrpením, obdaří ho milostí mučednickou.“ Kde on ukládá utrpení, tam dává také vnitřní sílu utrpení snést a nedovolí „aby někdo byl zkoušen nad svou sílu“. Ale v tomto pojetí nejde Bonhoefferovi o nesení kříže jako principu života, které se objevovalo

⁴⁹⁰ DBW 4, s. 47. – srov. BONHOEFFER, D. *Následování*, s. 34n.

⁴⁹¹ DBW 4, s. 80-81.

⁴⁹² DBW 4, s. 78: Originál citátu zní: „Es soll ein ehrloses Leden sein.“

⁴⁹³ DBW 4, s. 79.

⁴⁹⁴ DBW 4, s. 82: Křížem v Bonhoefferově chápání není svévolně zvolené utrpení, které nazývá „činným utrpením (passio activa)“, poněvadž i v něm se může prosazovat náboženský hybris (pýcha). Kříž, který věřící musí nést pro Krista Bonhoeffer neztotožňuje ani s vyhledávaným utrpením. To se totiž nemusí ztotožňovat s mírou utrpení, které Bůh ukládá člověku. – Více k této problematice viz LIGUŠ, J. *Christus praesens*, s. 102.

v křesťanství jako důsledek nedostatečné nuance „mezi přirozeným a křesťanským životem“.⁴⁹⁵

7.2.2 Zástupnost jako součást života v následování

Následování jako vázanost na osobu vtěleného a ukřižovaného Ježíše Krista se dá ztotožnit v Bonhoefferově chápání s novým životem v Kristu. Ten přibližuje Bonhoeffer na Ježíšově Kázání na hoře.⁴⁹⁶

7.2.2.1 Dvě Ježíšova blahoslavenství

Z Ježíšových blahoslavenství se nyní zaměříme pouze na ta, která souvisejí s tématem zástupnosti. Jako první uvádím: „Blaze těm kdo pláčou, neboť oni budou potěšeni“ (Mt 5,4). Místo řeckého slovesa, kterého je zde použito, „pentchuntes“, užívá Bonhoeffer LUTHERŮV pojem „nést bolest“ nebo „truchlit“ („leidtragen“) a v této souvislosti se dotýká významu tohoto blahoslavenství pro zástupnost.⁴⁹⁷ Učedníci „nesou bolest světa, jeho vinu, jeho úděl a štěstí. Svět oslavuje a oni stojí stranou; svět křičí, raduje se ze života a oni se rmoutí...“⁴⁹⁸ Tím, že **učedníci nesou vinu světa, jeho bolest, jednají zástupně před Bohem za svět** i všechny ty, kteří neznají Krista. V tomto zástupném jednání směřjí vyhlížet k budoucí odplatě „oni budou potěšeni“.

Druhé blahoslavenství, kde Bonhoeffer naznačuje zástupnost je Mt 5,9: „Blaze těm, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími.“ V této souvislosti Bonhoeffer zdůrazňuje **aktivní stránku těch, kdo činí pokoj**: „Ježíšovi následovníci jsou povoláni k pokoji. Když je Ježíš zavolal, našli svůj pokoj ... nyní i oni mají nejen mít pokoj mezi sebou, ale mají jej také tvořit“.⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ DBW 4, s. 81-82.

⁴⁹⁶ DBW 4, s. 57n.

⁴⁹⁷ DBW 4, s. 102.

⁴⁹⁸ DBW 4, s. 102-103.

⁴⁹⁹ DBW 4, s. 107.

Toho dosahují tím, že „se zříkají násilí a vzpoury (Aufruhr)“.⁵⁰⁰ To je ta vnější činnost učedníků, která je zaměřena k příjemci pokoje, k zastupovanému. Vnitřní činnost tvůrců pokoje kvalitativně uzpůsobuje člověka k tomu, že kvůli zachování míru s druhými **sám trpí a bere na sebe i nevýhody a ztráty**, aby nezpůsobil nepokoj. „Ježíšovi učedníci zachovávají mír tím, že raději sami trpí, než aby druhým způsobili utrpení, zachovávají společenství tam, kde je druhý rozbíjí, zříkají se svého postoje a trpělivě snášejí nenávist a bezpráví ... uprostřed světa nenávisti a války.“⁵⁰¹ Působením pokoje ve světě nenávisti, válek a nepokoje jednájí učedníci zástupně za svět, a to činí s výhledem, že „budou nazváni syny Božími.“

7.2.2.2 Bratrská láska k nepříteli

Dalším aspektem zástupného jednání jsou Ježíšova slova o lásce k nepříteli z Mt 5, 44-48: „Milujte své nepřátele (žehnejte těm, kdo vás proklínají, dobře číňte těm, kdo vás nenávidí) a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce...“ Z Ježíšových slov vyplývá, že jakýkoliv nepřítel má právo na lásku učedníka: „ať je to politický, ať náboženský, nemá od Ježíšova následovníka nic jiného očekávat než nerozdělenou lásku“. Z citovaného biblického textu vyplývají následující imperativy: „milujte své nepřátele“, a to podle Bonhoeffera neznámá jenom „snášet zlo a zlého..., nýbrž být vystrojen srdečnou láskou vůči našemu nepříteli“.⁵⁰² Takže milovat nepřítel znamená prokazovat mu „své dobro, svou čest a svůj život stejně tak jako svému bratru“.⁵⁰³ **Láska k nepříteli v sobě pojímá žehnání i aktivní jednání v jeho prospěch:** „Dobře číňte těm, kdo vás nenávidí.“ To pro Kristovy učedníky konkrétně znamená, vysvětluje

⁵⁰⁰ DBW 4, s. 108.

⁵⁰¹ DBW 4, s. 108.

⁵⁰² DBW 4, s. 142.

⁵⁰³ DBW 4, s. 142-143.

Bonhoeffer, že „tak jako bratr pomáhá bratru v nouzi, obvazuje jeho rány, zmírňuje jeho bolesti, tak činí naše láska svému nepříteli“.⁵⁰⁴

Ježíšův imperativ říká: „modlete se za ty, kdo vás hanobí a pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce“. **Přímluvná modlitba** za nepřitele je přímým zástupným jednáním v tom smyslu, že učedníci v následování mohou činit to, co nedokáže nepřítel činit sám za sebe. Přímluvnou modlitbou jako jednáním bratrské lásky „přistupujeme k nepříteli, po jeho bok, jsme s ním, při něm, pro něho před Bohem“.⁵⁰⁵ Tím Ježíš nikomu neslibuje, že když se bude za nepřitele modlit, žehnat mu, činit mu dobré, že jej přestane pronásledovat, ani neslibuje to, že mu nepřítel nebude i nadále škodit, ale touto láskou k nepříteli „bereme na sebe jeho nouzi a chudobu, jeho vinu a ztracenost a zástupně za něj jednáme před Bohem. Činíme tedy zástupně za něho to, co sám nedokáže“.⁵⁰⁶ Láska k nepříteli mu slouží před Bohem přímluvnými modlitbami, **aniž on o tom ví nebo si to uvědomuje**. Z toho nepřímě vyplývá, že láska k nepříteli slouží církvi i tím, dodává Bonhoeffer, že „ublížování nepřitelem nás těsněji spojuje s Bohem i naším nepřitelem. Každé pronásledování nám může posloužit k tomu, že skrze něj bude nepřítel přiveden blíže ke smíření s Bohem a láska se stane nepřemožitelná“. Kromě toho, a to také silně Bonhoeffer zdůrazňuje, že „láska k nepříteli vede učedníka na cestu kříže a do společenství s ukřižovaným“.⁵⁰⁷

K tomu, co již bylo řečeno o lásce k nepříteli, je nutno upozornit ještě na další Ježíšův imperativ, s nímž se Bonhoeffer vyrovnává ve výkladu Kázání na hoře. Mám na mysli následující slova „Nedávejte psům, co je svaté. Neházejte perly před svině, nebo je nohama zašlapou, otočí se a roztrhají vás. Proste a bude Vám dáno; hledejte a naleznete; tlučte, a bude Vám otevřeno“ (Mt 7, 6-

⁵⁰⁴ DBW 4, s. 143.

⁵⁰⁵ DBW 4, s. 143.

⁵⁰⁶ DBW 4, s. 143. - K problematice přímluvné modlitby a zástupnosti také viz DBW 1, s. 121n.

⁵⁰⁷ DBW 4, s. 144.

7).⁵⁰⁸ V této souvislosti Bonhoeffer upozorňuje na **inkognitní misijní zástupnost druhého** před Bohem. Inkognitní proto, že o ní dotyčný neví a misijní proto, že jde o službu tomu, kdo kategoricky odmítá Boží slovo.

Toto Ježíšovo slovo podle Bonhoeffera ukazuje na situaci, kdy církev při své misijní činnosti naráží na určité hranice odmítání Božího slova, které je spojeno i s nebezpečím útoků na Kristovy následovníky (neházejte perly sviním). Ani v takové situaci učedníci nejsou bez zodpovědnosti za ty, kteří odmítají Boží slovo. Svou zodpovědnost za druhé neuskutečňují učedníci Ježíšovi jen zvěstováním nebo přesvědčováním lidí, ale i modlitbami za ty, u nichž slovo Boží naráží na odpor: „proste a bude vám dáno...“ V této souvislosti **myšlenku zástupnosti Bonhoeffer spojuje s misijním posláním církve** ve všech situacích ve světě. K této problematice se výslovně vztahují následující Bonhoefferova slova: „...k bližnímu nevede jiná cesta, než právě modlitba k Bohu.“⁵⁰⁹ Takže v takových a podobných situacích zůstává „modlitba k Bohu“ jako jediný prostředek, protože „soud i odpuštění jsou v Boží ruce. On zavírá a on také otvírá“.⁵¹⁰ In puncto zástupné jednání učedníků je jejich přímluvné jednání inkognito před Bohem s misijním posláním.

7.2.3 Kristova hysterémata v utrpení církve

Bonhoeffer vychází z Pavlova pojetí církve jako těla Kristova a zdůrazňuje **význam utrpení jednotlivých věřících za celou církev**.

Církev má společenství s Kristem vtěleným, ukřižovaným, vzkříšeným a oslaveným. Pokud jde o společenství s Ukřižovaným, církev je uskutečňuje tím, že se účastní utrpení kvůli Kristu a co ona jako tělo Kristovo „trpí pod křížem,

⁵⁰⁸ DBW 4, s. 176-183.

⁵⁰⁹ DBW 4, s. 182. - srov. BONHOEFFER, D. *Následování*, s. 121.

⁵¹⁰ DBW 4, s. 182.

jsou to Kristova utrpení“.⁵¹¹ A to, co církev musí trpět kvůli Kristu, nemá soteriologický význam, nýbrž jde o **účast na Kristových utrpeních ve světě**. A „pouze Kristovo vlastní utrpení má smírčí moc, trpěl ‚pro nás‘ a zvítězil ‚pro nás‘, ale mocí svého utrpení dává nesmírnou milost těm, kteří se nestydí za společenství s jeho tělem a kteří pro něho smějí trpět“. Všechno Kristovo dílo spásy má zástupný charakter před Bohem, a to jak ve vztahu k církvi, která již nyní věří, tak k celému světu, který je zatím mimo víru Krista. Specifický význam zástupného utrpení spatřuje Bonhoeffer v pojetí apoštola Pavla v Listu Koloským 1, 24, kde se výslovně praví: „Proto se raduji, že nyní trpím za vás a to, co zbývá do míry utrpení Kristových, doplňuji svým utrpením za jeho tělo, to jest církev.“⁵¹²

V tomto chápání spatřuje Bonhoeffer **smysl zástupného utrpení církve** za jiné věřící ve světě, **a tím se doplňuje míra utrpení**, kterou Kristus zanechal své církvi do paruzie. „Ve své milosti (*Kristus – N.B.*) zanechal pro tento poslední čas až do druhého příchodu zbytek (hysterémata) utrpení, která mají být naplněna (Ko 1,24). Tato utrpení smějí přicházet k dobru Kristovu tělu, církvi.“ Všechna tato hysterémata utrpení, kdy části církve „trpí zástupně za celé tělo Kristovo, za obec, za Ježíšovo tělo,“ chápe Bonhoeffer tak, že tu jde o Boží jednání, v němž „jeden smí vytrpět to, čeho je druhý ušetřen“.⁵¹³ V této souvislosti Bonhoeffer cituje druhé místo z apoštola Pavla 2 K 4, 10–12, že i resty tohoto utrpení ukazují jednak na aktuální utrpení církve pod křížem, jednak směřují k eschatologickému oslavení církve: „Stále nosíme na sobě znamení Ježíšovy smrti, aby i život Ježíšův byl na nás zjeven,“ tj. jde tu o jednání církve *in re* a *in spe*, která ukazuje k účasti na Ježíšově eschatologické slávě.⁵¹⁴

⁵¹¹ DBW 4, s. 235.

⁵¹² DBW 4, s. 235n.

⁵¹³ DBW 4, s. 236.

⁵¹⁴ DBW 4, s. 236.: Originál citátu zní: „Wiewohl Jesus Christus alles versöhnende, stellvertretende Leiden erfüllt hat, sind doch seine Leiden auf dieser Erde noch nicht zu Ende. Er hat in seiner Gnade für diese letzte Zeit bis zur Wiederkunft seiner Gemeinde einen Rest von Leiden zurückgelassen, die noch erfüllt sein wollen (Ko 1,24). Dieses Leiden darf dem Leibe Christi, der Kirche zugute kommen.“

V restech zástupného utrpení církve za druhé získává Kristus svou trpící podobu na zemi. „Blahoslavený, kdo je uznán Bohem za hodného trpět pro Kristovo tělo.“⁵¹⁵ Tím, že církev bere na sebe Kristem ponechaná utrpení a nese je tiše, pokorně a dokonce se za svět modlí, „chrání svět před hněvivým Božím soudem. Trpí, aby svět mohl ještě žít pod Boží trpělivostí.“⁵¹⁶ Tady vystupuje hluboký i univerzálně teologický význam zástupného jednání církve ve prospěch druhých před Bohem.

7.3 Církev sloužící světu

Církev je pro Bonhoeffera místem, kde se děje Kristovo zástupné jednání. V *Etice* však dostává tato činnost i jinou dimenzi v tom smyslu, že zástupné jednání se neděje pouze uvnitř církve v rámci konkrétního sboru, ale děje se i navenek. Bonhoeffer podrobněji explikuje tuto teologickou myšlenku v rámci učení o čtyřech mandátech, v kterých má své důležité místo i církev. V této kapitole pojednáme všechny mandáty.

7.3.1 Boží mandáty

Bonhoeffer chápe mandát⁵¹⁷ jako Boží přikázání, které je spojeno s „Božím zmocněním, oprávněním a autorizací“ k vykonání „určitého Božího

Z citátu vyplývá, že Kristus nejen ponechal resty utrpení, které jedna částka církve má naplnit za celou církev, nýbrž je to Bůh sám, který „dává jednomu milost unést zvláštní utrpení místo druhého.“

⁵¹⁵ DBW 4, s. 236.

⁵¹⁶ DBW 4, s. 266. – srov. Propojení pojmu zástupnost a trpělivost (σπουδονη) viz BONHOEFFER, DIETRICH. *Illegale Theologenausbildung : Sammelvikariate 1937-1940*. In Schulz, D. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 15. (DBW 15). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998. 762 s. ISBN 3-579-01885-X, s. 338.

⁵¹⁷ DBW 6, s. 393. – 394: Zavedením pojmu mandát se chce Bonhoeffer vyhnout nedorozumění, které vzniklo při ztotožňování Božího pověření s řádem, stavem a úřadem. Při používání pojmu řád jde o tendenci přílišného koncentrování se „na příslušnou podobu řádu“. Pojem stav ztratil svou „původní ryzost“ a výraz úřad byl podle Bonhoeffera „natolik zprofanován a spojen s byrokratickými institucemi, že už jím nebylo možno vyjádřit vznešenost Božího rozhodnutí.“ – srov. BONHOEFFER, DIETRICH. *Zettelnotizen für Eine Ethik*. In Tödt, I. (vyd.). *Dietrich Bonhoeffer Werke : Ergänzungsband zu Band 6*, (DBW 6 Erg.). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1993. 241 s. ISBN 3-579-01887-6, s. 47 – 48.

příkazu, propůjčení Boží autority pozemské instanci.“⁵¹⁸ A „nositel mandátu jedná v zastoupení toho, kdo drží místo pro toho, kdo mu dal pověření.“ Všechny Boží mandáty „jsou založeny na Kristově zjevení“.⁵¹⁹

Život jednotlivce se uskutečňuje v církvi, v rodině, v kulturní tradici a ve státě a všechny mandáty nemají svébytnou existenci, nýbrž **jsou podřízeny Ježíši Kristu**.⁵²⁰ Tvoří celek a každý mandát je nezávislý a zároveň omezený dalšími mandáty.⁵²¹ Kromě toho Bonhoeffer varuje před jejich zneužíváním, které se může objevovat v podřízenosti nebo nadřazenosti jednoho na úkor druhých, a to tehdy, „kdy se už nedbá na to, že jsou zakotveny v Božím mandátu.“⁵²² A to se může dít ve vztahu lidí k tomuto Božímu zřízení.

V rámci učení o Božích mandátech má Bonhoefferovo **pojetí zástupnosti inkluzivní charakter**, který se vztahuje na zodpovědné jednání, nikoliv jen v církvi, ale **ve všech oblastech lidského života ve světě**. Správně zdůrazňuje, že všechny zmíněné mandáty patří pod Kristovo panství a pouze vírou je určena i jejich kvalita. Na tomto místě se lze Bonhoeffera zeptat, zda i nevěřící přijímá svou zodpovědnost a tedy i zástupnost jako mandát.

Nyní si všimněme dvou zasazení zástupného jednání v rámci Božích mandátů. Prvním je **vědomé jednání člověka ve víře**, která mu ukazuje souvislost jeho jednání s Božím pověřením ve všech oblastech života. Druhé zasazení se týká lidí, kteří jednají v životě zástupně v rámci *iustitia civilis*, **aniž si uvědomují**, že jsou pod Božími mandáty. Obě zmíněné skupiny jednají místo druhého jako rodiče, státníci, pracující, řečeno s Bonhoefferem: „jeden za druhého zápasí, pracuje, spravuje, studuje“ atd.⁵²³

⁵¹⁸ DBW 6, s. 393.

⁵¹⁹ DBW 6, s. 392-393.

⁵²⁰ DBW 6, s. 392.

⁵²¹ DBW 6, s. 397.

⁵²² DBW 6, s. 395.

⁵²³ DBW 6, s. 392, pozn. 2. – srov. DBW 6 Erg., s. 139: Pokud jde o téma zástupnosti, Bonhoeffer uvádí na kartotéčním lístku č. 86, v souvislosti s mandáty, že se jedná o „princip zastoupení“.

Ale důrazem na **Krista jako Pána všech mandátů**, Bonhoeffer kriticky reaguje na tehdejší nauku známou jako stvořitelské řády (Schöpfungsordnungen) s tím, že všechny řády světa jsou podřízeny Kristu a tudíž mají charakter zachovávání stvoření (Erhaltungsordnungen).⁵²⁴ Jejich prostřednictvím Kristus zachovává svět před chaosem až do své paruzie: „Neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi – svět viditelný i neviditelný... a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho ... všechno v něm spočívá“ (Ko 1,16-17).

Bonhoeffer rozlišuje celkem **čtyři mandáty**. Jsou to: **manželství, vrchnost, práce a církve**.⁵²⁵ Nyní k prvním třem zmíněným.

7.3.2 Manželství, práce a vrchnost

Co se týče mandátů **práce** a **manželství** jsou ve vzájemné souvislosti. Oba mandáty jsou podle Bonhoeffera přítomny již v ráji. Patří proto **ke stvořitelskému dílu**,⁵²⁶ jehož součástí je zvěst o tom, že Bůh „vložil i do „stvoření inherentní kvalitu dalšího trvání stvoření“ (creatio continua).⁵²⁷ V těchto mandátech však nejde o creatio ex nihilo, jak říká Bonhoeffer, nýbrž „jde v nich na základě prvního stvoření, v práci o nové vytváření hodnot a v manželství o vytváření nového života“.⁵²⁸ Princip zastoupení souvisí i s vykonáváním **práce**, v němž má úlohu zástupce každý, kdo tvoří, pokračuje

⁵²⁴ K této problematice viz DBW 15, s. 368; DBW 11, s. 237; DBW 3, 129n.

⁵²⁵ DBW 6, s. 392n. - V *Etice* zahrnuje Bonhoeffer v podkapitole *Konkrétní přikázání a boží mandáty* do čtyř mandátů místo práce kulturu. Oproti tomu v dopise ze dne 23.1.1944 hovoří Bonhoeffer o mandátu práce. Více viz DBW 8, s. 290-292 - srov. BONHOEFFER, DIETRICH. *Na cestě k svobodě : Listy z vězení*. Přel. M. Černý, M. Heryán, J. Šimsa. Praha : Vyšehrad, 1991. 287 s. ISBN 80-7021-081-8, s. 166n. - Mandát práce nalezneme také na kartotéčních lístcích do č. 110, od č. 105 se vyskytuje pouze pojem kultura, přičemž lístky nejsou řazeny vzestupně. Změna v preferenci názvu tohoto mandátu proto spadá do první poloviny r. 1943, více DBW 6 Erg., s. 17.

⁵²⁶ DBW 16, s. 524.

⁵²⁷ LIGUŠ, JÁN. *Propedeutické systematicko-teologické reflexie o kresťanskej viere v Boha : Dogmatika I*. Banská Bystrica : UMB. 191 s. ISBN 80-8083-319-2, citováno ze s. 138.

⁵²⁸ DBW 6, s. 58. – srov. BONHOEFFER, DIETRICH. *Konspiration und Haft 1940-1945*. In Glethoj, J.; Kabitz, U.; Krötke, W. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 16. (DBW 16). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1996. 955 s. ISBN 3-579-01886-8, s. 526, s. 561.

Bonhoeffer, „v celé oblasti od obdělávání půdy přes hospodářství k vědě a umění (srov. Gn 4,17n).“⁵²⁹

S mandátem práce spojuje Bonhoeffer i **mandát manželství**. „V manželství jsou lidé jedno před Bohem tak, jako Kristus tvoří jednotu se svou církví.“ Tato jednotu muže a ženy je také „tajemstvím (Ef 5,31n)“ a základem tohoto mandátu je „tvůrčí vstupování člověka do Stvořitelovy vůle“. Posláním manželství je jednak „**plození lidí** k oslavě a službě Ježíše Krista a rozmnožování jeho království.“ Jednak **místem výchovy dětí**, a „to znamená, že manželství není pouze místem plození, nýbrž také prostorem, kde se děje výchova dětí k poslušnosti Ježíše Krista.“ Z toho plyne, že i mandát manželství souvisí se zástupností v tom smyslu, že rodiče jsou „Božími zástupci svým dětem“ a těmi „jsou z Božího pověření“. Prostřednictvím manželství zachovává Pán Bůh lidské pokolení až do druhého Kristova příchodu.⁵³⁰

Dalším mandátem je **vrchnost**, která sice „nedává život, ani nevytváří hodnoty...“, ale „na základě Božího příkazu zachovává pořádek stvořeného“ a „chrání jej i tím, že se zasazuje o uznání Božích mandátů i prosazováním práva“. Pro naplňování tohoto mandátu používá vrchnost „moc meče“, kterou se zasazuje o pořádek ve světě i tím, že dobro odměňuje a zlo trestá.⁵³¹ V této souvislosti se ukazuje aktuální platnost naší problematiky zástupnosti. Je to vrchnost, která **jedná z Božího pověření ve světě tím, že chrání stvořené před chaosem a podporuje v lidském soužití právo, pravdu a spravedlnost, a tím se ukazuje jako Boží zástupce ve stvoření**.

Učením o mandátech poukazuje Bonhoeffer k tomu, jak Kristus jako Pán všech oblastí lidského života, jedná prostřednictvím svých zástupců ve prospěch svého stvoření. To platí tehdy, když i vrchnost bude vykonávat své poslání v souladu s tímto Božím mandátem.

⁵²⁹ DBW 16, s. 526.

⁵³⁰ DBW 16, s. 526.

⁵³¹ DBW 16, s. 526-527.

7.3.3 Mandát církve

Církev jako Boží mandát předpokládá dvě podoby Božího přikázání: **kázání a zpověď**. Co se týče prvního, platí podle Bonhoeffera, že „tam, kde se zpověď, případně církevní kázeň vytratila, tam se potom Boží přikázání (v kázání – *N.B.*) chápe jen jako hlásání všeobecných mravních principů, kterým chybí jakýkoli konkrétní nárok.“ A zase „tam, kde kázání zcela ustupuje zpovědi, nechybí sice konkrétnost, ale rodí se nebezpečná zákonická kazuistika, která ničí svobodu víry.“ Nauka o mandátu církve tak staví kázání i zpověď na jejich relevantní místo v církevním životě. Naopak obě krajnosti „absolutizují mandát církve“, což se projeví ve všech ostatních mandátech.⁵³²

Církev naplňuje svůj mandát **způsobem**, který souvisí se zástupností. Je to jednak zvěstování Božího slova, které podle Bonhoeffera náleží ke **kérygmatickému úřadu**. Opírá se o Písmo svaté, které vykládá farář věřícím: „Úcta ke svatosti Písma vyžaduje poznání, že je to jen z milosti, je-li člověk povolán, aby vykládal a zvěstoval Písmo, a že je to také jen z milosti, když je člověku dovoleno být i posluchačem výkladu a zvěstování.“⁵³³ **Zvěstovatel Božího slova** se tak stává zástupcem, který stojí na „Božím i Kristově místě před církví“. Je „Božím exponentem“ sboru, který „je zmocněn učit, napomínat, potěšovat a odpouštět, ale také zadržovat hřích.“ Kazatel „je zároveň pastýřem sboru“. **Pastýřský úřad** je ustaven „pro církev, nikoliv církví“ a když je náležitě ve sboru zastáván, „ožívají i všechny ostatní úřady sboru“.⁵³⁴ „Společenství církve si váží kazatelského úřadu, nesmí jej poškozovat tím, že se odvolává na vlastní víru a na všeobecné kněžství věřících...“ a uznává jeho nadřazenost a „respektuje ho“ a „skutečně se mu podřizuje vírou, modlitbou a službou, nikoli

⁵³² DBW 6, s. 398 – 399. - srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 319 – 320.

⁵³³ DBW 6, s. 403.

⁵³⁴ DBW 6, s. 400.

však podryváním a rozbíjením Božího řádu či zvrácenou touhou po vlastní nadřazenosti“.⁵³⁵

Mandát církve obsahuje **dvojitou zástupnost za svět** (doppelte Stellvertretung). První se týká aktivního zastupování světa před Bohem prostřednictvím zvěstování Božího slova, kterým církev přináší světu zvěst o spáse v Kristu, „je tu kvůli němu“ a „stojí tam, kde by měl stát celý svět“. Zároveň církev prostřednictvím svých věřících připomíná nevěřícím, že i oni jsou součástí mandátu a jako zástupci tohoto mandátu podléhají Kristovu panství. Druhá zástupnost církve vůči světu souvisí s podstatou církve jako „nového stvoření“, kde je Kristus přítomen. Ve službě se církev stává světu zástupně Kristem i tím, že mu zvěstuje Boží lásku i Kristovo panství, modlí se za svět, a tím vším pomáhá „světu k jeho vlastnímu naplnění“.⁵³⁶

7.4 Shrnutí

V ekzeziologicko-etickém aspektu se Bonhoeffer zabývá jednáním věřících mezi sebou uvnitř církve. Ta je novým lidstvem, místem Kristovy přítomnosti, která se aktualizuje zvěstováním slova a vysluhováním svátostí. Přítomný Kristus vytváří v církvi opravdovou lásku mezi bratry a sestrami a ta se působením Ducha Svatého projevuje v církvi novými sociálními vztahy, jejichž součástí je i zástupné jednání. Je konkrétně obsažena v sounáležitosti jednotlivce s celkem a v jednání pro druhého. Jím míní Bonhoeffer nošení břemen druhých, přímluvné modlitby a jinou vzájemnou službu věřících podle duchovního obdarování. Opravdová bratrská láska může Kristovou mocí dokonce vstupovat i do hříchu druhého a vyprošovat odpuštění, jak se uskutečňuje i zpovědí a absolucí.

⁵³⁵ DBW 6, s. 401.

⁵³⁶ DBW 6, s. 408 - 409.

Také následováním Krista, které v sobě zahrnuje utrpení a kříž, uskutečňuje věřící zástupné jednání. Bonhoeffer to vysvětluje na pozadí dvou Ježíšových blahoslavenství. Následovníci Pána Ježíše Krista nesou zástupně utrpení světa a zástupně se za něj přimlouvají u Boha. Učedníci dokonce jednaj místo svého nepřítele i tím, že jej s láskou přijímají, nemstí se mu a přimluvnými modlitbami mu vyprošují Boží odpuštění a zástupně jej nesou před Boží tváří, a tím slouží i svému nepříteli bez toho, že by on o tom věděl.

Pokud jde o zástupné utrpení jedněch věřících za druhé, Bonhoeffer tím aktualizuje často opomíjenou myšlenku apoštola Pavla o hyterématech, která Kristus zanechal církvi, aby byla naplněna do jeho paruzie (Ko 1, 24).

Myšlenka jednání místo druhých má svou specifickou podobu v Bonhoefferově nauce o mandátech: práce, manželství, církev a vrchnost. Pokud jde o církev, je ona sama mandátem a také dává smysl práci, manželství a vrchnosti. V církvi se zástupné jednání uskutečňuje dvojím způsobem. Jednak službou světu, kérgymatickou i jinou službou, kterými jedná za svět zástupně na Kristově místě. Jednak tím, že se za svět v modlitbách přimlouvá před Bohem.

8. Sociálně-etický pojem zástupnosti v rámci *iustitia civilis*

Bonhoeffer také reflektuje problematiku jednání na místě druhého extra ecclesiam. První zmínky se týkají mladšího Bonhoeffera, stěžejní vychází z jeho pozdějšího teologického období.

8.1 Etický pojem zástupnosti

První teologické indicie o zástupnosti extra ecclesiam se vyskytují v Bonhoefferově disertační práci *Sanctorum communio* (1927) a v pozdější přednášce *Podstata církve* (1932), kdy působil jako docent na Berlínské univerzitě. Vzhledem k tomu, že oba literární prameny vykazují určité paralely i časovou blízkost, pojednávám o nich současně. Pokud jde o disertaci, pojednává v ní Bonhoeffer o zástupném jednání ve vztahu k realizované církvi.⁵³⁷ Ve zmíněné přednášce je reflexe širší v rámci „Etického pojmu zastoupení“. V obou pramenech je myšlenková souvislost mezi ekleziologicko-christologickým pojednáním a zastoupením extra ecclesiam opřena o dialektiku Kristus-Adam a o problematiku lidské viny před Bohem.

Etické zastoupení se mezi lidmi děje, ale je „založeno na Adamově lidství“, které je vždycky rozpolceným lidstvem, a tudíž v něm neexistuje společenství křesťánské kvality. „Pokus o společenství je iluzorní – zde je pouze rozervaný Adam.“⁵³⁸ O reálném společenství se zástupností se dá hovořit pouze v novém lidstvu – církvi.

⁵³⁷ Realizovaná církev podle Bonhoeffera souvisí s Kristovým celým dílem spásy a vzniká Kristovým vzkříšením. Vylitím Ducha svatého naopak je aktualizována podstatná církev.

⁵³⁸ DBW 11, s. 267. - srov. Op. cit., s. 267, pozn. 187. - srov. DBW 1, s. 99.

8.1.1 Bližní vstupuje do důsledků jednání druhého

Bonhoeffer si povšiml také zástupnosti ve všeobecném lidském životě extra víry v Boha a extra ecclesiam. To potvrzují následující slova: „Ale existuje také etický pojem zastoupení, jím se rozumí dobrovolné převzetí neduhů (Übel) na sebe místo druhého.“⁵³⁹

Činnost zastoupení vykonává **konkrétní osoba**, která se dobrovolně obětuje pro druhého, prokazuje mu „lidskou, hrdinskou lásku“. Může to být láska „k vlasti, příteli atd.“ To také ukazuje k tomu, že pozitivní jednání místo druhého je činem odvahy, dobrovolné oběti nebo utrpením a je možné na základě určitého lidského soucítění k druhému člověku a ve vztahu k němu. Takové jednání je „nejvyšším etickým závazkem“.⁵⁴⁰

Zastoupený je podle Bonhoeffera zástupci **vděčný** za jeho čin, ale o konkrétních projevech vděčnosti autor nehovoří. Z praxe však víme, že zastoupený může projevovat vděčnost radostí, altruismem, pokorou, recipročním aktivním jednáním nebo uctěním památky formou pomníků, pamětních desek, vzpomínkových setkání nebo památných dní. Všechny projevy vděčnosti u zastupovaného souvisí se skutečností lidské dignity, že je člověk toho hoden.⁵⁴¹ Zastupovaný nemusí mít vždycky jen pocity a projevy pozitivního vztahu ke svému zástupci, ale může u toho prožívat dokonce hněv, rozhořčení, lítost, vinu nebo sebeobviňování, že i on mohl podobně jednat pro druhé. Vnitřní pocity zastupovaného člověka vždycky souvisí s hodnocením sebe sama, které může být pozitivní nebo negativní.

Zastoupený akceptuje rozhodnutí svého zástupce, a tím „dává v sázku... pouze tu část, do které zástupce vstupuje a která je tak předmětem vděčnosti ze strany zastupovaného (**tělo, čest, peníze**)“. Nikdy však „nedává v šanc celou

⁵³⁹ DBW 1, s. 100, pozn. 17.

⁵⁴⁰ DBW 1, s. 100, pozn. 17.

⁵⁴¹ DBW 1, s. 101. - srov. DBW 11, s. 266: Také v přednášce zaznívá, že zastupovaný na základě vnitřního kladného hodnocení čin zástupnosti přijímá a může přijmout: „Mohu se nechat obdarovat vlastnictvími (*druhého –N.B.*) s pocitem, že jsem jich hoden.“

svou etickou osobu“, protože to činí jen Ježíš Kristus. Ten zastupuje celého člověka,⁵⁴² vstupuje do jeho viny, a tím jeho čin přesahuje veškeré hranice lidského jednání namísto druhých. Člověk může přijmout Kristovo zastoupení a nechat si Kristem odejmout svou vinu před Bohem, a tím „opustit etické místo vlastní zodpovědnosti za sebe sama (der ethische Selbstverantwortungsstandpunkt)“. V Kristu však je člověku odejmuta možnost zodpovídat se sobě samému za svou vinu. Také proto není křesťanský pojem zastoupení „žádnou etickou možností nebo normou, nýbrž výlučně realitou Boží lásky ke sboru...“ Tím Bonhoeffer jasně nenuancuje teologicko-eticky mezi autonomním jednáním a jednáním víry na podkladě Kristova zástupného jednání.⁵⁴³

8.1.2 Místo a hranice

Bonhoeffer v této souvislosti definuje zástupce jako toho, kdo přináší oběť pro druhého. Jde tu o „majetek, tělo a čest,“ jež „jsou jměním, které lze obětovat pro druhého.“ Jde tu o hmotné i nehmotné statky, které může zastupující v určitých situacích dávat třetímu subjektu. Jsou to: „**Vlastnictví** (Güter), která lze vydat pro druhého. Zde jde o oblast (*lidské – N.B.*) existence a eticky samostatné osoby.“⁵⁴⁴

Samotný akt etického zastoupení tak předpokládá již **určitý konkrétní stav**, v kterém se zastupovaný nalézá a který má být vyřešen jednáním v konkrétní situaci. Zřejmě tu Bonhoeffer myslí na zadluženost člověka, odsouzení za určité provinění nebo stav vnitřního ponížení aj. S tím souvisí i

⁵⁴² DBW 1, s. 99 – 100, pozn. 17: Original citátu zní: „...indem der Mensch sie (*Stellvertretung – N.B.*) anerkennt, setzt er nicht seine gesamte ethische Person ins Spiel, sondern nur soviel, als er dem Stellvertreter verdankt (Leib, Ehre, Geld), während er Christus als Stellvertreter für seine gesamte Person anerkennt und dieselbe ihm daher verdankt.“

⁵⁴³ DBW 1, s. 99.

⁵⁴⁴ DBW 11, s. 267. – srov. DBW 11, s. 266 pozn. 181: „Grenze durch Lebensgüter; sonst würde der andere erniedrigt werden.“ – K lidské oběti srov. Op. cit, s. 266: „Každý, kdo svým životem zastupuje druhého člověka, zůstává (*v oblasti – N.B.*) obětování svého jmění.“

vědomí zastupovaného, že zástupce stojí na jeho místě a jedná v jeho prospěch: „On stojí tam, kde jsem měl stát já se svým jméním.“⁵⁴⁵

Kromě toho existují situace, v nichž nelze zástupnost v sociálně-etickém rámci uskutečnit. Bonhoeffer zde uvádí: „**etické přikázání**“, „**žal (Leid)**“ „**soud**“ a „**trest**“, ale bližší pozornost věnuje pouze poslednímu pojmu.⁵⁴⁶

Co se týče trestu souvisí v Bonhoefferově chápání s vinou, poněvadž zástupce „na sebe nemůže vzít mou vinu a můj trest. Nemůže být místo mě po zásluze odsouzen. Může na sebe vzít pouze **důsledky trestu**, nikoliv však trest samotný“.⁵⁴⁷ Z citovaných slov je zřejmé, že etický zástupce začíná jednat tím, že vstupuje do následků jednání někoho jiného. Přitom však platí, že ani on nemůže úplně nést na sobě autentické prožitky, emoce, strach, úzkosti zastupovaného, které souvisí s prožíváním příčin trestu druhého. Kdyby mohl lidský zástupce vstoupit do viny druhého, stal by se osobnostně spoluvinným, což podle Bonhoeffera není ve striktním etickém chápání možné, jelikož každý je zodpovědný pouze sám za sebe.⁵⁴⁸ Z toho vyplývá, že zástupce má ke konkrétní situaci kvantitativně i kvalitativně jiný vztah než zastupovaný, nemůže být účasten něčeho, co není plně sdělitelné a prožitelné.

Souhrnně lze říci, že Bonhoeffer vymezuje hranice činnosti lidského zástupce třemi pojmy. Jsou to: „**osobní sféra**“ člověka, „**etická personalita** (ethische Personalität)“ a „**zodpovědnost za sebe sama**“. V případě, že by chtěl zmíněné hranice překročit, (tělo, čest, peníze atd.) negoval by tím, upozorňuje Bonhoeffer, „**etickou osobu druhého člověka**“, a tím by „ji

⁵⁴⁵ DBW 11, s. 267, pozn. 182.

⁵⁴⁶ DBW 11, s. 266.

⁵⁴⁷ DBW 11, s. 266, pozn. 183.

⁵⁴⁸ DBW 11, s. 267, pozn. 184: Originál citátu zní: „Nimmt er [die] Strafe für mich [auf sich], so stellt er sich in mein getanes Böses. In [die] Verantwortlichkeit des anderen einzutreten, ist in [der] ethischen Sphäre nicht möglich.“ – srov. Op. cit., s. 267, pozn. 182: „Er kann aber nicht meine Verantwortung stellvertretend übernehmen, ohne mich zu erniedrigen.“

pokořil“ a „ponížil ji“ a taková jednání odporují teologické hodnotě a kvalitě jednání místo druhého, jak je poznáváme výlučně v Kristově zastoupení.⁵⁴⁹

8.2 Předpoklady jednání místo druhého

V posledním teologickém období se Bonhoeffer věnuje zástupnému jednání v rámci *Struktury zodpovědného života*. V ní spojuje **zástupnost** se sociálně etickým pojmem zodpovědného života, který obsahově věcně vymezuje základním schématem, jehož součástí jsou dva myšlenkové okruhy: prvním je „pouto (Bindung) mezi životem, člověkem a Bohem“ a druhým okruhem je „svoboda vlastního života“. Oba okruhy: pouto i svoboda existují současně, nelze je od sebe oddělit a projevují se v našem životě viditelně. „Pouto“ se projevuje „zástupným jednáním a přiměřeností ke skutečnosti“ a svoboda se dokazuje tím, že „si člověk přisuzuje život, jednání a odvahu činit konkrétní rozhodnutí.“⁵⁵⁰ Se zodpovědným a tedy zástupným životem souvisí oddanost:

8.2.1 Oddanost druhému (Hingabe)

je součástí vztahu člověka k člověku, který se realizuje jednáním. Zástupnost podle Bonhoeffera „existuje pouze v úplné oddanosti vlastního života druhým lidem“.⁵⁵¹ Obojí se nedá od sebe oddělit s tím upřesněním, že se člověk může plně odevzdat pouze Pánu Bohu.

⁵⁴⁹ DBW 11, s. 267.

⁵⁵⁰ DBW 6, 256: Originál citátu zní: „Die Bindung trägt die Gestalt der Stellvertretung und der Wirklichkeitsgemäßheit, die Freiheit erweist sich in der Selbstzurechnung des Lebens und Handelns und im Wagnis der konkreten Entscheidung.“ – srov. český překlad in BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 251. „Život takto vázaný je život zástupný a přiměřený skutečnosti. Naše svoboda se projevuje tím, že svůj život a své jednání sami zpytujeme a že se odvažujeme konkrétního rozhodování.“ – srov. MARTIN, KARL. *Das in Jesus Christus befreite Gewissen*. In Martin, K. (ed.). *Bonhoeffer : Herausforderung zu verantwortlichen Glauben, Denken und Handeln : Denkanstöße – Dokumente – Positionen*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2008. 508 s. ISBN 383051524, s. 121-122.

⁵⁵¹ DBW 6, s. 258.

V pojetí zástupného jednání ve prospěch druhého člověka existuje podle Bonhoeffera dvojí nebezpečí, které souvisí se zabsolutněním vztahu **já-druhý**. Prvním je „absolutní kladení vlastního já“ (Absolutsetzung des Ichs), v němž se zodpovědnost mění v „znásilnění a tyranii“, v kterých vlastní zájmy, pýcha a soběstřednost převažují nad zodpovědností, a chybí zde „nezištnost“.⁵⁵²

Druhé nebezpečí spočívá v „absolutním kladení druhého člověka“ (Absolutsetzung des anderen Menschen), a to znamená, že zájmy bližního, „blaho druhého člověka“, je postaveno na první místo, a tím se podle Bonhoeffera přehlíží „ostatní druhy zodpovědnosti“, o kterých autor dále již nehovoří. Z absolutního kladení druhého místo sebe vyplývá, zdůrazňuje Bonhoeffer, „zvůle jednání, která se vysmívá ... zodpovědnosti před Bohem.“ Jak absolutní kladení Já, tak Ty popírají „počátek, podstatu a cíl zodpovědného života v Ježíši Kristu“.⁵⁵³

8.2.2 Zodpovědnost

Na situacích z každodenního života demonstruje Bonhoeffer propojení pojmů **zástupnost a zodpovědnost**. V nich jde o jednání v **mezilidských vztazích v konkrétních situacích**, ve kterých „je člověk nucen jednat na místě druhých lidí jako otec, státník a mistr.“⁵⁵⁴ Bonhoeffer získává obsahově-věcnou náplň zástupnosti z každodenních sociálních vztahů, v kterých například mimo jiné platí: „otec jedná místo dětí tím, že pro ně pracuje, pečuje o ně, zastupuje je, zápasí, trpí“, a tím vším otec „reálně vstupuje na jejich místo“.⁵⁵⁵ To se uskutečňuje denně, že rodiče jednají ve prospěch svých dětí. Z praxe však

⁵⁵² DBW 6, s. 258. – srov. BONHOEFFER, DIETRICH. *Fragmente aus Tegel*. In Bethge, R.; Tödt, I. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 7. (DBW 7). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1994. 314 ISBN 3-579-01877-9, s. 225.

⁵⁵³ DBW 6, s. 258. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*. 253.

⁵⁵⁴ DBW 6, s. 256-257.

⁵⁵⁵ DBW 6, s. 257.

známe také případy, kdy se rodiče vyhýbají své občanské povinnosti. Nejednají zástupně za své děti, a tím se zbavují své zodpovědnosti, která je jim dána jejich **rodičovstvím**, tj. „otcovstvím“, které je spojeno s jednáním pro druhého a je proto požadováno i v rámci společnosti.⁵⁵⁶

Další podobou zástupného jednání v rámci *iustitia civilis* jsou **pracovní vztahy**. O nich Bonhoeffer mimo jiné říká: „Učeň, který je vázán poslušností svého mistra, má zároveň svobodnou zodpovědnost za svou práci, svůj výkon, a tím má také zodpovědnost vůči svému mistru, právě tak žák, student, ale také zaměstnanec v jakémkoliv podniku, voják ve válce.“⁵⁵⁷ Z citátu vyplývá, že naše zodpovědnost ve vztahu k poslušnosti v sobě zahrnuje nejen určitou činnost, ale i osoby, s kterými tato činnost souvisí.

Nejen člověk žijící v sociálně-etických vztazích je schopen zástupného jednání, nýbrž také člověk **samotář** „žije zástupně“ v tom, že má „zodpovědnost vůči sobě“⁵⁵⁸ i vůči druhým lidem a „každý pokus žít jako by byl sám, je popřením skutečnosti jeho zodpovědnosti“.⁵⁵⁹ Ale z toho není zřejmé, jestli jde o zástupné jednání jednotlivce v Adamovi nebo v Kristu. V tom se ukazuje Bonhoefferova teologicko-etická nedůslednost. Na tomto místě pojednávám o vztahu zástupnosti a skutečnosti.

8.2.3 Přiměřenost skutečnosti (*wirklichkeitsgemäßes Handeln*)

Zodpovědné jednání se odehrává „v konkrétní skutečnosti“, tzn. v určitém čase a na určitém místě. Není proto ani určeno a priori, ani jako stále

⁵⁵⁶ DBW 6, s. 257.

⁵⁵⁷ DBW 6, s. 287.

⁵⁵⁸ DBW 6, 257. - DBW 6, s. 259: Na tomto místě Bonhoeffer zmiňuje i věcný aspekt zástupnosti. To také souvisí s jednáním Ježíše, který do zodpovědnosti zahrnul i věci a „existuje také zodpovědnost za věci, stavy, hodnoty, ale pouze za přísného zachování původního podstatného a cílového určení všech věcí, stavů, hodnot skrze Krista (J 1,4), který byl vtěleným Bohem.“ „Skrze Krista je svět věcí a hodnot opět zaměřen na člověka, jak to odpovídá stvoření.“ Co se týká zodpovědnosti za věci, Bonhoeffer je přímo nedává do souvislosti se zastoupením, to se vztahuje na vztah člověka k člověku.

⁵⁵⁹ DBW 6, s. 257.

platný etický princip, „který by člověk měl fanaticky prosazovat navzdory skutečnému...“, ale zodpovědné jednání znamená pro člověka **konat to, co má, co je nutné a nepodsouvat své vize a svůj životní program konkrétní situaci**, protože ta „vede (člověka – N.B.) k jednání i k jejímu spoluutváření“.⁵⁶⁰ Činnost zástupce v sobě nutně nemusí zahrnovat konání „absolutního dobra“, protože to se může v některých situacích ukazovat jako zlé řešení, a tudíž zodpovědnost „dává přednost relativně lepšímu před relativně horším“.⁵⁶¹

Jednání přiměřené skutečnosti má v této souvislosti i **christologický rozměr**, který určuje vztah mezi světem a Kristem. To znamená, že „...jednání odpovídající Kristu“⁵⁶² je „jednáním přiměřeným skutečnosti“, v kterém je Kristus - Skutečným Pánem světa a zároveň zjevením Boží lásky ke světu. Toto vše tvoří obsah pojmu skutečnost.⁵⁶³

Zodpovědné jednání je přiměřené skutečnosti pouze na základě **víry** v Ježíše Krista. V ní člověk poznává realitu světa jako vztaženou k Bohu,⁵⁶⁴ a svou zodpovědnost v něm jako „konkrétní“ a „vymezenou“. Člověk si uvědomuje, že svět, v kterém žije je „světem ... Bohem stvořeným, milovaným, souzeným a smířeným“ a to určuje jeho jednání ve světě.⁵⁶⁵

Zodpovědnost tedy předpokládá **lidskou aktivitu**, protože člověk sám musí „pozorovat, rozvažovat, hodnotit a rozhodovat se“, a to v mezích „lidského poznání“, připomíná Bonhoeffer. Společně s tím souvisí i vědomí, že jednání člověka v sobě zahrnuje **přemýšlení nad motivy i důsledky jednání, včetně dosahu pro budoucnost**. To neznámá, že by člověk musel vědět všechno a vždycky jednat bezchybně, nýbrž má posuzovat, „co je na daném místě vzhledem ke skutečnosti potřebné“, aniž tím „předělává svět od

⁵⁶⁰ DBW 6, s. 260.

⁵⁶¹ DBW 6, s. 260.

⁵⁶² DBW 6, s. 263.

⁵⁶³ DBW 6, s. 263.

⁵⁶⁴ DBW 6, s. 266. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 259.

⁵⁶⁵ DBW 6, s. 267.

základů“.⁵⁶⁶ Se zodpovědností souvisí také **ponechání prostoru druhému** pro „jeho vlastní zodpovědnost“. To vede k tomu, že člověk má u druhého povzbuzovat a „posilovat vědomí vlastní zodpovědnosti“. Především to platí ve vztahu nadřízeného k podřízenému.⁵⁶⁷

8.2.4 Zastoupení ve vině

Se zodpovědným jednáním spojuje Bonhoeffer zástupnost druhého ve vině, jejíž nedílnou součástí je i svědomí a svoboda člověka.

8.2.4.1 Přijímání viny

Přijetí viny druhého člověka předpokládá pro Bonhoeffera dvojí: vůli jednotlivce a Krista. Pokud jde o jednotlivce, musí projevit „ochotu vzít na sebe vinu“ druhého.⁵⁶⁸ Co se týče Ježíše Krista „pouze z lásky jde ke skutečnému člověku“ a proto jako bezhříšný „může vstoupit do společenství jeho viny a dát se jeho vinou obtížit.“⁵⁶⁹ Kristus přijímá na sebe zástupně viny všech lidí jako ten, kdo sám je bez hříchu, ale „protože Ježíš na sebe vzal vinu všech lidí, stává se viníkem i každý, kdo zodpovědně jedná“.⁵⁷⁰ Pro Bonhoeffera je proto **každé zástupné jednání, Kristovo i lidské, obtíženo vinou**. Je to paradoxní Bonhoefferovo vyjádření, které zdůvodňuje jednáním Božího Syna, který ač sám bez viny jako milující člověka vstoupil do lidské viny i do jejích důsledků a byl sám jimi obtížen jako svými vlastními. Analogicky se toto podle Bonhoeffera děje v lidském zodpovědném jednání, kterým věřící a nesobecky milující vstupuje do viny druhého, nese ji a přijímá ji na sebe. Bonhoeffer vyjadřuje

⁵⁶⁶ DBW 6, s. 267. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 260.

⁵⁶⁷ DBW 6, s. 268-269.

⁵⁶⁸ DBW 6, s. 275.

⁵⁶⁹ DBW 6, s. 275.

⁵⁷⁰ DBW 6, s. 276.

tuto skutečnost kategoricky, když říká: „Kdo chce být zodpovědný a přitom se vymanit z viny, vylučuje se také z poslední skutečnosti lidské existence, ze spásného tajemství, které obklopuje Ježíše Krista nesoucího bezhříšně vinu.“ Ten, kdo „staví svou osobní nevinu nad zodpovědnost“ za druhé, „je slepý i vůči tomu, že skutečná nevina se prokazuje právě přejímáním viny druhého na sebe“. Tak se bezhříšný a opravdově milující „stává viníkem, a toto skrze Ježíše Krista patří k podstatě zodpovědnosti“.⁵⁷¹

Pro upřesnění rozdílu mezi Kristovým a lidským zástupným jednáním Bonhoeffer razí pojem „**relativní bezhříšnost**“. Tou se radikálně odlišuje člověk od Krista, který jako jediný je podstatně bezhříšný.⁵⁷² Relativní bezhříšností zástupného jednání míní Bonhoeffer jednak to, že lidské jednání jako takové je vždycky činem porušeného člověka, jednak i to, že žádné přejímání viny druhými nezbavuje druhého člověka zodpovědnosti před Bohem za svou vinu. Tím se dostáváme ke vztahu zodpovědného jednání a svědomí.

8.2.4.2 Osvobozené svědomí

je předpokladem ospravedlňující víry, skrze kterou nalézá člověk „jednotu se sebou samým“, a to „v odevzdanosti svého já Bohu a lidem“.⁵⁷³ Tím se svědomí člověka stává osvobozeným od své vlastní viny, a to jej uschopňuje vstoupit do vin druhých. Teprve tam, kde člověk poznal svůj hřích a ve víře přijal ospravedlnění, tj. „**relativní bezhříšnost**“, se může vydat na cestu přejímání vin druhých.⁵⁷⁴ V tomto smyslu zástupnost i zodpovědnost nejsou ani autonomními sociálně-etickými činy, ani jen určitým projevem homofilie, nýbrž činem pocházejícím z osvobozeného svědomí Kristovou láskou. Takže jedinou

⁵⁷¹ DBW 6, s. 276.

⁵⁷² DBW 6, s. 279.

⁵⁷³ Více k pojmu svědomí u Bonhoeffera viz MARTIN, K. *Das in Jesus Christus befreite Gewissen*, s. 125-133.

⁵⁷⁴ DBW 6, s. 279: Originál citátu zní: „Es gibt für das verantwortliche Handeln so etwas wie eine relative Sündlosigkeit, die sich gerade im verantwortlichen Aufnehmen fremder Schuld erweist.“

normou v rámci zodpovědného jednání přejímání vin druhých je **Ježíš Kristus**, který „se stal mým svědomím, abych našel jednotu se sebou samým“. Jen ten, jemuž bylo Kristem odpuštěno, může přejímat viny druhých na sebe.⁵⁷⁵

Osvobozené svědomí je **v jednotě člověka** se samým sebou v Kristu, protože „Ježíš Kristus se stal mým svědomím“, a tudíž „počátkem a cílem mého svědomí již není zákon, nýbrž živý Bůh..., který se setkává se mnou v Ježíši Kristu.“ Zde se projevuje význam Kristova zástupného jednání v naplnění zákona ve vztahu k hlasu lidského svědomí. Tím Kristus vytvořil předpoklady ke vzniku osvobozeného svědomí, které je v jednotě s Bohem a které je uschopněné a „otevřené bližnímu a jeho konkrétní nouzi“.⁵⁷⁶

I **zodpovědné jednání** jako zástupné, má své **hranice**. Tou hranicí je také **vlastní svědomí člověka**, které nesmí být činem ve prospěch druhého ohroženo. Bonhoeffer o tom říká: „zodpovědnost, která by nutila jednat proti svědomí, by se sama odsoudila.“⁵⁷⁷

Kristem **osvobozené svědomí má také své hranice**. První je nemožnost jednat proti svému vlastnímu já, totiž proti jednotě svědomí člověka se sebou samým: To, „do jaké míry může člověk ve spojení se zodpovědným jednáním vzít na sebe něčí vinu, souvisí s konkrétní hranicí, kterou je jednota člověka se sebou samým, tedy s tím, **co je schopen unést**“, neboť existují také odpovědnosti, které „lidé nemohou unést“ a „zlomilo by je to“. To souvisí s tím, že má každý jednotlivec odlišné schopnosti. Podle Bonhoeffera může jít o „porušení politické smlouvy, propuštění z práce nebo osobní rady druhému“ a jiné.⁵⁷⁸ Pokud jde o druhou hranici osvobozeného svědomí, je jí **Kristus sám**. Vyskytne-li se konflikt mezi „svědomím a konkrétní zodpovědností, rozhodnutí musí padnout pro Krista“. A to znamená „získání poslední jednoty, jejíž

⁵⁷⁵ DBW 6, s. 279.

⁵⁷⁶ DBW 6, s. 279.

⁵⁷⁷ DBW 6, s. 276.

⁵⁷⁸ DBW 6, s. 281 – 282.

základem, podstatou a cílem konkrétní zodpovědnosti je tentýž Ježíš Kristus jako Pán svědomí.⁵⁷⁹ V tomto napětí se podle Bonhoeffera ukazuje i rozdíl mezi přirozeným a osvobozeným svědomím.⁵⁸⁰

8.2.5 Svobodné a poslušné rozhodnutí

je Bonhoefferovi „vázaností na Boha a bližního“.⁵⁸¹ O tento předpoklad se opírá i svoboda vlastního já, tzn. že člověk jedná svobodně a zodpovědně tak „že se rozhlíží, usuzuje, rozvažuje, rozhoduje a jedná. On sám musí zkoumat motivy, perspektivy, hodnotu a smysl svého jednání.“⁵⁸²

Pokud jde o bližního, Bonhoeffer dává do souvislosti „svobodnou zodpovědnost a poslušnost“, která se vztahuje na nadřízeného i podřízeného. A to i přesto, že v běžném životě je přisuzována zodpovědnost spíše nadřízenému a poslušnost zase podřízenému.⁵⁸³ To provází člověka od jeho narození, včetně dalších návodů, jak má žít, vzdělávat se atd., aniž by mohl poznat „nebezpečí vlastního zodpovědného jednání“. Všechny návody a předpisy podle Bonhoeffera „okrádají člověka o etickou tvořivost a svobodu“. Tím autor varuje před **nesvobodnou zodpovědností**, která je až příliš svázána s určitými pravidly, zákazy a příkazy.⁵⁸⁴ Oblast, kde může člověk jednat svobodně **jsou mezilidské vztahy**, v kterých „se rodí opravdová zodpovědnost“, protože umožňují dynamický proces jednání v určité skupině nebo společenství.⁵⁸⁵

S pojmem svobody se váže zodpovědnost a poslušnost. Jejich vztah musí být podle Bonhoeffera vzájemný. To zdůvodňuje vztahem mezi Bohem a člověkem skrze Ježíše Krista jako toho, který „stojí před Bohem jako Poslušný a Svobodný“ zároveň. Jako poslušný Kristus „naplňuje vůli svého Otce

⁵⁷⁹ DBW 6, s. 283.

⁵⁸⁰ DBW 6, s. 283.

⁵⁸¹ DBW 6, s. 283.

⁵⁸² DBW 6, s. 284.

⁵⁸³ DBW 6, s. 285.

⁵⁸⁴ DBW 6, s. 286.

⁵⁸⁵ DBW 6, s. 287.

bezvýhradnou poslušností zákona“ a jako „svobodný dosvědčuje vůli a vytváří ji svým nejnvtřnějším poznáním, otevřenýma očima a radostným srdcem.“⁵⁸⁶

Pokud jde o význam obou pojmů, tak „poslušnost svazuje stvoření se Stvořitelem“, zatímco „svoboda staví stvoření vůči Stvořiteli jako Boží obraz“. Z toho vyplývá, že **poslušnost je vázána na konkrétní přikázání**, takže „má svázané ruce“ a „neptá se po smyslu“ jednání člověka. Na rozdíl od toho **svoboda v sobě pojímá tvůrčí činnost** „odvažuje se jednat a soud nad dobrým a zlým přenechává Bohu“. V tomto napětí mezi oběma póly vzniká zodpovědné jednání a s odvoláním na LUTHERA k tomu Bonhoeffer dodává: „V poslušnosti plní člověk Desatero Božích přikázání, ve svobodě tvoří nová desatera.“⁵⁸⁷ To podle Bonhoeffera znamená, že zástupné, zodpovědné a poslušné jednání člověka vždycky souvisí se „spoutaností ve svobodě“ a s jeho plnou odevzdaností Bohu.⁵⁸⁸

8.2.6 Místo a hranice zodpovědnosti

Místo zodpovědnosti, místo, kde se uskutečňuje také zástupnost, vymezil Bonhoeffer pojmem **povolání**, kterému dává nový obsah. Nemíní tím jen občanské povinnosti ani ve smyslu „ospravedlnění a posvěcení světských řádů“,⁵⁸⁹ ale jde o **Boží povolání**, které se děje na základě „osobního setkání člověka s Ježíšem Kristem“. Kdo je povolán, je zároveň vyzván žít „ve společenství s Ježíšem Kristem“.⁵⁹⁰ Každé místo, kde se povolání děje, „je obtíženo hříchem a vinou ať už jde o královský trůn, měšťanskou komnatu či bídnu chatrč.“ Jde o jakoukoliv situaci a kterékoli místo ve světě, na němž

⁵⁸⁶ DBW 6, s. 288.

⁵⁸⁷ DBW 6, s. 288.

⁵⁸⁸ DBW 6, s. 289. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 278-279.

⁵⁸⁹ DBW 6, s. 290.

⁵⁹⁰ DBW 6, s. 290.

může být člověk osloven.⁵⁹¹ Z toho plyne, že prostor, na kterém zasahuje milost člověka **není konkrétně, časově ani místně specifikován**. Kristus si člověka nárokuje právě tam, „kde mě toto volání zastihuje“.⁵⁹² Pokud je člověk slyší a přijímá, určuje ono i „pozemské povinnosti, ale nikdy s nimi nesplývá.“⁵⁹³

Povolání se projevuje **zodpovědností za celek**. Např. lékař slouží svým pacientům, ale také „přírodovědeckému poznání, tj. vědě a poznání pravdy vůbec“. Nejen lékař, ale každý člověk je zodpovědný za svůj každý čin i jeho důsledky, které z toho vyplývají pro širší okolí. Bonhoeffer k tomu říká: „...zodpovědnost je úplná odpověď celého člověka na celou skutečnost...“ a „její vymezení a šíře“ plynou „z Kristovy výzvy“. Ta brání nezodpovědnému jednání v každém povolání.⁵⁹⁴ Bonhoeffer upozornil **na širší rozměr veškeré lidské činnosti, včetně zástupnosti**, která transcenduje všeobecný lidský i osobní náhled na důsledky jednání.

8.3 Shrnutí

V rámci sociálně-etického vymezení našeho tématu Bonhoeffer zasazuje zástupné jednání do mezilidských vztahů ve všedním životě, v němž je člověk ochoten jednotlivci nebo skupině lidí přinést obět: čest, majetek nebo ve výjimečných případech i vlastní život. Hranicí takového chování je personální zodpovědnost za činy, kterých se zástupce nedopustil, ale vzal na sebe dobrovolně jejich důsledky. Prakticky to znamená, že člověk může za druhého trpět, ale nemůže plně prožívat vinu druhého jakou svou vlastní. A tím se radikálně od sebe liší Kristova a lidská činnost ve prospěch člověka.

Kromě toho předpokladem pravé zástupnosti je také oddanost druhému člověku, která vyplývá pouze z víry v Ježíše Krista. Bez ní může docházet ke

⁵⁹¹ DBW 6, s. 291.

⁵⁹² DBW 6, s. 293.

⁵⁹³ DBW 6, s. 291.

⁵⁹⁴ DBW 6, s. 293 – 294. – srov. BONHOEFFER, D. *Etika*, s. 283 – 284.

dvěma krajnostem, které nejsou v souladu s relevantně pochopeným teologickým jednáním. V rámci iustitia civilis souvisí se zástupným chováním i zodpovědnost v rodinných, pracovních vztazích i u jednotlivce. Ta se realizuje v konkrétní všední skutečnosti, jež vyžaduje aktivní a nové jednání, které je přiměřené Kristu jako Pánu světa. Z toho také vyplývá, že člověk může zastupovat druhého ve vině. Toto však je možné pouze ve víře, která zprostředkuje člověku poznání, že k zodpovědnosti patří i vstupování do viny druhého, které je kvalitativně teologicky odlišné od Kristovy zástupnosti v tom, že není poznamenána lidským hříchem. S přejímáním vin souvisí relativní bezhříšnost a Ježíšem Kristem osvobozené svědomí člověka, které samo sebe chápe na základě Božího povolání a poslušnosti.

9. Závěr

Předložené zkoumání si kladlo za cíl poukázat na význam pojmu zástupnosti v teologii Dietricha Bonhoeffera. Ze všech částí vyplynulo, že jednání namísto druhého má aktuální teologický, sociálně-etický i antropologický význam, jakož i charakter všeobecně lidského jednání, které se dotýká každého člověka. To zároveň ukazuje k interdisciplinárnímu charakteru tohoto tématu.

Komplexní teologická explikace zástupného jednání sledovala vzhled do celkového Bonhoefferova teologického odkazu a je první prací v českém prostředí zohledňující nejen dílo autora, ale i komplexnější pojednání dané problematiky. Uvědomuji si i to, že by jednotlivé reflexe mohly detailněji specifikovat všechny pojmy související se zástupným jednáním (pojem lásky, vztah Já-Ty, kolektivní osoba a filozoficko-etické vztahy atd.). Ale z důvodu rozsahu práce nebylo možné jít do některých podrobností a všech souvislostí. I přes to se domnívám, že předložené poznatky budou systematicko-teologickým přínosem i podnětem k dalším diskusím.

Ze zkoumaných problematik vyplynula explicitně i implicitně skutečnost, že některé teologické akcenty Bonhoefferovy teologie jsou i v současnosti stále nově diskutovány a aktualizovány jak mezi protestantskými, tak katolickými systematicko-teologickými odborníky v Německu, ale i v jiných evropských zemích, nevyjímaje ani naši českou teologickou situaci. Perspektivně se zdá být velmi užitečné provést srovnání Bonhoefferova pojetí zástupnosti s protestantskou dialektickou teologií a s jinými teologickými systémy. Vyplnění této teologické mezery se může stát předmětem dalšího zkoumání.

Jednotlivé části předkládané práce dospěly k těmto podnětným závěrům: První kapitola této práce prokázala nezbytnost detailnějšího zkoumání zástupnosti v systematické teologii. Vyplynul vztah zástupného

jednání k interdisciplinárnímu charakteru, dogmatické návaznosti, pojmovému vymezení a tím i k aktuálnosti Bonhoefferovy teologie.

Druhá část se týkala současného stavu bádání a pokusu o konkrétní teologický nástin současných diskusí o této problematice ve vztahu k Bonhoefferově teologii. Reflexe textů německých, evropských i jiných odborníků poukázala na aktuálnost a šíři této problematiky. Pro teologii CČSH vyplynula řada styčných důrazů k Bonhoefferově odkazu.

Třetí část se zaměřila na systematickou-teologickou návaznost Bonhoefferovy zástupnosti a objasnila v historické retrospektivě možné vlivy na utváření této teologie jednání na místě druhých.

Čtvrtá kapitola zhodnotila Bonhoefferův antropologicko-hamartologický přínos k problému zástupnosti člověka před Bohem a nové uchopení biblického textu Adamova pádu do hříchu, jehož důsledky působí v životě lidí dodnes, a to v podobě rozdvojenosti, samoty, viny aj. Z této skutečnosti je také zřejmé, koho a v čem Ježíš Kristus zastupuje před Bohem.

Pátá kapitola přiblížila biblicko-dějinné hledisko, v kterém Bonhoeffer nově poukázal v souvislosti s naším tématem na jedinečnost i vnitřní sílu lidských přímlyvných modliteb.

Z šesté části, která pojednala o christologicko-soteriologickém základu zástupnosti, považují za nejpřínosnější nové chápání Krista jako oslaveného i poníženého Bohočlověka pro-me ve vztahu k jeho přítomnosti v církvi. V tomto rámci Bonhoeffer odpověděl na otázku Kdo je Kristus jako zástupce a co z toho konkrétně vyplývá pro život jednotlivce i církve.

Sedmá část reflektovala hluboký význam zástupného jednání v církevním společenství v podobě služby bratrské lásky, přímlyvných modliteb, v nošení břemen druhých, zpovědi, absoluci a utrpení na místě druhých. Pokud jde o službu církve ad extra včetně zástupné činnosti, Bonhoeffer ji zasadil do učení o mandátech. Tyto důrazy se i v současnosti jeví jako velmi aktuální pro život

v církevním společenství i ve vztazích věřících k nevěřícím. Výzvy k činné lásce objevujeme i v jiných religiózních systémech, a proto by bylo velmi podnětné teologicky reflektovat vztah Bonhoefferova pojetí zástupnosti k jiným světovým náboženstvím.

V poslední kapitole byla reflektována zástupnost ze sociálně-etické perspektivy. Zatímco Bonhoeffer prvního období vymezuje zástupné jednání v rámci *iustitia civilis* bez teologického zdůvodnění, v pozdějším období ho spojuje s odpovědností, se svědomím, svobodným rozhodnutím, a to ve vztahu ke Kristovu panství.

10. Zusammenfassung

Der Titel vorliegender Doktorarbeit ist: *Jesus Christus, Bruder und Nächste handeln an meiner Stelle. Stellvertretung in Dietrich Bonhoeffers Theologie*. Diese Untersuchung versteht sich als einen kleinen Beitrag zur systematisch-theologischen Diskussion über Stellvertretungstheologie.

Diese Erforschung verfolgt fünf Hauptziele. Erstens, stelle ich die Bedeutung und Entfaltung der Gedanken über Stellvertretung im Rahmen des ganzen theologischen Vermächnisses Bonhoeffers Theologie dar. Zweitens, versuche ich die Hauptbegriffe und ihre theologische Inhalte von der Perspektive der verschiedenen theologischen Aspekten zu definieren, um damit die ganze Breite des theologischen Kontextes vom Stellvertretungshandeln Christi für den Menschen zu gewinnen. Drittes Ziel dieser Arbeit sehe ich im praktischen Verständnis der Problematik, in dem die Stellvertretung als alltägliches Phänomen im Rahmen *iustitia civilis* angenähert wird. Auf Grund des Bonhoefferschen Gedankens über Christus als Gott-Mensch *pro-me* und seiner Relation zu dem Paulischen Begriff *homo iomarkos* und mit der Darstellung der Gestalten Christi in der Kirche, versuche ich eine neue auf die Lebenspraxis hin bezogene Interpretation des Stellvertreters anzubieten, der als Erhöhter und Erniedrigter zugleich gegenwärtig ist und kontinuierlich als *vere Deus vere homo* auch heute handelt. Und das ist das vierte Ziel. Das letzte Vorhaben der Untersuchung hängt mit dem Umriss der heutigen theologischen Diskussionen über Bonhoefferscher Problematik des Handelns an Stelle des anderen zusammen sowohl im Rahmen der europäischen systematisch-theologischen Reflexionen als auch der Theologen der Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche in der Tschechischen Republik.

Diese ganze Abhandlung ist in acht Kapiteln gegliedert. In dem ersten Kapitel stelle ich den Begriff der Stellvertretung als aktuelles Problem und seine

Beziehung zu den anderen theologischen Fächern vor. In dem zweiten Kapitel wird der gegenwärtige Forschungszustand der behandelten Problematik inklusive des Beitrages der Sekundärliteratur und hussitischen Theologen vorgelegt. In dem dritten Teil untersuche ich in der Kürze die historische systematisch-theologische Retrospektion des Bonhofferschen Begriffs des Handelns anstatt des Anderen.

Das anthropologisch-hamartologische Aspekt (das vierte Kapitel) behandle ich im Zusammenhang des Sündenfalls und seiner theologisch-ethischen Konsequenzen in dem Menschenleben wie Entzweiung, Schuld, Ichsucht, Gewissen, Scham, Einsamkeit und Verlust der geschaffenen Freiheit. In dem nachstehenden fünften Teil der Arbeit ziehe ich das biblisch-geschichtliche Handeln an Stelle des Anderen in dem Alten (Abraham, Mose) und Neuen Testament (Jesus Christus, Paulus) in Betracht. Der Inhalt des sechsten Kapitels konzentriert sich auf christologisch-soteriologischen Grundlage der Stellvertretung Christi als ein kontinuierlich geschehenes Wirken von seiner Inkarnation bis zur Parusie. Jesus Christus als der Stellevertreter ist als Gott-Mensch pro-me in der Gestalt des Wortes, Sakramentes und Gemeinde gegenwärtig.

Auf die oben erwähnten Überlegungen knüpft das siebte Kapitel an, in dem ich den eklesiologisch-etischen Aspekt des stellvertretenden Handelns innerhalb der Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen untersuche. In dem letzten Teil dieser Untersuchung wird die Stellvertretung im alltäglichen Leben erforscht, wobei es deutlich sein wird, dass auch die bürgerlichen Pflichten im Rahmen der Mandatlehre wie das Handeln zwischen den Eltern und Kindern, Arbeitnehmern und Arbeitgebern usw. letztendlich unter der Herrschaft Christi gestellt werden. Diese Arbeit wird mit dem Abschluss, der Deutschen Zusammenfassung, Namensregister und dem Literaturverzeichnis beendet.

Jmenný rejstřík

ABELARD	53	LOCHMAN	135
ABROMEIT	39, 40, 89	LUTHER	25, 28, 32, 55, 56, 57, 59, 71, 72, 100, 106, 124, 130
AKVINSKÝ	53, 121	MÁDR.....	45
ALTHAUS	36, 56	MARTIN.....	22, 154, 159
ANSELM.....	25, 52, 53, 54	MENKE	36, 37, 38, 42, 67
ATHANÁSIUS	53	MOLTMANN.....	36
AUGUSTIN	53	NOVOTNÝ.....	15, 111
BARTH	23, 36, 38	ORIGENES	53
BAUR	107	PANNENBERG	20, 22, 36
BETHGE	11, 57, 135	RAHNER	44
BRUNNER	36, 38, 40	RITSCHL.....	57
BULTMANN	20, 36, 38	ROSKOVEC	18
CULLMANN	36	ŘEHOŘ VELIKÝ.....	53
DOBIÁŠ.....	53, 54, 55, 56, 106	ŘEHOŘ Z NAZIANNU	53
DOSTOJEVSKIJ	13, 101	ŘEHOŘ Z NYSSY	53
DUNS SCOTUS	53, 58	SEEBERG.....	22, 39, 57, 58, 59, 107
FEIL.....	28, 29, 30, 101, 102, 108	SEILER.....	17
GESTRICH	16, 17, 25, 26, 31, 32	SCHAEDE	18
GOGARTEN	36	SCHARFENORTH.....	11
GOLLWITZER	26, 27, 28	SCHLEIERMACHER	25, 57
GREMMELS	11	SCHMIDT	64
HARTMANN.....	43, 44	SCHMITT	53
HEGEL.....	25, 56	SCHWÖBEL.....	22
HERDER	25	SÖLLE .	16, 25, 26, 27, 36, 54, 55, 56, 57, 68, 115
HOFFMANN.....	52	SPISAR.....	48, 50
CHEMNITZ.....	107	STÖLTING	41
IRENEUS	53	TÖDT	11, 135
JANOWSKI	15, 16, 18, 20	TOLSTOJ	13
KALVÍN	106	TROJAN	18
KUČERA.....	18, 21, 22, 45, 48, 49, 50, 51	TRTÍK... ..	18, 21, 45, 46, 47, 48, 49, 50
LANE	53	VOGEL	36
LEBAHN	95	VON HARNACK.....	53
LEHMKÜHLER.....	89, 100, 106, 112, 113	VON LENGERKE	41, 42, 43
LIGUŠ.....	32, 33, 34, 45, 46, 56, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 133, 135, 136, 137, 145	ZWINGLI	106
LICHTENBERGER....	15, 20, 34, 35, 36		

Použitá literatura

Primární literatura Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW)

BONHOEFFER, DIETRICH. *Sanctorum communio : Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche.* In Bethge, E.; Feil, E. a další (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*. 1. sv. (DBW 1). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1986. 344 s. ISBN 3-459-01614-0.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Akt und Sein.* In Reuter, H.-R. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*. 2. sv. (DBW 2). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1988. 219 s. ISBN 3-459-01692-2.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Schöpfung und Fall.* In Rüter, M.; Tödt, I (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 3. sv. (DBW 3). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1989. 195 s. ISBN 3-459-01814-3.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Nachfolge.* In Kuske, M; Tödt, I (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 4. sv. (DBW 4). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1989. 391 s. ISBN 3-459-01815-1.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Gemeinsames Leben : Das Gebetbuch der Bibel.* In Müller, G.-L.; Schönherr, A. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 5. sv. (DBW 5). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1988. 203 s. ISBN 3-459-01686-8.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Ethik.* In Tödt, I.; Tödt, H.-E. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 6. sv. (DBW 6). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1992. 566 s. ISBN 3-459-01898-4.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Zettelnotizen für Eine Ethik.* In Tödt, I. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke : Ergänzungsband zu Band 6.* (DBW 6 Ergänzungsband). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1993. 241 s. ISBN 3-579-01887-6.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Fragmente aus Tegel.* In Bethge, R.; Tödt, I. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 7. sv. (DBW 7). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1994. 314 s. ISBN 3-579-01877-9.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Widerstand und Ergebung.* In Gremmels, Ch.; Bethge, E.; Bethge, R.; Tödt, I. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 8. sv. (DBW 8). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998. 776 s. ISBN 3-579-01878-7.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Jugend und Studium 1918-1927.* In Pfeifer, H. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 9. sv. (DBW 9). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1986. 712 s. ISBN 3-459-01615-9.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931.* In Staats, R.; Hase, H.C. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 10. sv. (DBW 10). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1991. 768 s. ISBN 3-459-01899-2.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Ökumene, Universität, Pfarramt: 1931-1932.* In Amelung, E.; Strohm, C. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 11. sv. (DBW 11). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994. 578 s. ISBN 3-579-01881-7.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Berlin 1932-1933.* In Nicolaisen, C.; Scharffenorth, E.-A. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 12. sv. (DBW 12). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997. 629 s. ISBN 3-579-01882-5.

BONHOEFFER, DIETRICH. *London 1933-1935.* In Goedeking, H.; Heimbucher, M.; Schleicher, H.-W. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 13. sv. (DBW 13). 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1994. 596 s. ISBN 3-579-01883-3.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Illegale Theologenausbildung : Finkenwalde 1935-1937.* In Dudzus, O; Bobert-Stützel, S.; Schulz, D.; Tödt, I.; Henkys, J. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 14. sv. (DBW 14). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1996. 1252 s. ISBN 3-579-01884-1.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Illegale Theologenausbildung : Sammelvikariate 1937-1940.* In Schulz, D. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 15. sv. (DBW 15). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998. 762 s. ISBN 3-579-01885-X.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Konspiration und Haft 1940-1945.* In Glethoj, J.; Kabitz, U.; Krötke, W. (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 16. sv. (DBW 16). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1996. 955 s. ISBN 3-579-01886-8.

HUBER, WOLFGANG; ANZINGER, HERBERT; PFEIFER, HANS-MARTIN (ed.). *Register und Ergänzungen : Dietrich Bonhoeffer.* In *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 17. sv. (DBW

17). 1. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999. 946 s. ISBN 3-579-01888-4.

České překlady děl Dietricha Bonhoeffera

BONHOEFFER, DIETRICH. *Etika.* Přel. B. Vik. Praha : Kalich, 2007. 457 s. něm. orig.: Ethik. ISBN 978-80-7017-047-2.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Následování : Výklad Kázání na hoře.* Přel. F. M. Dobiáš a A. Molnár. místo vydání, vydavatel i rok vydání – neuvedeno. 132 s.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Na cestě k svobodě : Listy z vězení.* Přel. M. Černý, M. Heryán, J. Šimsa. Praha : Vyšehrad, 1991. 287 s. ISBN 80-7021-081-8.

Sekundární literatura

ABROMEIT, HANS-JÜRGEN. *Das Geheimnis Christi : Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie.* In *Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie.* 8. sv. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1991. 386 s. ISBN 3-7887-1341-3

BETHGE, EBERHARD. *Dietrich Bonhoeffer : Eine Biographie.* 8. vyd. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994. 1129 s. ISBN 3-579-05069-9

FEIL, ERNST. *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis.* 1. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1977. 430 s.

FUCHS, OTTMAR. *Aspekte einer praktischen Theologie der „Stellvertretung“.* In *Stellvertretung : Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte.* Bd. 1 : Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2006. s. 287-312. ISBN 3788721464.

GESTRICH, CHRISTOF. *Christentum und Stellvertretung : Religionsphilosophischen Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie.* Tübingen : Mohr Siebeck, 2001. 473 s. ISBN 3161474961.

GOLLWITZER, HELMUT. *Von der Stellvertretung Gottes : Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes : Zum Gespräch mit Dorothee Sölle.* München : Chr. Kaiser Verlag, 1967. 162 s.

GRÜN WALDT, K. ; TIETZ, CH. ; HAHN, U. (ed.). *Bonhoeffer und Luther : Zentrale Themen ihrer Theologie.* Hannover : Amt der VELKD, 2007. 233 s. ISBN 978-3-9810974-1-0.

HARTMANN, WOLFGANG. *Existenzielle Verantwortungsethik : Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer.* In Autiero, A., Römelt, J. (Hg.) *Studien der Moraltheologie*, Bd. 31, Münster : LIT Verlag, 2005. 320 s. ISBN 3825885046.

LEBAHN, FABIAN. *Wie ist die christliche Ethik zu begründen? : Ein Vergleich der Ansätze von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium.* 1. Aufl. Nordertstedt : GRIN Verlag, 2006. 88 s. ISBN 3638675572.

LEHMKÜHLER, KARSTEN. *Christologie.* In Grünwaldt, K. ; Tietz, Ch. ; Hahn, U. (Hg.). *Bonhoeffer und Luther : Zentrale Themen ihrer Theologie.* Hannover : Amt der VELKD, 2007. 233 s. ISBN 978-3-9810974-1-0. s. 55-78.

LICHTENBERGER, HANS – PETER. *Stellvertretung und Verantwortung bei Dietrich Bonhoeffer und Emmanuel Lévinas.* In *Stellvertretung : Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte. Bd. 1 : Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004.* Neukirchem-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2006. s. 287-312. ISBN 3788721464.

LIGUŠ, JÁN, *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera.* 2. opravené a rozšířené vydání, Banská Bystrica : ECM, 1996. 112 s.

LIGUŠ, JÁN. *Christus praesens : Ekleziologie Dietricha Vonhoeffera mezi liberalismem a nacionalismem.* In *Deus et gentes*, 10. sv. 1. vyd. Brno : L. Marek, 2008. 180 s. ISBN 978-80-87127-12-4.

LIGUŠ, JÁN. *Teologický, ekumenický a svědecký odkaz D. Bonhoeffera,* in: *Theologická revue, náboženský dvouměsíčník Husitské teologické fakulty UK v Praze, č. 1 (1995), s. 13-16 a TR, č. 2 (1995) s. 19-23.*

MARTIN, KARL. *Das in Jesus Christus befreite Gewissen.* In Martin, K. (ed.). *Bonhoeffer : Herausforderung zu verantwortlichen Glauben, Denken und Handeln : Denkanstöße – Dokumente – Positionen.* Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2008. 508 s. ISBN 383051524.

MENKE, KARL.- HEINZ. *Stellvertretung : Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie.* In *Sammlung Horizonte. Neue Folge.* 29. sv. Freiburg : Johannes Verlag, 1997. 526 s. ISBN 3894113006.

SCHAEDE, STEPHAN. *Stellvertretung.* In Beutel, A. (ed.) *Beiträge zur historischen Theologie.* 126. sv. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004. 716 s. ISBN 3161481925.

SÖLLE, DOROTHEE. *Stellvertretung.* In Baltz-Otto, U., Steffensky, F. (ed.). *Gesammelte Werke.* Bd. 3. Stuttgart : Kreuz Verlag, 2006. 360 s. ISBN 378312767X.

SÖLLE, DOROTHEE. *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes.* 5. vyd. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag Stuttgart, 1968. 208 s.

STÖLTING, ULRIKE. *Zwischen Tradition und Moderne : eine Analyse der Theologie Dietrich Bonhoeffers unter besonderer Berücksichtigung seiner Christologie.* In *Saarbrücker theologische Forschungen,* 6. sv. Frankfurt am Main : Peter Lang, 1998. ISBN 3-631-3334-X.

TÖDT, HEINZ-EDUARD. *Ethik im Ernstfall: Bonhoeffers Denken und Handeln unter den Bedingungen des NS-Regimes.* In SCHARFFENORTH, E.-A. (ed.) *Heinz Eduard Tödt : Theologische Perspektive nach Dietrich Bonhoeffer.* Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1993. 286 s. ISBN 3-579-02017-X. 2. kapitola. s. 61-216.

VON LENGERKE, GEORG. *Die Begegnung mit Christus im Armen.* In Greshake, G., Kehl, M., Löser, W. (ed.). *Studien zur systematischen und spirituellen Theologie.* 43. sv. Würzburg : Echter Verlag. 357 s. ISBN 3429028523.

Jiná literatura

ALTHAUS, PAUL. *Die Theologie Martin Luthers.* 2. vyd. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus – Haus Mohn, 1963, 392 s.

- ANSELM Z CANTERBURY**, *Cur deus homo : Barum Gott Mensch geworden*. lateinisch und deutsch. 2. vyd. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. 155 s.
- BAUR, JÖRG**. *Ubiquität*. In *Creator est Creatura : Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. In Bayer O., Härle, W. (ed.) *Theologische Bibliothek Töpelmann*. Berlin : Walter de Gruyter, 2007. 323 s. ISBN 3110192764. s. 186-301.
- BAYER, OSWALD; GLEEDE, BENJAMIN**. (ed.). *Creator est Creatura : Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. In Bayer O., Härle, W. (ed.) *Theologische Bibliothek Töpelmann*. Berlin : Walter de Gruyter, 2007. 323 s. ISBN 3110192764.
- DOBIÁŠ, FRANTIŠEK, M.** *Repetitorium Dogmaticum*. Skripta katedry sociální theologie, řada B, č.1, rozmnoženo jako rukopis. Praha : Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951. 109 s.
- EBELING, GERNARD**. *Luther : Einführung in sein Denken*. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964 321 s.
- FUCHS, OTTMAR**. *Aspekte einer praktischen Theologie der „Stellvertretung“*, in Janowski, Ch.; Janowski, B.; Lichtenberger, H. *Stellvertretung : Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte. Bd. 1 : Interdisziplinäres Symposiun Tübingen 2004*. Neukirchem-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2006. s. 225-264 ISBN 3788721464.
- GALING, KURT** (ed.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Sv. 6. Sh - Z. 3. vyd. Tübingen : Mohr Siebeck, 1986. 1970 s. ISBN 3-16-145098-1.
- HARNACK, ADOLF**. *Dějiny dogmatu*. 3. vyd., přel. F. Žilka in *Knihovna Samostatnosti*. Sbíрка poučných spisů a pojednání o otázkách časových. Praha : Samostatnost, 1903. 372 s.
- HOFFMANN, NORBERT**. *Sühne : Zur Theologie der Stellvertretung*, in Sammlung Horizonte, Neue Folge, Bd. 20. Einsiedeln : Johannes-Verlag, 1981. 137 s. ISBN 3-265-10236-X
- JANOWSKI, CHRISTINE; JANOWSKI, BERND; LICHTENBERGER, HANS**. (ed.). *Stellvertretung : Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte. Bd. 1 :*

Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004. Neukirchem-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2006. 371 s. ISBN 3788721464.

JANOWSKI, BERND. *Ecce homo : Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie*. In Frey, J., Hartenstein, F., Janowski, B., Konradt, M., Schmidt, W., H. (ed.) *Biblich-Theologische Studien*, 84. sv. Neukirchem-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2006. 112 s. ISBN 3788722029.

KUČERA, ZDENĚK. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. In *Pontes pragenses*. 21. sv. Brno : L. Marek, 2002. 296 s. ISBN 80-86263-21-5.

KUČERA, ZDENĚK. *Trojiční teologie. Kniha třetí. Časovost trojiční teologie*. Praha : Blahoslav, 1983. 95 s.

LANE, TONY. *Dějiny křesťanského myšlení*. 1 vyd. přel. J. Bartoň, Š. Bouzková aj. Praha : Návrat domů. 286 s. ISBN 80-85495-47-X.

LIGUŠ, JÁN. *Propedeutické systematicko-teologické reflexie o kresťanskej viere v Boha : Dogmatika 1*. Banská Bystrica : UMB. 191 s. ISBN 80-8083-319-2.

MÁDR, ADOLF. *Dietrich Bonhoeffer v Československu*, in NR r. XXXVI (1965), s. 71-77.

NOVOTNÝ, ADOLF. *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1956. 1406 s.

PANNENBERG, WOLFHART. *Systematische Theologie*. sv. 2. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1991. 564 s. ISBN 3-525-52187-1.

ROSKOVEC, JAN. *K problému zástupnosti v biblické soteriologii*. In *Teologická reflexe*, XII. UK ETF : Praha, 2006. s. 60-72. ISSN 1211-1872.

ROSKOVEC, JAN. *K počátkům křesťanské soteriologie: apoštol Pavel, její svědek a interpret*. Praha: UK ETF, 2002, 362 s.

SEEBERG, REINHOLD. *Christliche Dogmatik : Die spezielle christliche Dogmatik: Das Böse und die sündige Menschheit, der Erlöser und sein Werk, die Erneuerung der Menschheit und die Gnadenordnung, die Vollendung der Menschheit und das ewige Gottesreich*. 2. sv. Erlangen : Deichert, Scholl, 1925. 690 s.

SCHMITT, FRANCISCUS, SALESIUS. *Předmluva.*, in von Canterbury, Anselm. *Cur deus homo*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. 155 s.

SCHWÖBEL, CHRISTOF. *Gott in Beziehung : Studien zur Dogmatik*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2002. 482 s. ISBN 3-16-147846-0

- SIEBENSCHN, HUGO** (ed.) a kol. *Německo-český slovník A-L. a Německo-český slovník M-Z.* Praha : SPZ, 1970. 1442 s.
- SPISAR, ALOIS.** *Ethika v duchu církve československé.* In edice Blahoslav knihy o náboženství a pro náboženství, XVIII. 1. vyd. Praha : Blahoslav, 1948. 352 s.
- SPISAR, ALOIS.** *Zápas se zlem.* in Edice Ježíš a dnešní svět. Sv. 5. Praha, 1946. Rozmnoženo jako rukopis pro vnitřní potřebu Akademického klubu Tábor. 16 s.
- TRTÍK, ZDENĚK.** *Slovo víry.* Praha : Blahoslav, 1963. s. 99.
- TRTÍK, ZDENĚK.** *Spása v Kristově kříži.* in *Theologická revue CČSH.* roč. 9. Praha : Ústřední rada CČSH, 1976. s. 103 – 108.
- TRTÍK, ZDENĚK.** *Kristologie v duchu církve československé, Praha : Samospráva bohoslovecké koleje církve Československé, 1947. s. 32.*
- TRTÍK, ZDENĚK.** *Vztah já – ty a křesťanství. Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství.* Blahoslav : Praha, 1948, 207 s.