

O Barthovi

I. Barth o filosofii

(Rozbor Dogmatiky 1,2 – § 21; 2. část – str. 815–825.) Hlavním tématem tohoto oddílu Barthovy Dogmatiky není filosofie, nýbrž výklad Písma. Proto jedná Barth o filosofii jen potud, pokud ji vidí v souvislosti s biblickým výkladem. (Jak uvidíme, uvede Barth později své důvody pro to, že se filosofie nesmí stát samostatným zájmem, nemá-li být postavena Písmu na roveň.)

Prvním praktickým momentem výkladu Písma je podle Bartha vyšetřování vlastního smyslu biblického slova, tj. pozorování, konstatování, vyložení, rozvinutí v jistém smyslu zavinitého a svůj smysl skrývajícího textu. Samo v sobě jasné Boží Slovo není ovšem v skrytosti proto, že se nám vydalo v podobě Písma (v této podobě stále ještě zůstává v sobě jasným), nýbrž proto, že se skrze Písmo vydalo v zatemnění světa lidského ducha, konkrétně v zatemnění v prismatu našeho lidského porozumění a neporozumění. V tomto smyslu je možno označit skrytost smyslu biblického slova spíše za subjektivní než za objektivní, ne ovšem tak, že by byla neskutečná, nýbrž tak, že Boží Slovo ani slovo Písma není zahaleno samo o sobě a samo v sobě, ale že ona clona, skrývající jeho vlastní smysl, je součástí lidského přístupu, lidského vybavení, jehož se člověk žádnou otevřeností nikdy nemůže zbavit a které s sebou nutně nese i ke každému pozorování a vyšetřování smyslu biblického textu. Přitom je pozoruhodné, že Barth onu clonu interpretuje nejinak než jako prisma lidského myšlení a že – alespoň v našem úseku – nemluví vůbec o jiných zdrojích zatemnění původního, daného smyslu slov Písem. – Z tohoto pozadí Barth vychází a jím je určeno i jeho pojetí místa a funkce lidského myšlení, a tedy filosofie, ve výkladu Písma.

Z toho, co pověděno, se už zřetelně rýsuje, že žádný vykladač nezůstává při svém pozorování a znázorňování skutečně pouhým pozorovatelem a znázorňovatelem. Žádný není s to, aby objektivně a abstraktně pozoroval a znázorňoval jenom to, co tu stojí. Nad pozorovaným obrazem textu se klene na něm závislý, ale přece od něho odlišný obraz promyšlený (nachgedacht). Neboť jak bychom mohli rozumět textu objektivně, aniž bychom při něm byli subjektivně, to jest právě svým myšlením? A tak v momentu, v němž v biblickém slovu nám předložené, předříkané přechází do myšlení čtenáře nebo posluchače, v tomto momentu zároveň se začíná uplatňovat druh a způsob tohoto přechodu, který nevyhnutelně jeho pozorování a znázorňování omezí a ovlivní. Nemůžeme pozorovat, aniž bychom zároveň nepřemýšleli. Už tím, když konstatujeme a znázorňujeme, co stojí psáno a co podle napsaného existuje, doprovázíme napsané i podle napsaného existující svým vlastním myšlením. Již v tom, co říkáme ve svém pozorování a znázorňování, krok za krokem prozrazujeme, jak jsme byli – vědomě či nevědomě, ve formě vypracované nebo primitivní, důsledně či bez důslednosti – určováni jistou noetikou, logikou a etikou, jistými představami a ideály o Bohu, o světě a o člověku, s nimiž přistupujeme ke čtení a k výkladu a kterých nemůžeme zapřít. Nějakou filosofii má každý čtenář Písma, i ten nejprostší, ale jisté každý učený Písmák.

Pokoušíme-li se přemyslet a domyslet (nachdenken) to, co nám je v Písmu předříkáno, musíme k tomu použít myšlenkových možností, které jsme si sami s sebou přinesli, a to znamená, že k tomu musíme použít nějaké filosofie. Nechceme-li popřít, že k porozumění Božímu Slovu je povolán právě člověk hříšný jako takový, a to znamená se všemi mu danými myšlenkovými možnostmi, pak nesmíme popírat zásadně ani použití filosofie ve výkladu Písma. Takové užití je nejenom nevyhnutelné,

nýbrž také legitimní, právě tak jako je legitimní, když marnotratný syn, tak jak byl, v chudobě a cärech povstal, aby šel k svému otci. Tato legitimita je nepochybná. Stává se problémem teprve tehdy, když se ptáme: jak? A tu se podle Bartha uplatní pět základních hledisek.

1. Užíváme-li svých myšlenkových schémat při výkladu bible, musíme si být zásadně vědomi toho, co děláme. Každý náš myšlenkový schematismus jest základně odlišný od myšlenkového schématu biblického slova. Naše filosofie stojí jako taková proti filosofii slova Písem v každém případě jako jiná, odlišná.
2. Použití našeho myšlenkového schématu může mít zásadně jen charakter hypotézy, pokusu; po každém pokusu musíme být hotovi k pokusům novým, jiným, také třeba z docela odlišných filosofických pozic.
3. Užití určitého způsobu myšlenkového při výkladu Písma se nesmí stát předmětem samostatného zájmu; filosofický interes se nesmí osamostatnit, neboť prosazení a provedení žádné filosofie se nesmí stát sobě účelem, nesmí se stát principem. Předmětem samostatného zájmu se může stát pouze našemu myšlenkovému způsobu předcházející myšlenkový způsob Písma.
4. Neexistuje žádná zásadní přednost jednoho myšlenkového schématu před jiným. Není žádné nutnosti, jež by obecně zavazovala k užití určité z mnoha možností. V určité době, za určitých okolností může se stát užití konkrétního způsobu myšlení zvláště užitečným a účinným; může to však být třeba právě opačná pozice filosofická než se nejmíce nabízí.
5. Užití určitého myšlenkového schematismu je jen tehdy legitimní a plodné, je-li určeno a ovládáno textem a obrazem předmětu, v textu viditelným. Musí to být tedy užití kritické, kde však předmětem kritiky není Písmo, nýbrž naše myšlenkové schéma, a kde Písmo je naopak právě subjektem této kritiky.

Přecházím ke svým poznámkám a ke kritice. Chtěl bych na prvním místě upozornit na to, co jsem už naznačil na začátku, totiž že Barth příčinu skrytosti smyslu Božího a biblického slova vidí v lidském myšlení. Tento motiv se objevuje v oddíle, o němž jsem referoval, ještě na několika místech a má dvě stránky. Především hříchem zaslepené srdce je tu interpretováno jako srdce slepé intelektuálně, myšlenkově. Člověk je hříšný, a to znamená, že si cestu k Božímu slovu zakrývá svým způsobem myšlení, svými myšlenkovými metodami. Tento motiv má však i druhou stránku, totiž že lidské myšlení nejen nese stopy, důsledky hříchu, nýbrž že je samo v sobě hříšné, nepravé, ano nic v našem textu nebrání říci, že je přímo samotnou skutečností hříchu, alespoň pokud jde o porozumění a vyklad Písma. Stručně řečeno: u Bartha vypadá na jedné straně hřích jako chyba či neschopnost myšlenková, a na druhé straně myšlenková omezenost je ukázána jediná jako překážka porozumění Písmu; a protože jediná, pak právě myšlenková neschopnost a omezenost jest hříchem. V tom vidím určité morální přecenění lidské racionality. (Srv. Niebuhr, Masaryk.)

Za Barthovým přesvědčením, že zásadně žádná filosofie nemá při výkladu Písma přednost, se nutně skrývá jeho přesvědčení (ať už vědomě a výslovně či nikoli), že filosofické pozice samy o sobě nemají co dělat s pravdou, přinejmenším s

pravdou Písma, s pravdou Slova Božího, nýbrž že mohou být leda tu vhodnějším, onde méně vhodným materiálem k vyjádření této pravdy, k jejímu obkreslení; nikdy však nejsou interpretačním principem adekvátním, tj. sebe méně adekvátním. Otázka jest tedy: čeho se vlastně týkají filosofické pozice? Kde se vzaly? Jsou vůbec pod nějakou normou?

Barth chápe souvislost filosofie s životem doby a společnosti jednostranně: doba a okolnosti mohou určovat větší či menší vhodnost užití té které filosofie pro účely biblického výkladu; naproti tomu zanedbává a podceňuje společenský účinek filosofie. Jen proto může říci jednak, že filosofie se nesmí stát předmětem samostatného zájmu a za druhé, že ve filosofujícím theologovi je třeba kritizovat jeho teologii a ne jeho filosofii. Zapomíná, že nelze zásadně kontrolovat společensky specifický proces vnitřní dynamiky, autonomní setrvačnosti filosofických motivů v teologii zahrnutých, ale že s tímto procesem je zásadně třeba počítat. (Naproti tomu o tom Barth dobře ví v článku o Ludvíku Feuerbachovi, když jedná o Lutherovi a antropologické teologii.) Filosofie, její myšlenky a motivy žijí samostatným životem od té chvíle, co byly formulovány – třeba jako pomocný materiál při výkladu Písma. Na tuto setrvačnost je třeba pamatovat; a z tohoto hlediska se zřejmě směr určité filosofické setrvačnosti (tendence) musí stát předmětem samostatného zájmu, dříve než ho bylo použito. (Vždyť je třeba vědět, co děláme – bod 1.)

S tím souvisí nutnost, abychom u filosofujícího theologa kritizovali nejen jeho teologii, nýbrž i jeho filosofii. Právě proto, že jsme byli už nescíslněkrát svědky toho, že filosofické schéma se ze své původní souvislosti (např. theologické) emancipovalo, že sekularizovalo a při tom nic neztratilo, naopak nabylo na své teoretické i praktické pronikavosti a průraznosti, právě proto musíme proklamovat i theologovu (theologickou) odpovědnost za filosofická schémata, jichž užívá.

Tato filosofická pronikavost souvisí s tím, že pozice filosofické mají podstatně co dělat s realitou, a proto jsou schopny být také mocným organizačním principem. O tom Barth ví. Ale otvírá se otázka, zda v jeho pojetí má s realitou, tj. s tímto světem co dělat Boží Slovo, resp. slovo Písma. Barth vidí tuto souvislost pouze jako dějinnost, nikoli jako věčnost. Na slovu Písma je ovšem nános doby a stopy okolností, ale pokud mluví Barth o předmětu slov Písem, pak tímto předmětem zásadně není nic z tohoto světa, z této reality.

Barth mluví o myšlenkovém schematismu v Písmu, dokonce o filosofii v Písmu. Proč se však tato, řekli bychom legitimní, filosofie nemůže stát lidskou pozicí, lidským majetkem? Na to odpovídá Barth: to proto, že správné myšlení (Nachdenken) o slovu Písem jako o Božím Slovu nelze postavit pod pravidlo, které by definoval člověk, neboť volba určitého způsobu myšlení k této službě je darem milosti, a tedy nikoli naší věcí. To by ukazovalo i na jistou kontingenci a proměnlivost užití filosofických pozic i v Písmu samotném. Pak ovšem vyrůstá otázka, jak může Slovo Boží zůstat v sobě jasné ještě i tenkrát, když musí projít prisma této – byť biblické – filosofie. Na druhé straně, existuje-li taková legitimní filosofie, jakým právem ji nazývá Barth filosofií, chybí-li v ní schopnost reflexe nad samotnými základy vlastní filosofické pozice? Není-li možno tedy tyto základy odhalit a ohledat?

Další otázkou je otázka po předmětu myšlení slov Písem. Barth stále o předmětu mluví, nezdá se však, že by to byl v pravém slova smyslu objekt myšlení, tj. věc, předmět, o němž by se přemýšlelo a mluvilo, nýbrž spíše předmět, který je vyjadřován, či lépe: který se vyjadřuje – a tedy který je spíše subjektem, kterému slovo Písma jen uvolňuje cestu či kterému poskytuje vyjadřovací materiál.

Základně pak chybí ponětí o tom, že Slovo namířené do situace musí v sobě zahrnovat nějak pojetí této situace samé. Že tedy, má-li mít jakékoli slovo či Slovo smysl, musí být slovem a myšlením o realitě a pro realitu; i když je pánem, musí mít nějaký kontakt s tím, čemu panuje.

(První část referátu na Součkově semináři o moderní theologii v prosinci 1950.)

II. Cesta do Maďarska

Přinesl mi onehdy Pernásek onu Barthovu knížku, která představuje jakýsi soubor dokumentů z jeho cesty do Maďarska v roce 1948; jmenuje se *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen*. Pernásek na mně původně chtěl, abych některé partie přeložil. Když jsem to však přečetl, zjistil jsem, že úplný překlad žádné z těch partií by neměl mnoho smyslu. Abych však přece jen alespoň částečně dostal svému slibu, podávám několik stručných referujících poznámek. Budou se týkat téměř výhradně tam uveřejněného dopisu Brunnerova a Barthovy odpovědi.

Brunner svým dopisem reaguje právě na Barthovu zprávu o návštěvě reformované církve v Maďarsku. Není prý sám, který už delší dobu s podivem stojí nad dosti sympatisujícím poměrem Barthovým ke komunismu. S počátku to považoval za pochopitelné, neboť Sovětský svaz se vynikající měrou zasloužil o porážku hnědé nestvůry; domníval se, že to Bartha časem přejde, jako to přešlo Niebuhra, který ještě 1946 ostře vystoupil proti Brunnerově odmítnutí rudého totalitářství, ale od té doby, co uviděl východní monstrum za své berlínské návštěvy na vlastní oči, se stal bezpodmínečným a nekompromisním protivníkem komunismu. A Brunnerovi je nepochopitelné, že se Barth neumoudřil zrovna tak.

Brunner ovšem ví, že rudá varianta totalitářství je jiná než hnědá. Ale je to totalitářství v jednom případě tak jako v druhém. A tu je prý Brunnerovi už dávno nápadné, že i na vrcholu boje proti nacismu se Barth právě problému totalitářství vyhýbal. A když čelil tomuto systematickému bezpráví sebe usilovněji a sebe víc bezpodmínečně, přece nikdy nenapadl v samé podstatě totalitářství ležící bezprávnost a nelidskost. A teď následuje krupobití argumentů, mající všechny možné vlastnosti kromě přesvědčivosti. (Ostatně pro někoho asi přesvědčivé jsou.) Několik výpadů je určeno i našemu Hromádkovi i jiným. Brunner se stále točí kolem otázky totalitářství. Konečně vytyká Barthovi i to, že před válkou a za války byl ostře proti každému církevnímu kolaborantství, a dokonce proti každému uniku na „čistě zvěstovatelské“ pozice – a teď doporučuje klid, odhození nervozity a zvěstování Slova, aniž by bylo třeba se starat příliš o politiku. To je podle Brunnera v ostrém rozporu; jak se budou moci v budoucnosti – to znamená podle něho po krachu sovětského systému – obhájit takoví Barthové a hlavně Hromádkové proti výtce kolaborantství?

Barth odpovídá Brunnerovi, i když ne zcela přesvědčivě, tedy alespoň sympaticky (přínejmenším méně sympaticky). Viní jej z abstraktnosti: církev nemá co činit s nadčasovými -ismy a systémy, nýbrž s konkrétními historickými skutečnostmi. Proto také nikdy nemyslí, nemluví a nejedná principiálně, nýbrž vždy duchovně, tj. od případu k případu. Vzpírá se každé systematizaci politických dějin a taktéž své vlastní účasti na nich. Jednota a Kontinuita theologické existence je nejlépe zaručena tehdy, nenechá-li si nikdy vzít možnost, být vždy znovu theologickou existencí „dnes“.

A tu ukazuje Barth, že místo pro vyznavačské, duchovně a theologicky závazné činy církve v politické oblasti je vždycky tam, kde je nouze o člověka, nouze o lidi (Not am Mann). Nacismem si množství lidí dalo imponovat; byla nouze o ty, kteří dovedli rezistovat. Dnes je však situace jiná: kdo dnes je zaujat ideou proletářské diktatury – kromě komunistických menšin (rozumí se zřejmě: v západních státech)? Naopak dnes kdekdo se chce účastnit boje proti komunismu. A v této situaci může být úkolem církve, aby omílala všechno to, co takový pan Truman a sám papež tak dovedně zastávají? Dnes mluví o totalitářství kdekdo; má se k tomu církev přidat svým hlasem a svými silami? Nikoli; nebylo-li nikdy úkolem církve hrát na kolovrátek, není tomu tak ani dnes. Žádné *duchovní* nebezpečí tu nehrozí – prozatím. A proto nemá smyslu předčasně vystřílet prach; je třeba klidně stát stranou dnešního konfliktu a dávat pozor, zda a v jakém smyslu se situace pro církev stane opět vážnou a zralou.

Mám-li tlumočit své dojmy z tohoto rozhovoru, pak musím především vyjádřit svou naprostou nechuť k argumentům takových Brunnerů. A Barth vystihl nepochybně jeden z nejdůležitějších *psychologických* motivů jejich skutečné nechutnosti jakožto jejich omletost, průměrnost, stádnost, obrannost a nervozitu. U Brunnera nenajdete nic z oné duchovní svobodnosti křesťana, nebázlivosti, otevřenosti a vnitřní neotřesitelnosti. Jeho pozice jsou skutečně třídní. Ale Barth nepostihuje víc než psychologickou stránku dnešní skutečnosti. Možná, že se obává říci víc – kdož ví? – ale chtěl bych slyšet od něho důvody *věcné*, nejen psychologické. Je mimo veškerou pochybnost, že tyto věcné důvody Barth má; mohl bych uvést celou řadu dokladů. Proč je neřekne?

Chtěl bych uvést ještě maličkou poznámku z jiné partie Barthovy knížky, totiž z jeho odpovědí na otázky ve veřejné diskuzi. Tam prohlašuje, že stát nepatří do oblasti stvořitelské, nýbrž do oblasti vykupitelské (Bereich der Erlösung). V říši přírody (přírodnosti) má existovat řád Boží milosti, a Bůh se stará o to, aby jeho slitování mělo místo (prostor) na zemi. Tento prostor je garantován právě státem. Stát pak Barth definuje jako lidmi podniknutý pokus o řád vnějšího života lidí, v němž by bylo zamezeno jak přehmatům jednotlivců na společenství (Gesamtheit), tak i obráceně přehmatům společenství na jednotlivcích. A tento řád je právě garantován vnější mocí – to patří k samé podstatě státu. Tento pojem (totiž moci) nesmí být odtrhován od pojmu státu; právě tak však nesmí být odtrhována ani svobodná odpovědnost lidí, kteří do státu patří. Pravým státem pak bude ten, v němž pojmy jako: řád, svoboda, společenství, moc a odpovědnost jsou navzájem v rovnováze, kde žádný z těchto elementů není zabsolutněn, takže by ovládal ostatní.

Jak je vidět, nic nového Barth v podstatě neříká. A situace je dnes asi taková. Brunner je úplně vedle, to je ztracená a zatracení hodná pozice. Niebuhr vydal řadu chytrých knih, ale ustavičně se opakuje – nikam dál to nevede. A Barth improvizuje, své teze theologické rozvádí *vedle* politických improvizací a představuje se svými tisíci a tisíci stranami obrovské kompendium theologické, které víc než co jiného odzvání celému období, celé epoše – nejen theologické, nýbrž přímo církevní. Snad je pravda, že jsme se octli na konci konstantinovské epochy. Je-li tomu tak, jedno je jisté: že Barth (i Hromádka) jsou sice důstojným, přece však jenom *zakončením této epochy*. Od nich nevede přímá cesta dopředu; jejich velikost je posledním vzepjetím theologie určitého typu, ano i křesťanství určitého historického typu, ba snad možná *jakožto* historického typu. V tom smyslu je takový Niebuhr a Brunner, ale dokonce i takový Gogarten významným protějškem, ano doplňkem Bartha, Hromádky, Niemöllera; jen dohromady představují stav dnešního křesťanství, dnešní theologie protestantského typu. A právě proto nás nic nemůže nechat na pochybách o slabosti pozic i takového Bartha a Hromádky, protože jejich slabost nebo i zdánlivá síla je jen výrazem slabosti všeobecné.

Je ovšem samozřejmé, že historicky se takový Barth v budoucím odstupu uplatní jako velká postava, jíž beze sporu je. To však nic nemění na slabosti jeho pozic, právě tak jako nic nemění na slabosti Egypta vystavěné pyramidy a na slabosti římské (říšské) myšlenky Augustinovy Civitas Dei.

Váš Láďa