

# HANS-MARTIN BARTH: DOGMATIKA V KONTEXTU<sup>1</sup>

Jiří Šamšula

**DOGMATIK IM KONTEXT DER WELTRELIGIONEN – ZUR DOGMATIK VON HANS-MARTIN BARTH:** Der Artikel beschäftigt sich mit dem Lehrbuch „Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen“ von marburger Emeritus H.-M. Barth. Der versucht in seinem umfassenden Werk den lutherisch orientierten und den ökumenischen Impulsen aufgeschlossenen christlichen Glauben im Kontext der Weltreligionen (Judentum, Islam, Hinduistische Traditionen, Buddhismus) systematisch darzustellen, dabei handelt sich um den weltweit ersten Versuch solcher dogmatischen Gesamtdarstellung. Erstens ist in der biographischen Skizze der im tschechischen evangelisch-theologischen Kontext wenig bekannte Autor vorgestellt. Dann wird seine Dogmatik beschrieben: deren grobe Struktur, Aufbau, Ziel und Methode. Im Folgenden wird deren theologischer, an der Trinitätstheologie orientierter Ansatz dargestellt mit einer besonderen Hinsicht dazu, wie Barth theologisch das Bedürfnis und die Möglichkeit systematisch-theologischer Reflexion der außerchristlichen Religionen begründet. Zum Schluss wird in einem Ausblick darüber nachgedacht, inwiefern sich die Berücksichtigung von den ausserchristlichen Religionen im systematisch-theologischen Denken der tschechischen evangelischen Kirche fruchtbar machen lässt.

## 1. Úvod: Evangelická dogmatika na počátku 21. století a pro 21. století.

Tento článek má za cíl představit a zhodnotit jedinečný počín v současné německy psané evangelické teologii, která, jak věříme, má stále vliv (resp. by mít měla) na české evangelické theologizování.<sup>2</sup> Na počátku 21. století zatím není mnoho německy psaných evangelických dogmatik: útlý svazek hutného textu od marburského systematika Dietricha Korsche<sup>3</sup> (1949), učebnice od lipské systematičky Gundy Schneider-Flume<sup>4</sup> (1941) a dvousvazková *Věrouka* Göttingenského emerita Dietze Langeho<sup>5</sup> (1933). Dog-

<sup>1</sup> Barth, Hans-Martin. *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. 3., aktualisierte und ergänzte Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 2008, 872 stran.

<sup>2</sup> K německé evangelické teologii na počátku 21. století viz článek Petra Galluse (Gallus, Petr. *Systematická teologie v německé jazykové oblasti na přelomu tisíciletí. Teologická reflexe* 2006, č. 2, s. 146–158).

<sup>3</sup> Korsch, Dietrich. *Dogmatik im Grundriß*. Tübingen, 2000.

<sup>4</sup> Schneider-Flume, Gunda. *Grundkurs Dogmatik*. Göttingen, 2004.

<sup>5</sup> Lange, Dietz. *Glaubenslehre*. Tübingen, 2001, 2 svazky.

matika Hanse-Martina Bartha, theologa u nás takřka neznámého,<sup>6</sup> představuje mezi těmito tituly jedinečný pokus. Chce totiž soustavně vyložit celek (evangelické) křesťanské věrouky nikoliv především v rozhovoru s tradičními partnery systematického theologizování, jako je (nejen evangelická) církevní tradice a filosofie (resp. humanitní a přírodní vědy), ale v rozhovoru s tím, co se tradičně nazývá „mimokřesťanská náboženství“<sup>7</sup>. Do tohoto rámce Barth potom integruje ony tradiční způsoby theologizování: tradiční dogmatiku a dogmatiku s ekumenickým ohledem. Systematicko-theologická reflexe tematizující vztah křesťanství a jiných náboženství má v Německu tradici a literatura je v této oblasti nepřehledná.<sup>8</sup> Ovšem ucelená (evangelická) dogmatika vyložená v kontextu světových náboženství až do vydání Barthovy dogmatiky neexistovala. Jak konstatuje autor v předmluvě ke 3. vydání (s. 7), jedná se o celosvětově první pokus.

Důvod pro takový způsob theologizování je obsažen již v názvu knihy: je to skutečnost toho, že křesťanství a jeho theologie existuje (nejen) ve střední Evropě (před očima má samozřejmě především Německo) v kontextu plura-

<sup>6</sup> Také proto, že od něho nic nebylo přeloženo do češtiny. Na jeden jeho článek odkazuje Pavel Hošek ve své monografii (Hošek, Pavel. *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha, 2005), když hovoří o trojičně založené inklusivistické theologii náboženství (s. 88. pozn. 391, viz pozn. 28 v tomto textu), blíže se mu však nevěnuje a jeho Dogmatiku nezmiňuje. H.-M. Bartha opomíjí ve svém článku i Gallus. Ten za slibné nové koncepty v německé oblasti považuje biblickou theologii Michaela Welkera a theologizování curyšského systematika I. U. Dalfërtha, který zužitkovává analytickou filosofii a sémiotiku. Je tomu tak, že Gallus Barthovu jedinečnou systematickou reflexi evangelické víry v kontextu mimokřesťanských náboženství svým opomenutím za slibný koncept nepovažuje? Pokud tomu tak je, pak se s tímto jeho implicitním hodnocením rozcházím.

<sup>7</sup> H.-M. Barth kolísá mezi „nichtchristlich“ či „außerchristlich“. Budu zde používat pojem „mimokřesťanská náboženství“, neboť termín „nekřesťanské náboženství“ je dle mého soudu náchylný k negativním konotacím. Čeština neumí vyjádřit rozdíl mezi německým polemickým „unchristlich“, které není totožné s více neutrálním „nichtchristlich“. Hošek užívá ve své knize především pojem „jiná náboženství“.

<sup>8</sup> H.-M. Barth podává přehled stavu bádání, resp. přípravných prací pro chápání křesťanské víry v kontextu světových náboženství na s. 56–58. Hovoří zde také o hlediscích, z nichž byl doposud vztah křesťanství a jiných náboženství zkoumán: problém inkulturace a theologie tzv. třetího světa, kontextuální theologie (zmiňuje theologii osvobození), otázka po nároku křesťanství na absolutní platnost (zde v centru především otázky nábožensko-filosofické, nikoliv vyrovnávací se s jednotlivými náboženstvími), různé podoby mezináboženského dialogu (ani zde dle Bartha nepřichází příliš ke slovu sebereflexe křesťanského myšlení, ta je jeho vedlejší produkt), theologická otázka po zjevení v rámci traktování „speciálního“ a „obecného“ zjevení, jiná náboženství nejsou většinou reflektována. Dále tu jsou občasné zmínky jednotlivých náboženství v dogmatikách: H.-M. Barth zmiňuje Karla Bartha a jeho exkurs o amidovém buddhismu, či oddíl o nauce o reinkarnaci v Systematické Theologii W. Pannenberg (Systematische Theologie. Band 3, Göttingen, 1993, s. 608–610). Dále tu jsou jednotlivé dílčí monografie k mezináboženským kontroverzním tématům, bibliografie ovšem zatím chybí.

lismu náboženských tradic (jako už dávno v kontextu různých světonázorů). Barth tak chce přispět k větší dogmatické a komunikační kompetenci těch, kteří v tomto prostoru veřejně křesťanskou víru zastupují. Tato kompetence ovšem vzhledem k situaci implikuje kompetenci nábožensko-theologickou: není možné se omezovat na běžné interní diskusní pole, je třeba se věnovat „globální šíři náboženských zkušeností a tradic“ (s. 9). Barth chce především hlouběji pochopit křesťanskou víru v novém stylu interně-křesťanského theologizování, nechce v první řadě přispět k mezináboženskému dialogu (s. 7). Barth ve své *Dogmatice* theologicky také navazuje na nenaplněný úmysl Karla Bartha: ten se dle svědectví svého žáka, praktického theologa Jürgena Fangemeiera, na sklonku svého života vyjádřil tak, že kdyby ještě měl k dispozici čas k theologickému bádání, zabýval by se římským katolicismem, pravoslávím a také mimokřesťanskými náboženstvími, a sice z christocentrického hlediska<sup>9</sup>: „Co zde Karl Barth naznačuje ve smyslu christocentrického východiska pro rozhovor s náboženstvími, to mi tane v následujících výkladech na mysli jako trojičně založená možnost“ (s. 59, pozn. 52).

## 2. O autorovi

Autor, nositel příjmení nejvlivnějšího evangelického theologa 20. století, s ním není v příbuzenském poměru. Hans-Martin Barth se narodil roku 1939 ve farářské rodině v Erlangen, městě s bohatou theologickou tradicí, v letech 1958–63 studoval evangelickou teologii ve svém rodném městě, poté v Heidelbergu a Římě, 1965–66 následují vikariát a ordinace, 1967–78 působí opět v Erlangen (jako vědecký asistent, od r. 1976 jako mimořádný profesor pro systematickou teologii), 1978 je profesorem systematické theologie na univerzitě v Gießen, od r. 1981 do svého emeritování v r. 2005 profesorem systematické theologie a filosofie náboženství na theologické

<sup>9</sup> Karl Barth, *Briefe 1961–1968*, Zürich, 1975, s. 505, pozn. 2. Poznámka je připojena k Barthovu dopisu Hendriku Berkhofovi z 1. 10. 1968, kde ho informuje o návštěvě jejich společného přítele J. Boumana, který Bartha zpravil o situaci křesťanů v Libanonu. Barth byl podle svých slov s J. Boumanem zajedno v tom, že je třeba tamní situaci theologicky zhodnotit, a sice především nově reflektovat poměr mezi Biblií a Koránem. I Paul Tillich, další z obou velikánů německé evangelické theologie 20. století, na nějž H.-M. Barth ve své *dogmatice* často a kriticky navazuje, ve svém pozdním textu lituje toho, že příliš málo do svého systematického (apologetického, na rozhovor se sekulárním a proti sekulárnímu zaměřeného) theologizování zahrnul hledisko náboženských fenoménů. Toto si Tillich uvědomil po společných seminářích s religionistou Mirceou Eliadem. Viz Význam dějin náboženství pro systematického teologa. In: *Teologie 20. století. Antologie*. Uspořádal K.-J. Kuschel. Praha, 1995, s. 403n.

fakultě Filipovy univerzity v Marburgu.<sup>10</sup> Na fakultě této univerzity, jejíž charakteristickým znakem již od počátku byla koexistence různých směrů,<sup>11</sup> působilo mnoho osobností směřodatných pro religionistiku a teologii náboženství. Kromě novozákoníka Rudolfa Bultmanna dále i systematik a filosof náboženství C. H. Ratschow (1911–1999), krátce zde v letech 1924–25 působil i Paul Tillich, jakož i zakladatelé německé religionistiky (avšak zároveň theologové) Rudolf Otto (1869–1937) a Friedrich Heiler (1892–1967).<sup>12</sup>

Těžištěm Barthova zájmu je theologická antropologie, theologie M. Luthera (věnoval mu disertační práci „*Ďábel a Ježíš Kristus v theologii Martina Luthera*“ z r. 1967),<sup>13</sup> ekumenická theologie<sup>14</sup> a mezináboženský dialog (je vydavatel sborníků a jednotlivých článků). Celoživotní zájem o tato témata je znát i v jeho opus magnum. Není to jeho první dogmatika. Tou byl didakticky koncipovaný, studentům theologie určený přehled (luterské) dogmatiky nazvaný *Kapesní tutor Dogmatika*.<sup>15</sup> Také druhá Barthova Dogmatika chce být učebnicí evangelické dogmatiky pro přípravu na zkoušky, repetitorium, a jak autor v předmluvě k 3. vydání upozorňuje, je možné ji z tohoto hlediska číst i bez ohledu na mezináboženské problémy (s. 9). Stejně tak dobře je možné číst stati věnované theologii sledovaných mimokřesťanských náboženství bez ohledu na části ostatní.

### 3. Text

#### 3.1. Hrubá struktura knihy

Po předmluvě k třetímu vydání (s. 7–10) následuje podrobný obsah, umožňující dobrou a rychlou orientaci v knize a v jejích okruzích (s. 11–34). Poté autor v úvodním oddíle „*Předběžná vyjasnění*“ („*Vorklärungen*“) objasňuje cíle, metodu a theologické východisko své Dogmatiky (35–65). Potom tu již máme vlastní obsáhlý text dogmatiky (s. 67–803). Po něm následuje závěrečný Epilog nazvaný „*Náboženství a ,ti (kdo jsou) nenáboženští*“ („*Die*

<sup>10</sup> Zdroj biografických údajů: <http://www.staff.uni-marburg.de/~barthh-m/>

<sup>11</sup> Schneider, Hans. Heslo Marburg, Universität. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. vyd., sv. 5, Tübingen, 2002, s. 781–82.

<sup>12</sup> H.-M Barth na ně také často odkazuje.

<sup>13</sup> Jeho nejnovější monografie o Lutherovi vyšla přede dvěma lety: Barth H.-M. *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloh, 2009.

<sup>14</sup> H.-M. Barth napsal např. monografii o tématu všeobecného kněžství v ekumenické perspektivě: *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*. Göttingen, 1990 (KiKonf 29). Také byl mezi léty 1997–2009 prezidentem ekumenického díla EKD „Evangelický svaz“ (Evangelischer Bund).

<sup>15</sup> *Taschen-Tutor Dogmatik*. Göttingen, 1977, <sup>2</sup>1985.

*Religionen und die ‚Areligiösen‘*) (s. 805–819), který je věnován vztahu evangelické víry a nenáboženských hnutí (atheismus, agnosticismus, materialismus). Knihu uzavírá obsáhlý Dodatek (s. 821–872), jenž obsahuje 1. předmluvu k prvnímu a druhému vydání z roku 2001 (s. 823–826), 2. technická upozornění k textu<sup>16</sup> (s. 827), 3. seznam zkratk (s. 828–831), 4. výběrovou bibliografii<sup>17</sup> (s. 832–840), 5. Dodatek k výběrové bibliografii (s. 841–846), 6. rejstříky: biblických míst, jmenný, pojmový (s. 847–872).

### 3.2. Výstavba

Výstavba dogmatiky je tradiční, tj. se spásně-dějinným schématem, které odpovídá Barthově zájmu o ekonomii Trojice (viz níže). Od spásně-dějinného členění se odklání však tím, že antropologie s hamartiologií následují až po christologii, která sama přichází ke slovu až po pneumatologii a theologii. Autor, který výstavbu své Dogmatiky nijak obšírně nezduvodňuje, vychází z traktátu „de fide“: „Dogmatika zajímající se o mezináboženskou problematiku se spokojí s elementární architekturou a bude řadit k sobě ty problémové okruhy, které jsou pro rozhovor se světovými náboženstvími nejdůležitější. Východiskem je přitom otázka po chápání víry, po její podstatě, podmínkách jejího vzniku a zprostředkování.“ (s. 52)

Označení jednotlivých traktátů jsou z části tradiční, z části inovativní.<sup>18</sup>

Prolegomena:

(1. „Předběžná vyjasnění“); 2. „Víra“; 3. „Vznik víry“, 3.1. „Probuzení víry“, 3.2. „Zjevení“; 3.3. „Jistota pravdy vzhledem k mnohosti nároků na pravdu“; 3.4. „Zprostředkování jistoty pravdy“ (traktát *De scriptura sacra*).

Materiální dogmatika:

Theologie: 4. Bůh; 4.1. Poznání Boha; 4.2. Skutečnost trojjediného Boha; christologie: 5. „Ježíš Kristus“; pneumatologie: 6. „Duch Svätý“; nauka o stvoření, antropologie a hamartiologie: 7. „Svět a člověk“, 7.1. „Svět a stvoření“, 7.2. „Člověk a lidstvo“; soteriologie, v jejímž rámci traktována sakramentologie (křest a Večeře Páně) a eklesiologie: 8. „Vykoupení“, 8.1. „Základ vykoupení a přivlastnění spásy“, 8.2. „Zprostředkování spásy“, 8.2.1 „Horizont problému“, 8.2.2. „Terapeutická síla Božího Slova“,

<sup>16</sup> Ve třetím vydání je zde redaktorská chyba: v obsahu jsou „Technische Hinweise“ pod číslem „2“, zatímco v textu zde stojí „1“ a předmluva k prvnímu vydání, v obsahu očíslována jako „1“, není očíslována vůbec.

<sup>17</sup> Její struktura: příručky, prameny, souhrnná pojednání, sekundární literatura k jednotlivým náboženským tradicím.

<sup>18</sup> Čísla odpovídají číslování kapitol.

8.2.3. „Spirituální identita“, 8.2.4. „Spirituální socialita“, 8.3. „Společensví spásy“; eschatologie individuální a univerzální: 9. „Naděje přes hranice smrti“, 9.1. „Základní problémy eschatologického myšlení“, 9.2. „Individuální naděje přes hranice smrti“, 9.3. „Univerzální naděje“.

### 3.3. Cíle Dogmatiky

Barth vymezuje cíle své Dogmatiky dvojím způsobem, a sice negativně a pozitivně. Autor tak klade na své dílo dvojí požadavek. Vzhledem ke znejistění, které vyplývá ze setkání s jinými náboženstvími, jde o to poznat, v čem se křesťanská víra od jiných přístupů *odlišuje* a v čem *jde za ně*, resp. *za nimi zaostává*. Nestačí však pouze konstatovat shody a difference křesťanství a ostatních náboženských tradic. Jde o to zjistit, „jakým způsobem myšlenková a životní perspektiva křesťanství zve (i nadále) k následování“ (s. 39). Jde tedy o to v tomto setkání *prohloubit* vlastní sebeporozumění křesťanské víry (jak k tomu docházelo ve vzájemných konfrontacích a průnicích již při setkání křesťanství s jinými duchovními proudy: antickou filosofií, s humanismem v době reformace, s osvícenstvím a v kontextu sekularizace).

Barthovi tedy jde zaprvé o nové vnímání křesťanství sebe samého („*Selbstwahrnehmung*“), o jeho novou profilaci. Jde o odpověď na otázku, proč se mají či chtějí křesťané, kteří žijí v kontextu kulturně a sociálně již nehomogenního prostoru a v pluralitě náboženských nabídek, přiznávat k Ježíši Kristu. Pro tento prohloubený vhléd do základních výpovědí křesťanské víry je třeba jednotlivá témata testovat vzhledem k mezináboženským možnostem navázání. Barth svůj postup načrtává následovně: „Víra ve všemohoucího Boha, Stvořitele nebe i země, si uvědomí sebe samu mezi výpověďmi koránu o působení Alláha a pojetím, že taková víra je naprosto irelevantní, jak se to předpokládá v buddhismu. Vyznání Ježíše Krista jakožto zachránce od hříchu a smrti se nově artikuluje vůči Buddhovi, vůči boddhisatvům buddhistických a avatarům hinduistických tradic. Křesťanská víra ve vzkříšení se musí osvědčit a zároveň nově pochopit mezi představami o reinkarnaci a programatickým zřeknutím se konkrétní naděje, které se realizuje v mnohých formách buddhismu“ (s. 50). Potom by mělo být možné výpovědi křesťanské víry ostřeji profilovat, relativizací či jejich rozšířením jasněji zhodnotit jejich relevanci, osvobodit od aporií, které vyplynuly z interního křesťanského rozhovoru, učinit tyto výpovědi komunikovatelné v mezináboženském kontextu. Z toho dle Bartha může vyplynout

rozšířená schopnost křesťanské víry k internímu rozhovoru uvnitř církve a církví, k externímu rozhovoru s příslušníky mimokřesťanských náboženských tradic a k externímu rozhovoru s nenáboženskými lidmi, kteří náboženství považují za zbytečné či nebezpečné.

Zadruhé Barth usiluje o nový pohled na mimokřesťanská náboženství. Jde o to brát mimokřesťanská náboženství vážně, vnímat je jako skutečné partnery, nikoliv jen jako objekty nábožensko-filosofické reflexe či jako objekty misie. V křesťanské perspektivě to vyplývá z příkazu lásky k bližnímu. Barth zmiňuje dokumenty II. Vatikánského koncilu římsko-katolické církve (*Dignitatis humanae*), které zdůrazňují náboženskou svobodu jako důležitý výraz tohoto respektu, ovšem kritizuje je: neplatí tato svoboda především pro římsko-katolickou církev samu? Theologicko-dogmaticky je však důležité, že uznání autenticity jiného náboženství, které vychází z imperativu lásky k bližnímu, nestačí, nýbrž je třeba ptát se, „zda cestou např. přes mimokřesťanská náboženství trojjediný Bůh sám chce něco křesťanstvu říci“ (s. 49). Barth proto požaduje, aby tradiční dogmatika recepce jiných náboženství korigovala: ta je buď pojednávala paušálně jako „pohany“ (v návaznosti na starozákonní rozlišení vyvoleného lidu a pronárodů), nebo dogmatika hovořila o jiných náboženstvích, ovšem nikoliv s jejich zástupci. To je dle Bartha důsledek dogmatického předpokladu, že případná relevance mimokřesťanských náboženství (pokud vůbec) byla překonána skrze *revelatio specialis*. Pokus římsko-katolické církve o diferencovanější pohled<sup>19</sup> neměl na dogmatiku tohoto církevního společenství příliš velký vliv.

Barthova Dogmatika nechce být a) nábožensko-dějinným srovnáváním za účelem konstatování nadřazenosti křesťanství. Je to jednak metodologicky problematické kvůli spornosti pojmu náboženství<sup>20</sup> (je raný buddhismus filosofie či náboženství?), dále chybí měřítko pro to, co má být srovnáváno. Také chybí měřítko pro to, co hodnotit jako „vysoké“ a co „nízké“. Barth kritizuje dvě jiná existující měřítka: soteriologickou efektivitu náboženství (představitelem je John Hick) a etickou účinnost náboženství. Hlavní kritická námitka proti stanovování takových měřítek v dogmatice je však ta, že nesměřují k prokázání pravdy křesťanské víry, nýbrž z ní již vycházejí. Prokázat srozumitelnost a přijatelnost křesťanské víry vzhledem k mimokřes-

<sup>19</sup> Deklarace II. Vatikánského koncilu „*Nostra aetate*“ se svým často citovaným prohlášením: „Katolická církev neodmítá nic, co je v těchto náboženstvích pravdivé a svaté.“ NA 2.

<sup>20</sup> Sám H.-M. Barth se však do hlubší reflexe pojmu náboženství (dogmaticky, nábožensko-filosoficky) nepouští.

řanským náboženstvím je třeba, toto prokazování však nezávisí na tom, zda je to akceptováno jako zdařilé.

Barthova Dogmatika také b) nechce být – vzhledem k pokusu jeho marburského předchůdce F. Heilera<sup>21</sup> - syntetizujícím příspěvkem k jednomu vznikajícímu super-náboženství.<sup>22</sup> Barth zde argumentuje pragmaticko-empiricky: takové dosavadní pokusy ztroskotaly, takoví syntetizátoři většinou nejsou uznáváni členy těch skupin, z nichž vzešli. Náboženství nejsou harmonizovatelná. Argument theologický je však závažnější: takový pokus by vedl k tomu, že by základní výpovědi křesťanské víry buď byly eliminovány, nebo by naopak stran křesťanské víry musely být potlačeny základní přesvědčení náboženství jiných. Klasické pokusy o syntézu se ukazují jako nemožné. Buď je zde takový synkretismus<sup>23</sup> spočívající např. v pokusu identifikovat Alláha s trojjediným Bohem nebo Ježíše s Višnuem či Šivou nebo relativizace a redukce určitých základních výpovědí jednotlivých náboženských tradic, anebo podřízení se vůdčí pozici (pravda nemůže být přijata pod diktátem, ale ve svobodě). Z křesťanského hlediska je jediný možný pokus: hledání hierarchie pravd (co nemá v dané tradici takovou relevanci, a tedy nemusí být předmětem sporu) a eschatologická výhrada (viz IJ 3,2).

Barthova dogmatika také není ani c) apologetikou, která se skutečnosti náboženské plurality přizpůsobuje („*pluralitätskonforme Apologetik*“): nejde o to jen dávat „křesťanské odpovědi“ na koncepce jiných náboženství (proti Küngově postupu v jeho knihách o „Křesťanství a...“). „Křesťanská víra se musí sebe samé nejen ptát („*sich befragen*“), ale nejdříve i sebe nechat zpochybnit („*in Frage stellen lassen*“), dříve než začne odpovídat“ (s. 43) Navíc je třeba počítat s tím, že i mimokřesťanská náboženství mohou poskytnout plausibilní odpovědi na otázky kladené křesťanskou vírou. Kromě toho je možné očekávat, že se při vzájemném dialogu objeví otázky, které jdou za dosaženou úroveň poznání obou a před nimiž obě tradice musí kapitulovat. Barth krátce představuje a kritizuje a pro svou dogmatiku odmítá tyto pokusy o vyrovnání se s náboženskou pluralitou z křesťanské perspektivy. Filosoficko-theologicky: Mikuláš Kusánský a jeho filo-

<sup>21</sup> Viz jeho knihu *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart* (Stuttgart, 1959), jejíž poslední kapitola je pojmenována „Versuche einer Synthese der Religionen und einer neuen Menschheitsreligion“.

<sup>22</sup> „Welteinheitsreligion“ je pojem religionisty a theologa Petera Gerlitze. Srov. jeho knihu *Kommt die Welteinheitsreligion? Das Christentum und die anderen Weltreligionen zwischen gestern und morgen*. Hamburg, 1969.

<sup>23</sup> Barth však pro křesťanství určitý synkretismus považuje za nevyhnutelný a také produktivní, viz s. 160 (kapitola 3.3 „Pravdivostní jistota vzhledem k mnohosti nároků na pravdu“).



sofický pokus pomocí konceptu „coincidentia oppositorum“ ve spisu „De Pace fidei“, na nějž v současnosti navazuje „pluralistická theologie náboženství“. <sup>24</sup> Z hlediska etického pokusu o přiblížení Barth zmiňuje Rudolfa Otta a jeho (z kořenů mystiky vycházející) projekt Náboženského svazu lidstva („*Religiöser Menschheitsbund*“), podle nějž mají všechna náboženství ten společný kulturní úkol, aby bojovala proti pověře, nenáboženskosti a budovala jedno společné lidské svědomí. Ani Küngův projekt „světového étosu“ Bartha, v navázání na kritiku Küngova projektu jinými autory, nepřesvědčuje. Ačkoliv Küng neinklinuje k harmonizování a nebo syntéze náboženství, jeho záměr založit vztahy mezi náboženstvími na bázi parlamentu vyvolává otázku po kvalitativních a kvantitativních mocenských poměrech v takové struktuře. Barth se oprávněně kriticky ptá: nejedná se zde o skrytý římsko-katolický etický imperialismus?

### 3.4. K metodologii

Barthovu theologickému východisku, které představíme níže, odpovídá potom strukturace jednotlivých kapitol, které jsou rozčleněny do čtyř částí a označeny majuskulami A až D. Nejdříve traktuje látku tradiční křesťanské evangelické dogmatiky, kterou vědomě redukuje a soustřeďuje ji na to nejpodstatnější. S tím souvisí, že interní theologické kontroverze zmiňuje jen v náznaku. Najdeme zde biblické exkursy, odkazy k lutherské orthodoxii a lutherským vyznavačským spisům, ke slovu se dostávají theologičtí klasikové jak evangelické, tak římsko-katolické theologie 20. století. Barth nejen referuje, ale ihned hodnotí a nechává vysvítat své hledisko, na což jako na samozřejmost výslovně upozorňuje již v úvodu (s. 56). Pro ilustraci často cituje z textů církevních písní obsažených v německém Evangelickém zpěvníku.

Potom hledá a testuje to, co právě danému dogmatickému tématu odpovídá v mimokřesťanských náboženstvích, resp. s ním je v kontrastu. Pořadí náboženských tradic je: judaismus, islám, hinduistické tradice, buddhismus. <sup>25</sup> Autor vychází jednak z hlavních svatých textů, vlastních svědectví sledovaných náboženských tradic v německých (často několika různě

<sup>24</sup> Nejznámější zástupci jsou Rahnerův žák katolík Paul F. Knitter, původně reformovaný, dnes quaker John Hick. Představení a kritiku pozice náboženského pluralismu v češtině viz: Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 91–105.

<sup>25</sup> V kapitole 3.3. (Jistota pravdy vzhledem k mnohosti nároku na pravdu) se Barth od tohoto pořadí odklání. Řadí dle toho, jak jsou jednotlivé tradice vzdálené křesťanskému vznášení nároku na universální platnost: začíná hinduismem a končí islámem a judaismem.

ných) překladech (židovství: Starý zákon, Babylonský Talmud; islám: Korán v různých německých překladech; hinduismus: Vědy, Upanišady a Bhagavadgíta, buddhismus: různé komentované překlady [částí] kánonu buddhistických posvátných písem zvaného Tripitaka), jednak z relevantní sekundární literatury buď od německých autorů či v německém překladu, a to jak od „insiderů“, tak od religionistů.<sup>26</sup>

Kvůli nepřehlednosti náboženských kontextů i zde Barth redukuje. Nezačíná se z pragmatických důvodů sekulárními světonázory (agnosticismus, ateismus), které však podle něj náleží do dějin náboženství lidstva, dále mrtvými náboženstvími (gnose, náboženství starého orientu, řecké náboženství), novými náboženskými hnutími<sup>27</sup> a náboženstvím Číny. (Výjimkou je pneumatologický traktát, kde Barth pojednává možný taoistický korelát k Duchu, a sice koncept „či“ jako všepromikající kosmický duch a zároveň životní síla člověka, s. 431n). Koncentruje se na ta živá světová náboženství, „která v nejbližší době asi budou pro křesťanství nejdůležitějšími partnery v rozhovoru“ (s. 53). Islám a judaismus jsou relevantní kvůli blízkosti náboženskodějinné a theologické, asijská náboženství, tedy hinduistické tradice a buddhismus, zase dnes dle Bartha představují největší alternativy k třem monotheistickým náboženstvím. Autorův výběr vychází tedy z kvalitativního a kvantitativního zastoupení náboženství v rámci světového obyvatelstva, dále z toho, do jaké míry se tato náboženství artikulovala srozumitelně pro západní křesťany.

Zohledňuje náboženské tradice v jejich dějinné šíři: v islámu a judaismu jak orthodoxii, tak židovskou a islámskou mystiku (kabala a súfismus); buddhismus thérávádový i mahájánový, buddhismus čisté země, zenový buddhismus, buddhismus tibetský. Ovšem zohledňuje jen ty prvky, které „v přítomnosti toho kterého náboženství mohou platit jako určující“ (s. 55). Stojí tak vedle sebe „prastaré, ctihodné texty vedle moderních interpretací“ (tamtéž).

<sup>26</sup> Zmiňme nejdůležitější jména: židovství: Martin Buber, Šalom ben Chorin, Leo Baeck; islám: moderní „liberální“ německo-bosenský theolog Muhammad Salim Abdullah (1931), jeden z vůdčích zástupců islámu v Německu; buddhismus: „Grenzgänger“ Raimund Panikar; vietnamský na západě působící mnich a mírový aktivista Thich Nhat Hanh (1926), přední západní znalec mahájánového buddhismu, filolog Edward Conze (1904–1979); hinduismus: německý religionista a ev. theolog Michael van Brück; holandský orientalista a religionista Jan Gonda (1905–1991), neo-hinduisté Šrí Aurobindo (1872–1950) a Sarvepalli Rádhakrišnan (1888–1975).

<sup>27</sup> Tím, co jiní autoři nazývají „postsekulární religiozita“. Viz Schwöbel. *Religiöser Pluralismus als Signatur unserer Lebenswelt*. In: *Christlicher Glaube in Pluralismus*, s. 4n.

H.-M. Barth přiznává svou odkázanost na religionistiku, přesněji na fenomenologii náboženství založenou Gerardem van der Leeuwem. Je si vědom slabin tohoto přístupu (sporná možnost srovnávání, srovnávané náboženské fenomény a výpovědi jsou vytrhávány z rozdílných kontextů a vztažných systémů), jež nicméně jeho relevanci pro theologickou práci principiálně nezpochybnují. Autor zde uvádí empirický argument: v (každodenním) kontextu mezináboženské situace se právě toto spojování (např. Alláh vedle trojjediného Boha) či vylučování různých náboženských představ děje. Otázka po hledání mimokřesťanských analogií je tedy oprávněná. Dalším závažným důvodem, proč je systematický theolog, který reflektuje křesťanskou víru v kontextu mimokřesťanských náboženství, na religionistiku odkázán, je skutečnost nestejně vlastní reflektovanosti jednotlivých náboženství. Mnohá nemají theologie na způsob reflexe v křesťanství.

A jak tedy H.-M. Barth v komparaci konkrétně postupuje? Například v christologii Barth nejdříve testuje, zda můžeme nalézt v jiných náboženstvích „mimokřesťanské prostředkující postavy“. U židovství zjišťuje, že zde neexistuje nikdo, kdo by mohl být označen jako „prostředkující postava ve smyslu Ježíš Krista“: ani mesiáš jako pozemská postava, ani Mojžíš a proroci. U islámu se poté věnuje postavě Mohameda (jeho životu a sebezporozumění jako proroku, který má vyřídit poselství, na kterém jedině záleží). U hinduismu se Barth věnuje pojmu avatar (sestoupení) a jeho paradigmatickým reprezentacím v Rámovi a Krišnovi. Nakonec u buddhismu se věnuje Buddhovi (historický Buddha, tradice o něm, transcendentní Buddha) a bódhisatvům v mahajánovém buddhismu. Poté klade Barth otázku po soteriologické funkci těchto mimokřesťanských prostředkujících postav.

Každý traktát vrcholí tak, že dané téma je pojednáno v perspektivě odpovědí ostatních náboženství v rámci integrujícího trojičního přístupu a v závěrečných tezí je celá kapitola shrnuta.

### *3.5. Theologické východisko Barthovy dogmatiky*

Východisko své Dogmatiky Barth stručně a zhuštěně představuje rovněž v úvodní kapitole „Předběžná vyjasnění“. Zde se soustředím především na to, jak theologicky zdůvodňuje potřebu a možnost systematicko-theologické reflexe mimokřesťanských náboženství. V „Předběžných vyjasněních“ Barth začíná theologicky zdůvodňovat svou Dogmatiku „shora“ u christologie a theologie a končí u theologie stvoření. Já budu toto pořadí následovat přes nauku o stvoření a přejdu potom k jeho pojetí víry a zjevení, kde

především budu vycházet ze samotného textu Dogmatiky. Není však možné říci, že by Barth svou Dogmatiku začínal zcela „shora“ (u christologie, resp. u theologie). Jak uvidíme níže, víru a zjevení Boha v Kristu je třeba odlišit, fenomenologicky však není nutné je oddělovat, zjevení a víra patří na stranu recipujícího člověka (s. 140).

Jak již bylo naznačeno výše, hlavní důvod pro zohlednění mezináboženského kontextu v Dogmatice není primárně povahy etické (příkaz lásky k bližnímu, obecný požadavek respektu lidské důstojnosti, která se konkretizuje v náboženské formě), tedy v křesťanském či obecně etickém imperativu, ale tento kontext je zohledňován dogmaticky, tedy na základě křesťanského indikativu. Východisko je „v křesťanském vyznání, tak, jak jej chápe evangelická víra“ (s. 59), tedy ve vyznání víry v sebezjevení Boha v Kristu, a tak v trojjediném Bohu.

### 3.5.1. Christologie, theologie

Barth zastává christologii „z vnitřku“ („von innen“), která hledá východisko christologické reflexe v rámci dějin působení, které uvedl historický Ježíš do pohybu. Do těchto dějin působení patří společenství lidí, kteří se působením Ježíše „nakazili“, tedy církev, která doufá v to, že tyto dějiny ještě nedospěly ke svému konci v eschatonu. To znamená i pro christologickou reflexi, že stojí pod touto eschatologickou výhradou a je tudíž otevřená (s. 346). Nefixuje se na dosud artikulovaná christologická vyznání, avšak očekává, že se Ježíšova autorita a relevance prosadí způsobem, který rozbije lidskou představivost. Christologie ústí do trojičního vyznání a nedá se bez něho dostatečně artikulovat. To znamená, že je neartikulovatelná bez svých pneumatologických, eklesiologických a eschatologických implikací.

Víra ve zjevení Boha v Kristu, víra v inkarnaci, implikuje víru v inklusivní vztah vtěleného Boha ke světu. Tento vztah není exklusivně vázán ani k jednomu náboženství: křesťanství (a tedy k církvi), ani k jednomu národu (Izraeli), ale ke každému člověku, tedy i k takovému, který se hlásí k mimokřesťanským náboženstvím. „Z dějin, na něž Bůh, který se stává člověkem, přistupuje, není žádný člověk vyloučen, ať náleží k jakémukoliv náboženství“ (s. 59). Barth argumentuje na základě J 1,14: „K oblasti ‚těla‘, k němuž je ‚Slovo‘ vztaheno a která tak získává novou kvalifikaci, jistě patří i svět náboženství. Svět to možná neobsáhl, ale: ‚Přišel do svého vlastního‘“ (tamt.). Inkarnační víra v to, že Slovo působí také „v“ („in“) jiných náboženstvích či „za“ („hinter“) nimi, implikuje víru trojiční.

Tato víra, reflektovaná v trojiční teologii, je pro Bartha hermeneutickým klíčem a integračním hlediskem pro theologické hodnocení jiných náboženství, a proto se pokouší o její důslednou explikaci (o „trojičně strukturovanou hermeneutiku“, s. 221). Autor v tomto svém trojičním důrazu navazuje na předcházející práce (viz s. 60, pozn. 55)<sup>28</sup> a těží také z ekumenického dialogu, kde se trojiční myšlení ukázalo jako plodné.<sup>29</sup> Z hlediska rozlišení trojiční teologie Barth preferuje Trojici „ekonomickou“: „V Boží ekonomii tluče srdce nauky o Trojici“ (s. 279n). Jejím původním místem není ontologie, ale christologie a soteriologie v doxologickém rámci. Proto, jak Barth v úvodu konstatuje, nemusíme znát veškerou komplexitu trojiční teologie<sup>30</sup>: „Jde mi o prosté zjištění, že křesťanstvo chápe Boha jako Stvořitele, Vykupitele a Dokonavatele.“<sup>31</sup> Jak se Stvořitel, Vykupitel a Dokonavatel k sobě vztahují, ať prozatím zůstane nerozhodnuto“ (s. 60). „Bůh zakládá jako Stvořitel existenci všech lidí, jako Vykupitel se za/pro všechny vydává a na všech pracuje jemu odpovídajícím způsobem Duchem Svátým“ (s. 60n., resp. teze na s. 65). I z tohoto pohledu platí eschatologická výhrada, že ekonomie spásy trojjediného Boha ovšem ještě není naplněna. Svět je neustále tvořen a uchovávan, Kristus se zvěštuje, avšak není všude přijímán, Duch Svátý působí zjevně (tam, kde lidé přicházejí k víře) i skrytě (tam, kde lidé touží po pravdě a lásce). Lidé, příslušníci jiných nábožen-

<sup>28</sup> Zmíňme jen několik autorů, na které odkazuje: německý evangelický theolog a religionista Michael von Brück, španělský jezuita a známý zástupce mezináboženského dialogu Raimon Panikkar (1918–2010), britský římsko-katolický theolog keňského původu Gavin D'Costa. V českém kontextu se o trojiční teologii jako theologickým rámci přístupu k mimokřesťanským náboženstvím zmiňuje Tomáš Halík ve své „cášské přednášce“ (Halík, Tomáš. Křesťanské hodnoty v proměnách Evropy. Cášská přednáška. In: *Vzýván i nevzýván*. Praha, s. 169–182, především pak s. 178n). Halík navazuje na Pannikara a píše, že úcta k Trojici umožňuje akceptovat jednotlivé duchovní zkušenosti a umožňuje vnímat jejich nezastupitelnost a kompatibilitu. V narážce na Chalcedon můžeme tyto zkušenosti vnímat „neodděleně a nesmíšeně“ s křesťanskou identitou, která má otevřenou povahu. Trojiční nauka otevírá cestu mezi fundamentalismem, exkluzivismem, synkretismem a laciným relativismem. Viz dále také Hoškova práce *Na cestě k dialogu*, s. 88n. Hošek zmiňuje preferenci trojiční teologie u těch theologů, kteří přistupují k mimokřesťanským náboženstvím z pozice „postpluralismu“ (Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 114 a 115, pozn. 529, k tomu viz níže). Jsou to americký baptista S. Mark Heim, kterého H.-M. Barth nezmiňuje. K tématu významu trojiční nauky pro křesťanskou teologii náboženství viz český překlad úvodu do teologie reformovaného Daniela Miglioreho: Migliore, Daniel L. *Víra usilující rozumět. Úvod do křesťanské teologie*. Jihlava, 2009, s. 299–302.

<sup>29</sup> Viz s. 60, 282. Barth zde např. odkazuje na „Lidský dokument“: Křest, večere Páně, ordinace, který vydala Světová rada církví v r. 1982.

<sup>30</sup> Barth však v příslušné kapitole problematiku vývoje trojičního dogmatu neopomíjí.

<sup>31</sup> Barth ve své pneumatologii upřednostňuje pojem „*Vollender/Vollendung*“, který překládám „Dokonavatel/dokonání“. Chce zdůraznit eschatologický rozměr Ducha svatého a zamezit intelektuální, na vědomí člověka fixované redukci jeho přítomného působení (viz s. 424).

ství, na jednu stranu upřednostňují konkurenční představy o spáse, křesťané jsou ovšem přesvědčeni, že všichni lidé jsou součástí Božího univerzálního plánu, „i když ho neznají nebo jen částečně“ (s. 61). Z hlediska trojiční nauky pak lze rozlišovat, protože platí, že Boží dílo „ad extra“ nelze od sebe oddělovat, „opera Trinitatis ad extra sunt indivisa“: mimokřesťanská náboženství (ale i světonázorové proudy) se nevztahují jen k jednání Boha Otce (stvořitelskému jednání), ale i Syna (spásnému jednání), a Ducha (posvěcení, dokonání). Jako theologicky nedostatečnou H.-M. Barth proto hodnotí tezi svého předchůdce C. H. Ratschowa, že v mimokřesťanských náboženstvích můžeme předpokládat jen Boží jednání směrem ke světu („*Gottes Welthandeln*“).<sup>32</sup> Boží dílo je třeba rozlišovat, nikoliv oddělovat (zásada „*unterscheiden, aber nicht trennen*“ je jeden ze základních rysů Barthova myšlení, který aplikuje nejen na Trojici): „Bůh tvořící je zároveň tím, který působí vykoupení a naplnění“ (s. 61, viz také s. 712). Jak však Bůh svého cíle dosahuje, je tajemství, které zůstává pod eschatologickou výhradou.

Z výše uvedeného vyplývá, že H.-M. Barth problematizuje hodnocení Karla Bartha, podle něž je náboženství „nevíra“ a „záležitost bezbožného člověka“<sup>33</sup>, jakož i z něho vyplývající negativní hodnocení jiných náboženství a náboženskosti vůbec. H.-M. Barth nijak nezastírá, že i oblasti jiných náboženství a křesťanství jsou zasaženy lidským egoismem. Ovšem: „Jestliže z oblasti vlády trojjediného Boha nesmí být naprosto nic vyjmuta, potom musí být jeho vláda předpokládána a hledána i za představami a výrazovými formami mimokřesťanských náboženství, které se nám zdají cizí, či dokonce bizarní“ (s. 61).

<sup>32</sup> Ratschow popsal ambivalenci mezi jednáním Boha v náboženstvích a jednáním Boha v Kristu jako napětí mezi skrytostí Božího jednání na světě („*Welthandeln*“) a mezi spásným jednáním („*Heilshandeln*“) poznávaném ve víře. Ratschow vykládá „náboženské jednání lidí v náboženstvích i v křesťanství (...) v dialektice zákona a evangelia, takže ospravedlnění se stává zřejmým diakritickým principem v poměru k ostatním náboženstvím (...)“. K tomu viz Schwöbel a heslo *Theologie der Religionen. Dogmatisch, Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. vyd., sv. 8, Tübingen, 2005, s. 311.

<sup>33</sup> *KD I/2*, s. 217. K tomu, jak Karl Barth chápe náboženství, resp. pravé náboženství, které znamená zrušení náboženství, viz Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 70n. H.-M. Barth však několikrát upomíná na kritický zájem svého jmenovce o amidový buddhismus (buddhismus čisté země), viz 112n (*KD I/2*, v exkurzu na s. 372–377, především pak 375n.). Podle Karla Bartha je buddhismus čisté země („*genaueste, umfassendste und einleuchtendste ‚heidnische‘ Parallele zum Christentum*“) pozoruhodný svou blízkostí k reformačnímu křesťanství právě svým důrazem na milost. H.-M. Barth také zmiňuje „nauku o světlech“ („*Lichterlehre*“) pozdního K. Bartha (*KD IV/3*, 1, 173n.): v nauce o zjevení (s. 169n.). Tato nauka Karla Bartha se snaží být práva požadavku, kterým H.-M. Barth koriguje Barmenské prohlášení, že nikoliv mimo a vedle Slova, ale pod ním je možné uznat i jiné události, osobnosti a pravdy jako Boží zjevení.

Barth na tuto skrytou vládu Boha aplikuje pojem, který má v klasické dogmatice místo v nauce o stvoření,<sup>34</sup> a sice pojem Boží prozřetelnosti. Podle H.-M. Bartha platí súra z Koránu 10,99: „Kdyby byl Pán tvůj chtěl, věru by byli všichni, kdož na zemi jsou, vesměs uvěřili. Chceš snad donutit lidi, aby se stali věřícími (...)“<sup>35</sup> i pro křesťanství. Skutečnost, že křesťanství nezasáhlo všechny, souvisí také určitým způsobem s Boží prozřetelností, s Boží vůlí a jeho plánem spásy. To je zvlášť třeba promyslet, co se týče islámu, který vznikl „po Kristu“. Víra v prozřetelnost umožňuje dle Bartha vnímat i současné setkávání křesťanů s mimokřesťanskou spiritualitou, zvláště tou z Východu, jako výzvu a šanci. Barth uvažuje v oddíle o poznání Boha (4.1. ; s. 264) vzhledem k faktu, že křesťanské myšlení se již od počátku vyvíjelo pod vlivem antické filosofie, nad tím, že by myšlenkové a eklesiální formy křesťanského myšlení jistě vypadaly jinak, kdyby se křesťanství rozvíjelo v jiném kontextu. Má-li se křesťanský obrat na západ chápat jako dílo prozřetelnosti, tak se Barth ptá, proč nechápat křesťanské současné a budoucí setkávání s východními náboženstvími také prozřetelnostně?

Soužití křesťanů s mimokřesťanskou spiritualitou<sup>36</sup> a jejich často nevědomé spolupodílnictví na ní má spirituální důsledky, které je záhodné reflektovat, ovšem kriticky (dle 1 Tes 5,21: „Vše zkoušejte, dobrého se držte“). Situace náboženského pluralismu je dle H.-M. Bartha takovým momentem v dějinách lidstva, který zaslubuje transformace, jež by mohly přispět k obnově křesťanství (s. 62). Skutečnost náboženského pluralismu je chápána jako šance, ovšem s vědomím jejího nebezpečí. To, že Barth vidí možné šance vlivu mimokřesťanské spirituality, souvisí s tím, že v rámci nauky o zjevení diferencovaně hodnotí fenomén náboženského synkretismu. Než se k tomu dostaneme, nejdříve představme, jak Barth víru a zjevení chápe.

### 3.5.2. Víra a zjevení

Křesťanská víra je podle Bartha jako vztahové dění principiálně vztažena k trojjedinému Bohu. Víra je „umožněna předpoklady danými stvořením,

<sup>34</sup> Že Barth vychází při vnímání mimokřesťanských náboženství od stvoření, dokládá i tento citát: „V každém náboženství (a světonázoru) se projevuje hledání po smyslu a spásu, zápasí se o výklad a utváření života. Již toto hledání a tento zápas je třeba ve víře chápat jako Boží nabídky: vděčí Stvořiteli, jenž zároveň dbá na vykoupění a dokonání svého stvoření“ (s. 171).

<sup>35</sup> Citováno dle překladu Ivana Hrbka.

<sup>36</sup> Barth hovoří o „spirituelle Konvivenz und Kollusion“ (viz také s. 118).

skrze svědectví o životě, smrti a vzkříšení Ježíše Krista a aktuálním působením Ducha svatého. (...) Víra se projevuje v člověku, ale nepochází od člověka, ale od Boha“ (s. 81). Trojjediný Bůh je „trans-objektivní základ“ („*trans-objektiver Grund*“, s. 79) křesťanské víry. H.-M. Barth rozlišuje mezi vírou alfa a vírou omega<sup>37</sup>. Víra alfa se orientuje se na obsazích, které je možné s vědomím zranitelnosti artikulovat. Je precizována skepsí a pochybností. Víru omega Barth charakterizuje jako „radikální spolehnutí se“ („*ein radikales Sich-Verlassen*“), které může obsahy víry prolomit, relativizovat, a dokonce opustit (s. 76).<sup>38</sup> Skutečně tyto obsahy však za sebou může nechat až na hranici smrti (s. 75). Alfa-omega rozlišení přesahuje klasické rozlišení „*fides qua/qua*“.<sup>39</sup> K víře omega směřuje víra alfa, z víry alfa vždy víra omega vyrůstá a je jí zabarvena (Barth zde theologicky polemizuje s Tillichovým pojmem „absolutní víry“, která v radikální skepsi opouští všechny artikulované obsahy); je více než obecnou religiozitou a více než ode všech náboženství se distancující mystikou. Věřící se pohybuje vždy v napětí mezi těmito dvěma dimenzemi víry. Právě toto vědění o rozlišenosti mezi alfa a omega dimenzí křesťanské víry (ale i toho, co tomu případně odpovídá v mimokřesťanských náboženstvích) ji specificky uschopňuje k mezináboženskému dialogu. Jestliže vím o omezenosti alfa dimenze vlastní víry, mám tušení o dimenzi, kterou nemohu disponovat. Toto vědění mi umožňuje jednak otevírat se alfa výpovědím jiných náboženství, učit se od nich, resp. se vůči nim vymezovat, jednak poznávat, že se v mimokřesťanských náboženstvích setkávám s tušením sféry omega, které také odpovídá sféře alfa té které tradice. Protože se omega dimenze víry jak v křesťanství, tak v mimokřesťanských náboženstvích vymyká obsahovému určení, nedá se mezi těmito dimenzemi prokázat vztah, který by někdo mezi nimi mohl tušit (asi Barthova narážka na mystiku). V mezináboženském dialogu je potom možné vyjasňovat různé dimenze alfa jednotlivých náboženských tradic; nebo v rámci toho, co Barth nazývá „spirituální koluzí“,

<sup>37</sup> Zj 1,8; 21, 6; 22,13. Na tyto klasické novozákonné výroky navázal ve své přírodním vědám ovlivněné evoluční nauce o stvoření také Pierre Teilhard de Chardin. H.-M. Barth jeho koncept zmiňuje (s. 455n.), kritizuje jej, avšak nijak na něj nenavazuje, leda implicitně právě v tomto svém terminologickém rozlišení.

<sup>38</sup> Biblicky k této dimenzi omega dle Bartha odkazuje: starozákonné zákaz zobrazovat Boha, podobenství o království Božím Ježíše synoptických evangelií, Janovská pneumatologie (J 3,8) a slova o zůstávání v lásce, dále Pavel (Ř 11,33; 1 Kor 2,10) a jeho „Pavlovská mystika“ (výpověď o bytí v Kristu).

<sup>39</sup> Toto rozlišení zdůrazňuje rozdílné monety téhož: víra „v“ implikuje víru „že“ a víra „že“ má svůj vnitřní cíl ve víře „v“. (s. 78)



je možné zkoumat přechodovou zónu mezi dimenzí alfa a dimenzí omega jednotlivých tradic. Proto má křesťanská víra obzvláštní podmínky: jednak je vztažena v dimenzi alfa k vyznání trojjediného Boha a k jeho eschatologickému zpřítomnění, které se vymyká všem představám. Křesťanská víra také umožňuje ujištění o této dimenzi omega, i když se dimenze alfa mění nebo v extrémním případě mizí. Proto se křesťané mohou pouštět do této „spirituální koluze“, protože vědí, že Bůh může být při díle i v tradicích, které protirečí jejich vlastnímu přesvědčení (s. 114n).

Zjevení se ani nedá fixovat na exklusivní události v minulosti, ani se nedá vztahovat k jakékoliv libovolné události, resp. není to záležitost nehistorické abstrakce (s. 173). Barth přímo hovoří o „smíšení“ („*Vermischung*“) víry, která je založena v životě člověka s jeho sociologickými a psychologickými podmíněnostmi, a zjevení. Víra a zjevení proto neexistují jinak než ve stavu a procesu vzájemné vztaženosti, a tedy „smíšení“, při němž se oba prvky přesto v sobě vzájemně nerozplývají. Barth zde zužitkovává chalcedonské christologické formulace: „Právě uprostřed tohotoi ‚procesu míšení‘, v žádném případě prostém iritací, se vyjevuje to, co je zcela ‚nesmíšené/nesmísitelné‘ a zároveň ‚neoddělené/neoddělitelné‘“ (s. 173). Barth zde lutersky zdůrazňuje (také v navázání na „protestantský princip“ Paula Tillicha), že Bůh se zjevuje „sub contrario“, „pod protikladem“ v Kristově kříži, ve smrti toho, v němž se zjevení stalo a stává událostí: „Toto vědomí bere křesťanům a křesťankám bázeň, že jejich víra by mohla zaniknout v setkání s jinými náboženstvími“ (s. 173). Integrační síla křesťanské víry vzhledem k mimokřesťanským náboženstvím je v posledu zakotvena v christologickém paradoxu: v její slabosti a zranitelnosti. „Pravá víra se nechá záměrně a vědomě zraňovat a napadat, ano zohyzdit až k nepoznatelnosti“ (s. 172).

Barth vyjadřuje představu, že jako se v minulosti vyznání sebezjevení Boha v Ježíši Kristu (který jako jediný je ten naprosto neodvoditelný obsah v křesťanství) artikulovalo přijetím a vyloučením daného nábožensko-dějinného materiálu (to ovšem platí i pro židovskou tradici), tak se pravděpodobně i v budoucnosti „bude osvědčovat a prohlubovat v integraci a odmítání kontextuálně daných náboženských a světonázorových představ“ (s. 160). Nevyhnutelnost synkretistických procesů v křesťanství vidí Barth založenou v pojmu života, tedy opět na straně stvoření: „Život je očividně setkávání, přijímání toho, co život podporuje, a odrážení toho, co životu brání. Sjednocování a míšení patří podstatně k procesu života“ (s. 162). Zánik náboženství je následně spojen s vyhasínáním synkretistických procesů.

Křesťanství přitom ve svých dějinách ukazuje, že je částečné integrace cizorodých prvků schopno (antická filosofie, impulsy osvícenství, náboženské kritiky, marxismus).

#### **4. Pokus o zařazení Dogmatiky H.-M. Bartha z hlediska tradičních kategorií teologie náboženství. H.-M. Barth jako postpluralista?**

V teologii náboženství se tradičně rozlišují tyto alternativy posuzování vztahu křesťanství a mimokřesťanských náboženství: exklusivismus (mimo křesťanství není spása),<sup>40</sup> inkusivismus (spása křesťanství zahrnuje všechna náboženství) a pluralismus (všechna náboženství jsou rovnocenné cesty ke spáse). Jak jsme viděli, H.-M. Barth výslovně odmítá jak eksklusivismus, tak inkusivismus, tak i pozici pluralistické teologie náboženství. Sám sebe chápe jako toho, kdo zaujímá pozici mezi konfrontačním eksklusivismem a inkusivismem, přičemž inkusivistickou pozici Barth chápe jako „uzurpaci jiných náboženství a jejich vyznavačů církevními nároky“. „Nikoliv křesťanská církev má vznášet nároky; daleko více se má sama sklánět před Božím nárokem, o němž svědčí“ (s. 64). Jde o to ho však stále znova (sebe)kriticky a kajícím promýšlet. Univerzalistické východisko trojiční víry není však možné obejít, křesťanská dogmatika nemůže upustit od nároku na pravdu, o němž svědčí, tak jako od něj neupouštějí ani mimokřesťanská náboženství. Barth neustále připomíná, že jeho dogmatika je především interním příspěvkem, evangelickou dogmatikou, nikoliv příspěvkem do mezináboženského dialogu. Zástupci mimokřesťanských náboženství jsou k rozhovoru, který se zde vede, „pouze“ pozváni.

Pokud už bychom měli Barthovo stanovisko nějak označit, myslím, že je zde na místě pojem „postpluralismus“. Hošek na základě nejnovější debaty v oblasti teologie náboženství charakterizuje postpluralistickou pozici následovně: Jednak považuje 1. trojí typologie mezináboženských vztahů, zvláště soteriologický rámec oněch paradigmat, za neadekvátní; dále 2. eticky požaduje brát vážně jinakost druhého. S tím souvisí, že bere

<sup>40</sup> Hošek u eksklusivismu upozorňuje na rozlišení mezi eksklusivismem zjevení a eksklusivismem spasení. U Karla Bartha (a dialektické teologie) se jedná o eksklusivismus zjevení, nikoliv spasení (jak je tomu u evangelikální teologie, která z eksklusivismu zjevení přímo vyvozuje eksklusivismus spasení: spasení jsou jen ti, kteří přijali křesťanské zjevení). Viz Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 74, pozn. 315. Ke kritice těchto typů viz Hošek a zmíněná kniha, kde je poukazováno především na „soteriologickou obsesi“, na níž tradiční modely teologie náboženství staví.

vážněverbální zprostředkování jednotlivých náboženských tradic;<sup>41</sup> 3. požaduje důkladné znalosti reálií ostatních náboženství; 4. upozorňuje na potřebu ohledu na praxi mezináboženského dialogu; 5. chce se zaměřit se na prakticko-etickou rovinu mezináboženských vztahů. Co je však nejdůležitější, Hošek – přestože nechce slevit z partikulárního nároku evangelia na univerzalitu – deklaruje věrnost vlastní tradici spojenou s „pokorným agnosticismem“. Tento postoj theologicky souvisí s učením o „docta ignorantia“, zásadou „Deus semper maior“ a eschatologickou výhradou.<sup>42</sup>

H.-M. Barth nikde ve své dogmatice nehovoří o tom, že by členové jiných náboženství neměli podíl na křesťanském zjevení, ani že by „nemohli být spaseni“, resp. „že jsou spaseni, i když o tom neví“. Barth je v tomto ohledu spíše „pokorným agnostikem“, resp. tím, kdo přiznává jiným tradicím dílčí, avšak nikoliv plný podíl na křesťanském zjevení. To činí právě na základě svého trojičního, partikulárního stanoviska, jestliže Boží stvořitelská činnost, z níž theologicky vychází při vnímání jiných náboženství, je neoddělitelná od jeho činnosti soteriologické. Celá Barthova Dogmatika, jakož i celá jeho předchozí činnost na tomto poli, se skutečně snaží brát vážně partnery svého dialogu, jakož i verbální zprostředkování jednotlivých tradic.<sup>43</sup> Co však v Dogmatice ustupuje do pozadí, je zaměření na prakticko-etickou rovinu mezináboženských vztahů.

U H.-M. Bartha se neztrácí jeho partikulární východisko: Jeho „lutherský“ základ v pojetí zjevení „sub contrario“, jeho „barthovsky reformovaný“ důraz na christologii jako východisko theologizování a „katolicko-pravoslavný“, ale rovněž „barthovský“ důraz na nauku o Trojici. Ve své otevřenosti tomu, že synkretistické procesy v křesťanství by mohly být v budoucnu prozřetelně otevřeny impulsům především z východních náboženských tradic, nepropadá relativizaci ani eliminaci křesťanských výpovědí, nenastává tedy to, že by např. eschatologii kontaminoval protikladnou naukou o koloběhu zrození.

<sup>41</sup> Srov. Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 106. „Postpluralisté berou tuto jazykovou rovinu (kódující partikularitu každé tradice) s poslední vážností a odmítají jakoukoli devalvací či uzávorkování této roviny odkazováním k předreflexivní zkušenosti.“ U Bartha je tento důraz vyvažován odkazem k neartikulované víře omega.

<sup>42</sup> Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 184.

<sup>43</sup> Tyto tradice má však H.-M. Barth zprostředkovány v překladu do jeho rodného jazyka.

## 5. Závěr

Jak může být Barthova kniha a theologický přístup aktuální pro evangelické theology a evangelické křesťany v českém kontextu? Zdánlivá empirie jako by mluvila proti aktuálnosti takového počínu u nás. Na rozdíl od německy mluvících zemí (a vůbec dalších evropských zemí, a neevropských nemluvě) máme jen malé komunity hinduistů, buddhistů, judaistů a muslimů, s nimiž by evangeličtí křesťané byli v každodenním styku a vzhledem k nimž by pociťovali potřebu se věroučně a eticky profilovat. Očividné se také zdá být, že je česká společnost tradičně vysoce sekularizovaná a ateistická,<sup>44</sup> což se projevuje na úbytku členů, a to nejen Českobratrské církve evangelické. Evangelická věrouka se tedy musí (pokud už) nadále vymezovat především vzhledem k atheismu, agnosticismu a materialismu, resp. udělá nejlépe, bude-li se držet jen své „věci“, totiž výkladu bible a církevní tradice.

Vedle tohoto empirického důkazu by proti aktuálnosti tohoto stylu theologizování platila pro český evangelický kontext tradiční nedůvěra vůči fenoménu náboženství, náboženskosti, zbožnosti a náboženské zkušenosti, na kterou má nemalý vliv leckdy jednostranný biblismus se svým důrazem na prorockou kritiku soudobého pohanského náboženství a exkluzivistická – u mnohých asi jen podprahově předpokládaná a často asi i dezinterpretovaná – theologie Karla Bartha s jejím kritickým hodnocením náboženství jako záležitosti bezbožného člověka.

Dle mého soudu je třeba v české evangelické theologii onu „sekularizační tezi“ opustit a onen negativní theologický a-priorní postoj k mimokřesťanským náboženstvím revidovat. S tím souvisí uznání, že česká společnost je sice možná v tom smyslu sekularizována, že má odmítavý postoj k zavedeným církvím a institucionalizovanému náboženství vůbec, rozhodně však není bez „žitého náboženství“ a žije v rámci „postsekulární religiozity“, která nemusí být automaticky projevem nevěry. A právě theologická reflexe „postsekulární religiozity“ resp. „religiozity implicitní“ či „neviditelného náboženství“ je pro náš český kontext nanejvýš aktuální. Postsekulární religiozita je u nás popisována z pozic religionistiky a sociologie náboženství (časopis Dingir, práce religionisty Zdeňka Vojtíška<sup>45</sup> či sociologa Zdeňka R.

<sup>44</sup> Ve sčítání lidu domů a bytů 2011 o své víře nic neřeklo 4 774 323 lidí, bez náboženské víry je 3 612 804 lidí. Zdroj: <http://vdb.czso.cz/>

<sup>45</sup> Viz jeho nejnovější publikaci *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno, 2009.

Nešpora<sup>46</sup>), také částečně theologicky hodnocena (římsko-katolický kněz Tomáš Halík), ovšem ne až tak často vzhledem k tomu, v čem reflexi naší víry může profilovat a prohloubit. H.-M. Barth požaduje hledat Boží vládu i za bizarními náboženskými formami, které nemůžeme šmahem odmítnout: „To platí, jakkoliv mi to připadá těžké, i pro náboženství s kanibalistickými rysy, jakož i pro světový názor jako je nacionální socialismus“ (s. 171). Theologická reflexe jiných náboženství je nesnadný úkol, theologická reflexe bizarních, převážně institučně neukotvených náboženských forem je úkol ještě obtížnější. Myslím, že českou evangelickou teologii čeká v 21. století úkol, který je zdánlivě nad naše síly, ale do něhož se musíme pustit. Čeká nás jednak interní theologizování, jednak theologizování kontextuální a jejich vzájemná provázanost.<sup>47</sup> Jde o to reflektovat evangelickou víru (v unionované perspektivě) nejen v rozhovoru s biblí a církevní tradicí a dále v kontextu ekumenickém a v kontextu plurality světonázorů a soudobých filosofických proudů (které H.-M. Barth opomíná a je mu to jinak přejným recenzentem vyčítáno<sup>48</sup>), ale také v rozhovoru s jinými náboženskými tradicemi (jak to činí H.-M. Barth). Stranou nemůže zůstat ani kontext religiozity implicitní, bizarní, „postsekulární“. Evangelický theolog, zvláště ten český, se má ptát: může nás něčím obohatit esoterika, léčitelství, kartářství, alternativní medicína, šamanismus, ale i skutečnost pop-kultury a masmédií a jejich význam pro každodenní orientaci člověka? A proč mají nejen lidé mimo církve, ale i mnozí členové křesťanských církví všech konfesí tendenci k integraci mimokřesťanských náboženských obsahů do své žité víry? Jsou to všechno projevy upadlé lidské přirozenosti, nebo je snad i za těmito fe-

<sup>46</sup> Viz jeho nejnovější publikaci *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha, 2010.

<sup>47</sup> Jako se do něj ve své theologické interpretaci dějin pouštěl v polovině 20. století nejvýznamnější český evangelický theolog 20. století Josef Lukl Hromádka. Jeho v mnohém mylné interpretce poválečného dějinného vývoje (marxismus a socialistické hnutí) ať nás varují, ať jsou nám výzvou k o to větší theologické obezřetnosti, ať však kvůli jeho ztroskotání na kontextuální theologizování nezanevreme!

<sup>48</sup> Ruhstorfer, Karlheinz. Barth, Dogmatik. *Theologische Literaturzeitung*. 2004, roč. 129, č. 5, s. 566–568. Barth „unterschätzt die bleibende Bedeutung gerade der zeitgenössischen Philosophie für den christlichen Glauben, und gewiss würde das Werk durch tiefere philosophische Reflexion deutlich gewinnen“ (s. 567). H.-M. Barth tvrdí, že 21. století bude určeno konfrontacemi světových náboženství více než sekulárních světonázorů. Marxismus se dle něj nachází ve stádiu moratoria (s. 162). To však není zcela pravda, jak ukazuje tvorba marxisty Slavoj Žižeka, „nejnebezpečnějšího filosofa Západu“, který ve svém díle dokonce i theologizuje (v navázání na dnes již polozapomenutou americkou „teologii smrti Boha“) a kterého H.-M. Barth vůbec nezmiňuje. Jeho vliv na filosofické a politické levicové scéně se však zatím nedá zcela odhadnout.

nomény *nějak* skryta vláda trojjediného Boha, který nám, českým (nejen) evangelickým křesťanům, chce skrze tyto ambivalentní fenomény něco říci? I k tomuto tázání a hledání theologických odpovědí nás může Dogmatika Hanse-Martina Bartha inspirovat.