

BOŽÍ VLASTNOSTI PODLE BARTHOVY DOGMATIKY¹

Jan Štefan

THE ATTRIBUTES OF GOD ACCORDING TO KARL BARTH'S CHURCH DOGMATICS The study represents a slightly modified version of a lecture given by the author in German at a symposium on Barth in Emden, Germany, in May 2008. It centres on an analysis of Barth's extensive doctrine of the perfections of God from KD II/1, §§ 30–31 (1940). In contrast to the dead philosophical God without any attributes, the living triune God of the biblical revelation is a God with many attributes. The doctrine of the attributes of God was treated by Barth traditionally as part of the doctrine about God, but he substituted his own term “perfections” instead of the established one “attributes”. From a Trinitarian theological view he justified this by saying that it was not a question of the perfections of God's relationship to the world, but of the perfection of his being. On the basis of his conception of the being of God as the unity of his love and freedom and of the revelation of God as the unity of his self-unveiling and self-veiling, he then divided God's attributes into two categories with six perfections each. In ingenious combinations of biblical exegesis and the repeated treatment of classical dogmatic questions, this great dialectician here fully opened up both the mutual tension between the various perfections of the divine loving (e.g. it is precisely the gracious God who is holy, it is precisely the merciful God who is righteous), and also the tension within the individual perfections of the divine freedom (e.g. the Unique is Triune, the Constant manifests his constancy in his transformations of the history of salvation, the Omnipresent takes rooms, the Eternal becomes time). In conclusion, the study takes note of the traces and echoes left by Barth's conception of the attributes of God in the relevant paragraphs of the dogmatic works and monographs of German Protestant theology in the second half of the twentieth century. The author then attempts to assess the extent to which this doctrine was successful, based on how far it contributed to showing God as a God rich in attributes in church preaching.

Hinrichu Stoevesandtovi

1 Úvod: Učení o Božích vlastnostech jakožto učení o Bohu

Učení o Božích vlastnostech! Existuje v celé systematické teologii nějaký jiný locus, který by na nás působil podobně školometsky, podobně scholasticky jako učení o Boží podstatě a Božích vlastnostech? Našli bychom

v evangelické dogmatice nějaké jiné učení, z něhož bychom si odnášeli tak „vyslovené předreformační dojem“? ² Ne náhodou si je oblíbili theologové tzv. protestantské orthodoxy. Chválit či hanět Karla Bartha za pouhopouhý fakt, že probudil „tento kdysi parádní kousek orthodoxní dogmatiky“³ ze spánku k novému životu, mohou jen ti, kdo jej považují za neoorthodoxního theologa – a k nim bych věru nechtěl být počítán. Přineslo však „toto nejextenzivnější a nejdiferencovanější učení o Božích vlastnostech, popř. „dokonalostech““ ve 20. století⁵ něco víc než jenom reprodukci tradiční učební látky? Bartha mistrovská interpretace vykazuje všechny kvality jeho stylu myšlení, mluvení a psaní, ale porovnáme-li ji s kapitolou předchozí (o poznání Boha) a následnou (o Božím vyvolení z milosti), pak se nám vnucuje otázka, zda se barthovské inovace v této kapitole neomezily na to, že nahradil obvyklé „vlastnosti“ nezvyklými „dokonalostmi“.⁶

Sám Barth se vazbou na tradici nikterak netajil. Hned na počátku svého učení o dokonalostech sděluje svým posluchačům a posluchačkám, popř. čtenářům a čtenářkám, že postupy nové a nejnovější teologie pokládá za scestí a dává přednost postupům starší či staré teologie. Je rád, že může konstatovat, že „v tomto ne nedůležitém bodě“ panuje „jistý široký konsensus křesťanské teologie“ (384).⁷ Proč tedy otevřeně nevyhlásit: „[...] nepovažujeme za nutné ohlížet se [tu] po nějakém zásadně novém řešení“ (tamt.)? Pokračování této věty „že ani nemáme na vybranou“ (tamt.), než se držet „klasické, v jistém smyslu ekumenické linie“ (379), by samo o sobě vzato mohlo vzbuzovat dojem rezignace. V kontextu se však nejedná o tichý povzdech, nýbrž o hlasitý protest, a to proti odvážnému pokusu FRIEDRICHA SCHLEIERMACHERA, který výpovědi o vlastnostech Božích

¹ Tento text vznikl v rámci Výzkumného záměru „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“ MŠMT č. MSM0021620802. Jeho původní německou verzi jsem přednesl na mezinárodním barthovském sympoziu v Emdenu, SRN, v květnu 2008; s konečnou jazykovou redakcí mně obětavě pomohl Hinrich Stoevesandt, jemuž vděčně připisuji tuto jeho českou adaptaci.

² W. KRÖTKE, *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“*, Tübingen 2001, 48.

³ F. BURI in: Týž / J. M. LOCHMAN / H. OTT, *Dogmatik im Dialog, Bd. 2: Theologie – Offenbarung – Gotteserkenntnis*, Gütersloh 1974, 175.

⁴ KRÖTKE, tamtéž 3.

⁵ Tak např. W. TRILLHAAS, *Dogmatik*, Berlin 1962, ²1967, 122.

⁶ *Die Kirchliche Dogmatik* (1932–1967, [dále: KD]) cituji nahoře v textu; *KD II/1* (1940) s pohybem číslem strany. Četná Bartha zdůraznění (proloženým písmem) na většině míst tiše přecházím.

⁷ BURI, tamtéž 175.

přeinterpretovat ze spekulativních výpovědí o božském bytí o sobě a jeho jednání vůči nám do nespekulativních „výpovědí náboženského vědomí o způsobu jeho vztaženosti na své Odkud“⁸. K Schleiermacherově směrnicí „Všechny vlastnosti, které přisuzujeme Bohu, nemají označovat něco zvláštního v Bohu, nýbrž pouze něco zvláštního ve způsobu, jak na něho vztahujeme pocit naprosté závislosti“⁹ říká Barth rozhodně Ne! Nebudeme se ptát na to, jak se my vztahujeme k Bohu a co my Bohu „přikládáme“, nýbrž na to, „co Bůh jest a co není“ a jak je to, co je (srov. 378). Nebudou nás zajímat variace našeho zbožného sebevědomí, nýbrž „kontury jeho [tj. Boží] podstaty“ (tamt.). Schleiermacher rozdělil své učení o vlastnostech do tří oddílů a rozestřel je po celé své Věrouce.¹⁰ Barth je v Dogmatice vrací zpět na jejich tradiční místo. Učení o Božích vlastnostech se rozhodl probírat jako součást učení o Bohu, jako to, co toto učení „jedině může být: jakožto opakování a rozvinutí učení o Boží podstatě“ (383).

Text, který jsme si uvykli nazývat Barthovo „učení o vlastnostech“, představuje jeho třetí vypracování tohoto traktátu v rámci regulérního kursu „Dogmatika“.

Své první učení o vlastnostech Barth přednášel v listopadu a prosinci 1924 v Göttingen. Znal je pouze malý houf posluchačstva těchto přednášek. Širšímu kruhu zájemců jej zpřístupnil až Hinrich Stoevesandt, když v roce 1990 v rámci kritického vydání Bartha díla (GA) vydal druhý svazek Göttingenské dogmatiky, „*Vyučování v křesťanském náboženství*“ II.¹¹ Dotyčný paragraf tu ještě nese tradiční označení *Vlastnosti Boží* a probírají se v něm nejprve „vlastnosti Boží osobnosti neboli sebeodhalujícího se Boha“ a poté „vlastnosti Boží aseity neboli skrytého Boha“.¹²

Své druhé učení o vlastnostech přednášel Barth v letním semestru 1927 v Münsteru. Rukopis této Münsterské dogmatiky, jejíž prolegomena známe jako *Křesťanskou dogmatiku v náčrtu*, se dnes nachází v Archivu Karla Bartha v Basileji. S ohledem na poměrně malý počet textových odchylek

⁸ F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), hrsg. von M. Redeker, Nachdr. der 7. Aufl. 1960, Berlin/New York 1999, § 50 = I 255. Dále cituji tuto standardní edici, po čísle paragrafu následují svazek a strana.

⁹ §§ 50–56 = I 255–306; §§ 79–85 = I 424–459; §§ 164–169 = II 441–457.

¹⁰ K. BARTH, „*Unterricht in der christlichen Religion*“. II. Band: *Die Lehre von Gott / Die Lehre vom Menschen 1924/1925*, hrsg. von H. Stoevesandt (Gesamtausgabe [dále: GA], Abt. II), Zürich 1990, 78–166.

¹¹ Tamtéž 78.

¹² I za tento údaj děkuji Dr. H.-A. Drewesovi.

této dogmatiky od předchozí dogmatiky göttingenské se vydavatelé GA – podle sdělení hlavního vydavatele Hanse-Antona Drewese – kloní k tomu, že zpřístupní text Münsterské dogmatiky pouze v elektronické podobě.

Své *třetí učení o vlastnostech* Barth – z velké části, nikoli však zcela – přednášel v zimním semestru 1938/39 v Basileji.¹³ Ve své dnes známé knižní podobě spatřilo světlo světa v roce 1940 jako první půlsvazek druhého svazku *Církevní dogmatiky*, v pořadí vydaných svazků svazek třetí, *KD II/1*. Nový traktát, nyní s titulem *Boží dokonalosti*, se rozrostl oproti původnímu takřka pětinasobně: místo jednoho paragrafu (§ 17) o 88 stranách malého formátu svazků GA jsou to nyní tři paragrafy (§§ 29–31) o 402 stranách velkého formátu svazků KD. Lokalizace učení o vlastnostech zůstala stejná: mezi traktátem o Boží podstatě / o Božím bytí a traktátem o Boží milostivé volbě. Počet vlastností nyní čítá dvanáct.

2 Barthovo třetí učení o vlastnostech: Dokonalý ve svých dokonalostech

2.1 Jeden Bůh s mnoha vlastnostmi

V učení o dokonalostech Barth realizoval ono pojetí theologie, které předložil ve své knize o Anselmovi: Theologie je „následné promýšlení Kréda, jemuž jsme předtím nahlas přitakali“.¹⁴ Úkolem dogmatiky není řešit myšlenkové problémy theologů, nýbrž objasňovat svědectví víry Písma a vyznání víry Církve. (Fakticky ovšem dojde při tomto objasňování biblických svědectví a církevních vyznání i na řešení theologických problémů.) Otázku, *zda* vůbec máme myslet vlastnosti Boží, si Barth nekládl. V přesvědčení, *že* je máme myslet, se tázal, *co* děláme, *když* je myslíme, a demonstroval, *jak* to můžeme dělat řádným způsobem.

6. kapitola KD, obsahující výklady o Boží podstatě a Božích vlastnostech, se jmenuje *Skutečnost Boží*. Teze k § 28 (o podstatě) začíná větou: „Bůh je“ (288), teze k § 29 (o vlastnostech) začíná větou: „Bůh žije“ (362). Tatáž thetická asertorika, která vládla v Barthových výkladech o Božím bytí jakožto bytí toho, kdo svobodně miluje, ovládá i jeho výklady o Bo-

žím bytí-tak-a-tak v dokonalostech jeho milování a jeho svobody (§§ 30 a 31). „Bůh je“ = „Bůh žije“. Opakovaná rozpomínka na to, že Bůh není mrtvý, nýbrž živý Bůh, patří od safenwilských let jako blumhardtovskokutterovské dědictví k arzenálu jeho theologie.¹⁵ Odkaz k *Boží živoucnosti* má axiomatický význam v každém učení o Božích vlastnostech. Najdeme jej snad u všech theologů, kteří se jím zabývali, v neposlední řadě i u Schleiermachera.¹⁶ Bůh, který by nežil, by byl *Bůh bez vlastností*. Bůh, který žije, je *Bůh s vlastnostmi*. Bůh Bible a křesťanské tradice je proto Bohem mnoha vlastností, protože je, jak bude Barth neúnavně zdůrazňovat, živý, živoucí Bůh: živý uvnitř, v sobě samém, a živý navenek, vůči nám. Není to statický »Bůh-To«, numen religionistiky nebo ens ipsum náboženské filosofie. Je to dynamický »Bůh-On«, osobní Bůh biblických vypravěčů a trojjediný Bůh církevních otců. Jako prostý vlastností by byl stěží poznatelný a stěží vypověditelný. Jako oplývající vlastnostmi je hojně poznatelný i hojně vypověditelný. S theology, kteří v neurotickém strachu před anthropomorfismy o Bohu přemýšlejí a mluví pokud možno nejméně, neměl Barth nic společného. Naopak, chce o Bohu vědět a říkat pokud možno nejvíce. Raději se odváží riskantní formulace, než aby pro samé korektnosti zaostal za Boží živoucností. Ostatně jinak než s pomocí anthropomorfismů není živý Bůh pro člověka ani myslitelný, ani vypověditelný.

Karl Barth vstoupil na theologickou scénu jako *theolog Božího božství*. Nad jeho učení o dokonalostech by se mohlo skvíť velkým písmem napsané heslo rané dialektické theologie „*Bůh je Bůh*“. Bůh není rovný člověku, Bůh nám není podobný. „Přísně vzato neexistuje žádný ‚predikát božstva‘, žádný ‚pojmem boha‘, jenž by měl za zvláštní obsah to, *co* Bůh je; přísně vzato existuje jen božský subjekt jako takový a v něm plnost jeho božského predikátu.“ (337)

Nechceme-li o tomto jen sobě samému rovnému Bohu po vzoru mystiků nábožně mlčet nebo po vzoru letničních entusiasticky blábolit, nechceme-li dveře s nápisem „Boží vlastnosti“ vzápětí po jejich otevření s kategorickým prohlášením „Bůh nemá *žádné* vlastnosti“ opět zabouchnout, pak musíme sáhnout k *analogické* řeči. Velký platónský realista Barth tak učinil v pevném přesvědčení, že naše lidské představy, slova a pojmy

¹³ „Nachdenken des vorgeschagten und vorbejahten Credo“: K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931), hrsg. von E. Jüngel und I. U. Dalferth (GA, Abt. II), Zürich 1981, 26.

¹⁴ Srov. K. BARTH, *Predigten 1915*, hrsg. von H. Schmidt (GA, Abt. I), Zürich 1996, 151, 230n, 306, 342, 443; Týž, *Predigten 1916*, hrsg. von H. Schmidt (GA, Abt. I), Zürich 1998, 52, 78, 87, 89n, 230, 360.

¹⁵ Srov. G. EBELING, *Schleiermachers Lehre von den göttlichen Eigenschaften* (1968), in: Týž, *Wort und Glaube. Bd. II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969, 305-342, 321.

¹⁶ E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I*, Zürich 1946, ⁴1972, 186, 188: „úplně novum“; „nejsmělejší věta [...], jaká kdy byla v lidské řeči vyslovena“.

neužíváme v řeči o Bohu nelegitimně nebo pololegitimně, nýbrž plně legitimně. Přijmeme-li za své, že „naše slova nejsou naším, nýbrž jeho vlastnictvím“ (259), pak jejich theo-logické užití sensu stricto nepředstavuje jejich zneužití, nýbrž naopak jejich vlastní užití. Rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením, další heslo theologických dialektiků, znamená v aplikaci na theologickou noetiku, že pravda je „původně, primárně, samostatně a ve vlastním smyslu, protože tvůrčím způsobem, *jeho*“, Boží, a „jen dodatečně, sekundárně, závisle, v nevlastním smyslu, protože po způsobu stvořeného, *naší* pravdou“ (257). Nethologicky tedy myslí ten/ta, kdo se domnívá, že analogické myšlení a analogická řeč představují v theologii z nouze ctnost; theologicky myslí ten/ta, kdo ví, že analogickému myšlení a analogické řeči je v theologii zaručena autorizace.

Mnoho, snad až příliš mnoho sluchu popřál Barth iluzionistické teorii LUDWIGA FEUERBACHA. Podezření, že theologové pěstují theologii jen podle jména, se v učení o Božích vlastnostech vtírá nesrovnatelně více než v kterékoli jiné dogmatické látce. Jak účinně jsme s to ubránit se pokusem vydávat vlastnosti ideálního člověka za vlastnosti Boží? Ale absolvovat feuerbachovskou školu přece ještě neznamená povýšit Feuerbacha do role theologického arbitra. Mohu s Feuerbachem souhlasit v rozpoznání, že se pod jménem theologie až příliš často neprovozovalo a podnes namnoze neprovozuje nic jiného než anthropologie, a nesouhlasit s jeho tvrzením, že theologie, která by byla něčím jiným než anthropologií, ani nemůže existovat. Žádný Feuerbach mě přece nedonutí k tomu, abych všechny křesťanské výpovědi o Bohu diskvalifikoval jako infantilní a naivní, jako pouhé řeči v obrazech či podobnostech. Co Bůh je, to je „v božské a tedy nepřekonatelné a nezpochybnitelné realitě“ (699). Bůh není Bohem ideálně, nýbrž reálně, není Bohem relativně, nýbrž absolutně. Barth si je dobře vědom, jak nepřiměřené jsou jak tradiční, tak všelijak vylepšené obrazy, v nichž se theologie vyjadřuje o Bohu, a přece není ochoten se predikování Boha vzdát (srov. 698). Vůči nekritickým theologům, kteří nadále vypravují Boha predikáty jako by nic, i vůči hyperkritickým theologům, kteří tak činí pouze zdráhavě, neradi a se špatným svědomím, trvá na zásadě, že o predikátech rozhoduje subjekt. „Ve všech těchto [...] větách musíme rozumět predikátům ze subjektu a subjektu rozumět v těchto jeho predikátech.“ (419) Duo cum faciunt idem, non est idem. V nenapodobitelné rétorice rozdílného akcentování, na samé hranici meta-jazyka Barth napíše: „Bůh není *svobodný*, *Bůh* je svobodný“ (360).

Opatrnosti není nikdy dost ani v případě biblické rovnice „Bůh je láska“ (1J 4,8.16), kterou si mnozí theologové 20. století obzvlášť zamilovali – ať už jako sumární větu, shrnující vše nové (Brunner)¹⁷ či podstatně

(Brunner¹⁸, Härle¹⁹), co přinesla křesťanská zvěst, nebo jako distinktivní větu, rozlišující Boha a lidi (Jüngel)²⁰ nebo vydělující Boha Ježíše Krista ze světa bohů náboženství a filosofů (Brunner).²¹ Barth k ní nepřistupuje prvoplánově v exkluzivním smyslu „jako k definici“ (309); rozumí jí nejprve kontextuálně a konkrétně, a teprve poté je svolný rozumět jí eventuálně i abstraktně a generálně. Výrazy „Boží láska“ nebo „Bůh jako láska“ (tamt.) prý neměl První list Janův na mysli lásku vůbec, nýbrž docela konkrétně akt vyslání Syna, ovšem ve smyslu „božského činu“, chápaného jako „úhrn jeho konání“ (tamt.). Jednou Barth definiční výpověď „Bůh je láska“ obměnil do podoby personální výpovědi „Bůh je milující“ (321) V případě lásky, která je podle KD II/1 víc než jenom jednou z Božích dokonalostí, protože je obsahově zajedno s Boží podstatou, popř. Božím bytím (318: „Bůh je“ znamená „Bůh miluje“),²² byl připraven připustit i inverzi této predikativní výpovědi – dojde-li k ní takřkajíc následně. „Říkáme-li s 1J 4: ‚Bůh je láska‘, je pro nás inverze: ‚Láska je Bůh‘ zapovězena a zakázána do té doby, dokud není z Božího bytí a tedy z Božího činu zjištěno a vysvětleno, co to je *ta* Láska, která teď může a musí být ze své strany legitimně identifikována s Bohem.“ (310)²³ V případě Božích dokonalostí však Barth trvá na irreversibilitě theologických definicí. Záměnu subjektu a predikátu považoval za kardinální prohřešek proti theologické gramatice. Obrácení věty »Bůh je to a to« ve větu »To a to je Bůh« by nepředstavovalo legitimní variantu B k variantě A, nýbrž theologicky nelegitimní antitezi k theologicky jedině legitimní tezi. Tak např. k *Boží*

¹⁷ Tamtéž 203: „kvintesence“, „klíčové slovo celé Bible“.

¹⁸ W. HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, ²2000, 236: „[V]e výpovědi: ‚Bůh je láska‘ se zhušťuje množství biblických, církevních a theologických výpovědí o Bohu.“ 237: „Pro mnohé křesťany je to [...] ta nejdrahocennější výpověď křesťanské víry.“

¹⁹ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, ⁴1982, 469: „Žádný člověk není láska.“

²⁰ BRUNNER, *Dogmatik I*, 186: „Wotan je láska, Zeus, Jupiter, Brahma, Ahura Mazda, Višnu, Alláh jsou láska – všechna tato spojení dávají dohromady holou nemožnost. Ani Bůh Platónův [...] není láska.“

²¹ Srov. KD IV/2, 859.

²² Srov. pozdější výpověď v KD IV/2, 858: „Predikoval-li autor Prvního listu Janova ‘o θεός slovem ‘αγάπη, potom postavil ‘o θεός na roveň s ‘αγάπη; tato věta tedy může být, za předpokladu, že si oba pojmy podrží svůj obsah, i obrácena: ‚Láska je Bůh‘.“

²³ KD I/1, 503: „Všechny naše věty o takzvané immanentní Trojici se nám velmi prostě poddaly jakožto potvrzení a podtržení nebo (věčně) jakožto nezbytná předvěti vět o Trojici ekonomické.“

jedinosti poznamenal: „Budeme, pravda, muset říkat, že Bůh je absolutně Jeden, nebudeme však moci třeba říci, že absolutní Jedno je Bůh.“ (504) První věta je theologie, náš pokus o nápodobu Boží řeči; druhá věta by byla ideologie, zabsolutnění jedné relativní vnitrosvětské hodnoty. Jako příklad takového zbožštění uvádí Barth „náboženskou glorifikaci jedničky, absolutizaci ideje jednosti, vydávané za poznání Boha“ (505), k níž došlo v monotheismu, který „místo aby zvěstoval Boha jako toho Jediného, zvěstuje to Jediné jako Boha“ (tamt.).

Karl Barth vynikl v dějinách theologie jako *theolog biblického zjevení*. Vůči Bohu, který se nezjevuje, by nám theologům nezbyvalo než mlčet. Vůči Bohu, který by setrvale spočíval v sobě samém a nikdy by nevystoupil ze sebe ven, vůči nějakému takovému bohu bez vlastností by byl agnosticismus v právu. Bůh, který se zjevuje, který s námi jedná tak a tak a mluví to a to, který se projevuje jako ten, kdo je v sobě samém právě tak, jak jedná s námi a jak mluví k nám, takový Bůh umožňuje a vyžaduje theologii. Cesta k poznání toho, kdo je tento Bůh, vede skrze jedinečné události dějin spásy. My theologové a theologky máme nejprve slyšet na Boží odpovědi a na základě toho, co jsme slyšeli, začít klást naše otázky po Bohu; dříve, než sami promluvíme a nabídneme své výklady Boha, máme dovolit Bohu, aby promluvil on sám o sobě (srov. 457) a podal nám autentický „výklad sebe sama“ (515). Proti vší spekulaci tak staví Barth „odkaz na Boha samého“ (515). Na této „skutečnosti“, „samozřejmosti“, „fakticitě“ (514n) jeho zjevení přítomnosti má a chce mít tento odhodlaně biblický theolog dosti. K theologii Boha hojných vlastností ho zvou dychtiví bibličtí vypravěči. Především ze Starého zákona Barth přijímá nejen zásadní oprávnění k tomu, že má o Božích vlastnostech mluvit, nýbrž i ne jeden konkrétní návod k tomu, jak o nich mluvit a co o nich říkat. V četných a rozsáhlých biblicko-theologických a historicko-theologických exkurzích KD realizoval své přesvědčení, že theologie, zvláště pak evangelická theologie, je ve vysoké míře exegeze: výklad textu, komentář k textu, parafráze textu.

Karl Barth platí za *obnovitele trinitárního myšlení* v evangelické theologii 20. století. Jeho základní přesvědčení – naznačené v *KD I/1*²⁴ – o jed-

notě ekonomické a immanentní Trojice, které jej spojuje s jeho velkým katolickým protějškem KARLEM RAHNEREM, tvoří dogmatický základ, na němž učení o dokonalostech KD II/1 stojí a s nímž padá. Naše důvěra, že v Božích vlastnostech máme co dělat s Božími *atributy*, tj. s trvalými, konstitutivními, od Boha neodmyslitelnými charakteristickými znaky, a nikoli s *akcidenty*, tj. s bližšími určeními, které mu pouze náhodně připadly, které je tedy možné, ale nikoli nezbytně nutné mu přisoudit či přisuzovat, ale bez nichž bychom jej mohli stejně dobře jako s nimi myslet jako toho, kdo je, se zakládá na přesvědčení, že Bůh nám nezjevil nic méně než sebe sama. Přičítáme-li mu např. milost jako jeho vlastnost, pak tak nečiníme proto, abychom mu přidali „z přebohaté nádhery stvoření něco jako okrasný šperk“ (509), nýbrž proto, že máme ve víře za to, že ten, kdo se nám zjevuje jako milostivý, je sám milostivý, a že nám svým zjevením svého bytí jako milostiplného bytí dává vědět, co to vlastně znamená být milostivý, co to vůbec je milost. Jeho dokonalosti jsou dokonalostmi trojjediného Boha, který se s námi setkává jako ten, kdo sám v sobě a pro sebe je. „Bůh však nečiní nic, co svým způsobem v sobě samém nemá a není.“ (526)

Platí-li o Bohu: »Tak, jak se nám vyjevuje, tak také je«, pak musíme jeho dokonalosti pojímat jako *dokonalosti jeho podstaty*, ne pouze jako dokonalosti jeho zjevení. „Dokonalosti Boží [...] nejsou jen dokonalostmi jeho počínání vůči světu, jsou to dokonalosti jeho vlastní podstaty, jeho bytí jakožto Milujícího ve svobodě.“ (374) V tomto smyslu říká Barth např. o milosti, že je „vnitřním bytím Božím, Božím chováním vůči sobě samému“ (397). Kdybychom se spokojili s modalistickými výpověďmi typu »Bůh se pouze *chová jako* všemohoucí, milosrdný« atd. nebo »Bůh se nám pouze *ukazuje jako* všemohoucí, milosrdný« atd., byly by Boží vlastnosti pouhými jmény pro jeho relace k nám a jeho vlastní absolutní podstata by nám zůstala neznámá. To by znamenalo, že Bůh by mohl být ještě někým nebo něčím jiným, než tím, jako kdo nebo co se nám dává poznat. Jsou-li však jeho dokonalosti dokonalostmi jeho podstaty, je Bůh vše, co je, esenciálně, substanciálně, podstatně. Je-li všemohoucí, milosrdný atd., pak je podstatně všemohoucí, milosrdný atd. A čím je podstatně, substanciálně, tím je také dokonale, perfektně. Je-li všemohoucí, milosrdný atd., pak je dokonale všemohoucí, milosrdný atd. *Vztah podstaty a dokonalostí* označují zkusmo jako »ontické V« a »noetické Skrze«: Dokonalý žije ve svých dokonalostech; *skrze* poznání dokonalostí Božích se děje poznání dokonalého Boha.

Trinitární theologii vděčí Barth za to, že pro něho otázka *jednoty a mnohosti* – *jedné* božské podstaty s *mnoha* dokonalostmi – nepředstavuje neřešitelný problém. Bůh s vlastnostmi znamená co ipso Bůh s mnoha

²⁴ K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik 2: Die Heilsgeschichte vor Christus*, hrsg. von J. Feiner a M. Löhrer, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 317–401, 328: „„Ekonomická‘ Trojice je ‚immanentní‘ Trojice a naopak.“ Srov. Týž, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘* (1960), in: *Schriften zur Theologie IV. Neuere Schriften*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 41964, 103–133, 115.

vlastnostmi, Bůh s mnoha rozdílnými vlastnostmi. Boha s jednou jedinou vlastností si lze vlastně představit jen za předpokladu existence mnoha bohů: Jedné vlastnosti je přidělena jedna božská postava, takže plnost domněle božských vlastností se rozdělí mezi vícero božstev. Kdy v takovém polytheistickém pantheonu vypukne ‚spor vlastností‘ v podobě hádky či zápasu bohů, je jen otázkou času. V životě Trojice je podobný spor nepředstavitelný: Trojjediný Bůh si neprotiřečí. Mezi jeho vlastnostmi se odehrává – tak jako mezi ‚způsoby bytí‘ („osobami“) Trojice – perichorese, vzájemné prostupování, pronikání, naplňování. O to, aby v teologickém traktátu nedošlo k monopolizaci některé vlastnosti, která leží autorovi zvláště na srdci, pečuje Barthovo dialektické umění. Podobně jako v celé KD i zde plní dialektika strážnou antiideologickou funkci.

V pravověrné trojiční teologii jde o to zamezit jednak modalistickému podcenění Otce, Syna a Ducha jakožto pouhých způsobů zjevení, jednak jejich tritheistickému přecenění jako hypostazovaných božských postav. Na začátku svého učení o dokonalostech Barth zmínil dvě analogická nebezpečí: *za první* že přeslechneme výzvu Písma „k vážné a ve vlastním smyslu slova míněné víře v Boha samého“, nikoli v pouhou „ekonomii, popř. hru nějakého velikého Neznámého“ (365); *za druhé* že se budeme mylně domnívat, že Boží nádhera spočívá „v nějakém shromáždění mocných potentátů, jimiž se člověk cítí být obklopen a o nichž by nyní měl na základě zjevení věřit, že v nich má co činit s ‚Bohem‘“ (366). V *prvním* případě jsme z Pána Boha udělali „nekonečně skromnou, neřku-li ubohou bytost, strašáka, který oživne až tím [...], že vstoupí do vztahu k nám“ (364); v *druhém* případě jsme Boží nádheru degradovali na „chaos jistých hypostazovaných principů“, v němž je Bůh sotva něco víc „než sběrné označení pro všelicos domněle nejvyššího a nejzazšího, co by bylo božským tak jako tak, i bez něho“ (366). Ve svém *trinitárním učení* Barth varoval před záměnou trinitárních osob za tři samostatné božské osobnosti, ve svém *učení o dokonalostech* naopak varuje ne před náboženským přeakcentováním mnohosti Božích vlastností na úkor jeho podstaty, nýbrž před filosofickým přeakcentováním jednosti jeho podstaty na úkor jeho vlastností.

2.2 Dvě řady vlastností

Ani Bible, ani křesťanská tradice nedávají systematickému theologovi do ruky žádný závazný kánon Božích vlastností. Komentovaně vybírat, třdit a seřazovat biblické a tradiční vlastnosti patří do kompetence biblických a historických theologů. Systematický theolog není polyhistor (nebyl jím ani Karl Barth), dogmatika není kompendium theologického vědění (není

jím ani KD). Mnohem více než jeho kolegové zdůrazňoval Barth přednost konkrétního před abstraktním. Ani v nejmenším netrpěl naší nemocí z povolání, totiž pronášet věty, které dobře zapadnou do našich systémových konstrukcí, ale kterým je v konkrétních případech přisouzena role pouhých příkladů na ilustraci. Odmítal-li všechno ukvapené zevšeobecňování, potom ne proto, že by se chtěl ztratit v nahodilostech. Zdráhal se jít cestou od obecného k zvláštnímu, ale nikoli proto, že by považoval obecné za nedosažitelné a systematizování a generalizování by se chtěl vzdát. Biblickou cestu od zvláštního k obecnému nastoupil v přesvědčení, že právě tato cesta jej k obecnému skutečně dovede.

Rozvržení svého učení o dokonalostech označil Barth skromně slovy „pokus a návrh“ (396; 497). Rozdělení vlastností do *dvou řad* odráží jeho pojetí Božího zjevení a Boží podstaty. Boží zjevení chápal onticky jako dialektickou jednotu Božího odhalení a Božího zahalení a noeticky jako dialektickou jednotu jeho poznatelnosti a jeho nepoznatelnosti; Boží podstatu jako jednotu Boží lásky a Boží svobody. Svobodně nás milující Bůh je nám zároveň poznatelný i nepoznatelný, protože je nám zároveň odhalen i zahalen. V *první řadě* Barth pojednává vlastnosti božské kondescendence, v *druhé řadě* vlastnosti božské transcendence, popř. suverenity. Toto pořadí je poměrně neobvyklé. Tradičně totiž následují Boží „vlastnosti činu“ až po Božích „vlastnostech bytí“, což znamená: „Bůh je nejprve a ve vlastním smyslu sám v sobě neosobní Absolutno, a teprve potom v nevlastním smyslu a navenek osobní Bůh lásky“ (392). Barthovo přehozené pořadí, v němž dokonalosti lásky předcházejí dokonalosti svobody, chce říci: „[...] v Božím zjevení [je] Boží odhalení věčně to první a poslední“ (tamt.) a toto zjevení „je ponejprv a vposledu evangelium“ (tamt.). Skutečnost, že odhalení „není bez zahalení“ (tamt.) a že „evangelium se nám stává [těž] zákonem a soudem“ (393), je zřetelné, soudí Barth, až v tomto netradičním pořadí. „A je-li jistě zapotřebí říci to i obráceně, potom pouze na základě toho, že to nejdříve smělo a muselo být řečeno *takto*: Bůh je jako osobní trojjediný Bůh aseitární, jako milující je svobodný.“ (393)²⁵ Barthovu pohledu odpovídá základní dispozice jeho učení o dokonalostech: dvě řady, z nichž každé se dostalo po jednom paragrafu: § 30 *Dokonalosti božského milování*, § 31 *Dokonalosti božské svobody*. Vnitřní

²⁵ Podobně lítoval RAHNER, Bemerkungen (viz pozn. 24), 111, že po vytačení Lombardových Sentencí Tomášovou Summou začal být Bůh pojednáván odděleně v traktátech „De Deo uno“ a „De Deo trino“. Toto rozdělení a pořadí, které se záhy běžně ujaly a byly vesměs považovány jako samozřejmé, způsobily, že Bůh přišel na pořad řeči nejprve „velmi filosoficky-abstraktně a málo dějinně-spásně konkrétně“.

členění je v obou paragrafech stejné: dvakrát šest vlastností ve třech dvoučlenných skupinách: *milost a svatost, milosrdenství a spravedlnost, trpělivost a moudrost; jednota a všudypřítomnost, stálost a všemohoucnost, věčnost a nádhera.*

2.2.1 Vlastnosti Boží kondescendence

Ačkoli *první šestero* dokonalostí náleží k tzv. „articuli puri“ – tyto vlastnosti jsou formálně dobře biblicky prokazatelné a obsahově sdělují ty nejzákladnější theologické skutečnosti –, drží se Barth při jejich traktování zkrátka. Pro dvě z nich, milost a milosrdenství, nepotřebuje ani deset stran (milost: 6, milosrdenství: 8 stran), zatímco u následujícího paragrafu o vlastnostech, řazených k tzv. „articuli mixti“, mu deset stran zdaleka nebude stačit (všemohoucnost: 98 stran, nádhera: 42 stran). Máme za touto do očí bijící disproporcí hledat utajovaný sklon starého platonika k metafyzice? Nemyslím. Spíše bych řekl, že ani elokventnímu Karlu Barthovi nescházel smysl pro pracovní ekonomii. Boží milost, svatost, milosrdenství, spravedlnost, trpělivost, moudrost nemusí Barth pojednávat hned in extenso prostě proto, že respektuje jejich pevné místo v dogmatickém kurzu, kde přicházejí na pořad později, v traktátech o Božím díle stvoření a smíření. V učení o Bohu je tedy možné pouze zapreludovat jejich základní motivy.

Dokonalosti božského milování probírá Barth ve třech pojmových párech, z nichž dva první k sobě přiřazují něco, co se nám běžně jeví jako protichůdné: milost a svatost, milosrdenství a spravedlnost, trpělivost a moudrost. Druhý člen páru upomíná na skutečnost, že milující Bůh je svobodně milující Bůh. Světly obraz je tak obohacen o temnější barvy, vyššímu hlasu se tím dostává kontrapunktického hlubšího protihlasu. Každá dokonalost má svou stranu Evangelia a svou stranu Zákona, anebo, smím-li to tak říci, svou stranu lutherskou a svou stranu reformovanou. Obě strany se interpretují vzájemným „omezováním a doplňováním“ (402, srov. 386): Bůh je *tak* milostivý, že je svatý; *tak* svatý, že je milostivý atd. *Tím*, že je milosrdný, je spravedlivý; *tím*, že je spravedlivý, je milosrdný atd. *Právě jako* trpělivý je moudrý; *právě jako* moudrý je trpělivý atd. *Formální dialektika dvou polárních pojmů* funguje v dialektické theologii jako ochranné opatření proti hrozícímu zabsolutnění té které dokonalosti: Milost či milosrdenství nemáme chápat nesprávně ve smyslu sentimentálního Evangelia bez Zákona, svatost či spravedlnost ve smyslu příkrého Zákona bez Evangelia. Tyto vzájemně protimluvné vlastnosti však nezkonstruoval osvědčený mistr dialektiky čistě pojmově ad hoc; nalezl je v biblickém materiálu. Milost a svatost, milosrdenství a spravedlnost (a což teprve trpělivost

a moudrost) nejsou antonyma. V milosrdenství by ještě bylo možno spatřovat opak spravedlnosti (popř. ve spravedlnosti opak milosrdenství). Trpělivost a moudrost, moudrost a trpělivost se spolu spíše dobře snesou, než aby jedna druhou vylučovaly, a milost se svatostí lze jen stěží čistě logicky srovnávat. Za formální dialektikou spatřuje Barth reálnou dialektiku, *reálnou dialektiku pojmu zjevení*. Milostivý Bůh nás potkává jako svatý Bůh, milosrdný Bůh se nám dává poznat jako spravedlivý Bůh, takže nemůžeme udělat ze zjevení zjevenost a milostivého atd. Boha nemůžeme zaměnit za všeobecný pojem milosti atd. „Revelatio Dei sub contrario“, Boží zjevení v protikladu k našim vžitým i naučeným představám Boha, je pro Bartha, zdá se, takřka pravidlem. „Kdyby nám nebyl přítomen v tomto protikladu, nebyl by nám přítomen vůbec.“ (407) „Nepotkává-li nás Bůh rozhorleně, žárlivě, hněvivě [...], nepotkává nás vůbec, a člověk zůstane – navzdory všemu ujišťování o Boží lásce – fakticky ponechán sám sobě.“ (411)

V čele všech dokonalostí stojí – ve smyslu „sola gratia“, tedy dobře reformačně, evangelicky, protestantsky – Boží *milost* (396–402). V knize o mnoha stech stranách bychom mohli v této stručnosti spatřovat tichý pokyn: Kdo nebude chtít číst dál, má mít přečteno alespoň toto; kdo musel předčasně opustit posluchárnu, slyšel přinejmenším toto; kdo zapomené vše, co bude následovat, zapamatuje si snad to, že tou úplně první Boží dokonalostí je jeho milost. Milost je dar, ne nějaký dar, jeden z darů mezi dary, nýbrž Dar, „takřka úhrn všech božských darů“ (397). Kdyby to byl jen dar, který Bůh jednou dává a jindy nedává, který může dát anebo také odepřít, pak by bylo sotva na místě nazývat jeho samého milostivým. Protože to však je dar, který nám Bůh znovu a znovu dává, nazýváme Boha milostivým. Je-li Bůh milostivý, je jeho milost božská. Být-milostí jej vyznačuje jakožto Boha a odlišuje ho ode všeho ne-Boha. Dává-li svou milost, dává sebe sama. Nedorozumění tu jsou, zdá se, vyloučena, takže se Barth mohl spokojit s náznaky typu „nezaslouženě“, „bez nároku“, „nehodně“, „čirý dar“.

Boží *svatost* (402–413) pojal Barth polemicky: jako průběžné vyrovnání s Rudolfem Ottem a Albrechtem Ritschlem. Když v létě 1919 „s nemalou radostí“ četl OTTOVU knihu *Svato* (*Das Heilige*, 1917; česky *Posvátno*, 1998), pozdravil tehdejší dernier cri německé theologie jako „překonání ritschliánství“.²⁶ Po dvaceti letech se jako theolog vymezuje vůči Ottově

²⁶ Dopis E. Thurneysenovi z 3. června 1919, in: K. BARTH/E. THURNEISEN, *Briefwechsel*, Bd. I, 1913–1921, bearb. u. hrsg. von E. Thurneysen (GA Abt.V), Zürich 1973, 330.

religionistickému přístupu: „Svatý Bůh Bible právě že není ‚to Svaté‘ Rud. Otta, [...] nýbrž [Ten] Svátý Izraele.“ (405) A v protikladu k RITSCHLOVĚ dualistické tendenci, oddělující ‚starozákonního‘ Boha hněvu od ‚novozákonního‘ Boha lásky, se dává kalvinista Barth vést opačnou, řekněme monistickou tendenci: Čte Bibli v její celostnosti a tak uplatňuje jednotu Evangelia a Zákona. V Boží svatosti spatřuje rub, soudní stranu jeho účinné milosti, protipól, hněvivý pól jeho horlivé lásky. Boží milost je svatá milost, Boží svatost je milostivá svatost. „Bůh [je] právě jako *milostivý* svatý a jako *svatý* milostivý.“ (404)

Přidává Boží *milosrdenství* (414–422) k jeho milosti něco nového? Každopádně díky němu obdržel milostivý Bůh evidentně lidské rysy. S anti-schleiermacherovskou vášní se Barth přiznává k osobnímu Bohu, Bohu s pohnutelným srdcem („Není nedotknutelný“ – 416) a s účinnými afekty soucitu („Bůh je dotčený a pohnutý“ – tamt.). Boží *spravedlnost* (422–457) představuje pro Bartha rub jeho milosrdenství. „Právě tím, že je milosrdný, je spravedlivý.“ (431) V Bohu „neexistuje žádná spravedlnost, která by nebyla milosrdenstvím, a žádné milosrdenství, které by nebylo spravedlností.“ (427) Příslušné pojednání je nepoměrně zevrubnější než pojednání všech ostatních dokonalostí první řady; je to soteriologie in nuce, anticipující budoucí Barthovo monumentální učení o smíření. Za své ručitele si zvolil dva klasiky soteriologie západní církve: katolického soteriologa Anselma a protestantského soteriologa Luthera.

Traktáty o Boží *trpělivosti* (458–475) a *moudrosti* (475–495) tvoří přechod k druhé řadě dokonalostí. V traktátu o trpělivosti Barth odmítl – v určitém kontrapunktu k tomu, co předtím řekl o milosrdenství – představu Boží netrpělivosti jako mystický blud (srov. 460). S poukazem na příběhy o Kainovi, Noemovi a Jonášovi (463–466) vylíčil plánovitou ekonomii božského jednání v lidských dějinách: Bůh nejedná afektivně, nýbrž smysluplně, ne náhodně, nýbrž s rozvahou, ne svévolně, nýbrž s úmyslem; jeho akce jsou více akce než re-akce. V pozadí obou traktátů je universalistická christologie Logu.

2.2.2 Vlastnosti Boží suverenity

Druhé šestero dokonalostí známe neméně než vlastnosti Boží kondescendence z Bible. Jejich vlastním místem však není ani tolik převyprávění biblických látek v kázání a katechezi, jako spíše bohoslužebná liturgie. V *Krédu* vyznáváme naši víru „in unum Deum“, „patrem omnipotentem“. V *Otčenáši* oslavujeme Boží „moc i slávu na věky“. Některé liturgické prosby oslovují Boha slovy „omnipotens sempiternus Deus“. Boží přítomnost mezi námi zakoušíme jedinečným způsobem ve svátosti *Večeře*

Páně. Vedle toho však tvoří přesvědčení o Boží jednotě, všudypřítomnosti, stálosti, všemohoucnosti, věčnosti a nádeře součást víry v boha v mnohých světových náboženstvích, právě tak jako tvoří součást představa o bohu v nejrůznějších filosofických theo-logiích. Barthovský ignorant nebo barthovský fundamentalista by tedy mohli očekávat, že se Barth pokusí takovéto „articuli mixti“ v Církevní dogmatice pokud možno vyřadit ze hry. Opak je pravdou. Často traktuje Barth právě tyto články, které by samy o sobě mohly být chápány i všeobecně nábožensky, obzvláště obšírně. Velmi mu totiž záleželo na tom, aby je jeho čtenářstvo pochopilo specificky křesťansky. Tento cíl ovšem není dosažitelný filosofickou či psychologickou interpretací, nýbrž pouze biblicko-theologicky. Jestliže se rozhodl – v navázání na monografii HERMANNA CREMERA *Křesťanské učení o vlastnostech Božích (Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes, 1897)* – spatřovat v Božích vlastnostech komprimovaná „stručná znění“, „Kurzfassungen“ (Dalferth)²⁷, příp. „krátká vyprávění“, „Kurzerzählungen“ (Jüngel)²⁸ příběhů Boha a člověka v dějinách spásy, pak bylo jen otázkou důslednosti, hledat k nim přístup primárně prostřednictvím exegeze biblických textů, a nikoli prostřednictvím sémantické analýzy pojmů jednotlivých vlastností nebo pomocí apelu na naše zkušenosti se srovnatelnými lidskými vlastnostmi.

Ačkoliv liberálně-theologicky vyškolen, nestyděl se Barth nikdy za naivní vyprávění Bible. A navzdory své nikdy nezapírané modernitě se v Dogmatice odvážně vystavil vši tíze tradice spekulativní theologie. Nebojácně opět pokládá na stůl nejednu z oněch starých dogmatických otázek, které dogmatiku v očích mnoha theologů i netheologů tolik zdiskreditovaly. Zdánilivě opotřebované kontroverze obsahují v jeho očích tolik pravdivého obsahu, že mu stojí za námahu je ještě jednou vážně promyšlet. Byl přesvědčen, že tyto vykřičené otázky nemusejí být jalovými otázkami, v nichž už dávno nejde o theologii, nýbrž že se mohou opět – nebo koneč-

²⁷ O vlastnostech Božích jako „stručných zněních onoho příběhu [...] prožitého s Bohem ve zkušenosti Božího oslovení“ psal I. U. DALFERTH ve své knize *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, 676, jež mně zůstala nedostupná. W. KRÖTKE, jemuž vděčím za odkaz na „tuto šťastnou formulaci“ (viz pozn. 2, 31), lituje, že u Dalfertha „[b]ohužel [...] nenásleduje výklad učení o Božích vlastnostech“. Sám Krötke jednou nazývá (30) vlastnosti „pointy“: „Potom by bylo na místě chápat vlastnosti Boží jako *pointy* toho kterého zažitého Božího oslovení.“

²⁸ E. JÜNGEL, *Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes*, ZThK 96 (1999), 405–423, 414: „Každá predikace Boží je jako popis [...] božské podstaty krátkým vyprávěním, které na základě toho, jak se Bůh chová vůči nám, promlouvá o tom, jak se vztahuje k sobě samému.“

ně? – stát otázkami víry, jimiž se theologové a theoložky když už ne mají, tedy alespoň směřjí zabývat. Tak třeba: Na čí stranu se postavím v molinistickém sporu o scientia media? Komu dám zapravdu v lutersko-reformovaném sporu o ubiquitu? Může Bůh naprosto všechno, nebo existuje něco, co nemůže, popř. co nemůže moci? Barth podniká často namáhavé odklizecí práce, aby tyto staré otázky a odpovědi na ně osvobodil od jejich všemožných netheologických přeznačení.

Uvedu několik příkladů. Boží setrvalost není o nic více božská než jeho pohyblivost, Boží pohyblivost o nic méně božská než jeho setrvalost. (Srov. 558.) Ve stvořeném světě existuje jak bytí v čase a prostoru, tak bytí mimo čas a prostor. (Srov. 524.) Moc o sobě by nejenže nebyla dobrá, nebyla by ani pouze neutrální, byla by zlá. (Srov. 589.) Absolutní všemohoucnost by nebyla mocí, nýbrž bezmocí. (Srov. 600.) Abstraktně uchopená všudypřítomnost se nachází v nebezpečné blízkosti faktické nepřítomnosti. (Srov. 530.)

I v případě *dokonalosti božské svobody* jsou vždy dvě dokonalosti spárovány po dvou: jednota a všudypřítomnost, stálost a všemohoucnost, věčnost a nádhera. Druhý člen páru upomíná tentokrát na to, že svobodný Bůh je svobodně milující Bůh. Luk dialektiky je nyní mnohem zřetelněji než v první řadě napjat uvnitř každé jednotlivé vlastnosti. Jediný a jednoduchý je trojjediný Bůh, nádherný je opovrhovaný a vysmíváný deuterizajášovský ebed JHWH a ukřižovaný Kristus. Všudypřítomný je lokalizován, Věčný je temporalizován. Stálý je stálý v proměnách dějin spásy, Všemohoucí prokazuje svoji moc v lidské bezmocí. Barth necouvl ani před paradoxy typu „časovost věčnosti“ (698) nebo „svatá proměnnost“ Boží (557).

Jako první dokonalost božské svobody traktuje Barth – ve smyslu „Soli Deo gloria“, tedy opět dobře reformačně, evangelicky, protestantsky – Boží *jednotu* (498–518). Existuje jen Bůh a ne-Bůh: buď Bůh, nebo jeho stvoření; tertium non datur. „Pouze a jedině Bůh je Bohem.“ (498) „[V]šechna domnělá a zdánlivá božstva a božskosti“ (499) jsou bůzci, modly. „Samojediný tento Bůh je Bůh.“ (Tamt.) A v Bohu je zase jenom Bůh. „Všechno, co je božství a co je božské, [je] vždy Bůh sám.“ (502) Ačkoli Barth během uvažování o Boží *všudypřítomnosti* (518–551) víckrát zmíní představu Boží „neprostorovosti“ (523) popř. „bezprostorovosti“ (527), důraz klade na opačné tvrzení Boží *prostorovosti*. Bůh není všudypřítomný ve smyslu málořikajícího „ubique“ („Bůh je všude“), které nepozorovaně pervertuje do „nusquam“ („Bůh není nikde“). „Ovšemže je Bůh všude. Ale Bůh není jenom všude!“ (537) „Bůh sice nikde není, je však *ne nikde*, nýbrž [...] vždycky *někde*.“ (530) Toto „někde“ pak Barth blíže určuje jakožto

nakosti nebo diferencovanosti božské všudypřítomnosti“ (533). Základní formou takové všudypřítomnosti, která je vždy nějakou zde-a-zde-přítomností, je nebeský trůn, její další formy sahají od obecné všudypřítomnosti Boží ve stvoření přes jeho zvláštní přítomnost v pozemských dějinách spásy až po vlastní přítomnost Boží v lidském životě Ježíše Krista.

V traktátu o Boží *stálosti* (552–587) Barth zaznamenává představu Boží „neproměnlivosti“, „Unwandelbarkeit“, a „neproměnnosti“, „Unveränderlichkeit“ (554), avšak o několik stran později přichází s opačným riskantním tvrzením jeho *proměnnosti*. „Existuje svatá proměnnost Boží.“ (557). Absolutně postavená neproměnnost vystihuje boha řecké filosofie spočívajícího v sobě samém, $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\kappa\lambda\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\nu$. Naznačuje, „že Bůh je v podstatě prost života, slova, činů“ (558), ztotožňuje Boha a smrt; vyjde tedy nastejno s atheistickou proklamací „Bůh [je] mrtev“ (555). Barth se odhodlaně postavil na stranu spásnědějinného myšlení Bible proti „veškerému platonismu“ (558). „Biblické myšlení o Bohu si raději dá líbit zámenu s tím nejhorším anthropopathismem než s tímto nejnoblesnějším ze všech popírání Boha.“ (558). Ale ten, kdo by tu rád pozdravil procesuální teologii avant la lettre, bude vyveden z omylu už následující větou, kde se o Bohu říká, že je zároveň neproměnlivý a zároveň se proměňující. Boží podstata se nemění, Bůh sám se neproměňuje, neboť proměna podstaty by znamenala ztrátu sebe sama, ano sebezrušení. Ve všech svých proměňujících se smýšleních a činech Bůh „má na mysli a hájí“ „sebe sama“ (560).

V traktátu o *všemohoucnosti* (587–685) velebí Barth – čtyři roky před BONHOEFFEROVÝMI vězeňskými meditacemi o Boží bezmocí, popř. bezmohoucnosti²⁹ a tváří v tvář právě kulminující moci nacistické velemoci – mohoucnost, ano všemohoucnost Boží. Co by byly jeho milost, jeho svatost atd., kdyby byly bezmocnou, a ne všemocnou milostí, bezmocnou, a ne všemocnou svatostí atd.? K Boží všemohoucnosti ovšem nedospějeme ani apotheosou moci, ani schleiermacherovským ztotožněním všemohoucnosti s všepůsobností. Boží všemohoucnost Barth se vší rozhodností pojímá jako „potentia ordinata“, v soteriologicky naplněném smyslu toho, co je možné Bohu jakožto Bohu, proti jejímu nominalistickému pojetí jako „potentia absoluta“, v obsahově neurčitěm, prázdném, soteriologicky neutrálním smyslu toho, co prý je možné vůbec.

²⁹ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuauflage*, hrsg. von E. Bethge, München 1970, ²1977, 394 = DBW 8, 534n (Nr. 177, An E. Bethge, 16.7. 1944). Český Těž, *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*, přel. M. Černý, M. Heryán a J. Šimsa, Praha 1991, 250.

Věčnost byla jedním z velkých slov rané dialektické theologie. Jakožto božská dokonalost (685–722) bývá tradičně určována spíše negativně: jako „bezčasovost“, „Zeitlosigkeit“ (523), popř. „ne-časovost“, „Nicht-Zeitlichkeit“ (686). Barth se vyslovuje pro její pozitivní chápání ve smyslu „čistého“, „pravého“, „skutečného trvání“ (686, 688, 691). Ještě podstatnější význam přikládal „časovosti věčnosti“ (698), tak jak mu vyplývala z události Boží *temporalizace*. Tak jako Všudypřítomný zaujímal místa, aniž by tím přestal být všudypřítomným, tak si Věčný dopřává čas, „stává se časným“, „stává se časem“, aniž by tím přestal být věčným (694). Právě ve své prostorovosti osvědčuje svou všudypřítomnost, právě ve své časovosti osvědčuje svou věčnost. Tvrdil-li Barth výše, že Trojjediný může být právě mocí své prostorovosti všudypřítomným vůbec a všudypřítomným tak, jak jím je (srov. 527), pak nyní tvrdí, „že věčnost se [...] právě ve své *moci* jako věčnost stala časem“ (694). Boží mobilitu v prostoru a času Barth názorně předvádí na hojném výskytu janovských výrazů jako Ježíšovo / Boží přicházení či příchod, které neimplikují jeho odcházení či odchod.³⁰

Na posledním místě pojednává Barth – bezmála v podobě doxologie, uzavírající 6. kapitulu *Skutečnost Boží* a tím první pulsůvazek jeho učení o Bohu – o Boží *Nádheře* (722–764). Upomene nás to na jedné straně na Barthovo zakotvení v reformované tradici,³¹ na druhé straně na jeho přátele mezi velkými reprezentanty římsko-katolické theologie – starého přítele Anselma z Canterbury a nového přítele Hanse Urse von Balthasara.³² Beze strachu, že propadne esteticismu, atakuje Barth svým vyznáním Boží *krásy* („Bůh [je] krásný“ – 733) jak protestantský hamartiocentrismus („ultrapuritánskou vážnost hříchu“ – 737), tak (novo)protestantský utilitarismus. A protože to, co je krásné, vzbuzuje zálibení, je theologie „krásnou“, ano „nejkrásnější vědou mezi všemi vědami“ (740). „Taedium theologiae“, únava z theologie, je proto naší specificky theologickou ne-

³⁰ Srov. pozdější formulace jako „Boží bytí je v přicházení“ (E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1966, ³1976, 127 (Epilogomena 1975) nebo „Boží bytí je přicházení“ (G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. II*, Tübingen 1979, 251).

³¹ Srov. k tomu povzdech O. WEBERA: „(ach, tenhle reformovaný!)“ – *Karl Barth's Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I/1 bis IV/3, 2. Mit einem Nachtrag von Hans-Joachim Kraus zu Band IV/4*, Neukirchen 1950, ¹⁰1984, 68. Srov. české zpracování Jana Miřejovského, *Boží skutečnost*, Křesťanská revue 26 (1959), 245–250, 250. Dále srov. R. BOHREN, *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975.

³² Srov. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bde., Einsiedeln 1961–1975.

řestí, protože se v ní mjíme posledním cílem života, jímž je „fruitio Dei“. Naproti tomu „delectatio theologiae“, potěšení z theologizování (740), je naší profesní ctností, protože v něm nám už v tomto životě tu a tam probleskne onen „finis ultimus hominis“, požívání Boha (737). Traktát o dokonalostech, nadějně započatý počátkem všech počátků, milostí Boží, se tak radostně uzavírá tím nejposlednějším koncem, Boží nádherou. In principio Milostivý, in fine Nádherný.

2.3 Aktuality 1940

Několikrát se Barthovými výklady mihne reminiscence na pohnuté dobové události. Čtenáři a čtenářky v Německu a v okupovaných zemích, k nimž se podařilo propašovat roku 1940 ve Švýcarsku uveřejněný třetí svazek KD, se mohli „mezi stránkami“ dočíst, jak Barth theologicky zdůvodněně rozumí politickému vývoji *Německa* a osudu moderního *židovstva*.

V ohlednutí nazpět (v rámci reflexe Boží všemohoucnosti) se Barth táže, zda by víra ve všemohoucnost Boží, nepostavená na biblických základech, byla schopná „skutečně zabránit nástupu třetí říše pomatenosti“ (604); ve výhledu dopředu (v rámci meditace Boží jedinství) pak rezolutně prohlašuje: „Na pravdě věty, že Bůh je jeden, ztroskotá Třetí říše Adolfa Hitlera.“ (500)

Sionismu nepřikládal Barth v roce 1940 (v traktátu o Boží všudypřítomnosti) žádný theologický význam. „[T]heologicky vzato nemají Židé od návratu do Palestiny jako svaté země co očekávat“ (542). Zato nacistické *pronásledování Židů* Barth uvádí (v traktátu o Boží spravedlnosti) do souvislostí christologických: utrpení Božího lidu vztahuje k utrpení Mesiáše Izraele. Věta „On, a nikoli Izrael, je také ten, kdo skutečně trpí v tom, co musejí *dnes* Židé vytrpět: ten, koho v tomto utrpení potkává Boží soud“ (445), je z rodu oněch barthovských vět, které narážejí u ne-barthiánů na příkré odmítnutí. Její povrchní čtení in peiorem partem pak vypadá následovně: Bezmála na dohled jeho basilejského domicilu trpí živí lidé, a pan profesor vstává od svého psacího stolu s dogmatickými konstrukcemi, které mají toto utrpení „vysvětlit“. Díky Bohu lze Barthově výpovědi rozumět i jinak, lépe, barthovsky. Výklad in meliorem partem zohledňuje, co v Barthově platónském realismu znamená klíčové slovo „skutečně“: V trpících Židech na druhé straně hranic trpí Mesiáš židů a pohanů. Vztažení současného židovského utrpení k události na Golgotě Barthovi umožnilo prohlásit *genocidu Židů* (1940, termín „konečné řešení“ samozřejmě neznal) za dílo předem určené k nezdaru. „V tom spočívá nekonečná nicotnost a jistotně předpověditelná neúspěšnost všeho toho,

co kdy jací lidé kterých dob podnikali proti Židům a co proti nim mohou podniknout i dnes“ (tamt.) Kdo by chtěl tuto optiku KD sub specie aeternitatis odmítnout jako nedějinnou, měl by si dát líbit protiotázku, zda by si raději přál dogmatiku propadlou té které momentální dějinné perspektivě.

3 Ohlasy a působení: Učení o Božích vlastnostech vedle Bartha a po Barthovi

Jedna z prvních reakcí na Barthovo učení o dokonalostech přišla z Curychu. EMIL BRUNNER, který se často cítil povolán k tomu, aby k Barthovu A řekl své B, předložil v roce 1946 v prvním svazku své *Dogmatiky* učení o Božích vlastnostech, implicitně a místy i explicitně polemizující s učením o Božích dokonalostech z KD.³³ V nejednom se oba přátelé shodovali: v ideálu dogmatiky, která by nebyla ani systematickou konstrukcí ani florilegiem Bible, ve snaze osvobodit křesťanské učení z jeho filosofického zajetí a postavit je na základy biblické exegeze; v odmítnutí Schleiermacherova pojetí Božích vlastností a v obdivu k výše jmenované Cremerově monografii. Avšak právě na pozadí této shody zřetelně vyniknou rozdíly mezi nimi. U Bartha hermeneutika srozumění, u Brunnera hermeneutika podezření. Barth se raduje ze všeho, co o Bohu může říci – a je toho poměrně mnoho, co říká. Brunner se obává, aby toho o Bohu neřekl víc, než si myslí, že může říci. První povzbuzuje, druhý spíše varuje. Brunner podezírá apoštoly a proroky z naivity, theology staré církve ze spekulantství a Karla Bartha z nekritického tradicionalismu.³⁴ Barth shledává a vytváří široký konsens, Brunner všude větrí nezvládnuté prvky řecké filosofie.

Barthovi nablízku koncipovali svá učení o vlastnostech ve svých učebnicích dogmatiky jeho profilovaní souputníci, tzv. barthiáni: 1951 berlínský HEINRICH VOGEL v *Bohu v Kristu*³⁵ a 1955 göttingenský OTTO WEBER v *Základech dogmatiky I*;³⁶ 1967 se k nim přiřadil v *Učebnici dogmatiky II* oficiální dogmatik NDR HANS-GEORG FRITZSCHE³⁷. Naproti tomu GERHARD EBELING, který v roce 1968 upozornil na Schleiermacherovo uče-

³³ BRUNNER, *Dogmatik I* (viz pozn. 16), 245–305.

³⁴ Srov. tamtéž 250, pozn. 1: „[...] poměrně mírný soud K. Bartha o metodě ‚viae‘ je [...] značně udivující.“ Zato soud E. Brunnera je poměrně tvrdý: „Tohle všechno je racionální metafysika, ne křesťanská theologie, theologia naturalis, nikoli theologia revelata.“ (250)

³⁵ H. VOGEL, *Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik*, Berlin 1951, 332–408.

³⁶ O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik I*, Neukirchen-Vluyn 1955, Lizenzausgabe Berlin 1977, 439–508.

ní o vlastnostech v brilantní studii *Schleiermacherovo učení o božských vlastnostech*, se v *Dogmatice křesťanské víry* (1979) opřel o svého mistra a pojednání o Božích vlastnostech rozdělil do dvou svazků svého třísvazkového opusu.³⁸ Na rozdíl od Bartha počítá k Božím vlastnostem i vlastnosti jeho „cizího díla“, jmenovitě Boží skrytost.³⁹ (1983 jej následoval jiný lutherán, heidelberský EDMUND SCHLINK, který ve své *Ekumenické dogmatice* zařadil mezi vlastnosti i vlastnosti „stravujícího Boha“, jmenovitě Boží hněv.)⁴⁰ Dvě dogmatiky ze sklonku 20. století – *Systematická theologie* WOLFGANGA PANNENBERGA (I 1988)⁴¹ a *Dogmatika* WILFRIEDA HÄRLEHO (2000)⁴² – sledují Barthovo vylíčení Božích vlastností místy až do jednotlivostí. Na přelomu tisíciletí tematizovali Boží vlastnosti dva bývalí východoberlíntští Barthovi žáci: 1999 EBERHARD JÜNGEL v *Tezích ke vztahu Boží existence, podstaty a vlastnosti* a 2001 WOLF KRÖTKE v monografii *Boží jasnosti*⁴³. Kdyby mně někdy připadl úkol přednášet o Božích vlastnostech, asi bych se dlouho nezdržoval u problémů Boží myslitelnosti a vypověditelnosti; spíše bych se vydal po stopách JANA MILÍČE LOCHMANA a pokusil se dostat jeho postulátu christologizace Božích vlastností, který vyslovil 1974 ve svém příspěvku do *Dogmatiky v dialogu II*.⁴⁴

³⁷ H.-G. FRITZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik. Teil II, Lehre von Gott und der Schöpfung*, Berlin 1967, ²1984, 93–100.127–138. Fritzsche nepřejímá – jako Vogel – jen dvanáctičlenný počet vlastností, nýbrž nadto i dvakrát šest párů vlastností, prý proto, aby tak „vyvrátil“ domněni, „že nikdy dva dogmatici nepiší přesně o týchž vlastnostech“ (128).

³⁸ G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I: Prolegomena. Der Glaube an den Schöpfer der Welt*, 235–244; *Bd. II: Der Glaube an den Versöhner der Welt*, 99–119; 229–255; 345–362, Tübingen 1979.

³⁹ Tamtéž II, 243–249. Proti tomu W. JOEST, *Dogmatik. Bd. I: Die Wirklichkeit Gottes*, Göttingen, 1984, ²1987, 161n.

⁴⁰ E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, ²1985, 771–774.787–790. Ovšem s omezením, že se nejedná o „vlastnost Boží podstaty“: „Bůh miluje a je láska. Bůh se hněvá, ale není hněv.“ (789). Proti tomu W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 474.

⁴¹ Cit. dílo, 365–483, zvl. 392, 437ff, 445, 449nn, 458, 470, 473.

⁴² *Dogmatik* (viz pozn. 18), 236–269, zvl. 263.

⁴³ Thesen (viz pozn. 28 a 2); resumé obojího in: KRÖTKE, *Gottes Eigenschaften*, in: E. MAURER (Hrsg.), *Grundlinien der Dogmatik*, Rheinbach 2005, 85–106.

⁴⁴ Srov. LOCHMAN, in: *Dogmatik im Dialog II* (viz pozn. 3), 184: „Vlastnosti Boží nemožou být nikdy získány z abstrakcí nějakého obecného poznání Boha nebo poznání sebe sama, mají být přečteny z lidské tváře Ježíše Krista – avšak právě ve smyslu Nového Zákona jako výpovědi o Bohu, o ‚Nevypověditelném‘.“ – Viz též EBELING, *Dogmatik II* (viz pozn. 30), 106: „[Všechny božské atributy] jsou vyřčeny jak o Bohu, tak o Ježíši Kristu.“ A tamtéž 229: „Neexistuje žádný Boží atribut, který by již nebyl k dispozici v náboženské tradici nezávisle na Ježíši Kristu; rovněž ovšem neexistuje žádný atribut, který by od Ježíše Krista nepřijal svůj svéráz.“

Barthův návrh na terminologickou změnu nenašel následovníka. Jedni se vrátili zpátky k starým osvědčeným výrazům „atributy“ nebo „vlastnosti“, další přišli s obsahově pregnantními termíny jako „velkoleposti Boží podstaty“ (Vogel)⁴⁵ nebo „Boží objasňující jasnosti“ (Krötke)⁴⁶, ještě další se spokojili s obsahově neutrálními označeními jako „způsoby jeho lásky“ (Ebeling)⁴⁷, „podstatné způsoby či podstatné rysy“ (Jüngel)⁴⁸, „příznaky lásky“ (Dalferth)⁴⁹ nebo „konkretizace, specifikace, kvalifikace božské lásky“ (Härle)⁵⁰. V tom, co po mém soudu tvoří nejdůležitější přínos Barthova učení o dokonalostech pro evangelickou dogmatiku 20. století, je většina theologů po Barthovi s Barthem zajedno: Opět se odvažují myslet vlastnosti Boží jako *vlastnosti jeho podstaty* (popř. jeho lásky jakožto jeho podstaty⁵¹).

4 Závěr: Bůh mnoha vlastností v theologickém učení a církevním zvěstování

OTTO WEBER ve svém kdysi hojně čteném přehledu KD (ponejprv 1950, české zpracování 1957–1962) pochválil Barthovo učení o dokonalostech jako bod obratu v traktování Božích vlastností. „Barth je prvním dogmatikem po Cremerovi, který věnoval tomuto odvětví zvláštní pozornost a prošel je jako místo *živého*, tj. *theologického* kladení otázek a hledání odpovědí. Dosavadní pojednání strádala právě nedostatkem vlastní theologické životnosti. Barth tuto chybu napravil (a předčil i Cremera). Tak se

⁴⁵ Gott in Christo (viz pozn. 35), passim: „Gottes Wesensherrlichkeiten“.

⁴⁶ Klarheiten (viz pozn. 2), zvl. 103nn: „Gottes klarmachende Klarheiten“.

⁴⁷ Dogmatik I (viz pozn. 38), 105: „Weisen seiner Liebe“.

⁴⁸ Thesen (viz pozn. 28), 405: „Wesensweisen oder Wesenszüge“.

⁴⁹ I. U. DALFERTH, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984, 214. Cit. podle KRÖTKEHO, cit. dílo 84, pozn. 146: „Merkmale der Liebe“.

⁵⁰ Dogmatik, 256: „Konkretisierungen, Spezifizierungen, Qualifizierungen der göttlichen Liebe“.

⁵¹ Široký konsensus nejzvučnějších jmen evangelických a katolických theologů současnosti (mj. Jüngel, Moltmann, Pannenberg; Kasper, Greshake), že podstatou Boží je *láska*, zaregistroval KRÖTKE (cit. dílo 82, pozn. 137). Barth spatřoval, jak známo, Boží podstatu ve *svobodné lásce*, přesněji v bytí toho „kdo ve svobodě miluje“ (288). HÄRLE, cit. dílo 243, shledává v tomto „připojení ‚svobody‘“ pochopitelnou obranu proti „nebezpečnému zúžení a tím zkresení Boží podstaty“, hrozcímu tam, kde došlo k jejímu „neomezenému ztožnění“ s láskou. Sám však toto připojení vnímá jako omezení a zkrácení podstatové výpovědi „Bůh je láska“, nikoli jako její zesílení.

stalo, že se na něho čtenář oněch dobrých 400 stran, věnovaných této části dogmatiky, nebude mračit.⁵²

Theologické životnosti dosáhl Barth tím, že pojal Boží vlastnosti jako zkrácené verze, jako *stručná znění Božího příběhu s člověkem v lidských setkáních s Bohem*. Musel však za ni platit nebývalou délkou svého líčení? Musel svými 400 stranami riskovat trpělivost svých čtenářů a čtenářek? Kloním se k tomu zodpovědět tuto otázku kladně. Pojmeme-li Boží vlastnosti jako stručná znění a učení o nich jako vysvětlení stručných znění, pak se mně zdá být zcela na místě věnovat tomuto *vysvětlování* spíš více než méně času a prostoru. Šíře Barthova pojednání o Božích dokonalostech není dle mého soudu podmíněna jen osobnostními sklony autora, má i své důvody věcné. Ostatně, délka *tohoto* textu bude rušit pouze ty, kdo na něj budou pohlížet izolovaně, nikoli v kontextu celé KD. Čtyři paragrafy učení o dokonalostech tvoří plus minus jednu triadvacetinu celého nedokončeného díla (402 z dohromady 9185 stran) – a kdyby byla bývala KD dokončena, byly by proporce ještě mnohem vyrovnanější. V Schleiermacherově Věrouce tvoří dvacet paragrafů o vlastnostech jednu devítinu tohoto díla (v Redekerově vydání 102 z 932 stran). „Interpretovat znamená: říkat jinými slovy *totéž*.“ (KD I/1, 364) Ve svém učení o dokonalostech říká Barth v nových a nových pojmových variacích a transformacích – samozřejmě ne vždy, ale často, velmi často – přibližně *totéž*. Podobá se v tom alpinistovi, který vidí vrcholky horských velikánů každou denní hodinu ve zvláštním osvětlení jedinečného okamžiku – jinak, než jak viděl tytéž hory o hodinu dříve, a jinak, než jak je uvidí o hodinu později.⁵³

Učení o dokonalostech patří k těm nejkonsenzuálnějším částem celé Církevní dogmatiky. Stěží si lze představit, že by je někdo ocejoval jako „privátní doktrínu Karla Bartha“⁵⁴. Spíše by se proti němu dalo namí-

⁵² WEBER, K. Barths KD (viz pozn. 31), 63; srov. KR 26 (1959), 247.

⁵³ Obdobná alpinistická přirovnání užíval sám Barth, např. ve francouzském televizním interview s G. Casalisem (1963), in: K. BARTH, *Gespräche 1963*, hrsg. von E. Busch (GA, Abt. IV), Zürich 2005, 368n: „Nuže, předmět, jímž se zabývá dobrá dogmatika, je nevyčerpatelný. Nikdy jsem neměl pocit, že se opakuji, protože v miliónech [sic!; v něm. překladu, tamt. 36, opraveno na tisíce] stran jsem se cítil, jako kdybych obcházel ze všech stran vysokou horu, která se představuje tu z té, tu z oné strany. Pokud jde o mě, nikdy jsem se přitom nenudil. A vždy to byla tatáž hora, není-liž pravda.“

⁵⁴ Takto se vyjádřil P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1947, 1962, 59, na adresu Barthova pojetí Evangelia a Zákona, popř. jeho učení o zjevení. Podobně smýšlel E. BRUNNER, *Dogmatik I* (viz pozn. 16), 353 a 355, o Barthově novém uchopení otázky predestinace. Není bez zajímavosti, že zatímco ho na učení KD II/2 o vyvolení popuzovala jeho radikální novost, učení KD II/1 o vlastnostech se podíval pro jeho tradičnost.

tat, že mohlo být o něco originálnější. Není divu, že zůstalo ve stínu učení o predestinaci, které po něm (v dalším svazku KD) následuje; vždyť Barthovo učení o vyvolení zastíní všechno, co bylo do té doby možné se v KD dočíst. Kdo je originální, nemusí dokazovat svou originalitu v každém dogmatickém traktátu. Skutečně originální theolog se nepotřebuje honit za originalitou, protože jeho výpovědi nesou nezaměnitelné, věrněmu publiku důvěrně známé a milé rysy jeho způsobu myšlení a literárního stylu i tam, kde uchopil tradiční látku tradičním způsobem. Když Barth hledal pro svůj první dogmatický kurs v Göttingen, který nesměl nést pojmenování Dogmatika, nějaké krycí jméno, sáhl – v reminiscenci na vžitý německý překlad CALVINOVY dogmatiky *Institutio religionis christianae* (a zároveň na stejnojmenný titul A. Ritschla) – po názvu *Vyučování v křesťanském náboženství*. Učení o vlastnostech tam charakterizoval následovně: „[...]věty, které pronášíme zde v dogmatice, nejsou jedna ani druhá vhodné jako homiletická a katechetická látka; nejsou zamýšleny jako materiál pro kázání a vyučování, nýbrž jako *školní cvičení*, které musíme mít za sebou, *abychom* mohli sami kázat a vyučovat. Ve škole je třeba se kvůli životu věnovat leccemu, co je pak v životě vhodné *vědět*, ale co za nic na světě nemá být v poněkud popularizované formě *opakováno* tak, jak jsme to slyšeli ve škole.“⁵⁵ Nemyslím, že bychom měli tyto věty chápat jako understatement. Barth koncipoval všechna svá učení o vlastnostech – stejně tak jako svou dogmatiku jako celek – vědomě jako *theologii pro theology a theologičky*, tedy jako kus řádné *školské theologie*.

Na jednom místě svých výkladů Barth říká: „Vlastnosti či dokonalosti Boží jsou, abych tak řekl, písmena božského Slova. Slovo existuje jen prostřednictvím propojení a jednoty těchto *písmen*. Ale jenom ve své *propojenosti a jednotě* mohou tato písmena tvořit slovo.“ (367) Kdybych chtěl tento příměr dále rozvíjet, mohl bych se zeptat: Přirovnáváme-li vlastnosti k písmenům, neměli bychom učení o vlastnostech přirovnat k slabikování? Slabikování písmen je cesta, jak se naučit číst a psát celá slova. Kdo už umí číst a psát, nepotřebuje rozkládat slova do písmen. Chtěl Barth napovědět, že učení o Božích vlastnostech hraje v theologii sice nenahraditelnou, ale vlastně jen prostřednickou roli? Pochybuji o tom. Jeho obraz měl spíše znázornit, jak pohlíží na vztah mezi učením o Božích vlastnostech a učením o Boží podstatě: „Učení o Božích dokonalostech [...] nebude spočívat v ničem jiném než v rozvíjení a stvrzování učení o Boží podstatě“ (tam.).

⁵⁵ BARTH, Unterricht II (viz pozn. 10), 92.

Učení o dokonalostech KD – vzorový příklad takové dogmatiky, která nepředstavuje ani biblicismus na vyšším stupni ani metafysiku na nižším stupni⁵⁶ – slouží v akademickém životě studujícím theologie jako *Eisagogé do četby theologické klasiky*⁵⁷ a *trénink v dogmatickém umění*, vyučujícím theologie jako *stimulans k vlastní theologické tvorbě*. Co si s ním však má počít onen malý houf theologii pěstujících farářů a farářek, pro něž Barth KD psal a vydával? Před přímým, dnes ostatně sotva představitelným užitím své Dogmatiky v podobě únavných citátů v dlouhých kázáních Barth výslovně varoval.⁵⁸ V zásadě však vztahoval celou KD na nedělní kázání v kostele jako na centrální událost života církve.⁵⁹ Co to znamená v případě vlastností Božích? Jako stručná znění volají po tom, aby se s nimi dále pracovalo. Mohou a mají být rozvíjeny doktrinárně, do dogmatického učení. Ale mohou a mají být rozvinuty i kerygmaticky, v křesťanském kázání. Schleiermacher hájil v učení o vlastnostech své Věrouky „zájem zbožnosti“⁶⁰, Barth zastupuje v učení o dokonalostech své Církevní dogmatiky zájem kázání. Jeho „zcela střízlivé a zcela otevřené učení o Božích vlastnostech“ (384) vznikalo jako výzbroj k církevnímu zvěstování a v církevním zvěstování je vystaveno své ověřující zkoušce.⁶¹ O tom, zda se osvědčilo a zda je budeme moci označit za vydařený pokus či nikoli, proto nebude rozhodovat statistika jeho citovanosti v odborné literatuře, nýbrž úvaha, nakolik přispělo k tomu, aby byl na kazatelkách křesťanských církví dosvědčován Bůh jako *Bůh bohatý na vlastnosti*.

⁵⁶ Srov. KD I/2, 383: „[T]heologie je něco jiného než rabínská biblická učenost nebo řecká spekulace.“

⁵⁷ Srov. G. HUNSINGER, *How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology*, New York/Oxford 1991, 28: „Jeden z efektů obeznamenosti s katedrálou Barthovy theologie je ten, že nám její poznání může pomoci k tomu, že se naučíme oceňovat starší katedrály a budeme chtít strávit nějaký čas také v nich.“

⁵⁸ KD I/1, 297: „Ne všechny věty se hodí k tomu, aby se přímo staly větami církevního zvěstování. [...] Ani jedna věta dogmatiky se k tomu nehodí jako taková.“

⁵⁹ Srov. KD I/1, 83: „Normální a centrální fakt, ke kterému se dogmatika vztahuje, však je a zůstane docela prostě nedělní kázání církve včerejška a zítřka.“

⁶⁰ § 50,1 = I, 256 a částěji.

⁶¹ KD I/1, 297: „Dogmatika je příprava k církevnímu zvěstování. Formuluje věty, které je třeba promyslet, *dříve než* zformuluje své věty církevní zvěstování. Ovšem právě v této vzájemné vazbě musí být možné věty dogmatiky ověřovat.“