

Tři postavy luterské etiky 1. poloviny 20. století (Althaus, Bonhoeffer, Elert)

1. Úvod

Historická a teologická situace

Historická situace, v níž byly napsány tři knihy z oblasti teologické etiky, jimiž se budeme zabývat (*Grundriss der Ethik, Ethik, Das christliche Ethos*), je vymezena léty 1931-1949. Již z tohoto faktu je zřejmé, že se jedná o období, které je poznamenáno nástupem nacionálního socialismu (v roce 1933 byl Hitler jmenován říšským kancléřem) a 2. světovou válkou. Kniha Wenera Elerta byla vydána sice až čtyři roky po skončení války, to ovšem nemění nic na tom, že nutně reflektuje události nedávných let.¹ Tato nutnost je dána zejména dvěma důvody. Jednak došlo v předválečném a válečném období k boji nejen na poli bitevním, ale i na poli církevním. Jednak, a zde se vlastně jedná pouze o jakousi explikaci předchozího, se sám Elert (spolu s Althausem) zúčastnil tohoto boje podepsáním *Ansbacher Ratschlag*² (1934), v němž bylo s odkazem na přirozené řády (*natürliche Ordnungen*) vysloven dík Pánu za to, že „našemu lidu v jeho nouzi dal vůdce (*Führer*) jakožto 'zbožného a věrného svrchovaného pána (*Oberherr*)' a v nacionálně-socialistickém státním zřízení (*Staatsordnung*) bude obstarávat 'dobře regiment', totiž 'kázní a ctí'“.³ Nesmíme zapomenout ani na to, že se v tomto případě jedná o „vzdorovyznání“ proti *Barmer Theologische Erklärung* (tzv. *Barmenské teze*) (1934); v tomto prohlášení jsou s důrazem na jedinečnost zjevení v Ježíši Kristu odmítnuty jiné postavy (a jiné pravdy, moci, události), které si činí „zjevovatelský“ nárok. Podle Christofera Freye zde není těžké rozpoznat polemiku právě se stvořitelstvími řády (*Schöpfungsordnungen*).⁴ Další teze se obracejí např. proti vyjímání určitých oblastí života z Božího přiknutí a nároku (*Zuspruch und Anspruch*) či proti vůdcovskému principu.⁵ Vše výše řečené přitom jasně ukazuje na propast mezi teologickými postoji zastánců obou provolání, přičemž není třeba zdůrazňovat skutečnost, že zastánci *Barmenských tezí* se projeví jako rozhodní vyznavači Božího primátu, který dovoluje kritizovat stávající poměry,

¹ Je třeba ovšem konstatovat, že se jedná o reflexi sporadickou a vyčíst ji lze spíše mezi řádky.

² Ponecháváme bez překladu.

³ Citováno podle FREY, DABROCK, KNAUF, 1997, s. 222. Viz též FREY, 1989, s. 203.

⁴ Viz FREY, 1989, s. 181. Jedná se o ekvivalent přirozených řádů.

⁵ Viz FREY, 1989, s. 181n.

kdežto druhý tábor nebyl nejen schopen odhalit démonské struktury nacionálního socialismu, ale - svým přiznáním se k němu - nesl přímou vinu na jím páchaných zločinech. Svou roli zde jistě sehrál, jak již bylo naznačeno výše, nejen určitý typ teologického myšlení,⁶ ale i neschopnost tisíců příslušníků německého národa rozpoznat hrozící nebezpečí,⁷ neschopnost, která do jisté míry vytvořila atmosféru davové psychózy. Říšská propaganda se také výrazně zaměřila na křesťanskou složku obyvatelstva, jíž slíbila ve svých proklamacích podporu, aniž by tím ovšem zároveň nepřiznávala náboženskou svobodu ostatním vyznáním.⁸

Historickou situaci, která se odráží v dílech našich autorů, však nelze redukovat pouze na události v bezprostředním vztahu k 2. světové válce. Do jejich vidění světa nesmazatelně zasáhla i předchozí světová válka, která znamenala rozchod s mnohými představami novoprotestantismu a liberální teologie. Krize našla svůj teologický výraz právě jednak v dialektické teologii (či teologii Božího slova – *Wort-Gottes Theologie*), jednak v teologii řádů (*Ordnungstheologie*),⁹ která se koncentrovala na „zprostředkování konstantních řádů života, které by mohly ve všeobecném společenském, politickém a mravním chaosu nabídnout oporu pro etickou orientaci“.¹⁰ Teologicky přitom navazovala na luterskou teologii 19. století, která čerpala ze staroprotestantské ortodoxie. Zcela zřetelný zde byl odkaz na teologii Martina Luthera, která na začátku 20. století začala být opět ve větší míře zkoumána (Johannes Ficker, Karl Holl aj.).¹¹

2. Etické koncepce

„Grundriss der Ethik“ Paula Althause

Vymezení etiky

„Etika jako teologická disciplína je metodické uvažování (*Besinnung*) nad Božím zjevením jakožto povoláním člověka k jednání [...].“¹² Teologická etika podle Althause pojednává

⁶ To, že tento typ myšlení (a s ním související postoje) nelze jednoduše ztotožnit s „luterstvím“, jasně ukazuje právě dílo (a život) D. Bonhoeffera. Faktem ovšem též je, že Bonhoeffer byl nepochybně ovlivněn reformovanou tradicí (viz FREY, 1989, s. 217).

⁷ Viz HEUSSI, 1971, s. 525.

⁸ Sám Adolf Hitler ve svém prvním vládním prohlášení konstatoval, že nacionální vláda „vezme pevně pod ochranu křesťanství jako základ veškeré naší morálky [...]“. Citováno podle FRANZEN, 1995, s.272

⁹ Někteří teologové oba důrazy spojovali (např. E. Brunner).

¹⁰ FREY, 1989, s. 200.

¹¹ Dochází k tzv. luterské renesanci (*Lutherrenaissance*).

¹² ALTHAUS, 1931, s. 9.

jednak o poznání, jednak o naplňování Božího přikázání (*Gebot*). Nelze ji v žádném případě oddělovat od dogmatiky; k ní se vztahuje jako imperativ k indikativu. Filosofická etika na rozdíl od teologické nedokáže plně a správně rozpoznat *skutečnost*, protože ta je jako taková vztažena k Božímu zjevení. Filosofická etika také nemůže vyřešit zoufalství člověka nad nesplnitelným požadavkem mravního nároku; smysl *krisis* je dán teprve Evangeliiem.

Poznávání Boží vůle

Poznání Boží vůle jakožto zákona se děje podle Althause ve svědomí, proto může také svědomí vymezit jako „vědění o Božím přikázání“.¹³ Z pozice svědomí člověk také hodnotí lidské jednání, a to právě ve vztahu k přikázání (relace dobré – špatné). Althaus se také vyrovnává s nejrůznějšími koncepcemi svědomí (idealistická teorie, sociologické vysvětlení atd.) a podrobněji se zabývá problémem rozmanitosti jeho obsahů. Ty jsou podle něj dány nejen dějinným vývojem a znetvořením náboženství (např. zabíjení u primitivů), neposlušností a leností, ale také individuálností jednotlivců a kolektivů (států, stavů atd.). To ovšem nic nemění na skutečnosti podstatného *consensus gentium*, který je výrazem „původní přítomnosti Božího Ducha v celém lidstvu“.¹⁴ Tím je také implikováno, že neexistuje mravnost bez náboženské skutečnosti a např. i u Kanta (tj. v jeho etice) se setkáváme vlastně se zbožností, která pouze nereflektuje sebe samu. Pokud ovšem není mravní nárok chápán jako nárok Boží, který je nepodmíněný a z jiných zdrojů neodvoditelný, nelze mluvit o jeho plné hloubce, jež je vyjádřena reakcí *poslušnosti*. V ní se rozhodnutí stává záležitostí *konkrétního* okamžiku a život je vyvázán z animální bezprostřednosti. Teprve ve slyšení nároku se stáváme osobou a jedincem před Bohem, kterému jsme odpovědní.¹⁵ Osoba se odpovídá ve vždy novém rozhodnutí; evoluce ve smyslu vývoje k ideálu je Althausem radikálně odmítnuta.

Obsahově je (Boží) přikázání dáno právě vztažeností k Bohu, tj. ke *skutečnosti* v althausovském pojetí. „Skutečnost je materiálním principem etiky.“¹⁶ Základem étosu se tak stává první přikázání dekalogu. Poznání Boha však nelze oddělit od jeho stvoření, které je také skutečností, ale odvozenou, protože jím danou. Stvořením jsme nutně vklíněni do vztahu

¹³ ALTHAUS, 1931, s. 12.

¹⁴ ALTHAUS, 1931, s. 15.

¹⁵ Althaus též dává důraz na totalitu nároku a charakter rozhodnutí „buď-anebo“ (jde zřejmě spolu s „okamžikem“ a „jedincem před Bohem“ o kierkegaardovský motiv – viz uvedení Kierkegarda v literatuře např. na str. 86).

¹⁶ ALTHAUS, 1931, s. 25.

ke svému životu, k „ty“ a ke světu. Etiku proto nelze v žádném případě omezit na jednu z těchto vztahových položek, ale vždy je třeba mít na mysli celou triádu.

Také poznávání Boží vůle se děje v triádě, respektive je založeno na trojičním schématu. Děje se totiž (1.) na základě poznávání přírody, (2.) poznávání dějin a (3.) přijetím dějinně-spásného zjevení.¹⁷ Tím je odmítnut jednak naturalismus a pozitivismus, jednak biblicismus (*Bibli* nelze „slyšet mimo skutečnost přírody a dějin“¹⁸). Křesťanský život se má na základě poznávání odehrávat jako *imitatio Christi*, ovšem ve smyslu dynamického následování, jež je vedeno Duchem svatým, nikoli ve smyslu „imitace“. Dynamika zakládá svobodu, ve které můžeme tvořit „nové dekalogy“,¹⁹ evangelická etika je etikou otázek, nikoli odpovědí. Nad jedinečností mravního nároku *hic et nunc* však platí i nárok obecný, trvajícím vůle Boží, která je jakožto zákon obecně recipována, jak již bylo uvedeno, skrze svědomí, jehož krize je ovšem dána tím, že i ono podléhá Božím soudu, je nutně vázáno na kolektiv a jeho tradované omyly (vůči kolektivu stojí svědomí ve vztahu věrnosti i odvahy k novému) a nalézají se v napětí konkurenčních požadavků. Toto pnutí, jehož výsledkem je často zvolení pouze „poněkud dobré“ varianty, je neodvratně provázeno bolestí a vědomím viny, které může být překonáno pouze spolehnutím se na Boží odpuštění.

Naplňování Boží vůle

Naplňování Boží vůle předpokládá subjekt jednání, tedy člověka. Jeho mravní svoboda má ovšem vymezené hranice. Mravní výchova, jejíž význam Althaus nezpochybnuje, nedokáže vládnout nad bazálními „pocity a pudy“²⁰ a spolu se vzorem velkých vzorových postav dějin, kterých si Althaus taktéž cení, tak není ničím jiným než jakýmsi fragmentem. Nevěcnost přirozeného étosu totiž tkví v tom, že „mravní člověk chce žít místo z Boží lásky sám ze sebe a sám pro sebe něčím být [...]“²¹ Boží vůli však ve skutečnosti nemůžeme sami o sobě splnit. Odtud plyne zoufalství, které může vyústit v obžalobu Boha či názor, že mravnost je nesmyslná. *Krisis*, a to jsme již zmiňovali, může být překonána pouze evangeliem, odpuštěním. Odpuštění také zakládá ve znovuzrození²² člověka zcela novou

¹⁷ V klasickém dělení se v prvních dvou případech jedná o *revelatio generalis*, v třetím případě o *revelatio specialis*.

¹⁸ ALTHAUS, 1931, s. 30.

¹⁹ ALTHAUS, 1931, s. 31. Jedná se o výrok Martina Luthera.

²⁰ ALTHAUS, 1931, s. 41.

²¹ ALTHAUS, 1931, s. 41.

²² Indikativ znovuzrození (člověk se nemůže zrodit sám ze sebe) vede k imperativu posvěcení, v němž můžeme dokonce zakoušet jistý pokrok, ale nikdy ne dokonalost, již se nám dostane až po smrti. Smrt je také koncem posvěcení.

existenci se zcela novým étosem; étos zákona se mění v étos Evangelia. Naše jednání ovšem potřebuje *neustále* ospravedlnění (proto lze mluvit o étosu ospravedlnění) (proti pietismu) a je Bohem obnovováno k činění jeho vůle (proti forenzně-deklaratornímu pojetí dialektické teologie).

Subjekt stojí ve vztahu k objektu jednání, kterým je podle Althause vůle Boží. Ta přichází s požadavkem lásky. „V tomto eónu [však] nemůže být láska jediným řádem a uspořádáním (*Verfassung*) lidstva.“²³ Je třeba akceptovat, že se nacházíme ve světě s rysy smrti a démonie; ty potrvají až do konce dějin. Z toho plyne, že *krisis* není jenom výsledkem pohledu na subjekt jednání, ale i úvah nad jeho objektem. Je však oslabena pohledem na Krista, v němž má tento svět smrti zaslíbení a budoucnost (proto lze mluvit o eschatologickém étosu). Křesťan je povolán k jednání. Musí se vyhnout pasivismu,²⁴ ovšem také přehnanému aktivismu, jenž popírá Boží transcendenci.

Hlavní rysy křesťanského života

Život křesťana znamená pro Althause život ve službě a odevzdanosti Bohu. Služba se ovšem děje ve světě a „světu“, což je nutně provázeno jistou dezintegrací a rozptýleností. Křesťan proto potřebuje znovu dosáhnout koncentrace a usebrání – to se děje v modlitbě, tj. uskutečňovaném společenství s Bohem, jež je dále charakterizováno vírou, láskou a nadějí.

Při setkání s Bohem poznáváme, že je to právě on, kdo dává život. Život je proto *posvátný*, což v praxi znamená např. odmítnutí eutanázie a potratů. Nemůžeme však generalizovaně říci, že je třeba lpět na životě. U křesťana se má spojovat radost z života (*Lebensfreudigkeit*) s radostí umírání (*Sterbensfreudigkeit*).²⁵

Ve světě stojíme ve své tělesnosti, která nachází svůj výraz např. ve sportu (hra a zároveň cvičení těla), v časovosti (ukazuje vážnost naší odpovědnosti), v práci (Boží řád; prožíváme v ní radost i zákon smrti (*Todesgesetz*) našeho života) a odpočinku („ne práce, ale Bůh je náš pán“²⁶), v povolání (v užším i širším významu). Křesťan je podle Althause povolán i k utrpení, ba „ví, že Bohu dluží to, aby skutečně trpěl“.²⁷ Jsme také vklíněni do společenství,

²³ ALTHAUS, 1931, s. 51.

²⁴ Althaus otevřeně přiznává, že nebezpečím luterství spočívá v rezignaci na uspořádání světa. Viz ALTHAUS, 1931, s. 58.

²⁵ Viz ALTHAUS, 1931, s. 64.

²⁶ ALTHAUS, 1931, s. 67.

²⁷ ALTHAUS, 1931, s. 70. V utrpení se víra prokazuje jako statečnost a trpělivost. Ve víře, tak se domnívá Althaus, vidíme v utrpení výchovný prostředek Boží otcovské lásky (!). Od stoického a buddhistického pojetí se křesťanská recepce utrpení liší tím, že se křesťan bolesti otevírá a že utrpení slouží výhradně chvále Boha (ne zvyšování sebevědomí).

jsme vztaženi k bližnímu, a to jednak v řádech (manželství, rodina, stát atd.), jednak mimořádně. V každém případě se jedná o vztah dvou osob, čímž je dána zásadní rovnost (nerovnost je dána rozdílností typu otec – syn), která vyžaduje úctu (*Achtung*). Společenství také není možné bez upřímnosti, pravdivosti a lásky, která je jeho pravým uskutečněním.²⁸ Spolu s bližním stojíme ve světě, který nemůžeme ani přezírat, ani zbožšťovat. Svět před námi stojí jako zformovaný a formovaný kulturou, která je sice – tak nahlížíme v křesťanské víře – vztažena k přicházející říši Boží, ale děje se přitom ve světě smrti; proto může vedle radosti přinášet i svody (*superbia* – (sebe)zbožštění tvořícího člověka; *concupiscentia* – zbožštění světa a kultury).³⁰

Křesťanský život v nadindividuálních strukturách

Křesťanský život se uskutečňuje také v nadindividuálních strukturách. Ty prakticky splývají se stvořitelstvími řády. V této souvislosti Althaus na prvním místě jmenuje *rodinu* a *manželství*, které je „nejvyšší formou osobního společenství a zároveň nástrojem k vzniku a růstu nového lidského života“.³¹ Dále uvádí *národ*, jehož role se u něho těší značné pozornosti. Jeho úkolem je boj proti biologickému úpadku (*Rassenhygiene*) (!) i otevřenost pro ostatní národy, která svědčí o „jednotě lidstva ohledně stvoření a určení“.³² Mezi stvořitelstvími řády náleží také *právo*, jehož funkce je zachována, pouze pokud je spjato s mocí prosazovat se. Tato moc je zaručena jedině ve *státu*, který vykonává trest.³³ Jako speciální problém se ukazuje vztah křesťanstva ke státu a právu. Právní řád je sice podmínkou života obce, ale to neruší otázku, jak lze skloubit Ježíšovo přikázání lásky a participaci na

²⁸ Křesťanská láska je podle Althause nikoli láskou ke všem, ale láskou ke *každému*; její radikálnost se ukazuje v bezpodmínečnosti lásky k bližnímu. Jedná se také o lásku *teocentrickou*, protože hledí na člověka od Boha (*von Gott her*). Viz ALTHAUS, 1931, s. 76.

³⁰ Althaus se dále zabývá problémem využívání světa (svět je Božím stvořením a vyžaduje naši péči, ovšem nelze žít bez korelátu zabíjení - umírání; zde se projevuje osudové společenství (*Schicksalgemeinschaft*) celého stvoření), vlastnictví (neexistuje žádné absolutní vlastnictví, křesťan je svobodný k i od vlastnictví), radosti a zdrženlivosti (ta nemá nic do činění s dualismem, ale může být symbolickým jednáním, zvláštním povoláním atd.).

³¹ ALTHAUS, 1931, s. 90.

³² ALTHAUS, 1931, s. 95. Jako nejproblematičtější se z hlediska německého národa Althausovi jeví židovská otázka (*jüdische Frage*). Napětí mezi Židy a Němci podle něj nelze osvícensky popřít, nelze ho ovšem řešit ani antisemitismem (*Rassenantisemitismus*). Vlastní východisko Althaus ovšem nenabízí. Zarážející stanovisko, z kterého na nás dýchne nacistická ideologie, nalezneme u Althause tam, kde tvrdí, že židovská duchovnost je ražena zavřením Ježíše (zde jde spíše o starý křesťanský předsudek) a že její racionálně-kritický, osvícenský duch vyvíjí tlak na „iracionální dějinné vazby a ideální tradice našeho lidu“ (ALTHAUS, 1931, s. 96).

³³ Trest je svým způsobem samoučelný, ale zároveň má výchovnou funkci. Vážnost trestu je nezřetelněji demonstrována trestem smrti, na jehož vykonávání by podle Althause neměl stát v žádném případě rezignovat. Boj proti trestu smrti chápe totiž jako odmítnutí náboženského zakotvení práva a státu. Viz ALTHAUS, 1931, s. 99.

strukturách, které sahají k vykonávání trestu, válce atd. Althaus zde nezmiňuje (!) rozdíl mezi existencí pod zákonem a evangeliem, ale konstatuje, že křesťan poznává ve spolupráci se státem „službu lásky na bratrech“³⁴ a vykonávání úřadu neruší solidaritu. To ovšem nemění nic na tom, že vykonávání moci pro křesťana zůstává „bolestným znakem tohoto ´nynějšího zlého věku´ (Ga 1, 4)“.³⁵ Podílu na současném životě se přitom křesťan nemůže vyhnout. Je povolán k odpovědnosti, která se má stavět za svůj stát a národ; to ovšem také znamená upozorňovat na nebezpečí degenerace, jejímž znakem je „stavění vlastní vlastenecké věci na roveň věci Boží“,³⁶ neoprávněný nárok na svědomí atd. Křesťan se může také angažovat v „křesťanských“ politických stranách, zde ovšem podle Althause hrozí nebezpečí, že bude chtít jednat ze stanoviska evangelia, a ne z hlediska politických otázek.³⁷ Vedle odmítnutí tohoto přístupu, který by mohl vést až k apolitickému moralismu, u Althause nacházíme též zavržení politického amoralismu, který vyzývá k reformě. „Pokud [ovšem] selžou všechny prostředky kritiky a reformy, může odpovědnost za stát donutit k protiprávnímu (*rechtsbrechende*) násilí (*revoluce*).“³⁸ Tu nelze z křesťanského hlediska zavrhnout.³⁹

V obecné rovině lze vztah církve k státu vymežit jako svobodu; církev si na druhé straně přeje (má přát) mít ke státu těsnou vazbu.⁴⁰

„Ethik“ Dietricha Bonhoeffera

Vymezení etiky⁴¹

Východiskem etiky je pro Bonhoeffera Bůh jakožto poslední skutečnost, čímž stojí v přímé analogii k Althausovu pojetí. „Ne to, že budu dobrý, ani to, že se skrze mne zlepši stav světa, nemá největší důležitost, nýbrž to, že se skutečnost Boha všude prokáže jako skutečnost

³⁴ ALTHAUS, 1931, s. 100.

³⁵ ALTHAUS, 1931, s. 101.

³⁶ ALTHAUS, 1931, s. 103.

³⁷ Zde se již projevuje rozdělení na zákon a evangelium.

³⁸ ALTHAUS, 1931, s. 106.

³⁹ Althaus se dále zabývá státním uspořádáním (žádné uspořádání nelze označit za „křesťanské“) a válkou. Ta je výsledkem konfliktu národů, ale nemusí jít vždy o střet práva a bezpráví, ale i práva a práva (!). Válka je nevyhnutelná („nelze přitom provést rozlišení na boj útočný a obranný“ – ALTHAUS, 1931, s. 107n), protože je znakem hříšnosti lidstva.

⁴⁰ Viz ALTHAUS, 1931, s. 120. Mezi vlastní úlohu církve podle Althause patří: zvěstování Božího slova, společná modlitba, služba v nouzi (diakonie), boj proti mylnému učení a bezpráví a starost o jednotu v církvi. Althaus se v závěru své knihy zabývá také rasami a hospodářstvím (křesťanská etika nemá rozhodovat spor mezi kapitalismem a socialismem, ačkoliv Althaus sám označuje socialismus jako „nevěčné doktrinářství“ (ALTHAUS, 1931, s. 116).

⁴¹ Bonhoefferova etika je vzhledem k tomu, v jakých podmínkách vznikala, fragmentární. Proto zde nenalezneme tak pregnantní uspořádání, jako tomu je u Althause a Elerta.

poslední.⁴² Ve vztahu k dogmatice se ukazuje rozdíl v tom, že pro etiku je problémem „uskutečňování skutečnosti Božího zjevení v Kristu mezi jeho tvory (*Geschöpfe*)“, zatímco pro dogmatiku „pravda skutečnosti Božího zjevení v Kristu“.⁴³ Bonhoefferovo pojetí etiky je přísně christocentrické; Ježíš Kristus je chápán jako ten, který se stal člověkem (proti etickému radikalismu a blouznivosti), byl ukřižován a vzkříšen (proti etickému kompromisu).⁴⁴ Velký důraz je též kladen na *konkrétnost* etiky.⁴⁵ Lidská odpovědnost je postavena před úkol vždy na konkrétním místě a v konkrétním čase. I bližní, na kterého se ve svém jednání orientujeme, se nachází v konkrétní situaci. Odtud také plyne Bonhoefferovo odvrhnutí „absolutně platného principu“.⁴⁶ I samo „etické“ jako téma má svoje dané místo a určený čas. Člověk není podstatně a výlučně „studentem etiky“,⁴⁷ „*tok* života od početí do hrobu je etickému nepochopitelný, „předetický“ [...]“.⁴⁸ To ovšem neznamená, že by člověk měl žít v jakémisi *hic et nunc* počítku, Bonhoeffer se pouze brání „moralizování“ za každou cenu.

*Etika jako utváření*⁴⁹

Podle Bonhoeffera nalézá člověk sám sebe v postavě (podobě) (*Gestalt*) Ježíše Krista a utváření člověka se děje tím, že je vtahován do postavy (podoby) Ježíše Krista (*Hineingezogenwerden in die Gestalt Jesu Christi*). Nejedná se přitom o unifikaci, ale o jakýsi běh k „stejnorodosti“ (*Gleichgestaltung*).⁵⁰ Jde tedy o podobný důraz, který jsme nazvali u Althause dynamickým následováním. Bonhoeffer ovšem silněji připomíná skutečnost, že se v Ježíši Kristu setkáváme s tím, jenž se stal člověkem, byl ukřižován a vzkříšen.⁵¹ Svět je překonán právě smířením v Ježíši Kristu, o kterém zaznělo ono: *Ecce, homo!* A přece v něm právě Bůh prohlašuje svou *vlastní* vinu, aby tím smazal vinu světa. To je podle Bonhoeffera nepochopitelný zvrát „všeho spravedlivého a zbožného myšlení“.⁵² Tento zvrát nám ukazuje

⁴² BONHOEFFER, 1956, s. 55. K vztahu skutečnosti Boha a světa viz FREY, 1989, s. 221 (Frey zde uvádí tezi, kterou považuje za klíčovou pro celou Bonhoefferovu etiku).

⁴³ BONHOEFFER, 1956, s. 57.

⁴⁴ Viz BONHOEFFER, 1956, s. 83.

⁴⁵ I to je styčný bod s Althausem.

⁴⁶ BONHOEFFER, 1956, s. 176.

⁴⁷ BONHOEFFER, 1956, s. 205.

⁴⁸ BONHOEFFER, 1956, s. 219.

⁴⁹ Takto překládáme německý termín *Gestaltung*.

⁵⁰ Viz BONHOEFFER, 1956, s. 24 a FREY, 1989, s. 218.

⁵¹ Viz výše.

⁵² BONHOEFFER, 1956, s. 16.

Boha jako toho, kdo miluje člověka. „Z lásky k člověku se stává Bůh člověkem.“⁵³ Boží přítakání člověku, jak se událo v jeho sestoupení, nás zároveň varuje před pohrdáním člověkem i před jeho zbožšťováním – tyto dvě veličiny od sebe nemůžeme oddělit.⁵⁴ *Opravdový* člověk u Bonhoeffera vystupuje jako konkrétní, individuum, jež se brání uniformitě, ale také nepropadá kultu úspěchu. Tomu ho učí právě pohled na Ukřížovaného. Ten, kdo sází pouze na úspěch, je slepý pro právo a bezpráví, vidí jen jediné – zdar konání; křesťan by měl vědět o ošidnosti takového postoje. Proces utváření však neznamena nějakou radikální rezignaci na vše úspěšné a programový pesimismus, který nakonec ústí v zbožšťování smrti – a tomu učí pohled na Vzkříšeného. Každý, kdo pozná, že moc smrti byla zlomena, odolá pokušení *carpe diem* i odevzdanosti, poměru ke světu „všechno nebo nic“, takový člověk naopak dokáže diferencovat.⁵⁵

Předpokladem etiky jako utváření je slyšení zvěsti o Ježíši Kristu. Konkrétním místem, kde se toto zvěstování děje, je církev.⁵⁶ Zde je nám dán prostor k vyznávání vin, které je založeno výhradně na poznání Kristovy milosti⁵⁷ a jehož podstata je tvořena vztahem vyznávajícího k jeho *vlastnímu* hříchu. „Každý hřích někoho druhého mohu omluvit, pouze můj vlastní hřích zůstává vinou, kterou nemohu omluvit nikdy.“⁵⁸ Ve vyznání vin však člověk nezůstává sám, protože se k němu připojuje církev, která opět jedince – a zde se mění pouze perspektiva – vtahuje do svého společenství.⁵⁹ Jednotlivec i církev jsou ve své vině odsouzeni, ale skrze víru ospravedlněni. Člověk je náhle „svobodný pro Boha a své bratry“.⁶⁰ Poslední slovo Boží, slovo ospravedlnění však neznamena, že by byl vytržen z předposledního, tj. konání, trpění doufání atd.⁶¹

⁵³ BONHOEFFER, 1956, s. 17.

⁵⁴ Viz BONHOEFFER, 1956, s. 17n a 24. Jednotlivosti ukazují, že Bonhoeffer se zde zřejmě vyrovnával (i) s dobovou situací.

⁵⁵ BONHOEFFER, 1956, s. 23.

⁵⁶ Viz BONHOEFFER, 1956, s. 30. Ch. Frey se obává, že zde hrozí „klerikalizace světa“, ale „protože zde Bonhoeffer rozumí církvi jako kousku smířeného světa, je její vztah ke světu myšlen pozitivněji než v *Následování*“ (FREY, 1989, s. 218).

⁵⁷ Viz BONHOEFFER, 1956, s. 47.

⁵⁸ BONHOEFFER, 1956, s. 49.

⁵⁹ Viz BONHOEFFER, 1956, s. 51.

⁶⁰ BONHOEFFER, 1956, s. 75.

⁶¹ Viz BONHOEFFER, 1956, s. 78. Bonhoeffer se zabývá vztahem posledního a předposledního a odmítá dvě extrémní pojetí – *radikální řešení* (ve světle posledního je vše předposlední viděno negativně, „Kristus je ničitel a nepřítel všeho předposledního“, dualismus) a *kompromis* (princiální oddělení posledního od předposledního, poslední je vyloučeno z oblasti předposledního /jedná se zde o polemiku proti oddělování zákona a evangelia?/. Řešení nalézáme v Ježíši Kristu, v němž se předposlední a poslední spojuje. „Křesťanský život tudíž neznamena ani ničení, ani sankcionování předposledního, nýbrž znamená účast na setkání Krista se světem.“ (FREY, 1989, s. 219. Tuto účast křesťana Bonhoeffer chápe jako připravování cesty (*Wegbereitung*) posledního (viz FREY, 1989, s. 219) s (paradoxním) poznáním, že jde vlastně primárně o cestu posledního k předposlednímu (BONHOEFFER, 1956, s. 91). Dodejme, že v souvislosti s tímto tématem Bonhoeffer odvážně rozvíjí také problematiku *přirozeného* (*das Natürliche*). Viz shrnutí u: FREY, 1956, s. 220.

Mandáty

Svět, ve kterém se pohybujeme, je podle Bonhoefferova názoru, jak již je zřejmé z předcházejícího, vztažen ke Kristu, což se konkretizuje v tzv. Božích mandátech. Bonhoeffer uvádí, že „Písmo jmenuje čtyři takové mandáty: *práci, manželství, vrchnost, církev*“,⁶² a hned se též (Bonhoeffer) vymezuje proti stvořitelským řádům, u kterých je zdůrazněna danost a které působí staticky. Mandáty mají oproti nim výslovný charakter Božího přikázání a svůj nárok neztratí jen tehdy, budou-li zakotveny v Kristu. „Odděleny od tohoto vztahu, ‘o sobě’ jsou stejně málo božské, jako je božským svět ‘o sobě’.“⁶³

Boží přikázání člověka potkává ve vždy konkrétní relaci nahoře – dole, tj. existuje autorita, kterou jsme, nebo které se podřizujeme.⁶⁴ Podle Bonhoeffera totiž každý člověk má „objektivní postavení ve světě“⁶⁵ a postavení „nahoře“ zmocňuje k etickému mluvení (např. učitel může „eticky promlouvat“ k žáku, nikoli naopak). Na tomto místě se zdá, že se dynamicky koncipované mandáty vracejí do statických kolejí.⁶⁶

Nyní se obraťme ke stručnému popisu jednotlivých mandátů:

Mandát *práce* byl dán již prvnímu člověku – Adamovi. Charakter prostředku milosti (a výchovy) práce neztrácí ani po pádu, ba dokonce směřuje ke Kristu. Ačkoliv je subjektem práce kainovské pokolení, není možné se při konání vymanit z napodobování toho, co stvořil Bůh z ničeho (město – město Boží, hudba – nebeská hudba).

S mandátem *manželství* se setkáváme taktéž již u prvního člověka. „V manželství se stávají lidé před Bohem jedním, jako se stává jedním Kristus s církví.“⁶⁷ Manželství je také místem, kde jsou plozeny a vychovávány děti, a to vše k oslavě a velebení Pána. Bonhoeffer ovšem opět podotýká, že i do tohoto mandátu zasahuje kainovský stín.

Mandát *vrchnosti* předpokládá oba mandáty předchozí, ale odlišuje se od nich tím, že není tvořivý (práce tvoří hodnoty, manželství život). Jeho funkce je však neméně důležitá. Spočívá

⁶² BONHOEFFER, 1956, s. 70. Na s. 222 Bonhoeffer uvádí místo práce kulturu a manželství jmenuje spolu s rodinou.

⁶³ BONHOEFFER, 1956, s. 70.

⁶⁴ Viz BONHOEFFER, 1956, s. 224.

⁶⁵ BONHOEFFER, 1956, s. 210.

⁶⁶ Za povšimnutí stojí, že Bonhoeffer není naprosto konsekventní a „uklouzne“ mu i spojení *göttliche Ordnung* (viz např. BONHOEFFER, 1956, s. 228). Bonhoeffer také používal termín *Erhaltungsordnung* (viz FRYE, 1989, s. 214).

⁶⁷ BONHOEFFER, 1956, s. 72.

v ochraně ustanovených řádů pomoci práva, v případě potřeby i moci meče, čímž je zachován svět pro „skutečnost Ježíše Krista“.⁶⁸ Křesťan má tudíž vrchnost poslouchat kvůli Kristu.

V mandátu *círky* se skutečnost Ježíše Krista realizuje v kázání, křesťanském životě atd. Svým holistickým nárokem (týká se všech mandátů a celého člověka) tento mandát ukazuje, že není možné „prostorové“ dělení étosu. „Celý člověk stojí před celou pozemskou a věčnou skutečností, jak ji pro něj připravil Bůh v Ježíši Kristu.“⁶⁹

Membra disiecta - odpovědnost, stud, svědomí

Bonhoeffer se věnuje celé řadě drobných témat, která dotváří charakter jeho etiky.⁷⁰ Frey upozorňuje zejména na význam odpovědnosti, která u Bonhoeffera hraje nezanedbatelnou roli, ovšem v jeho specifickém pojetí: „Tento život jako odpověď' (*Antwort*) na život Ježíše Krista (jako 'ano' a 'ne' nad naším životem) nazýváme 'odpovědnost' (*Verantwortung*).“⁷¹ To v praxi znamená, že „stojím zároveň pro Krista před lidmi a pro lidi před Kristem“.⁷²

Zajímavě se Bonhoeffer vyrovnává také s otázkou, co je stud. Ten se odlišuje od lítosti tím, že je projevem ztráty původní celistvosti,⁷³ nikoli (jako lítost) reakcí na konkrétní provinění. Člověk se kvůli němu nachází neustále mezi póly zahalenosti a odhalenosti, samoty a společenství. Překonání studu se děje jedině v odpuštění hříchů, tj. „obnovení společenství s Bohem a před ostatními lidmi“.⁷⁴

S problémem studu úzce souvisí Bonhoefferova charakteristika svědomí. „Zatímco je člověk ve *studu* upomínán na svoji roztržku s Bohem, je *svědomí* znakem roztržky člověka se sebou samým.“⁷⁵ Se vznikem svědomí člověk zná pouze dovolené a zakázané, nikoli již příkázání. Rozlišování na 'špatné' a 'dobré' stojí v protikladu k jednotě, po níž toužíme a

⁶⁸ BONHOEFFER, 1956, s. 72.

⁶⁹ BONHOEFFER, 1956, s. 73. Bonhoeffer chápe skutečnost, ke které se vztahujeme svým jednáním, jako nedělitelný celek, což ukazuje jasně jeho polemika s názory Otto Dilschneidera, který tvrdil, že evangelická etika se týká pouze personality člověka. Bonhoeffer vychází z biblicky zakotvené teze, že svět byl stvořen skrze Krista a díky Kristu má také své trvání. Proto je celý svět volán pod Kristovu vládu (odmítnutí dělení na zákon a evangelium). „Izolování osoby od světa věcí je idealistické, nikoli křesťanské.“ (BONHOEFFER, 1956, s. 254.

⁷⁰ Na tomto místě nevyčerpáme vše, čím se Bonhoeffer zabýval (sebevražda, eutanázie atd.).

⁷¹ BONHOEFFER, 1956, s. 172.

⁷² BONHOEFFER, 1956, s. 173. Svou koncepcí se podle Freye Bonhoeffer vymezuje proti Maxi Weberovi a etice smýšlení (*Gesinnungsethik*) – viz FREY, 1989, s. 222n.

⁷³ Bonhoeffer v této souvislosti uvádí příklad sklopení zraku před cizím pohledem. Sklopení zraku je vedeno studem nad ztracenou jednotou života. Viz BONHOEFFER, 1956, s. 131.

⁷⁴ BONHOEFFER, 1956, s. 134.

⁷⁵ BONHOEFFER, 1956, s. 134.

kteřou nám ukazuje Ježíš. Vždyť právě farizeové jsou příkladem postoje, kterému se stává „každý okamžik života situací konfliktu, v němž je třeba volit mezi dobrým a zlým“.⁷⁶

Stát a církev

Bonhoeffer nezapomíná ani na téma vztahu cířkve a státu. Vychází z toho, že „pojem státu je Novému zákonu cizí“,⁷⁷ protože ten hovoří pouze o vrchnosti (tedy o vládnoucích). Dále se vymezuje proti aristotelskému pojetí, které zdůvodňuje existenci vrchnosti lidskou přirozeností, a proti reformační koncepci (založené na Augustinových myšlenkách), že vrchnost má svůj původ v pádu člověka, tím, že dává do nezrušitelné souvislosti vrchnost a Ježíše Krista, a to v mnoha ohledech – spolu s celým stvořením je k němu vrchnost namířena (*ausgerichtet*), smířením Ježíš obnovuje i vztah mezi Bohem a vrchností, Kristus je též pánem vrchnosti (!) atd.⁷⁸

Božský charakter vrchnosti je podle Bonhoeffera dán svým bytím, tj. tím, že je; proto také „*eo ipso* neztrácí etickým selháním svoji božskou hodnotu“.⁷⁹ Oprávněnost existence vrchnosti se ovšem stává problematickou, pokud odpadá od svého pověření (bytí (*Sein*) a pověření (*Auftrag*) od sebe nelze oddělit). Plné odpadnutí je nicméně až záležitostí sklonku dějin, čímž Bonhoeffer zásadním způsobem otupuje hrot své výpovědi a obloukem se vrací k ryze konzervativnímu stanovisku (oproti možnosti revoluce u Althause!).⁸⁰ Konzervativním směrem se ubírá i tam, kde zdůrazňuje, že vrchnost slouží Kristu chtě nechtě (pokud „nechce“, slouží „utrpením obce svědectví Kristova jména“⁸¹).

Pokud již dojde k odepření poslušnosti, nelze odpor zevšeobecňovat, a tím diabolizovat vrchnost. Také kritika státního uspořádaní je u Bonhoeffera velice omezená (podobně jako u Althause), hovoří se pouze o tom, která forma je „relativně nejlepší“⁸², a církev je pověřena pouze k tomu, aby „volala celý svět pod vládu Ježíše Krista“.⁸³

⁷⁶ BONHOEFFER, 1956, s. 137. Viz též první oddíl kapitoly o Bonhoefferově etice.

⁷⁷ BONHOEFFER, 1956, s. 259.

⁷⁸ Viz BONHOEFFER, 1956, s. 263.

⁷⁹ BONHOEFFER, 1956, s. 265.

⁸⁰ Viz též BONHOEFFER, 1956, s. 264 a 273.

⁸¹ BONHOEFFER, 1956, s. 267.

⁸² BONHOEFFER, 1956, s. 275.

⁸³ BONHOEFFER, 1956, s. 271.

„Das christliche Ethos“ Wenera Elerta

Vymezení etiky

Elert definuje étos jako „nepřetržité chování lidí, pokud podléhá kvalitativnímu posouzení“,⁸⁴ přičemž křesťanský étos rozumí sám sobě jako „kvalitě člověka podle Božího soudu“.⁸⁵ Právě tento důraz odlišuje křesťanskou etiku od filosofické.⁸⁶ Boží soud člověka zastihuje jako hněv a jako milost, odtud se také odvíjí členění Elertovy etiky na *Étos pod zákonem* a *Étos pod evangeliem*.⁸⁷ Elert se zamýšlí i nad vztahem dogmatiky a etiky, které odmítá zahrnout pod pojem „systematická teologie“. Při vši odlišnosti se etika vztahuje k dogmatice, jako se k sobě vztahují *qualitas* a *doctrina* jednotlivce.⁸⁸ Obě disciplíny také stojí pod autoritou Písma svatého, z čehož plyne, že jsou závislé na exegezi.⁸⁹

Étos pod zákonem – Boží tvor

Elert se na počátku svého pojednání soustředí na to, co znamená výpověď, že člověk je *imago Dei*. Obrazem Božím je podle jeho názoru člověk svou schopností řeči, která zakládá možnost odpovědi a odpovědnosti,⁹⁰ ovšem pádem je *imago* zničeno, člověk vzal svou existenci „do vlastní režie“,⁹¹ a objevuje tak fenomén svědomí a strachu. Dané jevy přitom nalézají jako konkrétní jedinec, který dostal jméno a „může být pokaždé identifikován“.⁹² Jako jedinec je také každý časově omezen a historicky určen, což má pro étos trojí význam: (1.) člověk se rozhoduje ve vždy konkrétní historické situaci, (2.) tato situace spolurozhoduje o míře naší zralosti a je (3.) příčinou naší slepoty ohledně budoucnosti (proto má étos charakter odvahy). Jsme ovšem také zasazeni do společenství. Již naše jméno nás chrání proti solipsismu, protože je vyslovováno *druhým*, kterého je třeba vidět jako subjekt (ne objekt) a jednotlivce (ne masu). Setkání s druhým je neopakovatelné a závažné, protože „každé

⁸⁴ ELERT, 1949, s. 18.

⁸⁵ ELERT, 1949, s. 24.

⁸⁶ Filosofická etika je založena na lidském „sebe porozumění“ (*Selbstverständnis*) – viz ELERT, 1949, s. 25.

⁸⁷ K nim Elert v závěru své knihy přiřazuje oddíl *Objektivní étos*. Elert sice vidí, že teprve evangelium ukazuje v úplnosti Boží úmysly, ale svým řazením chce vyjádřit určitou logiku – rodíme se pod zákon. Viz FREY, 1989, s. 204.

⁸⁸ Elert odmítá vztahy *credenda – agenda* a *docenda – agenda*. Viz ELERT, 1949, s. 32.

⁸⁹ Viz ELERT, 1949, s. 33.

⁹⁰ Důraz na odpovědnost je podobná jako u Bonhoeffera.

⁹¹ ELERT, 1949, s. 49.

⁹² ELERT, 1949, s. 59.

kontingentní setkání opakuje v jistém smyslu situaci prastavu, když nás znovu staví na rozhraní odpovědnosti a neodpovědnosti“.⁹³

Étos pod zákonem – Boží zákon

Zákon se týká našeho vztahu k Bohu i celému stvořenému světu. Jako takový má dvojí dopad: zajištění (*Sicherung*) a ohrožení (*Gefährdung*). Je tedy zákonem života i smrti, zákonem, který pociťujeme jako osobní donucování; to mimo jiné znamená, že nejsme vydáni chaosu. Univerzálnost donucování Elert dokládá trojí vazbou Božího zákona ke stvoření: v první vazbě jsme zasazeni do určené struktury bytí (*Seinsgefüge*), Bůh jedná „gubernátorsky“ (*gubernatorisch*) a „stvořitelcky“ (*kreatorisch*); v druhé vazbě se nacházíme ve struktuře povinnosti (*Sollgefüge*), Bůh jedná „legislativně“ (*legislatorisch*); v třetí vazbě jsme vklíněni do struktury kvality (*Qualitätsgefüge*) a Bůh jedná „soudcovsky“ (*judikatorisch*). „[...] Jako stvoření a pod Božím vedením jsme přiřazeni *de facto* určitým řádům a *de iure* jsme za ně učiněni zodpovědnými. Selhání v této zodpovědnosti za sebou táhne (soudcovsky) rozsudek odplaty.“⁹⁴

Zákon má podle Elerta také – zde navazuje výrazně na luterskou tradici – dvojí užití: *usus theologicus legis*⁹⁵ a *usus politicus legis*.⁹⁶ Nejlapidárnějším vyjádřením prvního užití je podle Elerta melanchthonovské: „*Lex semper accusat*“.⁹⁷ Druhé užití se potom vztahuje k ochranné moci (*Schutzmacht*), která se staví proti destruktivní moci (*Zerstörungsmacht*) zla, a to právě za použití zákona odplaty.⁹⁸

Étos pod zákonem – přirozené řády

Přirozené řády nacházíme ve struktuře bytí, nikoli povinnosti, protože ta již předpokládá zakotvení člověka v určitém řádu.⁹⁹ To je nejzřetelněji patrné na řádu *rodiny*, kterou nelze nějakým způsobem přikázat, ale to neznačí, že by zde neexistovaly nějaké cíle a úkoly, jako

⁹³ ELERT, 1949, s. 69.

⁹⁴ FRYE, 1989, 205n.

⁹⁵ Luther označoval toto užití zákona celou řadou termínů (*principalis ac proprius; praecipuus finis legis in theologia; theologicus seu spiritualis, paedagogicus*). Viz ELERT, 1949, s. 99.

⁹⁶ Luther nazývá též *civilis* a *gentilis* (viz ELERT, 1949, s. 99).

⁹⁷ Viz ELERT, 1949, s. 92. Obviňování pociťujeme nejen z dekalogu a z jeho zostření (!) v kázání na hoře, víme o něm již dříve. Viz ELERT, 1949, s. 93 a FRYE, 1989, s. 206.

⁹⁸ Elert se také zabývá vztahem pozitivního a přirozeného práva. Přirozené právo, které může splňovat funkci prvního i druhého užití zákona, přitom hodnotí poměrně pozitivně. Viz ELERT, 1949, s. 110.

⁹⁹ Viz ELERT, 1949, s. 112n.

např. výchova, kterou Elert obzvláště zdůrazňuje. Také u řádu *manželství* se setkáváme s důrazem, a sice na *monogamii*, která je dána zakotvením *érótu* v *agapé*. Elert nazapomíná ani na řád *lidu*, který vyžaduje „věrnost vůči otcům, stejně jako předvídavou odvahu k prospěchu budoucím pokolením“. ¹⁰⁰ K tomu, aby byl lid akceschopný, potřebuje ovšem řád *státu*, jehož úlohou je *usus politicus legis*. Stát je vždy dobrým Božím řádem, ale pokud ti, na kterých leží odpovědnost, selžou, je tento řád zničen. ¹⁰¹ Je zajímavé, že Elert pod zřejmým vlivem událostí 2. světové války také odsuzuje trest smrti (v protikladu k Althausovi) a útočnou válku (taktéž v protikladu k laxnímu přístupu Althause). ¹⁰²

Étos pod zákonem – hřích a vina

Existence pod zákonem znamená pro Elerta existenci odsouzenou. *Lex semper accusat*, protože nejsme schopni plnit, co se po nás požaduje. Naše konání a chtění je totiž určeno tím, že jsme „skrze zákon polapeni ve svém hříchu“, ¹⁰³ je definováno *svázanou vůlí*. Tato nesvoboda ovšem pro Elerta (stejně jako pro Luthera), neznamena ztroskotání (jako by tomu bylo u Kanta), ale kapitulaci před Bohem, což je naplněním vlastního užití zákona. Kapitulace je provázena vědomím hříšnosti, jež „sahá od našeho vzniku až po náš pozemský zánik“, ¹⁰⁴ a vylučuje pokus o sebeospravedlnění. ¹⁰⁵ Co je ovšem toto vědomí (poznání) hříšnosti? „*Cognitio peccati*, říká Luther, *est ipse sensus peccati*.“ ¹⁰⁶ To podle Elerta vyjadřuje neuchopitelnost hříchu, který dává našemu životu charakter „jakoby“ (*Alsob*) – jinými slovy: celá naše existence je provázena nošením masky, strachem před pravdou. Neuchopitelnost se vztahuje zejména na *peccatum habituale*, kdežto *peccata actualia* jsou konkrétním „výrůstkem“ z této podstaty. U nich se nemůžeme vyhnout posuzování (stejně jako se

¹⁰⁰ ELERT, 1949, s. 138.

¹⁰¹ ELERT, 1949, s. 152. Bohem jsou tedy posuzováni jednotlivci, nikoli např. státní zřízení.

¹⁰² Elert se také staví negativně k možnosti revoluce, což ho řadí po bok Bonhoeffera a proti Althausovi. Viz ELERT, 1949, s. 165n. Elert si dále všímá ekonomické problematiky, nároku na odměnu atd. Uvádí, že existují tři démonie – démonie života vedeného bez práce je luxus, démonie práce bez majetku je otroctví, démonie hromadění majetku a rozdělení na bohaté a chudé je velkokapitál. Viz ELERT, 1949, s. 173. Zajímavě se Elert také vyrovnává s otázkou povolání (ve smyslu *vocatio*). Mezi člověkem a jeho prací zeje dnes propast odcizení, mechanizace atd. Proto je lépe se odvolávat spíše na *lex naturalis* vzájemné ekonomické odkázanosti než na tradiční étos povolání (to ovšem ještě nemá za následek zrušení tohoto étosu, protože řada lidí má „pravé povolání ve smyslu luterských *vocationes personales*“ – ELERT, 1949, s. 181).

¹⁰³ ELERT, 1949, s. 193.

¹⁰⁴ ELERT, 1949, s. 196. V tom, že jsme od počátku své existence podrobeni zákonu, vidí Elert podstatu církevní nauky o dědičném hříchu.

¹⁰⁵ Luther chápe jako „prahřích“ (*Ursünde*) pokus člověka ospravedlnit se obžalobou Boha ve smyslu zásahu do jeho soudcovské pravomoci (ne gubernátorské a legislativní). Viz ELERT, 1949, s. 211.

¹⁰⁶ ELERT, 1949, s. 212.

nevyhne posuzování státní moc), protože nedokážeme (jako Bůh) vidět člověka v jeho totalitě.¹⁰⁷

Důsledkem hříchu je smrt, jež je kromě biologického faktu i Božím rozsudkem. Biologický zánik „o sobě“ se týká všech tvorů, kdežto rozsudek je namířen výhradně na člověka – proto je jeho smrt také *jiná* než smrt zvířete.¹⁰⁸

Étos pod milostí – setkání s Kristem

Křesťan se od ostatních odlišuje primárně ne svými osobními kvalitami, ale *setkáním s Kristem*, které znamená radikální proměnu étosu. Při tomto setkání poznáváme, že Kristus nepatří mezi hříšníky (ačkoliv se mezi nimi vždy pohyboval a pohybuje), a tedy i totální odstup mezi jeho a naší osobou. Pokud toto poznání znamená uznání Božího soudcovského výroku, tj. vyznání člověka, že je tím, kým opravdu je, znamená to zrušení existence „jakoby“.¹⁰⁹ Nepřestáváme být sice hříšníky, ale jsme hříšníky *omilostněnými*, protože se díky životu a *smrti* Ježíše Krista změnil Boží rozsudek nad námi. Proto může být nový étos žit pouze tehdy, vztahujeme-li se neustále ke Kristu. Ten je naším pánem a učitelem, nejvíce však mistrem. „Pán přikazuje, abychom tak a tak žili a tak a tak umírali. Mistr je ten, který „předžívá“ a „předumírá“ (*vorlebt und vorstirbt*).“¹¹⁰

Étos pod milostí – nový tvor

Totalita milosti je podle Elerta dobře vyjádřena slovním spojením „nové stvoření“. V milosti je člověk novým tvorem, tj. je opět stvořen z ničeho. Z tohoto hlediska (Elert) zásadně odmítá jakýkoli návrat pod zákon, ať již se vrací pod rouškou odměny a odplaty či viny a trestu. Pokud by totiž milost spočívala pouze v tom, že jsme schopni naplňovat zákonné předpisy, nejsme skutečně noví, ale jen „tak dobří jako noví“.¹¹¹ Ale my jsme noví, to nám dosvědčuje Duch svatý, jenž nám zároveň dává sílu k novému životu. Naše novost

¹⁰⁷ Jedná se tedy o rozlišování na *peccata leviora* a *graviora*, za *peccatum mortale* považuje Elert odmítnutí nabízeného odpuštění. Viz ELERT, 1949, s. 219.

¹⁰⁸ K podrobnostem viz ELERT, 1949, s. 224n. V závěru prvního oddílu své knihy Elert poukazuje na provázanost individuální a kolektivní viny.

¹⁰⁹ Viz ELERT, 1949, s. 247n.

¹¹⁰ ELERT, 1949, s. 266n.

¹¹¹ ELERT, 1949, s. 275. Omilostnění má forenzně-deklaratorní podobu (viz FREY, 1989, s. 207). „Bůh řekl: 'Budiž světlo! A bylo světlo.' Bůh říká své nepodmíněné, bezpodmínečné: Omilostněn! A jsme omilostněni.“ ELERT, 1949, s. 275. Elert toto omilostnění přirovnává k propuštění otroka v Antice. Otok začíná novou existenci, ale ten, kdo ho propouští, zůstává jeho *patronus*, kterému otrok dluží *obsequium*.

(znovuzrození, obnovení, obrácení ...) však není časově určitelným okamžikem, ale *neustálým* zápasem se starým. Proto také není možná dokonalost. „Nový zákon nezná v pozemském životě křesťana žádný *status perfectionis*, nýbrž jen *status nascendi*.“¹¹² A rodíme se pouze z následování Krista (opět /jako u Althause a Bonhoeffera/ důraz na dynamičnost).¹¹³

Étos pod milostí - nová poslušnost

S evangeliem se nám otevírá také prostor svobody, ačkoliv totální svoboda je až záležitostí budoucnosti. Protože však má zákon mj. funkci zajištění,¹¹⁴ mohlo by se stát, že nás z volného prostoru pojme závrať. Tu lze podle Elerta překonat vírou, kterou interpretuje jako důvěru (*fiducia*). Poslušnost se zakládá teprve na důvěře (proti ztotožnění víry a poslušnosti u Brunnera aj.); není následováním určitých příkazů, ale jakýmsi vtažením do Ježíšova života. Jako vrcholné osvědčení poslušnosti chápe Elert *obedire Deo in afflictionibus*, a tím se zřetelně přibližuje k Althausovi.¹¹⁵ V poslušnosti konáme též dobré skutky (v luterském smyslu), které vyžadují odvahu,¹¹⁶ a to tím větší, že se dějí *coram Deo*.¹¹⁷ Jsme vyzýváni i k „nekonečné rezignaci“ (Kierkegaardův termín), což není v žádném případě výraz pesimismu, protože „tam kde se totálně věří, je také totálně přijímáno“.¹¹⁸ Nejvyšší rezignací – ta je zároveň vrcholnou realizací imperativu posvěcení¹¹⁹ - je obětování vlastního života, jak to učil a učinil Ježíš. Pozitivně vyjádřeno: dokonalým naplněním „nového zákona“ je láska.¹²⁰

Étos pod milostí – neviditelný boj

V závěru druhé části své knihy Elert ještě jednou zdůrazňuje, jak se k sobě vztahují étos pod zákonem a étos pod milostí. Nejde o dvě ohraničená životní stádia, ale o vždy znovu vystupující *neviditelný boj*. V něm musíme volit mezi vírou a nevírou, což lze popsat

¹¹² ELERT, 1949, s. 296. Frey na tomto místě Elerta kritizuje, protože (Elert) svým důrazem na boj starého a nového člověka nezdůrazňuje proměnu života na základě ospravedlnění (viz FRYE, 1989, s. 207). Není ovšem již samotný fakt boje dostatečnou proměnou?

¹¹³ Díky Kristu se také stáváme znovu obrazem Božím.

¹¹⁴ Viz výše.

¹¹⁵ Je to dáno společným teologickým základem v luterských vyznavačských spisech.

¹¹⁶ Viz výše.

¹¹⁷ Viz ELERT, 1949, s. 334.

¹¹⁸ ELERT, 1949, s. 344.

¹¹⁹ Elert rozlišuje imperativy zákona a milosti.

¹²⁰ Doplňme, že podle Elerta nelze oddělovat lásku k bratrům (bližním, nepřátelům) od lásky k Bohu. Viz ELERT, 1949, s. 369.

v časových kategoriích jako rozhodování mezi *kairem* a *chronem*, v prostorových jako rozhodování mezi dvěma cestami. Prostorové kategorie osvětlují, že život víry v sobě obsahuje i kontinuitu, tj. není jen řadou nespojitých okamžiků.¹²¹ Z toho neplyne, že bychom nebyli vydáni trvalému napětí, které pramení z rozporu mezi dvěma eóny. Pnutí však nelze žádným způsobem (např. pietistickým dualismem) vyřešit, je třeba ho *vydržet*. „Z tohoto boje nebudeme propuštěni, dokud žijeme. Neboť dokud žijeme, stojíme v obou říších, říši zákona i říši milosti.“¹²² Zákon znamená naše neustálé ohrožení, a nelze ho proto vidět v příznivějším světle, jak se o to pokusil Melanchthon svým učením o třetím užití zákona (*tertius usus legis*).¹²³ *Tertius usus legis* se podle Elerta odlišuje od *usus theologicus* pouze oblastí své platnosti (člověk v neviditelném boji), nikoli funkcionálně.¹²⁴ A proto existuje pouze *rozštěpení* na zákon a evangelium. Odtud vyplývá aporie naší existence, jež v boji¹²⁵ usiluje o integritu. „Ta ještě není, ale přece již je.“¹²⁶

*Objektivní étos – církev a dějinné moci*¹²⁷

Stát i církev můžeme chápat jako řád i jako dějinnou moc. Z prvního hlediska je mezi nimi ten rozdíl, že stát stojí ve službě zákona, kdežto církev ve službě evangelia, z druhého analogie v tom, že shodně podléhají Božímu soudu.¹²⁸ Oba akcenty přitom můžeme nalézt již v *Bibli* - aspekt řádu zdůrazňuje Pavel, aspekt moci kniha *Zjevení*. Podle Elerta ovšem nemůžeme kvůli konečně-dějinnému akcentu rezignovat na pavlovský řád, a to ze dvou důvodů: jednak jsme Kristovým pověřením vysláni do *světa* a jednak nejsme schopni jednoznačně přiřadit kritéria kristovské a antikristovské říše k nyní kolidujícím mocím. Byl to právě Tolstojův pokus, který se snažil identifikovat zlo s násilím, a tím volil anarchistickou možnost, protože stát se bez násilí neobejde. Jeho diagnóza však byla špatná, protože skutečné zlo nelze zničit tím, že mu nebudeme odporovat (podle Tolstoje nemáme dokonce

¹²¹ Zřejmé napětí prostorových a časových kategorií může vyřešit jen víra. Viz ELERT, 1949, s. 377n.

¹²² ELERT, 1949, s. 386.

¹²³ Elert upozorňuje na fakt, že Luther toto učení nezastával (slova z jeho 2. disputace proti antinomistům jsou později opsána od Melanchthona – jedná se o zfalšování). Viz ELERT, 1949, s. 388.

¹²⁴ ELERT, 1949, s. 393.

¹²⁵ Jako prostředek boje vyzdvihuje Elert modlitbu.

¹²⁶ ELERT, 1949, s. 431.

¹²⁷ Poslední oddíl Elertovy knihy se týká tzv. objektivního étosu. Ten se odlišuje od subjektivního v tom, že jeho subjektem je „my“, popisuje objektivní dění, a proto také nebere zřetel na subjektivní „kvality“ jednajícího (viz ELERT, 1949, s. 436). Objektivní étos vztahuje Elert k církvi. Do ní se včleňujeme, jak poznamenává, na základě Božího aktu milosti (narozdíl od přirozených řádů).

¹²⁸ Viz ELERT, 1949, s. 499nn.

zasahovat ani proti vraždě páchané na druhém).¹²⁹ Navíc Tolstoj rozumí státu ateisticky, nikoli pavlovsky – Pavel v něm totiž vidí Božího služebníka. Ruský myslitel nicméně ukázal na podstatný problém – jak skloubit křesťanskou lásku s násilím státu? Jak již víme, Elertovo stanovisko je jasné: skloubení není možné, protože se zde jedná o protiklad řádu zákona a evangelia. Protože však na sebe církve a stát (jakožto dějinné moci) neustále naráží, není možné stát ignorovat. Postoj křesťana ke státu nemá být lhostejný, polemický, revolucionářský, ale *kritický*. „To odpovídá chování samotného Krista, který sice nepopírá platnost starého zákonného řádu, zároveň však nastoluje nový řád všech věcí.“¹³⁰

3. Poznámka na závěr

Poté, co jsme představili etické koncepce tří luterských teologů, chceme ještě uvést, jak je dnes viděn jejich vzájemný vztah:

Díky svému pojetí mandátů je Bonhoeffer považován za toho, kdo se teologicky vymanil ze zajetí stvořitelských řádů, jež jsou často spojovány s „antidemokratickou tendencí“,¹³¹ a (nejen) tím se postavil proti zřetelně konzervativním a antimodernistickým tendencím v luterské etice.¹³² Podle našeho názoru je ovšem Bonhoefferův význam v tomto ohledu přeceňován a jeho učení o mandátech zůstává často pouze na rovině proklamace (viz odmítnutí revoluce, patriarchální přístup k některým problémům atd.). Althaus naopak ze své „konzervativní“ teologie dokázal zdůraznit např. možnost vzpoury proti vrchnosti. Přesto nemůžeme popřít fakt, že Bonhoefferova etika přinesla do evangelické teologie nové popudy, které ani dnes neztrácí nic ze své závažnosti.

SUMÁŘ

Tato práce se zaměřila na popis tří etických koncepcí luterských teologů 1. poloviny 20. století – Paula Althause, Dietricha Bonhoeffera a Wernera Elerta, a to výlučně na základě jejich hlavních etických děl (*Grundriss der Ethik*, *Ethik* a *Das christliche Ethos*). Stranou nebyly ponechány ani historické a teologické souvislosti, v nichž tato díla vznikala.

Zatímco jména Althause a Elerta jsou spojena s tzv. přirozenými či stvořitelskými řády, Bonhoeffer vešel do dějin teologické etiky s konceptem mandátů, které se zakládají na Božím

¹²⁹ Viz ELERT, 1949, s. 527.

¹³⁰ ELERT, 1949, s. 541.

¹³¹ FREY, DABROCK, KNAUF, 1997, s. 203.

¹³² K podrobnostem viz FREY, DABROCK, KNAUF, 1997, s. 172n.

pověření, a tím mají dynamičtější charakter. Originalitu svého myšlení Bonhoeffer potvrzuje i v řadě dílčích problémů, jimž se věnuje (stud, svědomí atd.). Přesto jsme v závěru naší práce museli konstatovat, že nedokázal své důrazy plně a logicky rozvinout, a proto se u něho mnohdy setkáváme s mnohem konzervativnějšími explikacemi, než je tomu v teologii řádů.

Bibliografie

- ALTHAUS, Paul. *Grundriss der Ethik*. 1. vyd. Erlangen : Verlag Rudolf Merkel, 1931. 125 s.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Ethik*. 3. vyd. München : Chr. Kaiser Verlag, 1956. 300 s.
- ELERT, Werner. *Das christliche Ethos : Grundlinien der lutherischen Ethik*. 1. vyd. Tübingen : Furche – Verlag, 1949. 595 s.
- FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. 2. vyd. Praha : Zvon, 1995. 358 s.
- FREY, Christofer. *Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*. 1. vyd. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1989. s. 287.
- FREY, Christofer; DABROCK, Peter; KNAUF, Stephanie. *Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie*. 3. vyd. Waltrop : Hartmut Spenner, 1997. 279 s.
- HEUSSI, Karl. *Kompendium der Kirchengeschichte*. 13. vyd. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971. s. 609.