

Karl Barth liberální aneb víra jako *Christus prolongatus**

Petr Gallus

V přednášce „Der christliche Glaube und die Geschichte“ z roku 1910 hovoří v Barthovi vzdělaný teolog na úrovni své doby.¹ Stojí pevně zakotven v tradici liberální teologie v herrmannovském duchu, s níž sdílí základní východiska a postoje, modely řešení i autority, na něž se odvolává.² Jako „zásadní problém protestantské teologie současnosti“,³ označuje otázku vztahu víry a dějin, která se mu rozpadá do dvou podotázek, které se nesmějí směšovat: za první je to otázka po vztahu víry jako obsahu, víry jako zbožnosti současného člověka, k obsahu individuální víry v dějinách. Za druhé je to otázka po vztahu formy víry, jejích formulací v současné teologii, k podobným intelektuálním výkonům v dějinách. Barth tedy rozlišuje víru a teologii jako reflexi víry. Obě jsou ve vzájemném vztahu, nelze je od sebe odtrhnout. Že je však potřeba je rozlišovat (a právě to nedělá Troeltsch),⁴ se ukazuje především ve dvou ohledech: (a) teologická formulace víry může být a je vždy podmíněna dobou, vlastní víra, její obsah, je však na dobové podmíněnosti nezávislá:

„Zdůrazňuji: níže se jedná o přiměřené vylíčení *stavu věcí*, vztahu víry a dějin, jak je dán ve skutečném křesťanském vědomí, nikoli o vypracování nového vztahu, o důkaz nějaké ‚cesty k Bohu pro naše pokolení‘ nebo něco podobného. Duchovní dějinnou situací může být podmíněno pouze naše líčení, nikoli však onen faktický vztah jako takový.“⁵

(b) Víra a teologie jako její reflexe nestojí na téže rovině, nejsou to dvě souběžné veličiny. Otázkou je, která z nich má prioritu, která z nich je normou pro tu druhou. Barthova základní teze zní: „Metodika *věrouky* musí být určována a podmíněna metodikou *víry*, i když ta druhá je ob-

* Tato studie je částí disertační práce s názvem „Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha“, obhájené na UK ETF v r. 2005.

¹ Srv. SEILS, Glaube, 189. Více k přednášce a jejímu kontextu srv. SPIECKERMANN, Gotteserkenntnis, 21–55; VAN DER KOOI, Anfängliche, 21–53.

² K pojetí víry u W. Herrmanna srv. FISCHER-APPELT, Verständnis, 68–72.

³ BARTH, Glaube, 155.

⁴ Srv. tamtéž, 160, pozn. d.

⁵ Tamtéž, 160.

jektem té první.⁶ Struktura teologie jako reflexe víry je podmíněna strukturou víry jako takovou. Víra jako v teologii zkoumaný objekt má svoji vlastní vnitřní metodiku. A o tu zde Barthovi jde.

Že zde mluví liberální teolog, dítě své doby, se ukazuje i na členění přednášky, která přistupuje k problému víry a dějin z pěti pohledů: psychologického, historického, kritického, nábožensko-filosofického a dogmatického. Příznačně stojí na začátku psychologie, vlastní dogmatika až zcela na konci, Barth tedy postupuje od obecně náboženského pohledu ke konkrétnímu pohledu křesťanské teologie. První tři body jsou spíše shrnující a kritické, Barthův vlastní pozitivní koncept přichází ke slovu v posledních dvou.

I. V *psychologickém pohledu* Barth pouze fenomenologicky sleduje, jak se víra člověka projevuje. Hned na začátku tohoto oddílu stojí definice víry, z níž lze vyčíst, že Barthův pojem víry v tomto období stojí především ve znamení *bezprostřednosti*. Ve víře jako zážitku Boha dochází k propojení a prolnutí Božího a lidského života, člověk je zároveň aktivní i pasivní a jakoby vystupuje z času, zároveň si však ve víře uvědomuje svoji dějinnost:

„Ve vztahu k realitě při zážitku Boha neexistuje žádný čas; nýbrž tak jako v tomto zážitku spadá aktivní a pasivní chování člověka, naprostá závislost a naprostá cílevědomost, v jedno, tak je v něm minulost (jeho vznik) a budoucnost (jeho pokračování a dovršení) v každém okamžiku přítomnosti.“⁷

V případě křesťanské víry je specifikem zážitku Boha působení Ježíšovy osobnosti, při jejímž nazírání člověk zažívá ten vztah k realitě, který se nazývá vírou.

Tento vztah k realitě je ovšem trans-individuální, není věcí jednotlivce, ale společnosti. Víra se tak stává sociální skutečností, což ovšem znamená, že jako víra jednotlivce stojí v řadě minulých a budoucích *dějinných* projevů tohoto trans-individuálního vztahu a že je tedy dokonce „dějinným momentem par excellence“, skrze něhož vstupuje do dějin kulturní vědomí. To vede Bartha až k výpovědi, že „víra a dějinnost kultury jsou synonyma“.⁸

Bezprostřednost na jedné straně a dějinnost na druhé straně – to jsou oba paradoxně spojené momenty, které jsou pro víru charakteristické:

⁶ Tamtéž, 156.

⁷ Tamtéž, 163.

⁸ Tamtéž.

protnutí vertikály (působení Ježíšovy osobnosti) a horizontály (dějinných projevů víry), přičemž vertikála zůstává konstitutivní. Tato skutečnost ve spojení s myšlenkou bezprostřednosti vede k tomu, že ve víře nepřipadá v úvahu žádná další autorita mezi Ježíšem a člověkem. Jediná přípustná a absolutní autorita v tomto dění je právě a jen Ježíš sám. V historické části své studie si proto Barth klade otázku: jak se k působící vertikále dostat, kde se s ní lze setkat? Odpověď hledá na linii Pavel – katolická církev – reformátoři – katolická a protestantská ortodoxie.

II. *Pavel* je vzorem pojetí víry, protože si „základ a autoritu své víry nese v sobě“, ve svém srdci, kde působí Duch svatý.⁹ Barth zachází ve svém boji za bezprostřednost a proti heteronomii až tak daleko, že se hlásí k citátu K. von Haseho, který napsal: „V něm Kristus přišel znovu, ale v Rabbi Šaulovi.“¹⁰ *Katolická církev* je opačný případ, protože se záhy po svém vzniku začala shánět po zárukách, které hledala v kánonu, pravidle víry či biskupském úřadu. Kristus byl identifikován s církví. Teprve *Luther* byl schopen původně neidentické veličiny – církev a Krista – znovu rozlišovat, čímž se vrací k Pavlově pozici, kde autoritou nebyla tradice ani Písmo, nýbrž ten, který se projevoval v Pavlově zbožnosti. Luther však tuto pozici neudržel a v boji s katolíky na jedné straně a Zwinglim a blouznivci na straně druhé začal pojímat novozákonní kánon jako jednoznačnou autoritu. Prakticky k témuž došel *Calvin* se svým učením o inspiraci Písma. Novozákonní kánon zde jako papírový papež vstoupil na místo formální autority, kterou doposud neměl. Zde také byly položeny základy biblicismu, který působí až dodnes.

Tomuto pojetí autority pak jak v katolické teologii tak u reformátorů a protestantské ortodoxie odpovídal pojem víry, jemuž se Barth věnuje podrobněji, ale velmi kriticky. Katolické i protestantské pojetí víry je variací na totéž téma: jakmile se na scéně objeví autorita, která objektivně předkládá, co se má věřit, nebo která zaručuje spásu, přesouvá se ústřední bod víry do přijetí tohoto předloženého obsahu, do momentu přivlastnění spásy. Zde podle Bartha začíná nepřípustný *synergismus*, zde o spáse rozhoduje člověk sám tím, zda víru přijme nebo ne. V katolickém modelu byla víra pojímána jako pokládání daných článků víry za pravdivé, tedy jako výkon přirozeného člověka, který mu byl díky *donum superadditum* připočítán jako zásluha. Protestantská ortodoxie chápala Boží milost jako

⁹ Tamtéž, 165.

¹⁰ Tamtéž; Barth cituje z VON HASE, Kirchengeschichte, 153.

napřaženou ruku, do níž člověk ve víře vkládá svoji, takže fakticky při spáse spolupůsobí.¹¹ Přijetí objektivního obsahu, tedy v podání protestantské ortodoxie „objektivního a racionálního ‚Božího slova‘“, dostalo „silně subjektivní a iracionální prvek“: probíhalo jako *fiducia*, která otevírá dveře blouznivectví v případě Lutherova pojmu víry a víře jako pouze kognitivnímu, racionálnímu, intelektualistickému přitakání v případě Calvinaova pojetí víry.¹² Posléze se v protestantismu etablovala klasická struktura víry *notitia – assensus – fiducia*, která pro Bartha není nic jiného než variace katolického pojetí víry na základě autority. Moment assensu totiž do víry vkládá znovu „intelektualisticko-voluntaristický element“¹³ a konečná fiducia je pak definována jako „*actus voluntatis*“,¹⁴ čímž cesta k reformační ospravedlňující víře vede skrze přitakání jako výkon lidského intelektu a tím ji deformuje.

„Dějinná spása stojí objektivně *naproti* člověku. Ten napřáhne ruku a přivlastní si to, takže teď má to, co předtím neměl. A protože spása stojí naproti němu ve formě racionálního ‚Božího slova‘, je v procesu přijetí tím psychologicky podstatným racionální přitakání. To je podstata protestantsko-ortodoxního pojmu víry.“¹⁵

Jen letmo zmíní Barth učení o *testimonium Spiritus sancti internum*, které u Calvina představovalo moment subjektivního přijetí spásy. Je zajímavé, že toto učení, které by Barth celkem dobře mohl postavit do služeb své tak zdůrazňované bezprostřednosti, podle něj výslovně „*nepatří k podstatě*“ pojmu víry protestantské ortodoxie, není jeho konstitutivním elementem.¹⁶

Tato historická skica, z níž je možné jasně vycítit Barthův postoj a která rozhodně není nezajímavá v kontextu dalšího vývoje Barthovy teologie, Barthovi slouží ještě před přechodem k pozitivnímu rozvinutí pojmu

¹¹ Tamtéž, 171.

¹² Tamtéž, 172. Přesně zde končí podle Bartha Troeltsch, který pojímá víru jako poznání a vědění, což je dle Barthových vlastních slov „pád zpět za §3 Schleiermacherovy Věrouky“, která víru přísně odlišuje právě od vědění a konání (tamtéž, 156, pozn. a).

¹³ Tamtéž, 173.

¹⁴ Tamtéž. Barth cituje HOLLAZE, Examen, 663n.

¹⁵ Tamtéž, 174.

¹⁶ Tamtéž. Barth se k této své přednášce vrátil znovu v pozdější době (nelze však přesně určit, kdy, podle teologických kritérií lze však velmi zhruba usuzovat, že to bylo přinejmenším o 10 let později) a do svého exempláře si dělal kritické poznámky. Tato věta je jednou z těch, které jsou zatrženy vlnovkou, což patrně znamená nesouhlas. Srv. s. 174, pozn. 53.

víry ke krátké kritické kapitole, která na reformační pojetí víry pohlíží ze dvou stran: jednak z pozice dogmatické kritiky, jednak z pozice kritiky filosofické.

III. Barth si je vědom, že tato pozice je dějinně velmi účinná a rozšířená i v současnosti.¹⁷ Rázně však klade zcela zásadní otázku:

„Nejprve nás zajímá výše uvedená psychologická charakteristika víry, která je popisována buď přímo a výlučně jako přitakání intelektu (katolicky), nebo sice jako intimnější přivlastnění, které je však přitakáním intelektu podmíněno (protestantsko-ortodoxně). Je takto vytvořený vztah k dějinám víra, tj. zažívání Boha, vztah k realitě? Mohu být stručný. Již často bylo ukázáno, že to tak není.“¹⁸

U reformátorů si Barth tuto tvrdost nedovolí, u ortodoxie, která si kladla nárok na genuinní rozvinutí reformační teologie, však již bez zábran tvrdí: to, co se považuje za téměř klasické pojetí víry, jak ho vypracovala *protestantská ortodoxie*, není ve skutečnosti víra, ale její deformace, především proto, že propadá nebezpečí synergismu, přičemž se nevyhne ani hrozícímu intelektualismu. Ještě než totiž dojde v protestantské ortodoxii k *fides iustificans*, musí přijít na řadu *assensus*, který „má všechno řečené přijmout jako pravdivé“. A zde Barth klade zásadní otázku: „Jenže, *dokáže to?*“¹⁹ Jinak řečeno s pozdějším Barthem: „Nikoli: jak se to dělá, nýbrž: jak to lze?“²⁰ Hrozí totiž, že takto předsunutý *actus voluntatis* nebude ničím jiným, než projekcí vlastních přání, že dojde pouze ke zdánlivé víře: „Ovšem zkušenost učí, že takto uvedené přivlastnění spásy spočívá až příliš lehce na sebeklamu. Záměna ‚přesvědčeného‘ *assensu* a *fides iustificans* je až příliš nasnadě.“²¹ Vznik víry tak zahajuje prvním krokem člověk, jakoby napřahuje ruku a čeká, že Bůh do ní vloží svoji. „Člověk něco učiní, Bůh má učinit zbytek, to je tato představa a nemusím teprve připomínat její fatální morálně-náboženské konsekvence.“²² Heteronomní víra na základě autority se zde tak zvrhává naopak do subjektivismu, který je sám o sobě synergismem. Pojem autority, jak ho protestantská ortodoxie vypracovala, byl naprosto znemožněn osvícenskou kritikou. Jakákoli dějinná heteronomie by znamenala *sacrificium intellectus*, nejvyšší hod-

¹⁷ Srv. tamtéž, s. 174: „Tento pojem víry ještě ani dnes není mrtvý.“

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ Tamtéž, s. 175.

²⁰ BARTH, Not, 72 (= česky s. 8).

²¹ BARTH, Glaube, 175.

²² Tamtéž, 176.

notou musí zůstat i zde autonomie mého vlastního vědomí. „Víra, křesťanské zažívání Boha, nemůže ani spadat v jedno s volním či rozumovým přitakáním nějaké dějinné naukové autoritě, ani jí nemůže být v žádném smyslu podmíněna.“²³

Tím Barth končí referující a kritickou část své přednášky. Na začátku její konstruktivní části tak fakticky stojí otázka, jak se v pojmu víry vyhnout synergismu, ale zůstat práv autonomii lidského vědomí, tedy jak plně dostat Božímu já a přitom neoslabit a plně dostat já člověka. Jak myslet víru tak, aby nebyl umenšen a upozaděn ani Bůh a ani člověk? To je otázka, která Bartha do konce života již neopustí a která bude vůdčím zřetelem i v jeho vrcholných textech.

IV. Na rozdíl od svých pozdějších textů zde však Barth vychází od myslitele, který ho do konce života také fakticky nikdy neopustí,²⁴ ale k němuž Barth naprosto změnil svůj postoj: Jako další a zásadní zaručená adresa přichází na řadu *Schleiermacher*. Právě v jeho „Řečech o náboženství“ Barth nachází odpověď na svoji otázku po sjednocení Boží autority a lidské autonomie.²⁵

V druhé řeči je „[g]eniálně [...] provedena myšlenka, že v náboženském zážitku, tj. v onom individuálním ožití, je třeba sice pojmově rozlišovat dva faktory, avšak věčně je třeba vidět je v jednotě, [totiž] přijetí působnosti do vědomí a to, co bylo touto působností ve vědomí způsobeno.“²⁶

Barth spolu se Schleiermacherem takto rozlišuje názor (*Anschauung*) a pocit (*Gefühl*), které od sebe nelze odtrhnout. Názor způsobuje pocit a tak vzniká náboženství a víra. Barth se tak drží Schleiermacherovy teze, že „[u]niversum, věčné, absolutní je však v konečném. A toto nekonečné v konečném se nachází v nepřerušené činnosti a zjevuje se našemu bezprostřednímu sebevědomí v každém okamžiku.“²⁷ Tím se otevírá možnost

²³ Tamtéž, 179.

²⁴ Srv. BARTH, Nachwort, 307: „Skutečně s ním nejsem až do dnešního dne hotov.“

²⁵ Srv. tamtéž, 291: „Právě v Berlíně [...] jsem si pak koupil [...] svůj dodnes používaný exemplář Schleiermacherových ‚Řečí‘ ve vydání R. Otta. Heureka! Zjevně jsem hledal to ‚Bezprostřední‘ a nyní jsem to našel – nikoli u Herrmanna Kuttera, který pod tímto názvem napsal svoji první knihu – u Schleiermachera.“

²⁶ Tamtéž, 182.

²⁷ Tamtéž.

řešení pro výše uvedenou složitou otázku. Schleiermacher v Barthově interpretaci přímo navazuje na Pavla a reformátory, takže stačí nahradit pojem názoru vírou a pojem pocitu ospravedlněním a jsme zpět *in medias res*.²⁸ Přeloženo do reformačních pojmů to tedy znamená, že víru a ospravedlnění nelze oddělovat, že víra není prostředkem pro přivlastnění nějakého objektu, který by stál někde naproti ní. S odvoláním na Lutherovo „Glaubst du, so hast du!“²⁹ dochází Barth k zásadnímu tvrzení: „V aktu víry je objekt víry, nemusí být přinesen teprve *per fidem*.“³⁰ Jedná se zde tedy o jedno dění, které v sobě obsahuje dva momenty: akt víry a ospravedlnění jako obsah víry. Anzinger proto navrhuje přesnější pojmenování této skutečnosti, abychom se vyhnuli možné nesrozumitelnosti v pojmu víry, která u Bartha označuje jak celý tento proces, tak jeho moment (akt víry): „[...] ve víře jako náboženském zážitku (tj. jako procesu vědomí) je možné rozlišit akt víry (*fides*) a obsah víry (*iustificatio*), a sice tak, že jedno nelze oddělit od druhého.“³¹ Tento vhled do problému pak přináší zásadní důsledky pro pojetí ospravedlnění, kde se Barth opírá o mladého Luthera v Hollově interpretaci:

„Bůh ospravedlňuje člověka. To znamená: Bůh uznává hříšníka za spravedlivého. To je ovšem syntetický soud, neboť hříšník *není* spravedlivý. Ale – a to bylo později ponecháno bez povšimnutí – v Božích ústech je to *zároveň* analytický soud. Hříšník *nyní* je spravedlivý; neboť ospravedlňujícím soudem mezi sebou a jím Bůh založil osobní vztah a společenství. Toto založení však nemusí začít působit teprve vírou člověka – působnost leží u Boha a nikoli u člověka –, nýbrž *protože a tím, že působí, člověk věří*. Tak je třeba víru a ospravedlnění rozlišovat pouze pojmově jako dvě různé strany téhož procesu, jako přijetí Boží působnosti a jako to, co Bůh působí. I o nich platí, že jsou ‚původně jedno a nerozdělené‘.^[32] Neboť víra je *fiducia cordis misericordiae divinae* a potud nic jiného než receptivita, avšak *protože je fiducia*, osobní důvěra ve spravedlivého Boha, je zároveň *oboedentia spiritus*. Ospravedlňující Boží vůle ke společenství se stává právě poslušností víry člověka.“³³

Takto se Barth snaží spojit reformační teologii a Schleiermachera. Odpověď na otázku po vztahu objektu a subjektu, autority a víry, Boží aktivity a lidské pasivity, heteronomie a autonomie proto nachází v následující

²⁸ Tamtéž, 184.

²⁹ LUTHER, Freiheit, WA 7,24,13n.

³⁰ BARTH, Glaube, 184.

³¹ ANZINGER, Glaube, 46n.

³² SCHLEIERMACHER, Reden, 73 (= KGA I/2, 221,19).

³³ BARTH, Glaube, 184n.

tezi: „V názoru, v hledění na Boží působnost, ve víře, v mravní poslušnosti se pocit, to, co Bůh způsobuje, ospravedlnění, vyvolení, stává skutečností.“³⁴ Tedy řečeno stručně: řešení vztahu heteronomie a autonomie spočívá v bezprostřednosti, kterou Barth opisuje pojmy názor nebo právě víra.

Tím však otázky nekončí. Nyní je potřeba se ptát dále, odkud se bere názor, jak víra vzniká. Přestože Barth před chvílí naznačil, že Absolutno je v člověku stále činné, vehementně zastává tezi, že víra musí vzniknout, není člověku od počátku daná, není to tedy žádné antropologické datum či konstanta, nelze ji u člověka předpokládat a už vůbec se nejedná o žádné náboženské apriori.³⁵ Víra není funkcí rozumu ani přirozenosti, není obecně platná ani nutná pro všechny, nýbrž je naopak „individuální, kontingentní, dějinná“ a „leží na zcela jiné rovině“.³⁶ Názor probíhá vždy zprostředkovaně skrze nějakou konkrétní jednotlivost, v níž člověk nahlíží Boží působnost:

„Z hlediska pojmu *nazírajícího individua* vyplývá obecná odpověď, že i nazírané, to, v čem je zahlížena Boží působnost, to, odkud je přijímána, musí být individuálního, jednotlivého rázu. Jednotlivý určitý názor vede člověka před ‚nepochopitelné faktum‘, staví ho uprostřed konečnosti a jednotlivosti pod dojem nekonečna a celku...“³⁷

Ani to však není odpovědí na otázku, jen přechodem k otázce další: co je toto „nepochopitelné faktum“ a kde se s ním lze setkat? Barth se přidrží

³⁴ Tamtéž, 186; v originále kurzivou.

³⁵ Srv. tamtéž, 186, pozn. u, namířená jednoznačně proti Troeltschovi: „...představa nějakého ‚náboženského apriori‘ je *contradictio in adjecto*.“ Zda Barth ovšem pochopil záměr Troeltschova pojmu náboženského apriori, je také otázkou. Srv. ANZINGER, Glaube, 36–38, který upozorňuje, že pro Troeltsche bylo náboženské apriori spíše problémem – a zůstalo problémem nevyřešeným – než řešením otázky možnosti víry. Barth nadto přehlíží, že pro Troeltsche není náboženské apriori totéž, co víra, apriori je třeba chápat pouze formálně, takže potřebuje materiální naplnění. Apriori je pouze abstrakce, nikoli vlastní náboženství. „Zdá se mně, že Barthova vlastní [...] teorie ‚náboženského individualismu‘ jako té všeobecné formy vědomí, v níž je zjevení dějinně dáno, vykazuje přinejmenším jistou blízkost k tomu, co Troeltsch nazývá ‚náboženské apriori‘! Že Barthovi přitom šlo více o možnost zážitku zjevení, Troeltschovi spíše o možnost ho pochopit, by pak bylo třeba interpretovat spíše jako rozdílné nuance v rámci podobného modelu teorie poznání“ (tamtéž, s. 38). Dále srv. GROLL, Troeltsch, 33–54; VAN DER KOOI, Anfängliche, 35.

³⁶ ANZINGER, Glaube, 36.

³⁷ BARTH, Glaube, 186.

znovu Schleiermacherovy rady: „Přístupme k lidstvu, tam nalezneme látku pro náboženství“,³⁸ z níž pro něj jednoznačně vyplývá:

„Individuum nachází zjevení, které nazírá a přijímá v náboženství, v lidstvu, tj. však v dějinách. Ovšem stvořitelický princip, jímž k názoru dochází, je láska, osobní vnitřní zážitek čistého odevzdání a čistého společenství.“³⁹

V. Tím si Barth připravil půdu pro *vlastní systematicko-teologické pojednání*, které přichází na řadu až nyní, zcela na závěr. Schleiermacher mu posloužil jako vhodná nábožensko-filosofická příprava půdy křesťanské teologie, na kterou teď Barth vstoupí vyzbrojen teologií svého učitele Wilhelma Herrmanna a v návaznosti na něj konečně přednese vlastní koncept. Nyní již na explicitně křesťanské půdě se bude zabývat toutéž otázkou: vztahem Boha a člověka, zjevení a víry, heteronomie a autonomie, autority a jejího přijetí ve vědomí a ve víře. Teď však padne definitivní odpověď, a to na poli christologie. Od obecné otázky po vztahu víry a dějin se tak posouváme ke konkrétní otázce po vztahu křesťanské víry a Krista. S odrazem od Melanchthonova prohlášení *Ecce cognitio Christi iustificatio est, cognitio autem sola fides est*⁴⁰ staví Barth na úvod této části tezi: „Náboženské pohlížení na Krista, hledění na Boží působnost v něm je ospravedlnění; proto je tento názor (Anschauung) a pouze tento křesťanskou vírou.“⁴¹ Melanchthonovo *cognitio* tak Barth interpretuje přesně ve svých dosavadních intencích: jako bezprostřední názor, který je zde oproti předchozímu obecnému nábožensko-filosofickému oddílu charakterizován konkrétně christologicky.

Základem pro Barthovu vlastní odpověď jsou následující tři paradoxní věty: „*Metodika křesťanské víry zná pouze Krista mimo nás. Nezná žádného Krista o sobě. Zná pouze Krista v nás.*“⁴² V těchto na první pohled paradoxních tvrzeních se skrývá dynamika vzniku víry, její dvojpólovost v podobě *Christus extra nos* a *Christus noster factus*, jak ji Barth našel vzorově vypracovanou u Calvina.⁴³

Christus extra nos je nutným důsledkem rovnice názor = víra. Víra jako názor má svůj pramen mimo sebe, nahlíží skutečnost *extra se*. To je

³⁸ SCHLEIERMACHER, Reden, 89 (= KGA I/2, 228,22n).

³⁹ BARTH, Glaube, 187n.

⁴⁰ MELANCHTHON, Loci, CR 21,179,8n.

⁴¹ BARTH, Glaube, 188.

⁴² Tamtéž, 188.

⁴³ Tamtéž.

Barthova zásada, kterou drží proti všem tendencím, které se snaží mluvit od počátku o *Christus in nobis*, o nějakém antropologickém datu víry nebo o náboženském apriori, které by bylo součástí lidské přirozenosti. Víra nemůže být od přirozenosti daná, protože je dějinná: nelze ji odtrhnout od jejího konkrétního pramene – jak už Barth vysvětlil v oddíle o Schleiermacherovi: názor a pocit, *fides a iustificatio* od sebe nelze odtrhnout. Nemůže existovat nějaká univerzální, paušální víra bez působnosti zvenčí, nemůže existovat víra bez objektu. Víra není *datum*, nýbrž *dandum* a jako taková má své jasné „odkud“. Člověk si přináší pouze „apriorní zákonitost vědomí“, tedy jakýsi morální imperativ, své původní určení, jakési *imago dei* – a faktický průběh svého života, který tomuto imperativu a určení není schopen dostat, tedy svoji porušenost hříchem.⁴⁴ Víra jako něco, co má svůj základ *extra me*, to je důraz, který se Barth snaží držet v návaznosti na dva směry, k nimž se hlásí: v návaznosti na reformátory a kritický idealismus.⁴⁵

Jako nemůže existovat univerzální víra odtržená od svého pramene, tak na druhou stranu nemůže existovat *Kristus o sobě*, izolovaný od víry, takže by jeho působnost začala až „aktem nějakého zvláštního přivlastnění“. Kristus není objekt víry, který by víra teprve musela přijmout. To by podle Bartha zcela rušilo pojem náboženského názoru, v němž je pramen a účinek dán vždy zároveň, v účinku je přítomen pramen, pramen nemůže existovat bez účinku. Jakmile začne teologie pracovat s představou Krista jako objektu víry, „dochází k oné krajně žalostné katastrofě teologického myšlení, která se nám prezentovala v pojmu víry protestantské ortodoxie, k synergismu“.⁴⁶ Myšlenka Krista jako objektivní veličiny, která existuje sama o sobě a pro sebe v Barthovi vzbuzuje pobouření a kritické otázky: pokud myslíme Krista o sobě, tj. jako pramen, u něhož se ale samo sebou nerozumí, že vzbuzuje víru, jak potom vlastně víra vzniká? Pak je nutné se znovu vrátit k představě víry jako ruky, kterou člověk musí sám napřáhnout, aby si Krista přivlastnil. Tento Kristus by pak musel existovat i mimo víru jako objektivní božská skutečnost, a to je představa, která je v Barthových očích dávno vyřízená kritickým racionalismem.

Metodika víry proto zná ve finální fázi pouze *Krista v nás* a Barth se proto toto své tvrzení dovolává znovu Calvina: *Christus non extra nos est*,

⁴⁴ Tamtéž, 189.

⁴⁵ Tamtéž, 190.

⁴⁶ Tamtéž.

*sed in nobis habitat...*⁴⁷ Řečeno schleiermacherovskými pojmy: Kristus, na kterého pohlíží víra, je působící Kristus:

„Kristus víry je afikující Kristus, neboť víra sama jako názor není nic jiného než vidění jeho působnosti, nic jiného než to, že je afikována (Affiziertwerden). A proto je Kristus víry Kristus v nás. Avšak tento působící Kristus v nás je to „objektivní“. Tím se uzavírá kruh, který jsme začali větou, že víra zná pouze Krista mimo nás. Pro pravdu pocitu, iustificatio, života, záleží všechno na tom, že Kristus je mimo nás, a pro pravdu názoru, fides, prožívání, záleží všechno na tom, že Kristus je v nás. Kristus mimo nás je Kristus v nás. Působící dějiny jsou způsobená víra.“⁴⁸

Od kontradiktorního tvrzení na počátku došel Barth na konci k identitě obou původně proti sobě postavených pólů. Tyto věty jsou klíčovou pasáží celého spisu. Víra nahlíží Krista *extra se*, který působí ospravedlnění, jako takového ho však má víra *in se*. Hrozící propast mezi subjektem a objektem, mezi heteronomií a autonomií, mezi vnější autoritou a vírou překlenuje Barth finální bezprostředností a identitou obou. Nesmí se však jednat o setření obou pólů, naopak musí zůstat ve své identitě přesto oba zachovány. Nelze skončit v extrémním přetížení ani jednoho z obou pólů, oba musí zůstat v platnosti, nelze se vzdát jednoho ve prospěch druhého, nelze nakonec říci, že Kristus mimo nás je pohlcen Kristem v nás⁴⁹ nebo naopak – důsledky obou jednostranností Barth popsal v předchozích dvou bodech. I ve své identitě zůstávají oba koncové body tam, kde jsou. Dění víry jako ona identita obou je však propojuje natolik, že jeden bez druhého nemohou existovat,⁵⁰ stejně jako víra nemůže existovat ani bez jednoho z nich.⁵¹

⁴⁷ Tamtéž, 192, v originále kurzivou. Barth cituje Instituci III, 2,24.

⁴⁸ Tamtéž, 193.

⁴⁹ Této jednostrannosti podléhá ve svém výkladu WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 177–194, pro něhož je zde víra pouze sebetransparenčí individuálního vědomí subjektu; srv. s. 191: „Barthův nejranější teologický systém je christologický výklad bezprostředního sebevědomí...“

⁵⁰ Odlišnost obou bodů však Barth nakonec neudrží, srv. níže, Kritické zhodnocení, bod i, a stejně kriticky ANZINGER, *Glaube*, 52: „...víru nelze přeskočit, jí samé připadá fakticky úkol odlišovat a identifikovat. Tím že se víra zakouší jako způsobená, odlišuje se od Kristova zjevení, které ji afikuje, aby se s ním zároveň identifikovala. Tím, že je jí připsána tato funkce, je diference mezi vírou a zjevením nakonec přece jen eliminována ve prospěch víry a to znamená: ve prospěch zbožného sebevědomí.“

⁵¹ Srv. ANZINGER, *Glaube*, 46: „Véra má být objektivní, aniž by podlehla ortodoxnímu nebezpečí objektivizace svého obsahu. Má být subjektivní, aniž by se

Po těchto zásadních úvahách přechází Barth k otázce, kterou sám označuje za hlavní: jak Kristus na víru působí, jak ji vzbuzuje? „Do jaké míry je působící afikující Kristus pramenem a látkou křesťanské víry?“⁵² Odpověď na tuto otázku hledá ve dvojitěm pohledu, který je umožněn právě předchozí úvahou o objektu a subjektu v dění víry: nejprve Barth analyzuje stránku objektivní, tedy stránku dějin, Krista, poté stránku subjektivní, tedy stránku víry.

Víru působí *Kristus*. Ale čím? Reformační zdůraznění kříže a vzkříšení je pro Bartha na tomto místě pouze konkrétním důsledkem a znázorněním Kristova působení pro náš názor, pro naši víru. Základ pro tyto konkrétní události je však třeba hledat hlouběji:

„Kristus je vůbec Boží působností na nás, a proto pramen a látka našeho náboženského názoru. Boží působností je *on sám*. Jak on sám? *Nikoli* jeho vnější život, nikoli jeho slova, nikoli jeho činy. Jistě, zvěst o tom slouží k tomu, aby nám *zprostředkovala* jeho samotného. Avšak nejprve náleží tato zvěst oblasti objektivního vědomí, nejprve je pouze historická, a proto v každé možné formě podrobena nejistotě, relativitě, nepůsobnosti všeho, co je pouze historické. *Působnost však předpokládá kvalitativní rovnocennost působícího s tím, co se má způsobit*. Problém víry spočívá v tom, že se v názoru stává skutečným pocit, ve víře se stává skutečným *justificatio*, tj. právě ona individuální živost, kterou jsme výše popsali jako podstatu víry. Tato individuální živost má svoji normu v aktualizaci apriorní zákonitosti vědomí, a sice v její naprosté aktualizaci. [...] Ve vnitřním životním stavu, který odpovídá této normě, máme před sebou pocit, *justificatio*, tj. to, co se má způsobit. A nyní naproti tomu stojí skutečně něco kvalitativně rovnocenně působícího v sebevědomí neboli ve *vnitřním Ježíšově životě*.“⁵³

Zvěstování, událost kříže a zmrtvýchvstání pouze zprostředkovávají a ilustrují to, co je vlastním hybatelem a podstatou víry: *bezprostřední působení Ježíšova vnitřního života*. Barth se tak na centrálním místě

vystavila podezření iluze nebo výtce mystiky. Jako vztah k realitě má být odkázána na něco mimo sebe samé, aniž by toto extra měla jinak než v sobě samé. Barth se snaží být těmto požadavkům práv tím, že rozvíjí chápání víry, které vychází od přijetí Božího života do vědomí, a sice blíže od toho, že přijatý život sám působí své přijetí. Víra by pak podle toho byla bezprostředním zážitkem moci života, která uchopuje individuum; akt, jímž se zjevuje Bůh sám tím, že ospravedlňuje člověka. Pouze tak se víra zakouší jako ‚způsobená víra‘, jako působení aktivity vycházející od Boha. Při provádění této základní myšlenky navazuje Barth na reformační, schleiermacherovské, kantovské a novokantovské motivy a zamotává je do naprosto nerozpletitelného klubka.“

⁵² BARTH, Glaube, 193, v originále kurzivou.

⁵³ Tamtéž, 194n.

zcela drží svého učitele Wilhelma Herrmanna:⁵⁴ historické události jsou nejisté, podléhají historické kritice, která by je také mohla zcela rozložit, proto se žádná historická událost nemůže stát základem a podstatou víry člověka,⁵⁵ ani prostá skutečnost, že Ježíš žil, která se v té době právě stala nejistou.⁵⁶ Základ víry nemůže ležet ani ve zvěstování, ve sdělení nějakého obsahu jednoho člověka druhému. Víra vzniká bezprostředně, skrze zjevení vnitřní živosti.⁵⁷ Co Barth chápe pod spojením „vnitřní Ježíšův

⁵⁴ Srv. HERRMANN, *Verkehr*, 65: „Neboť událostí spásy může být pro člověka, který se chce dostat ze své vnitřní bezmoci, pouze to, co ho vnitřně promění. To však může způsobit pouze to, co sám zažije, nikoli to, co je mu pouze vyprávěno. Proto nazýváme událostí spásy vnitřní Ježíšův život, který se nám zjevil v [biblickém] podání. Neboť to nyní můžeme stejně jako učedníci všech časů uchopit ve vlastních zážitcích jako skutečné.“

⁵⁵ Srv. tamtéž, 60: „Je to fatální omyl, pokud se člověk chce ujistit o základu víry pomocí historického bádání. Základ víry má být pevný, výsledky historické práce jsou v neustálém toku. Základ naší víry má uchopit samostatně učenec i neučený stejným způsobem. Ať už se nám podání předkládá jakkoli, ať už historicko-kritické zpracované nebo ne, má se a může se dít vždy totéž, že se v něm budeme učit vidět Ježíšův vnitřní život. Zda v nás pak vznikne víra, závisí na tom, zda tento osobní duch nad námi získá moc, nebo zda se mu vyhneme. To, co se nám může stát základem naší víry, se nám tedy vyjeví v mravním zážitku. Historická práce na Novém zákoně nás naprosto nemůže přivést blíže k tomu, na čem při založení víry záleží.“ Vedle toho srv. Barthovo zamyšlení „Ob Jesus gelebt hat?“, s. 41: „Základ naší víry stojí a trvá nezávisle na všech důkazech a protidůkazech. Důkazy vědy nám dávají jistotu, která přece jen vždy zůstává pouze nejvyšší pravděpodobností, jistotu víry naproti tomu srovnávám s jistotou skutečnosti, že dýcháme, a proto žijeme. Právě s tím však souvisí to druhé: základ naší víry, o který se teď vede spor, nemůže být dokázán, a to, co může být dokázáno, není základ naší víry.“

⁵⁶ V této souvislosti ubezpečuje Barth ve svém velikonočním zamyšlení „Ob Jesus gelebt hat?“, s. 44, že víra je jistá sama v sobě a jako východisko nabízí paradoxní víru, která se opírá o Ježíšův vnitřní život, který leží mimo dosah historického dokazování, takže nemůže být sice dokázán, ale právě ani vyvrácen: „Velikonoční víra je jistota o pravdě Božího zjevení, které se k nám stalo v Ježíši. Tato jistota je v sobě samé jistá, v sobě samé věčná. Vždycky to s ní bylo tak, že jen zřídka měla vnější zdání pro sebe, většinou proti sobě. Pouze velikonoční víra, která dokáže říci ‚přesto‘, je skutečná, křesťanská víra. [...] Pokud nás nový názor, že Ježíš nikdy nežil, ještě hlouběji upevní v takové víře, pak můžeme být rádi, že se objevil. Neboť i nejsilnější negace nezmůže nic proti pravdě, nýbrž pro pravdu.“

⁵⁷ Srv. tamtéž, 58n: „Vyjevení osobnosti, která se pro nás takto [tj. skrze svoji vnitřní živost] stává viditelnou, nám naprosto nemůže být podáno skrze sděle-

život“, vysvětluje v krátkém velikonočním zamyšlení z téhož roku „Ob Jesus gelebt hat?“:

„Základem víry je osobní vnitřní Ježíšův život. Rozumím tím jeho lidský charakterový obraz, který se nám ukazuje jako naprostá poslušnost vůči Bohu, jako naprostá láska k bratřím, a proto jako naprosté sebezapření, které se nezastaví ani před smrtí, protože cesta k životu vede skrze smrt. Pokud se nám tváří v tvář tomuto charakterovému obrazu stane zřetelným, co je *Bůh* a čím se máme *stát* my, pak *věříme*, pak *máme* ujištění a zakotvení, které potřebujeme, abychom se stali svobodnými radostnými lidmi.“⁵⁸

Věřící člověk se tak podle Bartha dostává do stavu, který odpovídá jeho původnímu určení, vznik víry je tedy *restitutio ad integrum*, které Barth popisuje jako *justitia*, „bezmezná sebezapírající poslušnost lásky“,⁵⁹ „jediná pravá aktualizace apriorního určení člověka“.⁶⁰ Takový člověk pak má tutéž individuální živost jako vnitřní Ježíšův život, a to je cíl víry. Vlastní předmět víry je tak zcela vyňat z dosahu vědy, protože leží v mravním zážitku jednotlivce.⁶¹ Ve víře umírá historický Ježíš a s ním končí i možnosti kritického vědeckého zkoumání, Ježíš se však stává živým Kristem, který je přístupný právě pouze víře.

„Tím, že historický Ježíš sestupuje do hrobu, se stává živým Kristem, který nad hrobem triumfuje, stává se vehiklem Božího vyvolení, Boží *misericordia*, Boží vůle ke společenství s námi. Jako Ukřižovaný, a *proto* jako Zmrtvýchvstalý je Kristus *tou jedinou* skutečností spásy křesťanské víry. Pro objektivní vědomí, pro vědu již neexistuje a nemůže existovat. Ale v křesťanské víře je tato skutečnost spásy nahlížena skutečně jako působící, a v každém faktu této víry v oživených jedincích je proto dána (*mitgesetzt*) jako ‚látka‘ a ‚centrální bod‘“⁶²

Cílem víry je tedy Ježíšova vnitřní zbožnost, osoba člověka Ježíše se svojí hlubokou niterností, která je přístupná skrze svědectví učedníků a ji-

ní jiných. Vzniká v nás samotných jako svobodné zjevení živoucího živoucímu. Tak se také vnitřní Ježíšův život stává součástí naší vlastní skutečnosti. Kdo to zažil, jistě již neřekne, že přísně vzato uchopuje jako něco skutečného pouze podání o Ježíši. Ježíš sám, tím že se nám odhalí ve své moci nad námi jeho vnitřní život, se nám stane reálnou mocí, kterou vnímáme jako nejlepší obsah své vlastní existence.“

⁵⁸ BARTH, Jesus, 43.

⁵⁹ Srv. citát pod pozn. 58.

⁶⁰ BARTH, Glaube, 195.

⁶¹ Srv. ANZINGER, Glaube, 45: „Příznačně se zde Barth koncentruje toliko na mravní dimenzi Ježíšova ‚vnitřního života‘“

⁶² BARTH, Glaube, 198.

ných svědků, ale která vždy leží nedisponovatelně za tímto svědectvím. Víra je tedy zprostředkovaná, ale zprostředkování potřebuje jen k tomu, aby se „naladila“ na vlnu pravé bezprostřednosti, která probíhá především na morální rovině. Víra – původně bez jakéhokoli náboženského apriori a jako antropologické *dandum* – se zde tak již stává antropologickým datem individua oživeného v názoru na Ježíšův vnitřní život a stává se náboženským apriori jeho dalšího života.

Pohled zdola, z hlediska *člověka* a jeho víry, je pouze druhou stránkou téže věci. Barth se zde značně opírá o reformátory,⁶³ které se snaží interpretovat Schleiermacherem tak, aby nebyly narušeny jeho dosavadní intence. To s sebou přináší znovu problematiku synergismu, resp. člověka jako subjektu vlastní víry. Na straně Boží aktivity problémy nejsou: „Bůh působí v člověku. Víra sama je dílo Boží, a proto je víra ospravedlněním.“⁶⁴ Na straně lidské nejprve Barth analyzuje známé Lutherovo *fides apprehendit Christum*,⁶⁵ přičemž *apprehendere* vykládá vedle tradičního „uchopit“ také jako „použít“ ve smyslu „aplikovat“ (anwenden). Takto postupně původní smysl Lutherovy věty oslabí až k tvrzení: „Názor Krista je produktivní životní společenství. Vidět ho znamená si ho přivlastnit.“⁶⁶ Toto *apprehendere* nebo přivlastnění pak probíhá znovu ve znamení bezprostřednosti až mystické identity, pro což se Barth dovolává Lutherových vět o jednotě křesťana a Krista: přes citát *in ipsa fide Christus adest*,⁶⁷ který se Barthovi přesně hodí k předchozím výkladům, postaveným na Schleiermacherovi, se dostává až k Lutherovu tvrzení, že ve víře je člověk tak spojen s Kristem, *ut ex te et ipso fiat quasi una persona, ut cum fiducia dicere possis: ego sum Christus*.⁶⁸

⁶³ Především Luthera Barth ještě cituje z kompendií dogmatiky, nejčastěji z LUTHARDTA, Calvinovu Instituci cituje přímo.

⁶⁴ Tamtéž, 198.

⁶⁵ Barth cituje z LUTHARDTA EA Gal. I, s. 195 = In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531/1535), WA 40/I,233b,17.

⁶⁶ BARTH, Glaube, 198.

⁶⁷ Tamtéž, 199, Barth cituje z LUTHARDTA EA Gal. I, s. 191 = In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531/1535), WA 40/I,229b,15.

⁶⁸ Tamtéž, Barth cituje z LUTHARDTA EA Gal. I, s. 247; srv. značně odlišně In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531/1535), WA 40/I, 285b,24nn: *Verum recte docenda est fides, quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei et dicat: Ego sum ut Christus...* Lutherovy klíčové výpovědi Barth ve svém textu nadto ještě zvýrazňuje.

Na takto intepretované *unio cum Christo* pak podle Bartha spočívá i celé učení o smíření Calvinovo, který „zde ještě zřetelněji než Luther vede linii, která křesťanský život přímo prokazuje jako obsah křesťanské víry.“⁶⁹ Z toho všeho jasně vyplývá, že Barthovo pojetí ospravedlnění je zde jednoznačně efektivní, ba dokonce maximálně efektivní: „Kristova spravedlnost se stává mojí spravedlností, Kristova zbožnost mojí zbožností. On se stává mnou.“⁷⁰ Takže onu spravedlnost, ono *restitutio ad integrum*, Barth vyjadřuje mezním tvrzením: „Justitia víry je působící Kristus, který se v nás modlí: Ne má, ale tvá vůle se staň.“⁷¹ Pak je jen důsledné, že Barthovi za této situace ospravedlnění splyne v jedno s posvěcením: „Tak se posvěcení stává naprosto obsahem ospravedlnění.“⁷² Tak jako událost spásy vnímá člověk na morální rovině, projevuje se i ospravedlnění čistě eticky.

Tento vír bezprostřednosti nepřipouští žádný synergismus, člověk je zde naprosto pasivní: „Víra se chápe jako Boží dílo v nás.“⁷³ Víra tak není nic jiného než prodloužení působících dějin do jednotlivce, *Christus prolongatus*, kde lidské já nakonec zcela ustupuje výše vylíčenému *unio mystica*.⁷⁴ Takováto schleiermacherovská interpretace reformační teologie je pro Bartha kýženým počinem, protože právě Schleiermacher je „ten muž, který nás učil nebo by měl učit získat na půdě moderního myšlení právě dědictví reformace tak, by to naše bylo.“⁷⁵

VI. Jedna otázka však přece jen ještě zůstala nedořešená, a to otázka dosti centrální: jak dojde v člověku ke *vzniku víry*? V dosavadním líčení se Barth věnoval značně stránce christologické a pak skočil do *unio mystica*. Otázka, jak je vůbec možné, aby v člověku vznikla víra, aby Ježíšův vnitřní život na jednotlivce skutečně zapůsobil, ještě uspokojivě zodpovězena nebyla. Proto Barth připojuje ještě neohlášený šestý oddíl, který se vrací k názvu celé přednášky: jak souvisí křesťanská víra s dějinami? Jakým způsobem dějiny jako *Christus prolongatus* působí efektivně na člověka? „Jaký je to psychologicko-historický vehikl, který umožňuje bezprostřední

⁶⁹ Tamtéž, 200.

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Tamtéž, 201.

⁷² Tamtéž, 200.

⁷³ Tamtéž, 201.

⁷⁴ Tamtéž. Barth se zde také dovolává právě mystiků a vedle nich pietistů.

⁷⁵ Tamtéž, s. 202, s narážkou na citát z GOETHOVA Fausta I, 36: „Cos po svých otcích podědil, / to získej, by to tvoje bylo.“ Srv. BARTH, Glaube, 202, pozn. 103.

apprehensio Christi, jak k němu dochází ve skutečné víře?“⁷⁶ Barth doposud vysvětlil objektivní i subjektivní stránku, oba póly víry i jejich jednotu, nevysvětlil však doposud možnost přechodu mezi nimi, jak se z člověka, který je *non capax* – protože přece neexistuje žádné náboženské apriori – může stát *capax*? Barth přitom však vychází z danosti, ze skutečnosti víry.⁷⁷ Víra jako existující fenomén je pro něj nesporné faktum, za něž nelze jít, které je možné pouze zdůvodnit. Lze se tak ptát jen po podmínkách možnosti jejího vzniku, nelze odhalit a popsat žádný mechanismus, jakým vzniká.⁷⁸

Základem pro odpověď je již vícekrát zmíněná teze, že stejné je poznáváno stejným, předpokládá se tedy „kvalitativní rovnocennost působícího a toho, co se má způsobit.“⁷⁹ Jako onen hybatel, vehíkl víry nepřipadá v úvahu žádná heteronomie, tedy ani kánon, ani autorita církve. Protože jde o Ježíšův vnitřní život, nelze jinak, než že tento musí být přijat a předáván také vnitřním individuálním životem. Vnitřní živost lze zprostředkovat znovu pouze vnitřní živostí. Dějiny se tak stávají ve svém průběhu působícím proudem: „Historický Ježíš se stává zmrtevýchvstalým živoucím Kristem ve sboru Kristově.“⁸⁰ Tím mizí škaredý příkop, protože v dějinách je tento Ježíšův vlastní život přítomen skrze toto neustále pokračující vciťování se do jeho vnitřního života.

„Těch 1900 let zde nemá žádný principiální význam. Psychickým procesem *vcítění* jsme navzdory tomu, co nás nejprve oddělovalo, – a přece *skrze* to, co nás oddělovalo – přesazeni do *duše* theopneustního, tj. christopneustního biblického autora. Vidíme to, co viděl on, zažíváme to, co zažil on, nyní věříme už nikoli kvůli tomu, co říká, my *sami* jsme slyšeli a poznali, že tento je vpravdě Kristus, spasitel světa.“⁸¹

Nejde tedy o Písmo, ale o jeho autory, o jejich tehdejší prožívání. Nejde o kánon, ale o Pavla, Matouše, Jana, skrze jejichž vlastní zbožnost lze proniknout až k prameni, k Ježíšově vlastní zbožnosti. Takto Písmo „Christum treibt“ a jedině takto je možné dojít ke zjevení. Škaredý příkop dějin zde nehraje žádnou roli, je překonán bezprostředností, Troeltschovy

⁷⁶ Tamtéž, 203, v originále kurzivou.

⁷⁷ Tamtéž, 202: „Víru jsme přitom předpokládali jako dané faktum.“

⁷⁸ Srv. ANZINGER, Glaube, 34.

⁷⁹ BARTH, Glaube, 203. Zde se ozývá Barthova pozdější základní epistemologická teze: „Bůh je poznáván pouze skrze Boha.“

⁸⁰ Tamtéž, v originále kurzivou.

⁸¹ Tamtéž, 204.

námítky jsou tedy irelevantní, protože se nejedná o předávání poznatků přes staletí, nýbrž o zprostředkování bezprostřední živosti, pocitu, vhledu, názoru.⁸² Na tomto místě se Barth vrací k *testimonium spiritus sancti internum*, které má své místo právě zde, v předávání vnitřní Ježíšovy živosti a tedy víry přes staletí. Toto *testimonium arcanum* je tajemstvím působících dějin, díky nimž se může i dnes zrodit křesťanská víra, tedy víra uchopující ten pravý obsah, víra, která je „jesusmäšig“, přiměřená Ježíši.⁸³

Kritické zhodnocení

O 17 let později se Barth k tomuto svému textu vyjádří velmi kriticky: bývalo by bylo lépe, kdyby se nikdy netiskl.⁸⁴ Přesto tento ne vždy vydařený pokus o skloubení reformační a herrmannovské teologie pod svorníkem Schleiermacherových myšlenek i pojmů představuje pro celý další Barthův vývoj v pojetí víry zajímavé východisko, které poskytuje širokou škálu problémů a bodů, jež se – ať už pozitivně či negativně – projeví i v Barthově pozdější tvorbě.⁸⁵

⁸² S Troeltschem se vyrovnává obšírná poznámka na s. 205. Centrální pasáž zní: „Problém zjevení však spočívá v pohlížení a přivlastnění bezprostředního života, který nám přichází vstříc nejprve v osobě někoho druhého. Pocit distance, který mě, jak se zdá, od něj absolutně odděluje, vyplývá z nutné distance mezi danostmi (Setzungen) jeho a mého objektivního vědomí a sem patří všechny ty těžkosti, které Troeltsch dokáže tak názorně vylíčit. Ona distance však není nutně mezi životem jeho a mého bezprostředního sebevědomí.“

⁸³ Tamtéž, 210.

⁸⁴ BARTH, skica, 305n: „Herrmanna jsem do sebe nabíral všemi póry. Myslel jsem, že důkladným studiem Kanta a Schleiermachera definitivně položím svůj teologický základ. [...] Genius Loci [Ženevy] (každou neděli jsem kázal přímo v Calvinově Auditoire) patrně zavalil podnět k tomu, že jsem se zde vedle neustálé četby Schleiermachera prohluboval se silnými dojmy v Calvinově Institutio. Neprožil jsem však žádnou *subita conversio*, spíše jsem si myslel, že v sobě velmi dobře dokážu sjednotit idealisticko-romantickou a reformační teologii. V tomto smyslu jsem tehdy nechal vytisknout větší pojednání o víře a dějinách, u něhož by bývalo bylo lépe, kdyby zůstalo nevytištěno.“

⁸⁵ Srv. JÜNGEL, Einführung, 31: „Je pochopitelné, že Barth později soudí, že by bylo lépe, kdyby článek zůstal nevytištěn. Zároveň jsou s tímto pojetím, později vnímaným jako neúnosné, nerozpletitelně spojeny trvalé základní vhledy, k nimž patří především spjatost víry a dějin, redukce pravdy víry na její vnitřní nutnost a pohyb od *Christus extra nos* k *Christus in nobis*. Ale i univerzální

(a) *Pojmovost*: Barth je zde zcela svázán schleiermacherovskou řečí a pojmy, které místy dost obtížně roubuje na reformační teologii. Rozhodně více než reformátorům je zde zavázán Kantovi a Herrmannovi, takže idealisticko-kritická teologie vítězí nad teologií reformační. To se však záhy změní a se změnou nastoupí jak nové vzory, tak nové pojmy. Především pro vystopování kontinuity tak bude důležité nenechat se zmást novými pojmy a hledat za novými formulacemi stopy dřívějších myšlenek.

(b) *Přirozená teologie*: Barth se od počátku především v polemice s Troeltschem brání jakémukoli náboženskému apriori či jinému navazovacímu bodu. Člověk je sice *imago dei*, nese si s sebou své původní určení, původní zákonitost, té však naprosto nedostačuje. Víra je zcela darem Boží milosti, nemá svůj základ v člověku, je mu darována s pocitem absolutní závislosti jako názor.

(c) *Zjevení* zde spadá Barthovi v jedno s událostí víry a ospravedlnění, zjevení je bezprostřední názor, vyvolaný působením Krista. Cílem je zažívat zjevení bezprostředně, pro to však člověk na počátku potřebuje zprostředkování skrze jiného věřícího člověka, jehož vnitřní život byl pod vlivem zjevení již také oživen (theopneustie) – pramenem zjevení se tak může stát vedle Pavla i např. František z Assisi, Bodelschwingh, Michelangelo, Bach, Mozart nebo Beethoven. „Působnost ducha Kristova má bohudík ještě jiné kanály než nás teology.“⁸⁶ Zjevení zde tak nemá žádné objektivní zakotvení (slovo, Písmo, dějinnou událost), vše probíhá na maximálně subjektivní rovině, takže nakonec subjekt sám rozhoduje, co je a co není zjevení.⁸⁷

(d) *Hřích* je zde přítomen pouze implicitně v lidské neschopnosti dostat svému původnímu určení, splnit imperativ své přirozeně dané zákonitosti, je tedy definován především morálně jako nedostatečnost, absence sil, nikoli jako porušenost. Zjevení ani ospravedlnění nemají funkci nahléd-

zájem, směřující na Krista působícího také *extra ecclesiam*, se bude v různých proměnách stále vracet.“

⁸⁶ BARTH, Glaube, 209.

⁸⁷ Srv. ANZINGER, Glaube, 53: „Zároveň analýza ukázala, že víra a zjevení jsou právě přece strženy do víry identity, protože je to nakonec náboženský subjekt, který z důvodu nedostatku objektivních kritérií sám rozhoduje o tom, co je třeba identifikovat jako zjevení. Neboť aby mohl jednotlivec zažít zjevení, musí být dáno ve formě ‚náboženského individualismu‘“

nutí a poznání hlubiny svého hříchu, ani nepřinášejí odpuštění hříchů.⁸⁸ Ospravedlnění probíhá jako vyrovnání deficitu a obnovení schopnosti správně morálně a eticky jednat. To je ovšem pojetí – navzdory Barthovu vlastnímu nároku – jak zcela nekantovské, tak zcela nereformační:

„Nekantovské, protože u Kanta (jinak než v novokantianismu) nejsou apriorní ‚zákony‘ vědomí žádné zákony, které chtějí být naplněny, nýbrž naopak zákony, jež per definitionem následuje myšlení, chtění a pocit. Nereformační, protože u reformátorů není *iustitia* žádný Bohem způsobený vnitřní stav, v němž jsou aktualizovány možnosti autonomní zákonitosti vědomí, nýbrž Bohem učiněný soud nad vztahem člověka k Bohu.“⁸⁹

(e) *Ježíš – Kristus*: Barth ještě nemluví o Ježíši Kristu, ale buď o Ježíši, což znamená historického Ježíše, dějinnou postavu se svým vlastním vnitřním životem, se svou zbožností, se svou vírou, nebo pak o Kristu, což je působící Bůh, trvale přítomný v dějinách a probouzející víru, darující ospravedlnění, oživující člověka v jeho původním určení.⁹⁰ Ježíš se stává Kristem, umírající Ježíš na kříži, u něhož končí historicko-kritické bádání, v očích víry neumírá navždy, nýbrž je jako Kristus vzkříšen a nadále působí silou svého vnitřního života skrze dějiny až do současnosti. Zatímco Ježíš existoval pouze *extra me* a o sobě, působící Kristus je zde podle Bartha vždy jen v souhře *extra me* a *in me*, vždy jen ve víře. Proto Barth již zde může mluvit o objektivní a subjektivní stránce víry a toto dělení si udrží až do konce. V tomto období se však fakticky těžiště přesouvá do subjektu, ke *Christus in me*.⁹¹

⁸⁸ To je jinak v podstatně bibličtější přednášce z jara téhož roku „Ob Jesus gelebt hat?“, s. 42, kde Barth, opíraje se o Apostolikum, píše: „Véra je naproti tomu bezprostřední živý dotyk s Živým, hříchů odpuštění a život věčný.“

⁸⁹ ANZINGER, Glaube, 45, pozn. 70.

⁹⁰ Srv. Barthovu polemiku s chalcedonskými formullemi v kázáních z roku 1910, jak je cituje BUSCH, Lebenslauf, 67: „[O]tevřeně přiznávám, že v tomto případě bych o Ježíše neměl žádný zájem. Naopak, až když Kristus začne žít v nás, ...to je počátek křesťanského života.“

⁹¹ Srv. níže, body *i* a *m*. To však neznamená, že by bylo možno redukovat Barthovo pojetí na pouhou teorii subjektivity, jak to dělá WITTEKIND, Offenbarung, 184: „Christologie (a křesťanská víra) znamená tedy sebetransparenci vědomí vlastní individuality ohledně svého vzniku.“ Barth celou dobu vychází od teze, že víra má své *extra*, které ji zakládá. Víra v Barthově pojetí právě nemá být vztah k sobě samému (Selbstverhältnis, srv. WITTEKIND, Offenbarung, 185). Srv. Der Glaube an den persönlichen Gott, s. 548, kde se Barth snaží *extra me* základu víry udržet, z něhož je však také dobře vidět, že nakonec je to přece jen

(f) *Poznání Boha*: V tomto období ještě u Bartha nehraje žádnou významnou roli kognitivní moment. Zjevení neprobíhá jako poznání Boha, nýbrž jako bezprostřední názor. I pro ten a právě pro ten však platí teze, kterou Barth v různých modifikacích bude používat stále: stejné je poznáváno stejným, rovnocenné rovnocenným.⁹² Pozdější Barth na tomto místě řekne: Bůh je poznáván jen a pouze skrze Boha, to však pro toto období ještě říci nelze. Zde spíše platí: individuum poznává individuum, živost člověka může být poznána pouze jiným oživeným člověkem.

(g) *Pramenem víry* je právě zprostředkovaně, ale ve výsledku přesto bezprostředně působící Kristus. Víra nevyrůstá ze slyšení, nýbrž ze vcítění. Zvěstování a Písmo jsou pouze prostředky, jejichž pomocí se lze dostat k pravým prostředníkům víry, tedy k živým lidem, k jejich zbožnosti, která odráží Ježíšův vlastní vnitřní život.⁹³ Spojení πίστις Ἰησοῦ v této době tedy Barth chápe jednoznačně jako genitiv subjektu. Víra je však již jednoznačně Božím dílem v nás, je darem milosti, k němuž člověk nemusí a nemůže přidat nic vlastního.⁹⁴

(h) *Podstata víry* pak nespočívá v dějinné události, ale naopak naddějinné oživené živosti člověka, v aktivizaci jeho původního určení skrze názor, tedy skrze víru. Podstata víry proto spadá v jedno s pramenem víry, od něhož ji nelze odtrhnout, a tím pádem spadá v jedno i s vlastním průběhem víry. Víru tak Barth v tomto období pojímá jako „náboženskou praxi“.⁹⁵

náboženský subjekt, který má poslední a rozhodující slovo v tom, co je zjevení (srv. bod d) – to však na druhou stranu ještě neznamena, že by víra byla vztahem člověka k sobě samému: „Myšlenka Boha v náboženství nemůže být něco projikovaného z nás, nýbrž pouze odraz skutečnosti, která je do nás stvořena. Touto skutečností je život z Boha, který nám je darován skrze naši souvislost s dějinami. Tato naše vnitřní podmíněnost dějinami je náboženská zkušenost. V ní máme Boha a na základě ní můžeme o Bohu mluvit.“

⁹² ANZINGER, Glaube, 51, nazývá tuto „analogii dvou sebevědomí“ „zvláštní forma *analogia entis*“.

⁹³ To však nelze interpretovat tak, jak to dělá WITTEKIND, Offenbarung, 180: „Ježíš Kristus je pravzor přivlastnění pravdy ve víře – a tím, že víra je jako toto dění sama sobě transparentní, je Ježíš Kristus jak její daný obsah, tak také věčná podoba tohoto procesu.“

⁹⁴ Právě tedy nikoli, že „[v]íra v Krista se sama stává sebevědomím věřícího“ (WITTEKIND, Offenbarung, 189).

⁹⁵ Srv. ANZINGER, Glaube, 32: „Víra sama je interpretována jako náboženská praxe, tj. jako dění, v němž se Bůh člověku bezprostředně sděluje.“

(i) Ve víře dochází k *unio cum Christo*, který je jednak *extra me* jako pramen víry, jednak *in me* jako moje ospravedlnění, jako aktivizace mého imago dei, takže Barth dokáže říci mystické: já a Kristus jsme jedna osoba, já jsem Kristus a Kristus je já. Neexistuje tedy žádné samostatné *extra me*, protože ho nelze odloučit od *in me*. Ve svém boji proti intelektualismu a synergismu na straně jedné a proti subjektivismu na straně druhé se tak Barth dostává na nebezpečnou půdu identity Boha a člověka.⁹⁶ Interpretace *Christus extra nos* a *Christus in nobis*, která pro Bartha končí u vyvážené dialektiky obou pólů,⁹⁷ však má pod kritickým pohledem přece jen pouze omezenou platnost. Vztahuje se na období až do bodu, kdy dojde ke zjevení, k ospravedlnění, kdy se právě na základě zjevení a tedy na základě milosti *Christus extra nos* stane také *Christus in nobis*. Po tomto momentu, kdy se působící dějiny (*Christus extra me*) staly způsobenou vírou (*Christus in me*) se však těžiště individuálního vědomí silně přesouvá k *Christus in me*, oba původně oddělené póly se začínají nebezpečně slévat do jednoho bodu, přestože Barth tvrdí zachování jejich odlišnosti v rámci jejich identity. Tento problém má svůj přesný ekvivalent i v Barthově učení o ospravedlnění.⁹⁸

(j) Tímto způsobem je podle Bartha překonána problematika *synergismu*, problematika dvou subjektů ve víře. Zde dochází k identitě obou, takže nakonec již nelze rozlišit Krista a mé já, které zcela ustupuje do pozadí před silou Ježíšova vnitřního života. Zůstává však otázkou, zda se Barth zde skutečně vyhnul všem slabým synergistickým momentům. V úvahu již sice nepřichází model objektivní Boží nabídky jako napřážené ruky, kterou já sám musím uchopit, ale otázku, jak tedy samovolně a mimo jakýkoli volní projev člověka víra vzniká, Barth dostatečně nezodpověděl. Poukaz na působení Ducha svatého v dějinách je příliš mlhavý na to, aby zde byl uspokojivou odpovědí. Stále se zdá, že člověk sám musí hledat

⁹⁶ Srv. ANZINGER, Glaube, 45: „Jen tím, že chápe víru rozhodně jako dění, se domnívá, že dokáže svůj pojem víry dostatečně zajistit před Scyllou intelektualistického a zároveň synergistického nepochopení víry, aniž by propadl Charybdě nepochopení subjektivistického. Kurs, kterým Barth přitom musí jet, ho ovšem vede k té obtíži, že v dění víry nedokáže subjekt a objekt ani od sebe oddělit, ani je nechat rozplynout se v sobě navzájem. A protože mu záleží primárně na tom, aby udržel před očima nebezpečí difference, jak ukazuje jeho referát o (úpadkových) dějinách chápání víry, máme podnět k obavě, že jeho pokus by se mohl dostat do víru vytvořeného myšlenkou identity.“

⁹⁷ Srv. výše, odstavec před pozn. 51.

⁹⁸ Srv. níže, bod *m*.

nebo vědět, kde nebo skrze koho může dojít ke zprostředkování zjevení; moment člověka uchopení, určitého aktivního *apprehensio* je neustále přítomen. Stále se zdá, že se člověk musí alespoň nechat afikovat, oslovit, nechat Krista působit, takže lze přes všechnu Barthovu snahu mluvit přinejmenším o negativním synergistickém momentu.

(k) Ve svém boji proti synergismu Barth explicitně odmítá tradiční strukturu víry jako *notitia – assensus – fiducia*. *Notitia* nepřichází v úvahu, protože zde by muselo zjevení stát jako objekt lidského poznání, samo o sobě, víra by pak musela být věděním, jak ji pojímá Troeltsch.⁹⁹ Zjevení však právě neprobíhá v první řadě kognitivně, kdy by podle Bartha hrozil intelektualismus,¹⁰⁰ ale především na morální rovině jako zážitek, názor Ježíšova vnitřního života. Velmi vehementně se Barth brání jakémukoli *assensu*, který pro něj představuje nepřístupný synergistický volní moment na straně člověka.¹⁰¹ *Assensus* je pro něj víra na základě autority, porušuje tedy základní Barthův požadavek bezprostřednosti zjevení. Proto nepřipadá při vzniku víry v úvahu ani církve ani Písmo. Použitelná je pro Bartha pouze *fiducia* jako bezprostřední oddanost Kristu, vzbuzená zvenčí. V tomto bodu dojde v průběhu Barthova vývoje ke značným změnám, ba dalo by se říci k obratu o 180°.

(l) Prakticky vůbec nepřichází ke slovu *pneumatologie* – i subjektivní stránka víry je definována christologicky jako *Christus in me*. *Testimonium spiritus* přijde ke slovu pouze ve formě uchovávání a předávání individuální živosti v dějinách. Se slovem Duch Barth prakticky vůbec neoperuje.

(m) Víra je zároveň *ospravedlněním*, jsou to dvě neoddělitelné stránky jedné věci. Ospravedlnění je maximálně efektivní jako identita s Kristem. Barth se ovšem snaží dialekticky udržet souhru forezního a efektivní-

⁹⁹ Srv. jeho článek „Glaube“, in: RGG¹ I, sl. 1437–1456. Podle Bartha „existuje pouze jediné vědění a to je vědění kritického racionalismu“ (BARTH, Glaube, 179, pozn. o).

¹⁰⁰ Srv. BARTH, Glaube, 172, pozn. 49, kde vydavatel připojuje Barthovu rukou připsanou poznámku v jeho exempláři Calvinovy Instituce: u Calvina je víra definovaná jako poznání (*cognitio*) ještě plodná, ale „pod rukama epigonů musel pojem víry znovu propadnout intelektualismu!“

¹⁰¹ Srv. BARTH, Jesus, 42: „Neboť víra není přijetí a pokládání vnějších skutečností za pravdivé, nýbrž důvěra a poslušnost vůči tomu, co nevidíme, totiž vůči živému Bohu.“ SEILS, Glaube, 188, upozorňuje na zajímavé postavení luterské *fiducia* vedle kalvínské poslušnosti, která přibyla v důsledku Barthovy stále intenzivnější četby Calvina v této době.

ho pojetí ospravedlnění.¹⁰² Je to přímý důsledek jeho dialektiky mezi *Christus extra nos* a *Christus in nobis*. Ospravedlnění je forezní, hříšník ospravedlněn Božím výrokem (jinak řečeno: snaha udržet *Christus extra nos*). V Božích ústech je však ospravedlnění v důsledku forezního výroku zároveň efektivní, protože hříšník na základě tohoto výroku právě již je spravedlivý (jinak řečeno: *Christus in nobis*). Fakticky je však tento pokus pouze klička, která prozrazuje statiku Barthova pojetí a jeho tendenci k identitě Boha a člověka. Nelze totiž nijak doložit, že by Barth ospravedlnění pojímal dynamicky jako stále znovu probíhající proces, naopak se zdá, že ospravedlnění (interpretované Schleiermacherovým pocitem!) je setrvalá záležitost, která se projevuje od tohoto momentu ve stejně setrvalé spravedlnosti člověka jako stavu aktualizace jeho původního určení.¹⁰³

Aby se Barth vyhnul oddělení Boha a člověka, které hrozí ve forezním pojetí, jež dle jeho pojetí vede nutně k synergismu, volí raději mystické splynutí Boha a člověka (efektivní pojetí). Efektivní pojetí je jediným možným důsledkem forezního a vůbec na něm leží podstatně větší důraz,

¹⁰² Srv. výše, citát pod pozn. 33. ANZINGER, Glaube, 47, vidí důvod Barthovy snahy komplementárně sloučit obojí pojetí takto: „Jako forezní chápání ospravedlnění implikuje pro Bartha rozpad subjektu a objektu, tak naopak efektivní chápání jejich sjednocení. On sám se snaží vyhnout se oběma extrémům tím, že tvrdí platnost obou zároveň.“

¹⁰³ Srv. výše, citát u pozn. 89. K tomu se přímo váže problém, na který upozorňuje ANZINGER, Glaube, 49, kde mluví o „zvláštní rozmlženosti v Barthově chápání víry. To osciluje mezi představou téměř noetické percepce jednotlivého objektu víry a prereflexivně-bezprostředným zažíváním totality pocitu.“ Dle mého názoru se Barth v rozhodujících momentech silně kloní k tomu druhému, i když Anzinger na s. 50n nakonec toto mlžení vysvětluje jako pochopitelné: „Ježíšův charakter, tak by se snad dala parafrázovat Barthova teze, na nás dělá dojem, a tím, že na nás dělá dojem, působí již v nás, vytváří pocit božského života a božské síly v nás, skrze něj je proměněn náš vlastní charakter. Odtud je pochopitelné ono výše konstatované mlžení. Neboť obraz charakteru je na jedné straně jednotlivý ‚objekt‘, jehož percepce je téměř nutně představována v analogii ke smyslovému vnímání, na druhé straně je to však také totalita pocitu, na níž lze participovat pouze bezprostředně nebo vůbec.“ Problémem v Anzingerově snaze Bartha co možná nejvíce v tomto bodu bránit je skutečnost, že Barth se maximálně snaží vyhnout se jakékoli představě Krista jako objektu. To ‚objektivní‘ je podle Bartha právě působící Kristus v nás, srv. citát pod pozn. 48. Nakonec i Anzinger se přikloní k tomuto názoru, srv. citát pod pozn. 50.

takže nakonec Barth skončí u maximálně možného efektivního chápání ospravedlnění, kdy člověk v *unio cum Christo* zcela splyne s Bohem. Tímto začíná Barthův celoživotní zápas o pojetí ospravedlnění, který postupně projde prakticky všemi možnostmi a skončí až v roce 1962. Protože zjevení a ospravedlnění probíhá především na morální rovině, protože obsahem víry je život křesťana, je také posvěcení obsahem ospravedlnění. Posvěcení tak pozbývá samostatnosti, fakticky je však umenšeno ospravedlnění, které se odehrává na rovině prožívání (aktualizace schopnosti dostat mravnímu imperativu vědomí) a je tedy pojímáno čistě eticky.¹⁰⁴

(n) Pro předávání víry je nutná *církev*, ovšem především jako posloupnost věřících v čase, nikoli primárně jako společenství věřících v určité době, protože pro zprostředkování víry není potřeba společenství, vznik víry probíhá skrze zprostředkování jedince, který nadto nemusí být živ ve smyslu biologickém. Církev jako oblak svědků se zde vztahuje především na významné osobnosti dějin. *De facto* tedy církev není podmínkou víry, natož teologie. Její podmínkou je individuální osobnost, která mně umožní skrze vcítění se do její zbožnosti nahlédnout osobní zbožnost Ježíšovu.

(o) *Víra a teologie*: Zatímco víra je nadčasový názor vnitřního Ježíšova života, jejíž obsah se plynutím času nijak nemění, na niž tedy nemají dějiny a kultura zcela žádný vliv, je teologie dobově podmíněná formulace tohoto nadčasového obsahu, která podléhá vlivu dějin a kultury. Teologie tedy nemůže víru ani předat, ani dokázat, může se pouze snažit popsat ji z několika různých stran (psychologicky, fenomenologicky, nábožensko-filosoficky, dějinně, systematicko-teologicky). Víra je dějinná skutečnost, Barth vychází od její danosti a ptá se po podmínkách její možnosti. Teologie se však nemůže povznést nad ni nebo zaujmout své stanovisko vedle ní, teologie musí vždy vycházet z víry a mluvit z její pozice, nikdy se od ní nesmí chtít oprostit a mluvit jakoby z ptačí perspektivy, z neutrálního, „objektivního“ bodu mimo víru; teologie nesmí opustit prostor náboženství.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Srv. WITTEKIND, *Offenbarung*, 189: „Příběh víry (*Glaubensgeschichte*) je etická orientace.“

¹⁰⁵ To je další útok na Troeltsche, srv. *Der christliche Glaube und die Geschichte*, s. 202n: „...všechny náčrty tohoto problému [*sc.* víry a dějin], které zaujaly své stanovisko nad nebo vedle skutečné víry, jak tomu obzvláště u té filosofie náboženství a teologie, která je dnes nám mladším kázána z Heidelbergu jako evangelium, trpí tím, že, „namísto aby žily ve věcí“ a odtud o věci mluvily, pojednávají o dějinách a víře jako historicko-objektivních fenoménech, a proto

Barth se zde tedy dotýká relativně dlouhé řady problémů, z nichž některé jsou pouze nadhozené, některé nedořešené, ale jejich přítomnost bude důležitá pro další ukázání kontinuity a diskontinuity v Barthově dalším vývoji.

Literatura

- ANZINGER, HERBERT, Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur „vordialektischen“ Theologie K. Barths, München: Chr. Kaiser, 1991
- BARTH, KARL, Autobiografická skica ve fakultním albu Evangelické teologické fakulty univerzity v Münsteru (1927), in: B. JASPERT (vyd.), Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922–1966, GA V, Zürich: TVZ, 1971, 301–312
- BARTH, KARL, Der christliche Glaube und die Geschichte, in: H.-A. DREWES (vyd.), Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914, GA III, Zürich: TVZ, 1993, 149–212
- BARTH, KARL, Der Glaube an den persönlichen Gott, in: H.-A. DREWES (vyd.), Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914, GA III, Zürich: TVZ, 1993, 494–554
- BARTH, KARL, Nachwort, in: H. BOLLI (VYD.), Schleiermacher-Auswahl, München, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968, 290–312
- BARTH, KARL, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: H. FINZE (vyd.), Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, GA III, Zürich: TVZ, 1990, 65-97; = česky: Nouze a zaslíbení křesťanského zvěstování, in: Boží Božství a Boží lidství. Sedm kratších textů, přel. P. Gallus a J. Štefan, Brno: CDK, 2005, 5–24
- BARTH, KARL, Ob Jesus gelebt hat?, in: H.-A. DREWES (vyd.), Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914, GA III, Zürich: TVZ, 1993, 37–45
- BUSCH, EBERHARD, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München: Chr. Kaiser, 1976
- CALVIN, JOHANNES, Institutio christianae religionis 1559, P. BARTH a G. NIESEL (vyd.), Joannis Calvini opera selecta III-IV, Monachii: Chr. Kaiser, 1928/1931
- FISCHER-APPELT, PETER, Zum Verständnis des Glaubens in der liberalen und dialektischen Theologie, in: H. G. GEYER, (vyd.), Freispruch und samozřejmě jako dvou oddělených fenoménech, tím se však dostávají ve fatálním *circulus vitiosus* znovu před otázky, které reformace a Schleiermacher překonali.“

Petr Gallus

- Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65. Geburtstag, München: Chr. Kaiser, 1973, s. 68–83
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG, Faust, přel. O. Fischer, Praha: Fr. Borový, 1942
- GROLL, WILFRIED, Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch, München: Chr. Kaiser, 1976
- VON HASE, KARL, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen I, Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1885
- HERRMANN, WILHELM, Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt, Stuttgart: Cotta, 1903
- HOLLAZ, DAVID, Examen theologicum acroamaticum III (1707), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971
- JÜNGEL, EBERHARD, Einführung in Leben und Werk Karl Barths, in: TÝŽ, Barth-Studien, Zürich, Köln, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982, 22–60
- VAN DER KOOL, CORNELIS, Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909–1927), München: Chr. Kaiser, 1987
- LUTHARDT, CHRISTOPH ERNST, Kompendium der Dogmatik (10. vyd), Leipzig: Dörffling und Franke, 1900
- LUTHER, MARTIN, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531/1535) ex praelectione D. Martini Lutheri (1531) collectus 1535, in: WA 40/I, Weimar: Böhlau, 1911
- LUTHER, MARTIN, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, Weimar: Böhlau, 1897, 12–38
- MELANCHTHON, PHILIPP, Loci communes, in: CR 21, Brunsvigae, 1854, 59–228
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, Reden über die Religion, Berlin-Unger, 1799; = KGA I/2, Berlin, New York: de Gruyter, 1984, 185–326
- SEILS, MARTIN, Karl Barth, in: Glaube, Handbuch Systematischer Theologie 13, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1996, 185–240
- SPIECKERMANN, INGRID, Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths, München: Chr. Kaiser, 1985
- TROELTSCH, ERNST, čl. „Glaube“, in: RGG¹ II, Tübingen, 1910, sl. 1437–1456
- WITTEKIND, FOLKART, Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000