

HOMILETIKA KARLA BARTHA

Tabita Landová

DIE HOMILETIK KARL BARTHS Die Predigtlehre Karl Barths wird in der neueren homiletischen Diskussion öfters nur noch als ein überwundener Teil der Theologiegeschichte betrachtet. Der Artikel versucht dagegen zu zeigen, dass die Homiletik Karl Barths eine aktuelle zeichentheoretische Interpretation zulässt. Er geht in drei Schritten vor: Zuerst werden vier häufigsten Vorwürfe gegen die Predigtlehre Karl Barths angeführt. Dann wird seine Predigtlehre in ihrer Entwicklung von den liberalen Anfängen bis zu ihrer Endgestalt anhand der Quellen rekonstruiert. Zuletzt wird das skizzierte Bild mit den angeführten Vorwürfen konfrontiert. Es zeigt sich, dass man die Vorwürfe gegen die Predigtaufassung Karl Barths nur teilweise für bestimmte Phasen seiner Entwicklung zulassen kann. Man kann aber nicht beweisen, dass Barth die Predigt als Inkarnation des Wortes Gottes irgendwann verstanden hatte. Indessen findet man – am deutlichsten in seiner späten Predigtlehre – die Annäherung an die zeichentheoretische Auffassung der Predigt als „Gleichnis“, bzw. „Zeichen“.

Karl Barth je znám v prvé řadě jako systematický teolog. Nicméně jeho dílo má rovněž významný přesah do teologie praktické, zejména do oblasti homiletiky. Kázání je ohniskem, z něhož vycházela a k němuž směřovala veškerá Barthova teologická práce. Rudolf Bohren dokonce označuje celou Barthovu teologii za „principiální homiletiku velkého stylu“.¹ Od dob tzv. empirického obratu ve druhé polovině 60. let 20. století se však většina praktických teologů v německé jazykové oblasti od Barthovy principiální homiletiky striktně distancuje a svou pozornost obrací k homiletice orientované empiricky. V nejnovějších teologických lexikonech a homiletických kompendiích je Barthova teologická reflexe kázání pojednávána pouze jako kapitola z dějin teologie.² Je tato distance praktických teologů vůči Barthově teologii nutným důsledkem konfrontace s jeho teologií?

* Vypracováno v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“.

¹ R. BOHREN, Zur Definition der Predigt, in: W. DANTINE, K. LÜTHI (eds.), *Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretation und Anfragen zum Werk Karl Barths*, München: Chr. Kaiser, 1968, s. 125–135, s. 125. Podobně také H. GENEST, *Karl Barth und die Predigt. Darstellung und Deutung von Predigtwerk und Predigtlehre Karl Barths*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995, s. 4.

V následujícím se pokusím ukázat, že Barthova principiálně homiletická reflexe kázání a otázek jeho zdůvodnění, podstaty a úlohy nutně nevede k rozchodu s homiletikou praktickou, nýbrž (zejména ve své pozdní podobě) představuje podnětné teologické východisko homiletické teorie, která chce být v rozhovoru i s jinými, mimoteologickými disciplínami. Budu postupovat ve třech krocích: V první části stručně shrnu základní výtky, které jsou vůči Barthově homiletice vznášeny. Ve druhé části představím Barthovo pojetí kázání v jednotlivých etapách jeho teologického vývoje.³ V závěru se vrátím k uvedeným výtkám a načrtnu možnosti současného navázání na Barthovu principiální homiletiku.

1. Kritické interpretace Barthovy homiletiky

Kritiku Barthovy nauky o kázání vyvolal především pocíťovaný rozpor mezi dogmatickou definicí kázání jako Božího slova a faktickým stavem nedělních kázání. Koncentrace dialektické teologie na principiálně-teologické předpoklady kázání (zejména problém možnosti řeči o Bohu) zapříčinila podle některých interpretů jak ustrnutí homiletiky, tak úpadek kazatelské praxe.⁴ V tomto směru mají zásadní význam programatické články tří německých teologů z poloviny 60. let 20. století,⁵ jejichž výtky vůči Barthově nauce o kázání se v obměnách objevují v kritikách Bartha až do současnosti. Lze je shrnout do čtyř bodů:

Za prvé, Barth ztotožňuje kázání s Božím slovem a tak pojem kázání blouznivecky přetěžuje. Za druhé, kvůli jeho definici kázání jako Božího

² Např. H. M. MÜLLER pojednává o Barthově homiletice pouze v rámci historické kapitoly o homiletice a dialektické teologii, zatímco homiletiku Barthova současníka Emanuela Hirsche traktuje v souvislosti se současnými problémy kázání (*Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996, s. 134–143). G. OTTO zas poukazuje v souvislosti s dialektickou teologií pouze na její teologickou sankcionizaci pohrání rétorikou (čl. Predigt, Predigtlehre, in: *EKL* 3, ³1993, sl. 1305–1317, sl. 1311n).

³ Vycházím z rozborů Barthova pojetí kázání, které jsem podala ve své nepublikované disertační práci *Kázání a profétie. Teologie kázání K. Bartha a J. L. Hromádky*, Praha: UK ETF, 2005.

⁴ Tak např. A. BEUTEL, čl. Predigt II. Geschichte der Predigt, in: *RGG* 6, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), ⁴2003, sl. 1585–1591, sl. 1590.

⁵ W. TRILLHASS, Die wirkliche Predigt, in: H. GERDES (ed.), *Wahrheit und Glaube. Festschrift für Emanuel Hirsch zu seinem 75. Geburtstag*, Itzehoe: Die Spur, 1963, s. 193–205. H.-D. BASTIAN, *Verfremdung und Verkündigung. Gibt es eine theologische Informationstheorie?*, München: Chr. Kaiser, 1965. D. RÖSSLER, Das Problem der Homiletik, in: A. BEUTEL ad. (eds.), *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, Tübingen: Katzmann-Verl. KG, 1986, s. 23–38.

slova se homiletika uzavřela rozhovoru s empirickými humanitními vědami, jako je lingvistika, rétorika, věda o komunikaci apod., neboť jakékoli úsilí o účinek kázání je vnímáno jako zásah do působení Ducha svatého. Za třetí, Barth pojímá homiletický proces jako jednosměrný pohyb od textu ke kázání a jeho jednostranná koncentrace na exegezi má za následek opomíjení potřeb skutečných posluchačů. Za čtvrté, Barth přisuzuje nedělnímu kázání zcela monopolní postavení, takže jiné formy jednání a řeči církve zůstávají upozaděny.

Výsledkem kritických interpretací Barthovy homiletiky se stalo zjištění nepřekonatelného rozporu mezi teologickým a empirickým pohledem na kázání, mezi homiletikou principiální a praktickou. Jelikož teologické pojetí kázání jako Božího slova bylo označeno za příčinu úpadku homiletiky i kazatelské praxe, našli praktičtí teologové východisko z dané situace v „suspendování“ učení o Slovu z praktické teologie a v obratu k empirii.⁶

Je zřejmé, že požadavky, které byly vzneseny ze strany empiricky orientované homiletiky (např. požadavek empirického zkoumání kázání, požadavek ohledu na posluchače apod.), jsou zcela oprávněné a jejich rozvinutí přispělo k obohacení a rozkvětu této disciplíny. Nad vývojem, k němuž došlo v praktické teologii ve vztahu k Barthově homiletice, však stojí dvě zásadní otázky. Za prvé: Nakolik jsou kritické interpretace Barthovy homiletiky relevantní? Barthova teologie včetně jeho pojetí kázání prošla složitým vývojem, který výše zmínění autoři zpravidla nezohledňují. Za druhé: Nakolik je přiměřené stavět principiální a praktickou homiletiku proti sobě, resp. vede Barthova homiletika nutně k proklamovanému rozporu mezi teologickým a empirickým pohledem na kázání?⁷

Tyto otázky naznačují, že je zapotřebí nové interpretace Barthovy nauky o kázání, a to takové, která zohlední celkový vývoj jeho teologie a přihlédně k nejnověji publikovaným pramenům. Jedině tak se lze vyvarovat paušalizujících soudů.

2. Barthovo pojetí kázání

Na základě klasického dělení Eberharda Jüngela⁸ rozlišují v Barthově teologii tři, resp. čtyři periody: (1) počátky – do prvního vydání *Listu Římanům* r. 1919, (2) období dialektické teologie – do vydání *Křesťanské dogmatiky* r. 1927, (3) období dogmatické teologie. V rámci tohoto posledního období dále odlišují (4) období Barthových homileticko–teologických retraktací – zhruba od r. 1946. Nejzásadnější proměnu prodělalo Barthovo pojetí kázání v souvislosti se změnou, resp. obratem jeho teologického

východiska, k němuž došlo v letech 1919–1922. Tento obrat se začal ohlašovat již v letech 1914–1916, ovšem teprve mezi 1. a 2. vydáním *Listu Římanům* Barth plně vykročil z původního liberálně–teologického schématu. V průběhu následujících let došlo v jeho pojetí kázání k dalším významným posunům, o kterých však můžeme říci, že již nikdy nevykročily z rámce jednoho teologického paradigmatu.

2.1. Kázání jako sebestředstavení vnitřního života víry

Barthova výchozí teologická pozice je určena jeho studiem u významných představitelů liberální teologie, Adolfa von Harnacka v Berlíně (1906/07) a Wilhelma Herrmanna v Marburgu (1908/09). Vedle toho staví mladý Barth své teologické základy na studiu Immanuela Kanta a Friedricha D. Schleiermachera. Po vzoru Hermanna rezignuje na objektivně platný pramen zjevení, který se ukazuje jako vědecky neprokazatelný, a teologické východisko nalézá v Ježíšově vnitřním životě, působícím náboženskou zkušenost. Předávání víry v dějinách chápe jako prostředkování vnitřní náboženské zkušenosti, působené nazíráním Krista.⁹

Naznačené teologické pozici odpovídá Barthovo rané pojetí kázání. Jako začínající kazatel v reformovaném sboru v Ženevě r. 1909 prohlašuje: „Být dobrými přáteli, ukazatelí, vůdci v oblasti vnitřního života [...] více nemůžeme.“¹⁰ Úlohou kazatele je vést posluchače k individuálnímu, autonomnímu a probuzenému náboženskému životu. Pro kázání přitom není určující vázanost na Písmo ani soulad s církevním učením, nýbrž vnitřní náboženský život osoby, která je pronáší. Kázání je tak v pohledu mladého Bartha sebestředstavením vnitřního náboženského života kazatele. Člověk, který dosvědčuje Krista působícího v sobě samém, se sám stává pramenem zjevení.¹¹

⁶ Tak H.–D. BASTIAN, *Verfremdung und Verkündigung*, s. 30.

⁷ Na diskrepanci mezi praktickou a principiální homiletikou upozornil a pokus o jejich zprostředkování podnikl W. GRÄB, *Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht*, Gütersloh: Gütersloher Verl., 1988.

⁸ E. JÜNGEL, *Einführung in Leben und Werk Karl Barths*, in: *týž, Barth–Studien*, Zürich, Köln: Benzinger–Verl., 1982, s. 22–60, s. 28.

⁹ K. BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, (1910), in: H.–A. DREWES, H. STOEVE-SANDT (eds.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*, (GA III), Zürich: Theol. Verl., 1993, s. 149–212.

¹⁰ Kázání na Fp 3,12–15, 26. 9. 1909, cit. podle E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München: Chr. Kaiser, 1975, s. 54n.

¹¹ K. BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, s. 209.

V době nástupu na sbor ve švýcarském Safenwillu r. 1911 je Barth poprvé bezprostředně konfrontován se sociální problematikou.¹² V důsledku toho a pod vlivem kázání náboženských socialistů Herrmanna Kuttera a Leonharda Ragaze se k jeho individualistickému pojetí kázání přidává sociálně a církevně kritický moment. Nábožensko–sociální kritika, hojně inspirovaná zvěstí starozákonních proroků, je zhruba do počátku roku 1914 jedním z ústředních motivů jeho kázání.¹³ Tímto důrazem se však Barth nedistancuje od založení své teologie v individuálním náboženském prožitku. Sociální komponentu naopak chápe jako nerozlučnou součást individuálně pojatého náboženství, a proto představuje tyto dva momenty jako dvě strany jedné mince.¹⁴

Velmi záhy mladý Barth naráží na závažný nedostatek moderního teologického směru, který vyvstává při přechodu moderně smýšlejících teologů do církevní praxe. Tento nedostatek spočívá v nemožnosti závazně komunikovat individuálně prožívaný náboženský život, neboť jakékoli vnější vyjádření vnitřní zkušenosti víry je vždy historicky relativní. Nic z toho, co kazatel předkládá posluchačům, nemůže uplatňovat nárok na objektivní platnost a závaznost.¹⁵ Další problém vyvstává Barthovi s vypuknutím I. světové války, kdy se mu v plném rozsahu odhaluje ambivalence a nezajištěnost teologického východiska z náboženské zkušenosti. Barth je zaskočen postojem svých německých profesorů teologie, kteří válku obhajují a svůj postoj zdůvodňují vnitřním náboženským přesvědčením.¹⁶

V konfrontaci s tímto postojem si Barth uvědomuje, že teologické východisko ze zkušenosti náboženského vědomí podléhá subjektivismu

¹² Barthova autobiografická skica z r. 1927, in: B. JASPERT (ed.), *Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel, 1922–1966*, (GA V), Zürich: Theol. Verl., 1971, s. 306.

¹³ K roli profétie v Barthových kázáních viz T. LANDOVÁ, *Prophetic Dimension der Predigt. Zur Predigt und Homiletik Karl Barths*, in: E. HAUSCHILDT (ed.), *Reden von Gott in der Mitte Europas. Evangelische Theologie im Kontext Bonn – Prag – Warschau*, Bonn: CMZ-Verl., 2004, s. 198–221.

¹⁴ K. BARTH, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, (1911), in: H.–A. DREWES; H. STOEVEsandt (eds.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*, (GA III), Zürich: Theol. Verl., 1993, s. 380–417, s. 406.

¹⁵ K. BARTH, *Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit*, (1909), in: H.–A. DREWES, H. STOEVEsandt (eds.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905–1909*, (GA III), Zürich: Theol. Verl., 1992, s. 334–366, s. 344.

¹⁶ Srov. Barthův dopis M. Rademu z 23. 11. 1914: „Říkáš nám, že nyní něco *prožíváte* a že v tomto *prožitku* poznáváte *Boží vůli* a tato *Boží vůle* je *válka*.“ C. SCHWÖBEL (ed.), *Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel*, (GA V), Gütersloh: Gütersloher Verl., 1981, s. 121.

bez možnosti kritického přezkoušení. V důsledcích totiž každé náboženské individuum může tvrdit cokoli, pokud to odpovídá jeho vnitřnímu přesvědčení. Takový způsob teologické argumentace nejenže činí Boha závislým na lidském prožívání, nýbrž současně se uzavírá jakékoli věcné diskuzi.¹⁷ Proto Barth začíná hledat nové teologické východisko, které předřadí Boží skutečnost lidskému prožívání a umožní závazně komunikovat obsahy víry. Zde ovšem vyvstávají otázky: Na základě čeho lze Boží skutečnost s jistotou poznat? Co zakládá možnost věrohodné a legitimní řeči o Bohu, možnost křesťanského kázání vůbec?

2.2. Kázání jako nemožná možnost

Poznání zásadního rozdílu mezi Bohem a člověkem přivádí Bartha k poznání „apriorní nemožnosti našeho kázání“.¹⁸ Proto se v korespondenci se svým kolegou a přítelem Eduardem Thurneysenem, ale i v samotných kázáních často zmiňuje o těžkosti kázat.¹⁹ Nouzi kázání přitom nespátňuje v problému, jak napsat kázání. To potvrzuje i skutečnost, že v této době spolu s Thurneysenem připravuje k vydání sbírku svých kázání.²⁰ Nouzi kázání pociťuje v principiální nemožnosti hříšného člověka mluvit o Bohu. Tuto kritickou situaci kazatele a teologa, jejímž paradigmatickým je mu – podobně jako již dříve – situace starozákonních proroků, charakterizuje známými slovy: „*Jako teologové máme mluvit o Bohu. Jsme však lidé a jako takoví nemůžeme mluvit o Bohu. Máme vědět obojí, to, že máme, a to, že nemůžeme, a právě tím vzdát Bohu čest.* To je naše tíseň. Vše ostatní je vedle toho dětská hra.“²¹

Jako nejpříměřenější řešení kritické situace teologa navrhuje Barth tzv. dialektickou metodu, která vychází ze zjištění, že o Bohu nelze vypovídat přímo, tedy ani způsobem dogmatickým, jak to činí ortodoxie, ani kritickým, jak to činí mystika. Prostřednictvím dialektické metody se teolog pokouší oba typy výpovědi spojit a vzájemně na sebe vztahovat pozitivní

¹⁷ Srov. Barthův dopis M. Rademu z 14. 11. 1914: „A vy jste se z vaší strany odvolali na ‚prožitek‘ a zakazujete tím další diskuzi.“ Tamt., s. 117

¹⁸ Barthův dopis Thurneysenovi ze 7. 12. 1917, in: E. THURNEISEN (ed.), *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel, Bd. 1, 1913–1921*, (GA V), Zürich: Theol. Verl., 1973, s. 247.

¹⁹ Srov. kázání na Lk 1,5–23, 16.12.1917, in: K. BARTH, *Predigten 1917*, (GA I), H. SCHMIDT (ed.), Zürich: Theol. Verl., 1999, s. 425.

²⁰ Vyšla pod názvem *Suchet Gott, so werdet ihr leben!* Bern 1917, München 1928.

²¹ K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, (1922), in: H. FINZE (ed.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, (GA III), Zürich: Theol. Verl., 1990, s. 144–175, s. 151.

rozvíjení myšlenky Boha stejně jako kritiku člověka a všeho lidského – s vírou, že uprostřed tohoto dění může dojít k vlastnímu Božimu oslovení. Přitom si je Barth vědom, že ani dialektický způsob řeči o Bohu není s to být Božím promluvením a že „možnost, že promluví Bůh *sám* tam, kde se o něm mluví, neleží na dialektické cestě jako takové, nýbrž tam, kde i tato cesta *končí*.“²² Mezi lidskými slovy kázání a Božím slovem, které je vlastním smyslem kázání, tak zůstává nepřeklenutelná propast. Kázání Božího slova v lidských slovech je pro Bartha dialektického období v zásadě nemožnost.²³

Co si má kazatel v této tísnivé situaci počít? Barth doporučuje, aby se věčně ujal své kazatelské úlohy a přitom pamatoval na to, že o Bohu může mluvit jen Bůh sám. V pochopení kritické situace se mu totiž otvírá určitě východisko: „*Věřohodnými* se staneme jen tak, že budeme vědět o své nevěrohodnosti! *Přesvědčivé* mluvení o Bohu, to existuje jen tam, kde samo křesťanské zvěstování stojí uprostřed *nouze*, pod *křížem*, v *tázání* [...] Z této nouze se nesmíme chtít dostat *ven*.“²⁴ Vědomí nemožnosti legitimní řeči o Bohu je tak pro kazatele předpokladem toho, aby se před ním tato možnost otevřela. Na jiném místě to Barth vyjadřuje slovy: „Naše tíseň je také naším zaslíbením“.²⁵

Nicméně vzápětí upozorňuje, že ani toto tvrzení nemůže vznášet nárok být Boží pravdou, neboť i ono je dialektické. Uvažovat o možnosti, že tato výpověď vyjadřuje pravdivou skutečnost, bychom podle Bartha mohli jen v případě, že samotné zaslíbení vešlo do lidské tísně, že se Boží slovo stalo lidským slovem v Ježíši Kristu. Pak by bylo možné, aby se lidská slova stala alespoň hliněnou nádobou slova Božího. Ovšem právě zde spočívá zásadní problém, neboť nikdo z nás není s to bez jakýchkoli kondicionálů říci, že Ježíš *je* Kristus. Tuto výpověď mohli podle Bartha provést jen jeho očití svědkové, a proto se naše řeč o Bohu může opírat jedině o jejich svědectví. V důsledku toho zůstává výpověď, že „naše tíseň je naším zaslíbením“, výpovědí dialektickou.²⁶ A jelikož to, co je podmínkou možnosti věrohodné lidské řeči o Bohu, nemůžeme uchopit jako skutečnost, nýbrž jen v dialektické výpovědi, vznáší Barth pochybnost o možnosti

²² K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, s. 171.

²³ K. BARTH, *Not und Verheissung der christlichen Verkündigung*, (1922), in: H. FINZE (ed.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, s. 65–97, s. 90 a 91.

²⁴ K. BARTH, *Not und Verheissung der christlichen Verkündigung*, s. 93.

²⁵ K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, s. 174.

²⁶ K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, s. 175.

christologie vůbec: „Zdalipak se teologie vůbec někdy může a má dostat přes *prolegomena* k christologii? Je přece také možné, že s prolegomeny je již řečeno *vše*.“²⁷

Ve druhé polovině 20. let můžeme u Bartha pozorovat náznaky opuštění dialektické definice kázání a postupný obrat k pozitivní teologii. První náznaky tohoto obratu spatřuji v jeho prvním kurzu dogmatiky „*Vyučování v křesťanském náboženství*“, který přednesl na univerzitě v Göttingen v letech 1924–1925. Východiskem úvah o kázání v *Prolegomenech* této dogmatiky již není analýza kritické situace faráře či teologa, nýbrž skutečnost, že „se káže“ (*es predigt*).²⁸ Kázání církve se podle Bartha děje s předpokladem, že Bůh sám chce promlouvat v lidských slovech. Pokud bychom kázání nechápali – jak říká známá Bullingerova teze – jako Boží slovo, bylo by samotné faktum kázání nepochopitelné a nesmyslné. Proto nezbyvá než se postavit na půdu předpokladu, že Bůh sám je tím, kdo oslovuje církev, a tak ji povolává, aby o něm mluvila.²⁹

Ještě dál, k explicitnímu christologickému zdůvodnění řeči o Bohu postoupí Barth ve třetí části tohoto kurzu, kterou přednesl v letech 1925–1926 v Münsteru. Toto christologické zdůvodnění předkládá v rámci reinterpretace klasického dogmatického učení o Kristově trojím úřadu.³⁰ Z trojice Kristových úřadů zde vyčleňuje úřad prorocký a přiznává mu primát vůči zbývajícím dvěma úřadům. Zatímco úřad královský a kněžský chápe jako obsahové vyjádření Kristova díla smíření, prorocký úřad pojímá jako jejich syntézu a formální princip poznání Kristova díla.³¹ Smíření se nejen děje, nýbrž se také samo dává poznat. Možnost poznání Boha a s tím i možnost legitimní řeči o Bohu je tak založena v Kristově díle smíření samém. „Všechna *skutečnost* pravého mluvení a slyšení o Bohu pramení ze skutečnosti Logu, který se stal tělem.“³²

²⁷ K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, s. 175.

²⁸ K. BARTH, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, 1. Bd. *Prolegomena 1924*, REIFFEN, H. (ed.), (GA II), Zürich: Theol. Verl., 1985, s. 34.

²⁹ K. BARTH, *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt*, (1924), in: H. FINZE (ed.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, s. 426–457, s. 430.

³⁰ Tím se výslovně distancuje od své dřívější kritiky učení o Kristově trojím úřadu a jednoznačné preference úřadu kněžského, kterou vyjádřil v druhém vydání *Listu Římanům*: K. BARTH, *Der Römerbrief. (Zweite Fassung)*, (1922), Zollikon–Zürich: Evang. Verl., 1940, s. 136.

³¹ K. BARTH, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, 3. Bd. *Die Lehre von der Versöhnung, die Lehre von der Erlösung 1925/26*, STOEVE SANDT, H. (ed.), (GA II), Zürich: Theol. Verl., 2003, s. 98.

³² K. BARTH, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, 3. Bd., s. 104.

2.3. Kázání jako třetí podoba Božího slova

Zatímco pro „dialektického“ Bartha je kázání „nemožnou možností“, změna epistemologické a teologické metodiky, tzv. posun k analogii³³ mu dovoluje posunout se ke stanovisku skutečné možnosti řeči o Bohu. Jejím posledním zdůvodněním je – jak Barth shrnuje v *Prolegomenech Církevní dogmatiky* – christologie: „Celá lidská nemožnost [...] že lidé mají mluvit to, co mluví Bůh, – ta je v Ježíši Kristu již zrušena: přivedla jej, jediného, pro něhož to nebylo nemožností, skrze ruce těch, pro něž to byla skutečně nemožnost, jako rouhače na kříž, aby se stala zjevnou v jeho vzkříšení právě jako nová *možnost* člověka, aby byla skrze něj přenesena na jeho proroky a apoštoly a aby byla skrze jejich svědectví přenesena také na církev.“³⁴ Zároveň Barth nevylučuje, že se lze setkat s Božím slovem i mimo prostor církve. Jelikož se však chce orientovat na tom, co je „jisté“, vychází ve své teologii z konkrétního pověření církve ke zvěstování a z řeči o Bohu v rámci církve.³⁵

Kázání církve definuje Barth „dogmatického“ období jako třetí podobu Božího slova – vedle Božího slova ve zjevení a v Písmu.³⁶ Ovšem i tentokrát zůstává v jeho vymezení stopa dialektiky. Podle definice, kterou přednesl v rámci bonnského semináře „Cvičení v přípravě kázání“ v letech 1932/1933, je kázání jednak „Boží slovo, které mluví on sám [...]“, jednak „církví uložený pokus sloužit samému Božimu slovu“.³⁷ Otázkou zůstává, jak lze myslet – natožpak uskutečnit – jednotu těchto dvou protikladných výpovědí, když v prvním případě je subjektem kázání Bůh, ve druhém případě je subjektem člověk, resp. církev, a Bůh objektem. Jak může být Bůh subjektem a objektem lidské řeči zároveň?

Barth spatřuje mezi Božím slovem a lidským slovem kázání čtyři základní vztahy, které přirovnává ke čtyřem koncentrickým kruhům.

Postupuje přitom od vnějšího kruhu k vnitřnímu: (a) Boží slovo je pověřením ke zvěstování. Nutnost zvěstování není založena ani v objektivně zjiitelném stavu věcí, ani v subjektivním přesvědčení člověka, nýbrž v Božím pozitivním příkazu, který přichází k člověku „zvnějšku“. (b) Boží slovo je předmětem zvěstování. Jím se však stává jedině z rozhodnutí své svobodné milosti, tedy jako subjekt. (c) Boží slovo je soudem zvěstování, totiž kritériem pravdivosti jeho řeči. (d) A konečně, Boží slovo je událostí, v níž se zvěstování stává skutečným zvěstováním. Tuto událost označuje Barth za zázrak zjevení a víry.³⁸ Jestliže lidé skutečně mluví Boží slovo a slyší je, pak podle Bartha nelze hovořit o výkonu člověka, nýbrž jedině o Božím díle.

Toto vymezení vztahu mezi Božím a lidským slovem v kázání nadále vzbuzuje otázky: Jestliže chápeme konání kazatele jako řeč, v níž se stává subjektem Bůh sám, co se děje se subjektem zvěstujícího člověka? Jestliže ztotožníme pojem „skutečného zvěstování“ s děním zjevení a víry, nepřichází zkrátka pojem kázání jako lidské řeči? Barth se pokouší naznačené otázky předjímat. Zdůrazňuje, že zázrak skutečného zvěstování neznamená zrušení přítomnosti, účinnosti, svobody ani pozemské substance lidského subjektu, na jehož místo by vstoupila holá božská skutečnost. Skutečně zvěstování je podle něj naopak možné jen jako zvěstování v lidských slovech. Tam, kde je člověk poslušen Božího pověření a káže v souladu s Boží vůlí, tam je toto lidské konání ospravedlněno, posvěceno a stává se událostí, v níž a skrze niž mluví Bůh sám.³⁹ Identita, o kterou jde mezi Božím slovem a lidským slovem kázání, je však – podobně jako v případě vztahu mezi Božím slovem a lidským slovem Písma – vždy „nepřímou identitou“.⁴⁰ Jedná se o identitu v pohledu víry.

2.4. Kázání jako podobnoství Božího království

Stěžejním tématem Barthovy pozdní teologie je – jak napovídá stejnojmenná přednáška z roku 1956 – „Boží lidskost“, Boží vztah a příklon k člověku.⁴¹ Na první pohled se zdá, že důraz položený na Boží lidskost je v rozporu s dřívějším zdůrazněním Božího božství. Ale právě správně pochopené Boží božství zahrnuje podle Bartha i jeho lidství.⁴² Timto no-

³³ BALTHASAR, Karl Barth – *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln: Verl. Jakob Hegner, s. 71. Tak také E. JÜNGEL, *Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons*, in: týž, *Barth-Studien*, Zürich, Köln: Benzinger Verl., 1982, s. 127–179.

³⁴ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik I/2. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zollikon–Zürich: Evang. Verlag AG, 1948 (1938), s. 837n.

³⁵ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zollikon–Zürich: Evang. Verlag AG, 1952 (1932), s. 54–56.

³⁶ KD I/1 § 4 „Boží slovo ve své troji podobě“.

³⁷ K. BARTH, *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt* (1932/33), Zürich: Theol. Verl., 1985 (1966), s. 30.

³⁸ KD I/1, s. 92–95.

³⁹ KD I/1, s. 96n.

⁴⁰ KD I/2, s. 831.

⁴¹ K. BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zollikon–Zürich: Evang. Verl., 1956, s. 3.

vým důrazem Barth dovádí dál své dosavadní směřování, což v důsledcích přináší i jisté posuny v jeho pojetí kázání.

Rámecem Barthových úvah o kázání je *Církevní dogmatika IV/3: Učení o smíření*, konkrétně reinterpretace tradičního dogmatického učení o *munus triplex Christi*. Podobně jako již ve své první dogmatice z poloviny 20. let i nyní Barth chápe kněžský a královský úřad jako dvojí rozvinutí věčného obsahu učení o smíření a prorocký úřad jako vyjádření jeho komunikativní povahy: Smíření se samo dává poznat a zároveň zmocňuje ke své komunikaci, ke zvěstování.⁴³ Poslední zdůvodnění kázání je tak zakotveno v samotném Kristově díle.⁴⁴ Christologická koncentrace však nyní přichází ke slovu ještě mnohem intenzivněji než dříve. V návaznosti na první tezi Barmenského teologického prohlášení z roku 1934 Barth zdůrazňuje exkluzivitu Božího slova v Kristu: „Ježíš Kristus je jediné slovo Boží.“ To v důsledcích vede k určité revizi jeho učení o trojí podobě Božího slova ve zjevení, Písmu a kázání, resp. k novému vymezení vztahů mezi lidskými slovy a Božím slovem.

Jestliže jediným Božím slovem je Kristus, pak podle Bartha „bible jako taková není slovem Božím“, ani „církev, její učení, vyučování, bohoslužby, celá její existence nejsou jediným slovem Božím“, stejně jako jím nejsou ani dějiny Kristova působení.⁴⁵ Zároveň Barth připouští existenci „jiných“ závažných a pravdivých lidských slov, a to v Písmu a ve zvěstování církve, ale i za jejími hranicemi, jelikož sféra Boží vlády zahrnuje celý svět jeho stvoření.⁴⁶ Křesťanské kázání je tak v důsledcích pojato výhradně jako lidské jednání,⁴⁷ a jako takové se otevírá empirickému zkoumání a uplatňování všech prostředků lidské řeči. Toto pojetí rovněž přináší určitou relativizaci kázání vzhledem k jiným závažným a pravdivým lidským slovům jak v církvi, tak v oblasti mimo církve.⁴⁸ Ne náho-

⁴² K. BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes*, s. 10.

⁴³ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik IV/3, I. Die Lehre von der Versöhnung*, Zollikon–Zürich: Evang. Verl. AG, 1959, s. 7.

⁴⁴ K. Barthovu učení o Kristově prorockém úřadu viz podrobněji T. LANDOVÁ, *Kázání jako podobenství Božího království*. Barthovo učení o Kristově prorockém díle a jeho homiletické důsledky, in: *Výklady a vykladači*, (SAT), Praha: ETF UK, 2005, s. 120–139.

⁴⁵ KD IV/3, s. 108.

⁴⁶ KD IV/3, s. 130.

⁴⁷ KD IV/3, s. 997.

⁴⁸ Odlišnost kázání od ostatních druhů lidských sdělení spatřuje Barth primárně v obsahu jeho výpovědi a dále v jeho konkrétní vázanosti na biblické svědectví o Kristu. KD IV/3, s. 995n.

dou pojednává Barth o kázání v rámci oddílu o jednotlivých formách služby sboru, kde rozšiřuje pojem zvěstování i na jiné formy služby církve, jako je vyučování, evangelizace, misie, teologie, modlitba, péče o duše, osobní vzory, diakonie, prorocké jednání a společenství.⁴⁹

Zastavme se nyní u otázky, jak pozdní Barth vymezuje vztah mezi kázáním, popř. jinými závažnými a pravdivými lidskými slovy,⁵⁰ a jediným Božím slovem v Kristu. Pro tento vztah Barth s oblibou užívá tradiční výraz „svědectví“, ale také méně obvyklé výrazy „podobenství“⁵¹ a „znak“ (*Zeichen*).⁵² Poslední dvě označení, která je v daném kontextu třeba chápat jako metafory, zdůrazňují především dva základní aspekty vztahu mezi kázáním a jediným Božím slovem v Kristu: (1) korespondenci v rovině sémantické a (2) formální odlišnost v rovině ontologické. Kázání jako lidská řeč o jediném Božím slovem v Kristu je jen řečovým vyjádřením této skutečnosti, nikoli prezentací této skutečnosti samé.⁵³ Výraz „svědectví“ implikuje třetí moment tohoto vztahu: (3) Hybným motivem kázání nemůže být jiná instance než dosvědčovaná skutečnost – jediné Boží slovo v Kristu.⁵⁴

Vedle výrazů, zdůrazňujících referenční povahu kázání, se v Barthově pozdní teologii setkáváme rovněž s novým spojením ve druhé části definice kázání: kázání je „podobenství *Božího království*“.⁵⁵ Toto označení má – oproti výrazu „jediné Boží slovo v Kristu“ – širší sémantický potenciál. Naznačuje, že kázání, ale i všechny ostatní formy služby církve se vztahují k eschatologické skutečnosti, která v osobě Ježíše Krista vstoupila do tohoto světa, ve světě působí a je v plnosti očekávána na konci časů. Tato nová skutečnost je nabídkou, alternativou nejen pro jednotlivce, ale i pro širší společenství. K této nové skutečnosti kázání odkazuje a zve.

Za jakých předpokladů je kázání „podobenstvím Božího království“? Ze sémiotického zkoumání je známo, že znak funguje jako znak, je-li

⁴⁹ KD IV/3, s. 994–997.

⁵⁰ Závažná a pravdivá slova jak v církvi tak mimo církve musí podle Bartha splňovat stejná kritéria.

⁵¹ KD IV/3, s. 967, 979, 991.

⁵² KD IV/3, s. 968.

⁵³ V pozadí tohoto důrazu stojí mj. Barthova konfrontace s existenciální teologií R. Bultmanna. K tomu blíže viz T. LANDOVÁ, *Kázání jako podobenství Božího království*, s. 120–139.

⁵⁴ KD IV/3, s. 123n.

⁵⁵ KD IV/3, s. 967, 974, 978, 979, 991; zvýraznění T. L.

jako znak vnímán, to znamená, uplatňuje-li se jako odkaz k něčemu jinému. Podobně i kázání funguje jako „podobnost Božího království“ tehdy, je-li vnímáno ve své referenční funkci – tedy jako odkaz k referované skutečnosti. K tomu je zapotřebí aktivního podílu posluchače. I tento zřetel pozdní Barth reflektuje, když přibližuje úlohu kázání pomocí tří klíčových výrazů: kázání je vyslovení evangelia, jeho osvětlení a oslovení, jinými slovy: proklamace, explikace a aplikace evangelia.⁵⁶ Zaměříme se na poslední jmenovaný aspekt, *applicatio*.

Barth věděl již ve 30. letech, že kázání se neděje v prázdném prostoru, nýbrž že se vždy obrací k lidem v tomto světě. A proto již tehdy upozorňoval, že kazatel „má při svém výkladu nepřetržitě promýšlet: život těchto lidí, velké a malé věci, které pro ně mohou být důležité, předpoklady, které si tito lidé s sebou přinášejí, prožitky či zkušenosti, které mají za sebou nebo také před sebou.“⁵⁷ Silněji však v této době dával zaznít jinému důrazu, totiž, že konání kazatele nemá být ničím jiným než „výkladem“ popř. „opakováním Písma“.⁵⁸ Téměř o 30 let později svou výpověď koriguje: a píše, že kázání je „zřetelně něčím jiným než prostě výkladem Písma“. Tím nezpochybňuje, že se kázání má zakládat na biblickém textu, nýbrž upozorňuje, že kázání je vždy také „přímým sdělením a oslovením“ posluchače.⁵⁹

Na čem oslovení posluchačů závisí? Do Barthova zorného pole se více než kdy jindy dostává osoba kazatele a to, že „kázání je v naslouchání výpovědi Písma *samostatně* provedenou výpovědí a osvětlením evangelia, *samostatně* uskutečněným evangelijním oslovením.“⁶⁰ Za rozhodující však Barth nepokládá metodiku, jak posluchačům co nejpříhodněji sdělit a osvětlit evangelium na základě znalosti jejich situace, nýbrž spíše základní teologickou perspektivu, z níž kazatel k posluchačům promlouvá. Kazatel má mít na zřeteli, „že také je Bůh stvořil a miluje, že také za ně Ježíš Kristus zemřel a byl vzkříšen, že také jejich prvním a posledním určením je naslouchat Božímu slovu a být jej poslušen.“⁶¹ Smyslem evangelijního oslovení je otevřít lidem tuto novou perspektivu, „*viáhnout* je do podobnosti Božího království“.⁶²

⁵⁶ KD IV/3, s. 967.

⁵⁷ K. BARTH, Die Gemeindemässigkeit der Predigt, (9. 1. 1935), *EvTh* 16 (1956), s. 194–205, s. 200n.

⁵⁸ Tak např. K. BARTH, *Homiletik*, s. 59.

⁵⁹ KD IV/3, s. 996.

⁶⁰ KD IV/3, s. 996.

⁶¹ KD IV/3, s. 975.

Nakonec zmiňme ještě jeden pozoruhodný moment Barthovy reflexe kázání. Ačkoli řadí kázání mezi ty formy služby sboru, které se realizují především mluvením, chápe je rovněž jako „jednání“. „Kázání nereflexuje, nemudruje, nediskutuje, nepoučuje. Kázání zvěstuje, volá, zve, přikazuje“⁶³ – tedy jedná. Tak se v něm obnovuje a potvrzuje povolání, odehrává se v něm „nová konstituce a navenek nové zviditelnění sboru jako společenství služby a svědectví“.⁶⁴ Kázání je děním, které utváří církev.

Zda se kázáním dosvědčovaná skutečnost Božího království stane posluchačům zjevnou a zda ji přijmou, to však – jak Barth opakovaně zdůrazňuje – již není v moci kazatele samotného, nýbrž v moci profétie Ježíše Krista a Ducha svatého. Kázání jako zcela „světský faktor“ může v tomto směru poskytovat pouze „*nepřímý* podnět“ a zvat k víře.⁶⁵

3. Závěr

Důsledným sledováním vývoje Barthovy homiletické teorie jsem se pokusila ukázat, že nelze trvat na její neslučitelnosti s homiletikou praktickou. Domnívám se, že kritika Barthovy nauky o kázání musí vzít na vědomí jeho vývoj a jeho vlastní korektury. Také je třeba pečlivě odlišovat vlastní Barthovu teologii a teologii tzv. barthiánů, která dovedla některé Barthovy důrazy do extrému. Ke čtyřem nejčastěji uváděným výtkám na Barthovu adresu připojuji následující:

Ad 1) Ačkoli Barth vnímal vztah mezi lidským a Božím slovem v kázání v jednotlivých fázích svého vývoje různě, v žádném období kázání s Božím slovem neztotožnil. Zdánlivě proklamovaná identita kázání s Božím slovem v jeho „dogmatickém“ období byla vždy identitou v pohledu víry, to znamená identitou nanejvýš nepřímou. Ve své pozdní teologii pak definuje kázání jednoznačně jako lidskou řeč.

Ad 2) Je třeba připustit jistou Barthovu rezervovanost vůči empirickým vědám, která se však u pozdního Bartha v KD IV/3 změnila v jasně deklarovanou otevřenost. Zohlednění empirických předpokladů lidské řeči a mezilidské komunikace můžeme spatřovat například v jeho pojetí řeči jako jednání či v rozlišení momentů proklamace, explikace a aplika-

⁶² KD IV/3, s. 978.

⁶³ KD IV/3, s. 996.

⁶⁴ KD IV/3, s. 995.

⁶⁵ KD IV/3, s. 968, 971n, 976n.

ce, připomínajícím Austinovu teorii řečových aktů.⁶⁶ Pojetím kázání jako „znaku“ se Barthova homiletika otevírá sémiotickému zkoumání.

Ad 3) Výtku, že Barth pojímá kázání jako autoritativní, jednosměrnou komunikaci, která nezohledňuje lidský subjekt kázání (kazatele a posluchače) a koncentruje se výhradně na zvěstování kerygmatu, lze snad do určité míry připustit pro Barthovo dogmatické období. Ale i v této době se Barth vyslovoval o potřebě ohledu kazatele k situaci posluchače. Tuto výtku pak v žádném případě nelze uplatnit na homiletiku pozdního období, kdy Barth výslovně požaduje zohlednění člověka, jeho dějinnosti a individuality.

Ad 4) K výtce, že Barth redukuje rozmanitost forem služby sboru na nedělní kázání, je třeba poznamenat, že pozdní Barth rozšiřuje pojem zvěstování i na jiné formy služby sboru. Kázání je tak začleněno do mnohosti těchto forem církevní služby.⁶⁷

Přetrvávající přínos Barthovy teologie pro dnešní homiletiku lze nepochybně spatřovat v jeho znovuobjevení biblického textu pro kázání. Koncentraci na biblický text jako na primární svědectví o Božím jednání s člověkem přitom není nutno chápat jen jako pojistku vůči nekontrolovatelnému subjektivismu, tedy jako cosi, co omezuje vlastní kreativitu kazatele, nýbrž naopak pozitivně – jako odkaz k bohatému a stále aktuálnímu zdroji inspirace.

Dosud nedostatečně zhodnoceným teologickým programem v homiletice je – dle mého názoru – Barthova pozdní reflexe kázání, resp. služby církve.⁶⁸ Ačkoli homiletika pocházející z okruhu teologie Slova je v některých kruzích obecně považována za překonanou, otvírá se dnes překvapivě znovu zásadní otázka po její aktualitě. Neboť – jak konstatuje Folkart Wittekind – „popis toho, co je podstatou kázání, nelze dostatečně

⁶⁶ *Proclamatio* by bylo možné chápat jako „lokutivní akt“ (výpověď), *explicatio* jako „ilokutivní akt“ (nevyslovený záměr sdělení), *applicatio* jako „perlukutivní akt“ (zakalkulovaný účinek na posluchače). Srov. J. L. AUSTIN, *Jak udělat něco slovy*, Praha: Filosofia, 2000, s. 101–106.

⁶⁷ K vyrovnání se s kritikou Barthovy nauky o kázání viz také M. JOSUTTIS, *Das Wort und die Wörter. Zur Kritik am Predigtverständnis Karl Barths*, in: *Freispruch und Freiheit: FS für W. Kreck zum 65. Geburtstag*, München 1973, s. 229–243. W. SCHILDMANN, *Wandlungen im Predigtverständnis bei Karl Barth*, *PTh* 72 (1983), s. 208–223. H. SCHRÖER, *Die theologischen Voraussetzungen kirchlicher Gestaltung*, *PTh* 75 (1986), s. 422–437. A. GRÖZINGER, *Offenbarung und Praxis: Zum schwierigen praktisch-theologischen Erbe der Dialektischen Theologie*, *ZThK Beiheft 6: zur Theologie Karl Barths* (1986), s. 176–193.

⁶⁸ Je s podivem, že na KD IV/3 neodkazuje ani R. BOHREN v *Predigtlehre*, München: Chr. Kaiser, 1971.

uskutečnit s odvoláním se na rétorické, komunikační či vůbec rituálně–teoretické myšlenkové systémy“.⁶⁹ Barthovo pozdní rozpracování principiálních předpokladů kázání a jejich zakotvení v christologii nabízí homiletice solidní teologický základ. Kázání církve je tu pojato jako aktivita, která nevychází z lidské schopnosti komunikovat, nýbrž je založena před potenciální zasažeností kazatele. Svým pozdním christologickým konceptem Barth zároveň poskytuje takové teologické předpoklady kázání, které je umožňují chápat výhradně jako lidskou řeč, a tak otvírají homiletice prostor k rozhovoru s empirickými vědami.

Na rozdíl od čistě empirického přístupu vede Barthova homiletika k neustálé reflexi vztahu mezi lidským subjektem, resp. lidskými slovy kázání a Boží skutečností, resp. skutečností Božího království. V tomto směru jsou inspirativní zejména Barthovy pozdní úvahy, které vymezují tuto relaci v duchu neontologizující vědy o znacích. Kázání je pro Bartha „znakem“, popř. „podobností Božího království“, tedy jazykovým poukazem k dané eschatologické skutečnosti, nikoli touto skutečností samou. Současně Barth pamatuje na to, že vztah lidského slova kázání ke skutečnosti Božího království se posluchači stává zjevným jen díky působení Ducha svatého. K Barthovu odkazu tak nepochybně patří i tento motiv, který posléze rozvinul jeho žák Rudolf Bohren: prosba o přítomnost Ducha svatého jako nezbytná součást kazatelovy přípravy i samotné realizace kázání.

⁶⁹ F. WITTEKIND, *Karl Barth und die moderne Predigt: Homiletik und Glaubensverständnis bei Niebergall, Tillich und Karl Barth*, *ZThK* 98 (2001), s. 344–371, s. 346.