

## BARTHOVA REŠTAURAČNÁ INTERPRETÁCIA KREŠŤANSTVA

KAROL NADRÁSKY, Slovenská evanjelická bohoslovecká fakulta UK, Bratislava

NADRÁSKY, K.: Barth's Restoration of Christianity  
FILOZOFIA, 48, No 1, p. 3.

The paper is an evaluation of Barth's attempt to overcome the crisis in theology and church, which became apparent after the 2-nd world war. The author appreciates Barth's protest against liberal theology, but he finds it defensive and restoration oriented. On author's view, this is an effect of Barth's "suprahistorical" and thus ahistorical attitude to the problem. The author agrees with Barth on his request, that the exegesis of the Scriptures should not be stopped with the results of historical-critical method; at the same time, he finds Barth's efforts in penetrating to "eternal Spirit of the Scriptures" and in interpreting it theologically, obscure. Barth made too simply the difficult and up to now unresolved problem of the crisis in theology and church; therefore his theology is but an expression of the theological crisis and not the "theology of crisis" in the sense of ordeal, which afflicted all churches and from which there is no way out as yet.

Teologický liberalizmus 19. storočia síce otriasol dogmatizmom cirkví, ale oslobodzoval nielen od metafyzického spôsobu myslenia, ale aj od zviazanosti "Božím slovom", pretože sa v jeho rukách menilo na čisto ľudské slovo. Liberalizmus v teológii tvoril určitý most medzi európskou kultúrou a cirkvou, ale tento most sa následkom narastajúcej priepasti stále viac a viac stenčoval, až sa stal celkom neschodným. Keď v roku 1907 pápež Pius X. (1903-1914) odsúdil encyklikou *Pascendi* katolícky modernizmus, ktorý sa vzbúril proti tomistickej interpretácii kresťanstva, v rímsko-katolíckej cirkvi nastalo hrobové ticho, spečatené antimodernistickou prisahou. Zemetrasenie prvej svetovej vojny spôsobilo skrat ideí na lodi európskej kultúry; novoveký optimizmus akoby sa zmenil na oloveného vtáka, prudko klesal pod obzor a začali sa artikulovať hlasy hlásajúce krízu našej civilizácie s cirkvami a ich náboženstvom uprostred. V súvislosti s tým začali aj pokusy o zmenu a záchranu. Taký pokus v oblasti teológie predstavuje Barthova "dialektická" teológia zjavenia. Začala ňou tendencia zmierenia teológie s cirkvou, ku ktorej došlo v druhej tretine nášho storočia.

\*\*\*

Historicko-kritický výklad liberálnej teológie urobil z *Písma* len neprehľadné množstvo nezáväzných konštatovaní. Po obsahovej stránke najväčším hriechom liberálnej teológie bolo, že jednostranne magnifikovala človeka a minifikovala Boha. Zveličovala človeka na úkor veľkosti Boha, keď sa usilovala urobiť človeka väčším tak, že Boha robila menším. Toto deperpektívované nazeranie sa stalo podnetom a dostatočným dôvodom protestu proti liberálnej teológii. Je povšimnutiahodné, že tento protest sa nezrodil na pôde akademickej teológie, ale vyslovil ho Karl Barth (1886-1968), pôsobiaci vtedy ešte ako praktický farár v Safenwil (Švajčiarsko).

Nevierohodnosť liberálnej teológie sa stala Barthovi zjavnou, najmä keď v r. 1914 vyšiel v Nemecku manifest podpísaný aj mnohými teológmi, v ktorom sa popierala vina Nemecka na vypuknutí vojny a hlásalo sa pokračovanie vo vojne až do konca, pričom sa podpísaní dovoľávali aj veľkých synov národa (Goethe, Beethoven, Kant, Herder a Schiller). Popri tejto udalosti Barth vo svojej farárskej, najmä kazateľskej praxi skúsil, že na teologických fakultách pestovaná liberálna teológia celkom nedostatočne pripravuje na kazateľskú a pastoraálnu prácu v cirkvi. Nezдалo sa mu vhodné nadviazať priamo na Reformáciu a ortodoxiu, ale bolo mu jasné, že je treba znova začať s teologickou abecedou výkladu Biblie.

Svoj protest proti liberálnej teológii vyjadril Karl Barth v komentári k listu Rímskym ([1], V. a n.). Hneď v úvode tohto komentára kritizoval historicko-kritickú exegézu liberalizmu, keď písal, že historicko-kritické bádanie má svoje oprávnenie ako príprava pre pochopenie textu, ale keby si mal voliť medzi ním a starou náukou o inšpirácii, tak by sa rozhodol pre druhú, lebo má "dôležitejšiu pravdu", pretože ukazuje na samotnú prácu pochopenia textu, bez ktorej celá tá príprava je celkom bezcenná. Barth vyjadril aj svoju radosť z toho, že nemusí voliť medzi dvoma možnosťami, ale že celá jeho "pozornosť sa zameriava na to, aby cez historické prenikol do ducha Biblie, ktorý je večným Duchom". Potom Barth hovorí, že "čo bolo vážne kedysi, je takým aj dnes, a čo je dnes dôležité, a nie púhou náhodou a vrtochom, to stojí v bezprostrednom vzťahu aj s tým, čo kedysi bolo dôležité". Preto podľa Bartha "naše otázky, ak sebe samým dobre rozumieme, sú otázkami apoštola Pavla a Pavlove odpovede musia byť našimi odpoveďami, ak nám svieti ich svetlo". Už tu síce cítiť Barthov "nadhistorický" prístup, a tým určité podceňovanie aktuálnej hodiny dejín, ale jeho slová, a podľa W. G. Kümmela ([2], 466) aj iné Barthove prednášky z tej doby, svedčia o tom, že Barth chcel, aby v jeho výklade zaznelo Božie slovo, a nie ľudské dokumenty.

Barthov protest vzbudil veľkú pozornosť, ale aj nemalý odpor. Pozvali ho síce za profesora do Göttingenu, ale teologickí odborníci ho atakovali z mnohých strán. Napr. A. Jülicher vytýkal Barthovi, že sa stavia pred Pavla. Podľa neho "Barth je mužom dvoch svetov a v jeho hrudi zápasia dve duše". Jedna, ktorá vie, že výklad jedného textu, z dávnej doby zachovaného v cudzej reči, je úlohou, ktorú možno splniť iba pomocou zložitej vedy. Druhá je tá, pre ktorú porozumenie Biblie je obmedzené na obyvateľov nového sveta, akým je napr. Barth a pre ktorých je absurdné napr. písať o kresťanoch a hriechu tam, kde je miesto iba pre kresťanov a milosť. Podľa Jülichera z Barthovo komentára sa budeme môcť mnohému naučiť pre pochopenie jeho doby, ale pre pochopenie "historického" Pavla sa sotva v ňom nájde niečo nové ([3], 466-468).

So svojimi kritikmi sa Barth vyrovnával v úvode druhého, prepracovaného vydania svojho komentára listu Rímskym, ktorý vyšiel v roku 1921, a vlastne tento prepracovaný komentár je tým teologicky významným komentárom, ktorý vyvolal tzv. "barthovský obrat" v dejinách protestantskej teológie. Barth v ňom, znova žiadal, aby sa nezastalo pri historicko-kritickej analýze textov, ale aby exegetická práca vyústila do teologickej interpretácie. Napísal, že nevyčíta pestovanie historickej kritiky, ale vytýka to, že sa taká exegéza zastavuje pri vysvetlení textu, ktoré on nemôže pokladať za vysvetlenie, ale iba za primitívny pokus, ktorý chce konštatovať to, "čo sa tam nachádza", pomocou popisného prenesenia gréckych slov a slovných skupín do adekvátnych nemeckých, a to na základe filologicko-archeologických vysvetlívk. Barth v súvislosti s takým postupom pripomína, že tí, ktorí ho pestujú, najlepšie vedia, na aké neisté a neraz aj otázné domnienky sú historici odkázaní už len pri konštatovaní toho, čo sa v texte nachádza. Preto podľa Bartha tento primitívny pokus výkladu nie je exaktnou vedou. Tým Barth vážne spochybnil vedeckosť historicko-kritickej metódy, na ktorej si jej reprezentanti tak zakladali. Na výčitku, že pestuje "biblicizmus", Barth odpovedal, že jeho "biblicizmus" je len v jeho presvedčení, že Biblia je dobrou knihou a že stojí za to brať jej myšlienky aspoň tak vážne ako svoje.

Barth vychádzal z toho, že Biblia je Božím slovom zjaveným v Kristu, a preto podľa neho sa iba vtedy interpretuje primerane, keď nezostaneme iba pri historicko-kritickej analýze, ale text Biblie sa vykladá ako svedectvo o Božom zjavení. Problém je však v tom, že práve historicko-kritické analýzy likvidovali charakter textu ako svedectva o Božom zjavení. Práve preto od historicko-kritickej exegézy nevedie žiadna priama cesta k "večnému duchu Písma" (čoho sa Barth dožadoval), ale naopak, roztvára sa tu priepasť, ktorú Barth prekročil len svojím osobným vzťahom k Božiemu zjaveniu v *Písme*.

V súvislosti s Barthovým dôrazom na "vnútornú dialektiku veci a jej poznania v doslovnom znení textu" (ktorú Barth pokladal za rozhodujúci faktor porozumenia a výkladu textu) niektorí teológovia vyslovili podozrenie, že Barth má určitý "systém", z ktorého vychádza pri interpretácii textu. Barth na to odpovedal, že ak má nejaký "systém", tak ten, o ktorom Kierkegaard hovoril ako o "nekonečnom kvalitatívnom rozdiely" medzi časom a večnosťou, a to predovšetkým v zmysle priepasti medzi Bohom a človekom: "Boh je v nebi a ty na zemi". Podľa Bartha je tento vzťah témou Biblie. Barth na začiatku svojej teologickej dráhy chápal tento vzťah medzi Bohom a človekom jednostranne antiteticky (čo treba chápať ako jeho protest v súvislosti s jednostrannosťou liberálnej teológie) a až postupne sa prepracovával ku kristologicky primeranejšiemu pohľadu, keď na konci svojej teologickej dráhy pripomínal "Božiu ľudskosť" [4].

V súvislosti s úlohou teológie sa Barth dotkol aj vzťahu teológie a univerzity a napísal, že to, prečo univerzita trpí teológiu medzi svojimi múrmi, je zlé alebo ešte viac po úteche túžiacce svedomie. Podľa neho sa od teológie očakáva, že nebude o Bohu len mrmlať, ale hovoriť a svedčiť tak, že ho bude stavať do popredia, a to navzdory všetkým vedám. Tvrdil, že teológia nemá žiadne právo byť na univerzite ako iné vedy, lebo tak je iba celkom nepotrebným zdvojením niektorých disciplín, patriaciach na iné fakulty. Zdôraznil, že o Bohu môže hovoriť iba Boh sám a že za úlohu teológie pokladá sprostredkovanie tohto Božieho slova.

Ani po vydaní druhého prepracovaného vydania Barthovo komentára k listu Rímskym kritika neutíchla. P. Althaus a A. Schlatter kritizovali Bartha, že znehodnocuje dejiny a odtrháva Boha od sveta ([2], 437 a n.). Rudolf Bultmann sa v chápaní úlohy výkladu textu stotožnil s Barthom, ale pokladal za nutné napísať aj to, že Barthov komentár znásilňuje individuálny život listu Rímskym a Pavlovo bohatstvo. Za "nemožný" vyhlásil Barthov predpoklad, podľa ktorého v liste Rímskym všade ide o adekvátne vyjadrenie. Podľa Bultmanna "žiadny človek – ani Pavel – nehovorí iba z vecí" (o ktorú mu ide). "K slovu sa dostávajú v ňom aj iní duchovia ako "pneuma Christou" (duch Kristov)". Preto podľa Bultmana kritika Pavlom povedaného vo svetle vecí, ktorú zvestuje, je neoddeliteľná od exegézy ([5], 167).

Barth reagoval na Bultmanovu kritiku v úvode tretieho vydania svojho listu Rímskym v podobe troch konštatovaní. V prvom hovorí, že "pneuma Christou" nie je žiadnym stanoviskom, na ktoré sa možno postaviť, aby sme odtiaľ poučovali Pavla alebo kohokoľvek iného. V druhom konštatovaní Barth vyslovil názor, že jedného spisovateľa možno skutočne primerane interpretovať, iba keď máme odvahu vstúpiť s ním do "vzťahu dôvery" (Treueverhältnis). Podľa Bartha hovorí "o" niekom znamená neraz hovoriť "mimo". Preto cieľom má byť hovoriť z vecí, ktorú dotýčny artikuluje. V treťom konštatovaní Barth odpovedal Bultmanovi na výčitku, že stavia novú dogmu o inšpirácii. Podľa Bartha práve predpoklad, že Duch chce prísť k slovu v písmenách, oprávňuje interpretátora predĺžiť alebo skrátiť v jednotlivých slovách ťahané línie. Kde zostaneme stáť pri doslovnom znení, tam podľa Bartha dochádza k potlačeniu toho, čo sa chce dostať k slovu. To znamená, že Barth odmieta Bultmanovu požiadavku historickej a teologickej kritiky pri interpretácii v prípade, keď sa interpretátor pri svojej kritike vopred domnieva, že disponuje biblickým textom a ním artikulovaným obsahom, ale súhlasí s ním do tej miery, nakoľko sa interpretátor v súhlase s autorom usiluje čo najprecíznejšie vyjadriť biblickým autorom artikulovaný obsah.

Na Barthov komentár listu Rímskym najostrejšie reagoval Barthov profesor Adolf von Harnack, ktorý v roku 1923 položil v časopise *Christliche Welt* Barthovi päťnásť otázok, pričom poznávacie princípy liberálnej teológie hodnotil ako "jedínú spofahlivú cestu k poznaniu". V súvislosti s otázkou vedeckosti teológie Barth odpovedal, že ju vidí v zohľadňovaní toho, že jej "objekt bol najprv subjektom a vždy znova musí ním byť". Preto chápe úlohu teológie zajedno s úlohou kázne a tá je podľa neho v tom, aby prevzala a odovzdala Kristovo slovo. Harnack reagoval ďalším otvoreným listom, v ktorom vytýkal Barthovi, že zamieňa teologickú katedru s kazateľňou a nevidí, že úloha teológie sa kryje s vedou vôbec, kým úlohou kázne je predstaviť úlohu kresťana ako Kristovho svedka. Harnack neváhal Barthovi výstražne ("na základe priebehu celých cirkevných dejín") predpovedať, že jeho podujatie nepovedie k povzneseniu, ale k rozkladu. Konštatoval veľkú priepasť, ktorá ich delí, a zdôraznil, že nejde o teológiu, ale o to, aby sa evanjelium správne učilo. "Ak by mal zavládnuť Váš spôsob (interpretácie), nebude sa ono viac vyučovať, ale bude dané výlučne do rúk buditelských kazateľov, ktorí si vytvoria voľne svoje vlastné chápanie Biblie a zriadia svoje vlastné panstvo" ([5], 169).

Barth odpovedal svojmu profesorovi a v odpovedi vyjadril názor, že podľa neho v *Písmach* dosvedčované zjavenie je v tom, že Boh skutočne konal v schránke ľudskej možnosti a svedectvo o tomto zjavení znie, "že Slovo sa stalo telom, Boh sám ľudsko-dejinnou skutočnosťou, a to v osobe Ježiša Krista". Toto zjavenie sa podľa Bartha nedá urobiť historicky predmetom poznania. Podľa neho historická kritika má ukázať, že biblické texty sú svedectvami zjavenia a že historickou analýzou nemožno obísť vieru. Barth pritom celkom sebakriticky poznamenal: "Ja viem, že bude potrebné ešte celkom inak o tom hovoriť, ako to zodpovedá môjmu terajšiemu názoru", ale necítil sa byť Harnackovými argumentami porazený.

V priebehu rokov Barth upevnil svoj hermeneutický prístup. Verný Anselmovi chápal funkciu teológie ako "hlbavé uvažovanie o sebe samom (nachdenkendes Selbst-Denken) o tom, čo pôvodne bolo dané Božím menom" (Bakker podľa [3]). Teológia sa mu stala "doxologickým myšlienkovým pohybom, ktorý artikuluje Božie zjavenie v Ježišovi Kristovi" [5]. Stále rozhodnejšie chápal Ježiša Krista ako "pravú" skutočnosť zjavenia a teológia sa mu čoraz viac stávala kristológiou. Zostal síce verný svojim intenciam, ale počas svojej teologickej tvorby a pri písaní svojej *Cirkevnej dogmatiky* [6] prešiel aj určitým vývojom.

\*\*\*

Východiskom Barthovej dialektickej teológie zjavenia bolo konštatovanie: "To, že Boh je, nachádza sa tak málo v oblasti nášho duchovného prehľadu a dosahu, ako to, čo je. Ku konštatovaniu jeho existencie a ohraničeniu jeho bytosti chýba nám spôsobilosť" ([6], II/1, 205). Tým sa Barth odlíšil od Tomáša Akvinského, podľa ktorého ľudský rozum nemôže síce poznať, čím Boh je, ale môže poznať, že je ([7], I, 12, 12, 1). Agnostické východisko nevedlo Bartha k "negatívnej teológii", pretože sa upriamil na Božie zjavenie v Biblii. Napriek svojej "teológii zjavenia" zdôrazňoval "Božiu skrytosť". Podľa neho "práve vo viere musíme povedať, že naše poznanie Boha začína poznaním skrytosti Boha" ([6], II/1, 205). "Skrytosť Božiu" Barth nechápal ako jednu z Božích vlastností, ale pokladal ju za takú, ktorá sa týka celej náuky o Bohu. Príčinu Božej skrytosti videl v Božej transcendentnosti, ktorú chápal značne priestorovo a staticky, a učil, že "Boha môže poznať len Boh" ([6], II/1, 205). Z tejto Barthovej zabsolútnej, a tým zastavenej a neprocesuálnej transcendentnosti Boha vyplývalo jeho odmietanie a kritika každého prirodzeného náboženstva, v ktorom – podľa Bartha – človek sám zo seba chce dosiahnuť Boha. Barth hovorí, že kto verí, ten počúva, kým v náboženstve človek hovorí. "Keby (človek) veril, nechal by sa obdarovať, v náboženstve však ničो berie ... Náboženstvo je siahanie po niečom, a preto je náboženstvo v rozpore so zjavením, je najkoncentrovanejším prejavom ľudskej neviery" ([67], I/2, 330, 327). Podľa Bartha

zjavenie nenadväzuje na náboženstvo človeka, ale mu odporuje, pretože "náboženstvo je ... záležitosťou bezbožného človeka" ([6], I/2, 330, 327). Toto radikálne negatívne hodnotenie náboženstva treba pravdepodobne chápať v súvislosti s feuerbachovskou kritikou náboženstva, s ktorou Barth vo svojom vnútri celý život zápasil a zaistoval sa pred ňou dost podivným útekom.

Podľa Bartha "pravé náboženstvo je ako ospravedlnený človek, ktorý je výsledkom milosti, a iba v tom zmysle platí, že kresťanské náboženstvo je pravé náboženstvo ([6], I/2, 356 a n.). Neskôr Barth zmiernil svoje negatívne hodnotenie mimokresťanských náboženstiev. Písal, že "aj stvorený svet ... má svoje svetlá a pravdy" ([6], IV/3, 157), a uznal, že stvorenie môže byť nielen príjemcom, ale aj nositeľom slova. Aj napriek tejto korektúre Barth zostal verný svojej základnej koncepcii, podľa ktorej zjavenie v Ježišovi Kristovi je jedinou normou pre poznanie pravdy a jediným svetlom života ([6], IV/3, 95).

Pretože Barth nenachádzal v človeku žiadny bod, na ktorý by zjavenie mohlo nadviazať, odmietal akúkoľvek "prirodzenú teológiu" a menovite jej základ, hlásajúci analógiu medzi Bohom a človekom. Napísal: "Pokladám analógiu entis za vynález Antikrista a myslím, že sa pre ňu nemôžem stať katolíkom" ([6], I/1, VIII). Podľa Bartha Boh môže byť poznatý iba na základe jeho milosťou tvorenej analógie, takže prostredníctvom Božej spôsobilosti dochádza v nás k vnímaniu a k pochopeniu. Preto podľa Bartha "neexistuje žiadna analógia entis, ale iba analógia fidei" ([6], I/1, 459 a n.).

\*\*\*

Teologický liberalizmus, proti ktorému Barth s takou vervou vystúpil, bojoval za "vnútorné oslobodenie" od vnucovanej autority, a tým aj proti slepej dogmatickej poslušnosti. Zabsolútnením suverenity subjektu však vyústil do subjektivizmu, ktorý dokázal búrať staré (akým bolo objektivistické neutralizovanie práv pozitivistickej ortodoxie), ale nedokázal stavať nový chrám biblickej teológie. Ak ortodoxia blúdila v tom, že odtrhla indikatív biblickej zvesti od jej imperatívu, potom liberálna teológia chybu nenapravila, ale len prevrátila tak, že odtrhla imperatív mravného života od indikatívu biblickej zvesti (J. M. Lochman). Tým sa však mravný život zbavoval koreňov, z ktorých mal vyrásť. Karl Barth sa rozhodol tieto korene znova odhaliť a sprístupniť. Túto neľahkú úlohu si však zjednodušil, keď sa stiahol medzi schátralé ideové hradby cirkvi, následkom čoho celá jeho teológia nadobudla defenzívny a reštauračný charakter. V poli Barthovho záujmu nestál sekularizovaný človek dneška, ale človek cirkvi, ako o tom svedčí aj názov jeho celoživotného diela *Cirkevná dogmatika*.

Barthov východiskový dôraz, že Boh je "úplne iný" (totaliter aliter), bol síce dobovo v súvislosti s liberálnou teológiou oprávnený, ale zdôrazňovanie priepasti, ktorá oddeľuje človeka od Boha, môže byť skutočne len východiskom, ktoré nutne musí prechádzať (transire) a vyústiť do kristologického, otcovsko-synovského vzťahu. Taká transformácia, a to nielen v teórii, ale aj v praktickom živote ľudí, tvorí zmysel posolstva Novej zmluvy. Aj v súvislosti s pojmoslovím, ktoré Barth použil, sa viacerí dnes pýtajú, či Boh Barthovho *Römerbriefu* nie je interpretovaný skôr na základe metafyzického transcendentizmu, a tým ako "Boh filozofov", a nie farbami biblickej zvesti ako "Boh dejín", t.j. ako Boh Abrahámov, Izákov a Jákobov. Aj Martin Buber upozorňoval, že Boha Biblie nevystihuje plne interpretácia v zmysle "úplne iného". Rovnako sa možno pýtať, či Barth nevyvyšoval Boha aj na úkor človeka. Sám, Barth na sklonku svojej teologickej tvorby si kladol také otázky a neváhal sebakriticky konštatovať, že aj keď všetko bolo dobre mienené, predsia jeho formulácie mali aj nábeh k herézii opačným smerom, ako to robil teologický liberalizmus.

Barth revidoval niektoré tradície zaužívané tézy reformátorov. Napr. dôkladne revidoval tradičné kalvínske učenie o vyvolenosti a predestinácii ([6], II/2). Odhaľoval, že biblicky



možno hovoriť iba o vyvolení v Kristu v tom zmysle, že Ježiš Kristus je jediný pravý Vyvolený a súvislosti s ním možno hovoriť o milostivo vyvolávajúcom Bohu. V protiklade s lutherovskou teológiou Barth hlásal prvotnosť evanjelia pred zákonom. Odmietal tak schému, podľa ktorej najprv je treba hlásaním zákona presvedčiť človeka o hriechu a márnosti jeho úsilia a potom zvestovať evanjelium. Podľa Bartha skutočné poznanie hriechu vzniká v stretnutí s evanjeliom.

Leonard Ragaz vytýkal Barthovi, že oddeľuje Božie slovo od živej skutočnosti, ktorú zbavuje jej dynamiky, a preto podľa Ragaza Barthova teológia je negativistická a statická a nemá porozumenie pre nové v dejinách; slúži preto len konzervatívnemu cirkevníčeniu ([8], 8). Aj podľa J. L. Hromádku mala Barthova teológia z konca dvadsiaty rokov "křčovitě rysy" ([9], 123).

Viacerí vytýkali Barthovi podceňovanie dejín. J. Moltmann upozorňoval, že Barthove platónske formulácie o "večnom duchu" a o "veci" Biblie, ktorá je večne sama so sebou identická, odhaľuje Batthovu tendenciu k nehistorickému a k neeschatologickému mysleniu, ktoré Bartha sprevádza aj neskôr pri jeho formuláciách o Božom slove a o Božom "sebazjavení" ([10], 159, 281). Barthovo podceňovanie dejín odráža sa aj v jeho teologickej stavbe, ale čo sa týka praktického života, Barth sa neizoloval od konkrétneho diania, ale zasahoval do neho. Známy je jeho odmietavý postoj k fašizmu a v súvislosti s tým i jeho kritika tzv. "nemeckého kresťanstva" po roku 1933. Tu treba spomenúť aj jeho list Hromádkovi (z 19. 9. 1938), v ktorom vyzýval Čechov i Slovákov k neústupnému odporu proti Hitlerovi a v ktorom vyslovil pre mnohých vtedy aj pohoršujúcu vetu, že každý český vojak, ktorý bude v tomto zápase bojovať a trpieť, bude tak robiť "za nás všetkých ... i za cirkev Ježiša Krista, ktorá by v hmle Hitlerov a Mussoliniov mohla len prepadnúť smiešnosti alebo vyhladeniu". Barth mal starosti a otázky aj v súvislosti s kresťanmi cirkvi tzv. socialistických krajín, ale zostal neprístupný primitívnemu antikomunizmu, ktorý kládol na jednu rovinu fašizmus a komunizmus. Aktuálne nebezpečenstvo pre západné kresťanstvo videl v nie dosť vážnom chápaní sociálnej otázky a v nedostatku energie zvládnuť sociálny problém spoločnosti.

Dietrich Bonhoeffer pozitívne hodnotil Barthovu odvahu, s akou v 2. vydaní svojho *Listu Rímskym* tiahol s Bohom Ježiša Krista do boja proti náboženstvu, ale mu vytýkal, že zutekal pred problémom, čo znamená "nenáboženské kresťanstvo". Podľa Bonhoeffera Barth vyústil do "pozitivismu zjavenia, ktorý nakoniec ostal v podstate reštauráciou. Pre nenáboženského robotníka alebo nenáboženského človeka sa tým nič rozhodujúce nezískalo" ([11], 146). Podľa Bonhoeffera Barth nezlyhal v etike, ako sa mnohí domnievajú, ale v tom, že ani v dogmatike, ani v etike nedal žiadne smernice k nenáboženskej interpretácii náboženských pojmov.

Barth videl v "tuzemskom" iba neprítomnosť božskej "inosvetnosti" a aj to chápal nedejinné, neprocesuálne, ako zabsolútnenú, a tým zastavenú skutočnosť. Nadto Božiu transcendentnosť chápal priestorovo, keď neváhal hovoriť o "priestorovosti Boha" ([6], II/1, 531). Tu Barth úplne prepadá metafyzickému realizmu a ponad stáročia si podáva ruku s Tomášom Akvinským.

Aj Barthova "dialektika" je problematická. Sám síce svoju teológiu "dialektickou" nomenoval, ale dovoľil, aby ju tak nazývali iní. On sám síce Božie konanie popisoval v protikladoch, lebo ich chápal ako "svojráznosť" biblického spôsobu myslenia a vyjadrovania, ale pre nedostatočný zmysel pre dejiny a procesualnosť nedochádzal k syntézam siedmeho dňa odpočinku. Aj Paul Tillich, ktorý mal zmysel pre paradoxy, sa pozastavoval nad Barthovým užívaním paradoxov, v ktorých splietal svoje "áno" i svoje "nie". Podľa Emila Brunnera Barth bol skôr "teologickým básnikom" ako systematickým teológom a katolícky teológ H. Urs von Baltasar v monografii o Barthovi napísal, že Barth gestikuluje zo zúfalstva ([12], 182). L. Miřejovský prirovnal spôsob Barthovej tvorby k tvorbe maliara Pabla Picassa. Podľa neho tak, ako Picasso odmietol perspektívu a tretí rozmer, Barth odmietol dimenziu času a časopriestoru, a preto jeho svet nepozná zmenu ani pohyb ([13], 105). Bez perspektívneho zobrazovania

sa však človek ťažko vie orientovať v oblasti priestoru (hmoty), rovnako ako v oblasti ducha bez dimenzie času. Ten je predsa dominantou Ducha a jeho tvorivosti.

Nielen kritici, ale aj sám Barth cítil, že v jeho koncepcii došlo niekde k nejakej chybe. Pripustil to v prednáške *Božia ľudskosť*, ktorú predniesol už ako sedemdesiatročný na farárskej konferencii v Aaran 25. 9. 1956 v sále, kde sa v r. 1920 ako tridsaťštyriročný na študentskej konferencii rozišiel s Harnackom a liberálnou teológiou. Povedal v nej, že jeho generáciu vtedy fascinovali problémy spojené s výrazmi ako "totaliter aliter", a na otázku: "Nehrozilo nám vtedy, že vyrobíme zase zlatú modlu?" si sebakriticky odpovedal: "Musíme otvorene priznať, že sme vtedy – i voči teológii, z ktorej sme vyšli a od ktorej sme sa oddelili – mali len obmedzenú pravdu".

Tzv. "barthovský obrat" znamenal rozchod s liberálnou teológiou. Pretože do našich slovenských kultúrnych dolín ideové i teologické prúdy prichádzali vždy s určitým meškaním, u nás, na našej Slovenskej evanjelickej bohosloveckej fakulte "barthovský obrat" v systematickej teológii začiatkom štyridsiatych rokov uskutočnil profesor M. Lúčanský, o čom svedčia aj jeho štúdie o Barthovi ([14], 6-10; 73-76), a v biblických vedách profesor Karol Gábriš. Tam, kde následkom "barthovského obratu" došlo k rozchodu s liberálnou teológiou, nastalo zmierenie teológie a cirkvi. Žiaľ, k tomuto zmiereniu došlo príliš lacno. Poliberálna, neoortodoxná teológia stiahla sa do hradieb cirkvi, a to bez akejkoľvek kritiky cirkvi, pretože zutekala pred páľčivou problematikou sekulárneho sveta a jeho človeka. Ani sa len nepokúsila artikulovať, čo znamená Boh, Kristova vláda, cirkiev, kult alebo modlitba v nenáboženskom svete.

Barth podceňoval dejiny a čas a ten ho veľmi rýchlo vyhodil zo svojho sedla. Zjavenie ako "sebaotvorenie" Boha človeku v láske je proces, a nie nadčasová, intelektuálna dogma. Ako každé, i Barthovo jednostranné objektivizovanie zjavenia vedie k jeho petrifikácii k zabsolútneniu. Tak vzniká cirkevný objektivizmus a dogmatizmus ortodoxie. Cirkev sa potom domnieva, že "vlastní pravdu" Božieho zjavenia, že ňou disponuje a že je objektívnym ústavom spásy. To vedie k autoritatívnosti cirkvi a k nároku "neomylnosti", ktorá vylučuje akúkoľvek diskusiu. To privoláva Boží súd, ktorý zatvára priepasť, do ktorej sa cirkvi novovekým vývojom dostali. Je z nej nejaká cesta?

## LITERATÚRA

- [1] BARTH, K.: Der Römerbrief. Bern 1919.
- [2] KÜMMEL, W. G.: Das Neue Testament – Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Freiburg-Mníchov 1958.
- [3] JÜLICHER, A.: Recenzia Römerbriefu v Die christliche Welt 34, 1929.
- [4] BARTH, K.: Die Menschlichkeit Gottes. ThSt 48, Zollikon-Zürich 1956.
- [5] STUHLHACHER, P.: Vom Verstehen des Neuen Testaments. Göttingen 1979.
- [6] BARTH, K.: Kirchliche Dogmatik, I/1-IV/4. Zollikon-Zürich 1932-1967.
- [7] Teologická summa. Olomouc 1937.
- [8] RAGAZ, L.: Reich Gottes, Marxismus, Nationalismus. Tübingen 1931.
- [9] SMOLÍK, J.: Problém dějinné filosofie – Karl Barth a J. L. Hromádka. In: Křesťanská revue 1969.
- [10] MOLTSMANN, J.: Die Theologie der Hoffnung. Mníchov 1966.
- [11] BONHOEFFER, D.: Widerstand und Ergebung. Berlín 1961.
- [12] VON BALTASAR, H. URS: Karl Barth; Darstellung und Deutung seiner Theologie. Kolín 1951.
- [13] MIREJOVSKÝ, L.: Symbolika pádu v paradoxním systému. In: Křesťanská revue 1980.
- [14] LÚČANSKÝ, M.: Barthova teológia dialektická. In: Viera a veda, 1930.