

# Disertační práce

Téma:

## „Učení Karla Bartha o ospravedlnění a jeho přínos v současném ekumenickém kontextu“

Význam formulí *simul iustus et peccator* a *sola fide* u Bartha,  
na Tridentském koncilu a v současné katolické teologii.

Katedra systematické teologie ETF UK

Napsal: Mgr. Filip Susa

Školitel: doc. ThDr. Jan Štefan

V Libštátě, dne 1. 4. 2006

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem disertační práci vytvořil samostatně na základě uvedené použité literatury.

A handwritten signature in black ink, reading "Filip Lux". The signature is written in a cursive style with a long, sweeping underline.

## POUŽITÉ ZKRATKY:

- CR...** Corpus reformatorum, Hallis Saxonum – Brunsvigae 1834n.
- CT ...** Concilium Tridentinum. Diarium, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio. Kritické vydání, vyd. Societas Goerresiana, Freiburg i. Br., 1901n.
- DS...** Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. Denzinger, H./Schönmetzer, A., editio XXXVI, Freiburg, i. B. 1976.
- HST...** Handbuch systematischer Theologie, vyd. C. H. Ratschow, Gütersloh 1979n.
- KB-GA...** Karl Barth – Gesamtausgabe, Zürich 1971n.
- KD...** Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik, Zürich, I/1 – IV/4, 1932 – 1967.
- LThK<sup>3</sup>...** Lexikon für Theologie und Kirche, vyd. W. Kasper, Freiburg i. B. I, 1993 – XI, 2001.
- MySal...** Mysterium salutis. Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik, vyd. J. Feiner/M. Löhrer, Einsiedeln I, 1965 – V, 1976 + ErgBd. 1981.
- PL...** Patrologiae cursus completus, series latina, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1878n.
- RGG<sup>3</sup>...** Die Religion in Geschichte und Gegenwart, vyd. Kurt Galling, Tübingen, 1, 1956 – 6, 1962 + RegBd. 1965.
- RGG<sup>4</sup>...** Religion in Geschichte und Gegenwart, vyd. H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel, Tübingen, I, 1998 – VIII, 2005.
- TRE...** Theologische Realenzyklopädie, vyd. G. Krause/G. Müller, Berlin 1976n.
- WA...** D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883n.

### **Zkratky biblických knih** užívám dle:

Bible, Písmo Nového i Starého zákona, dle ekumenického vydání z r. 1985, Praha 1990, s. 9.

### **Zkratky teologických časopisů** užívám dle:

Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, sestavil S. M. Schwertner, Berlin 1992<sup>2</sup>.

## Obsah:

<b>Úvod</b>	7
1. Současný stav bádání o Barthovi	8
2. Nové bádání o Tridentinu	9
3. Cíle této práce	10
<b>§ 1 - Barth a katolíci</b>	12
1.1. Tři období	12
1.1.1. Münster	12
Exkurs: Barthovy přednášky o církvi	13
1.1.2. Bonn	14
Exkurs: Pojetí analogie u K. Bartha	15
1.1.3. Basilej	18
1.2. Tři stěžejní katolická díla o K. Barthovi	19
Exkurs: La nouvelle Théologie	19
1.2.1. Hans Urs von Balthasar	20
1.2.2. Henri Bouillard	21
1.2.3. Hans Küng	22
Exkurs: Diskuze o Küngově knize o ospravedlnění	24
1.2.4. Barth z pohledu tří katolických teologů	25
1.3. Kritické zaměření Barthovy teologie ospravedlnění	26
Exkurs: Rudolf Bultmann	27
1.3.1. Barthova kritika katolického učení o milosti	29
1.3.2. Kritika tridentského dokumentu o ospravedlnění	30
1.4. Výtky vůči Barthově teologii	31
1.4.1. Výtka aktualismu	32
1.4.2. Výtka ztráty dějin	34
1.4.3. Ostatní výtky	37
<b>§ 2 – Barthovo učení o ospravedlnění v Církevní dogmatice</b>	40
2.1. Předpoklady Barthova učení o ospravedlnění	40
2.1.1. Místo učení o ospravedlnění v rámci učení o smíření	40
2.1.2. Ospravedlnění a Kristus	42
2.1.3. Ospravedlnění a víra	47
2.2. Ospravedlnění v Barthově teologii	48
2.2.1. Ospravedlnění u Bartha před učením o smíření Církevní dogmatiky	49
2.2.2. Reakce na Barthovo učení o ospravedlnění	53
Exkurs: Recepce Bartha v anglosaské oblasti	55
2.3. Ospravedlnění člověka (§ 61 Církevní dogmatiky)	57
2.3.1. „Problém učení o ospravedlnění“	58
2.3.2. „Boží soud“	59
2.3.3. „Rozsudek osvobozující člověka“	63
2.3.4. „Ospravedlnění pouhou vírou“	67
2.4. Dva momenty Barthova učení o ospravedlnění	70
2.4.1. Poznání hříchu	71
2.4.2. Role Ducha svatého ve víře	74
2.4.3. Otázka kontinuity s reformační teologií	81
2.5. Otevřené otázky	83

<b>§3 – Tridentinum, dekret tridentského koncilu „De iustificatione“</b>	85
3.1. Postavení Tridentina v dějinách církve	85
3.2. Nové výklady	86
3.3. Politické pozadí koncilu	87
3.4. Příprava dekretu o ospravedlnění	89
Exkurs: Dvojitá spravedlnost podle Seripanda	90
3.5. Evangelíci a tridentský koncil	91
3.5.1. Přehled o evangelickém bádání	91
3.5.2. Hlavní body kritiky	95
3.6. Hermeneutika dekretu o ospravedlnění	100
3.6.1. Rozdílné zaměření kapitol a kánonů dekretu	100
3.6.2. Různost teologických škol	101
3.6.3. Pastorační charakter dekretu	101
3.7. Předpoklady tridentského učení	102
Exkurs: Augustinovo učení o milosti, hříchu a víře	102
3.7.1. Místo učení o ospravedlnění – vztah ospravedlnění a milosti	104
3.7.2. Ospravedlnění a Kristus – vztah posvěcující milosti ke Kristu	107
3.7.3. Ospravedlnění a zvěstování – otázka prostředkování Kristových zásluh	108
3.8. Úmysl koncilu	110
3.9. Otevřené otázky	111
<b>§4 – Formule <i>simul iustus et peccator</i> v ekumenickém kontextu</b>	114
4.1. Původní význam formule <i>simul iustus et peccator</i>	114
Exkurs: Původní význam formule u Luthera	115
4.2. Barth	117
4.2.1. Místo formule <i>simul iustus et peccator</i> v Církevní dogmatice	117
4.2.2. Význam formule <i>simul iustus et peccator</i> u Bartha	119
4.2.2.1. Formule <i>simul iustus et peccator</i> vyzdvihuje Boží dílo pro člověka	120
4.2.2.2. Totální aspekt formule	120
4.2.2.3. Parciální aspekt formule	121
4.2.2.4. Simul popisuje přednost nového před starým v životě křesťana	123
4.3. Ohlas Barthaova pojetí formule <i>simul iustus et peccator</i> mezi katolickými teology	124
4.3.1. H. Küng	124
4.3.2. A. Quadt	125
4.3.3. H. Urs von Balthasar	125
4.3.4. H. Bouillard	126
4.3.5. Shrnutí	128
4.4. Tridentinum	129
4.4.1. Co Tridentinum odmítá?	130
4.4.2. Nález	131
4.4.3. Ospravedlnění jako proces s nejistým koncem	131
4.4.4. K tridentskému pojetí hříchu	132
4.4.5. Kritické zhodnocení	133
4.5. Katolické simul	134
4.5.1. R. Grosche	134
4.5.2. H. Urs von Balthasar	135
4.5.3. H. Bouillard	138
4.5.4. H. Küng	138
4.5.5. K. Rahner	140

4.5.6. R. Miggelbrink	143
4.5.7. Katolické <i>simul iustus et peccator</i>	144
<b>§5 – Formule <i>sola fide</i> v ekumenickém kontextu</b>	146
5.1. Původní kontext formule <i>sola fide</i>	146
5.2. Bádání o Barthově pojetí víry	147
5.3. Barthovo pojetí víry	149
5.3.1. Barthovo vrcholné pojetí víry (§63)	151
5.3.2. Otázka po funkci víry v souvislosti ospravedlnění	156
5.3.3. Shrnutí – Barthovo pojetí víry v souvislosti <i>sola fide</i>	158
5.4. Katolické reakce na Barthovo pojetí <i>sola fide</i>	160
5.4.1. H. Küng	160
5.4.2. H. Bouillard	163
5.4.3. H. de Lubac	165
5.4.4. K. Rahner	167
5.4.5. Závěr o Barthově pojetí víry v souvislosti katolického zájmu o jeho teologii	168
5.5. Tridentinum	169
5.5.1. Nález	170
5.5.2. Pojetí víry jako aktu rozumu	172
5.5.3. Jednota víry	173
5.5.4. <i>Sola fide</i> ?	175
5.6. Katolické <i>sola fide</i> ?	176
5.6.1. M. Schmaus	177
5.6.2. H. Küng	179
5.6.3. K. Rahner	180
5.6.4. H. Jorissen	183
5.6.5. O. H. Pesch	184
5.6.6. Kritické zhodnocení	186
<b>§6 – Závěry</b>	189
6.1. Ekumenický rozhovor s Barthem	189
6.2. Katolický Barth	191
6.3. Přínos Barthova pojetí reformačních formulí	192
6.4. Katolický přístup k reformačním formulím	194
6.5. Přínos Barthovy teologie ospravedlnění v ekumenickém dialogu	196
Literatura	199

## Úvod

V roce 1999 bylo slavnostně podepsáno *Společné prohlášení k učení o ospravedlnění* zástupci Světového luterského svazu a Papežské rady pro jednotu křesťanů, které prohlašuje, že mezi luterány a katolíky existuje konsensus v základních pravdách tohoto učení. Společné prohlášení je jako závazný postoj zúčastněných církví vyvrcholením řady konfesijních rozhovorů mezi odborníky z jednotlivých církví. Půda pro Společné prohlášení byla připravována během několika desetiletí v historických a systematických pracích a rozhovorech mezi teology různých církevních tradic.

Jedním z těch, kdo svou práci umožnil ekumenický rozhovor o ospravedlnění, byl jistě švýcarský teolog Hans Küng. V roce 1957 uveřejnil svou disertační práci o učení o ospravedlnění u Karla Bartha.<sup>1</sup> Tezí jeho knihy je, že „vcelku viděno v učení o ospravedlnění platí zásadní shoda mezi Barthovým učením a učením katolické církve“<sup>2</sup>. Učení o ospravedlnění upřel charakter učení rozdělovacího církve. V reakci na tuto knihu se mezi evangelíky i katolíky rozpoutala velmi živá diskuse o tom, co nás spojuje a co ještě rozděluje v učení o ospravedlnění.

Srovnáme-li diskusi okolo Společného shromáždění s diskusí okolo Küngovy knihy o Barthovi, musíme konstatovat, že diskutovány byly podobné zásadní otázky i námítky proti konstatované shodě. Küngova kniha šla na svou dobu velmi daleko v konstatování shody i ve formulacích současného katolického učení. To je dáno také tím, že se jednalo o práci jednotlivce a navíc o rozhovor se současným teologem. Společné prohlášení je naopak proti tomu závazným společným textem. Jeho význam netkví v novosti a radikalitě pohledu, nýbrž v tom, že se jedná o závazné vyhlášení, které shrnuje dosavadní rozhovory a práce jednotlivců. Dalším rozdílem je, že Barth přísluší k reformované tradici, zatímco Společné prohlášení se týkalo jen luterských církví. V některých ohledech skutečně jeho příslušnost k reformované tradici umožňovala vzájemné pochopení. Dále je pro srovnání důležité připomenout, že Barth nebyl žádný „ekumenický teolog“ v dnešním smyslu, jeho polemika s katolickými teology byla často velmi tvrdá, ve své kritice se navíc opíral o dnes již překonané katolické učebnice. Přesto právě jeho teologii ospravedlnění považoval H. Küng jako i mnozí další katoličtí teologové v hlavních důzřezích za dobře katolickou.

V této práci se tedy vracíme v čase před Společné prohlášení k rozhovoru mezi Barthem a katolickou teologií. S dnešním vědomím o zásadní shodě a se znalostmi o dnešním

---

<sup>1</sup> Küng, H: *Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957.

partneru v rozhovoru znovu čteme Bartha samotného, katolické práce o něm i dokumenty tridentském koncilu. Zabýváme se tím, nakolik se ona zásadní shoda dále projevuje v teologii a nakolik se promítá do pochopení tradic. Na základě dnešních znalostí chci ukázat, v čem je tehdejší konsensus mezi Barthem a některými katolickými teology i dnes nosný.

## 1. Současný stav bádání o Barthovi

Rozsáhlé dílo K. Bartha se stále těší velkému zájmu badatelů. I dnes, tak jako před padesáti léty, platí, že se o jeho díle píše disertační práce, specializované studie, vydávají se teologické sborníky i monografie. V bádání o jeho díle se postupně zaplňují mezery, zejména díky postupnému vydávání sebraného díla – všech jeho kázání, akademických děl, přednášek a menších prací, rozhovorů a korespondence.<sup>3</sup> K novým počínům z nedávné doby patří také vydání kompletní bibliografie K. Bartha.<sup>4</sup> Seznam knih a studií, které se zabývají Barthovým životem a teologií, čítá již desetitisíce titulů!

Přehled o novějších studiích (od šedesátých do devadesátých let dvacátého století) dává článek E. Busche.<sup>5</sup> Tyto novější studie se zpravidla specializují na jednotlivé aspekty Barthova díla. E. Busch se domnívá, že „solidní jednotlivá pojednání jsou v tuto chvíli příznačné a možná dokonce i nejproduktivnější podobou zabývání se Barthovým dědictvím“<sup>6</sup>. Chybí však díla interpretující celek jeho díla. E. Busch přiřazuje studie jednotlivým jeho tvůrčím obdobím a jednotlivým dílům Církevní dogmatiky. Tak poznáme, že některé části Barthova díla se tradičně těší většímu zájmu badatelů, například rané Barthovo dílo, jeho politické postoje apod. Jiné části jeho díla zůstávají velkou měrou nezpracovány. Méně se bádá také o Barthově učení o smíření.<sup>7</sup> Podle Busche je mezi novějšími studii k učení o smíření „sotva k dispozici práce stojící za zmínku“<sup>8</sup>. Většina děl, Buschem uvedených v souvislosti učení o smíření, se týká výslovně christologie, učení o církvi či o křtu, žádné z nich se však nezabývá výlučně jeho učení o ospravedlnění. Barthovým učení o ospravedlnění, jak je uceleně podáno v paragrafu 61 Církevní dogmatiky, se

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 274.

<sup>3</sup> KB-GA (Karl Barth – Gesamtausgabe), vychází v šesti oddílech, I. - Predigten, II - Akademische Werke, III - Kleinere Arbeiten, IV - Gespräche, V - Korrespondenz, VI - Aus Karl Barths Leben.

<sup>4</sup> Bibliographie Karl Barth, Bd. 1: Veröffentlichungen von Karl Barth, hg. v. Hans - Anton Drewes, Zürich 1984, XXXVI + 470 s., Bd. 2: Veröffentlichungen über Karl Barth, hg. v. Jakob Matthias Osthof, Zürich 1992, XXII + 2159 s.

<sup>5</sup> Busch, E.: Weg und Werk Karl Barths in der neueren Forschung, in: ThR 60 (1995), s. 273-299.430-470.

<sup>6</sup> Busch, E.: Die grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998, s. 286.

<sup>7</sup> Barth, K.: KD IV,1 - 4.



rámcově zabývá celá řada prací o Barthovi. Navzdory množství literatury o Barthovi však není ekumenický význam jeho učení o ospravedlnění dostatečně popsán a zhodnocen.

Předmět zkoumání na Barthově straně vymezují v této práci tak, že se soustředím na Barthovo pojetí ospravedlnění, jak je vyjádřeno v rámci učení o smíření v Církevní dogmatice, zejména pak v jeho prvním dílu<sup>9</sup>. Nezkoumám vývoj jeho učení o ospravedlnění od počátku, nýbrž pouze jeho zralou podobu. Nezabývám se ani dalšími učenými jako je posvěcení, které spolu s ospravedlněním vystihuje bytí člověka v Kristu. V rámci vlastního učení o ospravedlnění se dále soustředím na Barthovo pojetí hříchu a víry v souvislosti reformačních formulí *simul iustus et peccator* a *sola fide*.

## 2. Nové bádání o Tridentinu

Katoličtí teologové dokládají své přijetí či odmítnutí Barthova pojetí ospravedlnění vždy také nějakým výkladem svých věroučných předpokladů, zejména tridentského dokumentu o ospravedlnění. Význam tridentského koncilu býval chápán v jeho vymezení se vůči reformaci. Na základě zveřejnění všech aktů tridentského koncilu bylo možné upřesnit jeho pochopení a zhodnotit dokumenty tridentského koncilu v jeho hranicích.<sup>10</sup> Bylo možné například zařadit lépe jednotlivé dokumenty do souvislostí, ve kterých byly projednávány, lépe stanovit, co koncil měl v úmyslu stanovit a co naopak zůstává prostorem pro další výklad a diskusi. Tridentický koncil například nechtěl řešit příslušné spory mezi katolickými teologickými školami, zejména mezi skotisty a tomisty. K některým problémům nezaujal stanovisko. Také se ukazuje, že ve většině odsudků se zcela míjí se současnou podobou protestantismu. V každém případě dokument o ospravedlnění není pouze svědkem věroučného vymezení se katolické církve, nýbrž nechává určitý prostor pro výklad a další diskusi.

„Novým bádáním“ o Tridentickém koncilu se nazývají práce, založené na kritickém, historickém studiu koncilních dekretů; umožnilo je zveřejnění všech akt koncilu. Jedná se jednak o studie současných katolických teologů, kteří se pokoušejí teologicky zhodnotit nové historické poznatky, jednak o ekumenické studie vzniklé při různých příležitostech (diskuze o Küngově knize o Barthovi, katolické bádání o Lutherovi, diskuze o Společném prohlášení k učení o ospravedlnění).<sup>11</sup> Většina badatelů potvrzuje, že Küngův výklad

<sup>8</sup> Busch, E. Die grosse Leidenschaft, Gütersloh 1998, s. 444.

<sup>9</sup> KD IV/1.

<sup>10</sup> CT: Concilium Tridentinum. Diarium, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio. 1901n.

<sup>11</sup> Viz: Pesch, O. H.: „Die Canones des Trienter Konzils“, in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. V, 1986.

Tridentina, obsažený v jeho knize o ospravedlnění, je možný. O. H. Pesch<sup>12</sup> jej dokonce stále považuje za „výtečný“ výklad. Velkou příležitostí k ekumenickému bádání o Tridentinu byly rozhovory vedoucí ke Společnému prohlášení i diskuze kolem jeho přijetí. Tridentinský dekret vyjadřuje tvůrčím způsobem katolické pojetí ospravedlnění, a proto může být základem dalšího rozhovoru.

### 3. Cíle této práce

Tato práce je studií o „katolickém Barthovi“. Vychází z toho, že Barthova teologie, a speciálně jeho učení o ospravedlnění, vzbudila velký ohlas mezi katolickými teology. E. Jünger se například domnívá, že Barthova dogmatická teologie zůstala navzdory konstruktivní kritice a kritické recepci mnoha evangelických teologů „pozoruhodně nezpracována a dalekosáhle nepochopena, zatímco v katolickém prostoru a v ekumeně získávala postupně na významu“<sup>13</sup>. To potvrzuje sám Barth, který se cítil spíše pochopen některými katolickými teology než svými věrnými žáky.<sup>14</sup> Barthově teologii se mezitím dostalo pozoruhodného ohlasu v anglosaské teologii i dalších teologiích. I v německé teologii se Barthovi věnuje celá řada teologů. Středem našeho zájmu je setkání Barthovy a katolické teologie, i když nemůžeme zcela odhlédnout od dalších plodných setkání.

V následující práci jde o setkání několika teologických světů, na jedné straně o Barthovo učení o ospravedlnění, které tvůrčím způsobem navazuje na reformační učení, na druhé straně o katolické učení o ospravedlnění, které se zakládá na katolické tradici, v níž významné místo zastává tridentinský koncil. Na zřeteli tedy musíme mít nejen učení K. Bartha a současné katolické učení, ale i reformační učení a tridentinské učení o ospravedlnění. V centru pojednání je Barthovo pojetí ospravedlnění a katolické reakce na ně, opírající se přitom o určitý výklad katolické tradice.

V prvním paragrafu se soustředím na to, jak se Barth stavěl ke katolicismu, pokouším se vystihnout, z čeho vycházejí Barthovy výtky vůči katolicismu a zabývám se kato-

---

Jorissen, H.: „Einig in der Rechtfertigungslehre?“, in: *Rechtfertigung und Erfahrung*, FS G. Sauter, vyd. M. Beintker/ E. Maurer/ H. Stoevesandt/ H. G. Ulrich, Gütersloh 1995, s. 81 – 103.

Fransen, P.: *Die Lehre des Konzils von Trient*, in: *MySal*, IV/2, s. 712 - 727.

<sup>12</sup> Pesch, O.H.: *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, s. 170.

<sup>13</sup> Jünger, E.: *Art. Karl Barth*, in: *TRE 5*, Berlin/ New-York 1980, s. 267.

<sup>14</sup> KD IV/1, s. 858. Barth zde mluví o kruhu katolických teologů, kteří orientují svou teologii christologicky. V jejich čele jmenuje Hanse Urse von Balthasar, v jehož knize o Barthovi se cítí být obzvláště pochopen. Barth upozorňuje, že vedle Balthasarovy vzniká celá řada dalších knih od katolických, christologicky orientovaných teologů.

lickými knihami o Barthovi. Zkoumám, jak chápali vybraní katoličtí teologové Bartha, čím je zaujal, proč s ním vedli rozhovor a proč před ním hájili dokument tridentského koncilu o ospravedlnění a katolické učení o milosti. Zkoumám i základní výtku proti jeho koncepci ospravedlnění ze strany katolicismu. V druhém paragrafu se zabývám samotným učením o ospravedlnění u Bartha, jeho předpoklady i jeho pojetím hříchu a víry. V třetím paragrafu se zabývám tridentským dekretem o ospravedlnění, stanovuji pravidla pro jeho pochopení, zmiňuji evangelickou kritiku jeho pojetí hříchu a víry, ukazuji možnosti nového výkladu dokumentu. Středem a vyvrcholením práce je paragraf čtvrtý a pátý. Čtvrtý se zabývá formulí *simul iustus et peccator*, jejím výkladem u Bartha, v tridentském dokumentu a v současné katolické teologii. V pátém paragrafu stejným způsobem zkoumám formuli *sola fide*. V šestém závěrečném paragrafu shrnuji výsledky zkoumání. Zamýšlím se nad podobou ekumenického dialogu mezi Barthem a katolickými teology, formuluji, kdo to je „katolický Barth“, shrnuji Barthův přínos pro výklad reformačních formulí *simul iustus et peccator* a *sola fide* i jejich současnou katolickou recepci. Cílem je formulovat přínos Barthovy teologie ospravedlnění v ekumenickém dialogu.

Základní teologické otázky, které jsem v celém zkoumání měl na mysli, vycházejí z Barthova pojetí ospravedlnění v příběhu Ježíše Krista a souvisejí s výkladem formulí *simul iustus et peccator* a *sola fide*:

1. Jaký je vztah příběhu Ježíše Krista k příběhu věřícího člověka?
2. Co je hřích, jak jej poznáváme a jak je hřích poražen?
3. Co je víra a jakou roli hraje v samotném ospravedlnění?

Tyto otázky soustředí naši pozornost k subjektivnímu ospravedlnění, k tomu, jak se Boží osvobozující rozsudek ve smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista uskutečňuje v člověku, který se tomuto rozhodnutí podvoluje.

## § 1 – Barth a katolíci

V tomto paragrafu nemůžeme pojednat Barthův vztah ke katolicismu ve všech jeho obdobích, ani se nám nejedná o jeho historický průběh. Naopak jde o to vyzdvihnout základní Barthovu námitku vůči katolicismu jako myšlenkovému systému, který nebere zcela vážně suverenitu Boží milosti. Tato základní Barthova námitka se projevila v jeho rozhovorech o církvi, o analogii entis i v rozhovorech o ospravedlnění. Největší pozornost přitom věnujeme rozhovoru katolických teologů s Barthem v padesátých letech dvacátého století, který se odvíjel od jeho učení o ospravedlnění. Katoličtí teologové se přitom na základě biblických studií a výkladu tradice (také tridentského koncilu) pokoušeli dokázat, že tato základní Barthova výtka není opodstatněná.

### 1.1. Tři období

Barth si vážil katolicismu pro jeho dlouhou teologickou tradici. Zabýval se teologií církevních otců, teologií Anselma z Canterbury i Tomáše Akvinského. Katolicismus přijímal jako partnera v rozhovoru, neboť obě církve, protestantská a katolická, chtějí být a jsou církví Ježíše Krista. Obě si nárokují místo ve společném prostoru. Proto si musejí nechat líbit otázky druhé strany ohledně toho, nakolik jsou pravou církví. Barth měl blízký vztah k mnoha významným katolickým teologům. V rozhovoru s nimi však nešetřil kritikou, ani neusiloval o levné kompromisy. Jakákoli tradice se musí podřizovat Ježíši Kristu. Proto tématem jeho rozhovorů s katolickými teology byly vždy zásadní otázky, a tedy otázky, které dosud církve rozdělovaly.

#### 1.1.1. Münster

Barth vstoupil do intenzivních vztahů s katolickými teology až za svého působení v **Münsteru**. Roli zde hrálo jistě to, že se tu nacházela katolická teologická fakulta a že v tamním kraji byl silný katolicismus. Barth měl osobní kontakty s profesory z místní katolické fakulty. Představovali pro něj živou teologickou inspiraci, větší než jeho kolegové z evangelické fakulty. V té době v Münsteru působil například F. Diekamp, autor katolické dogmatiky, se kterou se později Barth často vyrovnával ve své Církevní dogmatice.<sup>15</sup> Pravidelně zval k rozhovorům do svých seminářů významné katolické teology, například do semináře, věnovaného Theologické summě Tomáše Akvinského, pozval E. Przywaru<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Diekamp, F.: *Katholische Dogmatik*<sup>6</sup>, 1930nn.

<sup>16</sup> Erich Przywara, jezuita a významný katolický teolog. Vyzdvihl ve svém díle „Analogia entis“, 1932, analogii jako formální princip katolicismu.

z Mnichova. I ve svých přednáškách mimo univerzitu se věnoval tématu katolicismu. Katolicismus pro něj představoval výzvu, proto mu kladl své otázky. V roce 1926 přednášel „O pojmu církve“. V roce 1928 na téma „Římský katolicismus jako otázka protestantské církvi“.

### **Exkurs: Barthovy přednášky o církvi**

Přednášku „O pojmu církve“ přednesl Barth 11. června 1926. Evangelické učení o církvi v ní rozvíjí v přímé konfrontaci s katolickým učení. Barth vede rozhovor s katolíky o věcnou otázku (nikoliv jen historického či praktického rázu), traktuje pojem dogmatiky, který je předmětem sporů. „Pokud se máme jednou odvážit takového rozhovoru (a tady v Münsteru je to skutečně nasnadě, jednou tak učinit), potom je smysluplným způsobem rozhovor o vážné, tzn. dogmatické otázce, a potom právě o otázce, na které se, pokud nás vše neklame, rozcházíme.“<sup>17</sup>

V přednášce Barth vykládá různé vyznavačské texty vzhledem k pojmu víry. Barth tvrdí, že na obou stranách věříme, že viditelná církev je pravou církvi Boží. Pravá církev existuje a je viditelná jako taková jen skrze milost. Pro toto tvrzení se opírá o znění *Catechismu Romanu*, kde je formulace „fide solum intelligimus“, že pouze vírou chápeme, že viditelná církev je církvi Boží.<sup>18</sup> Barth se domnívá, že kdyby panovala jednota v chápání těchto tří slov, nebyl by důvod k rozdělení církve. Barth při této příležitosti rozvíjí evangelické chápání víry. Ukazuje, že víra je lidským přijetím a uchopením milosti, založeným opět na milosti. Zdůrazňuje, že člověk přitom ani v nejmenším nedisponuje milostí. „Tedy mít církev, evocatio, Boží příslibení milosti, neznamená, že by nám byl dán do ruky nějaký nárok, že by nám lidem byl na onom viditelném, dějinném, lidském místě a prostředku milosti nyní snad poskytnut nástroj, pomocí kterého bychom disponovali milostí, sama sebe mohli vzhledem k milosti zajistit.“<sup>19</sup> To je podle Bartha hlavní dělicí bod, totiž katolický pokus disponovat s Boží milostí, namísto toho, aby milost disponovala s námi. Úkolem církve je otevřít se Boží milosti, nechat zaznít Boží Slovo.

Na počátku roku 1928 měl Barth další přednášku, týkající se římského katolicismu: „*Římský katolicismus jako otázka protestantské církvi*“<sup>20</sup>. V ní se Barth zabývá tím, zda a nakolik je římský katolicismus otázkou pro protestantskou církev. Domnívá se, že tomu tak je, protože protestantská církev dneška je dědičkou reformace, která se pokoušela o obnovu pravé církve. Proto je protestantismus, nakolik chce být skutečnou obnovou, stále svázán s římským katolicismem jako útvarem, z něhož vzešel a jehož kritické otázky má slyšet.

První otázka, která je protestantské církvi kladena, je podle Bartha ta, zda a nakolik je církvi. Je-li protestantismus obnovou církve, nemůže být jejím zrušením či popřením. Druhá zásadní otázka zní, zda a nakolik je protestantskou církvi. Protestantská církev obnovuje poznání, že Bůh je a zůstává Pánem církve. Reformační otcové se tázali a „my se tážeme s nimi, zda toto pochopení také v katolické církvi skutečně září a platí, jako musí zářit a platit, kde je pravá církev, září a platí samostatně a bezpodmínečně vzhledem

<sup>17</sup> Barth, K.: Der Begriff der Kirche, in: KB – GA III.24, vyd. H. Schmidt, Zürich 1994, s. 140 – 159, s. 150.

<sup>18</sup> Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, I, 10, 21: „Quare, quemadmodum naturae viribus comparari non potest, ita etiam **fide solum intelligimus**, in Ecclesia claves caelorum esse eique potestatem peccata remittendi, excommunicandi, verumque Christi corpus consecrandi traditam.“ (Ratisbonae 1911, s. 83).

<sup>19</sup> Barth, K., Der Begriff der Kirche, in: KB – GA III.24, vyd. H. Schmidt, Zürich 1994, s. 153n.

<sup>20</sup> K. Barth: Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche“, in: KB - GA III. 24, vyd. H. Schmidt, Zürich 1994, s. 303 – 343.

k církvi, jejímž subjektem je Bůh, vzhledem k jejímu prostřednickému poslání, jehož pravdou je opět Bůh, vzhledem k autoritě, jejíž skutečností je znovu Bůh.“<sup>21</sup> Toto poznání je podle Bartha bezpochyby v katolicismu přítomno, ptá se však, zda je vždy slyšet dostatečně jasně a nahlas? To je otázka protestantů určená římskému katolicismu.

Protestantská církev obnovuje poznání, že před Bohem jsme hříšníci. „Reformace je obnovou církve jako církve hříšníků.“<sup>22</sup> I katolicismus mluví o lidském hříchu. Barth se ptá, zda to katolicismus myslí vážně, „když podle učení Tridentina má být řeč nikoliv o odpadnutí člověka od Boha v jádru jeho bytí, jeho existence, nýbrž pouze o odpadnutí tkvícím v oslabení a ohýbání původně dobré vůle a když mu jde církev ihned vstříc s nabídkou, že mu i toto břímě ve křtu v zásadě odebere a že ho při všech případně nastávajících dalších pádech učiní opět bezhříšným sakramentálním obnovením v milosti křtu.“<sup>23</sup> Protestantská církev dále obnovuje poznání, že Boží Slovo je slovem ospravedlnění a posvěcení bez jakéhokoli našeho přičinění. Jako křesťané žijeme leda z Božího milosrdenství. „Platí-li *sola misericordia, sola spe*, co potom znamená řeč o zásluze a přípravě?“<sup>24</sup>

### 1.1.2. Bonn

Od roku 1930 působil Barth v Bonnu. V prvním semestru v Bonnu vedl seminář o Anselmovu „*Cur Deus homo*“. Následující rok se zabýval Anselmovou myšlenkovou metodou, z čehož vznikla kniha „*Fides quaerens intellectum*“<sup>25</sup>. Při práci s Anselmovou metodou si Barth definitivně uvědomil, že se svou dogmatikou musí začít ještě jednou od začátku, uvědomil si, že se musí oprostít od posledních filozofických a antropologických pozůstatků ve výkladu křesťanského učení.

Pokračoval ve svém zvyku zvat do svých seminářů významné katolické teology. V letním semestru 1931 pozval do svého semináře o Schleiermacherově „*Glaubenslehre*“ kromě jiných katolického teologa Roberta Groscheho<sup>26</sup>. Znovu pozval E. Przywaru, který právě dokončoval svou knihu o analogii entis.<sup>27</sup>

Barth přijal myšlenku analogie entis jako příležitost k tomu, aby formuloval zásadní rozpor mezi protestantismem a katolicismem. Analogii v katolickém pojetí pochopil jako ten jediný vážný důvod, proč se nemůže stát katolíkem. Barth sám od své knihy o Anselmovi přijímal myšlenku analogie mezi Bohem a člověkem jako vhodnou v teologii, nikoliv ovšem přirozenou obdobu mezi člověkem a Bohem (*analogia entis*), nýbrž obdobu ve víře (*analogia fidei*). Možnost poznat Boha a jeho Slovo je možné jen v jeho Slovu, milostivém sklonění k člověku.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 329.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 335.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 336.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 339.

<sup>25</sup> Barth, K.: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München 1931.

<sup>26</sup> Robert Grosche (1888 - 1967) – katolický kněz a teolog, zakladatel časopisu „*Catholica*“, svým působením připravoval cestu k dialogu mezi konfesemi. Brzy poznal, že se v klasických kontroverzních otázkách (mariologie, papežství, učení o ospravedlnění) skrývá možnost porozumění.

## *Exkurs: Pojetí analogie u K. Bartha*

Pojem analogie byl užíván ve scholastice pro označení vztahu Boha a člověka, přičemž (ve shodě s IV. Lateránským koncilem<sup>28</sup>) každá podobnost mezi Bohem a člověkem je obklopena ještě větší nepodobností. Pojem analogie různě vykládal Bonaventura a Tomáš Akvinský. Pro Bonaventuru je poznání Boha na základě analogie stvoření uskutečnitelné jen tehdy, když Bůh osvítl lidského Ducha. Naproti tomu pro Tomáše Akvinského je na základě bytí možné poznání Boha, platí však, že jakákoli podobnost je obklopena větší nepodobností. Barth se setkal s pojmem *analogia entis* v díle E. Przywary, který se pokusil o reinterpretaci tomistického učení. Pomocí analogie chce vyjádřit Boží nekonečnost.

Barth chápe myšlenku analogie v souvislosti s existenciálně-filozofickým zdůvodněním a obhajobou teologie a v souvislosti s přirozeným poznáním Boha. Analogii chápe jako pokus člověka poznat Boha mimo jeho zjevení, mimo jeho vlastní sklonění se k člověku. Proto analogii jako člověku vlastní možnost poznání Boha prudce odmítá jako „vynález Antikrista“<sup>29</sup>.

Proti *analogii entis* staví Barth jinou podobu analogie: *analogia fidei*<sup>30</sup>. Barth přijímá myšlenku analogie, nechápe ji však jako přesnou obdobu dvou vztahů, s jedním společným logem (to je původní význam v řecké matematice), nýbrž chápe analogii jako střed mezi univokací a ekvivokací. Tento střed označuje Barth jako nepodobnost v podobnosti či podobnost při větší nepodobnosti. Důležitější než kvantifikující poměrování zjištěné podobnosti a nepodobnosti je však pro Bartha kvalitativní rozlišení mezi analogans (to, co vytváří vztah analogie) a analogátem (to, co je utvářeno v analogii). I když Barth přijímá pojem analogie, platí nadále, že tato analogie není dána stvořením, netkví v obecném pojmu bytí a neumožňuje člověku žádné poznání, odhlédneme-li od zjevení v Kristu.

### *1. Pojetí analogie v Církevní dogmatice*

V dílu I/1 Církevní dogmatiky zmiňuje Barth analogii v souvislosti možnosti poznání Božího Slova.<sup>31</sup> Poznání Boha není lidskou možností, je však Boží možností. I pro křesťana se nestává (obecně) lidskou možností. Boha poznáváme jen analogicky. Barth neztrácuje myšlenku analogie obecně, odmítá pouze *analogii entis*. Proti *analogii entis* staví Barth podle Ř 12,6 *analogii fidei*, která označuje „obdobu poznání v poznání, předmětu v myšlení, Božího slova v myšleném a mluveném lidském slovu“<sup>32</sup>. Tato podobnost nepředstavuje žádný navazovací bod pro člověka vzhledem k Božímu slovu. Barth zdůrazňuje, že poznání Boha je vždy aktuální dílo milosti v člověku.

I v dílu II/1 popisuje Barth analogii v souvislosti poznání Boha.<sup>33</sup> Barth zdůrazňuje, že nemáme žádnou jistou možnost poznání Boha kromě milosti Boží v Kristu. „Nemáme žádnou analogii, na jejímž základě by nám byla přístupná podstata a bytí Boží jako Pána.“<sup>34</sup> Naše představy o „panství“ se mívají s Bohem, naším Pánem. Jen na základě zjevení známe Boha jako Pána. Podobně nemáme v moci žádnou analogii, umožňující poznání Boha jako Stvořitele, Vykupitele či Smírce.

Barthovo pozitivní vyjádření analogie dostalo ve třetím dílu Církevní dogmatiky, v souvislosti pojetí člověka jako obrazu Božího, podobu *analogie relationalis*<sup>35</sup>. Bytí člo-

<sup>27</sup> Przywara, E.: *Analogia entis*, 1932.

<sup>28</sup> IV. lateránský koncil 1215, DS 806: „quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“.

<sup>29</sup> KD, I/1, s. VIII.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 257n.

<sup>31</sup> KD I/1, § 6 „Die Erkennbarkeit des Wortes Gottes“.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 257.

<sup>33</sup> KD II/1, § 26 „Erkennbarkeit Gottes“.

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 82.

<sup>35</sup> V Církevní dogmatice se vyskytuje poprvé v KD III/1, s. 219n. v souvislosti učení o člověku jako obrazu

věka není podobné bytí Boha, nýbrž jedná se o podobnost vztahů, vztahů v Bohu samém ke vztahu mezi Bohem a člověkem: „Žádná podobnost bytí, žádná *analogia entis*, neboť Boží bytí a bytí člověka jsou a zůstávají nesrovnatelné, ... nýbrž se jedná o vztah v Božím bytí na jedné straně a o vztah mezi Božím bytím a člověkem na druhé straně.“<sup>36</sup> Obraz Boží v člověku nespočívá ani v jeho duši, ani v jeho rozumu, není přirozenou habituální kvalitou člověka. *Analogia relationalis* spočívá ve vztahu: člověk existuje ve vztazích, podobně i Bůh není sám, protože existuje v rámci trojičních vztahů. Tento Boží vnitřní vztah má analogii jednak ve vztahu Boha k člověku, jednak ve vztahu mezi člověkem a člověkem.

V souvislosti antropologie podle Bartha bezesporu existuje analogie Boží existence ve stvoření (člověk je obrazem Božím). Ani analogie stvoření ke svému Stvořiteli však není vlastností stvoření, protože je vždy aktuální událostí milosti. Stvoření je sice vlastní skutečností, ale svůj základ má ve smlouvě milosti (ve zjevení v Kristu a v inkarnaci). Barth k sobě velmi těsně vztahuje smlouvu a stvoření. Jsou si analogické. Stvoření chápe ve světle smlouvy. To vyjadřuje známou formulí, že „stvoření je vnější důvod smlouvy, zatímco smlouva je vnitřním důvodem stvoření“.

Ve čtvrtém dílu Církevní dogmatiky pojednává Barth víru jako „svobodný čin člověka“<sup>37</sup>. Pro úzký vztah víry ke svému předmětu, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, používá pojem analogie. Víra je činným poznáním, že svou vlastní existenci mohou utvářet jen v období (analogii) k Ježíši Kristu. Víra je skutkem důvěry, ve kterém člověk reaguje na Boží věrnost. Víra je „nápodobou Boha“<sup>38</sup>. Křesťan svou pokorou napodobuje Kristovo ponížení, ovšem pouze nedokonale, protože analogie mezi Kristovým vztahem k člověku a vztahem člověka k člověku je nedokonalá.

## 2. Dva katolické pohledy na Barthovo pojetí analogie

O Barthově pojetí analogie bylo napsáno mnoho studií jak na evangelické<sup>39</sup>, tak na katolické straně<sup>40</sup>. Zde zmíníme dva katolické pokusy o vyrovnání se s Barthovým pojetím analogie. Jedná se o práce G. Söhngena a H. Urse von Balthasara, kteří se pokusili dokázat, že Barthovo pojetí *analogie fidei* v sobě zahrnuje správně pochopenou *analogii entis*. Oba pochopili *analogii entis* jako danou shora, ne automaticky se stvořením, nýbrž stále spočívající v milosti. Obhajují tak katolickou analogii entis, že neruší svrchovanost milosti.

---

Božím, dále v souvislosti určení člověka být partnerem Božím ve smlouvě v KD III/2, s. 262n.

<sup>36</sup> KD III/2, s. 262.

<sup>37</sup> KD IV/1, s. 846.

<sup>38</sup> KD IV/1, s. 709.

<sup>39</sup> Z velkého množství příspěvků k Barthovu pojetí analogie vybírám jen několik :

Pannenberg, Wolfhart: Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth, in: ThLZ 78 (1953), s. 17-24.

Kreck, W.: Analogi fidei oder analogia entis?, in: Antwort, FS zum 70. Geburtstag von K. Barth, vyd. E. Wolf/ Ch. V. Kirschbaum/ R. Frey, Zollikon 1956, s. 272 – 286.

Jüngel, E.: Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths, in: EvTh 22 (1962), s. 535 – 557.

Pöhlmann, H.G.: Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth, Göttingen 1965.

Härle, W.: Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Berlin 1975.

<sup>40</sup> Z katolických příspěvků vybírám také jen ty nejpodstatnější:

Söhngen, G.: „Analogia fidei“, Gottähnlichkeit allein aus Glauben?, in: Cath (M) 3 (1934), s. 113 – 136.176 – 208.

Balthasar, H. Urs von: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951.

Grosche, R.: Karl Barth und die analogia entis, in: Cath (M) 4 (1935), s. 185 – 186.

Lambinet, L.: Zur analogia-entis-Problematik in Karl Barths Theologie. Dargestellt an Barths Religionsbegriff, in: Cath (M) 6 (1937), s. 89 – 107.



**Söhngen** ve své studii rozlišuje *analogii entis* a *analogii fidei*. *Analogii entis* chápe jako filozofickou veličinu (jako předmět vědy o jsoucím), naproti tomu *analogii fidei* chápe jako teologickou veličinu. *Analogia entis* je podle něj čistě filozoficky pochopitelná, na jejím základě však není pochopitelný její vztah k *analogii fidei*. Zaměření přirozenosti k milosti je dáno seshora (na základě Boží milosti). „Boží sebesdělení může být samo poznáno právě jen v božském sebesdělení.“<sup>41</sup> Söhngen se ptá, zda lze proti sobě postavit *analogii fidei* a *analogii entis*. Tvrdí, že *analogia fidei* nepopírá skutečnost *analogie entis*, naopak podle katolické tradice *analogia entis* spočívá v *analogii fidei*. Vychází z toho, že „milost a víra nestojí zcela proti přirozenosti a rozumu, nýbrž *analogia fidei* povznáší a pozdvihuje *analogii entis*“.<sup>42</sup>

V **Balthasarově** knize o K. Barthovi hraje analogie významnou roli při jeho interpretaci Bartha. Balthasar popisuje vývoj formy Barthova myšlení jako vývoj od raného dialektického období ke zralému analogickému způsobu myšlení. Teologický vývoj směřující k analogii popisuje jako vnitřní nutnost Barthovy teologie. Dokazuje, že „konečná podoba, kterou dostává dogmatika, již od počátku byla úmyslem a entelesi této dramatické životní dráhy“.<sup>43</sup>

Nahrazení principu dialektiky principem analogie se podle Balthasara „neděje najednou a není uchopitelné na jediném textu“.<sup>44</sup> Tato proměna je zřetelná již od prvního svazku Církevní dogmatiky a definitivní podoby nabývá učením o stvoření. Barth bere vážně pojem stvoření, které již nemusí být zrušeno, aby učinilo prostor pro Boží zjevení. Člověk se stává svobodným Božím protějškem. Motivem této proměny je koncentrace na Krista jako střed stvoření. Vztah analogie se zakládá shora, z moci zjevení v Kristu. Barth mluví o *analogia attributionis extrinseca*<sup>45</sup>, aby zdůraznil, že nespočívá v člověku, nýbrž v Bohu. Přesto Balthasar tvrdí, že analogie není ani u Bartha člověku zcela vnější: „Jestliže je pravda, že ‚vlastní‘ pravda tvora spočívá v Bohu, a je mu tak určitým způsobem ‚cizí‘, nakolik je stvořený Bohem, není vnější, nýbrž vnitřní.“<sup>46</sup> Balthasar vyjadřuje základ analogie u Bartha ‚dialekticky‘: „Tvor je natolik od Boha, že od něj přijímá i to, že může nejen přijímat, ale i odpovídat. Lépe řečeno: přijímá i to, že může odpovídat, a odpovídat tak, že právě ‚samostatná‘ odpověď zůstává nanejvýš přijímáním.“<sup>47</sup> Výsledkem Balthasarova díla je popření toho, že by Barth v otázce analogie (*entis*) stál zcela proti katolicismu. „Způsob, jakým Karl Barth rozumí Božím zjevení ve stvoření od Krista, v sobě jako *analogia fidei* obsahuje *analogii entis*.“<sup>48</sup> Balthasar je tedy stejného mínění jako G. Söhngen, že správně pochopená *analogia fidei* v sobě obsahuje *analogii entis*.

### 3. Shrnutí

Barth vidí za katolicismem základní myšlenkovou strukturu, která prolíná celý katolicismus a brání poslední shodě. Tímto formálním principem katolické teologie je podle Bartha *analogia entis*. Formální klíč ke všemu katolickému z analogie udělal až Barthův katolický současník Erich Przywara. Barthův zásadní odpor vůči analogii nepochopíme dobře, dokud si neuvědomíme, že *analogia entis* je v jeho očích jakousi zkratkou, heslovitým vyjádřením toho, co charakterizuje katolicismus jako celek. Barth si je vědom velké blízkosti ke

<sup>41</sup> Söhngen, G.: „Analogia fidei“, Gottähnlichkeit allein aus Glauben?, in: Cath (M) 3 (1934), s. 204.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 208.

<sup>43</sup> Balthasar, H. Urs von: Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, s. 47.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 116.

<sup>45</sup> KD II/1, s. 270.

<sup>46</sup> Balthasar, H. Urs von: Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, s. 120.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 123.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 390.

katolicismu v mnoha konkrétních učeních a člancích, přesto za projevy katolicismu tuší pro něj nepřijatelný princip.

Barth se obává, že *analogia entis* s sebou přináší to, že Boží bytí je podřazeno bytí obecně. Proto zdůrazňuje, že odhlédnuto od zjevení v Ježíši Kristu, milosti a víry není žádná analogie v lidském bytí. Analogii člověk nemá jako danost, spočívá v osobě Ježíše Krista, a ne v bytí jako takovém. Bůh jako analogans vždy předchází člověka jako analogáta. Analogie má u Bartha jediný směr shora dolů. Zde se projevuje Barthův aktualismus: „Přísně vzato není nic analogizovaného, nýbrž jen analogizace, žádné *datum* analogie, nýbrž jen *dandum* analogie, žádná podobnost, nýbrž jen připodobnění.“<sup>49</sup> Barth pojímá analogii dynamicky, zatímco tuší, že katolický pojem bytí je statický. Podle Bartha ovšem existuje analogie v bytí člověka, nespočívá však v jeho nitru ani v jeho stvořenosti, nýbrž v Boží milosti a jeho vztahu k člověku. Pöhlmann to vyjadřuje tak, že Barth „neodsuzuje analogii v bytí, nýbrž analogii v bytí o sobě (*Analogie des Insichseins*)... Barthův pojem analogie nevylučuje pojem bytí, nýbrž pojem substance.“<sup>50</sup> Tak je možné souhlasit se Söhngenem a Balthasarem, že u Bartha analogie spočívá v bytí, je však třeba rozlišit, zda je to vždy skutečností na základě milostivého zjevení v Ježíši Kristu, nebo zda se jedná o analogii vlastní bytí o sobě. U Bartha se nikdy nejedná o *analogii entis* v tom smyslu, že by spočívala v bytí o sobě a pro sebe, odhlédnuto od milosti v Ježíši Kristu. Barthovo dynamické pojetí bytí, které vždy vychází od Boha, mu zabraňuje postavit bytí Boha a světa jednoduše vedle sebe, neboť vždy je Bůh ten předcházejí a člověk ten, jehož bytí je založeno v Bohu a je zcela odkázáno na Boží milost.

### 1.1.3. Basilej

Od roku 1935 působil K. Barth v Basileji. V zimním semestru 1948/1949 zde měl jeho katolický kolega Hans Urs von Balthasar přednášky o Barthově teologii a o katolicismu, z nichž potom vznikla jeho pozoruhodná kniha „Karl Barth“. V zimě roku 1949/50 měl Barth seminář o tridentském učení o ospravedlnění. Barth se intenzivně věnoval práci na Církevní dogmatice. V roce 1953 vyšel již díl IV/1, ve kterém je několik míst, kde se Barth kriticky zabývá katolickým učení o milosti a ospravedlnění.

Do okruhu Barthových katolických (zejména německých a také francouzských) přátel patřili: Hans Urs von Balthasar, Jérôme Hamer<sup>51</sup>, Henri Bouillard a další. Zajedno s nimi byl v „christologické koncentraci“, v tom, že od příběhu Ježíše Krista se má odvíjet všechno teologické myšlení o Bohu i člověku. K těmto teologům měl Barth osobně i teologicky blízko. To potvrzuje i ta skutečnost, že Barth v červnu 1956 cestoval společně s Ursem von Balthasar do Paříže na promoci H. Bouillarda, jehož obsáhlá třídílná disertace se zabývala Barthovou teologií. Brzy potom promoval v Paříži švýcarský teolog H. Küng, jehož disertace se zabývala Barthovým učení o ospravedlnění. K ní napsal Barth slavnou

<sup>49</sup> Pöhlmann, H.G.: *Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei K. Barth*, Göttingen 1965, s. 105.

<sup>50</sup> Tamtéž, 115.

<sup>51</sup> Hamer, J.: *Karl Barth, L'occasionalisme théologique de Karl Barth, Étude sur la méthode dogmatique*, Paris 1949.

předmluvu, kde potvrzuje, že Küng správně reprodukuje vše podstatné, co se týká ospravedlnění v jeho dogmatice. Vyjadřuje svůj údiv, že jeho pojetí ospravedlnění „se věcně shoduje ve všech bodech se správně pochopeným učením římsko-katolické církve“<sup>52</sup>. Jeho stanovisko je toto: „Jestliže to, co Vy ve své druhé části rozvíjíte jako učení římsko-katolické církve, je skutečně vašim učením, potom jistě musím dodat, že mé učení o ospravedlnění se shoduje s vaším.“<sup>53</sup>

## 1.2. Tři stěžejní katolická díla o K. Barthovi

Barth se těšil pozornosti katolických teologů jako málokterý jiný evangelický teolog. Dílčími problémy jeho teologie se věnovali ve svých studiích a disertačních pracích katoličtí teologové již od dvacátých let 20. století (mezi nejznámější patří díla E. Przywary<sup>54</sup>, R. Grosche<sup>55</sup>, L. Lambineta<sup>56</sup> a G. Söhngena<sup>57</sup>). V padesátých letech dvacátého století budila Barthova teologie největší pozornost katolických teologů. Sem patří tři největší katolická díla o K. Barthovi od Hanse Urse von Balthasar, Henri Bouillarda a Hanse Künga, která se vyrovnávají i s jeho učením o milosti a ospravedlnění.

### *Exkurs: La nouvelle Théologie*

Zde je třeba poznamenat, že mnozí z těch katolických teologů, kteří vstoupili do rozhovoru s Barthem, patřili ke směru *nouvelle Théologie*. Samotný pojem *la nouvelle Théologie* byl nejprve míněn římskými teology novoscholastického ražení jako kritika vůči některým francouzským teologům<sup>58</sup>, u kterých se obávali novot – historického relativismu, zpochybnění závaznosti učení Tomáše Akvinského a dogmat církve. Od té doby se tento pojem stal označením směru francouzské teologie, která se v čase okolo druhé světové války pokoušela přiblížit katolickou teologii otázkám současného člověka. Teologicky se tito francouz-

<sup>52</sup> Küng: H.: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, s. 11.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 11n.

<sup>54</sup> Przywara, E.: Die dialektische Theologie, in: SchwRd 27 (1927-8), s. 1089 – 1097.

Przywara, E.: Humanitas: der Mensch gestern und morgen, Nürnberg 1952.

Przywara, E.: Neue Theologie?: das Problem protestantischer Theologie, in: StZ, 111 (1926), s. 348 – 360.

<sup>55</sup> Grosche, R.: Die dialektische Theologie und der Katholizismus, in: Cath (M) 1 (1932), s. 1 – 36.

Grosche, R.: Karl Barth und die analogia entis, in: Cath (M) 4 (1935), s. 185 – 186.

<sup>56</sup> Lambinet, L.: Christozentrische Religionsphilosophie?: eine kritische Untersuchung des Religionsbegriffes dialektischer Theologie, München 1938.

Lambinet, L.: Zur analogia-entis-Problematik in Karl Barths Theologie, Dargestellt an Barths Religionsbegriff, in: Cath (M) 6 (1937), s. 89 – 107.

<sup>57</sup> Söhngen, G.: „Analogia fidei“, Gottähnlichkeit allein aus Glauben?, in: Cath (M) 3 (1934), s. 113 – 136. 176 – 208.

Söhngen, G.: Analogia entis in analogia fidei, in: Antwort: Karl Barth zum 70. G. am 10. Mai 1956, vyd. E. Wolf/ Ch. V. Kirschbaum/ R. Frey, Zollikon 1956, s. 266 – 271.

<sup>58</sup> Zejména se jednalo o tato dvě díla:

Bouillard, H.: Conversion et grâce chez St. Thomas d'Aquin, Paris 1944.

Lubac, H. de: Surnaturel, Études historique, Paris 1946.

ští teologové profilovali návratem k církevním otcům, historicky diferencovanou interpretací Tomáše Akvinského a pozitivním zpracováním životní filozofie a personalismu. K tomu u nich přistoupila určitá míra společenské a ekumenické otevřenosti. K *nouvelle Théologie* se počítají jednotliví teologové, kteří netvořili teologickou školu v přísném slova smyslu, byli však v úzkém kontaktu – dominikáni z Le Saulchoir (M. D. Chenu, Y. Congar) a jezuité z Lyonu-Fourvière (H. Bouillard, J. Daniélou, H. de Lubac, P. Teilhard de Chardin), nablízku jim stál H. Urs von Balthasar, který také jejich teologii prostředkoval v německy mluvící oblasti. Papež Pius XII. se postavil proti *nouvelle Théologie* v encyklice *Humani generis*<sup>59</sup> (1950). V souvislosti postupu proti této teologii padlo několik zákazů publikovat i odejmutí církevního úřadu. V šedesátých letech dvacátého století byli někteří z nich povoláni za poradce II. Vatikánského koncilu (Lubac, Congar) a později byli jmenováni kardinály (Congar, Daniélou, de Lubac, von Balthasar).

Spor se soustřeďoval také kolem učení o milosti, kde *nouvelle Théologie* odkrývala slabiny tradičního novověkého výkladu učení Tomáše Akvinského. Zejména kritizovali konstrukt *natura pura*. Přirozenost je podle těchto teologů otevřená vůči milosti, bez ní není úplná, od počátku je zaměřená k milosti. Tak se znovu otevírá problém vztahu přirozenosti a milosti, který provází západní teologii od Augustina. *Nouvelle Théologie* hledá inspiraci v patristice, zejména řecké, kde je důrazem na vtělení vyjádřena objektivita spásy, přítomnost přirozenosti v milosti. V objektivitě spásy můžeme hledat strukturální podobnost mezi *nouvelle Théologie* a Barthovou christocentrickou teologií.

### 1.2.1. Hans Urs von Balthasar<sup>60</sup>

Švýcarský katolický teolog Hans Urs von Balthasar se narodil roku 1905 v Luzernu. Studoval germanistiku a po přijetí do jezuitského řádu teologii. Určující vliv na něj měli E. Przywara a H. de Lubac. Od roku 1940 byl studentským duchovním v Basileji. Zde se dostal do blízkosti K. Bartha. V roce 1949 vystoupil z řádu, aby mohl vést sekulární institut Janovské společnosti (Johannesgemeinschaft). Poté působil jako svobodný spisovatel v Basileji. Zemřel v roce 1988.

Balthasar byl ve svém díle velkým prostředkovatelem mezi tradicí a přítomností, patristikou a západní teologií a také mezi protestantismem a katolicismem. Ve svých dílech o velkých postavách minulosti a současnosti se vždy dokázal vmyslet do těchto postav a nalézat v nich to podstatně křesťanské. To platí v bohaté míře i o jeho knize o K. Barthovi.

Hans Urs von Balthasar chápe svou knihu o Barthovi jako příspěvek ke konfesionálnímu rozhovoru mezi teology. Balthasar navazuje na předešlá díla katolických teologů o Barthovi. Vychází však z toho, že Barthova teologie našla svou zralou podobu v Církevní dogmatice. Sám se vyrovnává s prvními osmy dosud vyšlými svazky Církevní dogmatiky<sup>61</sup>, přesto tvrdí, že už tady se setkáváme s ucelenou, konečnou podobu jeho teologie. Balthasar chce vystihnout smysl celku Barthovy teologie. Autorovým úmyslem je „jednak vyložit smysl celého díla a jednak dát na něj jednu z možných katolických odpovědí“<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> DS 3875 – 3899.

<sup>60</sup> Balthasar, H. Urs von: Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951.

<sup>61</sup> KD I,1-III,4.

<sup>62</sup> Balthasar, H. Urs von: Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, s. 9.

Balthasar ukazuje nejprve možnosti a způsob konfesionálního rozhovoru s Barthem<sup>63</sup>. V první části knihy<sup>64</sup> představuje Barthův způsob myšlení. Katolická odpověď, druhá část knihy<sup>65</sup>, je rozbořením katolického způsobu myšlení. Autorovi se jedná o konfesionální rozhovor, nikoliv o pouhé stanovení toho, co nás rozděluje, nýbrž o interpretaci, jak Barthovy, tak katolické teologie.

Balthasar rozlišuje dvě skupiny témat. První skupina se týká dogmatických témat stvoření, vtělení a vykoupení, a tato témata mají u Bartha christologickou podobu. Druhá skupina se tvoří kolem tématu církve, svátostí a křesťanského života. Podle Balthasara řešení témat druhé skupiny závisí na teologických rozhodnutích v první skupině. Přitom jeho pozornost poutá především první skupina témat, ve které je Barth podle jeho mínění originální. Zde také zjišťuje Barthovu blízkost ke katolicismu, zatímco ve druhé skupině spíše vzdalování se katolicismu. Tématem není sporné učení o církvi, učitelském úřadu, pramenech zjevení a svátostech, protože tato témata jsou podle autora „v této chvíli málo plodná v disputaci“<sup>66</sup>.

Závěrem Balthasar konstatuje, že ve věci přirozenosti a milosti pozoruje nepopíratelné sblížení mezi Barthem a katolickým christocentrickým myšlením. Nejedná se o plný souhlas, v některých bodech zastávají rozdílné názory. Ale tyto rozdíly podle Balthasara „v tom jednom podstatném bodě nejsou větší (nýbrž spíše menší) než vnitroprotestantské rozdíly třeba mezi Barthem a Brunnerem“<sup>67</sup>. Balthasar se zabýval prvním okruhem témat (dílo stvoření a vykoupení) a konstatuje, že rozdíly v tomto prvním okruhu neopodstatňují rozdělení církve v druhém okruhu témat (církve a svátosti). To neznamená, že nejsou důvody pro rozdělení v učení o církvi a svátostech, ale znamená to, že je nelze vyvozovat z učení v prvním tématickém okruhu.

### 1.2.2. H. Bouillard<sup>68</sup>

Henri Bouillard se narodil roku 1908. Studoval v Paříži, Lyonu a Římě. Studia završil roku 1941 prací *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin. Etude historique*. V roce 1944 dostal pověření přednášet dogmatiku a fundamentální teologii v Lyonu. Po vydání encykliky *Humani generis* (1950) však musel své působiště pro svou příslušnost k nouvelle théologie opustit. Dostal se do Paříže, kde přišel do styku s kruhem myslitelů kolem J. Wahla,

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 15 - 63.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 67 - 259.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 263 - 386.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 389.

<sup>68</sup> Henri Bouillard: Karl Barth. L'homme devant Dieu, étude sur la pensée de Karl Barth. 3 svazky, Paris 1957.

pod jehož vedením se dostal k dílu K. Bartha. Za práci *Genèse et évolution de la Théologie dialectique*, kterou napsal pod vedením H. Gouhiera a J. Wahla, získal na Sorbonně doktorát. Od roku 1964 působil na *Institut catholique* v Paříži, od roku 1968 řídil *Institut catholique de Science et de Théologie des Religions*. Patří mezi nejlepší představitele katolické fundamentální teologie dvacátého století. Zemřel v roce 1981.

Bouillardova disertace se skládá ze dvou děl, první *Genèse et évolution de la Théologie dialectique* sleduje vývoj dialektické teologie, druhé, dvousvazkové dílo *Parole de Dieu et existence humaine*, se zabývá vybranými aspekty Barthovy teologie. Obě díla tvoří celek a vyšla v Paříži 1957 pod společným názvem *L'homme devant Dieu, étude sur la pensée de Karl Barth*. Nejedná se o souhrnný výklad Barthovy teologie, nýbrž o témata, která se týkají problematiky vztahu přirozenosti a milosti, tzn. setkání Božího Slova a existence člověka. V prvním díle autor pojednává vznik a vývoj dialektické teologie až po vznik Církevní dogmatiky. První svazek druhého díla se nazývá *L'interpellation divine* (Božská výzva) a autor se v něm zabývá smířením člověka s Bohem v Ježíši Kristu, v této souvislosti pojednává ospravedlnění člověka.<sup>69</sup> V druhém svazku (*La réponse de l'homme*) se zabývá subjektivní realizací spásy a poznáním Boha.

Bouillardovo dílo je především parafrází Barthovy teologie, pokusem pochopit jeho teologii. Vedle parafráze Barthova pojetí ospravedlnění<sup>70</sup> tvoří obsáhlou část kritické poznámky k pojetí vztahu víry a skutků<sup>71</sup> a k pojetí *simul iustus et peccator*<sup>72</sup>. Tyto kritické poznámky nemají být chápány jako pokus o vyvrácení Barthovy teologie. Ani se nemá přeceňovat rozsah těchto kritických poznámek. Ve srovnání s Küngovou knihou je však Bouillard přesto vůči Barthovi o poznání kritičtější. „Bezpochyby bychom se rozpakovali říci, že platí zásadní shoda mezi Barthovým učením o ospravedlnění a učením katolickým.“<sup>73</sup> Propast mezi učením je však také jistě menší, než se domníval Barth při čtení tridentského dokumentu o ospravedlnění. Bouillard přijímá Barthovu formulaci, že „rozdělení jsme ve víře, nicméně v téže víře, protože zde i tam smíme věřit v téhož Pána“<sup>74</sup>.

### 1.2.3. H. Küng<sup>75</sup>

Švýcarský teolog Hans Küng se narodil roku 1928 v Sursee. Od roku 1948 studoval filozofii a teologii v Římě. Již jeho teologická licenciátní práce, předložená roku 1955 na Papežské univerzitě Gregorianě, se věnovala učení o ospravedlnění u K. Bartha ve srovnání

<sup>69</sup> Bouillard, H.: Karl Barth II, „La justification du pécheur“, s. 53 – 107.

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 53-72.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 73-101.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 101-107.

<sup>73</sup> Bouillard, H.: Karl Barth II, Paris 1957, s. 123.

<sup>74</sup> Küng: H.: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, s. 13.

<sup>75</sup> Küng, H.: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957.

s katolickou tradicí. V práci na stejném tématu pokračoval na *Institut Catholique* v Paříži pod vedením L. Bouyera a již v roce 1957 vychází jeho studie v nakladatelství Johannes Verlag v Einsiedeln v německém jazyce jako jeho disertační práce. Vzorem při této práci mu byla svou otevřeností a vzhledem do jiného způsobu myšlení práce H. Urse von Balthasar o K. Barthovi.

Küng ve své disertaci pojednává učení o ospravedlnění v díle Karla Bartha<sup>76</sup> a současně se pokusil o katolickou odpověď<sup>77</sup> na Barthovy podněty a výtky na adresu katolických věroučných prohlášení, zejména Tridentina.

První část knihy tvoří pojednání o učení K. Bartha o ospravedlnění v širokých souvislostech. Nejprve se Küng zabývá předpoklady ospravedlnění v rámci dějin spásy, dále vlastním učení o ospravedlnění v Barthově dogmatice. Úkolem první části bylo naslouchat Barthovi, porozumět jeho otázkám směřovaným na katolickou teologii. Küng se pokouší využít Barthovy útočné otázky k rozvažování nad vlastní tradicí. Barthovy otázky shrnuje Küng do jediné: „Pojímá katolické učení o ospravedlnění vážně ospravedlnění jako milostivý suverenní akt Boží?“<sup>78</sup> Rozhodující požadavek teologie Karla Bartha - „stravující horlivost pro Boha – zůstala rozhodujícím požadavkem i jeho učení o ospravedlnění“<sup>79</sup>.

Druhou obsáhlejší část knihy zabírá Küngův pokus o katolickou odpověď. Zde se Küng zabývá katolickým učení o ospravedlnění v minulosti, v přítomnosti a jeho možnostmi do budoucnosti. Zkoumá, zda jsou uvedená témata a souvislosti Barthova pojetí ospravedlnění přítomná i v současné katolické teologii. Pro svá tvrzení, že tyto motivy jsou v katolické teologii přítomné a mnohdy i kupodivu živé, snáší množství dokladů a citátů ze současných teologických děl.

Naši pozornost zejména upoutá jeho přitakání k pojetí ospravedlnění jako prohlášení člověka za spravedlivého, přijetí tvrzení, že ospravedlnění proběhlo v Kristově smrti a zmrtvýchvstání, přijetí formule *simul iustus et peccator*, formule *sola fide* atd.

Küng došel ve své knize k závěru, že v katolické teologii i u Bartha jsou prohlášení spravedlivým (*Gerechterklärung*) a učinění spravedlivým (*Gerechtmachung*) nerozlučné, i když katolíci zdůrazňují spíše skutečnost vnitřní proměny ospravedlněného, zatímco evangelíci forezní základ této proměny. Tridentický dokument musí být vykládán, srovnáván s dnešními exegetickými poznatky a novější katolickou tradicí. I dogmatické formulace Tridentského koncilu pro Künga nejsou jen koncem (diskuse), nýbrž i počátkem (výkladu dokumentu v dějinách).

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 21-101.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 105 – 276.

<sup>78</sup> Tamtéž, s. 97.

Výsledkem Küngovy práce je konstatování, že Barthovo učení se shoduje se správně pochopeným učením římsko-katolické církve. Barth v úvodu, který napsal ke Küngově knize, prozrazuje, že ho tento výsledek velmi udivil. V Küngově interpretaci poznává sebe sama. Pokud je vlastní Küngovo pojetí ospravedlnění katolické a dostatečně reprezentuje katolickou tradici, dá se říci, že Barthovo učení odpovídá katolickému učení. O tom, zda je Küngovo pojetí skutečně učení římsko-katolické církve, však musí vést dialog odborníci na katolické straně.

#### Exkurs: Diskuze o Küngově knize o ospravedlnění

Küngova kniha vyvolala živou diskusi jak mezi katolickými, tak mezi evangelickými teology. Nebylo významnějšího teologického periodika, které by ji alespoň narecenzovalo! Mezi katolickými teology převládaly zdrženlivé hlasy, mezi evangelickými teology uspokojení z Küngova pochopení pro evangelickou teologii, ale i přesvědčení, že Küngovo učení není pravověrně katolické a obchází některá tvrzení tridentského dokumentu o ospravedlnění.

Pro nás je zde hlavní otázkou, jak reagovali katoličtí teologové na Küngovo tvrzení, že Barthovo učení odpovídá katolickému. Římsko-katolické hlasy ke Küngově knize o ospravedlnění sebral a zhodnotil F. Barth ve své studii o ohlasech Küngovy knihy<sup>80</sup>. Dokládá, že pouze krátké recenze Küngovým tvrzením bezpodmínečně přitakávají. Ve všech obsáhlejších pracech se ozývají nějaké výhrady vůči Küngově metodě i pojednání jednotlivých bodů učení. Kritické výhrady se týkají věcných problémů, zejména jeho pojetí milosti, pojetí ospravedlnění v Kristově smrti a zmrtvýchvstání a interpretace formulí *simul iustus et peccator* a *sola fide*. Většinu katolických recenzentů neuspokojuje Barthovo pojetí vnitřního obnovení člověka. Ty výhrady však nepopírají, že Küng je pravověrným katolickým teologem a že jeho tvrzení neodporují oficiálnímu učení. Popírají však reprezentativnost Küngova učení v katolické teologii. Pochybují o shodě mezi Barthem a obecně katolickým učením.

Pouze K. Rahner potvrzuje bez výhrad, že Küng ve druhé části své knihy o Barthovi rozvíjí učení o ospravedlnění, které je ve všech základních bodech zajedno s katolickým učením. Nevznáší žádné zásadní námitky, jeho kritické pojednání máme chápat jen jako „poznámky na okraj“<sup>81</sup>. Tvrdí, že mezi Barthem a Küngem bylo dosaženo základního konsensu. Na základě metody kontroverzní teologie ukazuje, že vždy lze nalézt rozdílné nuance, které však neruší základní konsensus. „Obecně řečeno: kde je dosaženo konsensu mezi dvěma lidmi, kteří se sjednocují z různých stran, a tento konsensus nebazíruje na nějaké třetí, formální, z obou stran do sporu přijaté, zavazující autority, je konsensus vždy podstatně choulostivý, ohrožený a vždy může být zpochybnován.“<sup>82</sup> Není možné s absolutní jistotou stanovit, že bylo dosaženo konsensu. Výsledek musí zůstat otevřený. Při rozdílnosti partnerů nelze shodu dokázat, protože neexistuje autorita, která by rozhodla,

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 98.

<sup>80</sup> Barth, F.: Römisch-katholische Stimmen zu dem Buch von Hans Küng: „Rechtfertigung“, in: MD 11 (1960), s. 81-87. F. Barth byl v době sepsání studie studentem evangelické teologie a tento článek vychází z jeho referátu v rámci semináře o učení o ospravedlnění v moderní kontroverzní teologii u profesora E. Schlinka v Heidelbergu. Referát velmi přehledně shrnuje všechny dostupné ohlasy Küngovy knihy.

<sup>81</sup> Rahner, K.: Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: týž, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, s. 237 – 271.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 244.



co má taková shoda obsahovat.

Mezi Barthem a Küngelem byl dosažen konsensus, protože oba se tak vyjádřili, že mezi jejich pojetím ospravedlnění není zásadního rozporu. Tento dosažený konsensus vedl k další otázce, jestli se v něm otevírá širší konsensus mezi katolickou teologií a Barthem, či mezi katolickou a reformační teologií. Takový širší konsensus žádná autorita nekonstatovala, přesto je význam rozhovoru Künga s Barthem ohromný, a je jistě jedním z ekumenických průlomů, vedoucích ke Společnému prohlášení k učení o ospravedlnění. Přesto je třeba zmínit i to, že současní protestantští badatelé, pokud se ještě ke Küngele vyjadřují, činí tak kriticky. Badatelé o Barthem odhalují to, v čem se Küngele interpretace přece jen odlišuje od samotného Bartha a reformačního pojetí ospravedlnění. A. E. McGrath tvrdí, že diskuze o Küngele knize „musí pokračovat“<sup>83</sup>. Společné zaměření Barthy i katolické teologie nachází v jejich antipelagiánském, christocentrickém charakteru. Mezi Barthem a Tridentinem však vidí čtyři zásadní neshody v „povaze ospravedlnění, svobodné vůli, povaze vyvolení, jistotě spasení“<sup>84</sup>. T. A. Hart tvrdí, že při čtení Küngele knihy o Barthem, jak se obává, „se odhalí některé základní a určující rozdíly mezi jejich chápáním učení“<sup>85</sup>. Při vědomí Bartha i Küngele specifického postavení v rámci jejich vlastních tradic může být „přímý důsledek takového úkazu pro ekumenické vztahy přesto relativně nevelký“<sup>86</sup>. G. Hunsinger je s Küngele knihou velmi rychle hotov, když konstatuje, že „Küngele nikdy zcela nepochopil, co reformace mínila imputací“<sup>87</sup>. Podle Hunsingera Küngele vidí spásu jako „postupný proces“, a ne jako „dokončený a dokonalý dar, který přijímá pouze víra“<sup>88</sup>. I my zformulujeme v § 4 a § 5 v souvislosti reformačních formulí řadu bodů, ve kterých se Küngele učení liší od Bartha pojetí ospravedlnění. I Küngele však věděl o tom, že existují rozdíly mezi Barthy učním a učním katolických teologů. Přesto konstatoval dalekosáhlou shodu. V této práci o ekumenickém významu Barthy teologie ani my neusilujeme o verbální shody v učení, nýbrž spíše o inspiraci a vzájemné naslouchání si v učení, kde jsou stále velké neshody. Při vědomí o tom, že v tom nejpodstatnějším, totiž ve vyznání Ježíše Krista, jsme zajedno, nemusí shody panovat ve všech jednotlivostech učení o ospravedlnění.

#### 1.2.4. Barth z pohledu tří katolických teologů

Závěrem si položíme otázku, proč se uvedení teologové zabývali právě teologií K. Bartha, co si od toho slibovali, jak chápali jeho postavení v současném protestantismu.

Podle **Balthasara** přichází v Barthem ke slovu to specificky protestantské v čisté podobě. „Musíme zvolit Karla Bartha za partnera v rozhovoru, protože v něm poprvé našel pravý protestantismus svou plně konsekventní podobu.“<sup>89</sup> Proto Balthasar považuje Bartha za vhodného partnera v rozhovoru. Přičemž Balthasar oceňuje na Barthem to, že se v jeho teologii nejedná jen o radikální návrat k reformaci, nýbrž i o „očistění a radikalizaci sa-

<sup>83</sup> McGrath, A. E.: Justification: Barth, Trent and Küng, in: SJTh 34 (1981), s. 517.

<sup>84</sup> Tamtéž.

<sup>85</sup> Hart, T. A.: Regarding Karl Barth. Essays Toward a Reading of his Theology, Carlisle 1999, s. 48.

<sup>86</sup> Tamtéž.

<sup>87</sup> Hunsinger, G.: Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth, Grand Rapids-Cambridge 2000, s. 13.

<sup>88</sup> Tamtéž.

<sup>89</sup> Balthasar, H. Urs von: Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, s. 31-32.

motných těchto pramenů<sup>90</sup>. Dílo reformátorů, jak Luthera, tak Kalvína, je domyšleno dále a na rozhodujících místech je modifikováno. Dále Balthasar oceňuje v souvislosti s tvůrčím pojetím protestantské tradice to, že se Barth otevírá tradici nerozdělené církve. Balthasar tedy u Bartha nachází oboje: „nejvýraznější zpracování protestantského jako i největší přiblížení ke katolickému“<sup>91</sup>. To přiblížení se navíc neděje pouze v jednotlivých učeních, ani jen v historickém zkoumání, nýbrž v samotných principech jeho teologie.

Balthasarova kniha o Barthovi byla velkým vzorem pro **Künga**. Ten se v úvodu hlásí k Balthasarově charakteristice Barthovy teologie, že se v ní spojuje „nejvýraznější zpracování evangelického jako i největší přiblížení se katolickému“. Cílem Küngovy knihy však nebylo vyjádřit se pro Bartha nebo proti Barthovi. Jedná se spíše o to „vzájemně si před sebou podržet zrcadlo evangelia“<sup>92</sup>. Barthova teologie se hodí právě k tomu, aby partnery v rozhovoru odkazovala k pravdě Kristova evangelia.

I **Bouillard** se vyjadřuje k tomu, proč svou knihu o otázce přirozenosti a milosti pojednává formou dialogu s K. Barthem. Má to podle něj dvě přednosti: „jednak, že radikální (rázný) postoj myslitele nutí k radikální reflexi; jednak, jak ve svém díle zpracovává celek křesťanské tradice a svůj postoj definuje se zřetelem k mnohým teologům a filozofům ...“<sup>93</sup>.

Všichni tři významní katoličtí badatelé považují Bartha především za představitele radikální podoby protestantismu, která jde ke kořenům toho, co je reformace. Současně se však nejvíce přibližuje ke katolicismu, protože pojednává učení církve v nejširších souvislostech a s mnoha odkazy na křesťanskou tradici. Proto je Barth jejich průvodcem na cestě a proto s ním vedou rozhovor.

### 1. 3. Kritické zaměření Barthovy teologie ospravedlnění

Barth byl od svého působení v Münsteru v kontaktu s katolickými teology a kriticky se vyrovnával s katolickou teologií. Barth pochopil katolicismus jako otázku určenou evangelických církvím, zda jsou skutečně reformační. Konfrontaci s katolicismem chápe jako cestu k tomu, aby se protestantismus navrátil ke svému prameni, Ježíši Kristu. Všechny Barthovy otázky určené římskému katolicismu jsou otázkou i pro protestanty. Obnovuje protestantská církev vědomí, že jsme církví hříšníků, a tedy zcela závislí na Božím milosrdenství? Podle Bartha protestantismus potřebuje tyto otázky slyšet, protože

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 33.

<sup>92</sup> Küng, H.: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Köln 1951, s. 16.

<sup>93</sup> Bouillard, H.: Karl Barth II, Paris 1957, s. 11.

i protestantismus poznání Boží výlučné milosti proměňoval a stále proměňuje ve spolupráci člověka s Bohem.

K. Barth pojímá svou dogmatiku v prvním díle jako svého druhu střed mezi dvěma bludy. Střed, který se obrací proti oběma stranám, nalevo proti novoprotestantismu, napravo proti katolicismu. Tito dva teologičtí protivníci jsou však pro Bartha vposledu jediným. Barthova teologie ospravedlnění se staví proti každé teologii, která se snaží uchopit milost, ať už jakýmkoli způsobem. Především vytyká manipulaci s milostí katolické teologii, stejnou manipulaci vytyká však i evangelickým teologům, pokud u nich vidí podobné přesunutí důrazu od smíření v Kristu k našemu nitru. Takovým evangelickým teologem byl pro Bartha, když pracoval nad prvním dílem učení o smíření Církevní dogmatiky, R. Bultmann.

### **Exkurs: R. Bultmann**

Karl Barth jmenuje Rudolfa Bultmanna jako svého partnera v rozhovoru v předmluvě prvního svazku učení o smíření Církevní dogmatiky: „Teologická situace této chvíle, ale i zvláštní témata této knihy učinily nutným, abych se nalézal v intenzivním, v podstatě tichém, rozhovoru s Rudolfem Bultmannem. Jeho jméno se právě neobjevuje často. Jeho věc mi byla stále přítomná: i tam, kde jsem se s ním s plným vědomím právě míjel, máje před očima jeho metodu a jeho výsledky.“<sup>94</sup> Barth se v tomto dílu téměř nevztahuje k Bultmannovi výslovně. V potaz je nutné vzít další Barthova díla, zejména jeho spis „Rudolf Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen“<sup>95</sup>, který Barth napsal v době, kdy připravoval první díl učení o smíření Církevní dogmatiky.

Ve třetí kapitole<sup>96</sup> spisu *Rudolf Bultmann* Barth popisuje, jak se mu jeví Bultmannovo pojetí zvěsti Nového zákona. Bultmannovo pojetí chce správně pochopit a hledá význam jeho jednotlivých výpovědí, často je srovnává se výpověďmi Nového zákona. U Bultmanna se jedná o dvojí určení člověka: ve starém určení je člověk zvěstí odhalen, k nové existenci je toutéž zvěstí povolán. Ve víře se uskutečňuje přechod z jednoho určení do druhého. Je to Boží dílo ve víře, že se člověk může poznávat v tomto přechodu ze staré existence do nové. Bultmann vychází, když mluví o zvěsti, od člověka jako jejího posluchače, zatímco bytí v Kristu je formou výpovědi o jeho vlastní zkušenosti. Podle Bartha zvěst v Bultmannově pojetí vypráví „příběh přechodu člověka z jeho starého do nového života, přeloženo: od sebe k sobě, od nevlastního bytí k jeho vlastnímu, od minulého k budoucímu“<sup>97</sup>. Podle Bartha novozákonní zvěst naproti tomu vypráví o Ježiši Kristu, o Božím činu, v něm uskutečněném. Proto se dotazuje, zda Bultmann míní, že Kristův příběh má své východisko v Kristově osobě, anebo spíše ve zvěsti o něm, a potom v těch, kteří tuto zvěst poslouchají a jsou jí ve víře poslušni. Barth se obává, že Bultmann obrací důraz od Krista ke kerygmatu, v němž se uskutečňuje událost Krista. Bultmann chápe christologii a soteriologii jako jednotu a novozákonní kerygma jako zvěstování této jednoty, zatímco Barth by chtěl v rámci této jednoty rozlišovat christologii jako základ a soteriologii jako její rozvinutí. Barth se ptá, jakou funkci má podle Bultmanna christologie ve

<sup>94</sup> KD IV/1, předmluva.

<sup>95</sup> Barth, K.: Rudolf Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen, ThSt 34, Zollikon 1952.

<sup>96</sup> Tamtéž, kapitola III., s. 12-24.

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 16.

vztahu k soteriologii: „je jejím počátkem, jménem a titulem, a je jen k tomu dobrá, aby dala soteriologii ‚dějinný charakter‘“<sup>98</sup>? Dále se ptá, zda je význam Ježíše Krista vázán na to, že Ježíš Kristus „vstupuje do kérygmatu a najde u svých posluchačů poslušnost“<sup>99</sup>. Barth v takovém pojetí zvěsti postrádá to, čemu (komu) mají její posluchači věřit. Proto se domnívá, že taková zvěst není ničím jiným než „novým zákonem“<sup>100</sup>, protože nevypovídá nic o předmětu víry, nic o tom, že spása je již v Ježíši Kristu, a tedy nezávisle na člověku, dokonána. Závěrem Bartha zajímá, co u Bultmanna znamená, že Kristova událost se stala pro nás, zda to znamená, že má pro nás význam, když se realizuje v našem činu víry, nebo zda jí samé připisuje rozhodující význam před její realizací ve víře. Smrt i zmrtvýchvstání Ježíše Krista mají podle Bultmanna kosmický dosah, ale jejich pravý význam se ukazuje až tam, kde vstupují do kérygmatu a poslušnosti jeho posluchačů. Vypovídají pro své posluchače o tom, že jsou na cestě, v přechodu. Proti tomu Barth zdůrazňuje, že kříž i zmrtvýchvstání mají samy o sobě význam, a právě proto mohou mít význam i ve víře a poslušnosti posluchačů zvěsti.

V Církevní dogmatice se Barth kriticky vyrovnává s Bultmannovým teologickým existencialismem<sup>101</sup>, jehož pojetí víry líčí tak, že ve víře se zpřítomňuje dění spásy v Ježíši Kristu, takže se příběh Ježíše Krista stává vlastním příběhem věřícího. Barth se obává, že potom splyne příběh Ježíše Krista s příběhem věřícího člověka. Proto váže Barth Boží čin spásy k Bohu jako jejímu předmětu, a nikoli k víře jako lidskému aktu. V lidském aktu víry se neopakuje ani nezpřítomňuje Boží čin spásy, nýbrž jen uchopuje jeho dílo, které pro nás již vykonal.

Barth se při setkání s Bultmannovou teologií nemohl ubránit dojmu, že má co do činění se starým známým Schleiermacherem, ovšem v nové podobě. U Bultmanna opět pozoruje antropologizaci teologie, odstranění schématu objekt – subjekt, ve kterém se Bůh sděluje člověku, a nakonec nadvládu pojmu víry místo Schleiermacherova citu. „Nepopsal již on (= Schleiermacher) křesťanskou víru jako zvláštní podobu citu, ve kterém pak každá předmětnost, všechny jej charakterizující obsahy mají být skryty a zrušeny?“<sup>102</sup> Přes určité rozdíly spatřuje Barth v nové, existencialistické teologii stejně zúžený antropologický horizont jako u Schleiermachera. Barth se odvrátil od Schleiermacherovy teologie v podání svých učitelů, tím méně ho může zaujmout její obdoba v teologii R. Bultmanna. Barth na toto období vzpomíná takto: „Z počínání, kterého se v těchto letech (50. léta 20. století – F.S.) odvažovali a které prováděli teologičtí současníci, mě jako mnohé jiné nejvíce zaměstnávala ‚Demythologizace Nového zákona‘ – méně kvůli své konkrétní problematice, než proto, že pro mne byla nanejvýš účinným obnovením tématu a metody teologie inspirované Schleiermacherem, a tím se stala příležitostí vystavit novému uvažování, zkoumání a upřesnění mé východisko, kterého jsem nabył před čtyřiceti lety v odchýlení se od tohoto podání.“<sup>103</sup>

Bultmannovo pojetí nechápe Barth jinak než (s otazníkem na konci věty) jako „existencialistický překlad sakramentalistické doktríny římské církve, na jejímž základě na vrcholu mše ... dochází k nekrvavému opakování Kristovy oběti na Golgotě“.<sup>104</sup> Barth se domnívá, že na obou stranách dochází k stírání rozdílu mezi děním spásy v Kristu a vírou

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>101</sup> KD IV/1, petít na s. 857-859.

<sup>102</sup> Barth, K.: Nachwort, in: Bolli, H.: Schleiermacher – Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, s. 290 - 312, München – Hamburg 1968, s. 302.

<sup>103</sup> Barth, K. How my mind has changed, in: Kupisch, K. (Hg.): „Der Götze wackelt“. ‚Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 – bis 1960‘, hg. v. K. Kupisch, Berlin 1964<sup>2</sup>, s. 206n.

<sup>104</sup> KD IV/1, s. 858.

jako aktem člověka, odpovědí na ono první dění. Událost Kristova života se stává jen předpokladem či příčinou toho, co se uskutečňuje ve víře a křesťanově životě. Barthova kritika Tridentina se také soustřeďuje na to, zda se tu docenežuje význam Krista v samotném ospravedlnění, nebo zda je zastíněn milostí, která se na něm zakládá, ale své místo má v člověku.

Barth považuje katolické učení o milosti a ospravedlnění za pokus o uchopení neuchopitelné milosti, relativizaci Boží suverenity. Explicitně Barth kritizuje katolické pojetí učení o ospravedlnění člověka v několika rozsáhlých petitech v rámci svého učení o smíření. První z nich se vyrovnává s katolickým učением o milosti<sup>105</sup>, druhý s tridentským učением o ospravedlnění.<sup>106</sup>

### 1. 3. 1. Barthova kritika katolického učení o milosti

V první kapitole § 58 pojednává Barth o milosti Boží v Ježíši Kristu<sup>107</sup>. Barth zde zdůrazňuje, že smíření je ze strany Boha svobodným činem. Sice Bůh navazuje na smlouvu, kterou uzavřel s člověkem, potvrzuje ji a naplňuje, přesto se zde jedná o zcela svrchovaný, svobodný čin, o nový počátek. Je to Boží rozhodnutí, že se Boží věrnost smlouvě projevila tímto způsobem. Smíření je aktem Boží suverenity. To, co smíření předchází, či následuje, je třeba chápat ve světle smíření, odtud se odvíjí křesťanské chápání člověka a Boha.

Milost je skutečností v Ježíši Kristu, a tak pro nás zůstává cizí skutečností. Milost, jednou člověku udělená, nezbavuje člověka závislosti na Bohu, na Božím požehnání, na jeho sklonění k člověku. Zde se u Bartha počíná polemika s římsko-katolickým učением o milosti.<sup>108</sup> „Jde-li nám o milost jediného Boha a jeho jediného Krista, potom nám může jít jen o jedinou milost.“<sup>109</sup> Nemůže se nám rozpadat do objektivní a subjektivní milosti. Tak jedna a táž milost je objektivní jako k člověku od Boha přicházející, současně však je subjektivně působící. Vzhledem k této milosti je člověk ve stavu naprosté chudoby, o milost musí neustále prosit, nemůže ji žádným způsobem sám přivolat či si ji zasloužit. „Právě tato negace jednoty Boží milosti jako Božího suverenního aktu, který je vůči člověku vždy zcela nový, cizí a svobodný, právě negace její jednoty jako milosti v Ježíši Kristu, její rozštěpení, v němž je sice nejprve jeho, potom však – jeho milostí pouze způsobená a umožněná – je naší milostí, bohužel právě s tím stojí a padá římské učení o milosti, od

<sup>105</sup> KD IV/1, s. 89 – 94.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 697 – 700.

<sup>107</sup> KD IV/1, s. 83 – 98: „Die Gnade Gottes in Jesus Christus“.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 89 – 94.

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 93.

kterého se hned a zcela musíme odvrátit.“<sup>110</sup> Barth se domnívá, že katolická teologie „připisuje ospravedlněnému člověku moc (exusia), ve které může hledět zpět na Kristovu milost jako sice nepostradatelný, ale překonaný předstupeň...“<sup>111</sup>. Tak popírá katolická teologie naprostou odkázanost na Kristovu milost, milost jako Boží suverenní akt.

Evangelické poznání se v této věci s katolickým podle Bartha „bohužel dalece rozchází“<sup>112</sup>. Důraz katolického učení spočívá na tom, že Boží milost člověk dostává a stává se jeho milostí. Proto římsko-katolická teologie milost štěpí do několika skutečností, přičemž důraz je položen na milost danou člověku, která je Boží milostí podnícena a umožněna. Toto rozlišování (milosti stvořené a nestvořené, vnější a vnitřní atd.) považuje Barth za nemístné abstrakce. Vposledu existuje jen jedna milost, milost Ježíše Krista. Katolická teologie však podle něj prakticky popírá, že vposledu existuje jen jedna milost, i když to tak výslovně nepřiznává. Barth vytýká katolické teologii, že ji subjektivní element milosti zajímá více než objektivní, milost v člověku více než milost jako Boží suverenní akt.

### 1. 3. 2. Kritika tridentského dokumentu o ospravedlnění

Barth tvrdí, že koncilovým otcům bylo zcela cizí pochopení „ospravedlnění v jeho charakteru božského díla pro člověka“<sup>113</sup>. Dokument podle Bartha podceňuje roli Krista v procesu ospravedlnění, když je jeho smrt nazvána pouze záslužnou příčinou ospravedlnění: „Jak by mohli jinak smrt Kristovu označit pouhou causa meritoria ospravedlnění, ji samu však uzavřít do prostoru jednak církve, spravující sakramentální milost, jednak věřícího, přiměřeně užívajícího církevní prostředky milosti? Jak jinak by mohli ospravedlnění popsat jako proces odehrávající se v člověku, který požívá požehnání církevního řádu spásy a naplňuje jeho nároky?“<sup>114</sup>

Barth vytýká katolické teologii, že ospravedlnění jako Boží suverenní akt proměňuje v proces, který se děje v člověku. Za nebiblickou považuje katolickou představu o *gratia praeveniens*, na základě které se člověk, dříve než uvěří a je ospravedlněn, může připravit na ospravedlňující milost, když jí dá zapravdu a spolupůsobí s ní. Stejně tak se ptá, zda je podle apoštola Pavla možné nazvat křest *causa instrumentalis* ospravedlnění.

<sup>110</sup> Tamtéž, s. 89.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 93.

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 89.

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 698.

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 698.

„Existuje u něj něco takového jako člověku svátostným způsobem vlitá, a tedy jemu inherentní spravedlnost?“<sup>115</sup>

Dále kritizuje takové pojetí víry, které ji pokládá za pouhý počátek spásy, který tedy potřebuje být doplněn. Potom je ospravedlnění jako Boží osvobozující rozsudek dovršeno až posvěcením člověka skrze záslužné konání. „Kde řekl (= apoštol Pavel, F. S.) a jak to mohl říci, že víra člověka potud ospravedlňuje, pokud je činná ve víře?“<sup>116</sup>

Barth si všímá také toho, že Tridentinum ve dvanáctém kánonu popírá ospravedlnění pouhou věrou. Apoštol Pavel však jako o podmínce ospravedlnění mluví pouze o víře, a ne stejným způsobem i o lásce. „Jestliže existuje nějaká věrnost hříšného člověka vůči věrnému Bohu, potom spočívá jedině v této důvěře.“<sup>117</sup> Učení o ospravedlnění tridentského koncilu přináší podle Bartha „jiné evangelium“<sup>118</sup>. Podle Bartha však existují i mnohá protestantská učení o ospravedlnění, která jsou až příliš tridentská. Tridentské učení se tak může stát zkušebním kamenem pro to, kdo zastává jaké učení o ospravedlnění.

#### 1. 4. Výtky vůči Barthově teologii

Vůči Barthově teologii zaznělo mnoho námitek a výtek z různých stran. Není možné zmínit všechny. V této kapitole se pokusíme vystihnout nejdůležitější výtky vůči Barthovi, které hrají roli v souvislosti s jeho učením o ospravedlnění a s katolickým pohledem na jeho dílo. Vyhneme se tedy konfesionalistickým výtkám, které přicházely především ze strany luterských teologů<sup>119</sup>, a také výtkám ze strany exegetů, kteří v Barthově dogmatice postrádají určité biblické akcenty, či mají z hlediska Bible námítky vůči Barthově formě myšlení jako takové. Cíl ovšem není jen negativní (nahromadit výtky vůči Barthově teologii), nýbrž pozitivní (uvědomit si, jakou formu myšlení Barth užíval k vyjádření své teologie, a tak nepřímo přispět k poznání jeho teologie).

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 698.

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 698.

<sup>117</sup> Tamtéž, s. 699.

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 699.

<sup>119</sup> Søre, N. H.: Gedanken zur Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und der lutherischen Theologie, in: KuD 2 (1956), s. 228-233.

Ebeling, G.: Karl Barths Ringen mit Luther, in: týž: Lutherstudien, Bd. III, Tübingen 1985, s. 428 – 573.

Prenter, R.: Glauben und Erkennen bei Karl Barth. Bemerkungen eines lutherischen Boso zur theologischen Methode Karl Barths, in: KuD 2 (1956), s. 176-192. Tito luterští teologové vytýkají Barthovi většinou odklon od Luthera či tradičních luterských pozic. Nedomnívám se však, že Barth se ve svém teologických úmyslech stavěl zcela proti Lutherovým, ač to tak někteří luterští teologové formulují.

### 1.4.1. Výtka aktualismu

Někteří autoři spatřují základní princip Barthova myšlení v jeho aktualismu<sup>120</sup>. Pöhlmann mluví dokonce o Barthově „panaktualismu“<sup>121</sup>, v němž bytí vůbec chápe jako dění. Boží bytí je podle něj čistým činem, takže ztrácí charakter v sobě spočívajícího bytí. Podobně se ztrácí i vlastní bytí stvoření před Bohem. To vede Pöhlmannu až k tvrzení, že u Bartha se Bůh pro samou svobodu stává nevypočitatelným a svévolným. Tomu odpovídá, že ani stvoření není trvalé. Člověk sám v sobě není Božím obrazem. Analogie mezi Božím a lidským bytím je nestálá, má událostní charakter. H. U. von Balthasar chápe kategorii aktualismu jinak než Pöhlmann – jako základ „niterného existenciálního charakteru Barthovy dogmatiky“<sup>122</sup>. Barthův aktualismus podle Balthasara vyvažuje smělost jeho učení o vyvolení. Událostní charakter jeho teologie ukazuje, že učení o vyvolení není zřením nějakých obsahů, nýbrž je oslovením člověka: „Zaslíbení, které konstituuje vyvolenou osobu, není žádnou teorií o nějakém objektu, nýbrž je oslovením, vztahujícím se vždy k subjektu.“<sup>123</sup>

Barth má skutečně zálibu ve slovech vyjadřujících aktualitu Božího zjevení (setkání, událost, akt, rozhodnutí). Barth tak vyjadřuje Boží svobodu i v jeho zjevení, vedle ní však Barth v Církevní dogmatice rozvíjí i vyznání Boží věrnosti, která nespočívá jen v jednotlivých projevech věrnosti. V Barthově učení o vyvolení se ukazuje, že Boží rozhodnutí je stálé a neproměnné. Boží předurčení je však identické s vyvolením Ježíše Krista. Predestinaci pojímá Barth aktuálně.<sup>124</sup> Bůh působí aktuálně a svobodně, ale na jeho věrnost je spolehnutí. Skutečně je člověk Božím dítětem.<sup>125</sup> I stvoření přísluší od Boha stálost a kontinuita.<sup>126</sup> Bůh sám jedná se stvořením tak, že je věrný svému prvnímu dílu stvoření a další jednání je v kontinuitě s ním.<sup>127</sup> V jeho věrnosti spočívá naše bytí, které nám

<sup>120</sup> Pöhlmann, H. G.: *Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei K. Barth*, Göttingen 1965, s. 116.

Walkenbach, A.: *Der Glaube bei Karl Barth*, Limburg 1955, s. 95.

Balthasar, H. U.: *Karl Barth*, Köln 1951, s. 231.

Fries, H.: *Bultmann – Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955, s. 21.

<sup>121</sup> Pöhlmann, H. G.: *Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei K. Barth*, Göttingen 1965, s. 117.

<sup>122</sup> Balthasar, H. U.: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, s. 231.

<sup>123</sup> Tamtéž, s. 232.

<sup>124</sup> KD II/2, s. 206: „Ve svém rozhodnutí pro aktuální pochopení predestinace nemáme vposledu jiný důvod než ten, že predestinace poznána v osobě a díle Ježíše Krista je bezpochyby událostí, příběhem, setkáním a rozhodnutím mezi Bohem a člověkem.“

<sup>125</sup> KD I/1, s. 480: „Nestává se jím nejprve, aby jím potom byl, nýbrž jím je, a to tak, že na základě svého bytí se jím stává. Je Božím dítětem. Jako takový je svobodný, může věřit. Je Božím dítětem tím, že přijímá Ducha svatého. Může se to i musí dokonce říci také obráceně: přijímá Ducha svatého tím, že je Božím dítětem.“

<sup>126</sup> KD III/3, s. 146: „Tím, že všechno působení stvoření předurčil svou vůlí a svým dílem, také vše formuje a pořádá. Toto jeho formování a pořádání je jistě úplné a pevné, souhrn nejvyšší stálosti a kontinuity.“

<sup>127</sup> KD III/1, s. 45: „Ale právě Bůh sám činí v kontinuitě se svým stvořením, činí to v každém novém divu-



umožňuje stávat se tím, čím jsme v Bohu. V Bohu spočívá naše nové bytí, které je dáno před každou naší zkušeností, poznáním či úsilím o ně.<sup>128</sup>

Barth tedy jistě není panaktualista. Nehlásá nejistotu o Boží milosti. Barth proti sobě nestaví bytí a akt, nýbrž bytí v substanci a bytí v aktu.<sup>129</sup> Vedle aktualisticky znějících partií jsou jiné, které velebí Boží neproměnnou věrnost a bytí člověka v Kristu, na které se můžeme spolehnout. V Barthových raných spisech byl statický element ve stínu jeho aktualistických formulí. V Barthově učení o vyvolení a stvoření se ukazuje, že nemůže být pochyb o tom, že Boží svoboda se projevuje věrností stvoření. Trvajícím aktualistickým charakterem Barthovy teologie vyjadřuje to, že Bůh svrchovaně jedná. „Nejedná se mu o prchavost okamžiku, nýbrž o *extra nos* stvořitelské moci a Boží milosti, když rozehrává příběh proti stavu.“<sup>130</sup> V souvislosti s ospravedlněním to znamená, že podle Bartha Boží spravedlnost nemůžeme poznat ve stavu světa či zbožné mysli, nýbrž jen jako dění, které k nám přichází zvnějšku. Aktualistickými formulacemi Barth vyjadřuje tajemství Boží milosti v cizí spravedlnosti, milosti, která není stavem v Bohu ani v člověku, nýbrž v níž se Bůh sklání k člověku.

G. Hunsinger zdůrazňuje, že aktualismus není jen záležitostí raného Bartha, nýbrž i jeho zralé teologie jako celku: „Aktualismus je motiv, který ovládá celou Barthovu koncepci bytí a času“<sup>131</sup>. U Bartha, který se vyjadřuje řečí událostí, dějin, rozhodnutí a činů, jsou „Bůh i lidství definovány v podstatně aktualistických termínech“<sup>132</sup>. Boží bytí nelze popsat ve statických termínech. Aktualismus zdůrazňuje Boží suverenní aktivitu. Podle Hunsingera Barth vyjadřuje nejen to, že možnost vztahu k Bohu je nám dána zvenčí, nýbrž i to, že je podstatně událostí: „Náš aktivní vztah k Bohu je příběhem lásky a svobody; jsme způsobili pro něj ne proto, že je nám dán k dispozici, nýbrž protože my jsme v něm dáni k dispozici Bohu!“<sup>133</sup>. Vztah člověka k Bohu není abstraktní možností, nýbrž je stále znovu skutečností v působení milosti. „Církev, inspirace Písma, víra a všechny ostatní stvořené skutečnosti ve svém vztahu k Bohu jsou vždy chápány jako události.“<sup>134</sup> Působení milosti

---

plném činu své svobody tak, že zůstává věrný tomuto svému prvnímu dílu.“

<sup>128</sup> KD IV/1, s. 96: „... nejprve je toto bytí, a po něm potom následuje ... vše to, co se chce stát událostí skrze jeho více či méně jasné uznání člověkem“.

<sup>129</sup> Pöhlmann, H.G.: *Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei K. Barth*, Göttingen 1965, s. 114: „Principiální aktualismus raného Bartha není opuštěn, nýbrž modifikován, přičemž protiklad mezi bytím a aktem se stále více stává protikladem mezi bytím a bytím, mezi bytím v substanci a bytím v aktu, mezi *inseitas* a *adseitas*.“

<sup>130</sup> Schlichting, W.: *Biblische Denkform in der Dogmatik. Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methode der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, Zürich 1971, s. 172.

<sup>131</sup> Hunsinger, G.: *How to read Karl Barth, The Shape of His Theology*, New York/ Oxford 1991, s. 4.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 31.

přesahuje naše vnitřní kapacity, nestojí však proti člověku, nýbrž jej skutečně obohacuje: „Suverenita milosti není negací, nýbrž je podmínkou možnosti lidské spontaneity a naplnění.“<sup>135</sup>

#### 1.4.2. Výtka ztráty dějin

Formálně si tato výtka protirečí s předešlou výtkou Barthova aktualismu. Výtka spočívá v tom, že se u Bartha v dějinách údajně nic neděje, jen se v nich odhaluje to, co je platné od věčnosti. Stvoření je místem, kde se odehrává děj příběhu smlouvy, přičemž její východisko i rozuzlení je dáno. Barth svou teologií popírá skutečné dějiny mezi Bohem a člověkem, tak zní závažná námitka proti Barthovi.

P. Althaus pozoruje „christomonistické zúžení“ Barthovy teologie, a tvrdí, že spočívá v tom, že jednota člověka s Bohem je v Ježíši Kristu dána takovým způsobem, že tu ztrácí smysl řeč o příběhu a proměnách, které se dějí ve vztahu mezi Bohem a člověkem v dějinách.<sup>136</sup> U Bartha se skutečně nemluví o tom, že by evangelium tvořilo zvrát uprostřed dějin či přinášelo něco zcela nového.<sup>137</sup> Podle Althause u Bartha nehraje pohyb od staré smlouvy k nové, ani od zákona k evangeliu žádnou roli.

Také P. Brunner postrádá u Bartha (podobně jako v Küngově výkladu Tridentina) rozlišení zákona a evangelia, které ukazuje dynamiku Boží smlouvy: jeho východisko je „mimo zákon a evangelium“<sup>138</sup>. S tím souvisí to, že Brunner u Bartha postrádá prostor v dějinách pro skutečnou lidskou odpověď na Boží slovo: „K tomuto dějinně odpovědnému jednání u Bartha nedochází, protože podle něj Bůh již předem, dříve než člověk jedná ve svých dějinách, svou odpověď nejen vymyslel, nýbrž v Ježíši Kristu od věčnosti skutečně dal.“<sup>139</sup> Podle Brunnera Bůh v Barthově teologii není skutečně Bohem smlouvy jednajícím v dějinách. Je nejasné, co se vlastně děje v příbězích našich životů. V Barthově učení o ospravedlnění podle Brunnera zcela chybí uplatnění Božího spásného činu v jednotlivci skrze prostředky milosti. Podle Brunnera Barth nepřispěl ke sblížení mezi konfesemi, spíše se „problém, o který se v západním křesťanstvu jedná ve sporu o ospravedlnění, ... nemůže

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>136</sup> Althaus, Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1952<sup>3</sup>, s. 57: „Nikde tu není řeč o Božím projevení se, nikde o pravém setkání s nepodmíněným. Vše je dílo člověka.“

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 71: „O dějinách, které se dějí mezi Bohem a lidstvem, ve kterých evangelium není počátkem a založením, nýbrž rozhodujícím obratem a proměnou, zde není vůbec žádná řeč.“

<sup>138</sup> Brunner, P.: Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen? Katholisches Dogma, lutherisches Bekenntnis und Karl Barth, in: týž, Pro ecclesia II, Berlin 1966, s. 104.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 107.

v diskuzi s Barthem ani objevit jako opravdový problém, protože tento problém je u Boha předem zcela eliminován<sup>140</sup>.

G. Gloege vyzdvihuje, s jakou energií se Barth pokouší vyzdvihnout dějinnost pro-rockého díla Ježíše Krista.<sup>141</sup> Gloege však vychází z toho, že dějiny jsou „jen tehdy pravými dějinami, když tady a teď prokazují svou moc“<sup>142</sup>. Dějiny zakládají dějinnost, konkrétní existenci člověka v čase. Je toho mínění, že „dějinnost je jen natolik významná, nakolik se v každém čase dá převést na dějiny“<sup>143</sup>. Obráceně to neplatí, protože skutečné dějiny se zpětně z dějinnosti nezískají. Gloege se obává, že u Bartha „se dějiny zrušily v dějinnosti“<sup>144</sup>. Nachází u Bartha „netečnost k dějinám“<sup>145</sup>. To znamená jednak, že příběh smíření je o sobě „gleich-gültig“, dle slovní hříčky platný i bezvýznamný. Smíření platí shodně pro všechny, pro smířené jako i nesmířené. V dějinách se slovo o smíření v Ježíši Kristu neza-kládá, nýbrž pouze ilustruje.

Z katolických teologů nedějinnost Barthovy teologie výrazně zaznamenal H. Urs von Balthasar. V úvahách nad Barthovou christocentrikou zjišťuje, že Barth příliš úzce váže řád přirozenosti k jeho naplnění v Ježíši Kristu.<sup>146</sup> Barth podle Balthasara v příběhu člověka „odmítá jakoukoli řeč o růstu, pokroku, jako i možném odpadu a ztrátě milosti a víry, zkrátka o všem, co v oblasti relativního a časného vždy vytváří pohnuté dějiny člověka s Pánem a Bohem, který jej vykupuje“<sup>147</sup>. Balthasar dochází k závěru, že „se v této teologii dění a dějin možná přece nic neděje, protože vše se ve věčnosti již provždy stalo“<sup>148</sup>. V souvislosti úvah o formulí *simul iustus et peccator* to potom pro Balthasara znamená, že ospravedlnění neznamená skutečnou změnu a vnitřní proměnu, která by mohla být vyjádřena v ontických kategoriích.

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 111.

<sup>141</sup> Viz. KD IV/3.

<sup>142</sup> Gloege, G.: Zur Versöhnungslehre Karl Barths, in: týž, Theologische Traktate, Bd. I, Göttingen 1965, s. 133 – 173, s. 145.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 146.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 150.

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 162.

<sup>146</sup> Balthasar, H.U.: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, s. 372.: „Opět z úcty před lidskou přirozeností a svobodou a rozhodnutím musí zůstat eschatologické vyústění otevřené. Nikdy a v žádném ohledu nesmí být nutnost svobodné Boží lásky zaměněna s nutným procesem – tady nehraje a předem nevyhrává absolutní faktor ve hře s relativním, Bůh bere člověka tak vážně, že se sklání do slabosti a bezmoci lidské přirozenosti ... A tak existuje více přechodů a nuancí, než se zdá podle Karla Bartha. Přechody mezi vírou a nevěrou, náběhy přirozenosti směrem k víře, pokroky a pády, stálé formy odporu, ale také pravého osvojení a spolupůsobení.“

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 380.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 380.

Ani výtky ztráty skutečných dějin u Bartha není tak zřejmá, jak se na první pohled zdá. Barth klade důraz na to, že příběh Ježíše Krista je jedinečný. V něm se Bůh rozhodl vydobýt jednou provždy lidem spásu, proto tento čas přesahuje sebe sama. Příběh Ježíše Krista není do sebe uzavřený, přesto zůstává jedinečný. Barth důrazem na Krista a jeho zvláštní příběh nepohlcuje celé dějiny ani neruší skutečné dějiny. Barth také rozlišuje různé formy a podoby Boží přítomnosti v dějinách.<sup>149</sup>

Podle Bartha Bůh sám sebe určil za partnera ve smlouvě s člověkem, a tak člověka vyvolil za svého partnera. Tento svůj původní plán Bůh prosazuje v dějinách navzdory lidskému hříchu a nevěře. V dějinách se tedy jednak uskutečňuje to, co je od věčnosti dáno, na druhou stranu se v nich děje něco nového, když se to staré prosazuje navzdory všemu, co se jeho splnění staví do cesty.

Barth bere ve své teologii Slova vážně to, že Bůh řekl ve svém Synu poslední slovo (Židům 1,1). Z tohoto hlediska důsledně chápe vše, co příběhu Ježíše Krista předcházelo i co po něm následuje. Barth nepřehlíží rozdíly mezi jednotlivými epochami dějin, mezi dějinami před Kristem a po Kristu, přesto se orientuje na příběhu Ježíše Krista.<sup>150</sup> To nové, co nastalo s příchodem Ježíše Krista, činí vše nové. Celé dějiny se mění v jeho světle a jen v jeho světle jim lze rozumět.

Barth především zdůrazňuje to, co se v příběhu Ježíše Krista stalo jednou provždy, to objektivní, co je platné a co člověk může přijmout. Přesto se něco mění, když člověk ve víře přijímá zvěst o tom, co od věčnosti platí. Ve víře se „v dvojitém vztahu víry v Ježíši Kristu konstituuje křesťanský subjekt“<sup>151</sup>. Ve víře „se počíná a stává událostí nové zvláštní bytí člověka“<sup>152</sup>. Zjevení není událostí, kterou máme jen vzít na vědomí. Barth sice anti-synergisticky zdůrazňuje, že vše je pro smíření vykonáno, a proto tomu na straně člověka odpovídá víra v podobě poznání, přesto se v poznání a víře a křesťanském životě děje a uskutečňuje smíření a člověk aktivně přijímá od Boha nové bytí.

<sup>149</sup> KD II/1, s. 536: „Existují různé, velmi různé formy přítomnosti, nejedná se však o žádnou Boží nepřítomnost v jeho stvoření. Existují v něm různá vzdálenost i blízkost, různé přicházení Boží v plné realitě toho, co tyto pojmy označují. Existuje Boží přítomnost v jeho skrytosti a Boží přítomnost v jeho zjevení, a existují v tom všem nejrůznější odstupňování. Ale neexistuje v jeho stvoření žádná Boží nepřítomnost.“

<sup>150</sup> KD IV/3, s. 56: „Kdo by chtěl mluvit nehledě k jeho příchodu a dílu, jako mluvili Eliáš, Amos, či jako Izajáš a Jeremiáš, byl by po Kristu falešným prorokem.“

<sup>151</sup> KD IV/1, s. 837.

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 837.

### 1.4.3. Ostatní výtky

Vůči Barthovi a jeho teologii zaznělo skutečně mnoho výtek. Mohli bychom ještě jmenovat řadu dalších. Některé specifikují dřívější výtky, jiné se s postupem Barthova díla staly bezpředmětnými. Mnohé si také protirečí. Výtka **aktualismu** vypovídá o Barthovi, že jeho myšlení je orientované na aktuální Boží působení a zjevování a že se podle Bartha Bůh zjevuje vždy jen skrze dění. Tomu protirečí jiná námitka, že se v Barthově teologii **ztrácejí dějiny**, že jsou pohlceny zvláštním příběhem Ježíše Krista. Tyto dvě námitky si protirečí v tom, že za základ Barthova myšlení prohlašují principy, které si protirečí – jednou actualismus všeho bytí, jednou statickou neměnnost Božích rozhodnutí. Tyto dvě námitky jsou zásadní z toho pohledu, který se ptá po skutečnosti smíření, po tom, co se děje v příběhu mezi Bohem a člověkem v dějinách. S výtkou ztráty skutečných dějin souvisí výtka **christomonismu**, která zazněla ze strany P. Althause. Podle něj Kristův příběh relativizuje a sekularizuje všechno ostatní dění.<sup>153</sup> K christomonismu má blízko **výtka christologického zúžení** u H. U. von Balthasara.<sup>154</sup>

Výtka **objektivismu** tvrdí, že Barth natolik zdůrazňuje Boha jako subjekt, že člověk se stává objektem, který pouze od Boha přijímá dané zjevení a milost, nestává se však subjektem, milost nevytváří příběh v jeho životě. S touto výtkou se setkáme u A. Walkenbacha<sup>155</sup> a G. Ebelinga<sup>156</sup>. Naproti tomu G. Hunsinger<sup>157</sup> Barthovi v této souvislosti nejen nevytýká napětí mezi Boží svrchovaností a lidskou aktivitou, nýbrž doceneňuje objektivismus jako významný motiv pro porozumění Barthova pojetí zjevení a spasení. Objektivismus u Bartha označuje povahu těchto událostí jako skutečných, platných a efektivních,

<sup>153</sup> Althaus, Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1952<sup>3</sup>, s. 57: „Úzké vymezení jeho učení o zjevení, jeho christomonismus, se zakládá na předpokladu totální teologické sekularizace všeho lidského života, všeho náboženství (zjevení a náboženství stojí ve vylučujícím se protikladu, náboženství je skepticky rozvráceno neuvážlivým zapřísaháním Feuerbacha), všech dějinných řádů a norem.“

<sup>154</sup> Balthasar, H.U.: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, s. 371: Balthasar zde líčí možnosti katolické christocentriky a tvrdí, že „je možné založit christocentriku stejně tak radikálně, aniž by se propadlo jeho (= Barthovu, F. S.) zúžení“.

<sup>155</sup> Walkenbach, A.: Der Glaube bei Karl Barth, Dargestellt im Lichte seiner Kirchlichen Dogmatik, Limburg 1955, s. 91: „V zásadě to není nic jiného než posun, který byl ukázán výše v učení o analogii entis – fidei; zde se ukazuje jako odklon od subjektu a jako příklon k objektu. Na jednu stranu je to objektivismus ...“.

<sup>156</sup> Ebeling, G.: Karl Barths Ringen mit Luther, in: Týž, Lutherstudien III, Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, s. 553: „Položil přece vši silou akcent na teologicky objektivní, aby zabránil přebujení teologie antropologicky subjektivním.“ Ebeling přijímá to, co Barth chce svým důrazem na to objektivní zdůraznit, totiž Boží svrchovanost ve zjevení, Boží jednání, které věčně i časově předchází tomu, co člověk přináší před Boha. Postrádá však u Bartha vyvážený vztah mezi důrazem na to objektivní a důrazem na člověka jako subjekt víry: „Barth je ovšem v zajetí toho, co sám popírá, když pouze obrací bitevní strany a podle toho i terminologicky zůstává při konkurenci teologie a antropologie.“ (Tamtéž, s. 553) Pro Ebelinga je Barthův důraz na to objektivní poznamenán a znevážen jeho nevyrovnaným pojetím toho subjektivního.

<sup>157</sup> Hunsinger, G.: How to read Karl Barth, The Shape of His Theology, New York/ Oxford 1991.

založených v Božím jednání – ať už jsou přijaty člověkem či nejsou. Bůh sebe sama objektivně ukázal v příběhu Ježíše Krista. Podle Hunsingera specifickým Barthovy teologie v této souvislosti není to, že Bůh je ontologicky přítomen v Ježíši Kristu, nýbrž to, že lidský rod je ontologicky přítomen v Bohu natolik, že jeho skutečnost může být nalezena pouze v něm: „Když Bůh vstupuje do lidství v příběhu Ježíše Krista, lidství je současně v tomto příběhu objektivně přivedeno do božství.“<sup>158</sup> Objektivní motiv Barthovy teologie se projevuje v tom, že ne teprve víra přivádí lidství do Boha, nýbrž víra je spíše poznáním této objektivně dané skutečnosti: „Naše skutečné lidství se nedá nalézt v nás samých, nýbrž objektivně v něm.“<sup>159</sup> Toto tvrzení však není abstraktní pravda, odhlédnuto od Boha v Ježíši Kristu. G. Hunsinger mluví o „soteriologickém objektivismu“<sup>160</sup> u Bartha. Tím naznačuje, že podle Bartha je Ježíš Kristus jediný prostředník nejen zjevení, nýbrž i spásení. „Soteriologický objektivismus je motiv, který Barth rozvíjí s neobyčejnou a snad bezpříkladnou důsledností. Pokud tento objektivistický moment v dějinách církve nebyl dokonce opomíjen, nebývá obvykle chápán v křesťanské teologii tak, že má bezvýhradnou přednost před spíše subjektivistickými existenciálními momenty. Tedy více obvyklý postup, zejména v západní teologii, je ten, že objektivistický moment ... má sloužit subjektivistickému či existencialistickému momentu, v podřízení se mu.“<sup>161</sup> Podle Hunsingera však soteriologický objektivismus nezdůrazňuje to, co je v Kristu, na úkor toho, co je v nás. „Spíše přisuzuje takovou pozici, která vztahuje to, co je v nás jako naprosto a radikálně podřízené, k tomu, co je v Kristu.“<sup>162</sup>

Výtky jsou formulovány často v podobě nějakého –ismu. Vystihují určité tendence Barthova myšlenkového díla. Nevystihují však jeho nejhlubší teologické úmysly. Barthův objektivismus v kombinaci s jeho aktualismem se však dotýká Barthových nejhlubších teologických úmyslů. Vyzdvihuje to objektivní, Boží primát v dějinách, Boží věčnou milost. Samotný objektivismus by mohl vést k popření dějin. Barth však aktualisticky zdůrazňuje, že důrazem na Ježíše Krista nemíní nějaký princip, nýbrž příběh skutečné osoby.<sup>163</sup> Milost je dána v osobě Ježíše Krista, není nám staticky k dispozici, nýbrž je nám stále znovu udílena. V Ježíši Kristu je skryta i spása člověka. V jeho příběhu se otevírá prostor pro člověka, pro jeho svobodnou odpověď ve víře a poslušnosti.

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>160</sup> Hunsinger, G.: *How to read Karl Barth, The Shape of His Theology*, New York/ Oxford 1991, s. 103n.

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 105.

H. Küng mluví v souvislosti s Barthovým myšlením o tom, že každá teologie má svůj sklon.<sup>164</sup> „I Barthova teologie má svůj sklon ... Ale i tento sklon znamená ve své síle současně slabost. I Barthova teologie má své nebezpečné náchylnosti.“<sup>165</sup> Küng vypočítává tendence, které lze konstatovat u Bartha.<sup>166</sup> Tyto sklony a tendence jsou u Bartha přítomné, to však neznamená, že propadl omylu, či že neodpovědně přehání. Základní katolické námitce, otázce po skutečném dění na straně ospravedlněného člověka, se dále budeme věnovat v dalších paragrafech, v souvislosti formulí *simul iustus et peccator a sola fide*.

---

<sup>163</sup> KD IV/3, s. 198n.

<sup>164</sup> Küng, H.: *Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, s. 270: „Každá teologie má svůj sklon“.

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 271.

<sup>166</sup> Tamtéž, s. 271: „Základní Barthův požadavek vyzvednutí milostivé Boží suverenity ve všech věcech, tenduje v učení o vyvolení k apokatastasi, v učení o stvoření k znehodnocení samostatnosti stvoření, v učení o hříchu k dialektické bezstarostnosti a ospravedlnění hříchu, v učení o vykoupení k opomenutí onticko - stvořeného aspektu. V učení o ospravedlnění v užším smyslu je třeba jmenovat: tendenci k přílišnému zdůraznění člověka hříšníka, cizí spravedlnosti, naděje na úkor přítomné spravedlnosti, vlastní spravedlnosti, tendenci ke zrušení bytostného rozdílu mezi spravedlivým a hříšníkem, plevelem a pšenící, mezi dobrými a špatnými rybami, mezi věřícími a nevěřícími, k rozplynutí ospravedlnění v plynulý pohyb bez jasného rozdělení, bez jasného zářezu, který uskutečňuje Slovo Boží tady a teď v ospravedlnění určitého člověka, k odmítnutí konečně pravého pokroku a růstu v milosti a možného odpadu od milosti.“

## § 2 – Barthovo učení o ospravedlnění v Církevní dogmatice

V tomto paragrafu se budeme zabývat Barthovým učení o ospravedlnění. V první kapitole formuluji předpoklady jeho učení o ospravedlnění, aby bylo zařazeno do správných souvislostí Církevní dogmatiky a problematiky celého jeho díla. Ve druhé kapitole vyjadřujeme, jak se vyvíjelo Barthovo pojetí ospravedlnění v čase a jak bylo přijímáno. Ve třetí kapitole probereme témata učení o ospravedlnění v souvislosti s paragrafem 61. V závěrečné, čtvrté kapitole formulujeme, v čem tkví Barthův přínos k problematice subjektivního ospravedlnění v učení o hříchu a víře. Cílem tohoto paragrafu je vymezit látku učení o ospravedlnění v jeho souvislostech a umožnit tak detailní interpretaci konkrétních bodů Barthova učení v ekumenickém kontextu.

### 2.1. Předpoklady Barthova učení o ospravedlnění

Zde se pokusíme nastínit souvislosti, ve kterých Barth pojednává učení o ospravedlnění. Předpoklady Barthova učení formuluji podle stejných formálních hledisek jako předpoklady učení tridentského koncilu o ospravedlnění (viz § 3.7.). Ta hlediska jsou – obecně formulována:

1. místo učení o ospravedlnění v dogmatice
2. vztah ospravedlnění ke Kristu
3. vztah ospravedlnění a víry (prostředkování Kristova díla v životě křesťana)

Výsledkem bude určení principů Barthova učení o ospravedlnění a otevřených nebo sporných míst v jeho teologii ospravedlnění.

#### 2.1.1. místo učení o ospravedlnění v rámci učení o smíření

Učení o ospravedlnění pojednává Barth v rámci učení o smíření.<sup>167</sup> Učení o smíření je u Bartha učení o Ježíši Kristu (christologii), ale christologií ne výlučně ve smyslu učení

<sup>167</sup> Tradičně se učení o Kristově díle nazývá učení o *vykoupení*. Toto – jednou provždy a pro všechny lidi platné vykoupení – si člověk následně přivlastňuje ve víře a lásce skrze působení Ducha svatého. O těch, kteří ve víře přijímají Kristovo dílo, se dá říci, že dosáhli *smíření* s Bohem. O těch, kteří nevěří, se to říci nedá.

Barth obrací tuto tradiční terminologii, když učení o Kristu nazývá učení o *smíření*. Nejedná se jen o změnu terminologie, ruku v ruce jde i o obsahový posun. Barth tak protestuje proti oddělování učení o vykoupení a smíření, vydobytí spásy Kristem a jejím přivlastněním si ve víře. Již v Kristově kříži a zmrtvýchvstání se jedná o smíření člověka s Bohem. Tato dvě Boží díla spolu bezprostředně souvisejí a obě jsou založena v díle Ježíše Krista. Současně tak Barth odsunuje do pozadí otázku, jak si aktivně osvojíme dílo Ježíše Krista a co se pro nás stává skutečností v našem životě víry.



o osobě Ježíše Krista, nýbrž současně o jeho dílu pro člověka, ne bez odpovídající části učení o člověku a bez odpovídajícího díla Ducha svatého pro člověka.

Učení o smíření má tři části, tři aspekty, odpovídající třem Kristovým úřadům. Kristovy úřady – královský, velekněžský a prorocký – jsou pochopeny dynamicky jako Kristovo ponížení, vyvýšení a prostředkování mezi Bohem a člověkem. Prvnímu Kristovu úřadu odpovídá dílo ospravedlnění, druhému dílo posvěcení a třetímu povolání. Ke každému aspektu přiřazuje Barth jednu antropologickou danost: k ospravedlnění víru, k posvěcení lásku a k vydání svědectví naději. To jsou tři rozličné aspekty bytí člověka v Ježíši Kristu. Barthovo učení o smíření tvoří komplikovanou stavbu, je to však stavba, která je v pohybu. Vychází z tradiční terminologie (užívá pojmy *status*, *unio*, *natura*), dává jim však novou náplň. Vzájemná kombinace Kristových úřadů (královský, kněžský, prorocký) se dvěma stavy (ponížení, vyvýšení) umožňuje Barthovi vyprávět jednotu Kristova bytí jako příběh.<sup>168</sup> Specifikem Barthovy teologie smíření je právě dějinná dynamika. S H. D. Pietzem můžeme mluvit o „dramatu smlouvy“<sup>169</sup> mezi Bohem a člověkem.

Dynamické pojetí učení o Kristu umožnilo Barthovi spojit učení o osobě Ježíše Krista s učení o jeho díle a o působení milosti v člověku. Ospravedlnění se tak stává pouze jedním aspektem Božího smiřujícího díla v Ježíši Kristu, základním, avšak ne výlučným. Spolu s ospravedlněním vystihují Kristovo dílo smíření pojmy posvěcení a povolání. Jsou to tři rovnocenné aspekty celku smíření. Jsou to tři pohledy na proměnu, přechod z existence bezbožného člověka do existence člověka žijícího pro Boha. Současně článek o ospravedlnění získává bezprostřední vztah ke Kristovu kříži a zmrtvýchvstání. Centrem učení o ospravedlnění je vyznání Ježíše Krista, a to je *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Barthovo učení o smíření se nesoustředí na centrální otázku reformace (*jak získám milostivého Boha*). Vedle ospravedlnění člověka jako jednotlivce, na něž se někdy ospravedlnění omezovalo, současně svědčí i o Božím právu, posvěcení života v Kristu a smíření Boha s člověkem. Barth nerestauruje starou christologii, ač používá pojmy tradiční dogmatiky. Naopak tradiční řečí svědčí o něčem novém, že Bůh se prokazuje jako Bůh na cestě ponížení a že učení o smíření vypráví příběh, který se od věčnosti děje mezi Bohem a člověkem.

Spása v Ježíši Kristu je dění, které dynamicky zahrnuje všechno teologické myšlení, všechna teologická témata. Barthova syntéza učení o smíření se zakládá na tom, že

<sup>168</sup> Barth charakterizuje své pojetí smíření a christologie slovem příběh (*Geschichte*), případně dějinnost (*Geschichtlichkeit*). Všechny christologické pojmy, které jsou tradičně chápány staticky (přirozenost, stav, jednota) se tak otevírají směrem k dění, které je věčné a božské.

<sup>169</sup> Viz. Pietz, H. D.: *Das Drama des Bundes*, Neukirchen 1994.

Barth neodděluje učení o osobě a učení o díle Ježíše Krista, christologii a soteriologii, základ spásy a její přivlastnění si člověkem. Dílo smíření je celé jediným Božím dílem, je suverénním aktem Boží milosti. Zakládá se v Božím úradku, věčném milostivém rozhodnutí, vyvolení Ježíše Krista. V Ježíši Kristu se stále uskutečňuje všechno Boží konání s člověkem. Tato jednostrannost Barthova myšlení byla různě nazývána, jako christomonismus<sup>170</sup>, exkluzivně-christologické myšlení, nebo jako radikálně christologické myšlení<sup>171</sup>. Barth však zdůrazňuje, že se v jeho teologii nejedná o christologický princip<sup>172</sup>, nýbrž že v centru jeho teologie je skutečně osoba Ježíše Krista a její příběh.

Barthova christologická koncentrace našla u řady katolických teologů<sup>173</sup> pochopení. Küng proti ní nic nenamítá, naopak ukazuje, že i v rámci katolické teologie je možné pojmut ospravedlnění nejen jako vnitřní proces v člověku, nýbrž především jako Boží dílo v Kristu, s důrazem na „teocentriku ospravedlnění“<sup>174</sup>. H. Urs von Balthasar se k christocentrice hlásí jako katolické formě myšlení.<sup>175</sup>

### 2.1.2. Ospravedlnění a Kristus

Klíčem k Barthovu myšlení je christologie v širokém vymezení, Barthova teologie má svůj střed v učení o Kristu, jeho osobě i díle. V pohledu z druhé strany je tím středem učení o vyvolení. Tato dvě učení spolu úzce souvisejí a v jistém napětí se doplňují a vytvářejí celek.<sup>176</sup>

<sup>170</sup> Jako první použil pojem christomonismus pravděpodobně P. Althaus, in: *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1952<sup>3</sup>, s. 57.

<sup>171</sup> Amberg, E. H.: *Christologie und Dogmatik. Untersuchung ihres Verhältnisses in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Berlin 1966, s. 42.

<sup>172</sup> KD IV/3, s. 199n.

<sup>173</sup> Viz. KD IV/1, s. 858.

<sup>174</sup> Küng, H.: *Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, s. 227.

<sup>175</sup> Balthasar, H. Urs von: *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, s. 335 – 386.

<sup>176</sup> A. E. McGrath (*Karl Barth als Aufklärer? Der Zusammenhang seiner Lehre vom Werke Christi mit der Erwählungslehre*, in: *KuD* 30 (1984), s. 273 – 283) ve své studii o vztahu christologie k učení o vyvolení vychází z otázky M. Kählera, jestli „Kristus pouze opravil mylné pohledy na neproměnný stav, či je zakladatelem nového stavu?“ (Kähler, M.: *Zur Lehre von der Versöhnung. Dogmatische Zeitfragen II*, Leipzig 1898, s. 337.). Podle Kählera se podle odpovědi na tuto otázku odlišují teologové osvícenství od ortodoxních teologů. Kähler se osobně staví na stranu odpovědi, že Kristus je zakladatelem nového stavu. McGrath zastává tezi, že K. Barth ve smyslu Kählerovy otázky „reprodukuje základní rysy christologie osvícenství, což má svou příčinu v jeho učení o vyvolení“ (s. 273). Osvícenské chápání Kristova díla podle McGratha spočívá v tom, že Kristus údajně pouze očišťuje lidskou představu o Bohu a zbavuje ji Božího hněvu, soudu a zatracení, které nejsou skutečné. Kristova smrt osvícenskému člověku dává jistotu o Boží dobrotě a dodává mu povzbuzení pro jeho morální zápas. Všichni lidé jsou od věčnosti v Bohu vykoupeni, k tomu ani kříže potřeba nebylo. Barth, ačkoli se zdá být v nesmířitelném protikladu k osvícenství, má podle McGratha blízko k jeho pochopení Kristova díla v tom, že Boží odsouzení se týkalo pouze Ježíše Krista, v němž se pro člověka otevírá pozitivní stránka predestinace. Boží vyvolení a předurčení jsou skutečností platné nezávisle na víře. Tak se do popředí dostává otázka poznání: „Že člověk o svém vyvolení ví, se stává

Podle K. Bartha je také učení o vyvolení vyjádřením evangelia o Ježíši Kristu: „Učení o Boží volbě milosti je sumou evangelia. Je souhrnem radostné zvěsti, kterou je Ježíš Kristus.“<sup>177</sup> Učení o vyvolení má místo na počátku křesťanského učení. Vypovídá o Božím věčném rozhodnutí spásy v Ježíši Kristu. Ježíš Kristus je jako jediné Boží Slovo původním Božím rozhodnutím pro člověka. Z něho vychází milost ke vší stvořené skutečnosti. Boží volba je počátkem všeho Božího konání, je věčná.<sup>178</sup> „Zjevně má platit obojí: Vyvolení Ježíše Krista je časové a věčné, před všemi dějinami, a přesto současně v nich, minulost a přesto přítomnost i budoucnost.“<sup>179</sup> Tato Boží volba je jak svobodná, tak i platná a neodvolatelná. Ježíš Kristus je podle Barthova učení jak subjekt, tak objekt vyvolení, jak vyvolující Bůh, tak vyvolený člověk. Vyvolení se neděje pouze v Božím úradku, nýbrž v Ježíši Kristu, pravém Bohu a pravém člověku. A tak se týká všech lidí. Ve vyvolení Ježíše Krista Bůh současně vyvolil všechny lidi. Ve věčném vyvolení Ježíše Krista Bůh určil člověku blaženost a život, zatímco sobě samému zavržení a smrt. V něm Bůh sebe sama určil za Boha všech lidí. Ospravedlnění má univerzální charakter.

Z Božího dekretu vychází, že lidství Ježíšovo zahrnuje lidství všech lidí. Má inkluzivní charakter, týká se bezpodmínečně všech lidí, nejen věřících, ale i nevěřících. Výpovědi o smíření v Kristu jsou ontologické výpovědi, zakládající se na ontologické souvislosti mezi člověkem Ježíšem na jedné straně a všemi lidmi na druhé straně.<sup>180</sup> Barth mluví

---

klíčovou otázkou“ (s. 278). McGrath v Bartově důrazu na víru jako poznání spatřuje onen osvícenský důraz na záchranu jako osvobození se od falešných představ o Bohu a propracování se k Bohu, který je pouze dobrotivý. V osvícenském pohledu i u Bartha „je Kristus místem, na kterém se vyjevuje právě poznání situace člověka“ (s. 279).

Tuto studii zde zmiňuji, protože je příkladem špatně pochopeného vztahu Barthova učení o vyvolení k jeho učení o Kristu. McGrath chápe Barthovo pojetí vyvolení staticky, takovým způsobem od věčnosti dané, že se v dějinách již nic v situaci člověka před Bohem nemůže změnit. Zde však chápeme vyvolení jako věčné Boží rozhodnutí, které se nestaví proti dějinám, nýbrž je naplňuje, otevírá čas pro dynamický příběh Ježíše Krista i člověka pro život v milosti. Víře tak náleží větší význam než jen poznání toho, co je beztak od věčnosti platné.

<sup>177</sup> KD II/2, s. 9.

<sup>178</sup> Pojem věčnosti se u Bartha, v souvislosti se smlouvou milosti, neobrací proti času a dějinám. Věčná smlouva se uskutečňuje v čase. Věčné Boží rozhodnutí nemůže být mrtvou minulostí, protože stále platí a uskutečňuje se ve spojení s osobou Ježíše Krista.

<sup>179</sup> Kreck, W.: Grundentscheidungen in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Neukirchen 1978, s. 197.

<sup>180</sup> Viz. Härle, W.: Sein und Gnade, Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Berlin 1975, s. 298n. Wilfried Härle se zabýval ontologií v Barthově Církevní dogmatice a charakterizoval ji jako christologickou ontologii. To znamená, že pojem bytí je u Bartha založen christologicky. Je myšlen od druhého článku. A to znamená, že Barthova ontologie „má soteriologický charakter. Tomu odpovídá, že Barthova soteriologie má ontologický charakter.“(s. 298) V této souvislosti je podle Härleho důsledkem ontologického charakteru Barthovy soteriologie to, že „hřích a smíření vystupují jako aspekty nutného ontologického procesu a lidská existence a její sebevztahování v podobě rozhodnutí se stává bezmála bezvýznamnou“ (s. 327). Härle v Barthově teologii také vidí nebezpečí ztráty dějin. Barth podle Härleho zpochybňuje kontingentní charakter hříchu a smíření, odtud se Härlemu jeví i Barthovo užití milosti jako východiska ontologie otazným: „Odtud i z teologického hlediska se musí Barthovo užití milosti jako východiska ontologie jevit jako problematické, protože nanejvýš zpochybňuje kontingentní charakter hříchu a smíření“ (s. 327n.). Härle, jak se ukazuje,

o bytí člověka v Kristu: „O bytí člověka v Ježíši Kristu nemůžeme podle Bartha mluvit jinak než ze stanoviska křesťana ...“<sup>181</sup> To znamená, že bytí všech lidí je založeno v Ježíši Kristu. Křesťan má zkušenost a poznání o bytí v Kristu. „On (křesťan) ví o Ježíši Kristu, o smíření Boha se světem, které se v něm událo, a ví tedy o novém bytí v něm.“<sup>182</sup> Křesťané jsou však v tom jen „reprezentanti a předchůdci všech ostatních lidí“<sup>183</sup>, protože také všem ostatním je darováno bytí v Kristu. To Barth nekompromisně vyjadřuje: „Ale není žádného (člověka), který by v něm (Ježíši Kristu), nebyl dostatečně, plně, s konečnou platností ospravedlněný!“<sup>184</sup> Inkluzivita smíření Boha s člověkem, zahrnující celé lidstvo, musí být u Bartha chápána vždy ve vztahu k Boží svobodě, a tedy k dějinnosti jeho jednání. Ve smíření se ukazuje, že Bůh Ježíše Krista je Bohem svobody a že není ničím kromě sebe vázán. Danost smíření všech lidí se nevylučuje s tím, že ono smíření se uskutečňuje v našich životech a že se mu můžeme bránit, anebo ho svobodně přijmout. Ač je podle Bartha od věčnosti vše dáno a člověk k Božím dění nemůže nic přidat, smíření je v přítomnosti platné dění. Právě spojení nutnosti a dějinnosti charakterizuje Barthův christologický koncept. Přesto však jeho pojetí vztahu vyvolání přede vším časem k jeho dějinnosti (časovosti) u Bartha naráží na nepochopení a stále vyvolává kritiku.<sup>185</sup>

---

staví kontingentní charakter hříchu a milosti proti Barthovu ontologickému charakteru milosti a ospravedlnění. Chybně totiž interpretuje tento ontologický charakter jako vylučující skutečné dění mezi Bohem a člověkem.

<sup>181</sup> KD IV/1, s. 98.

<sup>182</sup> Tamtéž.

<sup>183</sup> Tamtéž.

<sup>184</sup> KD IV/1, s. 704.

<sup>185</sup> Barth se ke svému pojetí příběhu Ježíše Krista vyjádřil v odpovědi na kritiku G. C. Berkouwera (*Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen 1957) v rozsáhlém petitu ve třetím dílu učení o smíření Církevní dogmatiky (KD IV/3, s. 198 – 206). Berkouwer mluví o triumfu milosti v díle K. Bartha, Barth se takové charakteristice brání (Barth volí nadpis „Ježíš je vítěz“ KD § 69,3). I když Barth přijímá milost jako opis jména Ježíše Krista, považuje přesto za vhodnější přímo jmenovat Ježíše Krista jako vítěze. Milost by totiž mohla znamenat, že tady vítězí jeden princip (milosti) nad jiným principem (zla). Tomu se Barth rozhodně brání. „Pán je on a jen on. V něm se uskutečňuje příběh, akce, drama, boj prorockého díla Ježíše Krista, svícení světla v temnotě.“ (KD IV/3, s. 197) Kristova přítomnost v tomto příběhu vytváří jeho spád a jasný směr. „Nejde však o přednost, vítězství a triumf nějakého principu – i kdyby to byl princip milosti – nýbrž o přednost živé osoby Ježíše Krista!“ (KD IV/3, s. 198)

Barth ve své dogmatice stále zřetelněji vyjadřoval Boží nadřazenost nade vším, co se staví proti jeho vůli, slovu a dílu. Podle Bartha je tak každý zápas v dějinách předznamenán Božím vítězstvím. Na jeho základě je zlo určeno jako nemožná možnost (viz. KD III/3, § 50). Vítězství je v Bohu předem dáno. Berkouwer se ve svém díle ptá, jestli Barth problém překonání toho, co se staví proti Bohu, neučinil příliš prostým, jestli tento odpor proti Bohu nezeslabil a předem nepochopil již od výsledku tohoto zápasu. Dle Berkouwera se jedná o nebiblický triumfalismus. Podobnou kritiku na Bartha směřovali i skandinávští luteráni, H. Vogel, E. Buess a další.

Barth se brání právě odkazem k rozlišení principu milosti a osoby Ježíše Krista. Výtky k němu směřované by se mohly týkat vítězství principu, ale ne živého příběhu Ježíše Krista. Své pojetí Božího slova a zla, které mu odporuje, zdůvodňuje christologicky: „christologické nazývám myšlení v poznacích a pojmech, v pochopení a ocenění skutečnosti samotné živé osoby Ježíše Krista do-svědčené v Písmu svatém, v pozornosti k významu jeho existence, v otevřenosti jeho sebesdělení, v důslednosti jemu příslušející poslušnosti“ (KD IV/3, s. 199). Christologické myšlení se tedy

V souvislosti vyvolení ve věčnosti je třeba také zmínit námitky, které přicházejí na adresu Barthova pojetí ospravedlnění z katolické strany. Katolická teologie klade důraz na to, že v díle smíření Bůh udílí člověku svou milost, která ho vnitřně proměňuje a je zárukou jeho nového života. Někteří teologové se obávají, že u Bartha vedle Boží suverenity není místo pro člověka a jeho skutečnou svobodu. V souvislosti Barthova pojetí smíření jako příběhu se H. Urs von Balthasar ptá, jestli je to skutečný příběh a jestli se v něm tedy něco děje na straně člověka. Balthasar má podezření, že Barthovo pojetí suverenní Boží milosti, předcházející každý postoj člověka, bere příběhu smíření charakter skutečného dění. Obává se, že „v této teologii dění a příběhu se možná přece jen nic neděje, protože vše se ve věčnosti již provždy stalo“<sup>186</sup>. V souvislosti smíření jako suverenního Božího díla se dále dotazuje Küng, jestli je ospravedlnění hříšníka skutečností, anebo pouhým tvrzením: „Bere Barthovo učení skutečně vážně smíření a ospravedlnění jako smíření a ospravedlnění člověka? Týká se Boží milost skutečně člověka?“<sup>187</sup>

G. Hunsinger chápe Barthovo pojetí Božího příběhu s člověkem tak, že se tu Boží suverenita nejen nevylučuje se skutečným lidským příběhem, nýbrž se v ní příběh člověka zakládá. Podle Hunsingera se Barth vyhýbá jak determinismu, tak monismu jako možným důsledkům svého pojetí Boží všemohoucnosti. Podle Hunsingera „Barthovo vyrovnání se se společenstvím (*Boha s člověkem, F. S.*) obzvláště a s božským a lidským působením

---

zakládá zcela na osobě a díle Ježíše Krista. Není dedukcí z žádného principu.

Barth se dále neleká toho, že zlo je od počátku definováno jako ten slabší partner a že je tedy od počátku rozhodnuto o vítězství Ježíše Krista. Jasně zakončení dějin vidí Barth v osobě Ježíše Krista. Takové pochopení situace Barth získává z bytí Boží milosti v Kristu: „V tom, že však tato osoba jako taková je v obraze, je rozhodnuto, že odkaz k naprosté převaze tohoto partnera nemůže znamenat to, že by jej a tím celou situaci mohl mít v ruce a ovládat ji.“ (s. 201)

Určení zla jako „ontologické nemožnosti“ podle Bartha vychází z toho, že zlo určuje od živé osoby Ježíše Krista v jeho sebezjevení: „To přece není žádná spekulace, nýbrž pro každé dítě nejbližší a lehký sledovatelný popis, když zlo nejprve prostě definujeme jako to, co Bůh nechce.“ (s. 202) Barth zdůrazňuje, že nepopírá realitu zla, že však zlo chápe od zjevení Ježíše Krista, v němž je uchopeno i odsouzeno. Ke zlu bytostně patří tato protikladnost k Božím dílu, formule ontologické nemožnosti vyjadřuje negativitu hříchu.

Barth tedy předem počítá s tím, že Bůh je a bude mocnější než zlo. V dějinách se jedná o příběh, ve kterém se Boží milost setkává se svým protikladem. Právě jen za předpokladu skutečného setkání vítěze Ježíše Krista se zlem, určeným k porážce, je možné mluvit o příběhu a dějinách. Mezi dvěma principy by se o příběh a setkání nejednalo. „Kdo říká ‚Ježíš‘, říká hned a neodkladně: příběh – jeho příběh – příběh, ve kterém je a činí, co činí. V jeho příběhu poznáváme Boha i zlo a poznáváme jejich vztah. A právě tady se přece jde cestou. Je tu položena otázka a je zodpovězena. Je tu vysloveno rozhodnutí a soud se naplňuje a snáší. Víra a poslušnost se tu požaduje, je třeba, aby se osvědčila a osvědčuje se.“ (s. 205) Na základě takového výkladu o příběhu skutečné osoby Ježíše Krista a jeho setkání se zlem, které se staví proti němu, se mu zdá Berkouwerova starost o skutečný příběh Boží bezpředmětná.

V souvislosti pochopení Ježíše Krista a ospravedlnění, které je v něm uskutečněno, to znamená, že příběh, do kterého nás Boží ospravedlnění uvádí, znamená skutečný příběh, který je však předznamenán milostí.

<sup>186</sup> Balthasar, H. Urs von: Karl Barth, Köln 1951, s. 380.

<sup>187</sup> Küng, H.: Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, s. 45.

povšechně není možné pochopit bez uvážení toho, že jeho koncepce splývá s termíny chalcedonského vzorce<sup>188</sup>. Podle Hunsingera tento vzorec prakticky ovládá diskuzi od počátku Církevní dogmatiky až po její závěr. Netýká se jen vztahu boží a lidské přirozenosti v Ježíši Kristu, nýbrž v něm i vztahu Boha s každým člověkem. Chalcedonský vzorec má podle Hunsingera „tři formální aspekty – asymetrii, intimitu a integritu“<sup>189</sup>. Asymetrie je míněna tam, kde Barth mluví o Bohu jako „absolutně předcházejícím a o lidství jako pouze následujícím, o Bohu jako vládci a člověku jako ovládaném“<sup>190</sup>. Intimita je míněna tehdy, když slyšíme o tom, že Boží působení se v Ježíši Kristu setkává s lidským působením, o tom, že „se setkávají, jsou ve spojení, o jejich základní jednotě, dějinném propojení“<sup>191</sup>. Integrita je míněna, když „slyšíme o dvou, kteří existují spolu a spolu jsou vyvolení, bez míšení či transformace jednoho v druhého“<sup>192</sup>. Na základě tohoto myšlenkového vzorce se nám osvětlí Barthovo pojetí vztahu mezi Boží svrchovaností, setkáním Boha s člověkem a vlastním příběhem člověka.

1. Předně je tu jasně vyjádřen primát Boží v dějinách spásy. On je absolutně jiný, svrchovaný a suverénní. Člověk může mít vedle Boha místo pouze tehdy, když Bůh pro něj toto místo vytvoří.

2. Bůh vytvořil v Ježíši Kristu prostor pro člověka. Příběh Ježíše Krista je nejvlastnějším způsobem příběhem člověka. V něm dochází k nejnaternějšímu setkání člověka s Bohem.

3. V nejnaternějším spojení člověka s Bohem v Ježíši Kristu však není člověk Bohem pohlcen. V Ježíši Kristu se otevírá prostor pro druhého, pro pravou svobodu v následování a poslušnosti, vlastní příběh člověka. Člověk má k Bohu zcela asymetrický vztah, přesto člověk rozvíjí svůj příběh ve víře a následování a svou existenci rozvíjí v analogii k bytí Ježíše Krista.

V tomto výkladu, který vychází z chalcedonského vzorce Barthovy christologie, jak jej formuloval G. Hunsinger, se ukazuje, že sama Boží svrchovanost se nevyklučuje s vlastním příběhem člověka, nýbrž příběh člověka vychází z Boží svrchovanosti. Bůh vytváří vlastní prostor člověka a umožňuje společenství člověka s Bohem.

<sup>188</sup> Hunsinger, G.: How to read Karl Barth. The Shape of his Theology, Oxford/New York 1991, s. 185.

<sup>189</sup> Tamtéž, s. 186.

<sup>190</sup> Tamtéž, s. 186.

<sup>191</sup> Tamtéž, s. 186.

<sup>192</sup> Tamtéž, s. 187.

### 2.1.3. Ospravedlnění a víra

Nejprve je potřeba říci, že u Bartha se nejedná v běžném smyslu o prostředkování jako přijetí plodů toho, co Kristus vybojoval pro člověka na kříži a v zmrtvýchvstání.<sup>193</sup> Ani víra, ani svátosti nemají u Bartha funkci prostředku milosti a spasení. Smíření je jako Boží čin v Kristu bezprostředně platné a týká se všech lidí. Barth mluví o dokonalém hotovém Božím díle smíření a lidské odpovědi na ně. Namísto prostředkování se u Bartha objevují analogické struktury, které vypovídají o přiměřenosti<sup>194</sup> lidského jednání Božím jednání. V těchto aktech přiměřeného jednání člověk potvrzuje smíření dané v Ježíši Kristu, že si je aktivně přivlastnil jako své smíření.

Prvním přiměřeným jednáním je víra. U Bartha víra není Božím dílem v člověku. Je to lidský čin, který se vyznačuje pokorným přijetím Božího díla pro člověka. Člověk se ve víře přijímá takový, jaký je v Božích očích. Z této pokory se rodí všechny činy ospravedlněného člověka i jeho svoboda.<sup>195</sup> Stává se Božím partnerem. Křesťan věří v Ježíše Krista jako v Boží bezpodmínečný rozsudek, který vytvořil definitivní řád mezi Bohem a člověkem, věří ve svobodu Božích dětí. Ontologický charakter ospravedlnění znamená, že všichni lidé jsou ve svém bytí smíření a ospravedlnění. Tím se popírá, že ve víře přijaté smíření proměňuje bytí člověka. Naopak to znamená, že víra je lidský čin potvrzení změny, která se již udála v Ježíši Kristu.

Barth vyjadřuje, že lidé jsou ve vyvolení Ježíše Krista vyvoleni ke službě, k tomu, aby „v našem bytí a konání docházelo k reprezentování a odrazení Boží vznešenosti a jeho díla“<sup>196</sup>. Vyvolení jsou lidé nejen k pasivní účasti na Boží blaženosti, nýbrž k děkování a životu ve vděčnosti: „Co by to bylo za účast na jeho životě ..., kdyby nebyla aktivní účastí na jeho lásce, jeho činu, jeho díle, kdyby člověk zůstal jen objektem Boží vznešenosti a nestal se také jejím subjektem?“<sup>197</sup> Křesťan se tak podle Bartha neliší od nekřesťana pouze tím, že o něčem ví. Nejen ví o smíření s Bohem, on žije podle toho, že je v Kristu, on na to odpovídá svým životem. „V křesťanské existenci se zrcadlí bytí v Kristu smířeného-

<sup>193</sup> V tradiční terminologii Bůh všechny lidi vykoupil, a tak umožnil jejich smíření s Bohem, které se uskutečňuje skrze víru. Barth naproti tomu mluví o smíření všech v Ježíši Kristu.

<sup>194</sup> Něm.: „Entsprechungen“, tento pojem se dá těžko přeložit. Vypovídá o tom, že lidské jednání odpovídá na Boží jednání, v němž má svůj počátek a měřítko. Takové odpovídající jednání je však svobodným činem člověka.

<sup>195</sup> Svoboda neznamená moci činit vše. Svoboda je podle Bartha bytím v souhlase s určením člověka, aby byl partnerem ve smlouvě s Bohem. Svoboda je Božím darem v ospravedlnění, kdy je člověk osvobozen pro život pro Boha. Život křesťana je předznamenán příběhem Ježíše Krista, v tom, že on je před námi, tkví pravá svoboda a naděje.

<sup>196</sup> KD II/2, s. 457.

<sup>197</sup> KD II/2, s. 456.

ho člověka. To je to, co tak o ostatních lidech říci nemůžeme.”<sup>198</sup> Bytí Bohem smířeného člověka jim nechybí, chybí jim život v poslušnosti Ducha svatého. I pro ně byl v Kristu člověk obrácen k Bohu, ale oni to nepoznávají a neuznávají.

Ve víře podle Bartha není přechod od zavržení ke spáse, protože vše je již v Božím vyvolení rozhodnuto ve prospěch spásy. Oddělení zjevení od víry u Bartha bývá nazýváno jeho objektivismem. Subjektivní moment (víra) je podřízen objektivnímu momentu (Božímu slovu). Barth nečiní spásu závislou na lidském rozhodnutí či na jeho spolupráci. Barth se tak vyrovnává s teologickým existencialismem, který činí jednotlivce tím místem, kde se obrací dějiny spásy. „...Barth se zřejmě snaží vyhnout každému zdání kondicionalismu vzhledem k víře.“<sup>199</sup> Mnozí protestanští teologové mu to vytýkají.<sup>200</sup> I někteří katoličtí teologové<sup>201</sup> se ptají, zda Barth nepřipisuje člověku v ospravedlnění příliš málo, a tak nezpochybňuje Boží dílo v člověku. Subjektivní stránka ospravedlnění však u Bartha není pohlcena jeho objektivní stránkou, protože se v ní nejedná pouze o poznání toho, co je dáno v Božím vyvolení člověka. Boží vyvolení nechává prostor pro člověka, aby se ke svému vyvolení přiznal a žil z něho. Právě mezi Božím věčným vyvolením a jeho uskutečňováním v čase, mezi nutností a svobodou nechává Barth prostor, který zajišťuje, že ospravedlnění je na jednu stranu Božím působením v člověku a že se na druhou stranu člověk ve víře setkává s živým Kristem jako tajemstvím svého života.

## 2.2. Ospravedlnění v Barthově teologii

Ospravedlnění není středem Barthovy teologie. Barth ho však neopomíjí, nýbrž zařazuje do širších christologických a pneumatologických souvislostí. O ospravedlnění pojednává Barth nejen tam, kde výslovně pojímá učení o ospravedlnění. V první kapitole ukážeme, v jakých dílech a jakým způsobem se Barth ve svém teologickém vývoji zabýval učením o ospravedlnění. Ve druhé kapitole získáme přehled o tom, jak bylo Barthovo učení o ospravedlnění přijímáno, zejména v německy a anglicky mluvících oblastech.

<sup>198</sup> KD IV/1, s. 98.

<sup>199</sup> Kreck, W.: Grundentscheidungen in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Neukirchen 1978, s. 280.

<sup>200</sup> Brunner, P.: Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen? Katholisches Dogma, lutherisches Bekenntnis und Karl Barth, in: týž, Pro ecclesia II, Berlin 1966, s. 89 – 112.

Ebeling, G.: Karl Barths Ringen mit Luther, in: týž, Lutherstudien III, Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, s. 428 – 573.

Søe, N. H.: Gedanken zur Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und der lutherischen Theologie, in: KuD 2 (1956), s. 228 - 233.

<sup>201</sup> Küng, Bouillard a další.



### 2.2.1. Ospravedlnění u Bartha před učením o smíření Církevní dogmatiky

Karl Barth ve výkladu **dopisu Římanům** trvá (s Kierkegaardem) na *nekonečném kvalitativním rozdílu* mezi Bohem a člověkem.<sup>202</sup> Člověk a Bůh jsou od sebe odděleni jako čas a věčnost. Bůh se ve světě ukazuje jen *sub contrario*. I ve svém zjevení zůstává ten zcela jiný. Ospravedlnění může spočívat jen v radikálním protikladu k náboženství člověka, jako možnost, která není naše. Podle Bartha neexistuje žádný navazovací bod v člověku pro Boží ospravedlnění.<sup>203</sup> „Spravedlnost Boží je stav ve vzduchu, mimo všech nám známých možných postojů, tam, kde nás drží pouze Bůh, sám Bůh, jen Bůh, tam, kde jsme v jeho ruce odkázáni na milost či nemilost.“<sup>204</sup> Víra může být jen „skokem do neznáma, temnoty, do prázdnoty“<sup>205</sup>. Víra odhlíží zcela od sebe k Bohu, člověk v ní popírá vše lidské. Ve víře hledí člověk k předmětu své víry. Víra je darem Ducha svatého, protože jen Bůh ve svém sklonění k člověku může překonat nekonečný kvalitativní rozdíl mezi Bohem a člověkem. Proto je ospravedlnění mimo lidskou zkušenost, spočívá v Boží věrnosti sobě samému a je dílem jeho Ducha svatého. O ospravedlnění je třeba říci, že není jen forenzním aktem, protože je Božím působením v člověku. Je dynamickým děním. Ospravedlnění je Boží skutečností a jako takové ruší lidské náboženství a člověka stále znovu vede k radikální změně smýšlení. Barth nanejvýš zdůrazňuje Boží jinakost od všeho stvořeného. Milost je soudem všeho lidského. Těžko se však v takovém pojetí ukazuje, kým je ospravedlněný člověk, protože ten spočívá v Bohu, který je vždy zcela jiný.

V roce 1927 vydal Barth studii „**Ospravedlnění a posvěcení**“<sup>206</sup>. Již zde Barth mluví o ospravedlnění a posvěcení jako dvou rozměrech Božího jednání v milosti. V Božím aktu milosti nejsou žádné stupně. Obě skutečnosti patří k sobě, podle Bartha je pouze my lidé takto rozlišujeme. V ospravedlnění i posvěcení se jedná o Boží čin: „O jednání Boží na člověku se jedná, ale exkluzivně o jednání Boží na člověku, ne o jednání mezi Bohem a člověkem“<sup>207</sup>. Milost není naše vlastní, ani v posvěcení se podle Bartha nestává postupně naší. Božímu jednání v ospravedlnění odpovídá na straně člověka víra a poslušnosti posvěcení. Rozhodnutí člověka pro Boha je lidským rozhodnutím, je však možné pouze na

<sup>202</sup> Barth, K.: Der Römerbrief, München 1919, s. XIII: „Bůh je na nebi a ty na zemi.“

<sup>203</sup> Tamtéž, s. 84: „Naším zážitkem je to, co není našim zážitkem, naše náboženství spočívá ve zrušení našeho náboženství, našim zákonem je zásadní vyřazení všeho lidského zakoušení, vědění, vlastnění a konání. Nezbyvá nic lidského, co by chtělo být více než dutým prostorem, zřeknutím se, možností a odkazem ...“

<sup>204</sup> Tamtéž, s. 68.

<sup>205</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>206</sup> Barth, K.: Rechtfertigung und Heiligung, in: ZZ 5 (1927), s. 281 – 309.

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 283.

základě milosti. Tak je podle Bartha víra a poslušnost sice lidským aktem, který je však zcela nesený Boží mocí: „Véra a poslušnost jsou aktem lidského poznání a vůle, jakkoli síla tohoto aktu je pouze Boží silou“<sup>208</sup>.

Člověk v setkání s Bohem sebe sama poznává pouze jako hříšníka. Poznání hříchu je podle Bartha možné pouze v té události, kdy Bůh nad člověkem prosazuje své právo a uděluje mu milost: „V tom, že nade mnou se prosazuje právo, vím, že jsem přestupníkem, v tom, že se setkávám s milosrdenstvím, vím, že jsem ubohý. Ne předtím a ne jinak.“<sup>209</sup>

Ospravedlnění a posvěcení tvoří jednotu jako jediné dění Boží milosti. Pro člověka je však mezi oběma aspekty třeba rozlišovat: „Pro nás je to však něco jiného, že jsme jako hříšníci *smířeni*, a něco jiného, že jsme jako *hříšníci* smířeni. Ono je naše ospravedlnění, toto je naše posvěcení.“<sup>210</sup> Smíření podle Bartha vytváří v člověku vnitřní zápas. Zde se již ukazuje Barthova myšlenka přechodu, rozvinutá později v učení o smíření Církevní dogmatiky, že smiřující milost nás uvádí do „přechodu ze smrti do života“<sup>211</sup>. Být ospravedlněný jako hříšník je podle Bartha paradox, v tom se ozývá ještě Barthovo původní dialektické myšlení. Paradox ospravedlněného člověka však neruší tím způsobem, že by milost a hřích představil jako dvě proti sobě stojící kvanta. Ospravedlnění a posvěcení jsou dílem Boží milosti v člověku, přičemž „milost je ve svém dění shora dolů naším ospravedlněním, zdola nahoru naším posvěcením“<sup>212</sup>.

Barth pojímá ospravedlnění forenzně jako „Boží přehlédnutí našeho tady a teď neodstraněného hříchu“<sup>213</sup>. Ospravedlnění Barth přirovnává ke vzkříšení člověka: „V ospravedlnění říká Bůh k mrtvému: Žij! Mrtvý, který má žít, je hříšník, a žijící, který má zemřít“. Barth ještě zřetelně nezakládá ospravedlnění v příběhu Ježíše Krista, v jeho kříži a zmrtvýchvstání. Dále se ještě rozvine jeho pojetí víry, ve kterém bude mít víra zřetelněji charakter lidského činu jako odpovědi na Boží dílo.

V tomtéž roce vychází pokus o dogmatiku – „**Křesťanská dogmatika**“<sup>214</sup>. Zde se Barth zmiňuje o ospravedlnění v souvislosti § 18 (Milost a náboženství) a § 19 (Véra a poslušnost).

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 286.

<sup>209</sup> Tamtéž, s. 288.

<sup>210</sup> Tamtéž, s. 290n.

<sup>211</sup> Tamtéž, s. 291.

<sup>212</sup> Tamtéž, s. 292.

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 294.

<sup>214</sup> Barth, K.: *Christliche Dogmatik im Entwurf, Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, München 1927.

Náboženství je pro Bartha samo o sobě lidskou možností a skutečností. Je umožněno v Božím zjevení a smíření - „Bůh se ho (náboženství – *F. S.*) ujme, že může být Božím příkazem a požehnáním posvěceno“<sup>215</sup>. Barth oslabuje svou původní dialektiku, když dříve zjevení bylo soudem nad každým lidským náboženstvím, a nyní se ve zjevení stává lidskou možností. Pravé náboženství je založeno v ospravedlnění hříšníka a je podobně jako ono Božím dílem: „Existuje-li ospravedlnění a posvěcení hříšníka, potom také ospravedlnění a posvěcení jeho náboženství, díky čemuž ono, které je v abstraktním smyslu – samo o sobě - naplněním jeho vzpoury proti Bohu, smí být společenstvím s Bohem. Bez Božího přičinění a bez přihlídnutí k němu je náboženství, i kdyby bylo lidsky hluboké a upřímné, vrcholem hříchu. Díky Boží milosti v konkrétní skutečnosti zjevení, kterou ovšem nemáme k dispozici, která však na základě božské dispozice také pro nás může být skutečností, existuje přijetí náboženství, lidská zbožnost v podobě víry a poslušnosti, připočtení domnělé úcty za skutečnou.“<sup>216</sup>

Podle § 19 charakterizuje chování člověka ve zjevení víra a poslušnost, kterým Barth rozumí jako podvojnosti jediného postoje, který odpovídá podvojnosti zákona a evangelia. Barth ukazuje, že víru nemáme chápat izolovaně jako jediný odpovídající lidský čin, protože nikdy není sama: „Lutherovo ‚Sola fide‘ je pravdivé, nakolik je mu nadřazeno ‚Soli Deo gloria‘ a nakolik to právě neznamená ‚solitaria fide‘, nakolik ospravedlňující víra díky téže milosti má vedle sebe posvěcující poslušnost.“<sup>217</sup> Víra je důvěrou (*fiducia*), uznáním Boha a odkazem k jeho svrchovanosti. Poslušnost zde Barth přiřazuje k posvěcení, a staví ho vedle víry, zatímco později v Církvění dogmatice sama víra bude pojata jako poslušnost. Opět u Bartha nacházíme ospravedlnění a posvěcení jako dvě stránky téže věci.

V knize **Fides quaerens intellectum**<sup>218</sup> o Anselmu z Canterbury, která pro Bartha osobně hodně znamenala, se podle mnohých badatelů uskutečnil Barthův posun od dialektiky k analogii. V důsledku toho se dříve uzavřená Boží identita ‚Bůh je Bůh‘ u Bartha otevírá pro člověka: „Bůh je Bůh v tom, že sám sobě odpovídá a činí člověka odpovídajícím

<sup>215</sup> Tamtéž, s. 317.

<sup>216</sup> Tamtéž, s. 317.

<sup>217</sup> Tamtéž, s. 327.

<sup>218</sup> Barth, K.: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931), in: *KB-GA II. Bd.13.*, vyd. E. Jüngel/I. U. Dalferth.

Bohu<sup>219</sup>. Toto otevírání se potom uskutečňuje postupně v průběhu celé Církevní dogmatiky.

Podle Bartha se Bůh na ontické rovině zjevuje jako předmět víry. Tomu odpovídá noetická nutnost myslet Boha tak, jak se zjevuje. Barth tím vyjadřuje, že předmět víry předchází poznání víry. To se projeví v pojetí víry od jejího předmětu v § 66 Církevní dogmatiky. Předmět víry ustavuje jeho poznání na straně člověka, poznání je analogické svému předmětu. Toto analogické odpovídání si mezi předmětem víry a poznáním člověka ve víře má svůj soteriologický rozměr, který dosvědčuje učení o ospravedlnění.

Prolegomena **Církevní dogmatiky** staví do popředí samotného Krista, ne tedy učení o ospravedlnění, ani učení o zákonu a evangeliu. V souvislosti učení o Bohu Duchu svatém (KD § 12) pojednává Barth o tom, že Boží přítomnost v člověku může být pochopena jen od božského subjektu: „Ospravedlnění a posvěcení jsou činy onoho božského subjektu, také a právě i v tom, když se nám onen dává za vlastního“<sup>220</sup>. Barthova pozornost se stále více soustředí na událost Krista, v němž spočívá ospravedlnění i posvěcení člověka.

V souvislosti pojednání křesťanského náboženství jako pravého náboženství (§ 17 – Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion) Barth zdůrazňuje, že víra v Krista jako i ospravedlněný člověk je pouze a výlučně výtvozem Boží milosti: „křesťanské náboženství je uprostřed světa náboženství ohroženější, bezbrannější a bezmocnější než nějaké jiné náboženství. Jejím ospravedlněním je jméno Ježíše Krista, nebo nemá žádné ospravedlnění.“<sup>221</sup> Zde Barth vyzdvihuje forenzní charakter ospravedlnění, založený v učení o vyvolení. V učení o vyvolení zakládá Barth přijetí jako i zavržení - sboru i jednotlivce - v dění Krista jako ‚dvojím ospravedlnění‘ člověka. Ospravedlnění se v souvislosti učení o vyvolení nazývá dvojitě, protože je uskutečněno v Kristu, zavrženém a vyvoleném par excellence, tomu v životě člověka odpovídá, že ospravedlnění tvoří se soudem jednotu. V rámci „Vykonání Božího soudu“ (§ 39,2) pojednává Barth ospravedlnění v tomto smyslu jako soud i omilostnění: „Zcela stačí k prokázání Boží spravedlnosti, že jsme v jeho soudu skutečně přijati, máme, co nám náleží, co je právo a povinnost: v Ježíši Kristu našemu přestoupení odpovídající odsouzení a zavržení a skrze Ježíše Krista našemu vyvolení v něm odpovídající ospravedlnění a přijetí za syny a dcery.“<sup>222</sup> V souvislosti učení o stvoření pojednává Barth stvoření jako ospravedlnění: „Přítakání ke stvoření Bohem

<sup>219</sup> Jüngel, E.: Art. Barth, in: TRE V, Berlin – New-York 1980, s. 263.

<sup>220</sup> KD I/1, s. 513.

<sup>221</sup> KD I/2, s. 391.

<sup>222</sup> KD II/2, s. 849.

Stvořitelem znamená, že je ospravedlnil.<sup>223</sup> Existence celého stvoření je založena ve smlouvě milosti. Barthova řeč o ospravedlnění stvoření znamená, že vše má být viděno jako stvoření v Ježiši Kristu, v něm přijato a zakotveno: „Stvoření smí být dobré a je dobré, protože rozsudek, s kterým před ním Bůh stojí, je dobrý, protože Bůh je dobrý, který stvoření v tom, že je uskutečňuje, také ospravedlňuje.“<sup>224</sup>

Ospravedlněním v etické souvislosti se Barth zabývá ve spise „**Rechtfertigung und Recht**“<sup>225</sup>. V tomto díle se Barth ptá, jestli existuje vztah mezi ospravedlněním hříšníka, které je dáno v Kristu, a problémem lidského práva. Zajímá ho, jestli mezi nimi existuje vnitřní vztah, takže „s božským ospravedlněním by se v nějakém smyslu i lidské právo stalo předmětem křesťanské víry, křesťanské odpovědnosti, a tak i křesťanského vyznání“<sup>226</sup>. Na tuto otázku Barth odpovídá kladně a odpověď rozvíjí s odkazem na vzájemný vztah ospravedlnění a práva, církve a státu. Tyto dvě oblasti musí být vždy rozlišovány, ale současně se nesmí ztratit jejich vztah: „Je podstatné, že musí být naznačeno: že kázání ospravedlnění jako kázání Božího království již teď a tady zakládá pravé právo, pravý stát.“<sup>227</sup> V dialektickém období byl přímý dopad Barthova pojetí ospravedlnění do etiky malý. Boží čin nemohl mít žádnou obdobu v lidském světě. S analogickým uvažováním však Barthovo učení o ospravedlnění získalo etický význam. Bůh člověka v ospravedlnění osvobozuje a uschopňuje k činu, který je vyrůstá ze vztahu k Božímu činu a je vůči němu analogický.

### 2.2.2. Reakce na Barthovo učení o ospravedlnění

H. Gollwitzer v roce 1965 poznamenal, že Církevní dogmatika vyvolává v německém protestantismu spíše mlčení: „K podivuhodným znamením duchovního stavu patří, že německý protestantismus po úporné diskuzi k ranému dílu, k Církevní dogmatice mlčí.“<sup>228</sup> Jeho hlas nebyl ojedinělý. Jedním z důvodů mlčení kolem Církevní dogmatiky mohla být jistě její šíře i hloubka. Každý z jejích dílů vydá svým rozsahem za celou řádnou dogmatiku. To se projevuje například v tom, že jednotlivé díly lze jen obtížně recenzovat.<sup>229</sup> Tím

<sup>223</sup> KD III/1, s. 418.

<sup>224</sup> KD III/1, s. 419.

<sup>225</sup> Barth, K.: *Rechtfertigung und Recht*, Theologische Studien 1, Zollikon – Zürich 1938.

<sup>226</sup> Tamtéž, s. 3.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>228</sup> Gollwitzer, H.: *Einleitung*, s. 28, in: Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Ausgewählt und eingeleitet v. H. Gollwitzer, München und Hamburg 1965.

<sup>229</sup> W. Kreck ve své recenzi prvních dvou dílů učení o smíření úvodem konstatuje: „Právem se lze tázat, proč dosud nikdo nepojednal v tomto časopise o prvních dílech Barthova učení o smíření, navzdory usi-

se dá vysvětlit, že recenzí Barthovy dogmatiky není mnoho a že byly vydávány relativně pozdě po vydání příslušných dílů Církevní dogmatiky.

Ohlas Barthova pojetí ospravedlnění tak tvoří jednak recenze<sup>230</sup> a parafráze<sup>231</sup>, jednak díla stavějící se k Barthovi kriticky z jiných teologických a věroučných východisek<sup>232</sup>. Většinou se jedná o parafráze nebo komentáře psané jednoduchým stylem, které chtějí jeho dílo především přiblížit. Nejzajímavější jsou ta díla, ve kterých se nejedná jen o parafrázi, nekritickou chválu či zdrcující kritiku, nýbrž ve kterých se Barthova teologie osvětluje z nových pohledů či předpokladů jinak orientované teologie. Rozhodně se tedy nedá s Gollwitzerem říci, že by se o Církevní dogmatice v německém protestantismu jen mlčelo – stále vzniká mnoho jednotlivých pojednání, článků, disertací, které se zabývají Církevní dogmatikou – je však jen nemnoho děl, která pojednávají jeho teologii jako celek a která na ni přinášejí nový pohled. Mezi nejzajímavější díla patří vedle těch, které pocházejí z německého protestantismu, díla holandských teologů, severských luteránů, anglosaských teologů a v neposlední řadě katolických teologů.

V anglosaském prostoru je situace do té míry specifická, že diskuze o Barthově teologii se zde rozpoutala později než v Německu a namnoze probíhala v odlišných souvislostech. Například Barthův boj proti přirozené teologii získává jiný význam, odhlédneme-li od specifických souvislostí německé teologie třicátých let dvacátého století.

---

lovné snaze vydavatele...“, in: ThLZ 2, 85 (1960), s. 82.

<sup>230</sup> Kreck, Walter: Die Lehre von der Versöhnung, in: ThLZ 85 (1960), s. 81 – 94.

Weber, O.: Gnade und Rechtfertigung, Bericht über zwei Monographien, in: ThLZ 83 (1958), s. 401 – 408.

Diem, Hermann: Christologie und Rechtfertigung bei Karl Barth, in: EvTh 23 (1963), s. 197 – 213.

Gloege, G.: Zur Versöhnungslehre Karl Barths, in: týž: Theologische Traktate, Bd. I, Göttingen 1965, s. 133 – 173.

McGrath, A. E.: Karl Barth and the Articulus iustificationis. The significance of his critique of Ernst Wolf within the context of his theological method, in: ThZ 39 (1983), s. 349 – 361.

<sup>231</sup> Weber, O.: Karl Barths Kirchliche Dogmatik, Neukirchen-Vluyn 1963<sup>5</sup>.

Busch, E.: Die grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998, s. 207 – 227.

Gollwitzer, H.: Einleitung, in: Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Ausgewählt und eingeleitet v. H. Gollwitzer, München - Hamburg 1965, s. 1 - 39.

Frey, Ch.: Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung, Waltrop 1994<sup>2</sup>.

Peters, A.: Rechtfertigung, HST 12, Gütersloh 1984, s. 128 – 170.

Küng: H.: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957.

Jüngel, E.: Art. Karl Barth, in: TRE 5, Berlin – New York 1980, s. 251 – 268.

<sup>232</sup> Ebeling, G.: Über die Reformation hinaus?, in: týž, Wort und Glaube IV, Tübingen 1995, s. 270 – 312.

Dantine, W.: Rechtfertigung und Gottesgerechtigkeit, in: VF 11 (1966), s. 68 – 100.

Berkouwer, Gerrit Cornelis: Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957, v kapitole „Triumph der Versöhnung“ pojednává celý díl KD IV/1, § 61 na stranách 125 – 134.

Brunner, P.: Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen? Katholisches Dogma, lutherisches Bekenntnis und Karl Barth, in: týž, Pro ecclesia II, Berlin 1966, s. 89 – 112.

Rahner, K.: Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: týž, Schriften zur Theolo-

Co se týče prací o Barthovi, vedle recenzí jeho děl a úvodů<sup>233</sup> do jeho díla, se setkáváme velmi často s historickými studii<sup>234</sup>, zamýšlejícími se nad místem Barthovy teologie v dějinách západního myšlení a teologie. Témata již zpracovaná a zdánlivě vyčerpaná v německém bádání se v britské a zejména americké teologii znovu vrací v nových souvislostech (téma Barthovy korespondence s A. Harnackem, diskuze o knize „Rechtfertigung“ Hansé Künga, dynamická povaha Barthova učení o smíření apod.). K tématům ospravedlnění, zpracovávaným v této práci, je v anglosaské teologii celá řada: k diskuzi o Küngově tezi, k dynamickému myšlení K. Bartha, k pojetí formule *simul iustus et peccator* i k roli Ducha svatého ve víře. Zejména v poslední době se v americké i britské teologii objevily četné specializované studie k Barthově teologii.<sup>235</sup> Jejich témata a výsledky se od německého bádání mnoho neliší. Zajímavé jsou právě tím, že vycházejí z jiného teologického prostředí, a proto je jejich pohled na Bartha trochu odlišný. Některým z nich se budeme věnovat v souvislosti výkladu Barthova pojetí formulí *simul iustus et peccator* a *sola fide*.

### **Exkurs: Recepce Bartha v anglosaské oblasti**

Není naším úmyslem vyjmenovat všechny významné badatele a jejich práce o Barthovi, jako spíše ukázat typologii reakcí v anglosaském prostoru.<sup>236</sup>

Hlubší vnímání Barthovy teologie mimo německou oblast se projevilo až ve třicátých letech dvacátého století. Usnadněno bylo překladem Barthova dopisu Římanům do angličtiny, v roce 1933 dílo přeložil E. C. Hoskyns. Barthovo rané dílo bylo v anglicky mluvící oblasti považováno spíše za bizarní a nepochopitelné. V prostředí, které neprošlo podobnou duchovní krizí kolem první světové války, bylo těžko sdělitelné.

Roberts reakce na Dopis Římanům do padesátých let dvacátého století charakterizuje takto: „nacházíme dokument, který je pro anglického ducha skoro nepochopitelný – nejen kvůli jeho kořenům v intelektuálním prostoru vymezeném jmény Luther, Nietzsche,

gie IV, Einsiedeln 1964<sup>4</sup>, s. 237 – 271.

<sup>233</sup> Nejrozšířenější jsou tyto dva úvody:

Torrance, T.F.: Karl Barth. Biblical and evangelical Theologian, Edinburgh 1990.

Hunsinger, G.: How to read Karl Barth. The Shape of his Theology, New York 1991.

Torrance ve svém díle, které je sbírkou článků o Barthovi, shrnuje svůj celoživotní zájem o Bartha. Zabývá se zde Barthovým životem i dílem, jeho vztahem k tradici církve i odkazem pro budoucnost.

Hunsinger chce vést ke správnému čtení Karla Bartha. Nerozebírá nejprve témata Barthovy teologie, nýbrž formu jeho myšlení, ve druhé části knihy potom ukazuje, jak se jeho myšlení projevuje na konkrétních tématech.

<sup>234</sup> McGrath, A. E.: Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification I-II, Cambridge 2005<sup>3</sup>.

Torrance, T.F.: Karl Barth. Biblical and evangelical theologian, Edinburgh 1990.

<sup>235</sup> Hunsinger, G.: Disruptive Grace, Studies in the Theology of Karl Barth, Grand Rapids/Cambridge 2000.

Johnson, W.S.: The Mystery of God, Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology, Louisville 1997.

Mangina, J. L.: Karl Barth, Theologian of Christian Witness, Aldershot 2004.

McDowell, J. C./Highton, M. (ed.): Conversing with Barth, Aldershot 2004.

<sup>236</sup> Zajímavý přehled v tomto smyslu nabízí: Roberts, R. H.: Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich, in: EvTh 46 (1986), s. 369 – 393. Průběh přijetí Barthových myšlenek pojednal také: Sykes, S.W. (vyd.): Karl Barth. Studies of his Theological Method, Oxford 1979.

Overbeck, Kierkegaard a Dostojevský, nýbrž také proto, že reprezentuje takový postoj, který dialekticky integruje i nihilismus<sup>237</sup>. O Barthovi se mluvilo jako o významné postavě dějin, většinou však v tomto prostoru nedocházelo ke skutečnému setkání s Barthovou teologií. „Anglicko – anglikánská teologie neprošla nikdy Barthem, nýbrž vždy jen okolo něj, jinak vyjádřeno, zůstala mu co nejvíce vzdálená.“<sup>238</sup> Mezi anglickými teology zabývajícími se Barthem v současné době vyniká oxfordský A. McGrath<sup>239</sup>, který píše o Barthovi sice hojně, ale zejména z historického hlediska. Pojímá jej jako fenomén historie, rozebírá jeho myšlenkový profil, a často se – podle mého názoru – mýlí se skutečnými Barthovými úmysly. Ve svém díle o dějinách učení o ospravedlnění pojímá Barthovo učení stále jako učení dialektické teologie.<sup>240</sup>

Rozdílná situace je ve Skotsku, které má blíže ke kontinentálnímu protestantismu. Společnou základnou je reformovaná tradice, která umožnila Barthovu teologii a její požadavky snáze absorbovat. V této oblasti byla reakce na Bartha obsáhlá a plodná, vedená s větším pochopením pro Barthovy důrazy. S Barthovým dílem se nejhluběji zabývá T. F. Torrance, který spolu s G. W. Bromileym společně vydali Barthovu Církevní dogmatiku v anglickém překladu (vycházela v letech 1956 – 1970). Barthovu dogmatiku postupně recenzoval od prvního po třetí díl. Napsal dvě významné knihy o Barthovi<sup>241</sup>, jednu o raném Barthovi, druhou jako úvod do jeho teologie. Dokázal správně interpretovat raného Bartha dialektické teologie. Barthovu teologii dále domýšlel, také v souvislosti obdoby jeho dynamického myšlení v moderní vědě (zejména fyzice).<sup>242</sup>

Pro americkou teologii nebylo zprvu jednoduché osvojit si Barthovy myšlenky. Izde měli nejsnadnější přístup k Barthovi původem reformovaní teologové. Po druhé světové válce zde vyrostla skupina nadšenců, kteří se alespoň po určitou dobu považovali za barthovce.<sup>243</sup> Přijali základní Barthovy požadavky a kriticky je prostředkovali. Barth byl v Americe vnímán optikou rozlišení ortodoxních a liberálních tendencí v teologii. Z Ameriky také pochází označení Bartha jako neoortodoxního teologa (s hanlivých příděchem). Oba směry – ortodoxní i liberální - si však dokázaly přivlastnit některé Barthovy myšlenky. Tzv. ortodoxní nahlíželi Bartha jako reformátora, který především obrací pozornost církve k jejím základům. Narozdíl od nich skotský Torrance domýšlel Barthovu teologii v tom smyslu, že není pouze návratem k základům, nýbrž krokem vpřed.<sup>244</sup> Mezi nejvlivnější Barthovské badatele v Americe patří R. W. Jenson a G. Hunsinger.

<sup>237</sup> Roberts, R. H.: Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich, in: *EvTh* 46 (1986), s. 373-4.

<sup>238</sup> Tamtéž, s. 376.

<sup>239</sup> McGrath, A. E.: Justification: Barth, Trent and Küng, in: *SJTh* 34 (1981), s. 517 – 529.

McGrath, A. E.: Karl Barth and the Articulus iustificationis, The significance of his critique of Ernst Wolf within the context of his theological method, in: *ThZ* 39 (1983), s. 349 – 361.

McGrath, A. E.: Karl Barth als Aufklärer?, Der Zusammenhang seiner Lehre vom Werke Christi mit Erwählungslehre, in: *KuD* 30 (1984), s. 273 – 283.

<sup>240</sup> McGrath, A. E.: *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification I-II*, Cambridge 2005<sup>3</sup>, kapitola o Barthovi: „The dialectical approach to justification on Karl Barth“, s. 390 – 406.

<sup>241</sup> Torrance, T. F.: *Karl Barth. Biblical and evangelical theologian*, Edinburgh 1990.

Torrance, T. F.: *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910 – 1931*, London 1962.

<sup>242</sup> Torrance, T. F.: *Theological Science*, London 1969.

<sup>243</sup> G. S. Hendry, J. McConnochie, A. C. Cochrane a W. W. Bryden.

<sup>244</sup> Torrance, T. F.: *Karl Barth. Biblical and evangelical theologian*, Edinburgh 1990, s. X: „Karl Barth klade požadavek, abychoh opustili cestu myšlení od bodu absolutního klidu a rozvinuli kinetické způsoby myšlení. To je důvod, proč Barth užívá dynamickou a ne statickou koncepci lidského rozumu. Mnozí lidé dneška měli podobný problém s pochopením radikálně nové a hlubší cesty dynamického myšlení, které si vyžaduje kvantová teorie.“



Luterán Jenson napsal o Barthovi svou disertaci<sup>245</sup> a ve svém díle „God after God“<sup>246</sup> se přiznává k dialektické teologii jako trvale platné a nepřekonatelné. Hunsinger získal přístup k Barthovi skrze docenění politické dimenze jeho teologie.<sup>247</sup> Je také autorem pozoruhodných studií k Barthovu učení o milosti<sup>248</sup>.

Barth byl v anglosaské oblasti přijímán různými způsoby. Mimo reformovanou tradici bylo obtížné získat k němu přístup – dialektického Bartha se podařilo uchopit jen nemnoha teologům, pozdní Barth byl často dezinterpretován jako neoortodoxní. Odlišnost teologické tradice způsobovala to, že Barth byl zasazován do širokých souvislostí vývoje novověkého myšlení. Podle Robertse vzhledem k Barthově teologii „není žádná uznávaná interpretace: raná díla i Církevní dogmatika jsou bez souvislosti v ohromném nalezišti možností, což je typické pro sociální a kulturní pluralismus v anglosaském prostoru“<sup>249</sup>. Podle Robertse nedošlo ke zřetelnému spojení problémů anglosaské teologie s dědictvím teologie Karla Bartha navzdory tomu, že mnohé jednotlivce Barth silně ovlivnil.

### 2.3. Ospravedlnění člověka (§ 61 Církevní dogmatiky)

V následujícím pojednání se omezíme na ucelené pojetí učení o ospravedlnění v Církevní dogmatice, zejména pak v paragrafu 61. Zde jsou explicitně vyjádřena témata, která budeme podrobně zkoumat (poznání hříchu i pojetí funkce víry v procesu ospravedlnění člověka). Nemůžeme se ovšem v pojednání Barthova pojetí ospravedlnění omezit pouze na tento paragraf, je však pro nás východiskem. Zejména musíme mít na zřeteli, že u Bartha prostředně souvisejí ospravedlnění a posvěcení jako dva aspekty téhož dění, smíření člověka s Bohem v Ježíši Kristu. Navíc i v katolické teologii tato dvě témata úzce souvisejí.

Hlavním důvodem pro soustředění se na tento paragraf je ten, že daná témata nás nezajímají historicky, tak jak se postupně u Bartha krystalizovala, nýbrž systematicky – v ucelené podobě. Předmětem je tedy zralý Barth, který právě zaujal christocentricky myslící katolické teology. Zúžení tématu na učení o ospravedlnění v rámci učení o smíření Církevní dogmatiky je ospravedlněno tím, že Barth pojednává každé dogmatické téma jako svědectví o Bohu, který svrchovaně působí. Učení o ospravedlnění pro Bartha není středem dogmatiky, přesto je v Barthově pojetí svědectvím o tom nejpodstatnějším, a tedy svědectvím o vykoupení v Ježíši Kristu. To odpovídá Barthově tendenci pojednávat i okrajová témata jako zvěst o tom nejpodstatnějším. Proto i jeho učení o ospravedlnění pojmáme tak, abychom v něm měli co do činění s celým Barthovým teologickým úsilím.

Tento paragraf budeme číst v souvislostech s Barthovým zápasem o svrchovanost

<sup>245</sup> Jenson, R. W.: *Alpha and Omega. A Study in the Theology of Karl Barth*, New York 1963.

<sup>246</sup> Jenson, R. W.: *God after God, The God of the Future and the God of the Past seen in the Work of Karl Barth*, Indianapolis 1969.

<sup>247</sup> Hunsinger, G.: *Karl Barth and Radical Politics*, Philadelphia 1976.

<sup>248</sup> Hunsinger, G.: *Disruptive Grace, Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids/Cambridge 2000.

<sup>249</sup> Roberts, R. H.: *Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich*, in: *EvTh* 46 (1986), s. 392.

Boží milosti. Není to možné bez hlubokých znalostí ostatních částí jeho díla. Na myslí přitom budeme mít to, co budeme následně zkoumat, tedy Barthův ohlas mezi katolickými teology a jeho tvůrčí navázání na reformační teologii.

### 2.3.1. „Problém učení o ospravedlnění“

V první kapitole § 61 „Problém učení o ospravedlnění“ vychází Barth z toho, že Boží soud, jak se projevuje ve smrti Ježíše Krista, má dvě stránky, pozitivní a negativní. Negativní znamená, že je soudem nad člověkem, pozitivní znamená, že se jedná o Boží soud, ve kterém se Bůh sklání k člověku s dobrotou a milosrdenstvím. Negativní smysl se týká soudu nad člověkem, vztahujícího se na jeho vlastní bytí, jednání a chování, pozitivní smysl soudu se týká toho, že Bůh člověka přijímá jako svého partnera, který k Bohu neproměnně patří, navzdory všemu svému bytí, jednání a chování. Barth zdůrazňuje souvislost těchto dvou stránek Božího soudu. Vykoupení není bez zavržení, milost bez soudu. Jedná se o jeden a týž soud, ve kterém je člověk jako hříšník odsouzen a vydán smrti, a současně osvobozen pro nový život s Bohem.

V učení o ospravedlnění se zabývá Barth tím pozitivním smyslem Božího soudu. Jedná se mu o to, že „to je možné a že to může být spolu a po sobě následovat. Náš skutečný hřích a naše skutečná svoboda od hříchu, naše skutečná smrt a náš skutečný život bez smrti ...“.<sup>250</sup> Jedná se o příběh<sup>251</sup>, ve kterém je člověk současně pod Božím hněvem i přijatý v milosti. Ospravedlnění vysvětluje tento příběh. Je pokusem pochopit v pozitivním smyslu Boží rozhodnutí, jak bylo zjeveno ve zmrtvýchvstání Ježíše Krista.

Učení o ospravedlnění klade otázku „nakolik toto ospravedlnění není pouhým přehlédnutím ze slabosti, zamlžením lidské pýchy a pádu, pouhým nominalistickým jako by<sup>252</sup>“, potom by se však pro Bartha nesneslo s Boží spravedlností a pravdivostí, prostě s Božím bytím, které je garantem skutečnosti ospravedlnění. V učení o ospravedlnění se klade otázka, jak je možné to možné, aby byl v ospravedlnění Bůh věrný jak sám sobě, tak hříšnému člověku. To je „problém učení o ospravedlnění“.

Barth chce v učení o ospravedlnění zejména vyjádřit to, že se v tomto příběhu zachází s pravými věcmi, jak se skutečným soudem nad hříšníkem, tak i se skutečným právem, které zde člověk od Boha přijímá, že se jedná o skutečné ospravedlnění a tedy překo-

<sup>250</sup> KD IV/1, s. 575.

<sup>251</sup> něm. Geschichte.

<sup>252</sup> něm. „nominalistisches als ob“ – to je typická výtka ze strany katolické školské teologie na stranu reformace, že ospravedlnění hříšníka pouhou vírou je pouze zdánlivým ospravedlněním, je pouze přimhouřením očí nad hříšností, která v člověku trvá v nezměněné síle a podobě.

nání hříchu a člověka jako hříšníka. Barthovi se jedná o to, aby takové pochyby o skutečnosti ospravedlnění vyvrátil, aby ukázal, že to je možné, aby svět byl smířen s Bohem, a dokázal, že to je Boží spravedlnost, která působí v Boží milosti. Učení o ospravedlnění má tedy ukázat, že ospravedlnění hříšníka v Ježíši Kristu je skutečné a že je založeno v Boží spravedlnosti.

### 2.3.2. kapitola: „Boží soud“

Ve druhé kapitole § 61 Barth mluví o Božím soudu jako naplnění práva.<sup>253</sup> Barth usiluje o to, aby dosvědčil, že Bůh nejedná protiprávně, že se sám sobě nezpronevřuje, když ospravedlňuje hříšníka. Dochází ke skutečnému soudu nad lidským bezprávím (Unrecht), Bůh je zcela odstraňuje a s ním člověka jako hříšníka, a nastoluje nové právo člověka (Recht), a s ním člověka ospravedlněného. Bůh má právo a je v právu, jak Barth opakovaně zdůrazňuje.

Ospravedlnění člověka se děje skrze soud. Bůh se tak staví proti bezpráví člověka a člověk jako pachatel bezpráví nemůže obstát před Bohem, v soudu je skutečně odstraněn. „Boží spravedlnost znamená popření a odstranění bezpráví a člověka jako jeho původce.“<sup>254</sup> Přesto je v soudu a v Boží spravedlnosti činná Boží milost, která je „hluboce skrytá v Boží spravedlnosti“<sup>255</sup>. Milost je také tím vlastním, co je Bohem zamýšleno v jeho soudu. Tím se však neumenšuje vážnost soudu: „tento člověk musí zemřít – a je to právě jemu skrytá milost Boží spravedlnosti, která žádá odvetu“<sup>256</sup>. Přesto člověk ani jako pachatel bezpráví nevypadává z Boží milosti, nepřestává být „Božím vyvoleným a dobrým stvořením“<sup>257</sup>. V soudu nepřestává existovat.

„Tím, že Bůh je při ospravedlnění člověka v právu, Barth dosvědčuje, že Bůh zde jedná svrchovaně. Sám sobě je zákonem. Boží jednání nepodléhá žádnému vnějšímu tlaku, ani není náladové, svévolné. Jeho jednání přesto nemůžeme poměřovat podle našich právních norem a maxim. „Bůh je zcela věrný sám sobě – sám sobě v největší přísnosti zákonem, zásadou a řádem.“<sup>258</sup> „Nic si neodpouští, když uskutečňuje ospravedlnění.“<sup>259</sup>

<sup>253</sup> Karl Barth mluví o ospravedlnění v právní terminologii: o Božím rozsudku (Urteil), soudu (Gericht). Sám říká, že pojem práva je pouze „formálním principem“ (KD IV/1, s. 576) pojednání tohoto tématu. Takové právní pojmy se podle Bartha již v Bibli samy nabízejí. To, co zde znamená právo, se nesmí odvozovat z právní terminologie, nýbrž se definuje v příběhu Ježíše Krista. Celý první díl Barthova učení o smíření je psán pod zorným úhlem Božího práva a jeho prosazení, ve kterém je člověku dáno nové právo.

<sup>254</sup> KD IV/1, s. 597.

<sup>255</sup> Tamtéž, s. 600.

<sup>256</sup> Tamtéž, s. 602.

<sup>257</sup> Tamtéž, s. 602.

<sup>258</sup> Tamtéž, s. 591.

V ospravedlnění člověka jedná Bůh zcela ve shodě sám se sebou, zůstává sám sobě věrný, jak své spravedlnosti, tak své milosti. V ospravedlnění člověka přichází ke slovu Bůh sám, pochybnost o skutečnosti ospravedlnění člověka je pochybností o samotném Bohu, jeho spravedlnosti, svobodě a nezávislosti. Barth chápe spravedlnost Boží nejen v souvislosti odsouzení člověka hříchu, nýbrž i v souvislosti nastolení a prosazení jeho nového práva.<sup>260</sup>

Soud způsobuje dělení (Scheidung) člověka, které prochází jeho středem. Nalevo je člověk jako pachatel bezpráví, napravo je člověk jako Boží vlastnictví, zachovaný uprostřed soudu. Boží spravedlnost jde prostředkem člověka, je jak soudem, tak milostí, obojí je stejně skutečné, a v tom se prokazuje jako Boží spravedlnost. „Tomu odpovídá, že rozdělení jako výsledek Božího soudu je reálné a totální.“<sup>261</sup>

Toto rozdělení však podle Bartha neznamena statickou rovnováhu mezi člověkem nalevo a napravo, je dynamické, a to znamená, že je tu zřetelný směr, komu patří budoucnost, že Bůh stojí na straně člověka, který od něj dostává nové právo. Toto rozdělení člověka vlevo a vpravo uvozuje příběh<sup>262</sup> člověka, ve kterém je počátkem člověk bezpráví, cílem člověk s novým právem od Boha. Je to však jeden a tentýž člověk, vlevo i napravo, tak jak patří minulosti a budoucnosti.

<sup>259</sup> Tamtéž, s. 593.

<sup>260</sup> Pojem *spravedlnost Boží* hrál velkou roli v exegetické diskuzi 20. století o významu ospravedlnění. Sporným se stal samotný výklad pojmu.

V luterské tradici byl pojem *Boží spravedlnost* chápán jednostranně jako nástroj omilostnění hříšníka. Rovnala se tak Božimu milosrdenství. V takovém vymezení chybí pozitivní Boží vůle – vedle pohledu do minulosti pohled do budoucnosti, vedle odpuštění naplnění práva. Původní význam tohoto pojmu u apoštola Pavla opět odkryl Adolf Schlatter (*Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart 1935) důrazem, že ve spravedlnosti se Bůh zjevuje jako Pán a že v ospravedlnění jde více než o lidské nitro o zjevení Boží moci a práva.

V novější exegetické debatě sehrál výklad pojmu *spravedlnost Boží* roli v rámci Bultmannovy školy. Ernst Käsemann [*Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, in: *ZThK* 58 (1961), s. 367 – 378] chápe tento pojem v souvislosti se starozákonní židovskou tradicí. Spravedlnost není jednou z Božích vlastností, nýbrž je vztahem – původně označuje věrnost společenství. Tuto představu o spravedlnosti Boží uplatňuje ve výkladu pavlovského pojetí ospravedlnění. Boží spravedlnost v jeho pojetí není pouze darem (jak mnil jeho učitel Rudolf Bultmann), nýbrž stále se projevuje jako Boží moc. Ve spojení Boží moci a Božího daru vidí základ pavlovské teologie ospravedlnění. Pojem spravedlnost Boží tedy nelze zúžit na prostředek omilostnění jednotlivce ve víře. Současně je spravedlnost Boží mocí, která je neodlučitelná od dárce a proměňuje člověka ke svému obrazu. V Käsemannově pojetí dostává ospravedlnění univerzální rozměr.

Käsemannovo pojetí má blízko k Barthovu tain, kde mluví o Boží spravedlnosti jako o právu, které Bůh nastoluje a prosazuje navzdory hříchu člověka. Blízko stojí také v poznání, že ospravedlnění se nevztahuje jen na nitro člověka, nýbrž zahrnuje celé společenství. Pro Bartha však v jeho pojetí ospravedlnění pavlovský pojem spravedlnost Boží nehraje velkou roli, zatímco pro Käsemanna je klíčovým pojmem. Zdá se tedy, že Barth používá tento hluboce teologický pojem neutrálně, každopádně stojí mimo exegetickou debatu o významu tohoto pojmu, k výsledkům této debaty se explicitně nehlasí.

<sup>261</sup> Tamtéž, s. 605.

<sup>262</sup> Tamtéž, s. 606: něm. „Geschichte“. Tento pojem bude hrát roli ještě v popisu bytí ospravedlněného člověka jako současně hříšného a spravedlivého.

Podle K. Bartha je tento ospravedlněný člověk pravou a skutečnou záhadou (Rät-sel). Ospravedlněného člověka nemůžeme posuzovat staticky, podle toho, kým je sám v sobě, nýbrž je třeba ho posuzovat podle toho, kým bude. A takový pohled není přístupný žádnému nezaujatému pozorovateli. V důsledku podle Bartha neexistuje „žádné lidské sebezakoušení v tomto dramatu“<sup>263</sup>. Neexistuje současně jak zkušenost sebe sama jako ztraceného člověka, který zemřel hříchu, tak zkušenost sebe sama jako toho, který získal nové právo od Boha. Tento přechod ze smrti nemůže být naší vnitřní zkušeností. To znamená, že nemáme podíl na Kristově životě, nýbrž že tento život není součástí našeho sebeporozumění. „V takové rozhodující situaci – jako umírající, a hle žijeme! – se neznáme a nikdy jsme se neznali a znát nebudeme.“<sup>264</sup>

Přechod ze smrti v ospravedlnění skrze Ježíše Krista, jeho smrt a zmrtvýchvstání, je podle Bartha skutečně „naším nejvlastnějším příběhem“<sup>265</sup>. Tento příběh mezi Bohem a člověkem je nám dokonce vlastnější než všechno to, co považujeme za svůj vlastní příběh na základě vlastních zážitků a zkušeností se sebou sama. V příběhu Ježíše Krista jsme u sebe, na cestě z minulosti k budoucnosti. Ježíš Kristus se nás týká a v něm jsme „u sebe“<sup>266</sup>. Tento příběh Ježíše Krista, a to, že je naším vlastním příběhem, je pro nás záhadou. V naší reálné přítomnosti není tento příběh „představitelný, vypátratelný a zakusitelný“<sup>267</sup>. Náš reálný dnešek jako skutečnost v přechodu z minulosti do budoucnosti, naše přítomnost je nám cizí, protože je „přítomností Ježíše Krista“<sup>268</sup>. To, co víme o svém vlastním ospravedlnění, víme jen na základě příběhu Ježíše Krista, který podle zvěstování je živý jako ukřižovaný a zmrtvýchvstalý.

Soud a ospravedlnění člověka se děje na základě spravedlnosti Ježíše Krista, a tedy nám cizí spravedlnosti (fremde Gerechtigkeit). Spravedlnost Božího soudu a ospravedlnění se udála konkrétně v Ježíši Kristu. Děje se v Ježíši Kristu a ne v nás, protože člověk na toto střetnutí bezprávi s Božím právem není připraven, „nestačí na ně ani aktivně, ani pasivně, ani jako subjekt, ani jako objekt“<sup>269</sup>. V dění ospravedlnění člověk nepřichází v úvahu jako Boží partner. Přesto se v onom příběhu jedná o něj, o člověka a o jeho spravedlnost. Bůh nastupuje na místo hříšného člověka, identifikuje se s člověkem, stává se zástupcem (Stellvertreter) všech lidí, a tak se stává skutečným ospravedlnění člověka, skutečným je v Ježíši

<sup>263</sup> Tamtéž, s. 609.

<sup>264</sup> Tamtéž, s. 610.

<sup>265</sup> Tamtéž, s. 610.

<sup>266</sup> Tamtéž, s. 612.

<sup>267</sup> KD IV/1, s. 611, něm.: „nicht erlebbar, nicht auffindbar und also auch nicht vorstellbar“.

<sup>268</sup> KD IV/1, s. 611.

<sup>269</sup> KD IV/1, s. 614.

Kristu. Na základě tohoto zastoupení se člověk stává partnerem Božím.<sup>270</sup> Ospravedlnění člověka „se skutečně neudálo v naší existenci jako takové“<sup>271</sup>. To v Ježíši Kristu je člověk bezpráví člověkem minulosti, vyřízen, věčně minulý: „V něm máme bezpráví a sebe sama jako pachatele bezpráví za sebou.“<sup>272</sup> Ale ani naše spravedlnost před Bohem není imanentním určením naší existence, nýbrž je skutečností v Ježíši Kristu: „V něm jsem již tím, kým bude tento spravedlivý člověk ...“<sup>273</sup>. V Ježíši Kristu je naše ospravedlnění již úplné.

Závěrem kapitoly si Barth klade otázku, co znamená soud a ospravedlnění člověka pro Boha samého. V té otázce se Barthovi jedná o to, jestli se dění ospravedlnění dotýká samého Boha, nebo se uskutečňuje jen ve vztahu mezi Bohem a člověkem. Barth odpovídá, že ospravedlnění člověka se dotýká samého Boha, Bůh je v té věci plně přítomen, proto je ostatně ospravedlnění i pro nás skutečností. „Jen když Bůh je v této věci přítom, můžeme i my opravdově a zcela být přítom a počítat s tím, že přítom nebudeme nadarmo.“<sup>274</sup> Barth vyjadřuje to, že se tady jedná nejen o člověka, nýbrž i o Boha samého, o jeho věrnost, milost a spravedlnost tím, že mluví o Božím sebeospravedlnění. Bůh ospravedlňuje nejen člověka, nýbrž i sebe sama. Potvrzuje sebe sama a své právo v dění ospravedlnění

<sup>270</sup> Boží partner je důležitý pojem v Barthově dogmatice. Někteří Barthovi kritici se podivují, že vedle jeho silného důrazu na Boží svrchovanost je místo pro myšlenku partnerství mezi Bohem a člověkem. Pojem partnerství předpokládá rovnocennost obou partnerů. „Partneři jsou svobodní účastníci a podílí se na životě někoho jiného nebo na společné věci.“ (Krötke, W.: Gott und Mensch als ‚Partner‘, in: H.Köckert/ W. Krötke: Die Theologie als Christologie, Berlin 1988, s. 106 – 120, s. 106)

Jak však ve své studii ukazuje Krötke, Bůh se ve své svrchovanosti rozhodl od počátku být člověku partnerem. Pojem Boží partner má své místo nejprve v učení o smlouvě (KD II/2, s. 6.8.10). Bůh vzal na sebe ztracenou věc svého partnera a solidarizoval se s hříšником ve smrti Ježíše Krista. V Kristu přišel Bůh mezi nás a vytvořil v životě člověka prostor pro to, abychom byli Božími partnery. Bůh je ve vztahu k člověku ten první, zcela vpředu, a člověk je ten, který ho má následovat. Podle Krötkeho však Bůh a jeho primát neruší lidskou svobodu a jedinečnost. „Člověk se stává Božím partnerem tím, že Bůh jde před ním. Není jím sám od sebe.“ (Krötke, s. 111) Bůh umožňuje člověku, aby byl jeho partnerem. Podle Bartha byl „Bůh vždy partnerem“ (KD IV/2, s. 384)“, není mu to zdaleka cizí. Bůh člověka nepřehlídí, ani svou milostí ho neválcuje (KD IV/4, s. 179). Partneři nejsme sami o sobě, nýbrž v Božím příběhu s člověkem. Člověk smí vést život jako Boží partner, a to je možné jen v poslušnosti, kdy je „Boží partner ve svém životě nejprve příjemcem, a potom činitelem, který je tázan po lidském životě, odpovídajícím Boží lásce“ (Krötke, s. 112).

V učení o smíření pojem Boží partner ukazuje, že Bůh věc svého partnera bere do svých rukou. V Ježíši Kristu se člověk, který hřeší, stává starým člověkem, a do popředí vystupuje nový člověk (KD IV/1, s. 634). Být Božím partnerem znamená nejen, že člověk počíná žít v pokoji s Bohem a mezi lidmi ve světě, znamená to především, že se lidé nyní skutečně stávají pomocníky smíření a svými činy napomáhají smíření: „Osvobozuje je k životu v kontaktu, v solidaritě a společenství s Bohem, ale právě tak i s člověkem jako svým druhem v partnerství smíření.“ (KD IV/3, s. 285) Tím podílem na společné věci je v partnerství mezi Bohem a člověkem u Bartha tedy to, že člověk je svědkem o smíření Boha s člověkem. V tomto smyslu má pojem partnerství u Bartha své místo ve třetím dílu učení o smíření (KD IV/3), v souvislosti vydání svědectví: „V tomto činném společenství je úkolem křesťanů být svědky smířujícího Boha a smířeného člověka ve světě. Řeč o Božím partnerovi má nyní u Bartha zcela shodný smysl s řečí o svědčení o Bohu.“ (Krötke, s. 114)

<sup>271</sup> KD IV/1, s. 616.

<sup>272</sup> KD IV/1, s. 618.

<sup>273</sup> KD IV/1, s. 619.

<sup>274</sup> KD IV/1, s. 625.

člověka. Podle Bartha Bůh bere vážně hřích jako problematizaci svého práva, které prokazuje v díle stvoření, vyvolení a milosti. Ospravedlnění má co činit se samotným Bohem, proto je skutečné, a není náhodné, Bůh za ním stojí a plně ho garantuje jako své vlastní dílo.

Samotný pojem sebeospravedlnění Boží je ovšem zavádějící. Barth nechce říci, že Bůh se musí (pod vnějším tlakem) před někým druhým ospravedlňovat, naopak celé jeho pojetí ospravedlnění je neseno tím, že ospravedlnění je Boží svrchovaný čin, který vyplývá z jeho bytí, z jeho milosti a spravedlnosti. Jedná se o sebeospravedlnění Boha jako svrchovaného Pána milosti před skutečností hříchu a lidského bezpráví. Řeči o Božím sebeospravedlnění má ukázat, že Bůh je v dění ospravedlnění člověka přítomen jako svrchovaný Pán a že se sám skrze soud efektivně staví proti hříchu a nicotě.

### 2.3.3. „Rozsudek osvobozující člověka“<sup>275</sup>

Pozoruhodný je už název této kapitoly, který naznačuje, že Boží rozsudek se týká člověka jako takového, ne jen věřících, nýbrž člověka obecně. Tento rozsudek je osvobozující, hříšnému člověku přináší svobodu!<sup>276</sup> Osvobozující rozsudek Boží jako takový je ospravedlněním člověka, a protože je Božím rozsudkem, je podle Bartha bezpodmínečně platný. Člověk se může na tento rozsudek více spolehnout než na to, jestli se skutečně cítí

<sup>275</sup> něm. „Des Menschen Freispruch“, slovo „Freispruch“ překládáme důsledně jako „osvobozující rozsudek“, věrní Barthově právnícké terminologii.

<sup>276</sup> Barth pojímá svobodu člověka „silně vnitrosvětsky“ (A. Peters o Barthovi v nadpisu: „Silně vnitrosvětské vidění svobody křesťana“, in: Peters, A.: *Rechtfertigung*, HST 12, s. 145). Podstatné však je, že svoboda se zakládá na analogii fidei, svoboda stvoření se zakládá ve smlouvě milosti.

Bůh volá člověka ne do otroctví a slepé poslušnosti, nýbrž do svobody Božích dětí: „Ona (= *novozákonní etika*, F.S.) volá člověka do svobody dětí Božích, do nápodoby svobody a díla, ve kterém Bůh sám je Bohem.“ (KD IV/1, s. 209) Nápodoba není myšlena jako zákonické následování nějakého morálního vzoru, nýbrž jako uposlechnutí volání ke svobodě. Bůh uvádí v člověka do svobody v Duchu svatém (viz. KD IV/3, s. 515). Svoboda křesťana souvisí s poslušností, opět ne otrockou poslušností, ani poslušností z toho důvodu, že člověk nemá jinou možnost. Poslušnost, kterou žádá Boží přikázání, je v každém případě svobodou (viz. KD III/4, s. 745)! Pravá svoboda nespočívá v tom, že člověk vytváří nové možnosti, nýbrž že přijímá Boží rozsudek jako vyslovený o něm a naplňuje jej svým jednáním (viz. KD IV/2, s. 345).

„Svobodu Božích dětí charakterizuje víra. Na jednu stranu patří k Božím osvobozujícím rozsudkům, na druhou je odpovědí a uchopením tohoto rozsudku.“ (Hedinger, U.: *Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, Zürich 1962, s. 74) Víra tedy jednak vychází z Božího činu a v něm je založena. Na druhou stranu je odpovědí člověka, a tedy díky člověku „spontánním, svobodným a činným děním“ (KD IV/1, s. 847). Podle Hunsingera Barthovo pojetí lidské svobody, založené v Boží milosti, vychází z chalcedonského vzorce: „Milost a svoboda existují v životě víry nespočívají, neproměnně, nerozděleně, nerozlučně – podle asymetrického řídicího principu“ (Hunsinger, G.: *Disruptive Grace, Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids/Cambridge 2000, s. 302). To znamená, že svoboda je zcela podřízena, zcela závislá na události milosti. Podle Hunsingera je „užití chalcedonského vzorce k osvětlení vztahu milosti a svobody charakteristické pro Bartha“ (tamtéž, s. 303). Ve svobodě ospravedlněného člověka se spojují dva aspekty Božího díla v Ježíši Kristu – ospravedlnění a posvěcení. Pravá svoboda nespočívá v tom, že člověk vytváří nové možnosti, nýbrž že přijímá Boží rozsudek jako vyslovený o něm a naplňuje jej svým jednáním

jako ospravedlněný. O ospravedlnění člověka je Bohem rozhodnuto, a proto je platné. To jestli ho člověk přijímá, podle něj jedná a žije, to je u Bartha jiná otázka.<sup>277</sup>

Boží rozsudek, který se uplatňuje v jeho soudu, je podle Bartha rozsudkem, který rozděluje<sup>278</sup>, odděluje bezpráví člověka od člověka jako Božího vyvoleného a partnera smlouvy, odděluje starého a nového člověka v nás. Barth pojímá toto oddělení jako oddělení dvou časů, minulosti, které přiřazuje bezpráví člověka, a budoucnosti, které přiřazuje nové právo člověka. Barth opět zdůrazňuje, že toto oddělení je výhradně Božím dílem. Člověk se nachází v přechodu ze své existence jako starý člověk do existence nového člověka, vystupuje však z minulosti a vstupuje do budoucnosti ne na základě svých sil, ten přechod nemůže uskutečnit sám. Může však přijmout to, jak o něm Bůh rozhodl.

Ospravedlnění člověka se děje, v Barthově pojetí označuje živý proces, skutečný příběh. Život ospravedlněného člověka je přitom pod dvojím určením v tom smyslu, že jeho příběh vychází z minulosti (ve znamení bezpráví), a kráčí k budoucnosti (ve znamení práva). Člověk je na cestě. „To je dílo Božího rozsudku, že je člověk uveden na cestu, že se Božím činem stává člověkem příběhu Ježíše Krista, člověkem, který tedy v každé přítomnosti má současně onu minulost a budoucnost, onu jako minulost, tuto jako budoucnost, onu vyřízenou za sebou, tuto jako zaslíbení před sebou, nevratně v pořadí smrti a zmrtevýchvstání Ježíše Krista – ale v tomto pořadí nejen jedno nebo druhé, nýbrž současně oboje ...“<sup>279</sup>

Člověk je Božím rozsudkem osvobozen od sebe sama. Ale to neznamená, že by ztratil svou minulost! „Člověk, který právě jasně a zřetelně ví o svém ospravedlnění, o ospravedlnění člověka, zná sebe sama jako člověka, který má onu minulost, z ní vychází a ještě v přítomnosti i v přechodu do budoucnosti se musí přiznat ke své minulosti.“<sup>280</sup> Boží rozsudek se týká člověka, není však odůvodněn v něm, protože je Božím darem. Člověk, který se z milosti vydává na cestu z minulosti do budoucnosti, nemá co Bohu nabídnout: „jen jako ten, který jako takový ještě není spravedlivý, naopak je ještě nespravedlivý!“<sup>281</sup> Barth mluví o počínajícím ospravedlnění<sup>282</sup>: „Že člověk jako takový je na cestě odtud k cíli uchopit Boží zaslíbení, a s ním smí předběžně žít, to je počátek jeho ospravedlnění.“ V žádném čase přitom člověk nemůže říci, že se sám dostal dále, že už v něm není

---

(viz. KD IV/2, s. 345).

<sup>277</sup> Vystihnout význam víry při ospravedlnění člověka se pokusíme v kapitole 5.3.

<sup>278</sup> KD IV/1, s. 634, něm. „ein scheidendes Urteil“.

<sup>279</sup> Tamtéž, s. 639 – 640.

<sup>280</sup> Tamtéž, s. 641.

<sup>281</sup> Tamtéž, s. 642.

<sup>282</sup> Tamtéž, s. 642, něm. „Anheben der Rechtfertigung“.



jen to ospravedlnění, které počíná. Člověk tedy je na tom tak, že „smí ze zlé minulosti – tedy žádný dobrý, nýbrž zlý – kráčet do dobré budoucnosti“.<sup>283</sup> Člověk nemůže přispět k vlastnímu ospravedlnění ani tím nejmenším dílem, ani dobrou vůlí. Naopak Boží rozsudek naráží na nevůli člověka. Barth stav člověka, který již kráčí dopředu, ale stále jako ten, který si s sebou nese svůj původ, člověka, který je již zcela jiným, ale přitom v sobě stále tím samým, popisuje tak, že je totálně tímto člověkem minulosti i totálně oním člověkem budoucnosti. Rozhodující je u Bartha ospravedlnění jako Boží rozsudek a na jeho základě se říká, že člověk je „jako osvobozený již u cíle, již před Bohem spravedlivý, ještě je však také hříšníkem“.<sup>284</sup> Ve skutečnosti ospravedlněného člověka se nedá poměřovat spravedlnost a hřích jako dvě srovnatelné veličiny, přičemž čím více by ještě bylo hříchu, méně by bylo spravedlnosti, a čím více by bylo spravedlnosti, bylo by méně hříchu. „Tady ani tam se nejedná o nějaké množství – třeba jako u tekutiny ve dvou spojených trubkách tady ubývá, zatímco tam současně přibývá – nýbrž tady jako tam se jedná o celou lidskou existenci.“<sup>285</sup>

Srovnáme-li ta dvě určení člověka, jeho původ a jeho cíl, obě jsou zcela platná, přesto to nové od Boha má přednost před tím starým lidským hříchem. Barth uvažuje tak, že původ člověka – jeho hříchy -nesmíme přikrašlovat, musíme je vzít vážně, přesto ještě vážněji podle něj musíme vzít, že člověk je ospravedlněný hříšník, že Boží vůle s člověkem platí a je zcela spolehlivá. „To nové od Boha má jako takové přednost před starým člověka. Tak i Bohem zaslíbené právo před jeho vlastním bezprávím.“<sup>286</sup> Dialektika dvou totálních určení ospravedlněného člověka (jako hříšníka a jako spravedlivého) má u Bartha jasný směr, Barth ji rozumí jako příběhu, kdy má člověk skutečnou minulost za sebou a skutečnou budoucnost před sebou. Odmítá však kvantitativní poměrování obou skutečností.

Člověk, který bere vážně Boží osvobozující rozsudek, vyznává svou hříšnost, ale ještě vážněji a skutečněji přijímá Boží zaslíbení, hledí nejen dozadu, ale ještě více dopředu. Boží rozsudek je odsouzením hříchu a současně přijetím člověka, proto není vyznání hříchů bez zaslíbení. Barth se zamýšlí nad pýchou<sup>287</sup> člověka, který trvá na své ztracenosti, na své minulosti, a nebere stejně vážně nové právo od Boha, darovanou budoucnost. „Ne-

<sup>283</sup> Tamtéž, s. 642.

<sup>284</sup> Tamtéž, s. 643.

<sup>285</sup> Tamtéž, s. 643.

<sup>286</sup> Tamtéž, s. 659.

<sup>287</sup> něm. „Hochmut“. Pýcha je jedním z určujících projevů lidské hříšnosti, zejména v souvislosti s ospravedlněním, že hříšník se buďto brání poznání vlastní hříšnosti, v rafinovanější podobě ví o svém hříchu, přesto se brání milosti, odmítá uznat, že omilostnění je druhou stranou Božího soudu.

boť Boží odsudek neslyší ten, kdo by se uzavíral před jeho zaslíbením.<sup>288</sup> Boží rozsudek si žádá na straně člověka poslušnost i v tom smyslu, aby se člověk spolehnul na to, že je ospravedlněný. Ospravedlněný člověk může již skutečně žít jako ten, kterým ještě není, kterým však bude a kterým již je v předjímce. Zaslíbením je pro ospravedlněného člověka, že je zcela spravedlivý (*totus iustus*). Zaslíbení dané člověku Barth dále probírá co se týče jeho obsahu jako 1. odpuštění, 2. udělení práva člověka, 3. ustanovení naděje.

1. Odpuštění je podle Bartha kupodivu také budoucí veličinou, naplněno totiž bude v budoucnosti. V žádném okamžiku života tomu totiž není tak, že by odpuštění, a tedy svobodu od hříchu, člověk také neočekával, v ně nedoufal a o ně neprosil. Odpuštění je a zůstává Boží dílo, nepopisuje stav lidského nitra. Barth zdůrazňuje, že odpuštění je projevem Boží moci. Bůh prokazuje svou moc, když se ve vztahu k člověku nedává určovat jeho hříchem. Tak je člověk postaven do zcela nové výchozí pozice. „Jako prominutí je odpuštění tvůrčím Božím dílem, v jehož moci člověk jako ten stejný starý člověk, kterým byl a ještě je, není více tím stejným, nýbrž již je jiným, tím, kterým bude, novým člověkem. Tím je odpuštění hříchů tlustou čarou za lidskou minulostí.“<sup>289</sup> Odpuštění obrací člověka směrem k zaslíbené budoucnosti, dává svobodu, že smí žít jako ten, kterému je odpuštěno.

2. Barth klade důraz na to, že je vhodnější skutečnost ospravedlnění člověka vyjádřit nejen negativně jako odpuštění, nýbrž také pozitivně jako uvedení do práva, konkrétně do práva Božích dětí. Tento pojem podle Bartha vyjadřuje bytostné společenství mezi Bohem a člověkem, z kterého vychází jako jeho plody pokoj a smíření. Barth mluví o „ontologickém vztahu“<sup>290</sup>, který je založen na tom, že Bůh sám prohlašuje svou příslušnost k člověku. Svou příslušnost k Bohu smíme již dnes prožívat a z ní žít. I toto přislíbené právo je však podle Bartha opět především budoucností člověka, které kráčíme v každém okamžiku života ještě vstříc.

3. Třetím aspektem ospravedlnění člověka v Kristu je uvedení do stavu naděje. Člověk smí doufat a také může doufat. Naději však nenacházíme v sobě, ani v naší minulosti, ani v naší přítomnosti. Přesto v životě křesťana nejde jen každodenní nové očekávání zaslíbeného odpuštění a práva Božích dětí. Barth nezná jen počínající ospravedlnění, ale i naplnění ospravedlnění<sup>291</sup> spočívající v tom, že ospravedlněný člověk existuje a žije v naději a vztahuje se ke konečnému naplnění ospravedlnění, kdy již pro něj nebude jeho

<sup>288</sup> KD IV/1, s. 662.

<sup>289</sup> Tamtéž, s. 667.

<sup>290</sup> Tamtéž, s. 669 - něm. „eine ontologische Beziehung“.

<sup>291</sup> Tamtéž, s. 672 - něm. „Vollendung seiner Rechtfertigung“.

vlastní ospravedlnění hádankou a tajemstvím. Ospravedlněný člověk zná „cestu, na které se nachází, nejen její směr, nýbrž i cíl“<sup>292</sup>. V každé současnosti je však ospravedlnění skryto. „Ospravedlnění člověka se děje v časovém průběhu tohoto příběhu, a vše, čím on jako Bohem ospravedlněný je a co činí, je vždy jen v přechodu a tedy – jistě skutečné a úplné, ale také protikladné a skryté za protikladem – jen v současnosti protikladů, v podobě hádanky, v tajemství *simul peccator et iustus*.“<sup>293</sup>

V těchto třech bodech, vystihujících zaslíbení dané člověku, jsme viděli, že Barth sice ujišťuje o tom, že cíl cesty člověka se jej bezprostředně týká a může se k němu vztahovat, na druhou stranu všechny obsahy zaslíbení (odpuštění, právo Božích dětí) chápe jako podstatně budoucí. Z obavy, aby ospravedlnění nebylo pojato do vlastní zkušenosti člověka, a tak jako jeho vlastní, Barth nedokáže zřetelně dosvědčit, čím již v současnosti je (z Boží milosti) ospravedlněný člověk.

#### 2.3.4. „Ospravedlnění pouhou vírou“

Barth se ve čtvrté kapitole § 61 „Ospravedlnění pouhou věrou“ ptá po skutečné existenci ospravedlněného člověka. Kdo jím je, koho se plně týká jak Boží soud, tak Boží osvobozující rozsudek? Může se jím křesťan nazvat a zakouší sebe sama jako ospravedlněného člověka tak, jako že se nachází skutečně v přechodu ze smrti do života?

Podle Bartha je třeba se vystavit pochybnostem, zda Bohem ospravedlněný člověk není pouhou ideou, výplodem fantazie či mýtem! O jeho existenci je nutno vydat počet.

<sup>292</sup> Tamtéž, s. 672.

<sup>293</sup> Tamtéž, s. 672.

Barth se v rámci učení o smíření zabývá formulí *simul iustus et peccator* jen na nemnoha místech (KD IV/1, s. 576. 664. 672). I když tak nečiní výslovně, skutečností míněnou ve formulí *simul iustus et peccator* se svým způsobem zabývá v celé třetí kapitole § 61 „Des Menschen Freispruch“. Barth se k formulí hlásí, i když o ní mluví jaksimimochodem. Činí tak, protože formulí v jejím běžném chápání považuje za zavádějící, a to tam, kde nepopisuje dynamické dění, nýbrž klid zbraní, rovnováhu sil, kdy o člověku stejným způsobem platí, že je hříšník i spravedlivý.

Asi to není náhodou, že Barth v té formulí mění obvyklé pořadí a píše *simul peccator et iustus*. Toto pořadí lépe vysvětluje, že ospravedlněný člověk, který je stále ještě hříšníkem, je v Kristu spravedlivý a jeho spravedlnosti patří budoucnost. Tradiční formulace spíše odpovídá tomu, že již ospravedlněný hříšník sebe sama zakouší stále jako hříšníka.

Důležitější než pořadí je však to, jak rozumíme oběma určením člověka. Chápeme je jako totální určení, nebo jako parciální? Čím více je spravedlivý, tím méně je hříšníkem, anebo oboje určení označují celého člověka? U Bartha je v pochopení formule *simul iustus et peccator* rozhodující totální určení. V Kristu je člověk ospravedlněn, a tedy celý spravedlivý, současně je z hlediska své minulosti celý hříšníkem. Rozhodující pro pochopení ospravedlněného člověka je právě to, kým je v Kristu. Přesto Barth, a to je pro jeho pochopení této formule klíčové, chápe skutečnost ospravedlnění jako dění, dynamický příběh, ve kterém se naplňuje společenství člověka s Bohem. Otázkou v § 4 o formulí *simul iustus et peccator* v ekumenickém kontextu pro nás bude, v čem spočívá parciální aspekt formule u Bartha, a tedy co se děje s člověkem a v člověku na jeho cestě od minulosti k budoucnosti.

„Pochybnost ohledně existence nebo neexistence Bohem ospravedlněného člověka totiž není malá.“<sup>294</sup> Pochybnost o existenci ospravedlněného člověka však vychází ze samé povahy prokazování jeho existence. Ten, kdo chce prokázat existenci Bohem ospravedlněného člověka, musí zanechat všech pokusů dokazovat jeho skutečnost a sám odstraňovat pochybnost o jeho existenci. Člověk nemá moc nad existencí onoho člověka, člověk za ni může jen vděčně děkovat a být svědkem jeho existence. Barth tvrdí, že důkazem ospravedlněného člověka je vposledu sám Ježíš Kristus, v němž bylo zjeveno ospravedlnění všech lidí.

Víra proráží onu pochybnost o existenci ospravedlněného člověka, ale jen za cenu pokory. „Víra je sama o sobě zcela pokornou, ale také zcela pozitivní odpovědí na otázku po skutečnosti a existenci Bohem ospravedlněného člověka ...“<sup>295</sup>. Onu pochybnost podle Bartha proráží i co se týče ostatních lidí.<sup>296</sup> Ne na základě vlastních zásluh. Víra nevybočuje z řady ostatních skutků člověka jako skutek sám o sobě lepší než ostatní. „On je i ve víře hříšníkem, který není s to sebe sama ospravedlnit ...“<sup>297</sup>. I věřící člověk má za sebou hříšnou minulost a ta zůstává přítomná jako jeho minulost. Právě zde je podle Bartha potřeba odmýtizování. Víra neumožňuje ospravedlnění na základě nějaké své skryté, vnitřní vlastnosti. Proto Barth pojímá víru s důrazem jako zcela lidské dílo, i když se víra zakládá a vztahuje k Božím dílu ospravedlnění. Jeho definice zní: Víra je „oním lidským dílem, které na Boží věrnost dává věrnou, autentickou a přiměřenou odpověď“<sup>298</sup>. Jinde podává jinou formulaci, že „... je lidským dílem, které má podíl na ospravedlnění člověka, že pouze toto dílo skutečně odpovídá Božím ospravedlnění, že je skutečně odpovídajícím dílem na straně člověka“<sup>299</sup>. Podle Bartha je třeba o víře říci více a v jiné souvislosti, než jen to, že „v ní a skrze ni dochází k ospravedlnění ...“<sup>300</sup>. Barth je při takové formulaci opět veden úmyslem víru „odmýtizovat“. Brání tomu, aby otázka po ospravedlnění hříšníka byla jediným problémem křesťanského života. Nemá své místo pouze v souvislosti poznání a uchopení nového práva od Boha. Víra má místo nejen jako příjemce ospravedlnění, ale také jako křesťanský čin vycházející z jistoty ospravedlnění.

Víra je podle Bartha zcela pokorou a z pokory vychází. Pokorně se přiznává jak

<sup>294</sup> Tamtéž, s. 681.

<sup>295</sup> Tamtéž, s. 685.

<sup>296</sup> Barth zastává stanovisko, že ospravedlnění je skutečností přítomnou v Kristově kříži a zmrtvýchvstání. Proto je skutečností ve věřících i nevěřících. Nevěřící se však tomu uzavírají, zatímco křesťané o tom svědčí.

<sup>297</sup> Tamtéž, s. 687.

<sup>298</sup> Tamtéž, s. 689.

<sup>299</sup> Tamtéž, s. 686.

<sup>300</sup> Tamtéž, s. 689.

k Božímu soudu, tak jeho k jeho osvobozujícímu rozsudku, k onomu přechodu z minulosti do budoucnosti, který se uskutečnil ve smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. „Víra je resignací člověka na vlastní slávu.“<sup>301</sup> Je to pokora vycházející z víry, člověka, který již nic, co se týče vlastního ospravedlnění, neočekává od vlastních činů. Barth tuto pokoru také nazývá poslušnou pokorou: „Víra je poslušnou pokorou.“<sup>302</sup> Ona pokora není činem svévole, takže by se člověk nakonec mohl chlubit silou své pokory. K té pokoře patří i to, že člověk přijímá Boží osvobozující rozsudek jako pravou skutečnost, dostačující k ospravedlnění, ač jí člověk není hoden a ani není jednoduše předmětem jeho zkušenosti. Barth přijímá formuli *sola fide* a chápe ji tak, že „staví víru proti všem a každému skutku, obsahuje obě věty: (1), že žádný skutek člověka jako takový není ospravedlněním ani ho v sobě neobsahuje (ani skutek víry o sobě ne!) a (2) věřící fakticky je Bohem ospravedlněný člověk“<sup>303</sup>.

Víra má podle Bartha dvě stránky, negativní a pozitivní. Negativní stránku tvoří to, že je pokorou a že žádné lidské konání nemá místo v poznání a uchopení ospravedlnění. Pozitivní stránka znamená, že ve víře skutečně dochází k uchopení ospravedlnění, věřící člověk je tedy fakticky ospravedlněným člověkem. Negativní stránka, to, že žádné lidské dílo není samo o sobě ospravedlněním, vytváří prostor pro tu pozitivní stránku. Tam, kde člověk opravdu zanechá všech činů, metod a schopností, které by mu měli přiblížit ospravedlnění, tam se vytváří místo pro víru. Právě pokorná víra je však jen zdánlivě negativní, svou otevřeností pro Boží dílo se v ní uskutečňuje poznání a uchopení Boží spravedlnosti a naplňuje se v ní křesťanova existence jako existence v Ježíši Kristu.

<sup>301</sup> Tamtéž, s. 690.

<sup>302</sup> Tamtéž, s. 692.

<sup>303</sup> Tamtéž, s. 693.

Barth se explicitně hlásí k reformační formuli *sola fide*. Nemá však podle něj jen negativní, nýbrž i pozitivní obsah, nejen vylučuje lidské činy z ospravedlnění, nýbrž také vyzdvihuje víru jako lidský čin, skrze který je člověk ospravedlněn. Není jen negací jiných cest k ospravedlnění, nýbrž je především pozitivním určením našeho ospravedlnění.

Pro Barthovo pojetí víry je charakteristické, že ji neváže jen na ospravedlnění, tedy na to, že skrze ni člověk dochází ospravedlnění a že skrze ni je ujištěn o svém ospravedlnění. Víra se týká celého křesťanského života, zatímco otázka po ospravedlnění hříšného člověka je jen jednou otázkou křesťanského života. Právě ta pozitivní podoba víry je to, co chce Barth při této formuli zdůraznit. Činy člověka (skutky lásky) nejsou touto formulí prohlášeny za zbytečné. Vycházejí z pokory a poslušnosti, která přijímá to, že ve věci ospravedlnění neexistuje lidské spolupůsobení. Víra je nejen pokorou, nýbrž současně činem lásky. Víra je odpovědí člověka na existenci ospravedlnění v Ježíši Kristu.

Spojení „ospravedlňující víra“ užívá Barth s určitými rozpaky z obavy, aby víra nebyla chápána jako čin člověka, který je svou povahou uzpůsoben přijmout ospravedlnění od Boha. Proto se Barth vždy nejprve kriticky vymezuje vůči tomuto nepochopení. V Barthově pojetí však přesto víra označuje plnost života v Kristu. O ospravedlňující víru se jedná tam, kde z této víry žijeme.

Otázkou zůstává, co znamená u Bartha spojení „ospravedlňující víra“. Jedná se o otázku, jestli slovo ospravedlňující znamená že skrze víru se člověk dovídá o vlastním ospravedlnění v Kristu, nebo jestli člověk skrze ni ospravedlnění získává. Ospravedlnění člověka tkví v životě a díle Ježíše Krista. Přesto již samo toto spojení naznačuje, že ve víře a životě v Kristu se naše ospravedlnění teprve

Ve víře dochází v pozitivním smyslu k nápodobě Kristova díla. Víra je podle Bartha lidským jednáním, ve kterém dochází k nápodobě Kristova konání a jednání. Barth mluví o analogii k jeho jednání. „Právě ospravedlňující víra ve své prázdnotě a pasivitě nese také tento charakter nejvyšší plnosti a aktivity a bez něj by nebyla ospravedlňující vírou...“<sup>304</sup>. Pojem analogie hraje důležitou roli také v Barthově pojetí víry. A to v souvislosti s pozitivním významem víry. Víra je napodobením (Nachbildung) Ježíše Krista, analogií k jeho konání a jednání. Právě jako svobodný čin člověka je víra napodobením a analogií. To, že je víra analogií, znamená, že je odpovídající, že je podobnou při větší nepodobnosti Božímu jednání. Podstatné pro Barthovo chápání analogie je to, že čin víry „stojí k Ježíši Kristu – a tedy k jeho smrti a zmrtvýchvstání – v nanejvýš přímém a intimním vztahu“<sup>305</sup>. To, že život křesťana odpovídá životu Ježíše Krista není založeno na náhodné podobnosti dvou rovnocenných členů, podobnost vychází jednoznačně ze samotného života Ježíše Krista, který je určující pro život křesťana. Ta podobnost tedy není dílem člověka, netkví v něm samém. Přesto má ospravedlněný člověk na ní podíl. Ta podobnost je pouze tam, kde se člověk staví sám k sobě tak, že chce existovat již jen v podobenství života a působení Ježíše Krista. „Véra vyvolává v člověku nutně takové poznání sebe sama, v jehož síle mohou chtít být již jen člověkem jím určeným, formovaným a v jeho světlo postaveným.“<sup>306</sup>

#### 2.4. Dva momenty Barthova učení o ospravedlnění

V této kapitole pojednávám dvě témata – téma poznání hříchu a přítomnost Ducha svatého ve víře - na kterých se pokusím ukázat, jak Barth navazuje, ale i se odchyluje od reformačního pojetí ospravedlnění. Nezastávám názor, že se Barth zpronevěřil reformačním důrazům, ani učení Martina Luthera. V souvislosti poznání hříchu i role Ducha svatého ve víře jde Barthovi o stejné důrazy jako v reformační teologii. Barth zdůrazňuje závažnost hříchu, dokáže však také vyjádřit, že hřích poznáváme vždy jako v Kristu již odsouzený a poražený. Dále Barth váže Ducha svatého na Slovo (Krista) podobně jako Luther. U Bartha však ustupuje do pozadí zvěstované slovo jako prostředek ospravedlnění, protože je zcela zakryto Kristovou přítomností. V této kapitole se pokusíme Barthovu teologii pochopit na základě reformační teologie, dříve než se budeme zabývat Barthovým učením v ekumenickém kontextu.

---

stává plně skutečností. O soteriologickém významu víry pojednáme v § 5.3.2.

<sup>304</sup> Tamtéž, s. 711.

<sup>305</sup> KD IV/1, s. 859.

<sup>306</sup> KD IV/1, s. 861.

### 2.4.1. Poznání hříchu

Podle **Martina Luthera** člověk nedokáže sám od sebe poznat vlastní hříšnost v její podstatě a hloubce. Jisté poznání hříchu má přirozený člověk na základě zákona, který má člověk vepsaný do srdce. Tímto způsobem však může poznat pouze jednotlivé hříchy, ale ne vlastní, základní smrtelný hřích, který spočívá ve vzpouře proti Bohu, v nevěře, v provinění proti prvnímu přikázání. Podstatu hříchu a jeho závažnost poznává člověk až skrze Boží slovo.<sup>307</sup> Písmo svaté podle Luthera dosvědčuje, že hřích není jen jednotlivý hříšný čin, nýbrž celá přirozenost člověka je hříšná. Vlastní hříšnost poznáváme z Božího slova, ale také na základě vlastní zkušenosti, že si z tohoto stavu nedokážeme sami pomoci.<sup>308</sup>

Jedním ze základních požadavků Lutherovy teologie je, aby velikost hříchu nebyla umenšována. V této věci náruživě zápasil se scholastickými teology, zejména ve spise „Proti Latomovi“. Podle Luthera není možné opěvovat velikost milosti bez poznání vážnosti hříchu. Luther hlásá neúprosně vážnost hříchu, aby vyjádřil význam vykoupení v Kristu a jeho milosti.<sup>309</sup>

Podle Luthera Písmo nemíní hříchem to, co lidé obyčejně hříchem nazývají, hříchem nejsou především jednotlivé přečiny a prohřešky proti zákonu, nýbrž onen kvas či kořen, z kterého jednotlivé hříšné činy vyrůstají.<sup>310</sup> Celé bytí člověka je hříšné. Nestačí napravit činy, je třeba napravit hříšnou přirozenost člověka. Týká se celého člověka - ducha, duše i těla. Hřích vzniká, když člověk nevidí za dary jejich dárce.<sup>311</sup> Hřích má mnoho podob je žádostivostí (concupiscentia), z které vyrůstají jednotlivé hříšné činy, je sebeláskou (amor sui), pýchou (superbia), která nepřijímá ani Boží milost, ani druhého člověka jako bližního. Základním hříchem je nevěra, která souvisí se sebeláskou a nevděčností.

<sup>307</sup> WA 39 I, 84, 10-11: „Peccatum radicale, capitale et vere mortale est incognitum hominibus in universo mundo.“

WA 39 I, 84, 14-15: „Nullus ex omnibus hominibus cogitare potuit peccatum mundi esse, non credere in Christum Jesum crucifixum.“

WA 39 II, 365, 25-27: „Homo sua natura non solum nescit, unde peccatum sit, sed ipsum peccatum nescit. Manet autem cognitio peccati in homine per verbum Dei.“

<sup>308</sup> WA 8, 98, 15-16: „Huic sileant divina oracula, huic cedat Paulus, huic cedat et ipsa experientia quotidiana nostra et omnium sanctorum.“

<sup>309</sup> WA 8, 108, 1: „Quod si quis neget vere peccatum esse, hic donum dei blasphematur et ingratus est.“

WA 8, 112, 21-23: „Minuunt etiam mysterii Christi notitiam, per hoc et laudem et amorem dei, dum non considerant efusissimae gratiae bonitatem super peccatores expansam ...“

WA 8, 115, 2-4: „Tu ergo cave illos pestilentissimos et discite opera dei magna, mirifica et gloriosa esse, ideo scias tete non posse hoc peccatum satis exaggerare.“

<sup>310</sup> WA 8, 104, 5-7: „Videtur enim ferme radicale illud fermentum sic vocare, quod frustificat mala opera et verba.“

<sup>311</sup> WA 56, 178, 25-27: „Sic enim Lucifer ingratus fuit Creatori suo, antequam caderet. Quod facit ipsa

jsou nerozluční jako dech a hlas v člověku.<sup>326</sup> Přesto je nutné je rozlišovat, protože Duch přichází jako druhý, následuje<sup>327</sup> slyšené slovo. Nemusí přijít hned. Slovo může být i bez své vnitřní síly v Duchu. Duch působí svobodně a aktuálně.

Luther však k sobě váže nejen slovo a Ducha, nýbrž také slovo a víru. Boží slovo se vyznačuje tím, že volá k víře a působí v člověku víru. Víra, kterou působí, je vztažena ke slovu. Víra podle Luthera nemá nic společného s niternou věřivostí bez vazby na nějaký protějšek: „Víra existuje jen v protějšku k Božímu Slovu.“<sup>328</sup> Víra se zakládá na Slovu a z něj čerpá svůj obsah. Víra se pasena Božím slovem.<sup>329</sup> Nevzniká bez slyšení, zvěstování evangelia.<sup>330</sup> V tom, jak se víra zcela zaměřuje k Božímu slovu, se vztahuje k samému Bohu v Kristu. Ve svém slově je Bůh přítomen pro člověka.<sup>331</sup> Víra je skrze slovo vždy vztahem k Bohu a Kristu, víra uznává a ctí Boha v jeho božství.<sup>332</sup> Víra je plnou důvěrou v Boha v jeho Slovu. A tak patří víra a Bůh dohromady.<sup>333</sup> Pravá víra totiž může být zaměřena jen k Bohu, jen jemu lze bezpodmínečně věřit a z něj čerpat sílu k víře. Od Luthera pochází dokonce často nepochopená věta: „Víra je tvůrcem božství, ne v Boží osobě, nýbrž v nás.“<sup>334</sup> Víra přijímá Boží zaslíbení, je to akt člověka, zaměřený k Bohu v jeho Slovu. Na druhou stranu je to akt, který v člověku působí sám Bůh svým Slovem.<sup>335</sup> Víra je lidským aktem, ale je to skutečnost způsobená v člověku Bohem. Pravá víra podle Luthera není pouze intelektuálním výkonem ani jen dílem člověka.<sup>336</sup> Víra je darem Ducha

<sup>326</sup> WA 9, 633, 5-7: „Also sehen wir auch im naturlichen worth, wan eyn mensch redeth, kan man nicht von eynnanderr scheyden die stymme und den atthem.“

<sup>327</sup> WA 9, 632, 32-34: „Goth gibt uns von ersten das worth, damit er uns erleuchtet, darnach den H. Geyst, der in uns wircket und den Glauben anzcundt.“

<sup>328</sup> Althaus, P.: Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, s. 48.

<sup>329</sup> WA 6, 363, 27-29: „Gott hatt unserm glauben hie eyne weyde, tisch und maltzeyt bereyt, der glaub weydet sich aber nicht, den alleyn vonn dem wort gottis, ...“.

<sup>330</sup> WA 17 II, 73, 27-30: „Also ist seyn glaub nicht aus vernunft erwachsen, sondern aus solchem geschrey von Christo empfangen, wie S. Paulus sagt Gal.3.: ‚Der glaub kompt von dem hoeren her. Das hoeren aber kompt von dem wort odder geschrey von Christo.‘“

WA 17 II, 176, 30-31: „Denn der glaube kompt nicht on durchs hoeren.“

<sup>331</sup> WA 31 I, 456,1-2: „Dancke du, das du mein wort hast und durchs wort mich selbs.“

<sup>332</sup> Víra je podle Luthera nejen antropocentricky prostředkem spásy člověka, ale také teocentricky vyznáním Boží cti a moci. Tak je víra naplněním prvního přikázání, dává Bohu zapravdu. Viz WA 7, 25, 5.

<sup>333</sup> WA 30 I, 133, 7: „Denn die zwey gehoeren zuhauffe, glaube und gott.“

<sup>334</sup> WA 40 I, 360, 5-7: „Fides est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis. Extra fidem amittit deus suam iustitiam, gloriam, opes etc., et nihil maiestatis, divinitatis, ubi non fides.“ . Karl Barth se nad takovým výrokem ptá, jestli je u Luthera zajištěno bezpodmínečná přednost Boží iniciativy ve vztahu k člověku. Barth, K.: Geschichte der Protestantischen Theologie, 1947, s. 487n. Luther však samozřejmě přiznává skutečnost Bohu i mimo nás a mimo naši víru, ale chce být i v nás, když ho necháme být naším Bohem. Chce, aby i v nás platilo jeho božství. Vztah mezi Bohem a člověkem se u Luthera nedá obrátit, přičemž Bůh je ten, který posílá své slovo, a my jsme ti, kteří je přijímají ve víře.

<sup>335</sup> WA 39 I, 83, 26-27: „Sed fides, quae ex auditu Christi nobis per spiritum sanctum infunditur, ipsa comprehendit Christum.“

<sup>336</sup> WA 10 III, 355n.



Hřích je především proviněním proti prvnímu přikázání, nedůvěrou vůči Bohu, kdy se mu člověk zcela neoddává. Proto jsou jeho činy hříšné, že nejsou zaměřeny k Bohu. Člověk dokáže nejen materiální, ale i duchovní dary zneužívat pro sebe, a tak ztrácet jejich smysl. Tuto zahleděnost do sebe přirozeného člověka vyjadřuje nejvýstižněji Luther ve výkladu Listu Římanům tak, že je člověk zakřivený do sebe (*incurvatus in se*)<sup>312</sup>. Hřích není jen mravním proviněním, proto také nemůže být překonán pouze mravním úsilím. Hřích se odkrývá ve své podstatě tam, kde člověk usiluje o vlastní spravedlnost, a pohrdá Boží spravedlností.

Co se týče poznání hříchu, Luther tvrdí, že možnost poznat radikalitu hříchu máme jen v Božím Slovu. Mluví sice i o poznání hříchu ze zkušenosti člověka, či o hříchu jako přestoupení nařízení zákona. Především proti scholastické teologii však klade důraz na to, jak je hřích závažný, že se nevyčerpává v jednotlivých přestoupeních zákona.

Také **Barth** pojal své učení o hříchu s důrazem na závažnost hříchu. Vyrovnával se se ztrátou vědomí o hříchu ve své době. Barthovým úmyslem přitom nebylo člověku připomínat to, co člověk nechce slyšet a s čím si ani sám neví rady. Hřích dosahuje právě svého vrcholu podle Bartha v tom, že člověk hřích popírá a vytěšňuje, „že nechci být žádným hříšníkem“<sup>313</sup>. Podle Bartha je nejhorší podobou hříchu ta, kde se člověk skrze své úsilí o dobré brání Boží milosti. Vlastním problémem učení o hříchu je „*corruptio boni*, či *optimi*“<sup>314</sup>. Je proto obtížně odhalit hřích, protože se skrývá za nejlepšími úmysly. Přirozený člověk si žádný hřích nepřiznává. Podle Bartha měla církev podíl na ztrátě smyslu pro hřích v moderní době. Nedostatek v církevním učení o hříchu spatřuje tam, kde hřích a zlo může existovat nedotčeno vedle Boha. Barth se staví proti takovému pojetí zákona<sup>315</sup>, který v sobě neobsahuje žádné evangelium a má jen tu funkci, aby se člověk v jeho zrcadle dověděl o svém hříchu a potřebě spasení. Vědomí hříchu se mělo probouzet nad zákonem, který však měl stále méně společného s Boží milostí a Ježíšem Kristem. Hřích se tak v novověku stále více chápal ve smyslu morálního prohřešku, s kterým si člověk sám může poradit. Takto chápaný hřích není zkázou celého člověka jako takového.

Podle Bartha se hřích člověka jako i člověk jako hříšník dá poznat jen v dění smíření. Neboť zde se ukazuje a odhaluje, co je hřích. „Existence Ježíše Krista je místem, kde máme

---

complacencia sui, qua in acceptis non ut acceptis delectatur pretermisso eo, qui dedit.“

<sup>312</sup> WA 56, 356, 4-6: „Et hoc consonat Scripture, Que hominem describit incarnatum in se adeo, ut non tantum corporalia, sed et spiritualia bona sibi inflectat et se in omnibus querat.“

<sup>313</sup> KD II/2, s. 839.

<sup>314</sup> KD IV/1, s. 549.

co do činění s lidským hříchem v jeho zcela čisté, zralé, nedvojznačné podobě.<sup>316</sup> Hřích je negací díla Ježíše Krista. Hřích poznáváme v jeho radikalitě právě v Ježíši Kristu. Proto i učení o hříchu má své místo v této souvislosti, a ne jako dosud na neurčitém místě někde mezi učením o stvoření a učením o vykoupení v Kristu. Hřích se brání pojmenování, jeho skutečnost však nejvlastněji patří k učení o smíření, jemuž hřích odporuje. Jinde než v Ježíši Kristu a učení o smíření je hřích dvojznačný. Hřích je podle Bartha svou podstatou nevěrou<sup>317</sup>, konkrétně nevěrou ve vztahu k Ježíši Kristu. Pojednání hříchu se u Bartha rozvíjí ve třech souvislostech učení o smíření a zde hřích získává jasné obrysy – v souvislosti s ponížením Ježíše Krista je hřích nazván pýchou<sup>318</sup>, v souvislosti s jeho vyvýšením je nazván leností<sup>319</sup> a v souvislosti s vydáním svědectví Ježíše Krista je nazván lží<sup>320</sup>. Barthovo pojetí hříchu se vyznačuje tím, jak důsledně je hřích odhalen v souvislosti příběhu smíření.

V zrcadle smiřujícího Božího činu, ve kterém se Bůh sklání v pokoře k člověku, se odhaluje hřích člověka jako pýcha.<sup>321</sup> V souvislosti s ponížením Ježíše Krista, s tím, že se podrobil službě člověku a jako soudce se podrobil soudu, se lidský hřích projevuje odporem proti takovému Kristu v tom, že člověk sám chce být Pánem, Bohem i soudcem. Ospravedlnění se týká člověka, který je ve smíření dodatečně odhalen jako „člověk hříchu“<sup>322</sup>. V ospravedlnění je hřích odhalen nejen jako něco na člověku, nýbrž jako něco, co se týká celého člověka. Ve světle Božího smíření se však hřích člověka ukazuje jako pro vždy odsouzený a současně odstraněný. Hřích člověka se jednak neodhaluje jinde než v existenci Ježíše Krista, jednak to znamená, že se odhaluje v souvislosti se smířením v Ježíši Kristu, a tedy jako hřích již překonaný a poražený. Ve víře poznáváme jen odpuštěný hřích.<sup>323</sup> Tentýž Ježíš Kristus, v jehož existenci se uskutečnilo smíření Boha s člověkem, současně odhaluje i odsuzuje hřích člověka.

Barth nepřičítá hříchu žádný ontologický status, je pro něj nemožnou možností. To znamená, že by hřích nebyl, vždyť Barth současně zdůrazňuje radikalitu hříchu, že se vztahuje

<sup>315</sup> KD IV/1, s. 403.

<sup>316</sup> KD IV/1, s. 439.

<sup>317</sup> KD IV,1, s. 459n. Barth chce nevěru člověka pokud možno konkretizovat ve vztahu k Ježíši Kristu, že ten, kdo nevěří, neodpovídá jednání Boží milosti. Nevěra se projevuje odporem vůči Ježíši Kristu, neposlušností a nedůvěrou v jeho slovo. Ježíši Kristu odpovídá na straně člověk pouze víra.

<sup>318</sup> KD IV/1, § 60, s. 395 – 573.

<sup>319</sup> KD IV/2, § 65, s. 423 – 564.

<sup>320</sup> KD IV/3, § 70, s. 425 – 551.

<sup>321</sup> Sumář § 60 začíná větou: „Boží rozsudek, vyslovený ve zmrtvýchvstání pro nás ukřižovaného Ježíše Krista, dodatečně odhaluje, kdo je v jeho smrti vyřízen.“, KD IV/1, s. 395.

<sup>322</sup> KD IV/1, s. 395.

<sup>323</sup> KD II/2, s. 860: „Jen o odpuštěném hříchu člověk ví, že je poznán jako hřích, že je hříchem. Co on bez odpuštění může více méně znát, to mohou být jeho chyby, omyly, nepravosti.“-

na celého člověka. Hřích je však v Kristu určen k zániku a v něm je již překonán. Hřích jako nemožná možnost vyjevuje, že hřích je možný jen jako život proti novému bytí člověka v Ježíši Kristu, nevěra vůči věrnému Bohu, život podle toho, co je již odsouzeno a podle Božího rozsudku se stalo minulostí. Člověk stále ještě činí hříšné skutky, které jsou již v Ježíši Kristu odsouzeny. Zde se ukazuje obtížnost mluvení o hříchu, když mu Barth upírá jakýkoli ontologický status, ale jinak než jako o jsoucím o hříchu mluvit nedokážeme.

Barthovo pojetí hříchu se vyznačuje tím, jak důsledně zakládá poznání hříchu ve smíření v Ježíši Kristu. Bůh má v Ježíši Kristu navrch nad hříchem. Hřích, který poznáváme ve smíření v Ježíši Kristu, je hřích již Bohem odsouzený a zavržený. To vytváří zvláštní dynamiku bytí ospravedlněného člověka, nepoměr mezi jeho hříchem a spravedlností. Hřích poznáváme ve smíření v Ježíši Kristu jen jako překonaný. Pokud hřešíme, hlásíme se k něčemu, co již bylo poraženo. Odtud je nutné chápat dynamiku formule *simul iustus et peccator* jako svědectví o novém bytí člověka v Ježíši Kristu.

#### 2.4.2. Role Ducha svatého ve víře

**Martin Luther** koncentruje svou teologii christologicky. Bůh se ukazuje člověku ve svém Slovu, přichází v evangeliu, ve svědectví o Kristu. To je přítomné v Písmu svatém a ve zvěstování, kázání Ježíše Krista. Slovo Písma i slovo zvěstování je pro Luthera vnějším slovem, protože k člověku přichází zprostředkovaně v podobě lidského slova. Boží slovo však nikdy není pouze vnějším slovem, protože Bůh sděluje svou pravdu člověku do srdce, takže ji člověk vnitřně přijímá. Vnitřní přijetí zvěsti je dílem Ducha svatého. Pro Luthera vnější a vnitřní slovo patří dohromady, protože Duch mluví skrze slovo, nemluví neprostředkovaně.<sup>324</sup> Víra vzniká skrze Ducha svatého. On způsobuje, že Boží slovo je vnitřně přijato ve víře. Duch mluví skrze slovo. Víra nevzniká bez působení Ducha svatého, ale také ani bez zvěstovaného slova. Duch nemůže protiřečit slovu zvěstování, neříká obsahově nic jiného než vnější slovo. Dává však vnitřní sílu vnějšímu slovu, aby se dotklo srdce člověka. Duch svatý tak působí skrze vnější slovo, kterému dává vnitřní sílu, působí ve slově.<sup>325</sup> Dění zvěstování, ve kterém člověk přijímá evangelium, je současně dosvědčením Božího slova i svědectvím Ducha svatého. Slovo a Duch svatý tvoří jednotu. Podle Luthera

<sup>324</sup> WA 18, 695, 28-31: „Dicemus. Sic placitum est Deo, ut non sine verbo, sed per verbum tribuat spiritum, ut nos habeat suos cooperatores, dum foris sonamus, quod intus ipse solus spirat, ubi ubi voluerit, quae absque verbo facere posset, sed non vult.“ Luther stále zdůrazňuje působení Ducha svatého skrze slovo v polemice se spiritualisty, kteří zdůrazňují bezprostřední působení Ducha, bez vazby na vnější slovo.

<sup>325</sup> WA 9, 632, 25: „Spiritus operatur in verbo.“ WA 9, 633, 2: „...der heyllige Geyst, der durch worth wircket.“

svatého.<sup>337</sup> Víra je způsob, ve kterém je sám Bůh přítomen v člověku, proto je tolik mocná.<sup>338</sup> Ve víře má člověk podíl na Boží moci.<sup>339</sup> Ve víře se člověk sjednocuje s Kristem.<sup>340</sup> Bez víry v člověku není ani nevládne Kristus a zůstává v něm hřích.<sup>341</sup>

Luther proti spiritualistickým blouznivcům silně zdůraznil vázanost Ducha svatého na slovo. I on vyjadřoval duchovní rozměr Božího působení ve slovu, ale zachoval i svobodu jeho působení. Duchovní je vše, čemu se rozumí ve světle spasení v Kristu. Duch svatý vytváří novou existenci člověka, ve víře zpřítomňuje čin spásy v Kristu. V Kristu je skrze Ducha svatého člověk, který je o sobě hříšníkem, zcela spravedlivý. Působení Ducha zajišťuje, že spása přichází od Boha, z pouhé milosti.

Barthovi bylo předně vytýkáno, že ukrátil své pojetí Ducha svatého a jeho působení v člověku. Barth sám několikrát uvažoval o možnosti teologie třetího článku<sup>342</sup>, která by v sobě zahrnovala vše, co se říká o Bohu Otci a Synu, že by však jako celek mohla být

<sup>337</sup> WA 39 I, 44, 4: „Fides hic vera et donum illud spiritus Sancti intelligi debet.“

WA 39 I, 46, 7-8: „Igitur illud, pro Me, seu pro Nobis, si creditur, facit istam veram fidem et secernit ab omni alia fide, quae res tantum gestas audit.“

<sup>338</sup> WA 10 III, 214, 26: „Der glaub ist ain almechtig ding wie gott selber ist.“

<sup>339</sup> WA 17 I, 73, 33-36: „Sed haec passio contingit christiano, das der alte Adam wol sterbe, ut in illo ostendatur potentia verbi et fidei, tum fit certus fidem potentioem omnibus creaturis, item, quod fides sit potentia dei, non humana potentia, quae timet sonans folium.“

<sup>340</sup> WA 8, 103, 35 – 107, 36.

<sup>341</sup> WA 40 I, 440, 10.31.

<sup>342</sup> Zde uvádím několik míst, na kterých se Barth výslovně vyjadřuje k možnosti založit teologii od třetího článku:

1. Barth, K.: *Die protestantische Theologie im XIX. Jahrhundert*, Zollikon 1947, s. 411n: „To, co Schleiermacher svou teologií zbudoval, když ji zakotvil v středu, který byl pro reformátory středem vedlejším, mohlo být čistou teologií Ducha svatého. Mohlo to být učení o člověku, kterého Bůh postavil před svou tvář a svou milostí omilostnil. Jestliže jím byla, pak ji to jakožto teologii ospravedlňovalo stejně jako opačně orientovanou teologii reformační.“ (Citováno dle: Barth, K.: *Protestantská teologie v XIX. století*, díl II, Praha 1988, přel. B. Vík, s. 448.)

2. Barth, K.: Nachwort, in: Bolli, H.: *Schleiermacher – Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth*, s. 290 - 312, München – Hamburg 1968, s. 310n.: „Co jsem tady a teď ... k věčnému objasnění mého vztahu ke Schleiermacherovi příležitostně rozmýšlel a tu a tam mezi dobrými přáteli i naznačil, by byla možnost teologie třetího článku, zcela a rozhodně teologie Ducha svatého.“

3. KD I/2, s. 228: V souvislosti s novoprotestantským soustředěním se na (zbožného) člověka Barth mluví o tom, co je zde legitimní a co ne: „Požadavek byl a je bezpochyby legitimní: v relativním rozdílu k trinitárnímu a christologickému dogmatu staré církve vidět a rozumět Bohu nejen ve vztahu k člověku, nýbrž i vidět a rozumět člověku v jeho vztahu k Bohu. Může se říci, že to vždy, již ve staré církvi, bylo požadavkem západní církve... Chceme-li zvláštním dogmatem reformace nazvat subjektivní dogma, potom to ... může být jen tak míněno, že jeho zvláštním předmětem byla méně svoboda Boží pro člověka, která se stala událostí v Ježíši Kristu, než svoboda člověka pro Boha, která je skutečností v Duchu svatém. Zde však celý novoprotestantismus selhal. S nárokem a zdáním další péče o reformační požadavky se zajímal takovým způsobem o svobodu člověka, že božství Ducha svatého zapomněl ...“

4. Barth, K.: KD I/2, s. 275: Barth vidí v novoprotestantismu legitimní požadavek, aby se „objektivní zjevení stalo subjektivním oproti skutečně či zdánlivě mrtvému objektivismu“. „Vytknout mu (*novoprotestantismu F.S.*) můžeme a musíme jen toto, že ... opustil poznání, že Duch svatý není nikdo jiný než Duch Ježíše Krista, a tak příliš otevřel dveře vážnosti a zbožnosti quibuslibet deliriis et imposturis, tzn. uznání všemožných cizích bohů, až po ty, s kterými dnes máme co do činění.“

pojata od díla Ducha svatého. Barth měl, jak sám říká, „dobrý instinkt“<sup>343</sup>, když velké části učení o smíření (učení o církvi, o víře, naději a lásce) postavil výslovně pod znamení Ducha svatého. I učení o ospravedlnění a posvěcení a povolání by podle jeho mínění mohlo a mělo být postaveno pod toto znamení.<sup>344</sup>

Barth svou teologii pojal jako christocentrickou teologii Božího slova, která však v sobě zahrnuje teologii Ducha svatého. Barth dával přednost christocentrické teologii před teologií Ducha svatého, protože v novověku byla teologie Ducha svatého vystavena těžkým nepochopením. Celý novoprotentantismus podle něj selhal, když „zapomněl božství Ducha svatého“<sup>345</sup> a svobodu člověka pro Boha pojal jako vlastní možnost člověka. Barth mluví o „zapomnění na Ducha“, které nespočívá v tom, že by se o Duchu málo mluvilo, nýbrž ve ztrátě respektu před jeho božstvím. Barth zdůrazňuje božství Ducha svatého, zdůrazňuje, že Duch je předmětem víry. Barth se nezdřáhá mluvit o Duchu svatém, pokud se tak bude dít z hlediska jeho božství. Je třeba si uvědomit, že „Barthova christologicky pojatá teologie v sobě zahrnuje určité učení o Duchu svatém a že Barth usiloval o to znovu odkrytí poznání božství Ducha svatého, ztracené v novoprotestantském učení o Duchu“<sup>346</sup>.

Podle Bartha dílo Ducha svatého neprospěje, když ho pojednáme odděleně od Ježíše Krista. „Kde Ducha svatého oddělujeme od Krista, tam je vyložen ... dříve nebo později vždy jako jiný duch, jako duch náboženského člověka a odtud jako obecně lidský duch.“<sup>347</sup>

I tam, kde na druhou stranu pojednáváme zjevení bez vazby na dílo Ducha svatého, k pochopení zjevení jako Božího svrchovaného činu nepřispíváme. Teologie zjevení se stává metafyzikou, která zjevení klade před člověka objektivisticky jako pro člověka uzavřenou věc. Podle Bartha objektivní zjevení v sobě obsahuje možnost subjektivního přisvojení, zjevení Ježíše Krista v sobě obsahuje působení Ducha svatého. Chceme-li poznat dílo Ducha svatého „nemáme hledět na nějaké subjektivní skutečnosti jako takové, ve kterých by byl údajně nebo skutečně viditelný nebo zakusitelný, nýbrž je třeba vidět, odkud pochází, a hledět na to, co přináší ..., na objektivní možnost našeho společenství s Kristem; tedy na samého Krista.“<sup>348</sup> Právě zvěstování ‚subjektivní možnosti zjevení‘ odkazuje podle

<sup>343</sup> Barth, K.: Nachwort, in: Bolli, H.: Schleiermacher – Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, s. 290 - 312, München – Hamburg 1968, s. 311.

<sup>344</sup> Barth v souvislosti samotného učení o ospravedlnění o Duchu svatém vůbec nemluví. Paragraf 63 sice nadepisuje „Der heilige Geist und der christliche Glaube“, ani zde však o Duchu svatém mnoho nemluví (významnější místa: KD IV/1, s. 721n., 819n., 826n., 835n., 843). To je dáno právě tím, že Barth nechce mluvit o Duchu svatém samostatně, bez jeho vazby na Krista, naopak je dílo Ducha svatého nerozlučně spjata s Kristem.

<sup>345</sup> KD I/1, 228.

<sup>346</sup> Busch, E.: Die Grosse Leidenschaft, Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998, s. 230.

<sup>347</sup> KD I/2, s. 273.

<sup>348</sup> KD I/2, s. 271. Barth rozlišuje skutečnost zjevení v Ježíši Kristu a jeho možnost v Duchu svatém. Jeho

Bartha na Krista. Člověk může poznat Boží slovo tam, kde tuto možnost uznává jako skutečné Boží zjevení ve formě zjevení, svrchovaného Božího činu. Vazbu Ducha svatého na obsah zjevení nazývá Barth „objektivismem“<sup>349</sup>. „V tom a jen v tom může spočívat subjektivní zjevení, že právě poznáme a uznáme objektivní zjevení, které je tou pravdou, kterou nelze doplnit ani překonat, která však přichází k člověku.“<sup>350</sup> Ve zjevení Bůh dosvědčuje sebe sama, zjevení samo v sobě obsahuje subjektivní možnost jeho poznání.

Zatímco E. Busch tvrdí obecně, že „Barthova christologicky pojatá teologie v sobě zahrnuje určité učení o Duchu svatém“<sup>351</sup>, E. F. Rogers<sup>352</sup> rozlišuje v Barthovi různé postoje k teologii Ducha svatého. Ve své studii mluví o tom, že „Barth nechává Ducha zastínit Synem“<sup>353</sup>. Toto zastínění se podle Rogerse dá ohraničit v čase mezi díly I/1 a IV/4 Církevní dogmatiky<sup>354</sup>. Obsahově se dá vymezit tak, že Duch se v zastínění Synem „jeví jako automaticky daný se skutečností Krista, nebo jako ... identifikovaný s mocí nebo zaslíbením Ježíše Krista“<sup>355</sup>. V dílu I/1 Barth ještě tvrdí, že osvětlení Duchem je zvláštní krok, přidávající se k dílu Otce a Syna<sup>356</sup>. V dílu IV/4 se mluví o tom, že v síle Ducha svatého se příběh Ježíše Krista stává vlastním příběhem spásy věřícího.<sup>357</sup> „V Církevní dogmatice IV/4, jako i v Církevní dogmatice I/1, je osvětlení Duchem více než polostínem, svědčícím

---

možnost je však spjata se skutečností Ježíše Krista a vychází z ní.

<sup>349</sup> Tamtéž, s. 273. Barthovi byl vytýkán objektivismus ve smyslu jednostranného důrazu na to objektivní, na zvěstování Ježíše Krista, na úkor toho subjektivního, přijetí zvěsti v moci Ducha svatého. Zde však vidíme, že Barth neopomíjí to „subjektivní“, nýbrž striktně je váže k tomu objektivnímu. Objektivní se u Bartha nevymezuje vůči tomu subjektivnímu, nýbrž nese v sobě ono subjektivní.

<sup>350</sup> Tamtéž, s. 261.

<sup>351</sup> Busch, E.: Die Grosse Leidenschaft, Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998, s. 230.

<sup>352</sup> Rogers Jr., E. F.: The Eclipse of the Spirit in Karl Barth, in: Conversing with Barth, ed. J. C. McDowell/ M. Higon, Aldershot/Burlington 2004, s. 173 – 190.

<sup>353</sup> Tamtéž, s. 173.

<sup>354</sup> S jiným časovým vymezením Barthova ‚zastínění Ducha Synem‘ se setkáme u P. J. Rosata (Rosato, P. J.: The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth, Edinburgh 1981). Rosato klade obnovení Barthova důrazu na samostatnost díla Ducha svatého do roku 1947, kdy se Barth v díle „Die protestantische Theologie im XIX. Jahrhundert, Zollikon 1947, s. 41 ln.“ zmiňuje o možnosti teologie pojaté od Ducha svatého jako svého středu. Zde se nepřikláníme ani k jednomu z konkrétních vymezení zastínění díla Ducha svatého u Bartha v čase. Jednotlivé zmínky o možnosti pojmout teologii od třetího článku Bartha nedokazují žádný zvrát v jeho teologii. Stejně tak dobře možné je s E. Buschem mluvit o tom, že „Barthova christologicky pojatá teologie v sobě zahrnuje určité učení o Duchu svatém“ (Busch, E.: Die Grosse Leidenschaft, Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998, s. 230). Přitom je ovšem dobře možné, že skutečnost Ducha svatého se přece jen v rámci učení o Kristu bude tu a tam tematizovat jako relativně samostatná. Obzvláště pochopitelné by to bylo v těch případech, kdy Barth hleděl zpět na svou teologii a zamýšlel se nad tím, jestli ji bylo možné založit i jinak. Kdybychom se už měli přiklonit k nějakému časovému vymezení zastínění Ducha Synem, postavili bychom se na stranu Rogerse proti Rosatovi.

<sup>355</sup> Tamtéž, s. 175.

<sup>356</sup> KD I/1, s. 472: „Tento zvláštní moment ve zjevení je bezpochyby identický s tím, co Nový zákon jako subjektivní stránku v události zjevení zpravidla nazývá Duchem svatým.“

KD I/1, s. 473: „Duch svatý není identický s Ježíšem Kristem, Synem či Božím Slovem.“

<sup>357</sup> KD IV/4, s. 30: „V díle Ducha svatého se pro určitého člověka stává zjevným a přítomným jako jeho vlastní příběh spásy příběh zjevený všem lidem ve zmrtvýchvstání Ježíše Krista.“

o objektivitě Ježíše Krista ...<sup>358</sup> V celém středu Církevní dogmatiky je tomu však podle Rogerse tak, že Barth nechává Ducha zastínit Synem.

Rogers si také všímá toho, že Barth mnohé úseky své Dogmatiky nadepisuje jako témata spjatá s Duchem či je označuje jako jeho dílo, ve skutečnosti se však Duchu svatém v těchto úsecích mluví jen okrajově.<sup>359</sup> Podle Rogerse Barth častěji „činí rétorický manévr, když ohlašuje jeden námět, zatímco sleduje jiný“<sup>360</sup>. Barth tak s odkazem na tradiční téma plní takové učení novým obsahem. Barth vycházel podle Rogerse v centru Církevní dogmatiky z přesvědčení, že je lepší „obrátit každou otázku po Duchu v otázku po Kristu, protože učení o Kristu má objektivní váhu, která lépe odolává útokům lidí po devatenáctém století, aby si osvojili tuto teologii po svém“<sup>361</sup>. Barthovo učení o Kristu ovšem není objektivní v tom smyslu, že by bylo uzavřené, patřilo minulosti, naopak je objektivní v tom smyslu, že sebe sama dosvědčuje, zpřítomňuje a přichází za člověkem, takže ke Kristovu příběhu patří to, že není čistě minulý, nýbrž i přítomný, že se nejen tehdy udál pro člověka jako takového, nýbrž je přítomný jako Boží dílo *pro me*. Takové pojetí učení o Kristu v sobě obsahuje dílo Ducha svatého. Proto je správné dodat, že u Bartha se v jeho ‚zastínění Ducha Synem‘ nejedná o nepřítomnost Ducha, nýbrž o jeho skrytost v díle Syna.<sup>362</sup> Rogers chápe toto zastínění u Bartha jako „mezeru - chvilkové zmizení Ducha, který se svě- řuje Synu, a může, s ohledem na toto spolehnouti se, trvat na své svobodě“<sup>363</sup>.

Barthovi je dále vytýkáno, že rozvolnil vazbu víry na Slovo a že ji tak vztáhl rovnou ke Kristovu činu spásy. U Bartha se skutečně na místo Krista v podobě Slova dostává příběh osoby Ježíše Krista. Na místo současnosti Božího oslovení skrze Slovo a víry na straně člověka klade Barth Církevní dogmatiky následnost Božího činu a lidského činu. V Církevní dogmatice je však také zřejmé, že Barth usiluje nejen o to, aby víra byla vyjádřena jako svobodný lidský čin, nýbrž i jako Boží dílo v člověku. Barth to vyjadřuje tak, že věřící pochází od svého předmětu. Zřetelně Barth to, že víra je nejen lidským činem, nýbrž i dílem Ducha svatého, vyjadřuje například na těchto dvou místech<sup>364</sup>:

<sup>358</sup> Tamtéž, s. 174.

<sup>359</sup> Například § 63 „Der heilige Geist und der christliche Glaube“, KD IV/1, s. 826 – 872.

<sup>360</sup> Rogers Jr., E. F.: The Eclipse of the Spirit in Karl Barth, in: *Conversing with Barth*, ed. J. C. McDowell/ M. Higon, Aldershot/Burlington 2004, s. 175.

<sup>361</sup> Tamtéž, s. 177.

<sup>362</sup> To platí i pro Barthovo učení o ospravedlnění, v jehož pojednání v § 61 není ani jediná zmínka o Duchu svatém.

<sup>363</sup> Tamtéž, s. 188.

<sup>364</sup> Tato dvě místa v KD uvádí R. Slenczka [in: *Art. Glaube VI (Reformation/Neuzeit/ systematische Theologie)*, TRE 13, Berlin-NewYork 1984, s. 318 - 365].

1. v § 6 KD v kapitole „Das Wort und der Glaube“ říká: „je to Kristus, na kterého se víra vztahuje, protože on se sám pro ni stává předmětem, který činí víru vírou a skutečnou zkušeností“<sup>365</sup>. Zde vidíme, že základem víry je Bůh v Kristu, on činí víru skutečnou vírou. Ta proto není čistě lidskou záležitostí, vztah člověka k předmětu víry nečiní pravou víru, ta je naopak skutečností tam, kde je tento vztah dán od jejího předmětu. „Člověk se v události skutečné víry představoval jako takřkajíc otevřený seshora. Shora, ne zezdola.“<sup>366</sup> Skutečnost víry se vyskytuje vždy v souvislosti se zvěstovaným slovem. Víra je podle Bartha darem Ducha svatého. On umožňuje víru. Poznání Boha ve víře není lidskou možností, nýbrž je skutečností v Bohu. Uskutečňuje se tam, kde se přijímá Boží Slovo. Ve víře se podle Bartha uskutečňuje „Gottförmigkeit“, to znamená „připodobnění se člověka Božím slovu“<sup>367</sup>. Ve víře má člověk možnost být formován Božím Slovem. Barth v § 6 pojímá víru v souvislosti poznání Boha. Zjevení Boží se nestává minulostí, nýbrž je platné v Duchu svatém. Připodobňuje věřícího tomu, z koho věřící žije, a tak způsobuje, že věřící pochází od svého předmětu. Podobně se o víře, jako umožněné jejím předmětem, mluví i v souvislosti ospravedlnění.

2. V učení o smíření je víra pojata jako dílo Ducha svatého „ne na počátku, nýbrž – ve stručnosti – na konci naší cesty“<sup>368</sup>. Jedná se o místo, kde Barth víře přiznává kreatorní moment v tom, že člověk přijímá dílo Ježíše Krista jako platné *pro me*<sup>369</sup>. Celé dění smíření se děje pro mne, za mne Ježíš Kristus zemřel i vstal, má pýcha v něm byla překonána, v něm bylo napřímáno mé nové právo a zjevil se můj nový život. Dílem Ducha svatého přitom podle Bartha je, že Ježíš Kristus člověka jako jednotlivce „právě v jeho zvláštním osamění vyhledal, zastihl, našel, právě jej k sobě a sebe k němu přidružil“<sup>370</sup>. Barth to říká v souvislosti toho, že dílo Ježíše Krista neplatí *pro nobis* a *propter nos homines* bez toho prvotního, že si je přisvojujeme jako *pro me*. „To prvotní je spíše to, že Ježíš Kristus je skutečně pro mne samého. Že já sám jsem subjektem, pro který Kristus je.“<sup>371</sup> To znamená, že u Bartha smíření v Ježíši Kristu není abstraktní pravdou, která se až dodatečně v jednotlivci uskutečňuje skrze jeho víru a skutky, nýbrž smíření v Ježíši Kristu je neoddělitelně smířením konkrétních lidí. Smíření v sobě zahrnuje lidskou víru, to nové, že to někdo poznává a podle toho jedná: „Že to v hříšném člověku zasvitne, to je tajemství, to

<sup>365</sup> KD I/1, s. 242.

<sup>366</sup> KD I/1, s. 255.

<sup>367</sup> KD I/1, s. 251.

<sup>368</sup> KD IV/1, s. 828.

<sup>369</sup> KD IV/1, s. 843n.

<sup>370</sup> KD IV/1, s. 843.

<sup>371</sup> KD IV/1, s. 843.



kreatorní v události víry, ve které se člověk stává křesťanem, je křesťanem, aby potom jako takový směl, mohl a musel poznat, přiznat a vyznat, jak mu to jako subjektu přísluší.<sup>372</sup>

Barth pojímá celý § 63 od přítomnosti Božího Ducha ve víře. To má důsledky pro pochopení ospravedlnění jako božské skutečnosti. Bůh způsobuje ospravedlnění člověka. V něm je založena možnost víry. Ta je sice jako odpověď na Boží dílo lidským skutkem, je však skutečností v Duchu svatém. Je založena od svého předmětu Ježíše Krista. Z hlediska Boží přítomnosti v lidské víře je třeba ospravedlnění *sola fide* u Bartha chápat ne jako svědectví o daném a před věky uzavřeném dění, nýbrž jako dění, které je otevřeno vůči člověku v Duchu svatém.

#### 2.4.3. Otázka kontinuity s reformační teologií

Ve dvou předešlých bodech jsme ukázali, v čem je kontinuita mezi učením M. Luthera a K. Bartha. Někteří luterští teologové Barthovi vytýkají jeho místy tvrdou nebo jednostrannou kritiku Luthera, málokdy je to však vedlo k srovnání obou teologických děl a jejich skutečných teologických úmyslů. Barth v některých bodech radikalizuje východiska reformačního učení, či je svým způsobem domýšlí. Tak je to s centrálním místem christologie v jeho dogmatice. Barth domýšlí jeho důsledky pro celou teologii. Ty jsou jak v učení o hříchu, tak v učení o víře, učení o slovu a svátostech. Hunsinger se domnívá, že Barthův „masivní souhlas s Lutherem“<sup>373</sup> je obecně přehlížen. Barth sice ostře kritizuje i Luthera, ale podle Hunsingera si máme uvědomit, že „skoro každou námitku, kterou má Barth vůči Lutherovi, vznáší na ‚luterských základech‘. Když někdy kritizuje Luthera, je to kvůli Lutherovi – s otázkami, které by nikdy nebyly možné bez všeho toho, co mu Luther odkázal.“<sup>374</sup> Podle Hunsingera je to právě zmiňovaný christocentrismus<sup>375</sup>, který se Barth naučil u Luthera: „Christocentrismus, kterým se Barth tolik proslavil, by byl stěží myslitel-

<sup>372</sup> KD IV/1, s. 843.

<sup>373</sup> Hunsinger, G.: What Karl Barth Learned from Martin Luther?, in: týž, Disruptive Grace, Studies in the Theology of Karl Barth, Grand Rapids/Cambridge 2000, s. 280.

<sup>374</sup> Tamtéž, s. 280.

<sup>375</sup> G. Hunsinger spatřuje v Barthově i Lutherově teologii stejnou „centrálnost Ježíše Krista v silně soteriologickém smyslu“ (tamtéž, s. 286), takže v Kristu je dokonale uskutečněno spasení člověka, že v něm je naše spravedlnost již celá, máme na ní podíl dříve, než se stane vnitřní skutečností. G. Ebeling naproti tomu rozlišuje Lutherovu a Barthovu christocentriku jako „forenzně-antitetic-kou“ a „logicko-analogickou“ (in: Ebeling, G.: Karl Barths Ringen mit Luther, in: Týž, Lutherstudien III, Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, s. 540-546). Podle Hunsingera tyto analytické kategorie nejsou vystihující. Podle Hunsingera je „forenzní element přítomný ... v christocentrismu obou teologů“ (tamtéž, s. 286). Luther také „užívá ideu imputace ve dvou kontextech najednou, nejen v úzkém forenzním kontextu, nýbrž i v širším kontextu určeném myšlenkou stvoření a zmrtvýchvstání. To samé platí o Barthovi.“ (tamtéž, s. 286)

ný bez Lutherova reformačního průlomu.<sup>376</sup>

Základním rozdílem mezi Barthem a Lutherem<sup>377</sup> je podle některých teologů rozdílné pojetí vztahu zákona a evangelia.<sup>378</sup> Barth chápe obě veličiny jako dvě podoby téhož Božího Slova. I při Barthově tendenci k všeobjímající jednotě, dané jeho christocentrikou, Barth rozlišuje mezi Stvořitelem a tvorem, milostí a hříchem, vírou a nevěrou. Protiklad mezi zákonem a evangeliem, jak je přítomen v luterské teologii, pronikl u Bartha do samotné christologie a v rámci dění smíření je zrušen. Život člověka je předznamenán jednotou zákona a evangelia, danou v Ježíši Kristu. To je příklad toho, jak Barth radikalizuje reformační učení o ospravedlnění, zůstává však v kontinuitě s ním. H. J. Iwand ve svých tezích<sup>379</sup> tvrdí, že Barthova teologie bere vážně rozlišení zákona a evangelia: „Od reformační teologie nebrala tak vážně věcně-metodické rozlišení, které učí Luther v distinkci mezi zákonem a evangeliem, jako ta nastolená Karlem Barthem. To se vyjadřuje tím, že postupuje dialekticky.“<sup>380</sup> Závěrem tedy můžeme konstatovat, že co se týče christocentrického zaměření jeho teologie, Barth skutečně radikalizuje, ale neopouští, reformační teologii. Na příkladu učení o zákonu a evangeliu jsme mohli vidět, co znamená soud H. Urse von Balthasar, že v K. Barthovi „pravý protestantismus našel svou konsekventní pod-

<sup>376</sup> Tamtéž, s. 286.

<sup>377</sup> Srovnání teologie Luthera a Bartha provádí Ch. Gestrich ve své studii „Die hermeneutische Differenz zwischen Barth und Luther angesichts der neuzeitlichen Situation.“ (in: *Theologie als Christologie*, vyd. H. Köckert/W. Krötke, Berlin 1988, s. 38 – 55). Bartha jako i Luthera považuje za velké teology v jejich významu pro dvacáté století. Příkladem aktuálního působení a vlivu Lutherovy teologie může být podle Gestricha „hermeneutická teologie Gerharda Ebelinga, orientovaná na vztahu slova a víry“, jako i „celý jev dialektické teologie znamená v určitém smyslu kus obnovení reformace a ‚renesanci Luthera‘“ (Tamtéž, s. 38). Barthův vztah k Lutherovi je komplikovaný, je charakterizován jak dalekosáhlou shodou, tak zásadními neshodami. Je obtížné srovnávat dogmatický obsah učení obou teologů, protože k tomu je třeba nejen porovnat obsah jednotlivých učení, nýbrž formulovat, v čem spočívá forma jejich učení, a přitom zohledit změněnou dobu a situace, do kterých mluví a která jejich mluvení ovlivňuje. Pro někoho rozdíly v učení mezi Barthem a Lutherem nejsou takové, že by se výpověď jednoho vylučovala s výpovědí druhého (H. J. Iwand), pro jiné teology se zejména na učení o zákonu a evangeliu ukazuje, že mezi nimi jsou závažné teologické odlišnosti (G. Ebeling). Zatímco Lutherovo rozlišení zákona a evangelia se orientuje na dvou rozdílných způsobech Božího sebedosvědčení, Barth chápe evangelium a zákon jako prameny poznání Boží vůle, přičemž Barthovi se jedná o to, aby zákon byl přiřazen k evangeliu a aby v podstatě ukazoval stejným směrem jako evangelium. Gestrich ukazuje, že pro Luthera v jeho době byla hlavním požadavkem svoboda, ale ne jakákoli, nýbrž ta v Kristu vybojovaná: „Jako křesťanský teolog musel na to odkázat, že obrat ke svobodě se nemůže podařit, když bude zákon či vazba, kterou trpíme, svémocně či příliš rychle setřesena“ (Tamtéž, s. 45). Hlavním Barthovým požadavkem v jeho době byla podle Gestricha autorita, ta však postrádá svůj smysl, pokud není výrazem svobody, tomu u Bartha odpovídá, že zákon je předznamenán evangeliem. Podle Gestricha si však skutečný Luther a skutečný Barth neodporují: „... Barth dokonce svým obratem k autoritě chtěl dokonce zvětšit prostor svobody“ (Tamtéž, s. 49).

<sup>378</sup> Např. Ebeling, G.: *Karl Barths Ringen mit Luther*, in: *týž, Lutherstudien III, Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen*, Tübingen 1985, s. 537: „Právě to, co podle Luthera dělá teologa teologem – umět rozlišovat mezi zákonem a evangeliem – je podle Bartha pro teologii zničující.“

<sup>379</sup> Iwand, H. J.: *Zwischen Karl Barth und Luther*, in: *týž, Nachgelassene Werke II*, vyd. H. Gollwitzer, W. Kreck, K.G. Steck, E. Wolf, München 1966, s. 399 – 405.

<sup>380</sup> Tamtéž, s. 401.

bu<sup>381</sup>. Toto tvrzení přichází právě z katolické strany, o jejíž pohled na Bartha se nám v této práci zejména jedná. Pojednání o pojetí hříchu a víry u Bartha a Luthera nám však toto Balthasarovo tvrzení nejen nevyvrátilo, nýbrž spíše potvrdilo.

## 2. 5. Otevřené otázky

V § 1 jsme sledovali vzájemný vztah mezi K. Barthem a vybranými katolickými teology. Zmínili jsme také hlavní body Barthovy kritiky katolické teologie i katolické výtky vůči Barthově teologii. V § 2 jsme se zabývali Barthovým učením o ospravedlnění v Církevní dogmatice. Formulovali jsme důležité předpoklady Barthovy teologie. Vyzdvihli jsme dvě témata (poznání hříchu a role Ducha svatého ve víře), která budou rozhodující pro postihnutí Bartha pojetí formulí *simul iustus et peccator* a *sola fide*. Sledovali jsme Barthovu obezřetnost vůči tomu, co se nazývá subjektivní ospravedlnění, a tedy vůči přijetí ospravedlnění ve víře, specifickému působení Ducha svatého v člověku, lidském podílu na vlastním posvěcení a vůbec ospravedlnění jako předmětu vlastní zkušenosti. Přesto se v Barthově učení o ospravedlnění tato subjektivní stránka neopomíná. Na závěr tohoto paragrafu můžeme předběžně odpovědět na otázky, které jsme vyjádřili ve třetí kapitole úvodu:

### 1. Jaký je vztah příběhu Ježíše Krista k příběhu věřícího člověka?

K. Barthovi bývá vytýkáno, že v příběhu Ježíše Krista se na základě předvěkého Božího dekretu již vztah mezi Bohem a člověkem rozhodl, a tak se v příběhu jednotlivého člověka již nic nerozhoduje, nemění ani nevyvíjí. Proto se vznášejí pochybnosti o tom, že příběh člověka je skutečným příběhem.

K. Barth skutečně ospravedlnění chápe jako Boží dílo v Ježíši Kristu. Klade však přitom velký důraz na to, že Boží rozhodnutí pro vyvolení člověka se uskutečňuje v příběhu Ježíše Krista. Příběh Ježíše Krista nemůžeme pochopit jako uzavřený a vymezený proti příběhu jednotlivého člověka. Příběh Ježíše Krista je podle Bartha naším nejvládnějším příběhem, v něm tkví naše spravedlnost, poznání Boha i ospravedlnění. Naše ospravedlnění však nevyjadřuje stav, nýbrž cestu, na které se sice kvantitativně nestáváme ani spravedlivějšími ani svatějšími, přesto je naše cesta skutečnou cestou. Je předznamenána a určena Ježíšovým vítězstvím, nakolik si s sebou vždy neseme svou minulost. Ontologický význam ospravedlnění v Kristu znamená, že je na ně jako na Boží skutečnost spolehnoutí. V Kristu je skryto naše pravé lidství a náš pravý příběh. Zatímco někteří teologové

<sup>381</sup> Balthasar, H. Urs von: Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, s. 32.

mylně chápou Barthovo pojetí příběhu ospravedlněného člověka jako statické a znesvobodňující, my se přikláníme k tomu, že Barthovo pojetí ospravedlnění i příběhu člověka je nanejvýš dynamické a osvobozující.

Otázkou zůstává, jak je chápán člověk v Barthově inkluzivním pojetí Kristova příběhu?

## 2. *Jak působí hřích v člověku a jak je hřích odstraněn?*

Barth znovu s reformační teologií zdůraznil, že hřích člověka je natolik závažný, že člověk s ním nic nesvede a že sám Bůh se proti němu postavil v Ježíši Kristu. Barth spatřuje skutečnou podobu hříchu pouze v tom aktu, ve kterém se Ježíš Kristus proti němu postavil a provždy jej porazil. V Kristu je hřích provždy odsouzen k nebytí. Jinak jej v Kristu nepoznáváme, než jako hřích poražený a odsouzený.

Otázkou zůstává, jakto že hřích, odsouzený v Kristu k nebytí, je ještě v člověku? Jaktože se o člověku stále ještě musí říkat, že je totálně hříšník a totálně spravedlivý? Jak se projevuje příběh ospravedlněného člověka, který tkví v Kristově příběhu, ve vztahu ke skutečnosti hříchu? Jak Barth zajišťuje, aby příběh ospravedlněného člověka nebyl potácením se mezi jeho hříchem a spravedlností, minulostí a budoucností?

## 3. *Co je víra a jakou roli hraje v samotném ospravedlnění?*

Barth se obává, aby se pozornost ospravedlněného člověka nesoustředila více na jeho nitro, než na naše pravé bytí v Ježíši Kristu. Proto víru přiřazuje k Božímu činu v Ježíši Kristu. Víra je založena od svého předmětu. Ospravedlnění a posvěcení jsou dokonány v Ježíši Kristu. Na straně člověka jim odpovídá víra jako poznání. Víra se u Bartha stále více stává odpovědí, vztaženou k Božímu dílu ospravedlnění.

Otázkou zůstává, v čem se liší věřící od nevěřících, když jsou všichni již ospravedlnění v Kristu? Nakolik víra jako následný lidský čin tkví v Božím díle ospravedlnění a posvěcení? Co se uskutečňuje ve víře skrze Ježíše Krista, od kterého se odvíjí a ke kterému směřuje?

### § 3 – Tridentinum, dekret tridentského koncilu „*De iustificatione*“

Na následujících stránkách uvádím čtenáře do výkladu tridentského dekretu o ospravedlnění, nenabízím však kompletní historický ani teologický výklad. Jako protestant nejprve usiluji o porozumění dokumentu na úrovni dnešních ekumenických rozhovorů, snažím se pochopit koncil v jeho nejlepších úmyslech. Konfrontuji tradiční evangelický přístup ke koncilu se současným bádáním. Zajímá mě, zda dekret o ospravedlnění nebrání současným ekumenickým teologům v nových výkladech. Předmětem mého zájmu je zejména, jakým způsobem se Tridentinum staví k teologickým souvislostem, ve kterých vznikly reformační formule *simul iustus et peccator* a *sola fide*. Seznámení se s bádáním o tridentském koncilu mi má umožnit detailně pojednat o tom, jak se koncil postavil k reformační teologii vyjádřené v těchto formulích *simul iustus et peccator* (v pátém oddíle) a *sola fide* (v šestém oddíle). Současný výklad koncilu v ekumenické teologii mi má umožnit zpětný pohled na Barthovo učení, na jeho polemiku s katolictvím a na řešení Barthových teologických požadavků v dnešním katolictví.

#### 3.1. Postavení Tridentina v dějinách církve

Tridentský koncil zformuloval pro následující staletí katolické učení o ospravedlnění. Dekret o ospravedlnění není jen polemickou odpovědí na reformaci, nýbrž především novým vyjádřením katolického pojetí ospravedlnění. Do té doby bylo učení o ospravedlnění ve stínu učení o milosti a neexistovalo v podobě samostatné kapitoly dogmatiky. Nebylo mnoho autorit, jak rozhodnutí koncilů, tak děl církevních otců, o které by se při formulaci katolického učení o ospravedlnění mohli koncilovní otcové opřít.<sup>382</sup> Každý nový koncil v dějinách církve obvykle upřesnil platnost dogmatických vypovědí předešlých koncilů k danému tématu, a tím lokalizoval a vymezil jejich význam v dané otázce, často tak význam jejich rozhodnutí oslabil. Tridentský koncil nebyl v otázce ospravedlnění žádným jiným koncilem absorbován ani zatlačen do pozadí. Učení o ospravedlnění nebylo na následujících koncilech srovnatelným způsobem pojednáno, proto je učení tridentského koncilu stále rozhodujícím pramenem katolického učení o ospravedlnění.

Zvláštní postavení Tridentina v dějinách církve je dáno jednak tím, že jeho dekry a reformy měly velký význam ve zlomovém období přechodu církve ze středověku do novověku, jednak tím, že jsou svědky rozdělení jednotné západní církve. Tridentinum bylo

<sup>382</sup> Hlavní autoritou v katolickém učení o milosti byl sv. Augustin. Koncily, které přispěly k učení o milosti

také více než předešlé koncily předmětem důkladného historického bádání, konalo se v době vzniku moderní historické vědy. Psaly se jeho dějiny, odkrývaly se debaty a teologické spory, které ovlivnily znění jednotlivých dekretů. Později se všechna akta týkající se jednání na koncilu mohla stát předmětem dalšího zkoumání. Historické bádání ukazuje Tridentinum jako dokument, který stojí za to nově vykládat a hledat jeho význam v současné diskusi. Tridentinum nepatří zcela minulosti, naopak je stále živým faktorem, ovlivňujícím život církve i rozhovor mezi konfesemi.

### 3.2. Nové výklady

Od 60. let dvacátého století se setkáváme se studii, které si nárokují nový pohled na Tridentinum.<sup>383</sup> Otázkou je, co je to nové v přístupu k Tridentinu a k jeho výkladu. Nejprve si řekneme, co je to „staré“, abychom mohli přesně vymezit to „nové“ v přístupu k Tridentinu.

Guiseppe Alberigo rozlišuje dvě období práce s výsledky koncilu. První období je „období kontroverze“. Časově se jedná o období od tridentského koncilu až do konce devatenáctého století. Znalost historických pramenů byla jen částečná, navíc archivy se všemi dokumenty týkajícími se koncilu nebyly běžně přístupné. Dějiny koncilu, sepsané v této době, stavěly rekonstrukci Tridentina do služeb svých polemických a apologetických úmyslů.<sup>384</sup> Rozhodnutí koncilu byla stále více chápána jako dostačující, dokonalá a definitivní. Tridentinum nebylo hodnoceno v historických souvislostech; bylo chápáno jako měřítko katolické tradice, a ne jako pokračování předcházející tradice. Výsledky koncilu byly uskutečňovány ve smyslu „tridentinismu“, tzn. že byly chápány jako systém, dostačující pro řešení všech nových otázek a problémů.

Druhé období podle G. Alberiga, „období kritického pohledu“, bylo umožněno rozhodnutím papeže Lva XIII. z roku 1881, aby všechny dokumenty týkající se tridentského koncilu byly ponechány ke svobodnému užívání. Této možnosti využili nejvíce badatelé Görresovy společnosti, kteří roku 1894 začali vydávat kritickou edici pramenů.<sup>385</sup> Zpřístupnily se nejen oficiální materiály k dějinám Tridentina, nýbrž i všechny dochované soukromé deníky a zápisy koncilových otců. Otevřela se možnost historicky rekonstruovat

---

jsou: Kartágo roku 418 (DS 222-230) a Orange roku 529 (DS 370-397).

<sup>383</sup> Alberigo, G.: Das Konzil von Trient in neuer Sicht, Concilium 1(1965), s. 574 – 583.

Schillebeeckx, O.: Das tridentinische Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht, in: Conc (D) 1 (1965), s. 452 – 454.

<sup>384</sup> Nejznámější díla toho druhu jsou:

Sarpi, P.: Istorica del Concilio Tridentino, Londýn 1619.

Sforza Pallavicino, P.: Istorica del Concilio di Trento, Řím 1655.

cesty, které vedly k vypracování jednotlivých dekretů. Od té doby je možné jednotlivá rozhodnutí koncilu vidět zasazené do určitého času a určité situace. Ukázalo se také, že v období kontroverze byly v polemikách živé mnohé předsudky o koncilu i o vzniku a významu jednotlivých dekretů.

V tomto druhém období se jednalo především o historické studie a historický výklad koncilu. Největším, dosud nepřekonaným, historickým dílem o koncilu jsou „Dějiny tridentského koncilu“ od Huberta Jedina.<sup>386</sup> Dějiny byly psány v přesvědčení, že Trident-ský koncil měl mimořádný význam pro dějiny církve. Neubereme však na jeho významu, když přiznáme, že se konal v určitých historických podmínkách a v souvislosti s určitými historickými problémy. Právě z těch okolností můžeme lépe pochopit i intence koncilu. Tridentinum chtělo řešit akutní problémy, které nastaly rozpadem středověkého řádu (re-naissance, zeměpisné objevy, krize náboženství, ztroskotání jednoty křesťanstva). Formulovalo některá věroučná vyjádření a mravní reformu církve. Neřeklo však poslední slovo ke všem problémům. Výsledky koncilu nemusí být vnímány ve smyslu „tridentinismu“.

Alberigo zveřejnil svou studii v roce 1965, v roce, kdy byl zakončen II. Vatikánský koncil. Konstatuje, že „dnes můžeme získat obraz o koncilu bližší skutečnosti než dříve“<sup>387</sup>. Nestanovuje žádné další období přicházející po období kritického pohledu, stačí mu zjištění, že dnes můžeme využívat historického bádání a blížit se tomu, jak koncil skutečně probíhal.

Mluvil jsem novém pohledu na tridentský koncil. To „nové“ se nedá definovat jednoznačně obsahově ani tématicky. Nejedná se o odkrytí zcela nových obsahů. To „nové“ se dá definovat jen formálně, jako nová situace, která je umožněna pochopením koncilu v souvislostech. Specifikum nynějšího období bádání o koncilu bychom mohli vidět v jeho ekumenické otevřenosti. Rozhodnutí tridentského koncilu o ospravedlnění nabývají nového významu v souvislosti s katolickým bádáním o Lutherovi, s ekumenickými rozhovory o ospravedlnění, s diskuzí o Küngově disertaci o Barthovi a naposledy v souvislosti s diskuzí o Společném prohlášení.

### 3.3. Politické pozadí koncilu

Volání po obecném koncilu, který by napravil rozdělení církve a smířil znesvářené strany, bylo slyšet v podstatě již od říšského sněmu ve Wormsu (1521). Na Říšském sněmu

<sup>385</sup> Díl V., ve kterém se dokumentuje cesta k dekretu o ospravedlnění, vyšel v roce 1913.

<sup>386</sup> Jedin, H.: Geschichte des Konzils von Trient, 5 dílů, Freiburg 1951 – 1975.

<sup>387</sup> Alberigo, G.: Das Konzil von Trient in neuer Sicht, Conc (D) 1(1965), s. 577.

v Norimberku (1522-1523) požadovaly všechny říšské stavy „svobodný křesťanský koncil v německých zemích“. Protestantské stavy si ovšem představovaly koncil nezávislý na papeži, kterého by se účastnili i laici a na němž by jediným rozhodčím bylo Písmo. Obecný koncil požadoval i nový císař Karel V. (korunován 1530 v Boloňi). Papež Clemens se takového koncilu z obavy před příliš velkými reformními požadavky obával. Jeho nástupce papež Pavel III. rozpoznal nutnost koncilu a shodl se s císařem na jeho svolání do Mantuy na 23. 5. 1537. Ale tento první pokus ztroskotal na neochotě ostatních mocností zúčastnit se koncilu. Císařovo politické úsilí vedlo k náboženským rozhovorům v Hagenau (1540), Wormsu (1540) a Řezně (1541). Na posledním z nich se dohodli za katolíky Contarini a za evangelíky Melanchthon na kompromisní formuli o tzv. dvojí spravedlnosti, ke které se však potom nepřiznal ani papež, ani Luther.

Po ztroskotání náboženských rozhovorů v Řezně se papež Pavel III. opět chopil myšlenky na koncil. Koncil byl svolán na 22. 5. 1542. Císař však byl ještě ve válce s Francií a nedokázal se s papežem dohodnout na podpoře koncilu, pro malou účast byl koncil opět suspendován. Již jako vítěz potom císař donutil francouzského krále Františka I. k účasti na koncilu, který byl svolán na 15. 3. 1545 do Tridentu. Úkolem koncilu bylo překonání náboženského rozdělení a reforma církve. Císař měl plán vojensky porazit šmal-kaldský spolek a potom přinutit i protestanty k účasti na koncilu. Od koncilu si sliboval, že bude sloužit jeho říšským zájmům a náboženskému sjednocení. Proto si přál, aby koncil zatím neprojednával sporná věroučná témata, k jejichž řešení by se potom protestanti nepřidali. Přáním papeže naproti tomu bylo vyjádřit co nejrychleji katolické učení v těch otázkách, které bylo nezbytné zodpovědět, a teprve na základě toho provádět reformu církve. Výsledkem byl při jednání koncilu takový postup, že souběžně se projednávaly věroučné otázky i otázky reformy církve. Již během první zasedací periody koncilu (1545-1548) byly přijaty rozhodující věroučné dekrety: O Písmu a tradici<sup>388</sup>, O dědičném hříchu<sup>389</sup>, O ospravedlnění<sup>390</sup>, O svátostech<sup>391</sup> – ty nejdůležitější pro tvůrčí vypořádání se s protestantismem.

Jednání měl prostřednictvím svých legátů pevně v ruce papež. Pouze papežští legáti totiž měli právo předkládat návrhy dekretů. Pro ně je zpracovávali odborníci na dané téma,

<sup>388</sup> „Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis“ (DS 1501 - 1508).

<sup>389</sup> „Decretum de peccato originali“ (DS 1510 - 1516).

<sup>390</sup> „Decretum de iustificatione“ (DS 1520 - 1583). Text dekretu o ospravedlnění cituji v českém překladu T. Machuly, in: Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu. Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění; Dekrety Tridentského koncilu o dědičném hříchu a ospravedlnění, uspořádal T. Machula, Olomouc 2000.

<sup>391</sup> „Decretum de sacramentis“ (DS 1600 - 1630).



konečné úpravy před jednáním v generální kongregaci však byly opět na legátech. Koncil, po kterém volaly stavy v celé říši, se nakonec netěšil velkému zájmu. Protestanti se ho neúčastnili, ani katoličtí biskupové ze zemí, kde se prosadila reformace. Většina hlasujících otců byla z Itálie, další významnější skupinu tvořili jen Španělé.

### 3.4. Příprava dekretu o ospravedlnění

Dekret o ospravedlnění byl projednáván velmi důkladně a trvalo déle než půl roku, než byl slavnostně schválen.<sup>392</sup> Někteří si (jako kardinál Pole) uvědomovali, že nestačí jen odsoudit Luthera, případně další reformační teology, nýbrž je potřeba zformulovat katolické učení o ospravedlnění. Proto také bylo upuštěno od původní představy, že dokument bude obsahovat jen věroučná odsouzení (anathemata) či odsouzení s delším obecným úvodem. Přistoupilo se k úkolu formulovat katolické učení o ospravedlnění, o milosti a růstu křesťana v milosti. Bylo třeba ujistit katolické křesťany o tom, že milost vede člověka k aktivitě, k dobrým skutkům a k růstu v milosti. Bylo třeba ujistit lid, že růst ve víře a milosti je možný a že má smysl o něj usilovat!

Vznik dokumentu měli na starosti papežští legáti, kterými byli po dobu prvního zasedacího období koncilu (1545-1548) Giovanni Maria del Monte, Marcello Cervini a Reginald Pole. Hlasovat směli všichni přítomní biskupové a generální představení řádů. Nejvíce biskupů pocházelo z Itálie, vlivnou skupinu tvořili ještě Španělé pod vedením kardinála Pacheca, Francie byla zastoupena chabě, Německo jen dvěma prokurátory (zástupci biskupa), kteří však nakonec nedostali hlasovací právo. Země zasažené reformací tedy zastoupeny nebyly. Celkem bylo členů s hlasovacím právem během prvního zasedacího období ne více jak sedmdesát.

Vedle generální kongregace (shromáždění všech členů s hlasovacím právem), existovala teologická kongregace, do které byli jmenováni teologičtí poradci, kteří měli ostatním prostředkovat znalosti reformační teologie a teologie ospravedlnění. Po projednání patřičné otázky v teologické kongregaci se sešla generální kongregace, kde se o předložených návrzích debatovalo a patřičně se měnily. Samotné návrhy dokumentu formulovali na přání papežských legátů vybraní teologové.

Od 22. do 28. června 1546 zasedala generální kongregace, na které se sbírala stanoviska k šesti základním otázkám (1. Co znamená ospravedlnění jako pojem? 2. Jaké jsou příčiny ospravedlnění? 3. Co znamená ospravedlnění skrze víru? 4. Jaká je role skutků před a po

ospravedlnění? 5. Co předchází ospravedlnění, co je provází a co po něm následuje? 6. O jaké autority se koncil může opřít?). Nepanovala úplná jednota ve vyjádření vnitřního obnovení v ospravedlnění, ne všichni je stejným způsobem vyjadřovali na základě scholastického příčinného schématu.

30. června 1546 vzniklo nové schéma, které vychází ze tří stavů, ve kterých se ospravedlnění uskutečňuje (1. Přejít od nevěry k víře, 2. Růst ospravedlnění, 3. Stav hříšníka). Ke schématu bylo přidáno dvaadvacet omylů, které je potřeba vyvrátit.

První návrh dekretu pochází z 23. července 1546. Připravili jej dva františkáni, Andreas de Vega jej sepsal a biskup Musso z Bitonta jej přepracoval. Návrh byl 13. až 17. srpna projednáván v generální kongregaci, byl však shledán příliš nedokonalým a příliš poplatným scholastickým formulacím.

Legát M. Cervini tušil, že návrh neprojde, a proto již 24. července požádal Seripanda, augustiniána a významného teologa, aby připravil jiný návrh. Ten byl 29. srpna 1546 hotov a obsahoval 15 kapitol a 22 anathemat. Šestou kapitolu nazval Seripando „O dvojí spravedlnosti“. Předložený návrh dále zpracovávala skupina teologů pod vedením Cerviniho a návrh předložili 23. září – jako v pořadí druhý – generální kongregaci. Zde bylo potřeba dosáhnout jednoty ještě ve dvou otázkách: jistoty spásy a dvojí spravedlnosti.

#### Exkurs: Dvojí spravedlnost podle G. Seripanda

Girolamo Seripando (1492 – 1563), generál augustiniánů, navazoval na teologii Augustinovu a augustiniánské řádové tradice. Na koncilu výrazným způsobem zastával tezi o dvojí spravedlnosti. Obyčejně se katolicky mluvilo o jediné spravedlnosti jako stavu milosti, která je do člověka vlita z Boží milosti a vnitřně jej posvěcuje a vede k dobrým skutkům. Seripando však vnitřní spravedlnost pojal dynamičtěji, ne jako stav posvěčující milosti, nýbrž jako souhrn skutků, které křesťan koná pod vlivem milosti. Taková spravedlnost však nikdy není dokonalá. I se svými nejlepšími činy je křesťan před Bohem stále jako dlužník a hříšník. V tom se opíral o sv. Augustina a o zkušenosti mystiků. Od této spravedlnosti ze skutků je třeba odlišit spravedlnost Kristovu, která je nám připočtena. Formulí o dvojí spravedlnosti prosadil jako kompromisní návrh na řezenském náboženském rozhovoru (1541) Contarini. K formulí se dále písemně připojil kardinál Pole z Paduy. O mnoho více katolických teologů se však k formulí nepřihlásilo.

Seripando byl obviňován z luteránství. Jeho návrhy byly druhými teology přepracovány, formule o dvojí spravedlnosti byla z dokumentu škrtnuta. Hlavním důvodem bylo to, že v pojetí většiny vnitřní posvěčující milost v sobě zahrnuje Kristovu spravedlnost, a tedy se jedná o jednu jedinou spravedlnost. Takové pojetí lépe ukazovalo jednotu Božího působení v člověku a možnost zásluh, jako možnosti vyplývající z milostiplného působení Kristova v člověku. Právě možnost růstu v milosti, možnost dobrých skutků bylo to, co chtěli koncilovní otcové jasně formulovat.

<sup>392</sup> Debata o ospravedlnění začala 21. června 1546, slavnostní vyhlášení dekretu se konalo 13. ledna 1547.

Cervini pověřil znovu Seripanda, aby „svůj“ upravený návrh dále přepracoval. Seripando předal tento upravený návrh 31. října a znovu jej přepracovala skupina biskupů pod vedením legáta Del Monteho. Opět byl návrh v rozhodujících místech pozměněn. Tak vznikl v pořadí třetí návrh z 5. listopadu 1546. Obsahoval již 16 kapitol a 31 kánonů (anathemat). V osmé kapitole se v seznamu příčin mluví o jediné spravedlnosti (*iustitia una Dei*) jako formální příčině ospravedlnění. A šestnáctá kapitola je celá věnována dobrým skutkům (zásluhám). Počátkem prosince se sešla generální kongregace, která potvrdila, že pro Seripandovy návrhy změn nemá mnoho pochopení.

Třetí návrh byl ještě jednou přepracován a od 7. do 17. prosince byl jako 4. návrh diskutován v generálních kongregacích. Diskutovalo se ještě o významu víry pro ospravedlnění (kapitola 6) a o zásluhách před a po ospravedlnění. Jedenáctého a dvanáctého ledna 1547 byl dekret v páté, konečné verzi připraven a během šestého sezení koncilu byl potom 13. ledna téhož roku jednohlasně přijat.

### 3.5. Evangelíci a tridentský koncil

V této kapitole nabízím nejprve přehled o tom, čím byl pro evangelíky tridentský koncil, a to od jeho současníků až po K. Bartha. Na to navazuje vypsání hlavních bodů, ve kterých evangelíci kritizují dekret o ospravedlnění. Cílem je ukázat různost výkladů dekretu na katolické i evangelické straně, a možnost nových výkladů koncilu.

#### 3.5.1. Přehled o evangelickém bádání

V přehledu o vztahu protestantů k tridentskému koncilu je potřeba začít od reformátorů. I ti, kteří se koncilu sami nedožili, sledovali živě jeho přípravy a zaujímali k němu předem stanoviska.

**M. Luther** zemřel dříve, než se začaly projednávat stěžejní dogmatické dekrety koncilu, a tedy i dekret o ospravedlnění. Byl to však Luther, kdo se v listopadu 1518 odvolal k obecnému koncilu a vyjádřil představu o svobodném křesťanském koncilu, rozhodujícím ve věroučných sporech. Takový koncil by měl stát nad papežem, hlavním rozhodčím by mělo být Písmo a měli by se ho srovnatelnou měrou účastnit i laici. Neustálým odsunováním termínu koncilu se snižovala možnost, že koncil bude reformní v tom smyslu, jak si to Luther představoval. Nakonec měl papež pevně v rukou koncil i jednání na něm. Zástupci protestantů by se stejně mohli účastnit jen s poradním hlasem, protože hlasovací právo bylo uděleno pouze biskupům a představitelům řádů. Luther vymezil i pravomoci plánovaného koncilu ve věrouce. Ve spisu „O koncilech a církvích“ stanovuje pravidlo

čtyř prvních hlavních konciliů: Nový koncil „nemá moc stanovit nové články víry, protože ty čtyři hlavní koncily to nečinily“<sup>393</sup>. Takovým novým učením pro Luthera bylo například římské učení o dobrých skutcích.

**Ph. Melanchthon** sledoval dění na tridentském koncilu a již roku 1546 napsal jeho obžalobu „Recusatio Concilii Tridentini“<sup>394</sup>. Vysvětluje důvody, proč se ho protestanti nemohou účastnit ani ho uznat.<sup>395</sup> Vyjadřuje touhu po svobodném křesťanském koncilu, svolaný tridentský koncil však pro něj není přijatelný, protože není nestranný. Obává se, že na něm bude zamítnuto i reformační učení o ospravedlnění, protože „běžný (= katolický, F. S.) výklad je proti našemu článku“<sup>396</sup>. Opírá se o Lutherovo stanovisko, že koncil nesmí stanovovat žádné nové články víry ani nové interpretace, smí pouze být svědkem nezfalšovaného učení Písma. Melanchthon byl připraven obhájit evangelické učení o ospravedlnění. Po porážce protestantů ve šmalkaldské válce roku 1551 se v dobrozdání pro Morice Saského vyslovil pro rozhovor s koncilem. Poté byl pověřen, aby vytvořil text, který by mohl být předložen koncilu. Výsledkem bylo Melanchthonovo dílo „Confessio Saxonica“ (1551). V něm se nejvíce pohoršuje nad odmítnutím reformačního pochopení jistoty spásy.<sup>397</sup> To podle něj v důsledku znamená upadání do pochybností a nejistoty o vlastní spáse.

Velmi ostře až hrubě se o tridentském koncilu vyjadřuje **J. Kalvín**. V roce 1547 vyjádřil svou kritiku prvních sedmi sezení koncilu ve spisu „Acta Synodi Tridentinae cum antidoto“<sup>398</sup>. Velkou část knihy zabírá pojednání o učení o ospravedlnění na tridentském koncilu. I Kalvín odmítal tridentský koncil v podobě, v jaké zasedal, neopustil však myšlenku na svobodný obecný koncil. Svoje představy o něm rozvíjí v díle „Mémoire sur le concile“<sup>399</sup> (1560). Jen svobodný obecný koncil může provést reformaci a znovunastolení jednoty církve.

Po reformaci a po upevnění věroučných pozic na obou stranách nastalo období polemik. Sem patří díla představitelů staroprotestantské othodoxie, kteří se často vyrovnávali s tím,

<sup>393</sup> „Von Conciliis und Kirchen“ (1539), in: WA 50, 605 n.

<sup>394</sup> Melanchthon, Ph.: Studienausgabe, vyd. R. Stupperich, StA 1, Gütersloh 1983, s. 411 – 448.

<sup>395</sup> Část titulu zní: „Warum das vermeinte Trientische Concilium weder zubesuchen noch darein zu willigen sey.“

<sup>396</sup> „Disen Artikel, Durch glauben wirt der mensch gerecht, werden sy bald verwerfen. Dann die gewöhnliche Auslegung ist unserm Artickel zuwider.“ in: Melanchthon, Ph.: Studienausgabe, vyd. R. Stupperich, StA 1, Gütersloh 1983, s. 442.

<sup>397</sup> DS 1533-4, 1562-1563.

<sup>398</sup> CR 35, s. 365 – 506.

<sup>399</sup> CR 18, s. 285 – 287.

co tridentský koncil přinesl. Vedle děl B. Cellaria<sup>400</sup>, G. Calixta<sup>401</sup> a J. H. Heideggera<sup>402</sup> nejvíce proslul „Examen Concilii Tridentini“ od M. Chemnitze<sup>403</sup>.

Chemnitzovo dílo bylo dílem století, mnohokrát bylo vydáváno. Klidným, nepolemickým tónem ukazuje, že evangelické učení o spáse je původní a starobylé a dokládá to z Písma a církevních otců. Římské učení o ospravedlnění líčí jako odchylku a novost, jako způsob, jak se v člověku produkuje „pochybnost a zoufalství“<sup>404</sup>.

Na konci tohoto období ubývá polemik, protože se oba teologické tábory proti sobě již vymezily a také chyběla nová témata.

Historické období ve zpracování výsledků tridentského koncilu začíná vlastně i na evangelické straně dílem P. Sarpiho<sup>405</sup>. Ač byl Sarpi katolík, patřil k řádu servitů, evangelíky byl považován za „nestranného“, protože ve svém díle – narozdíl od oficiálního papežského historika P. Pallavicina – napadal moc a vliv papeže na koncil. Na evangelické straně byl oblíben a hojně čten.

Samostatně historicky zpracovali téma ospravedlnění na koncilu až na počátku 20. století K. Müller<sup>406</sup>, R. Seeberg<sup>407</sup> a A. von Harnack<sup>408</sup> ve svých učebnicích církevních dějin. I na evangelické straně bylo využíváno možnosti přístupu k vatikánským archivům. Evangeličtí badatelé využívali materiály, které sebrali učenci Görresovy společnosti<sup>409</sup>. O nové historické znalosti se jistě opřely dvě pozoruhodné disertace, obě se zabývají prvním obdobím koncilu, během kterého byly přijaty stěžejní dogmatické dekrety. První z nich, od K. - D. Schmidta<sup>410</sup>, se věnuje dalšímu vlivu pozdně středověkého konciliarismu na koncil a jeho učení o Písmu a tradici. Druhá od H. Rückerta<sup>411</sup> se koncentruje na spory mezi teologickými školami – skotisty a tomisty – a na jejich vliv na výslednou podobu

<sup>400</sup> Examen potiorum ... controversiarum iuxta ductum concilii Tridentini, Helmstedt 1657.

<sup>401</sup> Consideratio doctrinae pontificae ad ductum concilii Tridentini, Helmstedt 1659.

<sup>402</sup> 1. Questiones theologicae ... De fide decretorum Concilii Tridentini, Steinfurt 1664.

2. Anatomie Concilii Tridentini historico - theologica, Curych 1672.

3. Tumulus Concilii Tridentini, Curych 1690.

<sup>403</sup> Vycházel v letech 1565 – 1573.

<sup>404</sup> „officina dubitationis et desperationis“, citováno dle vydání E. Preusse, Berlín 1861, s. 192.

<sup>405</sup> Sarpi, P.: Istorica del Concilio Tridentino, Londýn 1619, poté bylo dílo mnohokrát vydáno na protestantské půdě!

<sup>406</sup> Müller, K.: Kirchengeschichte, díl II/2, (1919).

<sup>407</sup> Seeberg, R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, díl II/2, Lipsko 1923<sup>3</sup>.

<sup>408</sup> Harnack, A. von.: Lehrbuch der Dogmengeschichte III, Tübingen 1890.

<sup>409</sup> Concilium Tridentinum, vychází od roku 1901 ve Freiburgu.

<sup>410</sup> Schmidt, K.-D.: Studien zur Geschichte des Konzils von Trient, Tübingen 1925.

<sup>411</sup> Rückert, H.: Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil, Bonn 1925.

dekretu o ospravedlnění. Rückert se ke svému tématu ještě jednou vrátil v polemice s Heiko A. Obermanem<sup>412</sup>.

V druhé polovině dvacátého století se navzájem prolínají práce historického, systematického a ekumenického charakteru. Spíše historicky jsou zaměřeny práce Waltera von Loewenicha<sup>413</sup>, Petera Meinholda<sup>414</sup> a Gerharda Müllera<sup>415</sup>. Systematického a ekumenického charakteru jsou práce P. Brunnera<sup>416</sup> a W. Joesta<sup>417</sup>.

W. Joest ve své studii představuje tridentské učení o ospravedlnění a ukazuje na jeho sporná místa, jež jsou stále různě vykládána. Uvědomuje si, že na koncilu se vyrovnávala různá pojetí ospravedlnění a že tridentské učení o ospravedlnění je i mezi katolickými teology dosti rozdílně vykládáno. Ve své studii se orientuje podle otázek, které stály na počátku práce na dekretu o ospravedlnění, postupuje tedy tématicky.

P. Brunner vychází z výsledného biografického schématu dekretu o ospravedlnění. Text dekretu interpretuje *ad optimam partem*, neopírá se o moderní katolické badatele,

<sup>412</sup> Oberman (Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie, in: ZThK 61/1964, s. 251 – 282) se vyrovnává s interpretací koncilu, reprezentovanou H. Rückertem, která zdůrazňuje vliv tomistického učení o milosti na výslednou podobu dekretu. Tomistická interpretace nepřiznává hříšníkovi před ospravedlněním žádnou zásluhu. Oberman se naopak domnívá, že františkánské přesvědčení, že Bůh odměňuje milostí nejlepší úsilí hříšníka (*meritum de congruo*), mělo na výsledný dokument větší vliv, než se má za to. Dokládá to přesnou analýzou užívání slovesa *promereri* na koncilu („ničím z toho, co ospravedlnění předchází ... se samotná milost ospravedlnění nezasluhuje“, DS 1532). Dosud bývalo chápáno sloveso *promereri* jen jako básnická obdoba základního slovesa *mereri*. Oberman je však rozlišuje a *promereri* překládá „plně si zasloužit“. Citovaná věta z tridentského dekretu potom nevylučuje před ospravedlněním každou zásluhu, nýbrž jen zásluhu v plném slova smyslu (*meritum de congruo* je ušetřeno).

Rückert se k věci opět vyjádřil ve studii „Promereri“ (Eine Studie zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret als Antwort an H. A. Oberman, in: ZThK 68 (1971), s. 162 – 194. Zde tvrdí, že Obermanovy pozdně-středověké doklady pro zvláštní technický význam slovesa *promereri* nejsou přesvědčivé. Sloveso *promereri* však může být chápáno v obojím směru, tradičně jako obyčejné *mereri*, a tedy jako tomistické popření každé zásluhy, jako i výraz připouštějící zásluhu v nevlastním smyslu. Podle Rückerta je tato formulace v DS 1532 kompromisní formulí.

Tato polemika je příkladem toho, jak koncil v některých bodech nechtěl rozhodnout spory mezi jednotlivými teologickými školami a nechal otevřené dveře pro rozdílné interpretace. E. Schillebeeckx („Das tridentinische Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht“, in: Conc (D) 1 (1965), s. 452 - 454) přijal Obermanovu historickou analýzu tridentského dekretu, přesto ji interpretuje jinak. Podle něj se nedá s Obermanem říci, že Tridentinum přijalo nebo odmítlo určité školské pojetí zásluh, protože zůstalo věrné pravidlu nedefinovat nic, v čem není mezi teologickými školami shoda. „Ekumenicky viděno nepotřebuje Tridentinum žádnou korekturu, nýbrž naléhavé doplnění, protože v tridentském dogmatu církev nechává otevřenou možnost, že se člověk může připravovat na milost vlastním působením, přinejmenším do jisté míry a nevlastním způsobem.“ (s. 453)

<sup>413</sup> Loewenich, Walter: Der moderne Katholizismus, 1955.

<sup>414</sup> Meinhold, Peter: Konzile der Kirche in evangelischer Sicht, Stuttgart 1962.

<sup>415</sup> Müller, Gerhard: Tridentinum, in: RGG<sup>3</sup> 6, s. 1012-1017.

<sup>416</sup> Brunner, Peter: Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in: týž, Pro Ecclesia II, Berlin 1966.

P. Brunner přednesl svou studii o tridentském koncilu na šestém společném zasedání Evangelické a katolické ekumenické skupiny roku 1949 v Bad Driburgu. Práce byla poprvé vydána v roce 1963.

<sup>417</sup> Joest, Wilfried: Die tridentinische Rechtfertigungslehre, in: KuD 8 (1963), s. 41 – 69. Přednesena byla na pracovním zasedání Teologického výboru Luterského světového svazu v Helsinkách v srpnu 1961.

nýbrž využívá dobové dokumenty sebrané a zpracované Görresovou společností. Augustiniánský směr na koncilu (G. Seripando) mu umožňuje pochopit nejhlubší úmysly koncilu a chápavě je interpretovat.

Publikace „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“<sup>418</sup> otevřela cestu ke Společnému prohlášení k učení o ospravedlnění. Je výsledkem několikaleté práce „Ekumenické pracovní skupiny evangelických a katolických teologů“. Ta se zabývala věroučnými odsudky v luterských vyznavačských spisech a v dekretch tridentského koncilu k tématům ospravedlnění, svátostí a úřadu. Mnozí teologové se přitom intenzivně věnovali dekretům tridentského koncilu.

Na počátku našeho přehledu o vztahu protestantů k tridentskému koncilu se jednalo o to, že evangelíci nechtěli vůbec uznat autoritu koncilu a zejména si všímali toho, že koncil zpochybňuje jistotu spásy. Mezitím protestantům nezbylo než vzít existenci tridentského koncilu (jako papežského koncilu) jako danost. V popředí již není existenciální otázka jistoty spásy. Přesto v některých bodech učení stále stejně platí tentýž rozdílný přístup k ospravedlnění mezi evangelíky a katolíky. Nyní se podívejme, v jakých bodech zůstávají rozdílné pohledy platné.

### 3.5.2. Hlavní body kritiky

Nyní si ujasníme, v čem spočívají hlavní výhrady evangelických teologů vůči katolickému učení o ospravedlnění, jak je zachyceno v tridentském dekretu o ospravedlnění. Jednotlivých výhrad bychom mohli jmenovat mnoho. My se však soustředíme pouze na tři hlavní témata: tridentské pojetí ospravedlnění, pojetí procesu přípravy a tridentský pojem víry. Každé z uvedených témat by se dalo specifikovat celou řadou dalších podotázek a připomínek. Nám se však jedná pouze o to ukázat základní rozdíly v přístupu k ospravedlnění.

Pro představu o tom, jak mohou evangelíci číst tridentský dekret o ospravedlnění a jaké přitom mohou mít námitky a otázky, se hodí srovnat studie od W. Joesta a P. Brunnera. Oba evangeličtí badatelé spíše kladou otázky než odsudky. Zajímavé je srovnání jejich odlišných výsledků i to, že se pozastavují nad podobnými místy dekretu. Jejich kritické otázky nám mohou pomoci utřídit témata a formulace, nad kterými se vnímavý protestantský čtenář dekretu jistě pozastaví.

<sup>418</sup> „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, vydal K. Lehmann/ W. Pannenberg, Freiburg 1986.

1. Oba badatelé se zamýšlejí nad tridentským **pojmem ospravedlnění**. Ospravedlnění je označeno jako „přenesení ze stavu, do kterého se člověk rodí jako syn prvního Adama, do stavu milosti .... skrze druhého Adama, Ježíše Krista“<sup>419</sup>. Ospravedlnění znamená přivedení do oblasti moci Ježíše Krista, přijetí jeho dobrodiní. Neznamená jen odpuštění hříchů, nýbrž je „i posvěcením a obnovou lidského nitra svobodným přijetím milosti a darů“<sup>420</sup>. Obnova lidského nitra se děje přijetím spravedlnosti od Boha, která je do nás vlita pro Kristovy zásluhy.<sup>421</sup> V teologii se mluví o inherentní spravedlnosti. Takové pojetí spravedlnosti křesťana – vlité a spojené se svátostnými akty církve – je evangelíku obyčejně zcela cizí.

**Joest** se ptá, jak Tridentinum blíže chápe tuto obnovu lidského nitra? Nakolik se jedná o přímé spojení s živým Kristem? Tato darovaná spravedlnost nás spojuje s Kristem a je do nás vlita skrze Krista. Zejména však pod vlivem desátého anathematu<sup>422</sup>, a to jeho druhou polovinou, se vnučuje otázka, o jaký vztah se jedná mezi onou vlitou spravedlností a Kristem? Proč je potřeba tak výrazně odlišovat spravedlnost Kristovu od vlastní spravedlnosti? Joest se domnívá, že evangelická teologie musí naopak říci, že člověk „v moci obnovujícího ospravedlňujícího jednání Božího právě přestává být nositelem vlastního bytí a vlastností“<sup>423</sup>. Nemá žádnou *inherentní spravedlnost*, nýbrž jen Boží milost, která proniká do našeho života a konání.

**Brunner** se také v této souvislosti ptá, jak se k sobě vztahují zásluhy utrpení Kristova k jeho darům - spravedlnosti, víře, naději, lásce? „Zásluhy Kristovy tedy nejsou sdíleny přímo. Zásluhy Kristovy takřka vstupují do milosti, která je nám darována.“<sup>424</sup> Brunner nevidí žádný problém v tom, že nepřijímáme Kristovu vlastní spravedlnost, nýbrž inherentní spravedlnost skrze milost. V milosti jsme spojeni s Kristem jako původcem milosti a všech jeho darů. Druhou část desátého anathematu chápe Brunner jako vyloučení Osianderova<sup>425</sup> učení o ospravedlnění. Stěžejní je pro něj zjištění, že podstatou ospravedlnění jsou přece jen Kristovy zásluhy: „Odsouzení, které obsahuje kánon 10 ve své druhé polovině, se zjevně zakládá na pozitivní tezi, že podstatou naší spravedlnosti jsou nám ve

<sup>419</sup> DS 1524.

<sup>420</sup> DS 1528.

<sup>421</sup> DS 1529: „... jedinou formální příčinou ospravedlnění je spravedlnost Boží. Ne ta, kterou je on sám spravedlivý, ale ta, kterou nás činí spravedlivými“.

<sup>422</sup> DS 1560: „Kdyby někdo řekl, že lidé jsou ospravedlněni bez Kristovy spravedlnosti, skrze kterou nám zasloužil ospravedlnění, nebo, že skrze samu tuto spravedlnost jsou formálně spravedliví: anathema sit.“

<sup>423</sup> Joest, Wilfried: Die tridentinische Rechtfertigungslehre, in: KuD 8 (1963), s. 50.

<sup>424</sup> Brunner, Peter: Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in: týž, Pro Ecclesia II, Berlin 1966, s. 150.

<sup>425</sup> Andreas Osiander, protestantský teolog, žil v letech 1498 – 1552.



znovuzrození milostí udílené Kristovy zásluhy.<sup>426</sup> Katolické pojetí milosti chápe jako komplexní veličinu, která v nás působí vnitřní proměnu, současně však není vázána na naše nitro, neboť je otevřená vůči Kristovým zásluhám. I když je vnitřní obnovení člověka stále ještě nedokonalé, milost přítomná v člověku zaručuje spojení s Kristovými zásluhami.

2. Oba badatelé se také zabývají **procesem přípravy** na ospravedlnění. Tridentinum stanovuje, že vlití ospravedlňující milosti musí předcházet období přípravy.<sup>427</sup> Člověk je živou duchovní osobou, proto je podle Tridentina potřeba, aby se člověk sám ve svém myšlení i vůči obrátil k Božím darům a přijal je. K přiblížení toho, co předchází samotnému ospravedlnění, dekret rozvíjí modelový případ, jak dospělý nekřesťan dochází víry a přijímá křest (tehdy velmi netypický případ!). Pro protestanty je zajímavé, co se podle Tridentina vyžaduje od člověka v období přípravy na ospravedlnění. Počátek procesu přípravy tkví v Boží milosti, která předchází působení člověka (proto se jedná o *gratia praeveniens*) a umožňuje mu, aby milost aktivně přijal. Ke stádiu přípravy na přijetí ospravedlňující milosti patří také to, že člověk přitaká působení milosti a spolupracuje s ní. Otázkou je, nakolik se to svobodné přitakání k první předcházející milosti může považovat za zásluhu, kterou si člověk zaslouhuje plnou ospravedlňující milost. Tuto otázku zodpovídá františkánská a tomistická tradice rozdílně, i když ani jedna z nich před ospravedlněním nemluví o zásluze v plném slova smyslu. Tridentinum jednoznačně nezná žádné zásluhy v člověku před udělením první milosti. Tridentinum v osmé kapitole<sup>428</sup> dokonce stanovuje nezaslouženost nejen předcházející, ale i té druhé, ospravedlňující milosti.

Pro **Joesta** se tu klade vážná otázka, jak vedle osmé kapitoly interpretovat kapitolu sedmou, kde se mluví o míře<sup>429</sup> přijaté spravedlnosti, závislé na předcházející spolupráci člověka s předcházející milostí. Podle Joesta se tu jedná o jistý druh odměny, jejíž velikost se rozhoduje podle předcházejícího jednání člověka: „Tato formulace přinejmenším věcně doporučuje myšlenku odměny ve vztahu mezi vlitím ospravedlňující milosti a přípravnými akty.“<sup>430</sup>

**Brunner** neodděluje milost ve stádiu přípravy od milosti ve stádiu přijetí vlastního ospravedlnění, ani se nezabývá tím, co se podle Tridentina vyžaduje v jakém stádiu. Naopak se ptá, „zda hranice mezi přípravou jako počátkem ospravedlnění a naplněním ospra-

<sup>426</sup> Brunner, Peter: Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in: týž, Pro Ecclesia II, Berlin 1966, s. 153.

<sup>427</sup> DS 1525 – 1527.

<sup>428</sup> DS 1532: „Ničím z toho, co ospravedlnění předchází, se samotná milost ospravedlnění nezasluhuje“.

<sup>429</sup> DS 1529: „Každý z nás přijímá spravedlnost ... úměrně dispozici a spolupráci dotyčného člověka“.

vedlnění v aktu křtu samého není plynulá<sup>431</sup>. Takové jednotné vidění děje ospravedlnění umožňuje Brunnerovi jak zdůraznit milost jako první a rozhodující moment celé cesty člověka k víře, tak přiznat člověku, že má na základě milosti možnost se jejímu působení otevřít, nebo je odmítnout. Brunner zdůrazňuje, že „povolání člověka se děje bez jakýchkoli předpokladů na straně člověka“<sup>432</sup>. Žádné morální rozdíly mezi lidmi nejsou před Božím povoláním důležité. Proto také (narozdíl od Joesta) v dekretu o ospravedlnění nevidí žádnou možnost zásluh před ospravedlněním. Plynule vidí i vztah mezi předcházející a ospravedlňující milostí: „*gratia praeveniens* však věcně neznamená nic jiného než *gratia sola*“<sup>433</sup>. V interpretaci předcházející milosti podle Brunnera tedy není podstatné její místo v časovém sledu různých stadií ospravedlnění a udělených darů milosti, nýbrž věcný význam milosti jako rozhodujícího činitele ospravedlnění.

3. Všichni evangeličtí badatelé obvykle svorně vyjadřují své námitky nad **tridentským pojetím víry**. Tridentinum se tématu víry věnuje v osmé a deváté kapitole.<sup>434</sup> Zvláštní pojednání o víře vzniklo v dekretu kvůli tomu, že v evangelickém pojetí ospravedlnění je víře přiřknuta centrální role. Víra je v tridentském dekretu zmiňována ve třech souvislostech či stupních procesu ospravedlnění.<sup>435</sup>

Nejprve se o víře mluví v rámci přípravy v šesté kapitole dekretu.<sup>436</sup> O této víře se říká, že je *fides ex auditu* (víra ze slyšení). Je odpovědí na zvěstování. V popředí je moment přesvědčení o důvěryhodnosti zvěsti. Ve víře je však vedle intelektualistického prvku obsažen i prvek osobní důvěry<sup>437</sup>. Podruhé se pojem víry vyskytuje tam, kde dekret pojednává o milosti ospravedlnění, jehož nástrojovou příčinou je svátost křtu jako svátost víry (DS 1529). K charakteristice této víry podle dekretu patří především to, že je vlita společně s nadějí a láskou (DS 1530). Bez naděje a lásky víra s Kristem nesjednocuje a není živá. Poslední významná zmínka o víře je v osmé kapitole<sup>438</sup>, kde se stanovuje, že „víra je základem a kořenem veškerého ospravedlnění“<sup>439</sup>.

<sup>430</sup> Joest, Wilfried: Die tridentinische Rechtfertigungslehre, in: KuD 8 (1963), s. 55.

<sup>431</sup> Brunner, Peter: Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in: týž, Pro Ecclesia II, Berlin 1966, s. 154.

<sup>432</sup> Tamtéž, s. 160.

<sup>433</sup> Tamtéž, s. 160.

<sup>434</sup> DS 1532 – 1534.

<sup>435</sup> O víře v tridentském dekretu *O ospravedlnění* více v kapitole 5.5.1.

<sup>436</sup> DS 1526 – 1527.

<sup>437</sup> DS 1526: „s důvěrou, že jim bude Bůh kvůli Kristu nakloněn“.

<sup>438</sup> DS 1532.

<sup>439</sup> DS 1532.

**Joest** se ptá po povaze této vlité víry. V čem se odlišuje od víry v období příprav? Joest ví, že se katoličtí dogmatici různí v názoru na to, zda k ospravedlnění podle dekretu dostačuje víra ve smyslu přesvědčení o spolehlivosti zvěsti, nebo zda je potřeba osobní důvěry. Joest tvrdí, že běžný katolický výklad stanovuje, že „víra je jako základ a kořen celého dění ospravedlnění na počátku cesty spásy“<sup>440</sup>. Představuje tedy jakousi počáteční, vstupní podmínku. V tom by se katolické pojetí ještě zdaleka míjelo s reformačním pojetím víry. Evangelické pochopení víry Joest charakterizuje jako „totální příběh bezpodmínečné důvěry v Boha a jeho zaslíbení“<sup>441</sup>, v němž ožívá i pokání, naděje, láska, poslušnost. Naproti tomu tridentské pojetí ospravedlnění charakterizuje to, že víra je pouze jedním aspektem vztahu k Bohu. Podle Joesta je víra v katolickém pojetí kořenem ospravedlnění pouze v tom smyslu, že je základem, ke kterému musí přistoupit další akty, bez kterých není ospravedlnění dokonalé.

**Brunner** se ptá, zda je tridentský dekret práv významu víry při ospravedlnění. Tvrdí, že víra podle dekretu nese celý duchovní život křesťana, není omezena jen na událost ospravedlnění. Podobně jako Joest se však ptá, zdali je to možné, aby člověk, který ve víře poznává spasení v Kristu, přijímal zvěst o tom, že Bůh přijímá hříšníka, jen v obecném smyslu, aniž by tuto zvěst vztáhl na sebe i s jistotou o tom, že Bůh přijímá osobně také jeho. „Mohu vůbec pochopit pravost věty – bezbožný je kvůli Kristu ospravedlněn skrze jeho milost – aniž bych hájil její platnost pro mne?“<sup>442</sup> Význam víry by se podle Brunnera v dekretu měl projevit tím, že by víry byla explicitně spolu se křtem nazvána instrumentální příčinou ospravedlnění. Závěrem Brunner tvrdí, že v dekretu vedle důrazu na vlitou ctnost víry chybí důraz na zvěstování evangelia, které v člověku působí víru.

Je zřejmé, že v těchto třech bodech evangeličtí badatelé budou klást své otázky a své pojetí ospravedlnění vyjádří jinak. Především jsme se pozastavovali nad ospravedlněním pojatým jako proces mezi Bohem a člověkem, ne zcela vyloučenou možností zásluh a nakonec nad intelektualistickým pojetím víry jako skutečnosti, ke které musí něco přistoupit, aby byla skutečně ospravedlňující. Ve všech těchto bodech kladl své otázky i K. Barth, zejména nad procesem milosti, která není skutečností v Bohu, nýbrž se uskutečňuje v člověku.

<sup>440</sup> Joest, Wilfried: Die tridentinische Rechtfertigungslehre, in: KuD 8 (1963), s. 63.

<sup>441</sup> Tamtéž, s. 64.

<sup>442</sup> Brunner, Peter: Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in: týž, Pro Ecclesia II, Berlin 1966, s. 156.

### 3.6. Hermeneutika dekretu o ospravedlnění

V této kapitole je vypsáno několik důležitých pravidel pro pochopení dekretu o ospravedlnění. Než přistoupíme k interpretaci jednotlivých míst, musíme nejprve pochopit, jak koncil sebe sama chápal, jaké byly jeho úmysly, zda byl více reakcí nebo tvůrčím počinem, jakou váhu mají různé části dekretu, co koncil dogmatizoval a co ponechal diskuzi mezi teologickými skupinami v církvi.

#### 3.6.1. Rozdílné zaměření kapitol a kánonů dekretu

Na tridentském koncilu byla rozhodnutí víry vydávána formou právně závazných vět. Pro porozumění dekretu je však důležité si uvědomit, že ne každé slovo Tridentina je dogmatem v tomto právním smyslu. Dogmatickou závaznost mají jen ty části dekretu, která mají právní charakter. To však podle O. H. Pesche neplatí pro kapitoly, nýbrž jen pro kánony dekretu.<sup>443</sup>

**Kapitoly** vystihují katolické učení o ospravedlnění v pozitivní formě. Nevyjadřují se ke všem otázkám ospravedlnění, nýbrž vyjadřují společný základ katolického učení o ospravedlnění. Na základě kapitol potom vznikaly **kánony**, které jsou formulovány v negativní formě. Kapitoly nám tak mohou ozřejmit smysl a zacílení příslušných kánonů. Kánony mají v tridentském dekretu obrannou funkci, mají vymezit navenek zdravé katolické učení, oddělit je od bludného učení.

Kánony se vymezují proti učení reformátorů. Staví se však nejen proti jejich výrokům, nýbrž obecněji proti všemu, co s nástupem protestantismu ohrožuje katolické pojetí života z milosti. Teologové koncilu povětšinou detailně neznali protestantskou teologii, ani neměli díla reformátorů na koncilu při ruce. Kánony proto nejmenují toho, vůči komu se vymezují, nýbrž odmítají samo heretické učení. Odmítaná učení přitom zdaleka nejsou jen protestantská, mnohá z nich velmi zkrásně odrážejí reformační učení, jiná se vyrovnávají prostě s ohroženími života víry, která ani nemají nic společného s reformací. V současné době zjišťujeme, že jen málo kánonů skutečně odsuzuje skutečné učení reformátorů a jen nepatrně z nich se týká dnešních protestantů a jejich života víry.<sup>444</sup>

<sup>443</sup> Pesch, O. H./Peters. A.: Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, s. 143.

<sup>444</sup> Viz: Pesch, O. H.: Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes, in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II, Bd. V, Freiburg i. B. 1989, s. 243 – 282.

### 3.6.2. Různost teologických škol

Na tridentském koncilu byla během projednávání dekretu o ospravedlnění zastoupena celá řada teologických škol. Nejznámější z nich jsou tomisté, skotisté, augustiniáni a nominalisté.

Úmyslem papežských legátů bylo držet vznikající dekret stranou sporů jednotlivých středověkých teologických škol. Proto se formulace ovlivněné zájmem některé teologické školy v návrzích dekretu zpravidla škrtyly. Dělo se tak často na úkor přesnosti formulací dekretu. Teze teologických škol neměly být dogmatizovány. To znamená jednak, že teologické teze jednotlivých škol se mohly zastávat i po koncilu, jednak, že koncil nestanovil žádnou jednoznačnou představu o ospravedlnění jako jedinou správnou. V konkrétních souvislostech se ukazuje, že koncil nechal určitý prostor volný pro diskuzi.

### 3.6.3. Pastorační charakter kapitol dekretu

Kapitoly narozdíl od kánonů mají pastorační charakter. Ten se v úvodu dekretu popisuje takto: „... protože se v současnosti nikoli bez újmy mnohých duší rozšířilo jakési mylné učení o ospravedlnění ... zamýšlí tridentský koncil pro pokoj církve a spásu duší vyložit všem věřícím v Krista pravé a zdravé učení o onom ospravedlnění ...“<sup>445</sup>.

Kapitoly neslouží přednostně vymezení se vůči reformaci, nýbrž mají souhrnně vyjádřit katolické učení o milosti tak, aby mohlo sloužit především kazatelům a katechetům, všem, kteří mohou bránit oné „zkáze duší“ v lidu. Hlavní zaměření dekretu tedy spočívá v tom osvětlit křesťanskou životní praxi, a ne jednou pro vždy definovat dogmatické výpovědi o ospravedlnění. O. H. Pesch vyjadřuje, že se v dekretu jedná „o obranu a teologické pročištění křesťanské životní praxe, jak byla tehdy dána“<sup>446</sup>.

Dekret o ospravedlnění tridentského koncilu dále chápeme jako dekret koncilu, který se tvůrčím způsobem pokusil formulovat katolické učení o ospravedlnění. Vedle polemicky zaměřených kánonů tvoří větší část dekretu pozitivně vyjádřené učení v kapitolách. Mnohé důležité otázky koncil nevyřešil, pouze se vyzemil proti extrémům. Koncil byl veden snahou vyřešit nejen dogmatické problémy, nýbrž i otázky zbožnosti, které se otevřely s reformací a ke kterým bylo třeba zaujmout stanovisko.

<sup>445</sup> DS 1520.

<sup>446</sup> Pesch, O. H./Peters. A.: Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, s. 174.

### 3.7. Předpoklady tridentského učení

V následujících třech oddílech se pokusím vystihnout souvislosti rozhodující pro pochopení tridentského pojmu ospravedlnění v souvislosti ekumenického rozhovoru. Jedná se o tři aspekty tridentského učení o ospravedlnění, tématicky odpovídající třem aspektům Barthova učení o ospravedlnění v kapitole 2.1. První oddíl se zabývá vztahem ospravedlnění a milosti, druhý vztahem ospravedlňující milosti ke Kristu, třetí vztahem ospravedlňující milosti ke zvěstování .

#### Exkurs: Augustinovo učení o milosti, hříchu a víře

Aurelius Augustinus (354 – 430) je nazýván ‚teologem milosti‘. Celá západní teologie – včetně Luthera i tridentského učení o ospravedlnění – se odvolává na jeho pojetí milosti a ospravedlnění. Po svém obrácení zastával Augustin tehdy rozšířené pojetí hříchu a milosti, které se zakládalo na tom, že člověk má v podstatě svobodnou vůli a hřích je pouze hnutím jeho vůle. K prohloubení jeho nauky o hříchu a milosti došlo na základě jeho studia Pavlova Listu Římanům v době jeho biskupského působení. Plodem těchto studií je spis ‚Odpověď Simplicianovi‘<sup>447</sup> (396). Od této doby Augustin zastával takové pojetí hříchu, které nespočívá jen ve smrtelnosti, ale i bludném kruhu žádostivosti, ze kterého se člověk sám nedostane ven. Člověk však neztratil svobodnou vůli. Ta sice sama od sebe – bez Božího povolání – ke spáse nedovede. Bez vůle přijmout nabídku milosti však také Boží povolání nevede k cíli. Otázka vztahu Boží milosti a lidské svobody dominovala většinou západních teologických sporů až do novověku. Augustinus silně zdůraznil primát milosti, takže to, že člověk něco chce a činí, záleží na Bohu.<sup>448</sup>

Augustin v odkazu k listu Římanům ukazuje primát milosti, která předchází jakékoli úsilí člověka, víru i zásluhy.<sup>449</sup> Nový počátek ve vztahu mezi Bohem a člověkem vychází jen z milosti povolání. Víra a stejně tak i činy člověka jsou možné jen na základě svobodného Božího povolání. Augustin rozlišuje povolání a vyvolení.<sup>450</sup> Skutečnost, že vše záleží na Boží milosti, se Augustin pokouší sladit s tím, že člověk má svobodnou vůli a záleží i na jeho chtění přijmout milost, milost však přesto není odpovědí na jeho činy. Augustin je však přesvědčen, že Boží milosti se vposledu nedokážeme bránit.<sup>451</sup>

<sup>447</sup> PL XL, vyd. J.-P. Migne, Paříž 1887, s. 101 – 147. Zde Augustinus podává výklad míst Řím 7,7 –25 a Řím 9, 10 – 29. Na příkladě dvojčat (mají stejné rodiče a výchozí podmínky) Ezaua a Jákoba vysvětluje Augustinus povahu Boží přízně, která člověka vyznamenává a předchází jeho skutky. Řeší, jak je to možné, že bratři neměli stejné povolání, a proto jen u jednoho z nich Bůh našel skutky, které jsou vyvolené pro království nebeské. Augustinus zde řeší vztah svobodné vůle a Božího vyvolení.

<sup>448</sup> Augustinus, A.: Odpověď Simplicianovi I, 2, 10, citováno dle českého překladu O. Koupila, vydaného v Olomouci 2000: „A přece to nezáleží na tom, že chceme nebo běžíme, ale na Bohu, který se smilovává, abychom toho, co chceme, dosáhli a došli tam, kam chceme.“

<sup>449</sup> Augustinus, A.: Odpověď Simplicianovi I, 2, 3: „Milost totiž náleží tomu, kdo povolává; tomu, kdo milost přijímá, v důsledku toho patří dobré skutky: ty nedávají vznik milosti, nýbrž z milosti vznikají. Oheň přece nezahřívá, ABY byl žhavý, ale ŽE je žhavý; a stejně tak se kolo netočí pěkně proto, ABY bylo kulaté, ale ŽE je kulaté. Tak nikdo nekoná dobré skutky, ABY obdržel milost, ale PROTOŽE ji obdržel.“

<sup>450</sup> Augustinus, A.: Odpověď Simplicianovi I, 2, 13: „Vyvolení jsou ti, kdo byli povoláni shodně se svými dispozicemi; kdo se však s povoláním neshodovali a nebyli mu přizpůsobeni, nejsou vyvolení, protože nenásledovali povolání, ačkoli povolání byli.“

<sup>451</sup> Augustinus, A.: Odpověď Simplicianovi I, 2, 12: „Protože když se Bůh smilovává, pak také my chceme. Vždyť to, abychom chtěli, patří k těmž milosrdenství.“

Podstatu hříchu spatřuje Augustin v pýše<sup>452</sup> (superbia), v odporu vůči Bohu. Augustin silně zdůraznil skutečnost dědičného hříchu<sup>453</sup>, se kterým se všichni rodíme a který se přenáší plozením z rodičů na děti. Tak je celé lidstvo zcela odkázané na milost. Každý, kdo se narodí, je před Bohem hříšníkem. S dědičným hříchem se rodíme a během života k němu přidáváme aktuální hříchy. Jako děti Adamovy již nemůžeme nehřešit. Augustin své učení o milosti konfrontoval s pelagiánským učení, podle kterého Adamův hřích je jen špatným vzorem a tedy nepřinesl všem lidem dědičný hřích a smrt. Augustin v navázání na apoštola Pavla zdůraznil sílu žádostivosti.<sup>454</sup> Ta není pouze sexuální, ale i duchovní skutečností.<sup>455</sup> V ní se dědičně předává hřích dalším generacím. Augustin prohloubil dosavadní učení o hříchu. Hřích pro něho není jen ten či onen hříšný skutek: „Od Adamova pádu představuje hřích spíše zvrácenou základní orientaci veškeré lidské existence, nasměrování, z něhož se nikdo nemůže sám osvobodit; je to forma existence, v níž se vždycky už nacházíme.“<sup>456</sup>

Víru pojal Augustin původně jako ryze lidské dílo, které je na člověku, aby se k němu rozhodl. I podle tohoto pojetí byla víra odpovědí na Boží milost, byla však lidským rozhodnutím. Augustin se obával, že víra by potom mohla být chápána jako čin, kvůli kterému Bůh uděluje ospravedlňující milost, protože na základě předzvědění ví o tom, že tento člověk uvěří<sup>457</sup>. V dalším zamyšlení nad povahou milosti proto Augustin ve spise ‚Odpověď Simplicianovi‘ pojímá víru jako Boží dar<sup>458</sup>. Koho Bůh povolal, tomu také daruje ospravedlňující víru, a tak se ten člověk stává vyvoleným.<sup>459</sup> Ospravedlnění sice závisí na lidském rozhodnutí víry, ale i to je Božím darem.<sup>460</sup> Otázka, proč někoho Bůh povolal a někoho ne, proč v někom vzbudil víru a v někom ne, je tajemstvím Božího povolání.

<sup>452</sup> Augustinus A.: *Civitas Dei*, XIV, 13, 1, in: PL XII, vyd. J.-P. Migne, Paříž 1900, s. 13 – 804, citováno dle: týž: *O Boží obci*, Praha 1950, s. 37: „Vždyť ‚počátkem každého hříchu jest pýcha‘ (Sir. 10, 13). A co pak je pýcha jiného nežli touha po převráceném prvenství? Neboť převrácené je to prvenství, opustí-li kdo počátek, s nímž má být jeho duch spjat, a jaksí se stává a jest sám sobě počátkem.“

<sup>453</sup> Augustinus, A.: *Odpověď Simplicianovi I*, 2, 17: „Vždyť přece, jak praví apoštol, v *Adamovi všichni umírají* a od něho do celého lidského rodu vstupuje počátek urážky vůči Bohu – jsou tedy všichni lidé jediná hříšná masa, která dluží pokutu božské a svrchované spravedlnosti.“

<sup>454</sup> Augustinus, A.: *Odpověď Simplicianovi I*, 1, 10: „To první pochází z trestu za prvotní hřích, to druhé z trestu za hřích hojně opakovaný; s tím prvním se do tohoto života rodíme, to druhé během života přidáváme. Tohle dvojí, spojené jako přirozenost a zvyk, tvoří dohromady tu tu velmi silnou a nepremožitelnou žádostivost – apoštol to nazývá hříchem a říká o něm, že přebývá v jeho těle a má nad ním jakýsi dominát a něco jako královskou vládu.“

<sup>455</sup> Augustinus, A.: *De doctrina christiana* 3, 10, 16, in: PL XXXIV, vyd. J.-P. Migne, Paříž 1887, s. 16 – 122, s. 72: „Láskou jmenuji pohyb duše tím směrem, aby milovala Boha kvůli němu samotnému, sebe a bližní však kvůli Bohu; žádostivostí však nazývám úsilí ducha užívat sebe, bližního a každou věc ne kvůli Bohu.“

<sup>456</sup> Lohse, B.: *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava 2003, s. 94.

<sup>457</sup> Augustinus, A.: *Odpověď Simplicianovi I*, 2, 5: „Je to tedy tak, že Bůh předzvěděl toto budoucí rozhodnutí věřit u dosud nenarozeného, kterého ospravedlní, a ve svém předzvědění ho vyvolil? Je-li to tedy vyvolení skrze předzvědění, jímž Bůh předzvěděl Jakobovu víru, jak dokážeš, že ho nevyvolil také v závislosti na skutcích?“

<sup>458</sup> Augustinus, A.: *Odpověď Simplicianovi I*, 2, 9: „A když se někdo chlubí tím, že si milosrdenství zasloužil vírou, ať zví, že víru mu dal Bůh, jenž se smilovává tak, že vdechuje víru, aby dosud nevěřícímu udělil povolání. *Máš něco, co jsi nedostal?*“

<sup>459</sup> Augustinus, A.: *Odpověď Simplicianovi I*, 2, 7: „Nikdo přece nevěří, kdo není povolán. Milosrdný Bůh však povolává a dává tento dar bez jakýchkoli zásluh, i zásluh víry, protože zásluhy víry spíše povolání následují, než že by mu předcházely.“

<sup>460</sup> Augustinus, A.: *Odpověď Simplicianovi I*, 2, 21: „Kdo však může věřit, nedotýká-li se ho jakési povolání, tedy jakýsi důkaz o těch věcech? Kdo má v moci, aby se jeho vlastní myslí dotklo takové vidění, které by pohnulo jeho vůli k víře?“

Augustinus ovlivnil celé západní dějiny učení o milosti. Ve své teologii domyslel, jakým způsobem má milost primát v řádu spásy i v životě jednotlivce. Milost pojal jako vnitřní skutečnost, která konstituuje vnitřního člověka, je plodem Boží přítomnosti, je přítomností jeho lásky. Tak se u něj začíná západní soustředění se na takzvanou stvořenou milost: „Neboť v augustinském pojetí neznamená pojem ‚milost‘ celek spásy, nýbrž speciální aspekt spásy“<sup>461</sup>. Augustinus neakcentuje specifický vztah víry a ospravedlnění, dává přednost pojmu milosti, který spojuje s vnitřním působením lásky. V souvislosti témat zkoumaných v této práci stojí za pozornost Augustinovo radikální pojetí hříchu a žádostivosti, která plodí a vede k hříchům. Pozoruhodný je i způsob, jakým Augustinus v desáté knize Vyznání vyslovuje své minulé hříchy<sup>462</sup>. Augustinovo učení o milosti ovlivnilo formulace učení druhého koncilu v Orange<sup>463</sup> (529), který uzavírá semipelagiánský spor. Podle tohoto koncilu je víra darem Ducha svatého.<sup>464</sup> V dalším vývoji se církev snažila uchovat jak primát milosti, tak důraz na důstojnost člověka, jeho svobodnou vůli a spolupůsobení. Tridentský koncil považoval za nutné proti reformaci hájit svobodnou vůli člověka a takové pojetí žádostivosti, která není hříchem, a víry, která není pouze Božím dílem v člověku.

### 3.7.1. Místo učení o ospravedlnění – vztah ospravedlnění a milosti

Je známou skutečností, že tridentský koncil vyjádřil katolické učení o ospravedlnění v reakci na reformaci a že se přitom nemohl opřít o mnoho katolických autorit. Stál před novým úkolem. Dosud bylo ospravedlnění pojednáváno v souvislosti s učením o milosti a stálo zcela v jeho stínu. V centru stála otázka, jak se Kristovy zásluhy (s milostí a dary) sdílejí jednotlivému člověku. Samo slovo milost přitom neoznačuje Boží spásné jednání, nýbrž dar daný člověku v pneumatologickém procesu, milost se stává současně antropologicko – ontologickou daností. Zejména v potridentském vývoji učení o milosti se věnuje větší pozornost daru milosti než jeho dárci, Bohu. Rozlišuje se mnoho druhů milosti co se týče charakteru jejího působení a její platnosti. Do popředí se dostává působení milosti v člověku. Takový vývoj byl spojen s polemickým výkladem tridentského dekretu o ospravedlnění. Katolické výklady akcentovaly tzv. stvořenou milost (*gratia creata*), čili působení

<sup>461</sup> Pesch, O. H.: *Frei sein aus Gnade, Theologische Anthropologie*, Leipzig 1986, s. 90.

<sup>462</sup> Augustinus, A.: *Confessionum libri XIII.*, X, 2, 2, in: PL XXXII, vyd. J.-P. Migne, Paříž 1865, s. 659 – 868, citováno dle překladu in: *Vyznání*, Praha 1990. Augustinus vyznává své minulé hříchy, protože tak upevňuje sebe i druhé ve víře a poznání toho, že vše pochází z Boží milosti:

Vyznání X, 2, 2, s. 301: „Nyní však, jak mé lkání dosvědčuje, že sám sobě se nelíbím, Ty se mně líbíš a záříš, jsi mou láskou a touhou, takže se sám nad sebou rdím, zavrhuji sebe a vyvoluji Tebe a nelíbím se ani Tobě, ani sobě, leč skrze Tebe.“

Vyznání X, 2, 2, s. 301: „Když jsem zbožný, pak vyznati se Tobě neznačí nic jiného, než nepřipisovati toho sobě, poněvadž ty, Pane, žehnáš spravedlivému, avšak dříve jej, bezbožného, ospravedlňuješ.“

Vyznání X, 3, 4, s. 302n.: „Vysvětli mně však, můj důvěrný lékaři, za jakým účelem tak mám učiniti! Neboť vyznání mých minulých hříchů, jež jsi mně odpustil a přikryl, abys mne v sobě oblažil, proměňují mou duši svou věrou a tajemstvím, jsouce čtena a poslouchána povzbuzují srdce, aby nezmíralo zoufalstvím, říkajíc: ‚Nemohu,‘ nýbrž probudilo se v lásce Tvého milosrdenství a ve sladkosti Tvé milosti, jíž stává se silným každý slabý, jenž skrze ni si uvědomuje svoji slabost. Avšak i dobré těší slyšení o minulých hříších těch, kteří jsou jich nyní zbaveni; netěší je ovšem, že hříchy jsou, nýbrž že kdysi byly a nyní již nejsou.“

<sup>463</sup> DS 370 – 397.



ní milosti v člověku. Současně takové učení o milosti budilo tvrdou kritiku na evangelické straně. Pro evangelíky je podezřelá každá neosobní představa o milosti lpící na člověku, milosti, která je v člověku. V neposlední řadě se K. Barth kriticky vyjádřil ke katolickému pojetí milosti, důrazu na tzv. stvořenou milost a dělení jediné Boží milosti.<sup>465</sup> V této kapitole se proto pokusíme si ujasnit, v jakém smyslu se na tridentském koncilu mluví o milosti a zdali sám dekret zapříčinil pozdější vývoj učení o milosti s jeho důrazem na stvořenou milost.

Vztah milosti a ospravedlnění se v tridentském dekretu o ospravedlnění oproti středověkému pojetí obrací. Ospravedlnění již není pouze jedním účinkem milosti, nýbrž milost je prostředkem ospravedlnění. Tématem celého dekretu je skutečně ospravedlnění, a ne milost.

Ospravedlnění je v sedmé kapitole dekretu (DS 1529) působivě popsáno jako střed všeho Božího spásného jednání. Je tu vyjmenována celá řada jednotlivých příčin (causae) ospravedlnění, a tak se ukazuje, že celé dění spásy od Božího úmyslu přes Kristovy zásluhy a působení Ducha svatého až k věčnému životu se soustředí kolem ospravedlnění člověka. Formální příčinou ospravedlnění je nazvána spravedlnost Boží. Není jí tedy posvěcující milost, nýbrž Boží spravedlnost.<sup>466</sup> Skrze zásluhy Ježíše Krista „se v srdcích ospravedlněných rozlévá láska Boží, která v nich zůstává“<sup>467</sup>. Opět není důraz na milosti, nýbrž na sdílení Boží lásky, jež je skrze milost prostředkována.

Tridentský koncil se nesporně pohybuje na formálním poli středověké teorie o milosti jako ‚kvalitě‘. Tato teorie je společná všem teologickým školám. Nebyla však koncilem dogmatizována: „Tridentský dekret o ospravedlnění zavazuje pouze k tomu porozumět milosti jako proměňující síle pro lidské bytí a v tomto smyslu jako ontologické a mezilidské realitě“<sup>468</sup>. Jedenáctý kánon<sup>469</sup> anathematizuje takové pojetí ospravedlnění,

<sup>464</sup> DS 375.

<sup>465</sup> viz. KD IV/1, s. 89-94.697-700.

<sup>466</sup> Podle Tomáše Akvinského vyjadřuje spravedlnost vztah, a proto nemůže být formou. Podle něj je formou spravedlnosti milost. Tridentinum zde podle O. H. Pesche zcela otáčí Tomášovo myšlení, milost se tak stává prostředkem: „Nikdy by Tomáš nemohl v rámci své koncepce nazvat ospravedlňující spravedlnost causa formalis, tedy formou. Formou je milost, zatímco spravedlnost je vztahem ..., který má svůj základ ve formě milosti. Trident říká přesně to, co by Tomáš říci nemohl.“ (Pesch, O. H./Peters. A.: Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, s. 184).

<sup>467</sup> DS 1530: „diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsi inhaerent“. Latinské sloveso *inhaerere* znamená vězet, držet, tkvít – v souvislosti s milostí vyjadřuje stav milosti, že milost proměňuje člověka, určuje jeho život a předchází dobré skutky.

<sup>468</sup> Pesch, O. H./ Peters. A.: Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, s. 186.

<sup>469</sup> DS 1561: „Kdyby někdo řekl, že lidé jsou ospravedlněni buď pouhým připsáním Kristovy spravedlnosti nebo pouhým odpuštěním hříchů, bez milosti a lásky, které se rozlévají skrze Ducha svatého

kteřé tkví pouze v Boží přízni a žádným způsobem netkví v člověku. Představa milosti vychází z toho, že milost je tajemná skutečnost, vnitřně sdílená člověku, ze které vyplývají člověku všechny Boží dary. Milost předchází každé lidské jednání. Tato skutečnost se teologicky nazývá habitus. Obrazně se dá milost jako *habitus* přiblížit tak, že je šatem, „hábitem“, do kterého Bůh člověka obléká, a tak se mění stav člověka, stává se vnitřně jiným. Habituální milost označuje narozdíl od aktuální milosti působení, které má trvající účinek. Milost však podle Tridentina tkví v ospravedlnění, a tedy v dění Boží svrchované lásky. Nejlépe vyjadřuje dynamiku milosti šestnáctá kapitola<sup>470</sup> dekretu, když mluví o spravedlnosti, které „se říká naše, protože se nachází v nás a skrze ni jsme ospravedlňováni. Táž spravedlnost je však Boží, protože je nám vlévána Bohem pro Kristovu zásluhu.“<sup>471</sup>

Milost tedy v katolické teologii neoznačuje „něco“ mezi Bohem a člověkem, nýbrž Boží přízeň, která se k člověku nezaslouženě a svobodně sklání. Současně označuje působení této přízně v člověku. V potridentském vývoji učení o milosti se kladl důraz na to, co odlišuje katolíky od protestantů, a tedy na působení milosti v člověku (tzv. stvořenou milost). I pojednání o jediné formální příčině (DS 1529), které se staví proti dvojí spravedlnosti a akcentuje jednotu dění ospravedlnění a milosti, bylo užíváno jako důkaz, že vlastní podstata ospravedlnění tkví ve stvořené milosti. O nové pojetí milosti s důrazem na nestvořenou milost se v katolické teologii nejvíce zasloužil K. Rahner: „Milost jako přísně nadpřirozená je primárně sám Bůh sdílející se se svou vlastní podstatou: nestvořená milost.“<sup>472</sup> „Gratia creata není hlavní věcí, nemá se nepatřičně stavět do středu. Ten patří gratia increata, nemůže se objevovat představa, že gratia creata je něčím rušivým třetím mezi Bohem a člověkem.“<sup>473</sup> Milost je vztahem Boha k člověku, který spoluvytváří lidskou situaci.

Tridentský koncil zachoval středověké učení o milosti jako kvalitě v duši člověka, habitu, který tkví na člověku. Tyto představy koncil předpokládal, ale nedogmatizoval, neužíval jich v přesném vymezení podle nějaké teologické školy, nýbrž v obecném smyslu, společném různým školám. Středověké představy o milosti doplnil o jasný důraz na ospravedlnění jako střed Božího spásného jednání a o učení o ospravedlnění nadřadil nad učení o milosti. Ve světle dnešních výkladů vidíme, že tridentský koncil – i když někdy nezřetelně – přece jen zachoval důraz na jednotu milosti a její původ v Ježiši Kristu.

---

v jejich srdcích a pronikají je, nebo že také milost, kterou jsme ospravedlnění, je pouze přízni Boží, anathema sit.“

<sup>470</sup> DS 1547.

<sup>471</sup> DS 1547.

<sup>472</sup> Rahner, K./Vorgrimler, H.: Teologický slovník, přeložil F. Jirsa, Praha 1996, s. 176.

### 3.7.2. Ospravedlnění a Kristus – vztah posvěcující milosti ke Kristu

Dalším tématem, které nám má přiblížit souvislost, ve které se budeme zabývat tridentským dekretem o ospravedlnění, je vztah milosti, udělené při ospravedlnění, ke Kristu, základu ospravedlnění. Zajímá nás, nakolik ten, kdo přijímá ospravedlnění, má současně vztah ke Kristu, konkrétně: zda udělená ospravedlňující milost znamená bezprostředně vztah ke Kristu, nebo je Kristus pouze historickou příčinou této milosti. Někteří evangeličtí teologové se obávají, že druhá možnost je skutečností a že samo kauzální schéma příčiny a důsledku brání správně pojednat vztah mezi Kristem a člověkem v ději ospravedlnění.<sup>474</sup>

Tridentský dekret o ospravedlnění nepřipisuje Kristu v ospravedlnění člověka malou úlohu. Již z tridentského dekretu o dědičném hříchu jednoznačně vysvítá, že pouze Ježíš Kristus může napravit následky Adamova pádu. Celý dekret o ospravedlnění se od první kapitoly točí kolem díla Ježíše Krista pro člověka. Podstatou ospravedlnění je právě převedení ze stavu prvního Adama do stavu milosti skrze druhého Adama, Ježíše Krista.<sup>475</sup> Je to složitý proces zakončený křtem ve jménu Ježíše Krista. Ospravedlňující milost je vnitřní skutečností v člověku v podobě Boží lásky, vylité do srdce člověka. Kristus je záslužnou příčinou té ospravedlňující milosti<sup>476</sup>. Vztah ospravedlňující milosti k Ježíši Kristu není jen historický nebo právní, neboť skrze vlitou milost je ospravedlněnému člověku darována víra, naděje a láska, které plně spojují s Kristem.<sup>477</sup>

Christologické zakotvení tridentského učení o ospravedlnění je zřetelné, rozhodující výpovědi odkazují k dílu Ježíše Krista, nezřídka v ustálených formulích, které prozrazují samozřejmost jejich odkazu ke Kristu. Nutnost Boží aktivity k nápravě lidské situace v sobě zahrnuje nutnost Kristova díla.

Kristův příchod se podle dekretu stal středem jak univerzálních dějin spásy, tak osobního příběhu víry věřícího jednotlivce. Univerzální dějiny spásy se počínají v Boží věčnosti a naplňují se v Kristu jako druhém Adamovi, který lidem zaručuje místo před Bohem. Příběh víry jednotlivce vychází ze slyšení zvěsti o Boží spáse a křtu jako zapojení

<sup>73</sup> Küng, H.: *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, s. 200.

<sup>74</sup> H. J. Iwand poukazuje na to, že Luther kritizoval běžný kauzální výklad ve smyslu příčiny a důsledku toho, že Kristus je naší spravedlností (sr. H. J. Iwand: *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*, in: *týž, Glaubensgerechtigkeit, Lutherstudien*, vyd. G. Sauter, München 1991, s. 117n.) Iwand dále poukazuje na to, že Luther v této souvislosti popírá scholastické pojetí milosti jako kvality a Krista jako prvotní příčiny ospravedlnění člověka. Podle Iwanda „je to dodnes nedostatek teologického pojednání ospravedlnění, ...že jsme se dostatečně neosvobodili od logicko-fyzikálních pojmů substance, kauzality, kvality, formy atd.“ (s. 119).

<sup>75</sup> Kapitola 4 – DS 1524.

<sup>76</sup> Kapitola 3 – DS 1523.

<sup>77</sup> Kapitola 7 – DS 1528 – 1531.

se do druhého Adama.<sup>478</sup> Jedinou formální příčinou ospravedlnění je podle sedmé kapitoly spravedlnost Boží. Tato formulace sice vylučuje Seripandovo pojetí dvojí spravedlnosti, a tedy jeho touhu po existenciálním vyjádření ospravedlnění jako příběhu a vztahu s Kristem, přesto však ospravedlněný člověk skrze vylití lásky Boží do svého srdce získává vztah s Kristem. Život v ospravedlňující milosti je život ve společenství s Kristem, nejen v síle vycházející z jeho díla. To vysvětluje z mnoha obrazů a výpovědí v celém dekretu. Nejsilnější vyjádření jednoty ospravedlněného člověka s Kristem je však v šestnácté kapitole dekretu, který také ospravedlnění člověka nejsilněji vyjadřuje jako dynamický příběh. Katolické důrazy na nové bytí ospravedlněného, svobodu, křesťanovo etické úsilí, zásluhy apod. nesnižují v učení o ospravedlnění výlučnost Božího působení, nýbrž právě vyjadřují význam Kristova působení a jeho důsledky v životě ospravedlněného člověka!

Ospravedlnění je v tridentském dekretu o ospravedlnění od samého počátku christologicky zakotveno. Obrácení bezbožného člověka způsobuje Bůh skrze zásluhy Pána Ježíše Krista. Koncilovní otcové se obávali Lutherových výpovědí o jednotě věřícího s Kristem, aby tím nebyla snížena závažnost nového života a váha jednání ospravedlněného člověka. Pouze proto trvali na výpovědích, které zřetelně zachovávají odstup mezi Kristem a věřícím. To se projevuje v tom, že podle koncilu se křesťanu nesdílí jednoduše Kristova zásluha, nýbrž je mu udělena inherentní spravedlnost, která v sobě obsahuje dar víry, naděje a lásky – skrze tyto dary je však ospravedlněný člověk skutečně ve společenství s Kristem.<sup>479</sup>

### 3.7.3. Ospravedlnění a zvěstování – otázka prostředkování Kristových zásluh

Ospravedlnění je podle dekretu o ospravedlnění přenesení ze stavu starého člověka do stavu milosti skrze druhého Adama, Ježíše Krista. Toto přenesení se uskutečňuje sdílením jeho zásluh. Tyto zásluhy nejsou člověku sdíleny přímo, nýbrž nepřímo skrze ospravedlňující milost. V této kapitole se ptáme, jaké nástroje hrají roli při ospravedlnění člověka v pojetí dekretu.

<sup>478</sup> Kapitola 5-6 – DS 1525 – 1527.

<sup>479</sup> V tomto smyslu je možné chápat i desátý kánon (DS 1560). První část totiž potvrzuje, že nikdo není ospravedlněn bez Kristových zásluh. Na základě první části lze přijmout i jeho druhou část. Ta se obrací na protestantské straně nejspíše proti Osianderovu učení, že Kristova spravedlnost je formálně naší spravedlností. Vztah spravedlnosti sdílené v ospravedlnění ke Kristu trefně vyjádřil P. Brunner: „tato spravedlnost, kterou je Kristus pro nás, tato Kristova spravedlnost, která je zásluhou jeho nejsvětějšího utrpení a umírání, je - jako spravedlnost sdílená v ospravedlnění – jistě podstatou našeho ospravedlnění a naší spravedlnosti“ (Brunner, P.: Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in: týž, Pro ecclesia II, Berlin 1966, s. 141 – 169, s. 153).

V sedmé kapitole dekretu ve výčtu jednotlivých příčin ospravedlnění se nástrojovou příčinou nazývá svátost křtu jako svátost víry (DS 1529). Z toho vidíme, že nástrojovou příčinou ospravedlnění není samotná svátost křtu, nýbrž společně s ospravedlňující milostí a také se zvěstováním slova. Právě na modelu obrácení dospělého nepokřtěného člověka, kterého se užívá v dekretu, se ukazuje, že křest není izolován od předešlého působení předcházející milosti, slova zvěstování, víry a rozhodnutí přijmout křest. O tom, že zvěstování evangelia prostředkuje milost, se mluví v šesté kapitole dekretu. Obsah zvěstování uvádí dekret jako „to, co je božsky zjeveno a přislíbeno, zvláště to, že Bůh ospravedlňuje hříšníka milostí, vykoupením v Kristu Ježíši“<sup>480</sup>. V tomto bodě se táží evangeličtí teologové, zda dekret bere dost vážně význam zvěstování evangelia a víry vedle svátosti křtu jako prostředku ospravedlnění. Podle Dantineho „se zde víra objevuje spíše v nahodilém zjištění její nezbytnosti ke spáse, a sice jako stín, který doprovází svátost, která se k ní vztahuje“<sup>481</sup>. Podle Brunnera dekret nedoceňuje význam ústního zvěstování evangelia: „Z hlediska spisů Nového zákona se budeme muset ptát, zda dekret o ospravedlnění, zejména jeho šestá kapitola, vyjadřuje ústní zvěstování evangelia v jeho charakteru prostředku milosti.“<sup>482</sup> Brunner se domnívá, že by zvěstované evangelium mělo být jednoznačně nazváno prostředkem ospravedlňující milosti, a tak vztaženo k vlastnímu ospravedlnění.

To, co v člověku způsobuje Boží volání a zvěstování evangelia, se označuje jako počátek ospravedlnění nebo příprava na ně. Takový počátek ospravedlnění spočívá v celé řadě aktů: připravenosti nechat se obrátit k Bohu, víře v Boží zjevení a zaslíbení, důvěře v Boží zaslíbení, protivení se hříchu a nakonec předsevzetí přijmout křest a začít v něm nový život. To vše se v člověku uskutečňuje na základě předcházející milosti. Koncil se vážně zabýval myšlenkou, že by instrumentální příčinou ospravedlnění jmenoval společně se křtem i víru. V návrhu dekretu se jmenuje ještě víra společně se svátostí křtu.<sup>483</sup> V dalších debatách byla víra škrtnuta, jednak kvůli tomu, že v případě křtu dítěte se nedá mluvit o jeho vlastní víře, jednak, že koncil chápe víru jako počátek ospravedlnění.

Víra jako počátek ospravedlnění je i jeho základem a kořenem ospravedlnění – bez ní „nedosáhne vůbec nikdo ospravedlnění“<sup>484</sup>. Základem ospravedlnění je víra ve smyslu přesvědčení o tom, co Bůh zjevil a zaslíbil. V takové víře se člověk otevírá Bohu, hledí na

<sup>480</sup> DS 1526.

<sup>481</sup> Dantine, W.: Das Dogma im tridentinischen Katholizismus, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II, Andresen, C. (vyd.), Göttingen 1980, s. 455.

<sup>482</sup> Brunner, P.: Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in: týž, Pro ecclesia II, Berlin 1966, s. 153.

<sup>483</sup> „Si quis negat ... ipsum meritum nobis per fidem et baptismi sacramentum applicari, anathema sit“ (CT V, 197, 10).

<sup>484</sup> DS 1529.

sebe tak, jak Bůh hledí na člověka, přijímá jeho dary, milost a křest. Vlastní ospravedlnění není možné bez víry, ale nespočívá pouze ve víře ze slyšení, nýbrž ve svátostném prostředkování vlité milosti a darů. Zvěstování a víra tak v dekretu nejsou dostatečně zhodnoceny jako prostředek ospravedlnění člověka. O víře ze slyšení je v dekretu jediná letmá zmínka.<sup>485</sup> Forenzní charakter ospravedlnění, který se zakládá na Božím rozsudku a kterému na straně člověka odpovídá právě víra ze slyšení, není v dekretu zdaleka dostatečně rozpracován. Na druhou stranu je třeba říci, že forenzní charakter je zahrnut v procesu ospravedlnění, který se zakládá na rozsudku Boží milosti, ale nevyčerpává se v něm.

Dekret o ospravedlnění vyšel vstříc touze po potvrzení spásy v subjektivní rovině. Důraz klade na to, že ospravedlnění je vnitřní skutečností skrze vlitou milost – garantováno je předcházející milostí, vírou odpovídající na zvěstování, vírou, která se projevuje láskou, vlitou milostí a svátostí křtu. Ospravedlnění je vyjádřeno v ontologických strukturách myšlení. Oproti forenznímu aspektu ospravedlnění převládá důraz na pojmy vyjadřující pneumatologický aspekt (obmýt, posvětit, zpečetit, pomazat – v souvislosti s dílem Ducha svatého). Dekret o ospravedlnění mluví i o víře ze slyšení a o odpovědi na zvěstování, hlavní důraz však klade na vlitou milost, působící v člověku a zaručující jeho vnitřní proměnu.

### 3.8. Úmysl koncilu

Úmyslem koncilu bylo formulovat základy křesťanského života z Boží milosti. Přitom zůstaly v platnosti rozdíly mezi teologickými školami a mnohé aktuální otázky zůstaly nedořešeny. Přes kompromisy, obsažené ve znění dekretu, je možné stanovit úmysl, s nímž vznikl. Cílem koncilu nebylo pouze vymezit se vůči reformaci a popřít bludné nauky o ospravedlnění, nýbrž hlavní cíl byl pozitivní. Můžeme tu mluvit o úmyslu koncilu (s P. Fransenem).<sup>486</sup> Proto se mluví pouze o úmyslu, protože v dekretu nedošel zcela naplnění a nemusí být tedy při čtení dekretu pro každého zřejmý.

P. Fransen tvrdí, že společná vůle účastníků koncilu se projevila zejména v sedmé kapitole dekretu. „Rozhodující místo mluví o jediné formální příčině našeho ospravedlnění, inherentní spravedlnosti, jako o pravém obnovení a skutečné spravedlnosti ...“<sup>487</sup>.

<sup>485</sup> DS 1526.

<sup>486</sup> Výslovně tak činí P. Fransen, když mluví o „dějinném úmyslu koncilu“, in: Die Lehre des Konzils von Trient, MySal, IV/2, s. 712. O přiznání úmyslu koncilu se pro nás jedná všude tam, kde se přiznává ucelený smysl dekretu.

<sup>487</sup> Tamtéž, s. 720.

V pojetí jediné formální příčiny ospravedlnění se projevuje středověké přesvědčení, že všechny aspekty ospravedlnění od přípravy na ospravedlnění, přes Boží dary až po spojení s Kristem jsou různé aspekty jedné jediné skutečnosti. Podle Fransena se právě zde překonávají rozdílné perspektivy a terminologie jednotlivých škol. „Tridentinum odpovídá reformaci více odmítnutím dualistické opce reformace než odmítnutím více či méně imputovaného ospravedlnění ...“<sup>488</sup>. Odmítnutím dualistické opce rozumí Fransen jednotné vidění celého dění ospravedlnění na katolické straně. Ospravedlnění je ustaveno Boží milostí a udržuje se milosrdenstvím, zapojuje do dění člověka, vyžaduje nejen víru, ale i lásku, aniž by se ztrácela jednota v Bohu, který spojuje člověka s Bohem, víru se skutky, pokání s nadějí atd. Podle Fransena spočívá v tomto jednotném vidění Boží lásky „typicky katolický pohled na mysterium milosti“<sup>489</sup>.

Právě pro takový nepolemický ucelený výklad Tridentina však ve staletích po koncilu nebylo mnoho pochopení. Pozornost se soustředila na kritiku protestantismu, vyvrácení jeho přesvědčení o stálé hříšnosti křesťana, pojetí imputované spravedlnosti a dalších tvrzení ohrožujících dosavadní učení o milosti. Výsledkem bylo, že se církev po koncilu jednostranně soustředila na tzv. stvořenou milost, působení milosti v člověku. Celostné vidění Božího působení v ospravedlnění ustoupilo do pozadí.

### 3. 9. Otevřené otázky

Koncil v Dekretu o ospravedlnění nevyřešil uspokojujícím způsobem všechny otázky týkající se ospravedlnění, zejména ne ty, které rozdělovaly jednotlivé teologické školy. Učení koncilu stojí na základech středověkého učení o milosti, která má inherentní povahu. Do středu pozornosti se však dostává ospravedlnění jako proces proměny člověka skrze milost.

Dekret celou řadu otázek nevyjasnil. Například nevyjádřil jasně rozdíl mezi běžným hříchem a těžkým hříchem. Dále nevyjádřil dostatečně jasně funkci víry v ospravedlnění. Víra je vázána na počátek ospravedlnění a neobsahuje v sobě ospravedlnění, na druhou stranu je základem a kořenem celého ospravedlnění. Spory se vedou i to, zdali tridentský koncil vyloučil každou zásluhu před ospravedlněním. Podobných otevřených otázek nad dekretem je mnoho.

<sup>488</sup> Tamtéž, s. 721. „Dualistickou opcí reformace“ míní autor v této souvislosti reformační zvýraznění hříchu, které podle Fransena vedlo k dualistickému vidění světa.

<sup>489</sup> Tamtéž, s. 721.

Pozdější výklad využíval dekret většinou k vymezení se vůči reformačním postojům a dekret tak byl často vykládán jednostranně. Tak tomu bylo tam, kde se proti evangelickému forenznímu pojetí ospravedlnění kladl důraz na stvořenou milost a její ontologický charakter.

Kritické bádání také umožnilo hledat a formulovat základní úmysl koncilu, s Fransenem a dalšími badateli například v jednotě nového života, v jednotě ospravedlnění a posvěcení, víry a lásky, Božího a lidského působení ve víře. Na základě stanoveného úmyslu koncilu lze interpretovat i nejasná místa koncilních dekretů a jmenované otevřené otázky.

Na základě formulovaných předpokladů Dekretu o ospravedlnění shrňme, jak se Tridentinum staví k základním otázkám učení o ospravedlnění v souvislosti s Barthovým pojetím ospravedlnění (formulovaným ve třetí kapitole Úvodu):

### *1. Jaký je vztah příběhu Ježíše Krista k příběhu věřícího člověka?*

Katolické teologii bývá vytýkáno, že její učení o ospravedlnění není dostatečně zakotveno v díle Pána Ježíše Krista. Scholastické teologii se vytýká, že vztah mezi ospravedlněním hříšníka a Kristem vykládá kauzálním způsobem, a tak v dění ospravedlnění nedochází k osobnímu setkání člověka s Kristem. Podle tridentského dekretu o ospravedlnění je však ospravedlnění hříšníka dostatečným způsobem založeno v Kristu. Nejvýrazněji je toto christologické zakotvení vyjádřeno – jak jsme viděli v kapitole 3.7.2. – v dějinně spásných konceptech, v jejichž středu je událost Kristova života a díla.

Kristus je podle dekretu záslužnou příčinnou ospravedlnění. Hlavní důraz spočívá na tom, co ospravedlňující milost v člověku působí a proměňuje. Přesto vztah ospravedlňující milosti ke Kristu není povrchní ani jen právně daný. Dary víry, naděje a lásky, které jsou člověku uděleny s vlitou milostí, člověka plně sjednocují s Kristem (DS 1530). Luterský badatel P. Brunner přesvědčivě ukazuje (viz. 3.5.3.), že zásluhy Kristovy sice nejsou sdíleny přímo, přesto jsou skutečně sdíleny skrze milost a dary. V milosti je člověk otevřen vůči Kristovým zásluhám, a tak vůči samotnému Kristu.

Otázkou je, zda v dalším vývoji katolické teologie přichází ke slovu nějaká obdoba Barthova inkuzivního pojetí Kristova příběhu, v němž již jsou zahrnuti všichni lidé jako ospravedlnění.



## 2. Jak radikálně působí hřích v člověku a jak je hřích odstraněn?

Tridentinum se staví proti reformační radikalizaci hřichu, když rozlišuje hřích a žádostivost, přičemž v ospravedlněném člověku shledává pouze žádostivost jako sklon k hřichu, nikoliv jako skutečný hřích. Na druhou stranu Tridentinum zřetelně vyjadřuje závažnost hřichu, když v Dekretu o dědičném hřichu tvrdí, že Adamův hřích „je každému vlastní“ (DS 1513), a proto ho může odstranit pouze jediný prostředník Pán Ježíš Kristus. Tridentinum přesto nechápe tvrzení, že v ospravedlněném člověku zůstává pouze žádostivost, v tom smyslu, že by ospravedlněný člověk měl jistotu spásy, protože v pohledu na sebe si stavem milosti být jist nemůže.

Otázkou je, zdali v další katolické teologii přichází ke slovu takové pojetí hřichu, které jej chápe nejen jako jednotlivý prohřešek, nýbrž jako odpor vůči Kristu, který však ospravedlněním v Kristu je již poražen.

## 3. Co je víra a jakou roli hraje v samotném ospravedlnění?

Víra je podle Tridentina jedním z aktů, ve kterých se člověk otevírá Božímu zjevení a milosti. Základním významem víry je rozumové přitakání k učení evangelia. Tato víra je však také základem celého ospravedlnění, nejen jeho počátkem. Je nejen rozumovým přijetím zvěsti, nýbrž i vlitým darem Boží milosti. K povaze a plnosti víry patří, že není vymezena vůči dalším darům, darům lásky a naděje. Pouhá víra je proto chápána ve smyslu víry, které něco chybí k jejímu plnému uskutečnění.

Otázkou je, zda se v katolické teologii objevuje nějaká obdoba Barthova pojetí víry, která zcela vychází od jejího předmětu a která není předpokladem, nýbrž je svobodnou odpovědí na Boží dílo ospravedlnění.

Těmto otázkám se budeme věnovat v souvislosti reformačních formulí *simul iustus et peccator* (§ 4) a *sola fide* (§ 5).

## § 4 – Formule *simul iustus et peccator* v ekumenickém kontextu

*Simul iustus et peccator* je teologická formule vyjadřující charakter vnitřní proměny ospravedlněného člověka. Formule jako taková pochází od M. Luthera. Shrnuje jeho pochopení ospravedlnění člověka pouhou věrou a stala se specifikem reformace ve věci ospravedlnění.

Věcně se formule opírá o církevního otce Augustina. Jednak navazuje na jeho pojetí žádostivosti jako nevyvratitelného sklonu, který v člověku zůstává i po ospravedlnění, jednak na jeho pojetí ospravedlnění, které spočívá v novém vztahu, ve kterém Bůh člověku nezapočítává jeho hřích. Augustin zná dynamickou současnost konkupiscence, která v člověku zůstala, a lásky křesťana k Bohu, která nabírá na síle. V dalším vývoji učení o milosti se po Augustinovi více zdůrazňuje milost v podobě formy, která v člověku působí vnitřní ontickou proměnu. Při takovém pojetí milosti se současnost hříchu a spravedlnosti stává nesmyslnou, protože milost se s hříchem vylučuje. Luther odmítl pojetí milosti jako formy; v ospravedlněném člověku tedy hřích onticky zůstává a člověk je současně hříšník i spravedlivý. Hřích však není v člověku přítomen stejným způsobem jako spravedlnost. Bůh ovládl hřích, a proto hřích již člověka od Boha neodděluje. Tridentský koncil se neváže na určitou školskou teorii o milosti jako formě. Současnost hříchu a spravedlnosti nepopírá výslovně, nýbrž věcně jednoznačně.

Od třicátých let dvacátého století se jednotliví katoličtí teologové pokoušejí o katolický výklad formule *simul iustus et peccator*. Naposledy v diskusi okolo Společného prohlášení k učení o ospravedlnění se ukázalo, že toto učení představuje věcný problém v diskusi mezi luterskou a římskokatolickou teologií. Hlavním problémem na cestě k plnému souhlasu je otázka, zda ospravedlněný člověk může být v plném slova smyslu nazván hříšníkem. Ekumenické sblížení v této věci je možné tam, kde se přiznává, že existují různé způsoby teologické řeči, a tedy také různá pojetí hříchu. Potom je možné se navzájem obohacovat v životě víry i v teologickém myšlení.

### 4.1. Původní význam formule *simul iustus et peccator*

Formule je sama o sobě zhuštěným výkladem toho, kdo je ospravedlněný člověk a v jakém vztahu stojí ke svému hříchu. Jejího přesnějšího významu se nedobereme analýzou znění formule, nýbrž výkladem kontextu, v jakém ji Luther a s ním celá reformace přijímali jako vyjádření postavení ospravedlněného člověka před Bohem.

Obojí určení formule *simul iustus et peccator* platí o člověku v totálním smyslu. Zdánlivě tak formule vyjadřuje statickou současnost hříchu a spravedlnosti člověka. Obě určení člověka však platí v různém ohledu: na základě Božího díla jsme ospravedlnění, v sobě zůstáváme hříšníky. Boží dílo je však mocnější než náš hřích, proto tato formule nevypráví o stavu, nýbrž o dynamickém dění. Přesto člověk nemůže o sobě tvrdit, že už není hříšník a že hřích nad ním nemá moc.

Formule *simul iustus et peccator* je pro katolické teology problémem, pokud působí dojmem, že vypovídá o statické rovnováze mezi hříchem a spravedlností v člověku. Ve skutečnosti však byla vždy míněna jako popis dynamiky křesťanské existence, která ví o hříšnosti člověka, ale ještě více se spoléhá na Boží milost, která obnovuje člověka i jeho vztah s Bohem.

#### Exkurs: Původní význam formule *simul iustus et peccator* u Luthera

Své pojetí formule *simul iustus et peccator* rozvíjí Luther zejména ve výkladu Listu Římanům<sup>490</sup> (v souvislosti výkladu Římanům 4,7 a 7,7) a ve spisu Proti Latomovi<sup>491</sup> (v souvislosti určení pojmu hříchu a výkladu epištoly Římanům 7), ale ještě i při mnohých dalších příležitostech<sup>492</sup>.

Luther sám chápal formuli dynamicky jako popis skutečné proměny člověka. To dokládají obrazy, kterými přibližuje stav ospravedlněného člověka. Jedná se například

<sup>490</sup> WA 56, 268, 26 – 291,14; 339 – 354.

<sup>491</sup> WA 8, 82, 19 – 126, 14.

WA 8, 96, 2: „Aliud ergo de te iudicabis secundum rigorem iudicii dei, aliud secundum benignitatem misericordiae ejus. Et hos duos conspectus non separabis in hac vita.“

WA 8, 108, 1: „Quod si quis neget vere peccatum esse, hic donum dei blasphematur et ingratus est.“

WA 8, 112, 21-23: „Minuunt etiam mysterium Christi notitiam, per hoc et laudem et amorem dei, dum non considerant efusissime gratiae bonitatem super peccatores expansam ...“

WA 8, 115, 2-4: „Tu ergo cave illos pestilentissimos et discite opera dei magna, mirifica et gloriosa esse, ideo scias te non posse hic peccatum satis exaggerare.“

WA 8, 104, 5-7: „Videtur enim ferme radicale illud fermentum sic vocare, quod frustificat mala opera et verba.“

<sup>492</sup> WA 2, 496, 39: „In Christo justificari non sunt peccatores et tamen sunt peccatores.“

WA 2, 497, 13: „simul ergo iustus simul peccator“.

WA 38, 205, 27: „Aber weil du inn Christo bist und ihn anrüssest, so ist solch dein ja wort widderumb zum nein worden, und kannst trotzen und rühmen widder den Teuffel. Bin ich denn ja ein sunder, so bin ich doch ja kein sunder. Ein sunder bin ich inn mir selbs ausser Christo, kein sunder bin ich inn Christo ausser mir selbs, denn er hat meine sunde vertilget durch sein heiliges blut, da zweivel ich nicht an, darauff habe ich Tauffe und Absolution und Sacrament als gewisse siegel und brieve.“

WA 40 II, 352, 8-10: „Nullus Christianus habet peccatum et omnis habet peccatum. Peccatum est duplex apud Christianos: Remissum peccatum et lavandum.“

WA 39 I, 376, 8-11: „Sic utrumque est in nobis, peccatum et iustitia, non tamen in eodem gradu, sed diverso. Fides pugnat contra peccatum, contra suggestiones diaboli, atque ita, quamquam in summo gradu dominatur.“

WA 39 I, 492, 20 – 493, 2: „Sed diverso respectu sumus enim iusti, quod ad reputationem seu misericordiam Dei in Christo promissam, hoc est propter Christum, in quem credimus, et qui in hunc credit, non peccat, imo non potest peccare, ut ait Ioannes, sed secundum formam aut substantiam, seu secundum nos, sumus peccatores iniusti et damnati, quia certe nihil est in tota natura hominis, quod opponi possit iudicio Dei.“

o obraz boje<sup>493</sup> a obrazy z oblasti lékařství. Prvnímu obrazu je vlastní pojetí křesťanova života jako místa Božího boje proti hříchu a současně boje starého člověka proti novému. Druhým frekventovaným obrazem je obraz uzdravujícího se pacienta. Lékař ví, že nemocný se už začal uzdravovat. Pacient proto jedná podle jeho rad. Podobně je ospravedlněný člověk ještě hříšником, ale Boží odpuštění má uzdravující moc, a tak je zřejmé, že je současně již spravedlivý, i když v něm Boží dílo ještě není dokonáno.

Luther narozdíl od katolického pojetí hříchu jako konkrétního přestoupení zákona pojímá hřích šířeji jako vše, co odporuje Božímu zákonu. Rozlišuje samotný hříšný čin a v člověku zakořeněný hřích ve smyslu žádostivosti. To vskutku hříšné na člověku však není konkrétní překročení zákona, nýbrž hříšná žádostivost, sklon ke zlému, odpor vůči Bohu. Hřích je „právě tento odklon od dobra a příklon ke zlu, a skutky hříchu jsou plody tohoto hříchu“<sup>494</sup>. Svou podstatou není žádostivost vůbec indiferentní. Podle Luthera není pouze troudem (fomes), který je sám o sobě, bez jiskry, neškodný, nýbrž je silou, která skrytě působí v člověku a aktivně jej svádí ke hříchu. Luther trvá na tom, že i v ospravedlněném člověku je přítomen hřích ve smyslu odporu proti Bohu.

Spravedlnost i hříšnost podle Luthera nejsou „něco na člověku“, nýbrž celý člověk, pokaždé z jiného pohledu. Sami v sobě jsme plní hříchu, v Boží milosti jsme skutečně spravedliví. Ospravedlnění pouhou věrou je totální proměnou člověka. Ta proměna však nespočívá v tom, že hřích je pokřtěnému odebrán, nýbrž v tom, že hřích nad člověkem nepanuje. Hřích v ospravedlněném člověku chápe Luther jako „mrtvý hřích, neškodný hřích ... V ničem se hřích neodlišuje svou povahou, odlišuje se však, co se týče toho, jak je s ním nakládáno.“<sup>495</sup> Hřích v ospravedlněném zůstává, ale již jej neztrácuje ani neovládá. Člověk může jako ospravedlněný člověk také žít. Sebe sama, podle toho, co v nás je, musíme chápat jen jako hříšníky. Pouze Boží milost způsobuje, že náš hřích je ovládnutý a mrtvý. Naše spravedlnost není z nás a není v naší moci. U Luthera se nejedná o statickou současnost spravedlnosti a hříšnosti, nýbrž o pohyb a zápas. Ve víře, která přijímá odpuštění, je v člověku mocně přítomen Kristus, a člověk bojuje proti starému člověku v sobě v moci Ducha svatého. „Tak rozuměno neznamena *simul iustus et peccator* dvojité současné totální určení, nýbrž napjatou bojovnou koexistenci spravedlnosti a hříšnosti v člověku samém.“<sup>496</sup> Formule označuje „nejen paradoxní současnost Božího rozsudku a lidského stavu, nýbrž i antropologický spor v křesťanovi“<sup>497</sup>.

Luther svou formulí *simul iustus et peccator* vyjadřuje novou situaci, do které byl člověk postaven Božím ospravedlněním. Připočtením Kristovy spravedlnosti se stal novým člověkem. Jeho cesta má jasný směr i cíl. Jeho spravedlnost spočívá v Kristu, zatímco sám v sobě je hříšníkem. Vyjadřuje dynamické dění, kdy hřích nad námi nemá a nemusí panovat a v našem nitru ztrácí na moci.

Východiskem formule je modlitební zkušenost křesťana. Člověk se obrací k Boží milosti, v sobě samém však nachází jen hřích. Útěchou pro nás je stále znovu Boží milosrdenství a spravedlnost. Stav našeho nitra není zárukou spásy a nedává nám jistotu, že Bůh nás ospravedlňuje. V Kristu je však naše ospravedlnění a nový život neochvějnou skutečností.

<sup>493</sup> WA 56, 70, 9; WA 2, 497, 22; WA 8, 112, 37; WA 39 II, 221, 9.

<sup>494</sup> WA 56, 271, 13-14.

<sup>495</sup> WA 8, 107, 25-26.

<sup>496</sup> Althaus, P.: Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, s. 212.

<sup>497</sup> Tamtéž, s. 212.

## 4.2. Barth

Statistický náález o Barthově užívání formule není bohatý. Podle Registru<sup>498</sup> jsou jen tři místa v prvním svazku čtvrtého dílu, kde Barth v rámci učení o ospravedlnění výslovně pojednává o formuli *simul iustus et peccator*.<sup>499</sup> Hledání míst, kde se věcně pojednává o současnosti hříchu a spravedlnosti, komplikuje u Bartha to, že často mluví o tom, co tato formule fakticky popisuje, tedy bytí člověka v Kristu vzhledem k jeho budoucnosti a minulosti, aniž by řekl, že vlastně mluví o otázce *simul*. Jen tu a tam k tomu dodá, že tady vlastně mluví o tom, co se v evangelické tradici popisuje pomocí této formule. Nedá se však říci, že by se formuli vyhýbal, protože se jí od počátku intenzivně zabývá a na více místech se k ní hlásí. Pouze její běžný statický výklad Barth považuje za nedostatečný a zavádějící, proto se k ní přihlašuje s jistou opatrností.

### 4.2.1. Místo formule *simul iustus et peccator* v Církevní dogmatice

K. Barth pojednává formuli *simul iustus et peccator* na více místech a také v různých souvislostech své Církevní dogmatiky, nejdůležitější z nich jsou: KD I/2 (§ 18 „Život Božích dětí“), KD II/1 (§ 31 „Dokonalost Boží svobody“), KD IV/1 (§ 61 „Ospravedlnění člověka“), KD IV/2 (§ 66 „Posvěcení člověka“).

#### 1. KD I/2, s. 450 – 451.

Barth v tomto paragrafu popisuje existenci křesťana mezi časy jako život současně ve dvou časech, ve dvou světech. Křesťan žije již v Kristu a je mu poslušný. Proto je nazván hříšníkem, který se v Kristu stal spravedlivým! Současně však ještě vyhlíží jeho království a naplnění svého ospravedlnění, a tak je stále ještě spravedlivým hříšníkem! Boží děti jsou na základě zmrtvýchvstání „tady a zde již účastníci nového času a světa jako peccatores iusti ...“<sup>500</sup>. Současně však ještě vyhlížejí naplnění života v Kristu, protože „starý čas a svět, i když minulý, stále ještě leží za nimi ...; musí jako iusti peccatores čekat a bdít vstříc svému Pánu, musí mu sloužit v poměrech, vztazích a rádech jeho zmrtvýchvstáním sice překonaných, ale ještě ne jeho druhým příchodem viditelně zrušených a nahrazených, v prostoru mezi časy, kde se ještě neukázalo to, co budou.“<sup>501</sup>

Již zde, ve druhém svazku Církevní dogmatiky, Barth zakládá své pojetí hříšnosti křesťana na pohybu v čase mezi minulostí a budoucností, přičemž směr času je zřetelně

<sup>498</sup> KD, Register, s. 239.

<sup>499</sup> KD IV/1, s. 576, 664, 672n.

<sup>500</sup> KD I/2, s. 450.

<sup>501</sup> Tamtéž, s. 450 - 451.

daný. Hříšnost je již z hlediska Krista minulostí, naplnění spravedlnosti je však budoucností. Křesťan žije mezi časy, v Kristu, žije z budoucnosti, ale ještě částečně v poměrech minulosti.

2. KD II/1, s. 707.

Zde Barth opět vychází z toho pojetí času, že hřích a neposlušnost je minulostí, zatímco život ve spravedlnosti je budoucností člověka. Barth zdůrazňuje, že to je Boží dílo, že hřích je minulostí, a člověku se otevírá život ve spravedlnosti a poslušnosti. Bůh tak učinil skrze kříž a zmrtvýchvstání Ježíše Krista.

Jako křesťané žijeme v tomto obratu (Wende), jednoho se vzdáváme, druhému se otevíráme. „Jedná se o obrácení; z toho plyne, že současnosti našeho bytí v obou oblastech se rozumí jako nerovnoměrnosti, jako překonání a zrušení minulosti budoucností, a tedy ne jako rovnováže ...“<sup>502</sup>. Současnost spravedlnosti a hříšnosti je postavena na tom, že spravedlnost je nesrovnatelná s hříšností, je v převaze.

Mezi minulostí a budoucností není klid ani rovnováha. Budoucnost má navrch nad minulostí. „Co je zde současně, to je naše minulost a naše budoucnost. Náš hřích byl, naše spravedlnost přichází. Bůh říká ano k naší spravedlnosti tím, že k našemu hříchu říká ne.“<sup>503</sup> Všimněme si, že v Barthově pojetí času souvisí odsunutí minulosti bezprostředně s nastolením budoucnosti, jedná se o jediný akt, takže zrušení hříchu není bez okamžitého nastolení spravedlnosti. Bůh nejen odsunuje hřích, nýbrž současně umožňuje právo a spravedlnost.

3. KD IV/2 s. 646 – 648.

Barth chápe i posvěcení (cestu ospravedlněného člověka s Bohem) jako obrat, ve kterém se jedná o lidský život vcelku. Posvěcení se neskládá z jednotlivých dobrých činů člověka, ani není postupným vylepšováním se člověka na základě Boží milosti, nýbrž jde o člověka celého jako hříšníka a celého jako spravedlivého. „Na přísné aplikaci Lutherova *simul (totus) iustus, simul (totus) peccator* i na pojmu posvěcení záleží, jestli dění popsané tímto pojmem je viděno v jeho hloubce a v celé jeho vážnosti.“<sup>504</sup> Barth tvrdí, že obrat člověka nelze popsat ve statických a kvantitativních pojmech: „Přece obrácení je přechod, proměna, ve které je člověk skutečně ještě celý starý, již celý nový člověk.“<sup>505</sup>

<sup>502</sup> KD II/1, s. 707.

<sup>503</sup> Tamtéž, s. 707 - 708.

<sup>504</sup> KD IV/2, s. 646 - 647.

<sup>505</sup> KD II/1, s. 647.

Barth vyjadřuje radikalitu a vážnost obrácení, když mluví o dvojím totálním určení člověka v obrácení. Spor mezi dvěma totálními určeními člověka totiž ukazuje, že nemůže zůstat při soužití obojího. *Simul* není definitivem. „Tedy spor, ve kterém se nyní ještě celý starý, nyní již celý nový člověk nachází v obrácení, není parciální, nýbrž totální spor se sebou samým – totální právě ve smyslu, že směřuje k tomu, že už vůbec nemůže být, kým byl, již může být jen tím, kým bude.“<sup>506</sup>

4. KD IV/1, s. 576, 664, 672.

Zmínky o formuli *simul iustus et peccator* v rámci paragrafu o ospravedlnění jsou v souvislosti Božího soudu a osvobozujícího Božího rozsudku.

Boží soud má dvě stránky, negativní a pozitivní, je zrušením hříchu i osvobozením pro nový život s Bohem. Učení o ospravedlnění má „ukázat, že to je možné, že to spolu může existovat a po sobě následovat: náš skutečný hřích a naše skutečná svoboda od něj...“<sup>507</sup>. Formule *simul iustus et peccator* má své místo v rámci učení o ospravedlnění tam, kde se vysvětluje význam Božího soudu v Ježíši Kristu pro člověka a jeho postavení před Bohem. Před Bohem je člověk hříšník, současně pro něj zcela platí, že je v Kristu spravedlivý a svobodný. Formule označuje napětí mezi minulostí a budoucností, odkazuje však k tomu, že budoucnost je větší než minulost. Člověku se otevírá život jako cesta ve znamení spravedlnosti.

#### 4.2.2. Význam formule *simul iustus et peccator* u Bartha

Všimli jsme si, že v Barthově formuli *simul iustus et peccator* hraje podstatnou roli čas. Barth se pokouší interpretovat teologicky existenci člověka v čase. Čas má daný směr, přičemž minulost patří hříchu, neposlušnosti a nevěře, zatímco budoucnost spojenou s nadějí, která již dnes plně určuje naši existenci, máme stále před sebou.

Příběh věřícího člověka je podle Bartha vždy druhý, následuje po příběhu Ježíše Krista. Právě z této následnosti plyne pro člověka svoboda a naděje. V Ježíši Kristu je věřící osvobozen od sebe samého jako starého člověka, současně tak získává svobodu k novému životu.

Středem času mezi minulostí a budoucností je „dnes“. Narodil od Bultmanna, který dnešek chápe jako moment, kdy vystupuji z minulosti a je na mně, abych se svou volbou rozhodl, kým budu, dnešek je podle Bartha již určený a definovaný jako dnešek,

<sup>506</sup> KD II/1, s. 649.

<sup>507</sup> KD IV/1, s. 575.

kteřý patří Ježíši Kristu. V něm zažíváme svobodu od minulosti, která je ve znamení hříchů, i svobodu pro budoucnost, jež je ve znamení naděje.

*Simul iustus et peccator* je jako každá teologická formule zkratkou, která ve zhuštěné podobě podává mnoho teologických obsahů. V několika bodech se pokusíme vystihnout, co obsahuje formule v Barthově pojetí a čím se vyznačuje:

#### 4.2.2.1. Formule *simul iustus et peccator* vyzdvihuje Boží dílo pro člověka

Často se v dnešním ekumenickém kontextu mluví o tom, že *simul* vyjadřuje křesťanskou zkušenost v modlitbě, vlastní malost před svatým Bohem, ohroženost života víry. Barth však celé své pojetí ospravedlnění staví na tom, že naše vlastní ospravedlnění přesahuje naši vnitřní zkušenost. Podle Bartha neexistuje žádný lidský zážitek dramatu Božího soudu. Starý člověk hříchů před Božím soudem končí, nový člověk naděje před ním získává budoucnost. Smrt a nový život v sobě nikdo nemůže zakusit. „...Byl mrtev a stal se živým, byl ztracený a opět je nalezený. Právě to nikdo nemůže chtít považovat za výraz vlastního sebepochopení.“<sup>508</sup> Nejhlubším základem tohoto oddělení hříšné minulosti od budoucnosti je kříž a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Tímto oddělením se člověk jako hříšník stává starým člověkem, jehož čas vypršel, a na scénu se dostává nový člověk, kterému patří budoucnost. Toto zřetelné oddělení jeho existence jako starého člověka od jeho existence jako nového člověka je čistě Božím dílem a je srovnatelné s novým stvořením. Toto oddělení se však uskutečnilo v Ježíši Kristu, a ne v nás. *Simul* jako oddělení člověka minulosti od člověka budoucnosti není výrazem naší vnitřní zkušenosti ani vnitřního stavu, protože je Božím dílem pro člověka. Přesto je příběh Ježíše Krista nejvlastnějším způsobem naším příběhem. Příběh, ve kterém Bůh oddělil hříšnou minulost od budoucnosti, se člověka nejvlastněji dotýká, je „naším nejvlastnějším příběhem“<sup>509</sup>. Sám pro sebe je ospravedlněný člověk tajemstvím.

#### 4.2.2.2. Totální aspekt formule<sup>510</sup>

Ospravedlnění člověka skrze soud je Božím dílem v Ježíši Kristu. Radikalitu tohoto Božího soudu vyjadřuje současnost hříšnosti a spravedlnosti v totálním smyslu. Skutečnost no-

<sup>508</sup> Tamtéž, s. 610.

<sup>509</sup> KD IV/1, s. 610.

<sup>510</sup> Totálním aspektem se klasicky míní Boží přízeň (favor) člověku, která je nedělitelná. Totální aspekt ospravedlnění označuje u Bartha radikalitu Božího soudu, která prohlašuje celého člověka jako hříšníka (pod zorným úhlem jeho minulosti) a téhož celého člověka jako spravedlivého (pod zorným



vého člověka je založena v tom, že ospravedlnění není polovičatou skutečností, že za ospravedlněním stojí skutečně Bůh. Proto Barth klade důraz především na totální aspekt ospravedlnění. Nejsme trochu hříšníci a trochu ospravedlnění, jsme obojí zcela. „Nejde tady jako ani tam o kvanta ... nýbrž o jedinou celou lidskou existenci.“<sup>511</sup> V Ježíši Kristu Bůh odděluje člověka jako toho, který podléhá hříchu, od člověka jako Božího vyvoleného a partnera ve smlouvě. „Řekněme to výrazně – on je stále ještě zcela, totálně, od hlavy až k patě tento, nakolik jistě v té stejné přítomnosti Božího ospravedlňujícího rozsudku je také již zcela, totálně, od hlavy až k patě oním, který kráčí k cíli své spravedlnosti, ano již tam došel, již tam žije jako spravedlivý“<sup>512</sup>. Pod zorným úhlem své minulosti je celým člověkem, jako i pod zorným úhlem své budoucnosti je celým člověkem. Poměr mezi spravedlností a hříšností člověka se nedá stanovit, jakoby více spravedlnosti znamenalo méně hříšnosti a naopak. Tam jako i tady se jedná o celou lidskou existenci. „Ve statických a kvantitativních pojmech, které by zdánlivě usnadnily pochopení, se nedá tato situace popsat.“<sup>513</sup>

A. Quadt tvrdí, že u Bartha „celá koncepce stojí a padá s totalitou obou určení“<sup>514</sup>. Vyjadřuje však to, co je širokým konsensem mezi badateli: S primátem totálního určení u Bartha stojí a padá ospravedlnění jako Boží dílo v Ježíši Kristu. Přesto totální určení u Bartha neoznačuje věčně daný rovnovážný stav mezi hříchem a spravedlností. Naše hříšná minulost je určena k totálnímu zániku a vymizení před naší spravedlností, které patří budoucnost.

#### 4.2.2.3. *Parciální aspekt formule*<sup>515</sup>

Parciální aspekt u Bartha je předznamenán totálním aspektem ospravedlnění. Ospravedlněný člověk stojí pod dvojím určením: je určován svou hříšnou minulostí i svou budoucností ve spravedlnosti. Obojí se ho týká, obojí zcela vážně a skutečně, ale každé z nich jiným způsobem. V současnosti je ospravedlněný člověk tím, kterým byl (člověkem v hříchu a bezpráví), i tím, kterým bude (člověkem v právu a spravedlnosti). K Barthovu pojetí hříšnosti ospravedlněného je třeba říci, že to nové má přednost, protože mu patří budoucnost. Tak je život člověka předznamenán jako cesta ve znamení vítězství, kterému v plnosti patří

úhlem jeho budoucnosti).

<sup>511</sup> KD IV/1, s. 643.

<sup>512</sup> KD IV/1, s. 643.

<sup>513</sup> KD IV/2, s. 647.

<sup>514</sup> Quadt, A.: *Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht*, Paderborn 1976, s. 116.

<sup>515</sup> Parciálním aspektem se obvykle míní působení Božích darů (donum) v člověku, udělených v souvislosti s ospravedlněním. Slovo ‚parciální‘ zde neznamená, že v hříšnost a spravedlnost člověka lze poměřovat, nýbrž to, že člověk může Boží dary rozmnožovat a růst v milosti. U Bartha označuje parciální aspekt ospravedlnění člověka na cestě od jeho minulosti k jeho budoucnosti v čase dnešku Ježíše

budoucnost. Sice nejsme v žádné přítomnosti s to hledět dále za to, čím je tato dialektická současnost, přesto *simul* není žádné definitivum. Ono *současně* má směr a cíl. Pohyb, o kterém mluvíme, není podle Bartha „ani pohyb kolébání ani pohyb v kruhu“<sup>516</sup>. Neexistuje žádné klidné soužití starého člověka s novým.

U Bartha má *simul iustus et peccator* vedle aspektu totálního i parciální. Ten vyjadřuje to, že člověk žije z ospravedlnění v Kristu, jedná podle něho, již teď je v Kristu spravedlivý. Barth to vyjadřuje slovy, že ospravedlněný člověk žije v přechodu<sup>517</sup> – obrací se od minulosti k budoucnosti, je postaven na cestu<sup>518</sup>, nejčastěji hovoří o příběhu<sup>519</sup>. Ospravedlnění člověka spočívá v tom, že je na cestě s minulostí za zády, s budoucností před sebou. Parciální aspekt ospravedlnění ani posvěcení však u Bartha neznámá, že by člověk na této cestě postupoval, že by mohl situaci vymezenou totálním aspektem *simul* překonat.

Příběh ospravedlněného člověka však podle Bartha neznámá žádný vnitřní pochod nebo proces, nýbrž pozitivní zaměření času. Člověk může žít z vlastního ospravedlnění a spolehnout se na to, že Boží soud již proběhl a že skutečně oddělil jeho hříšnost od darované spravedlnosti. G. Hunsinger zdůrazňuje, že Barth přijal formulaci *simul iustus et peccator* od Luthera, který pojímá spásu „ne hlavně jako proces, nýbrž jako osobu, ne jako existenciální cíl, nýbrž jako dovršenou skutečnost, ne něco, co je třeba aktualizovat, nýbrž přijmout – zkrátka ne skutek, nýbrž dar“<sup>520</sup>. To podle Hunsingera znamená popření jakéhokoli „soteriologického gradualismu, to jest každého pohledu, že spása je především záležitost, kterou postupně získáváme“. Argumentuje, že spása není něčím, co přijímáme postupně, nýbrž je to něco, co k nám přichází celé, protože Kristus a jeho spravedlnost je dokončena v díle, které dokonal v náš prospěch.<sup>521</sup> Tomu odpovídá u Bartha pojetí ospravedlnění, které je dokonáno na kříži a v zmrtvýchvstání; to znamená, že není přijímáno postupně, nýbrž „stává se darem neustálého Božího působení v našich životech“<sup>522</sup>. Podle Bartha se naše obrácení dokonale událo v Ježíši Kristu, v nás samých není žádný

Krista.

<sup>516</sup> KD IV/2, s. 647n.

<sup>517</sup> např. KD IV/1, s. 641: „Kdo vpravdě a jasně ví o svém ospravedlnění a ospravedlnění člověka, zná sebe jako člověka, který má onu minulost, z které pochází, a který se musí ještě v přítomnosti i ve svém přechodu do budoucnosti vyznat jako hříšník před Bohem.“

<sup>518</sup> např. KD IV/1, s. 641: „V tom, že jej (*Boží osvobozující rozsudek, F. S.*) vynáší, je postaven na cestu, má svou minulost jako nespravedlivý za sebou, svou budoucnost jako spravedlivý před sebou.“

<sup>519</sup> např. KD IV/1, s. 606: „...dílu onoho dělení člověka nalevo a napravo rozumíme jako uvedení příběhu do pohybu, ve kterém člověk nalevo je ‚odkud‘, člověk napravo ‚kam‘ téhož člověka ...“.

<sup>520</sup> Hunsinger, G.: What Karl Barth Learned from Martin Luther, in: *týž, Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids/Cambridge 2000, s. 295.

<sup>521</sup> Tamtéž, s. 295n.

<sup>522</sup> Tamtéž, s. 296.

pokrok ani v posvěcení. Hunsinger v Lutherově formuli *simul iustus et peccator* rozlišuje tři způsoby, jak milost přichází k víře: 1. jednou provždy, 2. znovu a znovu a 3. více a více<sup>523</sup>. Barth podle Hunsingera „viditelně obnovil motiv ‚opět a opět‘, který byl rozhodující v Lutherově pochopení křesťanského života“<sup>524</sup>. Parciální aspekt formule *simul iustus et peccator* je u Bartha charakterizován jeho aktualismem, tedy oním ‚opět a opět‘: „Nic není více charakteristické pro Barthovu soteriologii než teze, že milost je každý den vůči nám hříšníkům nová, takže je nepřetržitým a ustavičným působením v životě víry, nepřichází po částech a dílech, nýbrž přichází k nám opět a opět v dokonalosti ukončeného Kristova díla“<sup>525</sup>.

Barth podle Balthasara „odmítl každé mluvení o růstu, pokroku, ale i o možném odpadu a ztrátě milosti a víry, zkrátka o všem, co v oblasti relativního a časného vytváří vždy pohnutý příběh člověka s jeho Vykupitelem a Pánem“<sup>526</sup>. To by znamenalo, že u Bartha je popřen parciální aspekt ospravedlnění. Hunsinger se do jisté míry připojuje k Balthasarově kritice Bartha. Zpřesňuje ji však v tom, že Barth „zcela jistě nevyklučuje růst nebo pokrok, nýbrž nemá o tom mnoho co říci“<sup>527</sup>.

#### 4.2.2.4. *Simul iustus et peccator* popisuje přednost nového před starým v životě křesťana

V Barthově teologii jeden a tentýž soud odsuzuje člověka bezpráví i vytváří prostor pro člověka spravedlnosti. Boží soud v jednom aktu odstraňuje staré i povolává nové. Tak se dostává do popředí pozitivní význam ospravedlnění. Není jen nezapočtením hříchů, ale povoláním do života v poslušnosti. „Tím, že je (*osvobozující rozsudek*) o něm vynesen, je postaven na cestu, svou minulost jako nespravedlivý má za sebou a svou budoucnost jako spravedlivý před sebou.“<sup>528</sup>

Formule *simul iustus et peccator* tak u Bartha nemá místo především v modlitbě, kdy si ospravedlněný člověk před Bohem ještě uvědomuje moc svého hříchu, nýbrž v posvěcení, v životě s Bohem. I v posvěcení však člověk zůstává hříšníkem, kterým byl,

<sup>523</sup> Tamtéž, s. 299.

<sup>524</sup> Tamtéž, s. 300.

<sup>525</sup> Tamtéž, s. 300.

<sup>526</sup> Balthasar, H. Urs von: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, s. 380.

<sup>527</sup> Hunsinger, G.: *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids/Cambridge 2000, s. 274.

Hunsinger trvá na tom, že naše spasení se událo *extra nos* a že najednou přineslo nový řád milosti. Takto pochopenému spasení v Kristu odpovídá spíše metafora revoluce než reformy. V kontextu revoluce však získává své místo i metafora reformy. Kristův příběh *extra nos* je naším příběhem, ve víře máme s ním společenství. Vedle *extra nos* platí i *in nobis*. Podle Hunsingera „rovina *in nobis* zahrnuje rozličné aspekty ‚jednou provždy‘, ‚opět a opět‘ a ‚více a více‘ v různých kombinacích jedinečně pro každého věřícího“ (tamtéž, s. 274).

<sup>528</sup> KD IV/1, s. 641.

současně však pro něj již v přítomnosti platí budoucnost ve znamení práva; budoucnost má přednost před minulostí.

Právě tento pozitivní rys Barthova pojetí ospravedlnění, zřetelný směr v *simul* a nadřazenost budoucnosti nad minulostí oslovil mnohé katolické teology a vedl je k tvrzení, že Barth reformační učení o ospravedlnění prohloubil a vyzdvihl ho v jeho božském charakteru.

### 4.3. Ohlas Barthova pojetí formule *simul iustus et peccator* mezi katolickými teology

Barthovo pojetí ospravedlnění vyjádřené v Církevní dogmatice upoutalo pozornost mezi katolickými teology zejména tím, jak vážně Barth bere ospravedlnění člověka jako Boží dílo, odehrávající se v Ježíši Kristu, v němž je člověk skutečně a platně proměněn. Katolický důraz na vnitřní ontickou proměnu člověka je zde taktéž přítomen, ale je vyjádřen jinými prostředky.

#### 4.3.1. Küng

H. Küng interpretuje Barthovo pojetí současnosti hříchu a spravedlnosti v ospravedlněném člověku ve své knize o ospravedlnění<sup>529</sup>. Věrně zde parafrázuje Barthovo pojetí Božího ospravedlňujícího rozsudku dle Církevní dogmatiky.

Küng jako obvykle Bartha interpretuje přesně a nedopouští se zjednodušování. Svou parafrázi prokládá mnoha citáty z Bartha. Přesně interpretuje i hříšnost ospravedlněného křesťana: „vše, co má, nemá – a v žádném okamžiku nebude mít – ze sebe, neboť je přece hříšník. ... Vše, co má jako spravedlivý, to přijímá.“<sup>530</sup> Nakonec ukazuje, že u Bartha je již to, co patří budoucnosti, platné, a je to tedy přítomností: „Ale již teď máme, v každé přítomnosti, i když skrytě, přítomné ono budoucí.“<sup>531</sup> Küng na základě porozumivého výkladu Bartha tvrdí, že „Karl Barth jasně učí vnitřní učinění spravedlivým (*Gerechtmachung*) člověka“<sup>532</sup>. Barthovu pojetí forezního ospravedlnění přiznává „ontickou“<sup>533</sup> platnost. Küngovým omylem není to, že Barthovi připisuje ontické pojetí ospravedlnění, nýbrž že Bartha v této věci odděluje od reformátorů, jakoby oni ospravedlnění také nepojímali v jeho božském, člověka proměňujícím charakteru: „ne že by (Barth) popřel forezní

<sup>529</sup> Küng, H.: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957.

<sup>530</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>531</sup> Tamtéž, s. 77.

<sup>532</sup> Tamtéž, s. 77.

<sup>533</sup> Tamtéž, s. 77.

ospravedlnění reformátorů, ale on je opravil a prohloubil, a tak vzal vážně ospravedlnění v jeho božském charakteru“<sup>534</sup>.

#### 4.3.2. A. Quadt

A. Quadt<sup>535</sup> se ve své práci o teologii K. Bartha podrobně věnuje Barthovu pojetí formule *simul iustus et peccator*. Zkoumá povahu hříchu v ospravedlněném člověku. Zdůrazňuje, že „jako hříšník se ve své existenci vyjevuje skrze samo omilostnění, které bylo zjeveno a uskutečněno v Kristu“<sup>536</sup>. Nakolik je tedy hříšník omilostněn, natolik o něm nepřestává platit, že je touže milostí přijat jako hříšník. Proto nemůže podle Quadta přicházet u Bartha v úvahu parciální pojetí formule *simul* v takovém smyslu, že člověk je částečně hříšník a částečně spravedlivý. Je zcela hříšníkem, protože právě omilostnění v Kristu ukazuje totalitu jeho potřeby smíření. Barth formuli *simul iustus et peccator* (v podobě *simul totus iustus et totus peccator*) vztahuje i na pojem posvěcení, a tedy obrácení. „Celá koncepce stojí a padá s totalitou obou určení.“<sup>537</sup> V dění proměny – přechodu je člověk skutečně ještě celý starý a již celý nový člověk. A. Quadt tedy zdůrazňuje, že vedle totálního aspektu nemá parciální aspekt u Bartha místo.

#### 4.3.3. H. Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar se ve své knize o K. Barthovi vyjádřil i k jeho pojetí formule *simul iustus et peccator*, a také ukázal, jak by mohlo vypadat katolické pojetí této formule. Jeho kniha vyšla v roce 1951, takže se ještě nemohl vyrovnávat s Barthovým vyjádřením učení o ospravedlnění ve čtvrtém dílu Církevní dogmatiky. Překvapivě však formuli v jejím plném významu nachází již v různých zmínkách o formuli v dřívějších dílech Církevní dogmatiky.

Balthasar se nejprve zamýšlí, jak je možné popsat příběh, který činí Boží slovo ve světě, jako skutečný příběh. Podle něj „Boží přítomnost ve světě je jistě přítomností v čase“<sup>538</sup>. V této souvislosti se vyjadřuje k Barthově pojetí formule *simul iustus et peccator*. Balthasar si uvědomuje, že Barth chce formuli rozumět tak, že vypovídá o skutečném příběhu Boha s hříšným člověkem. Tomu odpovídá to, že oba totální aspekty – hříšnost a spravedlnost křesťana – nejsou platné na stejné rovině. Současně tady je naše minulost

<sup>534</sup> Tamtéž, s. 77.

<sup>535</sup> Quadt, A.: *Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht*, Paderborn 1976.

<sup>536</sup> Tamtéž, s. 116.

<sup>537</sup> Tamtéž, s. 116.

<sup>538</sup> Balthasar, H. Urs von : *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, s. 377.

a naše budoucnost. Náš hřích byl a naše spravedlnost bude. Člověk se nachází na cestě od jednoho určení k druhému.

Balthasar se přitom ptá, zdá je Barthovo řešení dostačující k tomu, aby přiblížilo bytí člověka v Kristu. Postrádá v Barthově pojetí spravedlnosti křesťana mnohé, co patří podstatně ke každému dění v čase, a to: řeč o růstu, pokroku (v milosti), i o možnosti pádu a ztráty milosti, „zkrátka o všem, co činí v oblasti relativního a časného to, že příběh člověka a Pána, který jej zachraňuje, a Boha je vždy pohnutý“<sup>539</sup>. K tomu Balthasar připočítává sklony Barthovy teologie, že se v souvislosti milosti a ospravedlnění vyhýbá ontickým kategoriím, že působení svátostí Barth odkazuje do kognitivního řádu, že oba eóny odsunuje do věčnosti, v níž již je rozhodnuto, že hřích bude patřit minulosti, zatímco spravedlnost budoucnosti. Balthasar se ptá, jak se může hřích a nevěra vůbec stát přítomností, když je vždy již minulostí? To všechno v Balthasarovi zesiluje dojem, že „se v této teologii dění a dějin možná přece jen nic neděje, protože vše se ve věčnosti vždy již událo“<sup>540</sup>.

Podle Balthasara Barth neuspokojivým způsobem spojuje věčný christocentrický pohled se skutečným příběhem Boha s člověkem. Předznamenání dějin, že hřích je předem určen k porážce a spravedlnost k vítězství, znemožňuje Barthovi pojmout příběh Boha s člověkem jako skutečné dějiny.

#### 4.3.4. H. Bouillard

Bouillard se podrobně zabýval Barthovým pojetím formule *simul iustus et peccator* a vznesl přitom několik kritických poznámek. Nejprve si všímá toho, že Barth popisuje ospravedlnění jako přechod od hříchu ke spravedlnosti, a zdůrazňuje tedy jeho pozitivní charakter - ospravedlnění „nejen ve smyslu odpuštění hříchů, nýbrž jako přijetí za Boží děti“<sup>541</sup>.

Bouillard se však ptá, zda to stačí, že Barth tvrdí, že člověk je v Kristu smířen s Bohem, když současně prohlašuje, že „dnešek našeho skutečného přechodu je pro nás cizím dneškem?“<sup>542</sup> Otázkou potom je, nakolik se cizí spravedlnost stává naší přítomnou spravedlností, zda je cizí svým původem, nebo trvale. „Jedná se o přechod, v jehož rámci žijeme. Ale zpřesněním, že tento přechod je skutečný pouze v Ježíši Kristu a ne v naší existenci jako takové, Barth odděluje, jak se zdá, náš vlastní příběh od toho příběhu, který

<sup>539</sup> Tamtéž, s. 380.

<sup>540</sup> Tamtéž, s. 380.

<sup>541</sup> Bouillard, H.: Karl Barth II, Paris 1957, s. 101.

<sup>542</sup> Tamtéž, s. 101.

máme v Ježíši Kristu. Od této chvíle již formule *simul iustus et peccator* přestává zahrnovat myšlenku pohybu, který by byl skutečně naším.<sup>543</sup>

Bouillard dále interpretuje Barthovo pojetí ospravedlnění tak, že již od věků je vše rozhodnuto v Ježíši Kristu, ospravedlnění je uskutečněno již v jeho smrti a zmrtvýchvstání, a tedy „není podmíněno aktivní vírou člověka, která se nemůže zrodit, ani růst, ani se zmenšovat, ani s ním zemřít, když spočívá pouze ve zvratu času, který se naplnil v Ježíši Kristu, a to ve věčnosti, a tedy není vidět, jak se ospravedlnění stává naší skutečností“<sup>544</sup>. Bouillard u Bartha postrádá přesnější popis toho, jak se cizí, Kristova spravedlnost stává naší spravedlností. Bouillard se proto přiklání k úsudku Hanse Urse von Balthasar, který o Barthovi tvrdí, že „v této teologii události a dějin se přece neděje nic, protože vše se již stalo ve věčnosti“<sup>545</sup>.

Bouillard si uvědomuje, že Barth chápe ospravedlnění jako stav platný od věčnosti a týkající se celého lidstva. Rozhodující však pro něj je otázka, zda se ospravedlnění, které se týká lidstva jako celku, projevuje tvůrčím způsobem v existenci určitých jednotlivých lidí. „Není potřeba říci s plnou žádoucí jasností, že ospravedlnění – ve své subjektivní realizaci – implikuje znovuzrození, přetvoření, vnitřní proměnu v samém bytí člověka?“<sup>546</sup>

Bouillard má pochybnosti o tom, zda je tato objektivní proměna existence člověka v Ježíši Kristu skutečná, protože u Bartha vidí nedoceněnou subjektivní realizaci ospravedlnění. Bouillard se obává, že víra jako akt člověka u Bartha nic v člověku nemění. Nespočívá v ničem jiném, než v potvrzení proměny lidské situace, která se uskutečnila ve smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Její kreatorní charakter spočívá pouze v tom, že se člověk stane svědkem proměny, která se stala v Ježíši Kristu.

Bouillard dochází k závěru, že objektivní proměna bytí člověka, která se uskutečnila v Ježíši Kristu, zůstává u Bartha subjektu vnější. Nejedná se o skutečnou subjektivní realizaci ospravedlnění, protože „subjektivní realizace ospravedlnění je jinou věcí než je aktualizace její objektivit!“<sup>547</sup> Zdá se, že podle Bouillarda není možná skutečná objektivní proměna lidského bytí bez její subjektivní realizace. Objektivní proměna bytí všech lidí zůstává vnější proměnou, dokud nebude u všech subjektivně realizována. Tak se ukazuje, že rozhodující Bouillardova námitka bezprostředně souvisí se subjektivní realizací ospra-

<sup>543</sup> Tamtéž, s. 102.

<sup>544</sup> Tamtéž, s. 102.

<sup>545</sup> Tamtéž, s. 102. Bouillard cituje H. Urse von Balthasar: *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, s. 380.

<sup>546</sup> Tamtéž, s. 103.

vedlnění ve víře, odtud pochází i otazník nad objektivní stránkou ospravedlnění v Barthově teologii.

Bouillard se při svém rozboru ospravedlnění opírá o rozbor teologie apoštola Pavla. Tvrdí, že novozákonní teologie ospravedlnění ví o tom, že „obrácení ke Kristu je pro člověka absolutně novou věcí“<sup>548</sup>. Dále podle Bouillarda rozvíjí Nový zákon ospravedlnění jako cestu křesťana od obrácení k závěrečnému oslavení. „V této perspektivě člověka jako *homo viator* může formule *simul iustus et peccator* odkrývat pavlovský smysl.“<sup>549</sup> Podle Bouillarda je Barthovo pojetí ospravedlnění nedostatečně spojeno s dějinnou existencí člověka, je málo dynamické. Barth dává přednost takovému výkladu formule *simul iustus et peccator*, že celý člověk je ještě zcela hříšníkem a současně celý již zcela spravedlivým. Proto se vyhýbá popisu situace člověka ve statických a kvantitativních pojmech. V důsledku toho podle Bouillarda odmítá kvantitativně poměřovat to, co je zde současně (*partim – partim*). To podle Bouillarda bere Barthovu pojetí ospravedlnění dynamiku. Výtku strnulosti vztahuje Bouillard i na Barthovo totální určení spravedlnosti a hříšnosti křesťana: „Není to dvojité totus také statické a kvantitativní jako dvojité *partim*?“<sup>550</sup> Ani jedno ani druhé podle Bouillarda nevystihuje dobře to, co má tato formule vystihovat, totiž ospravedlnění jako „příběh skutečně prožitého křesťanského života“<sup>551</sup>.

#### 4.3.5. Shrnutí

Všichni katoličtí komentátoři oceňují Barthův důraz na to, že ospravedlnění je Boží dílo, a jako takové že je bezpodmínečně platné. Přiznávají, že ospravedlnění je vnitřní (ontickou) proměnou člověka. Barth ji popisuje tak, že člověk je v přechodu, nachází se na cestě, před sebou má budoucnost, za sebou svou minulost.

Katoličtí komentátoři však většinou mají nějaké námitky vůči tomu, jak Barth popisuje cestu ospravedlněného hříšníka. A. Quadt to vyjadřuje tak, že u Bartha není místo pro parciální aspekt spravedlnosti a hříšnosti v ospravedlněném člověku. Parciálním aspektem se myslí právě to, že člověk přijímá milost, která proměňuje jeho život, vede člověka k aktivitě a vytváří jeho životní příběh, který ve skutečnosti může být jednou cestou nahoru, jednou cestou dolů.

<sup>547</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>548</sup> Tamtéž, s. 107.

<sup>549</sup> Tamtéž, s. 107.

<sup>550</sup> Tamtéž, s. 107.

<sup>551</sup> Tamtéž, s. 107.



H. Urs von Balthasar a H. Bouillard míví podobným smérem jako A. Quadt. Rozvádějí, co je onen parciální aspekt. Společně jim u Bartha chybí skutečný lidský příběh ospravedlněného člověka. Barth vskutku nedokáže živě popsat příběh křesťana na cestě ospravedlnění, a tedy především ukázat v ní růst a proměnu. Parciální aspekt u Bartha je pro katolické teology většinou nepřesvědčivý.

Přesto se, jak jsem přesvědčen, nedá říci, že by u Bartha nebyl přítomen. Je zřejmé, že ospravedlněný člověk jde cestou víry, že žije z Boží milosti, může žít a žije jako ospravedlněný a je ve světě svědkem Boží milosti. Barth však pojímá ospravedlnění jako i posvěcení jako dvě paralelní vyjádření Boží milosti v Kristu. Obě díla jsou tedy Boží a bezpodmínečně platná. Proto je rozhodující totální aspekt *simul*. Parciální aspekt je předznačen tím totálním, je jím zastíněn. Parciální aspekt je založen v Boží milosti, která vytváří příběh ospravedlněného člověka a stále znovu přichází za člověkem.

Bouillardova kritika je dále založena na úvaze, že i objektivní stránka ospravedlnění je u Bartha otazná, protože v subjektivní stránce ospravedlnění se neděje nic nového. Taková logika neprojevuje mnoho pochopení pro Barthovo pojetí ospravedlnění, které je založeno v tom, že ta objektivní stránka platí, ať už ho někteří subjektivně pocítují ve svém životě, nebo ne. Platnost objektivní roviny není takto podmíněna jejím subjektivním uskutečněním. Barth zřetelně ukazuje, co ospravedlnění v člověku působí, že je postaven na cestu, že ta cesta má směr a cíl, že je skutečně spravedlivý a jako takový může žít. To je pro něj podstatné. Tu vnitřní proměnu člověka v ospravedlnění však nechce konkretizovat tak, že by popsal, co se děje v člověku během té cesty, jak jde dopředu, nebo klopýtá, v čem duchovně roste. Barth se obává, aby takové konkretizace nezastínily ospravedlnění v jeho božské skutečnosti.

Tyto námitky z katolické strany vůči Barthovu pojetí ospravedlnění, které se týkají subjektivní realizace ospravedlnění, souvisejí s dalšími, které pojednáme v další kapitole o *sola fide*.

#### 4.4. Tridentinum

Tridentinum se k formulí *simul iustus et peccator* výslovně nevyjadřuje. Postoj k formulí se však dá dobře vyčíst z Dekretu o dědičném hříchu<sup>552</sup> a z Dekretu o ospravedlnění<sup>553</sup> tri-

<sup>552</sup> Decretum de peccato originali (1546), DS 1510 – 1516. Dekret cituji podle překladu T. Machuly, který je otištěn v „Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu“, Olomouc 2000, s. 37 – 41.

<sup>553</sup> Decretum de iustificatione (1547), DS 1520 – 1583. Dekret cituji podle překladu T. Machuly, který je otištěn v „Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu“, Olomouc 2000, s. 43 – 69.

dentského koncilu. Terminologicky formulí odmítá, protože v křesťanu podle Tridentina zůstává pouze žádostivost, a nikoli hřích.<sup>554</sup> Zdrženlivý souhlas s formulí by na základě Tridentina byl možný věcně pouze tehdy, pokud by se pod hříchem chápaly jen běžné, každodenní hříchy, které neruší ospravedlňující milost. Otázka nezní, zda tridentský koncil chtěl tuto formulí přijmout nebo ne, protože koncil se proti formulí nepřímo vymezil. Otázkou je, nakolik se katolické pojetí vlité spravedlnosti, jak je představuje dekret o ospravedlnění, slučuje s dynamickým viděním spravedlnosti křesťana, s tím, že křesťan stále bojuje s hříchem, jeho ospravedlnění není vyřešenou záležitostí, jeho spravedlnost nepochází z něho. Pod podmínkou, že skutečnost vnitřního proměnění ospravedlňující milostí nebude zpochybněna a nebude zpochybněn ani význam každodenního zápasu křesťana s pokušením a hříchem, je možné v rámci katolické teologie uvažovat o tom, zda *simul iustus et peccator* nevyjadřuje zkušenost víry, která je vlastní všem křesťanům.

#### 4.4.1. Co Tridentinum odmítá?

Koncil odmítá představu o ospravedlnění, založenou na pouhém připočtení Kristovy spravedlnosti. Ospravedlnění založené na takové „imputované“ spravedlnosti interpretuje jako dění, které je člověku vnější, takže člověka vnitřně neproměňuje.

Koncil se naproti tomu snaží popsat ospravedlnění jako dění, které proměňuje ospravedlněného člověka v jeho bytí. K tomu účelu užívá aristotelské učení o příčinách a scholastický hylemorfismus. Tridentinum vypočítává jednotlivé příčiny ospravedlnění člověka, čímž chce ukázat, že ospravedlnění je středem všeho Božího díla pro člověka. Hylemorfismus umožňuje vyjádřit, že Bůh působí v člověku jednoduše to, co si svým působením usmyslel. Mluví-li například o „formální příčině“, znamená to, že Bůh určuje formu jeho bytí. Boží působení člověka pozdvihuje na novou formu bytí. Bůh působí „posvěcení a obnovení vnitřního člověka“<sup>555</sup>. Tím je člověk ontologicky určován ve svém bytí.

Koncil trvá na tom, že Bůh vnitřně působí v ospravedlněném člověku, proto odmítá luterskou formulí *simul iustus et peccator*. V souvislosti s Ježíšovým dílem spásy překonává Bůh hřích a vytváří nový vztah s člověkem. To je hlavní důraz koncilu v této souvislosti. Ostatní otázky jsou otázky terminologie, myšlenkových systémů a různých teologických důrazů, např. zda při výkladu ospravedlnění vycházíme od Boha, který vnitřně proměňuje člověka, nebo od naší existenciální zkušenosti, že jsme na cestě a v sobě nacházíme vždy hodně slabosti a nedokonalosti apod.

<sup>554</sup> DS 1515.

<sup>555</sup> DS 1528.

#### 4.4.2. Nález

Tridentský koncil se vyrovnává s otázkami kolem dědičného hříchu, jeho působení a odpuštění ve křtu, v dekretu o dědičném hříchu. Vyrovnává se s názorem, že ve křtu se neodstraňuje všechno, co patří k podstatě hříchu: „Kdo tvrdí, že se neodstraňuje všechno to, co patří k podstatě hříchu, ale říká, že se to pouze setře nebo se to nepřičítá: anathema sit”<sup>556</sup>.

Podobně se k povaze hříchu v ospravedlněném vyjadřuje i v dekretu o ospravedlnění: „Kdyby někdo řekl, že spravedlivý přinejmenším lehce hřeší v každém dobrém skutku, nebo ... že tak hřeší smrtelně, ... a že není zavržen jen proto, že mu Bůh ony skutky k zavržení nepřičítá: anathema sit”<sup>557</sup>.

Tridentinum se vyjadřuje k problematice naznačené formulí *simul iustus et peccator* jednak tam, kde se mluví o ospravedlnění jako skutečnosti ohrožené, nenaplněné, otevřené, jednak tam, kde se mluví o lehkých hříších ospravedlněného člověka a o žádostivosti jako o síle, která jej svádí k hříchu.

1. O ohroženosti ospravedlnění křesťana se mluví v Dekretu o dědičném hříchu, kde se přiznává, že v člověku stále působí žádostivost<sup>558</sup>, dále v kapitolách o tom, že i ospravedlněný hříšník nemá žádnou jistotu spásy<sup>559</sup>, v ospravedlnění však může růst<sup>560</sup>, s vědomím, že naše spravedlnost je vpravdě Boží<sup>561</sup> a chlubit se proto můžeme jen v Pánu<sup>562</sup>.

2. O tridentském pojetí hříchu v ospravedlněném člověku se mluví tam, kde se popírá, že v každém skutku křesťana je přítomen hřích<sup>563</sup>, či tam, kde se přiznává v ospravedlněném pouze běžný, každodenní hřích<sup>564</sup>.

#### 4.4.3. Ospravedlnění jako proces s nejistým koncem

Na základě scholastického hylemorfismu není možné dokonale vyjádřit posvěcení a vnitřní proměnu člověka, protože člověk je živá bytost a může milost také odmítnout nebo jí v různé míře bránit, aby v člověku působila. Koncil zdůrazňuje, že vnitřní proměna člověka se děje tak, že člověku je dána milost, aby se člověk na té vnitřní proměně podílel, a tak

<sup>556</sup> DS 1515.

<sup>557</sup> DS 1575.

<sup>558</sup> DS 1515.

<sup>559</sup> DS 1534.

<sup>560</sup> DS 1535.

<sup>561</sup> DS 1547.

<sup>562</sup> DS 1548.

<sup>563</sup> DS 1575.

<sup>564</sup> DS 1537.

aby rostl v téže milosti.

Ospravedlnění je tedy dynamickým děním, člověk může růst v ospravedlňující milosti, na druhé straně celý proces ospravedlnění je ohrožený. Proces ospravedlnění ukončuje každý smrtelný hřích, nikdo si však nemůže myslet, že se ho toto nebezpečí netýká. Samotná víra nezachrání člověka bez skutků a bez spolupráce s milostí. Každodenní hříchy však proces ospravedlnění neukončují, v tomto smyslu tedy koncil může přiznat hříšnost ospravedlněného křesťana v zeslabeném smyslu, když se jedná jen o běžné hříchy nebo žádostivost, která podle definice hříchem není. Co se týče konečného výsledku, je proces ospravedlnění nejistý a otevřený. Koncil však neodlišuje přesně těžké hříchy od lehkých. Proto se ani ten, kdo hřeší běžným způsobem, nemůže chlubit, že ho jistě čeká ospravedlnění. Ani ty lehké hříchy nelze brát na lehkou váhu. Poslední rozhodnutí je na Bohu, člověk nemá v ruce nic, čím by si ho s jistotou mohl naklonit. Ve smyslu lehkých hříchů lze tedy i s Tridentinem mluvit o hříšnosti ospravedlněného.

Dynamické pojetí spravedlnosti křesťana je obzvláště vyjádřeno v šestnácté kapitole „O zásluze“<sup>565</sup> Dekretu o ospravedlnění.

#### 4.4.4. K tridentskému pojetí hřichu

Tridentinum vychází od hřichu ve smyslu hříšného činu, skutečného přestoupení Božích přikázání. Dědičný hřích totiž podle Dekretu o dědičném hřichu v ospravedlněném člověku již nepůsobí. Od člověka se vyžaduje, aby si zachoval původní nevinnost, získanou ve křtu, či pozitivně vyjádřeno, aby rostl v milosti na základě toho, že ji přijme do svého života. Ve křtu se podle tridentského pojetí hřichu odstraňuje vše, co patří k podstatě hřichu. To souvisí s tím, že koncil definuje hřích pozitivisticky jako přestoupení božských nebo církevních přikázání. Hlavní fronta koncilního pojetí hřichu se staví proti mravnímu laxismu oné doby, ať už na straně protestantismu, či na straně katolicismu.

<sup>565</sup> Tato kapitola skutečně vyjadřuje ospravedlnění jako zkušenost milosti a jako zápas s hřichem. Podle P. Fransena je 16. kapitola mistrovským kouskem a „nejdůležitější částí dekretu“ nikoliv v tom smyslu, že by učení o zásluze tvořilo střed učení o milosti, nýbrž v tom smyslu, že koriguje a doplňuje ontologické pojetí ospravedlnění.

Kapitola je založena na dynamickém schématu. Nejprve jsme povzbuzováni k horlivému konání dobrých skutků, protože věčný život je milost i odměna (DS 1545). Dále se rozvádí teze, že vše je milost a dar, v řádu milosti má Bůh primát (DS 1546). Spravedlnost, která je do člověka vlévána, je spravedlností Boží. „Této spravedlnosti se říká naše, protože se nachází v nás a skrze ni jsme ospravedlňováni.“ (DS 1547) Dialekticky vzhledem k této tezi je zdůrazňován význam každého našeho dobrého skutku, že je za ně člověku přislíbena věčná odměna (DS 1548). Nakonec, ve třetí myšlence je zdůrazněna hříšnost člověka (DS 1549). Nikdo se nemůže spoléhat na své skutky a nakonec jsme všichni odkázáni na Boží milosrdenství. Takové pojetí zásluh zdůrazňuje v jednotě jak Boží majestát v dějinách spásy, tak skutečnost našeho ospravedlnění projevující se ve skutcích.

Koncil klade důraz na vážnost jednotlivého aktu, protože v každém činu člověk buď ohrožuje, nebo potvrzuje svou spásu. Svými činy člověk nemůže změnit sama sebe, může však přijmout milost, která je mu dána, anebo ji odmítnout. Koncil zdůrazňuje význam jednání člověka pro substanciální formování osoby. Dobré jednání ospravedlněného člověka potvrzuje a upevňuje jeho bytí v Boží milosti, zatímco hříšným jednáním člověk zpochybňuje Boží milost, v něm působící.

#### 4.4.5. Kritické zhodnocení

Tridentský dokument o ospravedlnění vychází z hříchu jako hříšného činu. Hřích je přestoupením Božích nařízení mravně odpovědným jednotlivcem. Koncil popírá působení dědičného hříchu jako habituálního (hřích jako stav) v ospravedlněném člověku. Ve křtu byl člověk uveden do stavu nevinnosti a po křtu má člověk usilovat o zachování tohoto stavu. Zhřeší - li pokřtěný, nejedná se jednoduše o návrat do stavu před křtem. Pro takovou situaci je určena svátost pokání, jejíž účinek je odlišný od svátosti křtu.

Koncil byl veden především pastorálními úmysly, vyzýval k boji proti trvajícím mravním nepořádkům v církvi a proti omlouvání hříchů ospravedlněných. Podle koncilních otců zpochybňovalo reformační pojetí ospravedlnění ve svých praktických důsledcích vnitřní proměnu člověka danou ospravedlněním, ubíralo vážnosti mravnímu úsilí v boji proti hříchu a stíralo rozdíl mezi tím, jestli ospravedlněný roste ve svém ospravedlnění, či ne. Proto dekret o ospravedlnění zdůrazňuje, že ospravedlnění je dlouhodobý proces. Ospravedlněný je vyzýván k tomu, aby pokročil na cestě ospravedlnění na základě vědomého přijetí milosti. Ospravedlnění se tak stává východiskem pravého vedení života.

Důraz je kladen na jednotlivý akt. V každém činu se ohrožuje či zachraňuje spása ospravedlněného člověka. Člověk se nemůže změnit, aniž by změnil své jednání. U ospravedlněného se změna jednání rovná změně substanciálního bytí. Hřešením se hříšník stává hříšníkem; spravedlivý se prokazuje jako spravedlivý konáním dobrých skutků.

Většina biskupů na koncilu neznala reformační učení ani reformační výklad formule *simul iustus et peccator*. Koncil nepopírá výslovně formuli *simul iustus et peccator*, nýbrž odsuzuje negativní důsledky špatně pochopené formule v životě křesťana. V dnešním kontextu není rozhodující historická otázka, koho chtěli konciloví otcové anathematizovat, a zda se jim podařilo vystihnout zavrhané učení, nýbrž zda tridentský koncil umožňuje dnešním katolickým křesťanům přihlásit se k této formulaci. Podle samotného textu Tridentina je možné v ospravedlněném člověku přiznat pouze běžné, každodenní hříchy. Hlubší zamyš-

lení nad dynamickým pojetím ospravedlnění a nad hříšností křesťana a jeho žádostivostí umožňuje nečekané přijetí formule mezi některými katolickými teology. O tom více v další kapitole o katolickém *simul iustus et peccator*.

#### 4.5. Katolické simul

Tradičně katolická teologie odmítá formuli *simul iustus et peccator*, pokud vyjadřuje statickou rovnováhu mezi hříchem a spravedlností v ospravedlněném člověku. Člověk je ontologicky buď hříšníkem, nebo spravedlivým. Ve křtu byl člověk očištěn od všech hříchů a přijal ospravedlňující milost, a tedy o něm nelze říci, že je vpravdě hříšníkem. O tomtéž subjektu není možné vypovídat dva protikladné predikáty. V tomto smyslu se *simul* jeví jako logický nesmysl, který popírá, že ospravedlnění znamená pozdvižení člověka na vyšší rovinu v řádu spásy. *Simul iustus et peccator* jako teologická formulace vnitřního stavu ospravedlněného člověka není pro katolickou teologii přijatelná.

Katoličtí badatelé během dvacátého století postupně odkrývali, že Lutherova formule je myšlena dynamicky jako výraz života ospravedlněného člověka. To otevřelo prostor pro zjištění, že zkušenost skrytá za formulí *simul iustus et peccator* je legitimní a že je přítomná v katolické zbožnosti i teologii. V této souvislosti se odkazuje jako na klasické příklady na římský misál (na rozhodujících místech mše je vyznání hříchů a prosba o odpuštění hříchů, přičemž se předpokládá, že přijímající křesťané jsou ve stavu milosti) a na zkušenost svatých, kteří sebe sama před Bohem vidí jen jako hříšníky. I v katolické církvi je zkušenost hříšnosti křesťana před Bohem legitimní. Otázkou je, jak může být taková zkušenost teologicky uchopena, aniž bychom popřeli či jen zpochybnili vnitřní ospravedlnění člověka.

##### 4.5.1. R. Grosche

R. Grosche<sup>566</sup> již v roce 1935 napsal článek, ve kterém se nad Lutherovým výkladem listu Římanům (1515/1516) zabývá formulí *simul iustus et peccator*. Chápe ji nejen jako osobní Lutherovu zkušenost, nýbrž jako teologickou výpověď, teologický požadavek reformace.

Nejprve odhaluje původní úmysl, s kterým Luther tuto formuli vyslovuje. Dochází k závěru, že Luther touto formulací nepopisuje podstatu ospravedlnění, nýbrž upozorňuje na to, že spravedlnost není ještě naplněna. Sám o sobě je člověk hříšník, protože spravedl-

<sup>566</sup> Grosche, R.: *Simul peccator et iustus. Bemerkungen zu einer theologischen Formel*, in: *Cath* 4 (1935), s. 132-139.

nost je, co se týče jejího původu, vnější spravedlností. Luther vyjadřuje to, co Grosche nazývá *status viatoris*. Proces ospravedlnění již začal, ale ještě není dokonán. Ospravedlněný člověk ještě nese důsledky hříchu a ještě v něm trvá žádostivost. „Lutherovi se tedy jedná o to, teologicky uchopit ospravedlnění *in statu viae*.“<sup>567</sup> Jako výraz dynamiky spravedlnosti v ospravedlněném člověku Grosche Lutherovo pojetí formule *simul iustus et peccator* přijímá.

Luther však podle Groscheho „tu věc zcela zamotává“<sup>568</sup> tam, kde spojuje pojmy vnitřní a vnější spravedlnosti s ospravedlněním *in re* a *in spe*. Vnitřní spravedlnost ztotožňuje s ospravedlněním *in re*, zatímco vnější s člověkem *in spe*. Obává se, že tak spravedlnost v ospravedlněném člověku ztrácí svou skutečnost. Luther tím narušuje své východisko, totiž popis křesťana *in statu viae*. „Tím ztrácí *simul iustus et peccator* svůj původní smysl jako výraz dějinně-spásného stavu a stává se ontologickou formulí, která může být chápána spíše jen nominalisticky. Ruší skutečnost ospravedlnění a je pro katolického křesťana nepřijatelná.“<sup>569</sup> Základní námitku katolíků proti této formulí vidí v otázce: „Co to znamená, že se Božími dětmi nejen nazýváme, nýbrž také jsme (1 J 3,1)...“<sup>570</sup>.

Luther sám si spojováním cizorodých představ podle Groscheho zaviňuje to, že ho katolická dogmatika obviňuje z nominalistického pojetí ospravedlnění křesťana. Podle Groscheho se jedná o problém teologické řeči. „Lutherova řeč je vlastně vůbec ne řečí ontologie, nýbrž náboženské skutečnosti.“<sup>571</sup> Celou řadu Lutherových vět lze tedy chápat, víme-li o této zvláštnosti jeho řeči, zatímco jako ontologickým výpovědím bychom jim porozuměli chybně.

Grosche jako první katolický teolog přijímá formulí *simul iustus et peccator*, přičemž zdůrazňuje, že musí být správným způsobem katolicky vyložena jako výraz ospravedlnění, které je dynamickou skutečností v člověku.

#### 4.5.2. H. Urs von Balthasar

Balthasar se v souvislosti pojednání o milosti v katolickém pojetí pokouší o katolický výklad luterské formule *simul iustus et peccator*. Ten spočívá ve spojení „věčného christocentrického pohledu se skutečným příběhem v čase“<sup>572</sup>. V této rovnováze spočívá tajemství lidské existence. Luterské pojetí hříšnosti křesťana je podle Balthasara hrubé a zjednodu-

<sup>567</sup> Tamtéž, s. 135.

<sup>568</sup> Tamtéž, s. 135.

<sup>569</sup> Tamtéž, s. 136.

<sup>570</sup> Tamtéž, s. 136.

<sup>571</sup> Tamtéž, s. 137.

šující, takže ruší tajemství člověka. Dále Balthasar rozvíjí různé možné výklady či lépe přístupy k této formulaci, spojené s úvahou nad existencí křesťana v čase, nad spravedlností křesťana, vztahem hříchu a žádostivosti, sociální stránkou hříchu apod. Touto cestou se přibližuje k reformačnímu pochopení hříšnosti člověka, neopomíná však reformační pohled doplnit o druhou stránku, věren katolickému smyslu pro tajemství a spojení protikladů.

1. První přístup k hříšnosti křesťana vychází zcela obecně z existence víry v čase. Křesťanův život ve víře je existencí v pohybu, odvratem od minulosti a příklonem k budoucnosti. Konečné vykoupení je eschatologické. Katolík podle Balthasara přitom neopomene druhou perspektivu, ve které „člověk je již v tomto čase osvobozen od hříchu, v milosti se podílí na božském životě a není pod žádným tlakem dále hřešit“<sup>573</sup>. Pro katolické pojetí formule *simul iustus et peccator* je důležité, aby se nejednalo o čistý protiklad mezi těmito dvěma perspektivami.

2. Druhý přístup k *simul* se opírá o skutečnost, že spravedlnost křesťana nepochází z něho samého, nýbrž jako čistá milost přichází zvenčí. Spravedlnost předchází jakoukoli aktivitu a odpověď člověka na ni. Opět katolická teologie prostředkuje mezi protiklady, podle Balthasara „spojuje forenzní charakter milosti a ospravedlnění s tím druhým, charakterem posvěcení jako podílu na Kristových zásluhách...“<sup>574</sup>.

3. V dalším možném výkladu ukazuje Balthasar, že pouze omilostněný hříšník získá ve víře smysl pro to, co Písmo nazývá ‚světem‘. „Svět není jednotlivým, osobním, ohraničitelným hříchem. Svět je oním celkem, nad kterým vládne hřích ...“<sup>575</sup>. Svět je podle Bible místem touhy a žádostivosti. Balthasar nepopírá rozdíl mezi aktuálním hříchem a touto aktivní potencí, kterou je svět, tvrdí však, že mezi oblastí žádostivosti a aktuálním hříchem jsou „různé souvislosti a přechody“<sup>576</sup>. To podle něj znamená, že „dokud tento kořen není v člověku přetržen, vychází z něj nejen stále nový hřích, nýbrž stále znovu se podle něj barví i to dobré, co člověk koná“<sup>577</sup>. Přítomnost světa v člověku (žádostivost) nelze promítat pouze do psychologické roviny. Je to paradoxní zkušenost, že právě spravedlivý vnímá, že svět, na kterém se sám podílí, je aktivní silou a místem hříchu. Tato zkušenost, odhalení

<sup>572</sup> Balthasar, H. Urs von: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, s. 380.

<sup>573</sup> Tamtéž, s. 381.

<sup>574</sup> Tamtéž, s. 381/2.

<sup>575</sup> Tamtéž, s. 382.

<sup>576</sup> Tamtéž, s. 383.



světa jako hříšného, je možná v její čistotě podle Balthasara opět jen v katolickém prostředí, za předpokladu a na základě vnitřního obnovení a posvěcení ospravedlněného člověka.

4. V dalším sledu Balthasar vyvozuje důsledky ze zkušenosti světa jako hříšné aktivní potence, která se týká každého člověka. Na tomto základě „se stírá rozdíl mezi mým a tvým hříchem“<sup>578</sup>. Hřích má svou sociální stránku. „Každý osobní hřích je vždy i hříchem proti společenství a hřích společenství na něm spolupůsobí.“<sup>579</sup> Jednou spáchané hříchy nadále působí a ani odpuštěním osobního hříchu nejsou zcela odstraněny.

Křesťanská zkušenost hříšnosti křesťana má podle Balthasara svůj objektivní dogmatický výraz tam, kde hřích dosáhl svého vrcholu, v ukřižování Božího Syna. Tam, kde se naplno projevil hřích, byl člověk vykoupen a ospravedlněn. Milost zde probíhá skrze soud. „Kristus na kříži je *simul iustus et peccator*, sám bez hříchu, avšak pro nás byl učiněn hříchem.“<sup>580</sup> On na sebe vzal všechn odpor a lidskou vzpuru, rozpor mezi hříchem a Bohem nesl na svém těle, a právě v naprosté vydanosti hřích překonal. „Řešení toho, co vskutku je *simul iustus et peccator*, se nemá vposledu hledat v nás, nýbrž u Krista.“<sup>581</sup> Poslední, rozhodující forma *simul iustus et peccator* je ta Vykupitelova, ne naše. Pro nás je skutečný hřích vždy již předznamenán zcela nezaslouženým vykoupením v Kristu.

H. Urs von Balthasar vykládá formuli *simul iustus et peccator* jako katolickou. Katolické pojetí formule spočívá v tom, že noetická stránka ospravedlnění - poznání Boží milosti a vlastní nedostatečnosti - nevyklučuje její ontologickou stránku. Boží milost tak podle Balthasara pro člověka znamená skutečný podíl na vnitrobožském životě. Člověk se aktivně podílí na svém životě víry, záleží na každém jeho skutku. Ospravedlněný člověk je stále na cestě k budoucímu naplnění vykoupení.

K Barthovu pojetí ospravedlnění, které se událo v Kristovu kříži a zmrtvýchvstání, se Balthasar blíží tam, kde základ skutečnosti *simul* hledá v Ježíši Kristu. V jeho životě se radikálně střetl lidský hřích s Boží svatostí. Kristovo vítězství je základem našeho vnitřního obnovení, takže *simul* jako naše zkušenost moci hříchu neruší směřování k budoucímu naplnění naší spravedlnosti.

<sup>577</sup> Tamtéž, s. 383.

<sup>578</sup> Tamtéž, s. 383.

<sup>579</sup> Tamtéž, s. 384.

<sup>580</sup> Tamtéž, s. 385.

<sup>581</sup> Tamtéž, s. 385.

#### 4.5.3. H. Bouillard

Bouillard se při formulování kritických poznámek k Barthovu pojetí ospravedlnění v souvislosti se *simul iustus et peccator* opírá o výklad Římanům 7.<sup>582</sup> Jeho pochopení ospravedlnění hříšníka vychází z výkladu teologie apoštola Pavla. Zdůrazňuje, že Pavel „bez přestání proti sobě klade přítomnou spravedlnost křesťanů a jejich minulost jako hříšníků“<sup>583</sup>. Člověk, který se obrátil ke Kristu, přestal být hříšníkem. Tomu podle Bouillarda odporuje Barthovo chápání křesťana, který zůstává hříšníkem v každém svém konání.

Ospravedlnění se podle Bouillarda rozprostírá od počátečního obrácení ke konečnému oslavení přes celý život křesťana. „Účinek ospravedlnění podstupuje všechny nestálosti lidské existence: narození, růst, pokles, překážky a pády, porážky a vítězství.“<sup>584</sup> V této perspektivě ospravedlněného člověka jako *homo viator* formule *simul iustus et peccator* může podle Bouillarda odkrývat pavlovský smysl ospravedlnění. „Neznamená tedy, že by člověk byl najednou celý hříšníkem a celý spravedlivým, nýbrž že jeho spravedlnost není ještě dokonalá, že je spojena s dějinnou existencí.“<sup>585</sup>

#### 4.5.4. H. Küng

H. Küng se v druhé části své knihy o ospravedlnění u Karla Bartha pokouší o katolickou odpověď na Barthovo učení.<sup>586</sup> Zde pojednává také formuli *simul iustus et peccator* v katolickém smyslu. Předpokladem pro něj je, že ospravedlněný člověk je skutečně spravedlivý, a to vnitřně, zcela, je novým člověkem. Otázkou je: „Může být vnitřně zcela ospravedlněný člověk právem a smysluplně nazván hříšníkem, být hříšníkem? Žádný katolík to nemůže – rozumí-li správně – popřít.“<sup>587</sup> Příkladem tohoto nepochybného katolického *simul iustus et peccator* je vyznání vin v římské mši<sup>588</sup> a skutečnost opakovaného zpovídání z hříchů již jednou vyznaných a odpuštěných. Küng dále dokládá, že tyto a podobné výpovědi jsou ozvěnou slov Písma, kde se opakovaně mluví o tom, že naše záchrana a ospravedlnění je skutečné, ale čeká ještě na své naplnění. Küng to považuje za jednoznačné katolické *simul iustus et peccator*: „Duchovní zkušenost neustávajícího sporu mezi starým hříšným a novým spravedlivým člověkem v křesťanu samém nemůže nikdo oddis-

<sup>582</sup> Bouillard, H.: Karl Barth II, Paris 1957, s. 101 – 107.

<sup>583</sup> Tamtéž, s. 105.

<sup>584</sup> Tamtéž, s. 106n.

<sup>585</sup> Tamtéž, s. 107.

<sup>586</sup> Küng, H.: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln 1957. Formulí *simul iustus et peccator* se zabývá zejména na stranách 231-242.

<sup>587</sup> Tamtéž, s. 232.

<sup>588</sup> Tamtéž, s. 232: „Confiteor Deo omnipotenti ... quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere“.

kutovat.“<sup>589</sup> Otázkou je, jak to může být teologicky vysvětleno, aniž bychom popřeli či zpochybnili vnitřní ospravedlnění člověka.

Zkušenost ospravedlněného křesťana jako současně spravedlivého a hříšníka přibližuje Küng úvahou nad časem, žádostivostí a hříchem.

Nejprve Küng zdůrazňuje, že čas je „jediný kontinuálně plynoucí pohyb, který je mi vlastní jako můj čas, v němž mohu sice rozlišovat, ale ne rozdělovat, různé momenty.“<sup>590</sup> Jednotlivé momenty: minulost, přítomnost a budoucnost nejsou tři epochy vedle sebe. „Můj čas je osobní, jediný a nerozdělený.“<sup>591</sup> Minulost od sebe nemůžeme oddělit a popřít. „Neboť i to minulé je přítomnost, i když jako minulé, a budoucí je přítomné, i když jako budoucí.“<sup>592</sup> Hříšná minulost zůstává jeho minulostí, a jako minulá je stále přítomná. Zde je základ toho, proč církve prosí o odpuštění minulých, již jednou odpuštěných hříchů.

Další pojem, který je dobré si v souvislosti s hříšností křesťana vyjasnit, je podle Künga žádostivost. Ta v sobě obsahuje radikální ohrožení spravedlnosti člověka. Minulost se v podobě pokušení stále znovu stává znepokojivou přítomností. „V člověku trvá sklon k hříchu jako závaží, které ho táhne dolů.“<sup>593</sup> Za to, že člověk nepodlehne, vděčí milosti Ježíše Krista. „Kdo by mohl u sebe tak snadno vést čaru mezi tím, co je hřích a co není hřích?“<sup>594</sup> Küng ukazuje na to, jak je obtížné rozlišit objektivně, jaký konkrétní čin je již hříchem a jaký je jen projevem žádostivosti. Právě svatí věděli o síle žádostivosti a ostře ji zakoušeli.

Poslední skutečností, která si žádá vysvětlení, je hřích. Podle Künga „není hřích nikdy soukromou vinou, nýbrž je vždy hříchem proti Ježíši Kristu a jeho tělu“<sup>595</sup>. Lidé jsou totiž spojeni nejen v dobrém, ale i ve zlém, druhých lidí se dotýkají cizí hříchy. Církve existuje ve světě, a tak je současně společenstvím svatých i společenstvím hříšníků. Je svatá kvůli Kristu v Duchu svatém, ne kvůli svému mluvení a konání. Tak Küng dochází k závěru, že svatá církev Ježíše Krista je „jako církev hříšníků současně hříšnou církví. Přičemž hřích nepatří k její podstatě, nýbrž je zlořádem ...“<sup>596</sup>. *Ecclesia simul iusta et peccatrix!*

<sup>589</sup> Tamtéž, s. 237.

<sup>590</sup> Tamtéž, s. 238.

<sup>591</sup> Tamtéž, s. 238.

<sup>592</sup> Tamtéž, s. 238.

<sup>593</sup> Tamtéž, s. 239.

<sup>594</sup> Tamtéž, s. 240.

<sup>595</sup> Tamtéž, s. 240.

<sup>596</sup> Tamtéž, s. 241.

Küng přijímá formuli *simul iustus et peccator* nejen ve smyslu popisu existence křesťana na cestě k naplnění Božích zaslíbení, nýbrž i jako pravdivý popis vnitřního obnovení člověka, které je v nás, ale není z nás. Na základě prohloubeného vnímání času, žádostivosti a hříchu představuje vlastní, hluboké pojetí hříšnosti ospravedlněného křesťana, které nepopírá skutečnou vnitřní proměnu křesťana.

#### 4.5.5. K. Rahner

Rahner pojednává téma *simul iustus et peccator* jako otázku duchovního života.<sup>597</sup> Autor se nevěnuje prvořadě kontroverzním dogmatickým otázkám po podstatě ospravedlnění a spravedlnosti před Bohem, nýbrž osvětluje je na základě křesťanské zkušenosti, že před Bohem jsme hříšníci a ospravedlnění můžeme být pouze z Boží milosti. Rahner vychází ze základní zkušenosti křesťanské víry, že před Bohem jsme hříšníci. Tato zkušenost předchází vysvětlení naší hříšnosti a předchází různé představy o ospravedlnění. Reformační formule *současně hříšník a spravedlivý* jako výpověď o zkušenosti ospravedlnění představuje podle Rahnera pro katolickou teologii legitimní otázku duchovního života. „Co nám katolickým křesťanům může říci reformační formule o zkušenosti ospravedlnění, je pravou otázkou našeho duchovního života, nejen naší teologie.“<sup>598</sup> Rahner chápe reformační formuli *simul iustus et peccator* jako legitimní výraz vyděšeného svědomí před svatým Bohem. Vypovídá o „člověku, který je a zůstává před svatým Bohem hříšníkem“<sup>599</sup>. To je podle Rahnera legitimní základ reformační formule.

Přesto říká k formuli *simul iustus et peccator* o sobě své ‚ne‘. Nejprve zdůrazňuje, že ospravedlnění vytváří „něco nového, co nemůže zůstat se starým stavem“<sup>600</sup>. Dějiny spásy – i jako individuální dějiny – jsou skutečným příběhem. „Tady se děje něco, co nyní tady je a předtím nebylo.“<sup>601</sup> Právě kvůli Božím jednání na člověku je *simul* jako dialekticky myšlená trvalá současnost hříchu a spravedlnosti v člověku vyloučeno.

Katolická teologie podle Rahnera bude vždy zdůrazňovat, že jsme se z Boží milost stali skutečně Božími dětmi, z hříšníků spravedlivými. Formule *simul iustus et peccator* podle Rahnera nevystihuje pro katolickou teologii dost jasně vnitřní proměnu člověka.

<sup>597</sup> Rahner, K.: Gerecht und Sünder zugleich, in: týž, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, s. 262-276.

<sup>598</sup> Tamtéž, s. 263.

<sup>599</sup> Tamtéž, s. 265.

<sup>600</sup> Tamtéž, s. 265.

<sup>601</sup> Tamtéž, s. 266.

Formule jako taková je odmítána, protože neobráží věrně objektivní stav člověka, objektivní proměnu jeho situace z Boží milosti.

Rahner zdůrazňuje, že ve věci ospravedlnění není rozhodující naše zkušenost ospravedlněného člověka nebo hříšníka, nýbrž samo Boží dílo na člověku, které v nás tvoří nové. „Nebot' ospravedlnění je Božím skutkem, nekryje se beze všeho skutečnost ospravedlnění se zkušeností ospravedlnění. Podle katolického učení je v ospravedlnění tím rozhodujícím Boží čin, a ne čin, postoj, zážitek nebo víra člověka.“<sup>602</sup> Samotná zkušenost člověka není s to vystihnout to, co se stalo v ospravedlnění člověka. Na objektivní stav, daný Bohem, se máme více spoléhat než na naši subjektivní zkušenost. Rahner zdůrazňuje, že z Boží milosti jsme se skutečně stali Božími dětmi. „Skutečné stávání se nového, vnitřní ospravedlnění skrze Boží čin na člověku není právě v této formuli dostatečně zřejmé.“<sup>603</sup>

Rahner přijímá reformační formuli *simul iustus et peccator* jen jako výraz křesťanské zkušenosti, že před svatým Bohem jsme jen hříšníci. „I když katolická teologie nemůže přijmout abstraktní, ontologickou a objektivní formuli *současně hříšník a spravedlivý*, má tato formule přece jen své oprávnění, když je chápána jako výpověď zkušenosti jednotlivého člověka.“<sup>604</sup> Tuto zkušenost vlastní hříšnosti a nedokonalosti přibližuje Rahner v hlubším zamyšlení nad několika souvisejícími tématy:

Prvním takovým tématem je nejistota spásy. Podle katolické tradice nemůže mít člověk absolutní individuální jistotu spásy. To neznamena, že by člověk neměl Bohu důvěřovat, „spíše musí člověk od sebe odhlédnout k Boží nevyslovitelné milosti“<sup>605</sup>. Člověk má důvěřovat, že navzdory zkušenosti své bídy je v Boží milosti Božím dítětem. Tato naděje a důvěra v Boží milost však nemůže vést k teoreticky reflektovatelné jistotě spásy. Ta by činila na Bohu a jeho milosti nezávislým. Proto se musí navzdory naději zakotvené v ospravedlnění obávat toho, že je hříšníkem.

Prohloubení zkušenosti vlastní hříšnosti se nám může dostat i v zamyšlení nad rozdělením hříchů na lehké a těžké podle školské teologie. Když katolická tradice tvrdí, že ospravedlněný člověk je hříšník, obvykle tím míní, že ospravedlněný člověk se dopouští jen lehkých hříchů. Dokud nezhřeší těžce, zůstává ve stavu milosti. Lehký hřích se nevyklučuje s milostí. Podle katolické věrouky existuje objektivní rozdíl mezi lehkým hříchem (každodenními proviněními) a těžkým hříchem. Rahner však tvrdí, že se příliš snadno smi-

<sup>602</sup> Tamtéž, s. 266.

<sup>603</sup> Tamtéž, s. 267.

<sup>604</sup> Tamtéž, s. 269.

<sup>605</sup> Tamtéž, s. 268.

řujeme s lehkými hříchy, a ptá se, jak to víme, že se v určité situaci jedná pouze o lehký hřích. Katolická morální teologie podle něj má tu tendenci hodnotit mravní chování člověka odděleně, bez zřetele k celkové struktuře našeho mravního chování a základního postoje k Bohu. Podle Rahnera „celý člověk žije ze svého základního postoje, který je buďto obrácen k Bohu či od něj odvrácen. Tento poslední, rozhodující, vše formující základní postoj však není pro člověka vůbec tak snadno reflektovatelný.“<sup>606</sup> Můžeme posuzovat své vlastní jednotlivé činy, mnohem těžší je to však s vnitřním stavem člověka. Kdyby byl základní postoj člověka reflektovatelný, byla by možná teoretická jistota spásy, jejíž možnost však právě popírá Tridentický koncil. Otázka lehkých hříchů tak získává daleko větší vážnost. I morálně ‚nevinný‘ lehký hřích může být znamením vnitřního odklonu od Boha, a tak být vším jiným než lehkým hříchem. „Tak je nám učení o trvalé hříšnosti člověka skrze lehké hříchy stálou otázkou, co vlastně v jádru jsme.“<sup>607</sup> Rozlišení lehkých a těžkých hříchů je podle Rahnera věcně a objektivně správné, ale „v konkrétní reflexi našeho vlastního bytí nemůže být beze zbytku provedeno“<sup>608</sup>.

Spravedlnost, která je v nás skutečností skrze Boží milost, je stále ohroženou, zpochybňovanou a skrytou. Podle Rahnera si ji nemáme představovat jako „čistě statické vlastnictví, statickou kvalitu v člověku. Tato spravedlnost je spíše stále napadána a ohrožována tělem, světem a ďáblem. Je stále znovu vydávána všanc svobodnému rozhodnutí člověka.“<sup>609</sup> Milost ospravedlnění musí být člověku stále nově udílena. Sami o sobě jsme vzhledem k Boží milosti vždy dlužníky. „Sami o sobě jsme vždy hříšníky. Sami o sobě bychom se od Boha odvrátili, kdyby nás nepředcházela milost.“<sup>610</sup>

Rahner chápe ospravedlněného člověka jako poutníka na cestě k naplnění Božích zaslíbení. Boží milost v nás je nadějí budoucího naplnění. Ve všem svém konání je přítom člověk ovlivněn svým počátkem, svou minulostí, ze které vychází. „Toto současně není současnost počátku a konce, nýbrž současnost v napětí mezi oběma.“<sup>611</sup> V tomto smyslu má podle Rahnera reformační formule *simul iustus et peccator* pro křesťanské bytí pozitivní smysl.

<sup>606</sup> Tamtéž, s. 271.

<sup>607</sup> Tamtéž, s. 273.

<sup>608</sup> Tamtéž, s. 273.

<sup>609</sup> Tamtéž, s. 273.

<sup>610</sup> Tamtéž, s. 274.

<sup>611</sup> Tamtéž, s. 275.

#### 4.5.6. R. Miggelbrink

R. Miggelbrink<sup>612</sup> vydal obsáhlou studii, kde se pokouší osvětlit luterskou formuli *simul iustus et peccator* pro současnost, zejména v souvislosti s ekumenickými rozhovory kolem Společného prohlášení k učení o ospravedlnění (1999).

Ve svém pojednání vychází z pochopení ospravedlnění jako „procesu Božího jednání na člověku, kterým je vztah mezi Bohem a člověkem trvale zahojen“<sup>613</sup>. Ukazuje, že vnitřní proměna člověka jako subjektu nemůže být představena pouze jako vlití určité formy. „Bytost existující jako subjekt si musí vlastní substanci svého bytí teprve přisvojit a naplnit vědomým přijetím.“<sup>614</sup> Podobně nové bytí ospravedlněného člověka musí křesťan vědomě přijmout. K tomu přijetí podle Miggelbrinka patří životní dění, které je procesem, ve kterém se ospravedlněný stává stále více ospravedlněným; podle katolické tradice k tomu patří to, že roste v milosti.

Ospravedlnění interpretuje jako „personální dění“ pomocí personálních kategorií. Proces ospravedlnění je dramatický, protože je ze strany člověka ohrožený. Tento proces je dále také nedokonalý, protože „se v něm uskutečňuje a tematizuje lidská nedokonalost, takže v tomto smyslu i na katolické straně musí být řeč o tom, že právě i ospravedlněný zakouší svou vlastní hříšnost ...“<sup>615</sup>. Právě při pohledu k zakoušené osvobozující milosti zakouší křesťan vlastní nedokonalost a hříšnost.

Katolické pojetí hříšnosti křesťana, přiblížené na základě personálních kategorií, „překonává úzký pojem hříchu jako hříšného skutku...“<sup>616</sup>. Vede k větší etické nezávislosti jednotlivce, k vytváření etických úsudků a odpovědnosti. Skutky vycházející z takto pochopeného ospravedlnění jsou „výrazem ... a aspektem uskutečnění nového bytí“<sup>617</sup> a jsou příležitostí chlubit se ne svým výkonem, nýbrž chlubit se tím, kdo svým zaslíbením nového bytí tyto skutky umožnil.

R. Miggelbrink představuje současný pokus o katolické pojetí formule *simul iustus et peccator*. Zůstává ve stopách R. Groscheho, když vykládá formuli jako výraz zkušenosti ospravedlněného člověka s dějinností a ohrožeností skutečnosti ospravedlnění. Tuto zkuše-

<sup>612</sup> Miggelbrink, R.: „*Simul iustus et peccator*“. Ein theologischer Grundsatz der Reformation für die Gegenwart beleuchtet, in: Hell, S. (vyd.): Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. FS Lothar Lies, Innsbruck 2000, s. 115 – 156.

<sup>613</sup> Tamtéž, s. 151.

<sup>614</sup> Tamtéž, s. 151.

<sup>615</sup> Tamtéž, s. 152.

<sup>616</sup> Tamtéž, s. 152.

<sup>617</sup> Tamtéž, s. 153.

nost vlastní hříšnosti však dokáže novým přesvědčivým způsobem ukázat na základě personálních kategorií.

#### 4. 5. 7. Katolické *simul iustus et peccator*

Podle mnohých katolických teologů existuje legitimní katolické *simul iustus et peccator*, tzn. zkušenost hříšnosti křesťana před Bohem. Je pro ně teologickým tématem, pokud je zřejmé, že nepopírá vnitřní proměnu člověka. To ještě neznamená, že je legitimní katolickou formulací. Mnozí katoličtí teologové ji přijímají jen s největší obezřetností. Rahner například odmítá formuli o sobě, protože za její základní význam považuje statickou současnost hříchu a spravedlnosti. Přijímá ji teprve tehdy, když je vnesena do pohybu dějin spásy a označuje dynamickou současnost hříchu a spravedlnosti. Křesťan není podle katolické teologie stále tím stejným hříšníkem jako před křtem, protože křest smazává všechny hříchy. Kdo po udělení křtu těžce zhřeší, nevrací se do stavu před křtem, nýbrž musí hledat smíření s Bohem ve svátosti pokání. To je sakramentologický důsledek katolického pojetí ospravedlnění.

Katoličtí teologové postupně získávali pochopení pro reformační formuli *simul iustus et peccator*. Nestalo se tak na základě analýzy samotné formule, protože sama o sobě je zkratkou a může být různě vykládána. Svůj vlastní přístup k formuli získávali tehdy, když dokázali formuli vyložit v původním kontextu. K formuli *simul iustus et peccator* mnohé přivedlo studium Lutherovy teologie v ekumenickém kontextu anebo teologie apoštola Pavla. Vlastní pochopení hříšnosti křesťana se rozvinulo tam, kde katoličtí teologové nejen opakovali rozhodnutí tridentského koncilu, nýbrž pronikali ke vztahům mezi časem a hříšností, žádostivostí a hříchem, sociálním aspektem hříchu apod.

V souvislosti s Barthovým pojetím formule *simul iustus et peccator* je důležitá otázka, zda je v katolických pojednáních nějaká obdoba jeho pojetí ospravedlnění v Kristu. Barth pojímá ospravedlnění jak ontologicky danou událost v Ježíši Kristu, která platí pro všechny lidi. I katolíci chápou ospravedlnění jako ontologickou skutečnost, která je založena v díle Ježíše Krista, uskutečňuje se však tam, kde dochází ke skutečné proměně vnitřního člověka. Rahner vysvětluje katolické pojetí skutečnosti vnitřní proměny tak, že rozhodující je Boží čin, a ne naše vnitřní zkušenost. Tak odkazuje k tomu, že ospravedlnění je Božím činem v našem nitru. S obdobou Bartha pojetí ospravedlnění, které pro všechny lidi zcela platně a efektivně proběhlo v Ježíši Kristu, jeho kříži a zmrtvýchvstání, jsem se však mezi katolickými teology nesešel. Tomuto pojetí se blíží pouze Hans Urs von Balthasar,



kteřý tajemství *simul* vidí naplněné v Ježíši Kristu, o němž jedině lze naplno říci, že je současně hříšník i spravedlivý. Jedině on zakusil naplno sílu lidského hříchu i Boží milosti.

Katoličtí teologové formuli *simul iustus et peccator* nejčastěji chápou jako výraz dynamiky křesťanského života a výraz vlastní zkušenosti člověka před svatým Bohem v modlitbě. Ospravedlnění v totálním smyslu, zjištění, že jsem i ve svém ospravedlnění stále ještě zcela hříšníkem, je katolickými teology zatlačováno do pozadí nebo rámováno ospravedlněním v parciálním smyslu, představou cesty, na které křesťan bojuje s vlastním hříchem, roste ve víře a lásce. Zatímco Barth staví na totálním určení formule a ta ohraničuje platnost parciální, v současné katolické teologii je tomu naopak, důraz je na parciálním určení, a jen v jeho předznamenání se může mluvit o totálním určení formule *simul iustus et peccator*. Obě pojetí však počítají s tím, že ospravedlnění je založeno v Ježíši Kristu a v něm je skutečně platné a má svůj ontologický charakter.

## § 5 – Formule *sola fide* v ekumenickém kontextu

Dalším tématem učení o ospravedlnění, kterému se budeme věnovat, je způsob, jak se Boží dílo ospravedlnění hříšníka uskutečňuje v životě člověka. Co odpovídá Božímu dílu ospravedlnění na straně člověka? Jak souvisí Boží dílo spásy s jeho přivlastněním si ve víře? Při řešení těchto otázek se soustředíme na výklad funkce víry v souvislosti s ospravedlněním člověka. Pokusíme se odhalit původní zaměření formule *sola fide*, její svébytné přijetí v teologii K. Bartha, odmítnutí formule tridentským koncilem i podmíněčné přitakání k formulí u jednotlivých katolických teologů.

### 5.1. Původní kontext formule *sola fide*

Spor o ospravedlnění pouhou věrou se otevřel Lutherovým překladem epištoly Římanům 3, 28, kde se překládá „jsme totiž přesvědčeni, že se člověk stává spravedlivým pouhou vírou, bez skutků zákona“<sup>616</sup>. Spor není o tom, že člověk je ospravedlněn vírou, nýbrž o tom, že pouhou vírou. Již některé dřívější překlady mají takové znění, ale až v souvislosti s Lutherovou reformací se tento překlad stal kontroverzním tématem mezi protestanty a katolíky.

Víru chápal Luther přísně od jejího předmětu, Ježíše Krista.<sup>617</sup> Ve víře se člověk obrací k Božímu slovu a přijímá je jako slovo soudu i milosti. Víra je sjednocením s Kristem, účastí na jeho spravedlnosti, kdy on bere na sebe hříchy člověka, a člověku se dostává odpuštění a milosti.<sup>618</sup> Víra (a ne skutky samy o sobě) odpovídají Božímu slovu a zaslíbení.<sup>619</sup> Víra tak člověka zapojuje do dění spásy a v ní člověk uchopuje ospravedlnění. To všechno je ve víře možné, protože Bůh působí víru v člověku skrze své slovo. Luther nerozlišuje tak jako scholastická teologie různé způsoby víry, nýbrž rozlišuje pouze živou a mrtvou víru. Kde je však živá víra, tam Bůh působí v člověku, a proto se ani v ospravedlnění pouhou vírou nemůže jednat o pouhé přiřknutí spravedlnosti, které člověk vnitřně neproměňuje.

*Sola fide* nejen vylučuje lidské skutky jako základ ospravedlnění, nýbrž i uvádí člověka do Božího díla. Má pozitivní náboj. Hledí k Božímu dílu a otevírá se mu. Svědčí o Božím

<sup>616</sup> „So halten wir nun dafür, das der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.“

<sup>617</sup> WA 40 I, 229, 3: „Fiducia cordis mei ... habet Christum praesentem.“

<sup>618</sup> WA 39 I, 265,5: „Neque Concedendum est, quicquam amplius necessarium esse ad salutem, justificationem et vitam aeternam, quam fidem. Hac sola servamur. Et hoc est solius miserentis Dei.“

<sup>619</sup> WA 39 II, 207, 4: „Fide accipitur promissio.“

díle v Ježíši Kristu, je ozvěnou *solus Christus*. Protože se omilostnění hříšníka děje v Lutherově pojetí skrze zvěst evangelia, proto mu na straně člověka odpovídá právě víra.

## 5.2. Bádání o Barthově pojetí víry

Barthovo pojetí víry a ospravedlnění *sola fide*, je jedním z témat Barthovy teologie, které není dostatečně probádáno a ke kterému chybí směrodatná monografie. Ani E. Busch ve svém článku o novějším bádání o Barthovi neuvádí žádnou monografii věnující se Barthovu pojmu víry v souvislosti s ospravedlněním.<sup>620</sup> Základní orientaci v Barthově teologii víry získáme v učebnici M. Seilse.<sup>621</sup> Dobrý vhled do problematiky víry u Bartha poskytují ve svých odlišně zaměřených knihách M. Josuttis<sup>622</sup> a H. G. Pöhlmann<sup>623</sup>. Velmi kritické vyjádření k Barthově pojetí víry z vyhraněných luterských pozic zaujal G. Ebeling.<sup>624</sup> Na katolické straně existuje jediná práce, zabývající se výlučně Barthovým pojetím víry, jedná se o disertaci A. Walkenbacha.<sup>625</sup> Mnohé katolické práce, které se zabývají

<sup>620</sup> Busch, E.: Weg und Werk Karl Barths in der neueren Forschung, in: ThR 60 (1995), s. 273 – 299. 430 – 470.

<sup>621</sup> Seils, M.: Glaube, HST 13, Gütersloh 1996, kapitola o Barthovi s. 185 – 240.

<sup>622</sup> Josuttis, M.: Die Gegenständlichkeit der Offenbarung, Karl Barths Anselm-Buch und die Denkform seiner Theologie, Bonn 1965. Josuttis se ve své práci soustředí na poznání Boha, a v té souvislosti pojednává i o víře, zejména v kapitole „Die Funktion des Glaubens angesichts der Gegenständlichkeit der Offenbarung“, s. 116 - 142.

<sup>623</sup> Pöhlmann, H. G.: Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth, Göttingen 1965. Pöhlmann se věnuje víře v souvislosti analogie fidei, a tedy víře zejména v jejím činném charakteru jako analogii k Ježíši Kristu (kapitola „Der Glaube“, s. 80 – 85).

<sup>624</sup> Ebeling, G.: Karl Barths Ringen mit Luther, in: týž, Lutherstudien. Bd. III, Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, s. 428-573, zejména kapitola „Der Mensch als Täter“, s. 553 - 558. G. Ebeling se věnuje Barthovu pojetí víry v souvislosti pojednání o tom, jak se Barth ve své Církevní dogmatice vyrovnává s teologií M. Luthera a do jaké míry se od ní odchyluje. O víře pojednává v souvislosti srovnání Bartha s Lutherovým pojetím christocentricky. Ta Bartha se projevuje důrazem na to „objektivní“, tzn. na Boží jednání v Ježíši Kristu, předcházející jakoukoli relevantní lidskou aktivitu.

Dále Ebeling zdůrazňuje, že Barth ve své antropologii pojímá člověka jako činitele (Täter). Ebeling se ptá, zda tento druhý důraz neodporuje jeho prvnímu důrazu na to teologicky objektivní (ospravedlnění hříšníka v Ježíši Kristu). Ebeling tvrdí, že „Barth ovšem zůstává v zajetí toho, co popírá“ (s. 553). Teologie s důrazem na to objektivní nemůže přejít subjektivní stránku svého tématu. Ta se projevuje v tom, že Barth chápe člověka důrazně jako subjekt, a to obdobně k Bohu, který je činným subjektem ospravedlnění člověka. Subjektem skutku víry (Glaube als Tat) je podle Bartha člověk, víra je tedy dílem člověka. „Rozhodujícím způsobem klade váhu na to, aby víru soteriologicky depotencoval, aby ji mohl umístit antropologicky.“ (s. 555) Člověk ovšem není činný před Bohem, vzhledem k vlastní spáse Barth vylučuje aktivitu člověka.

Víra je u Bartha ve své druhé podobě výrazně aktivitou člověka - tam, kde již byl vyloučen její soteriologický význam. „Barth přetvořil od Luthera přejaté extra nos v oddělení hotového, o sobě existujícího Božího díla, ke kterému se člověk vztahuje tak, že ho poznává a s ním souhlasí, aby tento Boží čin nyní převedl také do lidského konání.“ (s. 556) Ebeling proto u Bartha dokonce postrádá v jeho pojetí víry osobní vztah víry ke Kristu: „Barthem tak silně zdůrazněné vztazení víry k jejímu předmětu postrádá v podstatě osobního vztahu ke Kristu“. (s. 557) Víra neznamená bezprostřední vztah s Kristem, nýbrž přijetí ovoce Ježíšova smířčího jednání, které předchází víru člověka.

<sup>625</sup> Walkenbach, A.: Der Glaube bei Karl Barth. Dargestellt im Lichte seiner Kirchlichen Dogmatik, Limburg 1955. Disertace byla dokončena v roce 1949. Zabývá se pojetím víry jednak v katolické teologii,

vcelku Barthovou teologií, pojednávají v souvislosti ospravedlnění také téma víry.<sup>626</sup> Ze současných amerických badatelů se k víře u Bartha vyjadřuje G. Hunsinger.<sup>627</sup> V Česku se v poslední době tématem víry u Bartha zabýval P. Gallus ve své disertační práci.<sup>628</sup>

Ebeling si v Barthově teologii především všímá odchylek od Lutherovy teologie víry. Postrádá u něj víru jako prostředek ospravedlnění jednotlivého člověka. Víra je tak pasivitou vzhledem k Božím rozhodnutí v Kristu, a současně aktivitou v životě křesťana, v němž se zrcadlí Boží ospravedlnění člověka jako změna jeho situace před Bohem a nové předznamenání života ve světě.

Walkenbach srovnává Barthovo myšlení se scholastickým a zjišťuje, k jakým posunům v jeho myšlení došlo. Na rozdíl od Ebelinga směřuje jeho kritika z druhé strany, nekritizuje jeho přílišné soustředění na člověka jako subjekt, nýbrž kritizuje Barthovo nedocení člověka jako subjektu víry, když člověka pojímá jako prázdný prostor, závislý na tom, čím jej Bůh naplní.

---

jednak v Církevní dogmatice od dílu I/1 až po díl III/2 z roku 1948. Vydána v knižní podobě byla v roce 1955 jen její barthovská část. Nejvíce se vyrovnává s díly I/1 a II/1 Církevní dogmatiky, a tedy vírou v souvislosti poznání Boha a jeho Slova. Tuto práci zmiňují pouze na okraj, protože se nezabývá pojetím víry v souvislosti učení o smíření. Walkenbach zdůrazňuje, že Barth má svou zvláštní terminologii, že jeho teologii můžeme pochopit jen na pozadí nějaké jiné terminologie, do které si můžeme Barthovo učení přeložit. Pro Walkenbacha je touto kontrastní terminologií scholastická terminologie. Při srovnání těchto dvou myšlenkových světů ukazuje autor myšlenkové posuny K. Bartha vůči scholastickému myšlení.

Walkenbach tvrdí, že u Bartha se vyskytuje analogie, i když ji nazývá *analogia pure extrinseca*. Barth nepopírá pravdivost a skutečnost poznání víry. Svou pravdivost a skutečnost však pojmy přijímají od samého Boha. Poznání víry se děje ve vztahu mezi Bohem a člověkem, který je však prý u Bartha jednosměrný. U Bartha se člověk stává čekatelem, prázdným prostorem, ve kterém se naplňuje Boží konání. Milost není nic v člověku. Walkenbach tvrdí, že v poznání víry není pohyb seshora, od Boha, bez pohybu zezdola, od člověka. Ale právě tak zjednodušeně si to podle Walkenbacha Barth představuje. K. Barth nechápe stvoření v jeho relativní samostatnosti vedle Boha. Barthovo pojetí „nechává za sebou subjektivní moment a chápe existenci člověka ne zevnitř, nýbrž zvenčí, jen od svého předmětu, jako danou Božím slovem“ (s. 95). Tento Barthův postoj nazývá aktualismem.

Walkenbachovo dílo však bylo již v době vydání překonané. H. Urs v. Balthasar již v roce 1951 (Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951) přesvědčivě ukázal především na základě třetího dílu Církevní dogmatiky, v učení o stvoření, že v Barthově teologii hraje roli skutečná analogie, která znamená, že člověk se ve víře stal partnerem Božím ve smlouvě. Víra jako taková „nepřístupuje zvenčí ke konkrétní přirozenosti jako cizí, nýbrž probouzí člověka k vlastnímu konání“ (s. 151). V souvislosti Walkenbachovy výtky to znamená, že člověk je nejen objektem Božího jednání, nýbrž i subjektem víry.

<sup>626</sup> Küng, H.: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, kapitola „Pouhou vírou“, s. 80 – 85.

Bouillard, H.: Karl Barth II, Paris 1957, s. 65-101.

Rahner, K.: Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: týž, Schriften zur Theologie IV, s. 237 – 271, zejména s. 248 – 261.

<sup>627</sup> Hunsinger, G.: How to read Karl Barth, The Shape of his Theology, New York/Oxford 1991.

<sup>628</sup> Gallus, P.: Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tilicha a K. Bartha, Jihlava 2005.

P. Gallus se ve své práci zabýval vývojem pojetí víry (v širokých souvislostech) od Barthových počátků po Církevní dogmatiku, zatímco my se zde soustředíme na funkci víry v souvislosti učení o ospravedlnění Církevní dogmatiky.

Nad těmito oběma kritikami nás napadá otázka, jakou roli hraje člověk ve víře podle Bartha. Je v ní člověk pouze objektem (dle Walkenbacha), anebo také příliš subjektem (dle Ebelinga)? Nejsou obě kritiky dvě strany téže mince a nespojují tedy s tím, že Barth ospravedlnění pojímá jako dění založené v Ježíši Kristu, a tedy víra jednotlivého křesťana je z něho vyloučena? Ta se pak stává výrazem jednak poslušnosti vůči Božímu rozhodnutí, jednak aktivitou v životě na základě Božího osvobozujícího rozsudku. V dalším pojednání Barthova pojetí víry se budeme soustředit na to, jaký vztah má dle Bartha víra k ospravedlnění. Zajímat nás bude, jestli přece jen víra nemá soteriologický význam a nemá k ospravedlnění v Kristu užší vztah, než jak naznačují Barthovi kritici.

### 5.3. Barthovo pojetí víry

Učení o smíření Barth rozvíjí ve třech dílech, kterým odpovídají tři oblasti poznání Ježíše Krista: Kristova (kněžského) ponížení, (královského) povýšení, (prorockého) svědčení. Učení o víře má své centrum tam, kde se mluví o velekněžské službě Kristově. To znamená, že víra má v rámci učení o smíření důležité místo, ale jen parciální význam. Vedle aspektu víry stojí další dva aspekty, odpovídající dalším dvěma oblastem učení o smíření, a ty dva další aspekty doplňují to, co se říká o víře v rovině ospravedlnění. V antropologickém pohledu stojí vedle víry láska a naděje.

Ve svém učení o smíření vychází Barth bezprostředně od „smlouvy naplněné v díle smíření“<sup>629</sup>. Barth přiznává, že by bylo možné a správné začít i od druhého konce, od víry, lásky a naděje, tuto smlouvu tedy pojmout jako to, co je předmětem křesťanské víry, původem křesťanské lásky a obsahem křesťanské naděje. Barth však zdůrazňuje, že víra, láska a naděje žijí ze zvěsti o smíření v Kristu, a ne naopak. Kdyby tedy víra měla být v popředí učení o smíření, „stejně bychom museli s důrazem mluvit o jejím předmětu, původu a obsahu“<sup>630</sup>. Předmět víry nespadá vjedno s aktem víry. Proto Barth raději razí cestu učení o smíření od jeho středu ve smlouvě, naplněné v Kristu. Víra se tak dostává na druhé místo. Víra je konání člověka, ve kterém člověk poslušně přijímá Boží osvobozující rozsudek nad hříšným člověkem a přijímá své nové bytí v Kristu.

O víře se mluví v § 58 Církevní dogmatiky v souvislosti s bytím člověka v Ježíši Kristu. V něm se uskutečnilo smíření světa s Bohem a v něm tkví bytí člověka. Barth zde mluví o bytí člověka v Ježíši Kristu záměrně z hlediska křesťana a vzhledem k jeho

<sup>629</sup> KD IV/1, s. 1.

<sup>630</sup> Tamtéž, s. 1n.

„zvláštnímu bytí v Ježíši Kristu“<sup>631</sup>. Barth vyjadřuje velmi nuancovaně, že bytí člověka v Kristu se týká obecně všech, křesťan však o tom ví, že se smíření světa s Bohem již uskutečnilo a že v něm i pro něj osobně tkví nové bytí. Pro všechny lidi je jejich „pravé a skutečné bytí skryté, uzavřené a uchované v Kristu“<sup>632</sup>. Pouze o křesťanech je možné říci, že se v jejich životě zrcadlí bytí člověka v Kristu: „V křesťanské existenci se zrcadlí bytí lidí, smířených v Ježíši Kristu s Bohem.“<sup>633</sup> Nekřesťanům „nechybí Ježíš Kristus a v něm bytí člověka smířeného s Bohem. Chybí jim však život v poslušnosti vůči Duchu svatému.“<sup>634</sup> Nekřesťané neznají obrácení člověka k Bohu, které se stalo v Kristu, a nevědí o tom, že je platné i pro ně. „Křesťané nejen vidí jinak než ostatní, nýbrž jsou také od Boha jiní než druzí, jakože také jinak stojí vůči Božímu rozsudku a nařízení v tom, že Duch svatý je probudil k víře a lásce.“<sup>635</sup>

Víra stojí logicky na druhém místě v Barthově učení o smíření: je přijetím Božího rozhodnutí o člověku, které se uskutečnilo v Ježíši Kristu. Na prvním místě je ospravedlňující Boží rozsudek, který se týká všech lidí. „Obrácení člověka k Bohu, které se stalo v Ježíši Kristu, se děje ve vykonání a zjevení Božího rozhodnutí nad člověkem.“<sup>636</sup> Tato věta s dvakrát užitým slovesem *dít se* ukazuje, že obrácení člověka k Bohu se již sice událo v Kristu, současně se však děje tam, kde se toto rozhodnutí uplatňuje. A uplatňuje se tam, kde člověk Boží rozhodnutí uznává, poznává a přijímá, a tedy se mu aktivně podvoluje. Ve víře je člověku vlastní nové bytí v Kristu, zatímco obecně mluví Barth pouze o bytí člověka v Kristu. Barth tím ovšem nechce říci, že by ve víře člověk něco přidával ke svému bytí v Ježíši Kristu, a tak je zdokonaloval či naplňoval, vyjadřuje tím však to, že bytí člověka v Kristu je aktivně přijímáno ve víře. Ve víře se člověk stává novým člověkem, když přijímá bytí člověka v Kristu: „Bytí nového člověka v podobě křesťanské víry je poznáním, uznáním a přijetím tohoto rozhodnutí a provedením vlastního podřízení se pod Boží rozsudek.“<sup>637</sup>

Víra v podobě přijetí Božího rozhodnutí o člověku je skutečně kreatorním děním; ve hře je „nové bytí“ člověka v Kristu. Barth v této souvislosti prohlašuje, že v poslušnosti vůči Božímu rozhodnutí působí Duch svatý. Víra není autonomním lidským skutkem, nýbrž je umožněna a způsobena Boží milostí v Duchu svatém, a jako taková je ospravedlňu-

<sup>631</sup> Tamtéž, s. 98.

<sup>632</sup> Tamtéž, s. 98.

<sup>633</sup> Tamtéž, s. 98.

<sup>634</sup> Tamtéž, s. 98n.

<sup>635</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>636</sup> Tamtéž, s. 99: „Die in Jesus Christus geschehene Umkehrung des Menschen zu Gott hin geschieht in der Vollstreckung und Offenbarung eines Urteils Gottes über den Menschen.“

jící vírou: „Jako tento akt poslušnosti je víra dílem Ducha svatého, a tedy pravou vírou, jen jako taková tedy je vírou ospravedlňující člověka.“<sup>638</sup> V kapitole 2.4.2. jsme konstatovali, že celé dění ospravedlnění se uskutečňuje v Duchu svatém, který je přítomen v Kristu a umožňuje víru člověka. Dále jsme konstatovali, že víra má charakter odpovědi na Boží dílo ospravedlnění v Ježíši Kristu. Víra je i v podobě lidské odpovědi skutečností umožněnou Duchem svatým. V Duchu svatém je člověku umožněno na bytí člověka v Ježíši Kristu svobodně odpovědět ve víře.

Barth klade důraz na objektivní stránku spasení (všichni jsou ve svém bytí ospravedlnění v Kristu), zatímco v pozadí zůstává subjektivní stránka (víra, lidské přisvojení si bytí v Kristu). Subjektivní stránka však u Bartha není nepřítomná. Nyní soustředíme svou pozornost k subjektivní stránce spasení u Bartha a ke vztahu mezi Božím jednáním (zjevujícím, smiřujícím) a lidskou vírou. Napadají nás přitom mnohé otázky, které nás budou zajímat v pojednání Barthova pojetí (ospravedlňující) víry a na které se pokusíme odpovědět:

1. Nejprve je to otázka vztahu mezi bytím všech lidí v Kristu a vírou: Je-li skutečností ospravedlnění všech lidí v Kristu, neruší se tím nutnost uchopit ospravedlnění v Kristu vírou? A naopak: Je-li víra nutná ke spasení, neruší se tím skutečnost ospravedlnění všech v Ježíši Kristu?
2. Druhá otázka směřuje k tomu, v čem je víra založena: V jakém smyslu je víra lidským skutkem? Je nezávislým lidským skutkem, anebo je odpovědí na Boží dílo? Je-li odpovědí, v jakém vztahu je ke svému předmětu, na který odpovídá?
3. Třetí otázka směřuje k tomu, co se uskutečňuje ve víře: Je víra pouze poznáním toho, co je skutečností i bez ní? Je-li pouze poznáním (rozumovým), lze skrze ni přijmout své ospravedlnění? Děje se ve víře něco nového?

### 5.3.1. Barthovo vrcholné pojetí víry (§ 63)

K. Barth definitivním způsobem vyjádřil, co rozumí skutečností víry, v § 63 Církevní dogmatiky. Víru zde rozlišuje podle dvou hledisek, předmětu a činu víry. Předmětem víry je Ježíš Kristus, ve kterém Bůh uskutečnil smíření světa se sebou samým. Činem víry je

---

<sup>637</sup> Tamtéž, s. 99.

<sup>638</sup> Tamtéž, s. 103.

uznání, poznání a vyznání Ježíše Krista jako Pána. Předmět je určující a objektivně přináší spasení, čin víry je podřízený předmětu a subjektivně si přivlastňuje spasení.

G. Hunsinger rozlišuje objektivní a subjektivní aspekt spasení u Bartha: „Objektivní aspekt má determinující a kreativní charakter, existenciální aspekt responsivní a receptivní charakter“<sup>639</sup>. Víra patří k existenciálnímu aspektu, a jako taková má čistě responsivní a receptivní charakter. K pochopení Barthova pojetí spasení všech v Kristu je důležité, aby tyto dva charaktery nebyly míšeny: „Lidský akt víry v žádném smyslu není vzhledem ke spáse determinující či kreativní a božský akt milosti není v žádném smyslu responsivní či receptivní vzhledem k nějaké podmínce zvnějšku ...“<sup>640</sup>. Milost je čistým darem. „Lidský akt víry mimoto žádným způsobem nepodmiňuje, nepřispívá ani neustavuje událost spasení. Víra se setkává se Spasitelem v čisté vděčnosti a receptivitě (což není to samé co pasivita), a je sama nevysvětlitelná, leda jako zázrak milosti.“<sup>641</sup> Barth tedy na jednu stranu tvrdí, že spasení v Kristu je absolutně nepodmíněné, protože milost je čistým darem, na druhou stranu aktivní účast na víře a jeho spravedlnosti je možná jen ve víře, která však vzhledem ke spáse není konstitutivní, nýbrž zcela a pouze receptivní. U Bartha je třeba počítat s tím, že mezi těmito dvěma tvrzeními, bezpodmínečností milosti a potřebou víry je napětí, které nemůže být odvyvětleno, protože souvisí se zázrakem milosti.

Podle Bartha je „víra lidskou činností“<sup>642</sup>. Podstatný pro ni a pro její význam je však vztah k jejímu předmětu. Barth zdůrazňuje, že předmět víry není zahrnut ve víře jako aktu lidské svobody, naopak „víra stojí a padá se svým předmětem“<sup>643</sup>. A to pro Bartha znamená, že víra nic nového nevytváří, nýbrž „pouze nachází právě to, co tady již je jak pro nevěřícího, tak pro věřícího člověka“<sup>644</sup>. Víra je lidskou činností, která se však uskutečňuje vzhledem ke Kristu, vzhledem k tomu, co se v něm provždy platně uskutečnilo. Barth dále zdůrazňuje, že víra je činem nanejvýš svobodným a spontánním. K činu víry jako činu nanejvýš svobodnému však patří to, že k němu člověka osvobozuje Bůh v Duchu svatém: „On je tedy mocí, ve které právě předmět víry je i jejím původem i založením, takže víra sebe samu může poznat a vyznat jen jako jeho dílo a jeho dar.“<sup>645</sup> Barth pokračuje v rozkrývání víry jako lidského činu ne proto, aby zdůraznil možnost člověka nezávisle na milosti věřit,

<sup>639</sup> Hunsinger, G.: How to read Karl Barth, The Shape of his Theology, New York/Oxford 1991, s. 106.

<sup>640</sup> Tamtéž, s. 106.

<sup>641</sup> Tamtéž, s. 106.

<sup>642</sup> KD IV/1, s. 828.

<sup>643</sup> Tamtéž, s. 828.

<sup>644</sup> Tamtéž, s. 829.

<sup>645</sup> Tamtéž, s. 836.



nýbrž aby zdůraznil odkázanost člověka na Boží moc a pomoc: „Ne on je mocný, když věří, nýbrž mocný je ten, v kterého věří, který se prokazuje jako mocný nad člověkem, který věří“<sup>646</sup>. Věřící žije z toho, ve kterého věří. Vztah víry k jejímu předmětu, Ježíši Kristu, je podle Bartha dvojitý: jednak je zaměřena k Ježíši Kristu jako svému předmětu, jednak je zdůvodněna tímto svým předmětem. Tak ve víře dochází ke „konstituování křesťanského subjektu“<sup>647</sup>.

M. Josuttis<sup>648</sup> zdůrazňuje, že pro Barthovo pojetí poznání víry je podstatné, že víra má předmět. Víra tedy není zaměřena do sebe, nýbrž vždy ke svému předmětu. „Véra rozumí, ale ne sobě samé, to je příliš málo; spíše rozumí svému předmětu a v tom a proto i sobě samé.“<sup>649</sup> Víra je určena od svého předmětu. K předmětu víry patří to, že předchází víru a poznání. Barthovou teologickou intencí při důrazu na předmět víry je „*ono prae* Boží ve svobodě a milosti. Tím je vyjádřena Boží bezpodmínečná priorita, která přece neznamená žádnou osamocenost; neboť *ono prae* zahrnuje další vztažný bod. Bůh jde napřed, člověk následuje – to je způsob řeči, který se stále znovu objevuje v Barthově díle.“<sup>650</sup> Člověk je partnerem Božím ve smlouvě, ale Bůh jako předmět víry je nadřazen člověku, určuje vztah, předchází člověka a jeho víru nejen časově, nýbrž i věcně. V soteriologické souvislosti důraz na předmět víry v Ježíši Kristu znamená, že smíření předchází každé poznání víry.

Ve víře se stává událostí nové bytí člověka jako člověka, který má podíl na Kristu. Zde Barth sám dokazuje, že ve víře se s člověkem něco děje a něco nového v něm vzniká. Ovšemže také opakovaně tvrdí, že víra jako lidský čin nic nemění ani v ní nic nového nevniká, neboť má jen kognitivní charakter. Na druhou stranu potvrzuje, že událost víry má kreatorní charakter, totiž vzhledem k jejímu předpokladu v díle Ježíše Krista, v němž dochází k „nastolení nového bytí, události nového stvoření, novému zrození těchto lidí“<sup>651</sup>. Tento kreatorní charakter víry tkví v jejím předmětu. V něm tkví nejen nové bytí člověka obecně, nýbrž i nové bytí každého křesťana jako jednotlivce. K proměně lidské situace patří i to, že existují lidé, kteří ji poznávají, uznávají a vyznávají. Svou vírou potvrzují, že jsou v Kristu proměněni. Proto víra nemá jen kognitivní charakter, nýbrž i se v ní vytváří

<sup>646</sup> Tamtéž, s. 836.

<sup>647</sup> Tamtéž, s. 837.

<sup>648</sup> Josuttis, M.: *Die Gegenständlichkeit der Offenbarung, Karl Barths Anselm-Buch und die Denkform seiner Theologie*, Bonn 1965. Josuttis se zabývá především vírou v souvislosti poznání, a ne ospravedlnění. I v Barthově ospravedlnění však víra hraje roli především v podobě poznání. Proto je jeho vhlad do podstaty víry, poznání ve víře a vztahu k jejímu předmětu velmi užitečný i v souvislosti ospravedlnění.

<sup>649</sup> Tamtéž, s. 8.

<sup>650</sup> Tamtéž, s. 40.

nový člověk. K proměně lidské situace v Ježíši Kristu patří, že přinejmenším v určitých lidských subjektech již teď nachází potvrzení svého svědectví. A to je kreatorní charakter víry.

Ve druhé kapitole § 63 „Čin víry“ Barth pojednává o křesťanské víře jako o svobodném, lidském činu. Víra v tomto aspektu u Bartha spočívá v uznání, poznání a vyznání. Ve všech třech pojmech je v němčině základem poznání.<sup>652</sup> Proč právě poznání? Základem a předpokladem víry je kreatorní dění v moci Ducha svatého. „Jako takto odůvodněný lidský čin je víra jako lidský čin kognitivním děním, prostým vzetím na vědomí předcházejícího bytí a díla Ježíše Krista.“<sup>653</sup> Jestliže je zřejmé, že víra je činem člověka, potom je podle Bartha třeba vyzdvihnout její význam a není možné ji dost docenit. „Není pochyb o tom, že v ní, když je tímto poznáním, dochází k otřesení a rozhodnutí, k činu lidského srdce, který v sobě obsahuje a s sebou nese totální změnu toho, jak na tom člověk je.“<sup>654</sup> Víra je u Bartha především poznáním nikoliv z důvodu intelektualismu, nýbrž protože se tak vyjadřuje vazba víry na její předmět. „Víra je chápána jako poznání, protože víra se orientuje na předmětu víry, protože předmět víry – bytí a jednání Boží – předchází víru.“<sup>655</sup> Podle Bartha „Bůh jedná na celém člověku v tom, že se mu dává poznat“<sup>656</sup>. V poznání se tedy nejedná o pouhé vzetí na vědomí nějakého obsahu, nýbrž o „zabrání jak jeho myšlení, tak vůle a jeho díla, celého člověka pro sebe“<sup>657</sup>. Důraz na předmět by se mohl chápat také tak, že víra je vztahem k nějakému principu či pravému učení, ale ne živé osobě. To však neodpovídá Barthově intenci. Má na mysli živý předmět, který se sám vztahuje k člověku, ale nejde s ním přitom manipulovat. „Bytí Ježíše Krista, které předchází víru, se však nemá chápat jako prostá a abstraktní předmětnost; spíše v sobě zahrnuje v tom, že předchází poznání víry, bytí věřícího. Ježíš Kristus jde před člověkem, ale není bez člověka. Ne neprávem je jeho christologie, v souvislosti vlastních Barthových formulací, nazývána inkluzivní.“<sup>658</sup> To, co se děje v člověku ve víře jako subjektivní stránce spasení, se neděje pouze v lidské síle a rozhodnutí, protože je to nemyslitelné bez předcházejícího bytí Ježíše Krista, jeho zjevení a milosti. I víra v podobě poznání je činem

<sup>651</sup> KD IV/1, s. 840.

<sup>652</sup> Tamtéž, s. 847; německy: „Anerkennen, Erkennen, Bekennen“.

<sup>653</sup> Tamtéž, s. 847.

<sup>654</sup> Tamtéž, s. 859.

<sup>655</sup> Josuttis, M.: Die Gegenständlichkeit der Offenbarung. Karl Barths Anselm-Buch und die Denkform seiner Theologie, Bonn 1965, s. 118.

<sup>656</sup> KD IV/2, s. 586.

<sup>657</sup> KD IV/1, s. 586.

<sup>658</sup> Tamtéž, s. 119.

umožněným předmětem víry. „K panství Ježíše Krista patří i to, že jako objekt víry implikuje její subjekt, a tak teprve konstituuje poznání víry.“<sup>659</sup>

Víra jako lidský čin je v nanejvýš přímém a intimním vztahu k Ježíši Kristu, a tedy k jeho smrti a zmrtvýchvstání. Barth pro tuto blízkost používá pojem analogie. Křesťan nemůže uchopit svou existenci jinak, než že může a chce být člověkem jen v podobenství Ježíše Krista jako toho, který pro něj zemřel a vstal z mrtvých. Barth se důrazně ohrazuje proti míšení příběhu Ježíše Krista a příběhu jednotlivého věřícího člověka. Příběh Ježíše Krista je jedinečným děním, které zcela způsobuje smíření a ospravedlnění člověka v Ježíši Kristu. Víra uchopuje Boží dílo, není však jeho opakováním. Teprve po tomto vymezení traktuje Barth pozitivně, co se děje ve víře v Ježíše Krista. Analogie v této souvislosti znamená, že člověk svou existenci (pochopení a uchopení své existence, postoj k sobě a ke světu) přiřazuje existenci Ježíše Krista a utváří svou existenci v období k existenci Ježíše Krista, takže může existovat pouze v podobenství Ježíše Krista jako za něj zemřelého a vzkříšeného. Ve víře se v člověku uskutečňuje to, co je skutečností v Ježíši Kristu. Víra jako poznání i jako konání je postavena na předpokladu bytí a konání Ježíše Krista v moci Ducha svatého. Nebezpečí intelektualistického nepochopení svého pojetí víry Barth vyvažuje důrazem na činný aspekt víry, založený na myšlence analogie. „Určení k poznání se zdá ... pro Barthův pojem víry konstitutivní, zatímco určení k činnosti naproti tomu je spíše přidaným korektivem.“<sup>660</sup> I to souvisí s „chalcedonským modelem“, jak jej jako základ Barthovy christologie formuloval G. Hunsinger a který zde vztahujeme i na vztah předmětu a skutku víry. Jestliže Bůh předchází člověka a spása předchází její přijetí člověkem, potom je víra především poznáním toho, co se již v Bohu uskutečnilo. Ve vztahu k předmětu víry se však otevírá prostor pro lidský čin. Odtud chápeme, že prvotní ve víře je její určení k poznání, a z něho vychází její určení k činnosti. Na témže základě lze odmítnout jako jednostranný na jedné straně Ebelingův a na druhé straně Walkenbachův kritický přístup k Barthovi. Ebeling se pozastavuje nad tím, že Barthův objektivismus se snáší s důrazem na člověka jako subjekt, jako činitele. Walkenbachovi schází v Barthově pojetí víry jasně vyjádřený subjektivní moment, člověk jako skutečný subjekt víry. Právě naznačený „chalcedonský model“ však ukazuje, jak je obojí – objekt víry i subjekt víry – skutečností v Barthově pojetí víry i jak druhé vychází z prvního.

<sup>659</sup> Tamtéž, s. 119.

<sup>660</sup> Tamtéž, s. 125.

### 5.3.2. Otázka po funkci víry v souvislosti ospravedlnění

V souvislosti ospravedlňující víry se Barth obává, aby víra nebyla přeceněna, aby ospravedlnění nebylo vposledu připsáno víře, a tak člověku. Barth se vyrovnává s takovým pojetím víry, které tvrdí, že ve víře se zpřítomňuje a dokonává dění spásy, takže potom splyne příběh Ježíše Krista s příběhem věřícího člověka.<sup>661</sup> Proto Barth Boží čin spásy váže k Bohu jako jejímu předmětu a nikoli k víře jako lidskému aktu. V lidském aktu víry se neopakuje ani nezpřítomňuje Boží čin spásy, nýbrž jen uchopuje jeho dílo, které pro nás již vykonal. Barth zdůrazňuje, že víra jako lidské konání nezasluhuje ospravedlnění. I v aktu víry je člověk hříšníkem, nelze ji stavět do protikladu k ostatním hříšným činům člověka jako jediný čin, který odpovídá Božímu jednání. Přecenění víry se Barth brání jednak důrazem na to, že ospravedlnění hříšného člověka je jen jedním z problémů křesťanského života. Víra má ještě jiné dimenze než tu, že je ospravedlňující vírou, že je uchopením Božího rozsudku, ve kterém Bůh uděluje hříšníkovi život. Přecenění víry zabraňuje Barth také důrazem na víru jako pokoru.

Víra je – v souvislosti ospravedlnění – „ono lidské konání, které dává věrnou, autentickou, přiměřenou odpověď na Boží věrnost“<sup>662</sup>. Víra se stává skutečností na základě Božího díla pro člověka. Je lidským konáním, avšak konáním odpovídajícím Božímu ospravedlnění. Takovým konáním není kvůli své vnitřní hodnotě a zvláštní síle, nýbrž pouze proto, že Bůh ji jako takovou nechává platit. Sama o sobě je lidským konáním jako každé jiné, ale fakticky, kvůli Božímu ospravedlnění a milosti, se stává skutečně jednáním člověka, které odpovídá Božímu ospravedlňujícímu jednání. Bůh sám určuje, že jeho konání je právě ve víře správným způsobem přijato, že Boží jednání má svou analogii v konání víry, že člověk přiměřeným způsobem odpovídá na Boží věrnost vírou. Barth tedy na jednu stranu tvrdí, že spasení v Kristu je absolutně bezpodmínečné, protože milost je čistým darem, na druhou stranu, že aktivní účast na Kristu a jeho spravedlnosti je možná jen ve víře. „Objektivní platnost a účinnost spasení v Kristu neznamená, že se vylučuje nutnost aktivního přijetí spasení vírou, ani že nutnost aktivního přijetí spasení ve víře vylučuje objektivní platnost a účinnost spasení.“<sup>663</sup> Víra je jedinou vhodnou odpovědí na objektivní platnost a účinnost spasení. „Výsledná situace je zřejmě hluboce paradoxní. Jestliže je milost bezpodmínečná, jak může být víra nutná? Jestliže je víra nutná, jak může být milost bezpodmínečná?“<sup>664</sup> Chtít logicky vysvětlit toto dilema by znamenalo chtít vysvětlit půso-

<sup>661</sup> KD IV/1, s. 857 - 859.

<sup>662</sup> Tamtéž, s. 689.

<sup>663</sup> Hunsinger, s. 109.

<sup>664</sup> Tamtéž, s. 110.

bení Ducha svatého. „S napětím mezi milostí jako nepodmíněnou a vírou jako nezbytnou je třeba jednoduše počítat.“<sup>665</sup>

U Bartha je potlačena subjektivní stránka víry, tedy vysvětlení, jak k tomu dochází, že ospravedlnění – uskutečněné jednou provždy v Kristu – je aktivně přijato a projevuje se v životě křesťana. Barth nevysvětluje, jak z ospravedlnění v Kristu vyrůstají ve víře křesťanovy činy. Barthův popis víry, vycházející od jejího předmětu a vedoucí k činu víry, je velmi strohý. Takový dojem může budít to, že Barth neustále odlišuje jednotlivé aspekty víry, zejména to, že vychází od svého předmětu a že je lidským činem. Víra je založena v předcházejícím Božím spásném jednání, Barth se nezajímá o to, co se děje v člověku, když věří a aktivně přijímá svou spásu. Neukazuje, jak se předmět víry a čin víry stávají současnými ve víře člověka. Jakoby tu něco chybělo, aby víra byla živým lidským projevem, jedinou událostí vyrůstající z Krista a směřující ke křesťanskému životu.<sup>666</sup> Barth se obává, aby lidskému činu víry nebylo připsáno to, co pochází od jejího předmětu. Obává se, aby to, co se děje v člověku, nezatemnilo to, co se stalo v Ježíši Kristu, aby „malé“ dějiny spásy v jednotlivci nezastínily „velké“ dějiny spásy v Ježíši Kristu.

Přesto je zřetelné, že se podle Bartha ve víře uskutečňuje vztah k jejímu předmětu jako živé osobě, Ježíši Kristu. Ve víře si aktivně přivlastňujeme Boží ospravedlňující rozsudek, a tak přijímáme své nové bytí. Ve víře se toto děje. Víra je jediným děním, založeným v Kristově ospravedlnění, vycházejícím od jejího předmětu a uskutečněným v subjektu. Ve víře se vztahujeme k předmětu své víry, vytváříme pro ospravedlnění v Kristu místo ve svém životě a současně se otevíráme tomu, aby se projevovalo v našich činech. V ospravedlnění člověka tkví víra jako svobodný čin, v Boží milosti tkví lidská odpověď víry, v soustředění na předmět víry tkví lidský čin. Podle Hunsingera příběh Ježíše Krista zahrnuje u Bartha každé lidské bytí způsobem „dialektické inkluze“<sup>667</sup>. Nikdo není vyloučen z platnosti a účinnosti spásy v Ježíši Kristu. V jeho příběhu je objektivně zahrnut příběh každého a všech. „Událost ‚jeden za všechny‘ Ježíšova příběhu, aniž by přestala být jedinečnou, se opakuje tak, že je přítomná v příběhu každého a všech lidských tvorů.“<sup>668</sup> Tak se ukazuje, že u Bartha objekt a subjekt, víra a její předmět k sobě patří ne náhodně ani dodatečně, nýbrž z povahy Boží milosti. „Jednota milosti a víry se děje takovým způsobem, že milost je vždy univerzální a bezpodmínečná ve své objektivní účinnosti a platnosti, současně je však víra vždy nutná a nezbytná ve své existenciální receptivitě

<sup>665</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>666</sup> Viz. Ebelingova kritika Bartha v oddíle 5.2.

<sup>667</sup> Tamtéž, s. 109.

<sup>668</sup> Tamtéž, s. 109.

a svobodě.<sup>669</sup> Mezi objektivní podobou spasení a subjektivním přijetím ve víře panuje vnitřní jednota: „Vnitřní jednota obou momentů je tak viděna, že objektivní se neděje bez tohoto svobodného existenciálního přijetí a odpovědi, ani se subjektivní neděje bez svrchované objektivní přednosti a aktualizace.“<sup>670</sup> Je to tajemství působení Boží milosti, že je třeba se vírou podílet na dokonalé Boží spáse skrze svobodnou odpověď víry. „Je to tajemství, že hříšnému lidskému bytí je umožněno takto odpovědět vírou, která je vyvolána a odůvodněna zcela zvenčí.“<sup>671</sup>

### 5.3.3. Shrnutí – Barthovo pojetí víry v souvislosti *sola fide*

Základní otázka, kterou jsme položili v oddíle 5.2. byla, zda má víra pojatá u Bartha jako poznání a jako čin nějaký soteriologický význam. M. Seils tuto skutečnost formuluje tak, že víra je u Bartha „vztážena podstatně ne soteriologicky, nýbrž podstatně revelatorně“<sup>672</sup>. Ve víře člověk poznává a vyznává, že je ospravedlněn v Ježíši Kristu. Seils správně formuluje, že víra má podstatně vztah ke zjevení, a ne ke spáse. Tím však neříká, že nemá žádný soteriologický význam. Ve víře člověk poznává spásu v Kristu a otevírá se vlastnímu ospravedlnění. Všechny zmínky o novém bytí člověka ve víře, o působení Ducha svatého ve věřícím člověku, o kreatorním charakteru víry a vytvoření křesťanského subjektu ve víře vedou dohromady k závěru, že ve víře člověk realizuje své ospravedlnění. Barthovo pojetí předmětu víry, poznání i činného charakteru víry ukazují jednoznačně, že víra není jen poznáním, nýbrž současně i přivlastněním si spásy v Ježíši Kristu. Lépe řečeno: právě v postoji absolutní receptivity má víra proměňující charakter. Barth tedy připisuje víře – od jejího předmětu – v ospravedlnění soteriologický význam. Jinak řečeno: čin víry má své místo v soteriologické souvislosti. Nyní zodpovíme tři otázky, které jsme položili v oddíle 5.3. v souvislosti Barthova pojetí víry:

#### 1. Víra jako vztah k Ježíši Kristu (předmětu víry)

Zde se pokusíme odpovědět na první otázku po vztahu mezi bytím všech v Ježíši Kristu a vírou.

Víra se podle Bartha nesoustředí na sebe, nýbrž hledí ke Kristu. Odhlíží od lidských činů k Božímu činu. Víra poznává a uchopuje Krista. Víra přijímá, že on je pro nás, že naše ospravedlnění je v něm již skutečností. Jeho přítomnost před Bohem je naše přítom-

<sup>669</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>670</sup> Tamtéž, s. 113.

<sup>671</sup> Tamtéž, s. 114.

<sup>672</sup> Seils, M.: Glaube, HST 13, Gütersloh 1996, s. 202.

nost, jeho příběh je událost existence ospravedlněného člověka. V něm nacházíme svou spásu. „*Sola fide* je jen slabým ohlasem, ale nutným ohlasem *solus Christus*.“<sup>673</sup>

Víra je lidským činem, který sám od sebe nevyniká nad ostatní lidské činy. Barth vymezuje význam víry v ospravedlnění velmi střízlivě. Výlučnost víry spočívá pouze v tom, že se v něm jako v jediném lidském činu člověk otevírá Božímu dílu, přijímá to, že ospravedlnění je v Kristu dokonáno. Je vůči Bohu čistě receptivní. Kreatorní aspekt víry vychází od jejího předmětu, kognitivní aspekt víry přísluší víře jako lidskému činu. Musíme však zdůraznit, že víra patří k Božímu činu jako její nutný ohlas. Zvláštností Barthova pojetí formule *sola fide* je to, že odkazuje od subjektivního řádu k objektivnímu, od člověka k Bohu. Víra má svůj předmět, od kterého se v ní vše odvíjí. Formule *sola fide* podle Bartha potvrzuje, že ve víře se člověk otevírá spáse, která se uskutečnila v Ježíši Kristu.

## 2. Víra jako odpověď člověka na Boží dílo spásy

Zde odpovídáme na druhou otázku z oddílu 5.3., která se ptá po tom, v čem víra spočívá.

V Barthově myšlení skutečnost předchází možnost. Objektivní ospravedlnění předchází subjektivní ospravedlnění a spasení předchází víru. Možnost uchopit ospravedlnění ve víře je založena v tom, že jsme právoplatně ospravedlněni v Ježíši Kristu. Víra je sekundární element vůči ospravedlnění, je aktem uznání, poznání a vyznání předcházejícího Božího díla. Víra je až na druhém místě, ale na tomto svém místě má velký význam.

Charakter víry u Bartha dobře vystihneme, řekneme-li, že je lidskou odpovědí na Boží dílo v Ježíši Kristu. Jednak tím jasně vyjadřujeme, že víra následuje Boží čin, a tedy Boží milost v žádném smyslu nepodmiňuje, ani nezasluhuje. Je čistě receptivní. Není však svévolnou ani zcela autonomní odpovědí. Jako každá odpověď je v úzkém vztahu k tomu, na co odpovídá. Je lidskou odpovědí, děje se však v moci Ducha svatého. Sílu k odpovědi získává z díla Ježíše Krista. Pro Barthovo pojetí víry je charakteristické, že není současná s ospravedlněním v Ježíši Kristu, nýbrž že je lidskou odpovědí.

## 3. Aktivní charakter víry

Zde odpovídáme na třetí otázku z oddílu 5.3., která směřuje k tomu, co se uskutečňuje ve víře.

Barth velmi čistě odlišuje různé aspekty víry, aby zvýraznil Boží svrchovanost v díle ospravedlnění. Rozlišuje kognitivní a kreatorní charakter víry, závislost na předmětu

<sup>673</sup> KD IV/1, s. 706.

víry a víru jako svobodný čin, víru jako pokoru a jako čin. Tyto různé aspekty vyjadřují ve víře dosvědčené Boží působení i lidské působení, objektivně dané a subjektivně přijaté, závislost a svobodu, pokoru a čin. Otázkou je, v jakém vztahu jsou tyto různé aspekty víry? V jakém smyslu jsou současně platné, nakolik se podmiňují nebo vylučují?

Mylné by bylo představit si, že víře náleží tyto charakteristiky v časovém sledu, že by byla nejprve pokorou, potom již pouze činem, nebo nejprve závislostí na svém předmětu, potom svobodným činem. Jedno souvisí s druhým, přičemž to druhé vyrůstá z prvního. Z pokory vyrůstá pravý křesťanský čin. Víra jako lidský čin vyrůstá z Božího činu. Právě jako čistě kognitivní dění má víra kreatorní charakter. Ve víře, která je poznáním Božího díla, se současně aktivně přivlastňuje nové bytí člověka.

Barthovo pojetí víry se vyznačuje pozitivním pojetím funkce víry. Nejen vylučuje skutky člověka z ospravedlnění, nýbrž skutky v ospravedlnění zakládá. Víra je nejen pokorou, ale současně také činem. Barth nestaví skutky proti víře, naopak soudí, že z pokorné víry vyrůstají. Víra je činná tam, kde se otevírá ospravedlnění v Ježíši Kristu. V činném pojetí víry jako skutku spočívá specifické pochopení formule *sola fide* u Bartha.

#### 5.4. Katolické reakce na Barthovo pojetí *sola fide*

Katolická kritika reformačního pojetí víry se obvykle obracela proti tomu, že se víra vymezuje proti skutkům a všemu, co by mělo přistoupit k pouhé víře. Vůči Barthovi navíc přistupuje kritika, že víra je čistě kognitivní, a tedy se v ní nemůže dít nic nového. Zde prozkoumáme katolické reakce na Barthův pojem víry, zdali mu přiznávají vedle jeho čistě kognitivního charakteru i skutečně kreatorní charakter.

##### 5.4.1. Küng

Küng v první části své knihy o Barthovi referuje také o jeho pojetí ospravedlnění pouhou vírou. Popisuje, jak je pro Bartha na dění ospravedlnění rozhodující, že to je Boží dílo. Všimá si, že Barth také vyjadřuje, že Boží spravedlnost má skutečný protějšek v člověku. „Tento protějšek je založen v díle a daru Božím.“<sup>674</sup> Tento protějšek není konkurencí Boží milosti, protože víra je u Bartha především poslušnou pokorou. Küng nemá žádný problém s Barthovým pojetím ospravedlňující víry. Stejně bez námitek projednává i Barthovo pojetí *sola fide*, skutečnost, že podle Bartha jsou z ospravedlnění vyloučeny všechny lidské skutky: „Skutky, které ospravedlňují člověka, a tak jsou postaveny vedle víry jako nutné

---

<sup>674</sup> Tamtéž, s. 80.



doplnění, jsou naprostým odpadem od víry.“<sup>675</sup> Küng dokonce prohlašuje, že reformátoři byli zajedno s apoštolem Pavlem v tvrzení, že žádný lidský skutek o sobě není ospravedlněním člověka. Küng referuje i o Barthově kritice Tridentina, že nebere vážně ospravedlnění jako Boží dílo pro člověka. Küng ji chápe na pozadí Barthova specifického pojetí ospravedlnění, které vnímá jako jedno z možných pojetí. Barthovo pojetí ospravedlnění všech lidí v Ježíši Kristu prostě bere na vědomí. Küng přesvědčivě ukazuje, že právě víra jako poslušná pokora má pozitivní podobu, je vírou uchopující ospravedlnění člověka. Küng interpretuje Bartha tak, že víra je podle něj skutečně ospravedlňující, protože „vpravdě poznává, uchopuje a realizuje ospravedlnění člověka“<sup>676</sup>.

K Barthovu pojetí *sola fide* se Küng vrací ještě jednou při pojednání katolického pojetí víry v druhé části své knihy. Küng tvrdí, že formule *sola fide* znamená jak podle katolického, tak podle Barthova učení, že „žádné lidské skutky, ani ty nejlepší, v sobě neobsahují ospravedlnění, na základě pouhé víry je člověk ospravedlněn“<sup>677</sup>. Víra je přijetím a vyznáním provždy platného ospravedlnění v Ježíši Kristu. V této souvislosti se Küng ptá, zda víra je či není podmínkou ospravedlnění? „Víra je potud podmínkou, že jen ten člověk subjektivně realizuje objektivní ospravedlnění, který se aktivně podvoluje božskému ospravedlnění.“<sup>678</sup> V této souvislosti Küng zkoumá ontologický aspekt Barthova učení o ospravedlnění. Barth podle něho položil silný akcent na cizí spravedlnost, takže se na některých místech může zdát, že ospravedlnění je skutečností jen v Kristu, a žádným způsobem v nás. Domnívá se, že tady hraje roli „Barthův strach před důsledky, které by mohly vést ke katolickému pojetí církve a svátostí“<sup>679</sup>. Küng zdůrazňuje, že takové jednostranně znějící formule jsou v oddílech, kde se mluví o ‚objektivním‘ ospravedlnění: „Zde se plným právem zdůrazňuje, že vykoupení se událo v Kristu, a ne v nás“<sup>680</sup>. Podle Künga Barth neopomíjí podstatné výpovědi Písma o bytostném ospravedlnění. Je přitom třeba uvážit, že „Barth pojímá pojem ospravedlnění pregnantně, a proto některé aspekty dění vykoupení, které katolíci obyčejně pojednávají pod heslem ospravedlnění, zohledňuje při posvěcení či povolání“<sup>681</sup>.

Küng prohlašuje, že v subjektivním přivlastnění si objektivního ospravedlnění se u Bartha děje bytostná proměna, uskutečňuje se nové bytí. Küng velmi správně formuluje,

<sup>675</sup> Tamtéž, s. 82.

<sup>676</sup> Tamtéž, s. 85.

<sup>677</sup> Tamtéž, s. 252.

<sup>678</sup> Tamtéž, s. 253.

<sup>679</sup> Tamtéž, s. 253.

<sup>680</sup> Tamtéž, s. 254.

<sup>681</sup> Tamtéž, s. 254.

že u Bartha se jedná o nové bytí člověka v ospravedlnění „navzdory a právě kvůli víře jako čistě kognitivním dění“<sup>682</sup>. Narozdíl od mnohých jiných katolických teologů nepovažuje Küng ‘pouze kognitivní’ pojetí ospravedlňující víry za problém, uvědomuje si, že taková víra znamená čistou receptivitu na straně člověka, otevřenost před Bohem, který v člověku svrchovaně působí. A tak čistě kognitivní pojetí víry je předpokladem jejího kreatorního charakteru. Tvrzení, že ospravedlněný člověk dostává ve víře nové bytí, zakládá na dvou nálezech u Bartha, jednak na tom, že jen věřící je uchopen Duchem svatým, jednak na tom, že se podle Bartha ve víře stává skutečností nové bytí člověka (je konstituován jako křesťanský subjekt). To Küngovi stačí, aby jako katolický teolog potvrdil, že člověk je ve víře znovuzrozený, že hříšník se od spravedlivého onticky odlišuje. „V tomto zvláštním novém bytí ve věřícím spočívá jistě to, co katoličtí teologové obyčejně nazývají *gratia creata*.“<sup>683</sup> Podle Künga jde shoda mezi Barthem a katolickou teologií tak daleko, že „Barth v analogii k tridentskému dekretu rozlišuje mezi tím, co ve víře jaksi přichází zezdola, přímo od člověka, a tím, co je darováno seshora, přímo od Boha“<sup>684</sup>. Küng spatřuje analogii mezi tridentským rozlišením mezi aktem víry a vlitou ctností víry a Barthovým rozlišením lidského činu víry a novým bytím, bezprostředně způsobeným milostí Ježíše Krista. Küng dochází k závěru, že u Bartha má víra „nepřímo skrze milost Ježíše Krista přece kreatorní charakter“<sup>685</sup>, a tedy že je Barth svým pojetím vnitřního, bytostného ospravedlnění práv katolického učení.

Toto srovnání Barthova pojetí víry s tridentským se mi zdá účelové. Barth totiž neodlišuje lidské a Boží jednání ve víře, nýbrž lidský čin víry a vztaženost k předmětu víry. Barth tedy nezná víru jako Boží čin v člověku. Ovšemže zná Boží ospravedlňující čin jako platný rozsudek, který byl vysloven ve smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Jeho platnost v člověku však nedomýšlí v žádném případě na způsob stvořené milosti (*gratia creata*). Víra je předznamenána a nesena v Duchu svatém, vposledu je však nanejvýš svobodným lidským činem. Je důležité si uvědomit, za jakým účelem Küng zdůrazňuje Barthovo rozlišení dvou aspektů víry, a interpretuje je jako lidský čin a Boží čin. Činí tak, aby dovedl, že nové bytí člověka vychází z Božího činu, zatímco lidský čin víry je pouze jeho dosvědčením. Küng tak brání tomu, aby víře jako lidskému činu bylo možné připsat to, že způsobuje nové bytí v ospravedlněném člověku. Barth však víru chápe jako lidskou odpověď na Boží

<sup>682</sup> Tamtéž, s. 254.

<sup>683</sup> Tamtéž, s. 255.

<sup>684</sup> Tamtéž, s. 255.

<sup>685</sup> Tamtéž, s. 255.

dílo. K důkazu toho, že lidská aktivita ve víře nepřináší nové bytí, by stačilo tvrzení, že víra jako lidská aktivita, která přece uchopuje nové bytí, je svobodným přijetím toho, co Bůh připravil.

#### 5.4 2. Bouillard

H. Bouillard se zabývá pojetím víry u Bartha ve třetím dílu<sup>686</sup> své disertace, kritické poznámky k ospravedlnění pouhou vírou má ve druhém dílu<sup>687</sup> v souvislosti s ospravedlněním.

Podle Bouillarda Barth proměňuje luterskou myšlenku ospravedlnění pouhou věrou více, než se zdá. Luterskou kritiku skutků totiž aplikuje na samotnou víru jako lidský akt: „Člověk - říká - není ospravedlněn skrze víru, jako i není ospravedlněn ostatními svými skutky“<sup>688</sup>. Luther i Barth chápou podle Bouillarda ospravedlnění jako Boží dílo. Víru chápou oba čistě jako postoj otevřenosti vůči tomuto dílu. Podle Bouillarda je však mezi nimi rozdíl v tom, že pro Luthera je víra podmínkou ospravedlnění, zatímco pro Bartha není. „Pro Bartha je to jinak: víra odráží a potvrzuje ospravedlnění, nepodmiňuje je.“<sup>689</sup> Podle Bartha je v Kristu ospravedlněný celý svět, nejen věřící člověk. Bouillard se zamýšlí nad tím, že Barth víru chápe nejen jako poznání ospravedlnění v Kristu, ale také jako uchopení cizí Kristovy spravedlnosti.<sup>690</sup> To uchopení však dle Bouillarda znamená pouze to, že věřící bere na vědomí ospravedlnění v Kristu. Barth rozlišuje objektivní a subjektivní realizaci ospravedlnění, subjektivní realizaci však míní pouze „plodné a živé poznání té objektivní realizace“<sup>691</sup>. Bouillard dochází k závěru, že Barthem proklamovaný kreatorní charakter víry vychází pouze od jejího předmětu, a ne ze samotné víry. „Zkrátka, vzhledem k ospravedlnění, víra má pouze kognitivní roli.“<sup>692</sup> Vírou se člověk nestává spravedlivým, ve víře se člověk pouze dozvídá o svém ospravedlnění. Dozvídá se, že ospravedlnění všech lidí je subjektivně jeho vlastním ospravedlněním. Bouillard dochází k závěru: „Teze o ospravedlnění pouhou vírou, jak ji Barth vykládá, se paradoxně proměňuje do tvrzení, že člověk je ospravedlněn v Kristu bez víry“<sup>693</sup>.

<sup>686</sup> Bouillard, H.: Karl Barth III, Paris 1957, s. 21 – 41.

<sup>687</sup> Bouillard, H.: Karl Barth II, Paris 1957, s. 72 – 101.

<sup>688</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>689</sup> Tamtéž, s. 74.

<sup>690</sup> KD IV/1, s. 704: „Véra poznává a uchopuje je (=ospravedlnění, F.S.)“.

<sup>691</sup> Bouillard, H.: Karl Barth II, Paris 1957, s. 75.

<sup>692</sup> Tamtéž, s. 75.

<sup>693</sup> Tamtéž, s. 75.

Bouillard vykládá v této souvislosti obzvláště vlivná biblická místa o ospravedlnění skrze víru, zejména z epištoly Římanům.<sup>694</sup> Bouillard tvrdí, že podle apoštola Pavla je pouze věřící ospravedlněn. „Víra, dokonce jako akt člověka, je nezbytnou podmínkou ospravedlnění a spásy.“<sup>695</sup> U apoštola Pavla je organicky spojena spravedlnost Boží v Ježíši Kristu s vírou v Ježíše Krista. „Naplnění a proklamace spásy nejsou nikdy odděleny od jejího přisvojení, protože zjevení, o které se jedná, nemůže být nikdy oddělováno od vztahu já-ty. Je to organické spojení objektivního a subjektivního.“<sup>696</sup> Objektivní spásání v člověku platná bez subjektivní, bez jejího přisvojení si ve víře. Bouillard zdůrazňuje, že Boží aktivita není na stejné rovině s lidským aktem víry. Bůh sám zachraňuje člověka, ale tato zachraňující aktivita v Ježíši Kristu je tvůrčí. „Ale protože je tato aktivita tvůrčí, zahrnuje svobodnou odpověď člověka a realizuje se v ní.“<sup>697</sup> Podle apoštola Pavla se člověk ve víře nejen dozvídá o svém ospravedlnění, nýbrž ve své víře „se stává spravedlivým, když odpovídá na Boží milost“<sup>698</sup>. Všichni jsou v Kristu spaseni pouze v možnosti, zatímco skutečně ospravedlnění jsou pouze věřící. Barth se tedy svým pojetím ospravedlnění odchyluje jak od pavlovského a katolického, tak luterského pojetí, protože v tomto bodě je Luther věrný Pavlovi. Bouillard se domnívá, že Küng v tomto bodě harmonizuje Barthovo a katolické učení s odkazem na rozdílnou terminologii, když větu ‘všichni lidé jsou v Kristu ospravedlnění’ překládá do katolické terminologie slovy ‘všichni lidé jsou v Kristu nebo Kristem vykoupeni’.<sup>699</sup> Dle Bouillarda v této věci nestačí odkaz na různé terminologie, nýbrž je potřeba přesně určit vztah mezi ospravedlněním v Barthově smyslu a vírou, který Barth řeší podstatně jinak než s apoštolem Pavlem katolická i luterská teologie.

Barth podle Bouillarda odděluje Boží dílo a aktivitu člověka nejen v díle ospravedlnění, ale i v díle posvěcení. Oceňuje, že Barth zdůrazňuje spojení víry, která je vzhledem k Bohu pasivní, s láskou, s aktivitou směrem k lidem: „Připouští, že víra, nakolik je podle Bartha pasivní vzhledem k Bohu, rozvíjí se ve skutečích navenek.“<sup>700</sup> Víra je podle Bartha autentická, právě když se projevuje v lásce. Přesto i posvěcení je podstatně Božím dílem, a lidská aktivita má úkol pouze dosvědčovat Boží dílo. I v díle posvěcení platí oddělení Božího díla a lidské aktivity. Lidská aktivita pouze dosvědčuje (následně) Boží dílo.

<sup>694</sup> Ř 1,16-18, Ř 3,22.28.

<sup>695</sup> Bouillard, H.: Karl Barth II, Paris 1957, s. 76.

<sup>696</sup> Tamtéž, s. 76.

<sup>697</sup> Tamtéž, s. 76.

<sup>698</sup> Tamtéž, s. 76.

<sup>699</sup> Viz: Küng, H.: Rechtfertigung, Einsiedeln 1957, s. 224.

<sup>700</sup> Bouillard, H.: Karl Barth II, Paris 1957, s. 79.

„Vztah mezi láskou a posvěcením je paralelní ke vztahu mezi vírou a ospravedlněním: Jako víra dává člověku poznat jeho ospravedlnění, které platí i bez ní, láska je potvrzením jeho posvěcení, které se naplňuje bez ní. Na obou stranách stejné oddělení mezi skutkem Božím a lidskou aktivitou.“<sup>701</sup> Bouillard tvrdí, že jakkoli jsou u Bartha skutky potvrzením vlastního posvěcení, ve vlastním ospravedlnění nehrají roli.

Podle Bouillarda Pavlova teze, že ospravedlnění se uskutečňuje skrze víru, bez skutků zákona, znamená, že vyloučeny jsou pouze skutky zákona, nikoliv skutky víry. Bouillard vychází z verše Gal 5,6, který vykládá tak, že ospravedlňuje víra, která je aktivní ve skutcích lásky. Barth však vykládá toto místo tak, že víra je až následně (v důsledku ospravedlnění) aktivní ve skutcích lásky: „V Kristu Ježíši pomáhá jen víra, která je potom aktivní v lásce“<sup>702</sup>. Apoštol Pavel podle Bouillarda „nepovažuje posvěcení jako pozdější ovoce ospravedlnění“<sup>703</sup>. Apoštol nespojuje jako Barth ospravedlnění s vírou a posvěcení s láskou, nýbrž oboje spojuje s vírou, která je aktivní v lásce. „Není vhodné, z našeho pohledu, spojovat ospravedlnění s pouhou vírou a posvěcení s láskou – jedno i druhé se spojuje s vírou, která je aktivní v lásce.“<sup>704</sup>

Bouillard tedy z hlediska pavlovské teologie, kterou vidí zachovánu i v katolické tradici, kritizuje:

1. Barthův pojem ospravedlnění, že se neděje skrze víru, nýbrž ve víře je objektivně platné ospravedlnění pouze vztaženo k subjektu.
2. Barthovo neustálé oddělování Božího a lidského činu, ospravedlnění v Kristu a víry člověka. Bůh a člověk v dění ospravedlnění (a posvěcení) nepůsobí spolu, nýbrž Boží dílo předchází jakoukoli aktivitu člověka, ta je vděčnou odpovědí, která Boží dílo následuje a nikdy s ním není současná.
3. Bouillard dále kritizuje Barthovo pojetí kognitivního a kreatorního aspektu víry, které jej dovádí k závěru, že víra jako čin člověka je vždy jen poznáním toho, co platí i bez ní.

#### 5.4.3. Henri de Lubac

Henri de Lubac se v diskusi o Küngově knize o Barthovi postavil na stranu H. Bouillarda. Nepřímo se tak vyjádřil i k Barthovu učení o ospravedlnění a o víře. Bouillardovu kritiku

<sup>701</sup> Tamtéž, s. 80.

<sup>702</sup> KD IV/1, s. 716.

<sup>703</sup> Bouillard, H.: Karl Barth II, Paris 1957, s. 91.

<sup>704</sup> Tamtéž, s. 91.

Bartha považuje za velmi zřetelnou a obezřetnou, zatímco Küngovo tvrzení, že „Barth přijímá ontické a vnitřní ospravedlnění“<sup>705</sup>, je jak podle Bouillarda, tak i podle Lubaca příliš ukvapené. Küngovu knihu o Barthovi považuje Lubac za záslužný a slibný počín, ale v některých tvrzeních je podle něj jednostranná, přehlíží sporná místa u Bartha.

V souvislosti ospravedlnění si Lubac všímá Barthova pojetí kognitivního a kreatorního charakteru víry. U Bartha postrádá dostatečné vyjádření vnitřní proměny člověka. Ospravedlnění všech lidí proběhlo podle Bartha v příběhu Ježíše Krista. To kreatorní spočívá v tom, že křesťan je v Kristu novým stvořením, zatímco sám v sobě zůstává hříšníkem. To však Lubaca jako vyjádření vnitřní proměny člověka neuspokojuje. „Když je – jak Barth učí – Boží rozsudek v Ježíši Kristu nikoliv pouze deklarativní, nýbrž účinný, když člověka přetváří, ničí starého a vytváří nového, potom se musí stát toto působení, pokud nemá zůstat jen v oblasti představ, událostí v naší existenci jako takové.“<sup>706</sup> I když ospravedlnění má svůj základ mimo člověka, musí se podle Lubaca uskutečnit v určitých lidech, aby bylo vnitřní a účinné. Nové bytí křesťana, které spočívá – tak jako u Bartha – v tom, že člověk bere na vědomí ospravedlnění v Kristu a svědčí o něm, není tím, co de Lubac považuje za vnitřní ospravedlnění člověka.

Lubac se dále pozastavuje nad Barthovými slovy, že víra je „lidským jednáním, ve kterém se na straně člověka realizuje jednání spásy, které se naplnilo v Božím soudu a rozsudku“<sup>707</sup>. Küng interpretuje toto místo tak, že víra je podmínkou ospravedlnění, nakolik jen ten člověk „subjektivně realizuje objektivní ospravedlnění, který se aktivně podřizuje božskému ospravedlnění“<sup>708</sup>. Lubac výraz ‚realizuje‘, který sám Barth užívá v uvozovkách, překládá jako rozumět či vnímat (ve smyslu anglického *realize*). Subjektivní realizace objektivního ospravedlnění v člověku není nic více než poznání toho objektivního. „Zkrátka v ospravedlnění má víra jen kognitivní funkci.“<sup>709</sup> Ve víře poznává ospravedlněný člověk své ospravedlnění, které proběhlo bez víry. „Proto se zdá, že u Bartha víra jako lidský čin není podmínkou samotného individuálního ospravedlnění.“<sup>710</sup>

Lubac postrádá u Bartha skutečnou vnitřní proměnu člověka v ospravedlnění, postrádá víru jako podmínku uskutečnění ospravedlnění v člověku. Je to spojeno s tím, že Barthův kognitivní aspekt víry chápe jako ‚pouze kognitivní‘. Ospravedlňující rozsudek v Kristu pro Lubaca vnitřní proměnu člověka nezaručuje.

<sup>705</sup> Lubac, H. de: Zum katholischen Dialog mit Karl Barth, in: Dok 14 (1958), s. 448 – 454, s. 450.

<sup>706</sup> Tamtéž, s. 450.

<sup>707</sup> KD IV/1, s. 686.

<sup>708</sup> Küng, H.: Rechtfertigung, Einsiedeln 1957, s. 253.

<sup>709</sup> Lubac, H. de: Zum katholischen Dialog mit Karl Barth, in: Dok 14 (1958), s. 451.

#### 5.4.4. Karl Rahner

Karl Rahner se vyjádřil k Barthovu pojetí víry jen nepřímo v pojednání o Küngově knize „Ospravedlnění“.<sup>711</sup> V souvislosti Barthova učení o víře jsou pro nás zajímavá ta místa, kde se Küng nechává vést Barthovým pojetím ospravedlnění a dokazuje přítomnost podobných motivů v katolické teologii. Rahner hodnotí Küngovu knihu o Barthovi jako významný příspěvek do kontroverzně-teologické debaty o ospravedlnění. Tvrdí, že „Küng sám rozvíjí ve všech podstatných bodech učení o ospravedlnění, které je konformní s katolickým učním...“<sup>712</sup>. Proto ve svém příspěvku Rahner nabízí jen „několik poznámek k některým otázkám, které nám ona kniha podává“<sup>713</sup>. V první části Rahner pojednává o povaze dosaženého konsensu mezi Barthem a Küngelem v pojetí ospravedlnění. Ve druhé části rozvíjí několik kritických poznámek, které však neznamenají, že by Rahner bral zpět uznání Küngovy pravověrnosti v podání učení o ospravedlnění.

Jedna z malých kritických poznámek se týká pojetí víry jako „aktu neseného milostí“<sup>714</sup>. Rahner si všímá toho, že Küngele (i Barthovi) velmi záleží na tom ukázat, že „víra, která je předpokladem (subjektivního) ospravedlnění, skutečně není vzhledem k ospravedlnění skutkem ani žádnou zásluhou“<sup>715</sup>. Otázkou pro Rahnera je, pomocí jakých prostředků Küng dokazuje, že víra není vzhledem k ospravedlnění nijak záslužná, a zda jsou přiměřené. Küng rozlišuje mezi vírou jako lidským předpokladem ospravedlnění a vírou, kterou v člověku působí sám Bůh. Potom je zřetelné, že lidská víra nemůže být záslužná. Rahner však tvrdí, že takové rozdělování víry není vhodným prostředkem k vyjádření nezaslužitelnosti ospravedlnění. Jestliže Küng odmítá synergistické poměrování Boží a lidské účasti v ospravedlnění, měl by podle Rahnera zanechat i oddělování božské a lidské víry, jakoby to byly dvě skutečnosti. „Právě ona víra, kterou způsobuje člověk jako vlastní svobodný akt, je víra, kterou nám daruje Bůh ve svém jednání v nás, protože on může stvoření darovat nejen jeho pasivně přijaté určení, nýbrž i svobodný čin přitakání k milostivému Bohu: nejen nabídka, nýbrž i samotné přijetí nabídky je zcela Boží milostí. A když je toto přijetí svobodné, potom je právě i svoboda tohoto přijetí znovu Božím darem.“<sup>716</sup> Rahner tedy zdůrazňuje, že Boží dílo ospravedlnění se neuskutečňuje bez víry člověka. Víra je možností danou od Boha, i svoboda tuto možnost uchopit je Božím darem.

<sup>710</sup> Tamtéž, s. 451.

<sup>711</sup> Rahner, K.: Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: týž, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, s. 237 – 271.

<sup>712</sup> Tamtéž, s. 237.

<sup>713</sup> Tamtéž, s. 237.

<sup>714</sup> Tamtéž, s. 256n.

<sup>715</sup> Tamtéž, s. 256.

„Právě sama víra člověka je čistou Boží milostí; nakolik předchází ospravedlnění, nejen že si nezasluhuje ospravedlnění (protože je lidská), nýbrž sama je darem Boží milosti.“<sup>717</sup> Podle Rahnera je sama lidská víra milostí a Božím činem. Proto se staví proti každému pojetí víry, které spočívá pouze v tom, že člověk bere na vědomí objektivní ospravedlnění všech lidí v Ježíši Kristu. „Má-li tedy víra skutečný spásný význam, nesnižuje to ‚Triumf milosti‘, protože milost triumfuje v objektivní i subjektivní oblasti.“<sup>718</sup>

Rahner zpochybňuje potřebu rozlišovat tak, jak to činí Küng, víru jako Boží a lidské dílo. Dotýká se tak i Barthova rozlišování víry jako lidského činu a víry, která je závislá na svém předmětu. Rahner tvrdí, že i bez tohoto rozlišování lze vyjádřit stejně dobře nezaslužitelnost milosti. Naopak podle Rahnera toto rozdělování s sebou nese nebezpečí přílišného zdůraznění víry jako lidského skutku. Proti Barthovu a Küngovu rozdělování pouze lidské víry a Božího díla staví své katolické pojetí jediné víry, která je současně božskou skutečností i svobodným lidským skutkem na základě milosti.

#### 5.4.5. Závěr o Barthově pojetí víry v souvislosti katolického zájmu o jeho teologii

Katoličtí teologové oceňují především Barthovo pojetí ospravedlnění jako Božího činu, že ospravedlnění člověka je založeno velmi hluboko – v díle Ježíše Krista, ve smlouvě mezi Bohem a člověkem. To je inspirativní pro Künga i Rahnera a vede je to k tvrzení, že i v katolické teologii je ospravedlnění založeno v Ježíši Kristu, hlouběji než v jejím uskutečnění v konkrétním člověku. Dále se mezi katolickými teology oceňuje to, že podle Bartha vede víra k činům.

Problémy činí katolických teologům správně pochopit Bartha v těchto bodech:

#### 1. Ospravedlnění v Kristu.

Problémy činí katolických teologům vzít vážně, že všichni lidé jsou v Kristu ospravedlnění. Küng to překládá do katolické terminologie tak, že všichni lidé jsou v Kristu vykoupeni. Ale Barth říká právě nejen to, že v Kristu je možnost našeho ospravedlnění, nýbrž i skutečnost našeho ospravedlnění. Katoličtí teologové nejsou s to zcela přijmout, že podle Bartha objektivní řád svou podstatou předchází subjektivní řád, a tedy že vykoupění v Kristu je skutečně platné a ve víře se přijímá jako dokonaná skutečnost. Pro katolické

---

<sup>716</sup> Tamtéž, s. 257.

<sup>717</sup> Tamtéž, s. 258.

<sup>718</sup> Tamtéž, s. 260.



teology je objektivní ospravedlnění (vykoupení) bez jeho subjektivní realizace pouhou možností.

## 2. Oddělování předmětu a činu víry.

Katolická teologie staví na tom, že v ospravedlnění se setkává Boží aktivita s lidskou aktivitou. Barthovo oddělování různých aspektů víry je katolické teologii cizí potud, nakolik odděluje předmět víry od lidského činu víry. U Bartha sice ospravedlnění jako božská skutečnost z principu předchází víru jako lidský čin, přesto je víra vztahem k živému Bohu.

## 3. Kognitivní a kreatorní charakter víry.

Katoličtí teologové obyčejně u Bartha postrádají dostatečné vyjádření kreativního charakteru víry. Kognitivní charakter víry většinou mylně chápou tak, jakoby se vylučoval s kreatorním aspektem. Jedině Küng pochopil vztaženost těchto aspektů víry a přiznal, že právě víra jako pokora přijímá od Boha nové bytí člověka.

## 5.5. Tridentinum

Tridentský koncil se při přípravě Dekretu o ospravedlnění<sup>719</sup> vyrovnával explicitně s reformační formulí *sola fide*. Již během přípravných prací teologických poradců v červnu 1546 se přijalo rozhodnutí, že koncil zaujme stanovisko k šesti základním otázkám, přičemž jednou z nich bylo, co to znamená být *ospravedlněn skrze víru*.<sup>720</sup> Během debat o čtvrtém návrhu dekretu v generálních kongregacích v prosinci 1546 položil papežský legát Cervini otázku, jak se má rozumět slovům apoštola Pavla, že jsme ospravedlnění (pouhou) vírou. Mezi teologickými školami nepanovala shoda v chápání funkce víry v procesu ospravedlnění. Skotisté považovali víru spíše jako „počátek disponování k ospravedlnění“<sup>721</sup>, zatímco tomisté chápali víru jako „akt, ve kterém je uchopeno ospravedlnění“<sup>722</sup>. Tomisté ovšem vírou mínili *fides caritate formata*, víru utvářenou láskou, nikoliv víru jako pouhý akt rozumu. Zejména G. Seripando vedl koncilové otce k tomu, aby se odvrátili od svých filozofických sporů a věnovali se biblickému pojetí víry u apoštola Pavla a církevních otců. Koncil se chtěl k otázce vztahu víry a ospravedlnění vyjádřit řečí Bible a vyhnout se sporům mezi teologickými školami. Pod vlivem reformačního důrazu na ospravedlnění pouhou vírou bylo třeba zaujmout stanovisko k formulí *sola*

<sup>719</sup> DS 1510 – 1583.

<sup>720</sup> viz. CT V, s. 261.

<sup>721</sup> Fransen, P.: Die Lehre des Konzils von Trient, in: MS IV/2, s. 712-727, s. 717.

<sup>722</sup> Tamtéž, s. 712-727, s. 717.

*fide*. Koncil byl přitom veden pastorační obavou, aby pouhá víra nevedla k takovému postoji, kdy člověk založí ruce v klín a nebude se o nic starat. I augustinisté s největším pochopením pro reformační učení nedokázali formuli *sola fide* pochopit jinak, než jako zdůraznění víry na úkor lásky a naděje. Pro koncilové otce bylo *sola fide* absurdní: „I nejchápavější augustiniáni na koncilu, Pole či Seripando, považují *sola fide* za absurdní.“<sup>723</sup> Koncil se bohužel nevyrovnával se skutečným reformačním učáním, nýbrž jen s jeho znetvořenou podobou, což je nejzřetelnější tam, kde koncil odmítá jistotu spásy jako „marnou naději heretiků“<sup>724</sup>.

Nad konečným zněním dekretu o ospravedlnění nás zajímá, zda Tridentinum učí nezaslužitelnost ospravedlnění ve všech jeho stadiích. Vzhledem k pojmu víry se tato otázka konkretizuje:

1. Jaký pojem víry se předpokládá v dekretu o ospravedlnění a zda je jednotný?
2. V jaké podobě je víra základem celého ospravedlnění?
3. Do jaké míry tridentské učení o víře umožňuje přitakat k formuli *sola fide*?

#### 5.5.1. Nález

Reformační formule *sola fide* je odmítnuta zejména v devátém anathematu<sup>725</sup>. V něm se odsuzuje takový postoj, kdy s pouhou vírou složíme ruce do klína a nemusíme již nic dělat a o nic usilovat. Odmítá se pouhá víra v tom smyslu, kdy se víra staví proti lásce a naději a lidské aktivitě. Koncil trvá na spolupůsobení člověka na vlastním ospravedlnění, které chápe současně jako účinek Boží milosti i jako svobodnou aktivitu křesťana. Spolupůsobení člověka zahrnuje podle koncilu přípravu a disponování činností vlastní vůle k ospravedlnění.

Devátý kánon odsuzuje reformační učení, pokud trvá na tom, že samotná víra dostačuje k ospravedlnění. Byl by to terminologický problém, pokud by se ukázalo, že reformace pojímá víru jako komplexní veličinu, která v sobě zahrnuje i lásku i křesťanský život. Tridentinum se drží svého pojetí víry jako aktu rozumu, který potom sám z pochopitelných důvodů k ospravedlnění nedostačuje. O. H. Pesch doporučuje „kánon 7-9 číst přísně ve světle kánonu třetího“<sup>726</sup>. Třetí kánon<sup>727</sup> je zaměřen antipelagianisticky.

<sup>723</sup> Pesch, O.H.: Kernpunkte der Kontroverse, in: Zur Zukunft der Ökumene, vyd. Hilberath, B.J./Pannenberg, W., Regensburg 1999, s. 37.

<sup>724</sup> Nadpis kapitoly 9, DS 1533-1534.

<sup>725</sup> DS 1559: „Kdyby někdo řekl, že hříšníka ospravedlňuje pouhá víra, a chápal to tak, že se nevyžaduje nic jiného, čím by spolupracoval na dosažení milosti ospravedlnění, a že není vůbec potřeba připravit se a disponovat činností vlastní vůle: anathema sit.“

<sup>726</sup> Pesch, O. H.: Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes, in: Lehrverurteilungen – kirchentren-

Zdůrazňuje, že lidské skutky (ani skutek víry) bez Boží pomoci a vedení nevedou k udělení ospravedlňující milosti. V tomto duchu by devátý kánon znamenal, že pouhá víra (jako lidský skutek) nepřináší ospravedlnění. To je pro protestantské teology jistě dobře přijatelné. Zůstává rozdíl v terminologii víry a zůstává otázka, jestli rozdílná terminologie představuje také věcný rozdíl.

V souvislosti se *sola fide* je třeba zmínit i dvanáctý kánon<sup>728</sup>, který se staví proti vymezení víry jako pouhé důvěry. Podle O. H. Pesche se v kánonu „jednoznačně míní Lutherovo učení o jistotě spásy“<sup>729</sup>. V této souvislosti se kánon staví proti víře jako pouhé důvěře. Z hlediska pojetí víry na koncilu k ospravedlnění nedostačuje víra jako důvěra. Pouhou víru proto koncilovní otcové odsuzují jako příznak mravní lenivosti a neodpovědnosti.

Pozitivně se v Dekretu o ospravedlnění víra vymezuje různým způsobem v souvislosti šesté, sedmé a osmé kapitoly.

V šesté kapitole „Způsob přípravy“ je řeč o víře, která předchází vlastnímu ospravedlnění.<sup>730</sup> Ve stadiu přípravy se vyžaduje víra ve smyslu poznání a uznání zjevení Boží milosti v Ježíši Kristu. Taková víra je aktem rozumu a nesjednocuje dokonale s Kristem. Evangeličtí badatelé zde často kladou otazník, zda je víra vůbec skutečností před ospravedlněním a jaký vztah může mít víra ve stadiu přípravy k vlastnímu ospravedlnění?

Vlastním prostorem pro vymezení víry je sedmá kapitola dekretu<sup>731</sup>, která definuje, co je ospravedlnění a jaké jsou jeho příčiny. Víra se zde objevuje v souvislosti s nástrojovou příčinou, kterou je svátost křtu, čili podle koncilu „svátost víry“<sup>732</sup>. Samotné ospravedlnění spočívá v tom, že zároveň s odpuštěním hříchů je do člověka vlitá víra, naděje a láska. Koncil přijímá starou středověkou představu, že milost je vlitá kvalita, která má trvající (habituální) charakter. Sjednocení s Kristem dosahujeme pouze skrze víru ve spojení s dalšími křesťanskými ctnostmi. Koncil zdůrazňuje, že víra bez skutků je mrtvá.

---

nend?, Bd. 5, Freiburg i. B. 1989, s. 243 – 282, s. 256.

<sup>727</sup> DS 1553: „Kdyby někdo řekl, že bez předcházejícího vnuknutí Ducha svatého a bez jeho pomoci může člověk dostatečně věřit, doufat, milovat nebo se kát, aby mu byla udělena milost ospravedlnění: anathema sit.“

<sup>728</sup> DS 1562: „Kdyby někdo řekl, že ospravedlňující víra není nic jiného než důvěra v božské milosrdenství, které kvůli Kristu odpouští hříchy, nebo že ona pouhá důvěra je to, čím jsme ospravedlněni: anathema sit.“

<sup>729</sup> Pesch, O. H.: Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes, in: Lehrverurteilungen – kirchentrendend?, Bd. 5, Freiburg i. B. 1989, s. 261.

<sup>730</sup> DS 1526: „... věří, že je pravda to, co je božsky zjeveno a přislíbeno, zvláště to, že Bůh ospravedlňuje hříšníka milostí ...“.

<sup>731</sup> Kapitola 7: „Co je ospravedlnění hříšníka a jaké jsou jeho příčiny“, DS 1528 – 1531.

<sup>732</sup> DS 1529.

V osmé kapitole dekretu<sup>733</sup> se uvádí katolický výklad ospravedlnění skrze víru, na základě třetí kapitoly epištoly Římanům. To je v dějinách dogmatu mimořádný případ, že sám koncil interpretuje biblický text, který si jinak přivlastňují ti, vůči kterým se koncil vymezuje. Pokus o biblické pochopení víry se zcela nezdařil, protože citát z epištoly Římanům je vyložen pomocí pojmu víry, vymezeného dle epištoly Jakubovy<sup>734</sup>. Víra je ze slyšení, je přijetím zvěsti, vymezuje se však proti naději a lásce. Ospravedlnění jsme zdarma, protože „ničím z toho, co ospravedlnění předchází, ani vírou, ani skutky, se samotná milost ospravedlnění nezasluhuje“<sup>735</sup>. Ospravedlnění však nejsme bez lásky, která utváří víru a činí z pouhé rozumové víry osobní přijetí ospravedlnění. Ospravedlnění skrze víru podle dekretu znamená, že víra je „základem a kořenem veškerého ospravedlnění“<sup>736</sup>. Tato formulace, kterou prosadil legát Cervini<sup>737</sup>, vyjadřuje víru jako trvajícím základem ospravedlnění. Zatímco výraz *základ* by mohl znamenat, že k víře musí přistoupit něco jiného, na ní nezávislého, obraz kořene vyjadřuje, že víra je základem, z kterého vyrůstají další křesťanské ctnosti, které dohromady s vírou přijímají ospravedlnění.

Zatímco podle šesté kapitoly je víra jen počátkem přípravy na vlastní ospravedlnění, podle sedmé kapitoly je víra ve spojení s nadějí a láskou najednou vlita při ospravedlnění a podle osmé kapitoly je základem a kořenem samého ospravedlnění. Tady se ukazuje nejednotnost tridentského pojetí víry. Poslední z uvedených vymezení má nejbližší k reformačnímu pojetí víry, které počítá s tím, že ospravedlnění se děje skrze víru.

### 5.5.2. Pojetí víry jako aktu rozumu

Tridentinum chápe víru podle středověké tradice jako akt rozumu, který spočívá v přitakání ke zjevenému Božímu slovu a k objektivnímu učení církve. Víra není tak jako v luterském pojetí komplexní skutečností, která v sobě obsahuje skutečnost křesťanského života, a tedy i nadějí a lásku. Pojetí víry na koncilu vychází ze srovnání (a vzájemného vymezení) tří teologických ctností – víry, naděje a lásky – jako tří základních křesťanských postojů. Pod vlivem aristotelické filozofie přiřazuje koncil víru k rozumu a lásku k vůli. Víra je tak souhlasem rozumu se zjeveným Božím Slovem a závazným učením církve. Víře, která je pouhým uznáním pravdy Božího Slova, se samozřejmě nepřipisuje osprave-

<sup>733</sup> „Jak rozumět tomu, že hříšník je ospravedlněn vírou a zdarma“, DS 1532.

<sup>734</sup> DS 1531.

<sup>735</sup> DS 1532.

<sup>736</sup> DS 1532.

<sup>737</sup> CT V, s. 733.

dlnění. I sám Luther znal tzv. „historickou víru“, ve smyslu pouhého přijetí pravdivosti zvěsti bez osobní důvěry. Není divu, že k víře jako aktu rozumu musí ‚něco‘ přistoupit, aby měla ospravedlňující moc. Víra přináší spásu pouze tehdy, když je součástí obrácení celého člověka k Bohu, když se víra pojí s láskou, která je ovocem ospravedlnění a skutečně je spojuje s Bohem. S ospravedlněním může být spojována pouze živá víra v podobě víry utvářené láskou (*fides caritate formata*<sup>738</sup>). Podle koncilu je narozdíl od teologie apoštola Pavla možná víra, která předchází ospravedlnění, a tedy není přijata až s ospravedlněním. Pouze víra utvářená láskou je ospravedlňující vírou. Láska, kterou je víra formována, však není žádným skutkem člověka, nýbrž způsobem, jak se sama milost Boží projevuje ve vůli člověka. „Řečeno v luterské alternativě (*víra nebo skutky, F.S.*) patří podle středověkého porozumění láska na stranu víry, nikoliv na stranu skutků.“<sup>739</sup>

Pojetí víry jako *fides caritate formata* není v Tridentinu přesně formulováno, i když výrazně ovlivnilo pojetí víry na koncilu. Úmyslem papežských legátů bylo zabránit sporům mezi teologickými školami, a koncil nevyjádřil své pojetí víry jasně a jednotně.

### 5.5.3. Jednota víry

V této kapitole se budeme zabývat vztahem víry ve stádiu přípravy k daru víry v ospravedlnění samém. V šesté kapitole dekretu se ve stádiu přípravy na ospravedlnění jmenují jednotlivé akty, které sem věcně patří: je to víra ze slyšení – přijetí pravdivosti zjevení, důvěra, odpor k hříchu, láska k Bohu. Nejde o časovou souslednost jednotlivých aktů, nýbrž o pokus vyjmenovat všechny podstatné akty, které sem náleží. Víra se zde objevuje ve smyslu přijetí pravdivosti Božího zjevení. V sedmé kapitole se potom mluví o samotném ospravedlnění, o jeho příčinách a podstatě. V ospravedlnění jsou člověku společně s odpuštěním hříchů současně vlitý ctnosti víry, naděje a lásky. Otázkou je, jak je to

<sup>738</sup> Koncil přijal středověkou formuli *fides caritate formata*. Vyjadřuje tím, že víra jako přitakání rozumu k Božímu zjevení má ospravedlňující moc pouze tehdy, když je součástí obrácení celého člověka k Bohu. Podle Tomáše Akvinského tím, co celého člověka obrací k Bohu jako poslednímu cíli, není víra, nýbrž láska k Bohu. Láska je cílem, formou víry. Láska v tomto pojetí formuje víru, určuje cíl víry. Martin Luther se vrací k pavlovskému pojetí víry jako komplexní veličiny. Proto obrací vztah víry a lásky v této středověké formuli a formou je podle něj víra, ne láska. Formule *fides caritate formata* pro Luthera - ovlivněného pozdně-středověkou teologií – může znamenat pouze to, že pouhá víra nestačí k ospravedlnění, že k ní musí přistoupit nějaké skutky lásky. Luther totiž lásku chápal na základě lásky k člověku jako skutek, v tom se však mýlí se smyslem scholastické formule. Současní katoličtí teologové zdůrazňují, že tato formující láska není ‚skutkem‘ v luterském pojetí, nepředstavuje žádný příspěvek člověka k vlastnímu ospravedlnění. Láska je darem ospravedlňující milosti. Karl Rahner to vyjadřuje tak, že „láska patří na stranu víry, a ne skutků“ (Rahner, K.: *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, in: *týž: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960*, s. 253). V tomto pojetí může formule *fides caritate formata* vyjádřit, že láska je komplexní skutečností, v níž se uskutečňuje ospravedlnění člověka a v níž víra dochází svého cíle.

<sup>739</sup> Pesch, O. H./Peters, A.: *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, s. 193.

možné, že se při samém ospravedlnění znovu objevují ctnosti víry, naděje a lásky, které se v předešlé kapitole vyskytovaly na straně dispozice, a nyní jsou pojaty jako ovoce samého ospravedlnění.

Těžko lze tuto podvojnost interpretovat tak, že by víra ze slyšení mohla být pouhou lidskou vírou, zatímco vlitá víra v ospravedlnění by byla božskou skutečností. Obě víry jsou umožněny a nesený Boží milostí. Těžko lze v těchto dvou vírách vidět dvě skutečnosti, které po sobě prostě následují. Zde se projevuje nejednoznačnost tridentského pojmu víry a potřeba interpretovat nejhlubší úmysly koncilu.

V kapitole o úmyslu koncilu (3.8.) jsme se zabývali tím, jak koncil interpretuje P. Fransen, který nejhlubší úmysl koncilu spatřuje v přijetí jediné formální příčiny ospravedlnění, inherentní spravedlnosti. Ta v sobě obsahuje všechny aspekty ospravedlnění: víru, lásku, naději, odřeknutí se zlého, přijetí svátosti... Vše je jedinou skutečností ospravedlnění, nesenou Boží milostí, která však umožňuje člověku se zapojit, věřit a milovat a spolupodílet se na vlastním ospravedlnění. Vztáhneme-li tuto jedinou skutečnost ospravedlnění na víru v různých stádiích ospravedlnění, nemůžeme již oddělovat víru ve stadiu přípravy od víry dané v ospravedlnění samém, můžeme je jen rozlišovat. Víra je v různých stádiích ospravedlnění jedinou skutečností, božím i lidským dílem.

Již K. Rahner zdůraznil, že rozlišování mezi disponujícím aktem víry a vlitou ctností víry nespočívá v tom, že „onen akt je pouze lidský a tato ctnost je od Boha“<sup>740</sup>. Obě víry jsou od Boha: „neodlišují se svým původem, nýbrž svým trváním, právě jako *actus* a *habitus*“<sup>741</sup>.

H. Jorissen ukazuje, že je možná taková interpretace koncilu, která staticky nerozděluje víru jako uznání ve stadiu přípravy a vlitý *habitus* v ospravedlnění samém. Jorissen navrhuje pojmut vztah obou věr ne jako posloupnost v čase, nýbrž jako dvě stádia jednoho Božího ospravedlňujícího jednání na člověku, které se současně stává jednáním člověka: „Bůh sám ve svém ospravedlňujícím jednání přináší nezbytnou dispozici a v člověku ji vytváří, takže je zcela Božím činem, aniž by tím přestala být svobodným aktem člověka“<sup>742</sup>. Jorissen tak zdůrazňuje, že víra jako lidský akt přitakání k Božímu dílu a jako Boží dar jsou dvě stránky téže mince. Původ víry je v Božím jednání, které umožňuje víru jako

<sup>740</sup> Rahner, K.: *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, in: týž: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, s. 256.

<sup>741</sup> Tamtéž, s. 256.

<sup>742</sup> Jorissen, H.: *Einig in der Rechtfertigungslehre?*, in: *Rechtfertigung und Erfahrung*, FS Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag, vyd. Beintker/Maurer/Stoevesandt/Ulrich, Gütersloh 1995, s. 81–103, s. 89.

svobodný lidský čin. Není však čistě lidským činem, protože lidský čin víry je odpovědí, umožněnou Boží milostí. Jorissen vidí předcházející a ospravedlňující milost jako jedinou milost. Vztah obou milostí chápe jako vztah dvou způsobů téže ospravedlňující milosti v podobě nabídky a vlastního udělení milosti: „Nic nebrání katolické teologii pochopit milost předcházející, skrze kterou a v jejíž síle se děje příprava, jako samu ospravedlňující milost ve způsobu nabídky a ospravedlnění hříšného člověka chápat jako tutéž milost, přijatou ve víře, a tak interpretovat Tridentinum.“<sup>743</sup> Co má za následek takové jednotné pojetí milosti pro pochopení jednoty víry, ve stádiích přípravy a vlastního ospravedlnění?

Při tomto jednotném vidění děje ospravedlnění je možné pochopit, že víra je skutečně ‚základem a kořenem‘ celého ospravedlnění, jak se říká v osmé kapitole dekretu. Není jen počátkem ospravedlnění, ale i ospravedlněním samým, není jen lidským činem, nýbrž i přijetím milosti i lidskou odpovědí na ni. Víra v sobě obsahuje Boží nabídku i její přijetí člověkem. Víra tak má v ději ospravedlnění primát nejen jako jeho počátek, nýbrž i jako naplnění. To vše ovšem platí podle tridentského koncilu o víře jako víře formované láskou.

#### 5.5.4. Sola fide?

Tridentský koncil si nedokáže luterské *sola fide* přivlastnit. Výslovně je odmítá.<sup>744</sup> Na druhou stranu přiznává víře, která se uplatňuje láskou, rozhodující místo v ospravedlnění člověka.<sup>745</sup> V reformačním pojetí víry spatřuje subjektivistický postoj, emancipovaný od všech vazeb. Jednak se koncil obával, že přijetí *sola fide* povede k popření významu skutků a lidské aktivity v ospravedlnění vůbec. Navíc se koncil obával, že by *sola fide* mohlo vést k popření sakramentálního zprostředkování milosti.

Úmyslem koncilu bylo držet se svědectví Bible a nepouštět se do školských sporů ohledně vymezení víry a lásky. To se však v dekretu o ospravedlnění zcela nepodařilo. Pojetí víry je určováno myšlenkou *fides caritate formata*, aniž by toto pojetí bylo jednotně rozpracováno. Na druhou stranu dokument cituje apoštola Pavla, ale harmonizuje ho s apoštolem Jakubem. O. H. Pesch se domnívá, že „dvojí tlak, nesmět si začínat s Lutherovým pojmem víry a muset se držet stranou školských sporů zabránil na tomto místě skutečné debatě“<sup>746</sup>.

<sup>743</sup> Tamtéž, s. 89.

<sup>744</sup> DS 1538, DS 1559.

<sup>745</sup> DS 1531.

<sup>746</sup> Pesch, O. H./Peters, A.: Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, s. 195.

I v katolické teologii je možné mluvit o *sola fide*, pokud víra v sobě shrnuje a zastupuje celou skutečnost ospravedlnění – s důvěrou, láskou, nadějí i křesťanským životem: „Takto pochopeno je i na katolické straně možné mluvit o spáse pouhou vírou, když víra nebude pochopena jako čistě intelektuální přijetí pravdivosti zjevení, nýbrž bude tradičně pochopena ve smyslu *fides caritate formata*, která již implikuje křesťanské jednání.“<sup>747</sup> V další kapitole o katolickém *sola fide* uvidíme, zda se v současné katolické teologii skutečně ujímá formule *sola fide* a důraz na víru jako komplexní veličinu.

## 5.6. Katolické *sola fide*

Formule *sola fide* má pro katolíky smysl, pokud vyjadřuje jednotné vidění děje ospravedlnění, zahrnující celého člověka. Problém v ní nevidí potud, pokud se víra nevyhrocuje proti lásce a křesťanskému životu. Od tridentského koncilu se mnohé změnilo i ve vnímání křesťanského života, takže dnešní katolíci pojímají víru komplexněji než jako čistě rozumový akt. Tridentský dekret o ospravedlnění se vykládá tak, že především podtrhuje milostivost celého procesu ospravedlnění. Tak je možné, že někteří jednotliví katoličtí teologové získávají pochopení i pro reformační formuli *sola fide*. H. G. Pöhlmann vypočítává celou řadu jmen katolických teologů<sup>748</sup>, kteří formuli vykládají v reformačním smyslu. Dokonce i v Dodatku k Oficiálnímu společnému prohlášení z 11. 6. 1999 se jedním dechem říká, že „ospravedlnění se uskutečňuje pouhou milostí, pouhou vírou“<sup>749</sup>, zatímco ve Společném prohlášení se obrat ‚pouhou vírou‘ vyskytoval jen v podání luterského učení. Přesto se formule *sola fide* nestává jednoduše katolickým vyjádřením. Katoličtí teologové dávají přednost svým vyjádřením primátu Boží milosti v celém dění ospravedlnění, přestože někteří z nich dokážou přijmout reformační formuli *sola fide* jako smysluplné vyjádření Boží svrchovanosti v dění ospravedlnění.

Formule *sola fide* je stejně tak jako *simul iustus et peccator* shrnující formule. Obsahuje v sobě více důrazů, které vyjadřuje ve zkratce. I zde je třeba nejprve vyjádřit obsah formule, než budeme sledovat její přijetí mezi katolickými teology. Formule *sola fide* vyjadřuje:

1. Nezaslužitelnost milosti – slovy Tridentina: „ničím z toho, co ospravedlnění předchází, ani vírou ani skutky, se samotná milost ospravedlnění nezasluhuje“<sup>750</sup>. Víra zde nepředstavuje skutek člověka, nýbrž otevření se Bohu a jeho milosti, které nechává

<sup>747</sup> Neuner, P.: Art. Sola fide, in: LThK<sup>4</sup> IX, s. 702 – 703, s. 703.

<sup>748</sup> K. H. Schelkle, A. Brandenburg, H. Schütte, O. H. Pesch, M. Schmaus, M. Seckler, H. Küng.

<sup>749</sup> Citováno dle: Ospravedlnění a dědičný hřích, uspořádal Tomáš Machula, Olomouc 2000, s. 32.

<sup>750</sup> DS 1532.



Boha svrchovaně působit. I víra, která přijímá ospravedlnění, je umožněna právě Boží milostí.

2. Sepětí víry a ospravedlnění – víra jako jediný lidský ‚skutek‘ odpovídá slovu milosti, přijímá je a nechává je platit v životě člověka. *Sola fide* předpokládá milost jako slovo, mocné zaslíbení, proto je na straně člověka přijímá právě pouze víra, která je ze slyšení. Víra se však nevyhraňuje proti jiným postojům člověka, proti lásce ani proti skutkům člověka. Pouze víra je však počátkem ospravedlnění a základem života v milosti.
3. Rozlišení aktu ospravedlnění a obnovy života, která je v ospravedlnění zakotvena – vlastní ospravedlnění se děje pouze ve víře, jeho důsledkem je křesťanský život, který se uskutečňuje ve víře, lásce a v dalších ctnostech. Formule *sola fide* ukazuje na základ našeho ospravedlnění a obnovy života v Boží svrchované lásce. Proto odlišuje ospravedlnění ve víře a posvěcení v lásce, odlišuje Boží aktivitu a lidskou aktivitu ve víře a lásce, odlišuje, ale neodděluje, aby byla podtržena svrchovaná milostivost ospravedlnění.

V dalším zkoumání se omezíme na tyto tři výpovědi ukryté ve formuli *sola fide*, od nej-samozřejměji přijímané (1) mezi katolíky až po nejméně přijímanou (3). U vybraných katolických teologů budeme sledovat, v jakém smyslu je pro ně *sola fide* přijatelná. Výběr teologů spočívá v tom, že tu jsou uvedeni ti, kteří reagovali na dílo K. Bartha, a ti, kteří získali pochopení pro *sola fide* při určitém novém výkladu Tridentina.

### 5.6.1. M. Schmaus<sup>751</sup>

Podle Schmause je víra základem a shrnutím toho, co je míněno slovem obrácení. Víru chápe jako „základní a nezbytný přípravný akt pro ospravedlnění“<sup>752</sup>. Pro ospravedlnění nestačí víra ve smyslu důvěry, je nutná víra naplněná obsahem (*fides quae creditur*) a kromě víry je třeba dalších postojů v rámci přípravy na ospravedlnění. Plná víra je tam, kde se spojuje s nadějí a láskou. Schmaus se dále zamýšlí nad tím, proč je podle Písma ospravedlnění připsáno častěji víře než ostatním ctnostem. Mezi ctnostmi člověka zaujímá víra i jako důvěra mimořádné postavení: „Je průvodkyní i důsledkem obsahově určené

<sup>751</sup> Schmaus, M.: *Katholische Dogmatik III/2*, München 1965<sup>9</sup>. Katolickým pojetím víry v souvislosti s ospravedlněním se zabývá v § 206 „Věra jako příprava na ospravedlnění“, s. 374 – 409. V něm však nepojednává víru jako v souvislosti přípravy, nýbrž také jako stálý základ ospravedlnění, jak se nazývá pátá kapitola § 206: „Věra jako trvalý základ ospravedlnění.“

<sup>752</sup> Tamtéž, s. 374.

víry.<sup>753</sup> Tridenteskému vymezení víry podle Schmause nechybí žádný z jejích podstatných aspektů. Víra je na počátku ospravedlnění, protože je vyjádřením poslušnosti člověka vůči spáse v Kristu: „Víra je tím primárním, neboť v ní člověk o sobě smýšlí tak, jak Bůh smýšlí o něm.“<sup>754</sup> Víra je počátkem duchovního života – ospravedlnění můžeme podle Schmause připsat víře, protože z ní vychází i láska a skutky. Je základem růstu v milosti i případného obnovení ospravedlnění po jeho ztrátě spácháním smrtelného hříchu. To ovšem platí pouze o živé víře.

Schmaus dále zdůrazňuje, že ospravedlňující víra je aktem celého člověka, nejen rozumu, ale i vůle. Není jen rozumovým přitakáním k pravdě, nýbrž je vztahem k osobě Ježíše Krista. „Víra je tedy kráčení, pohyb, směr života ke Kristu, nejen pohyb rozumu, nýbrž celého lidského já. Víra směřuje ke společenství života, ano je společenstvím života s Kristem.“<sup>755</sup> Víra je přitakáním k Bohu, k jeho dílu a působení. „Takové ano může být vysloveno jen z lásky, ano je samo láskou.“<sup>756</sup> Schmaus vyjadřuje zvláštnost víry také tím, že pochází ze slyšení: „Víra pochází z poslouchání Boha, který k nám mluví skrze Krista. V poslouchání se vydáváme tomu, který mluví – patříme k němu.“<sup>757</sup> Proto jsou velké věci zaslíbeny víře, která se vydává Kristu.

V páté kapitole § 206 se Schmaus zabývá vírou ve smyslu trvalého základu ospravedlnění. Víra je podle něj Božím dílem v člověku, na základě kterého může uchopit život v Bohu: „Víra je Bohem vzbuzená síla, ve které člověk uchopuje božský život“<sup>758</sup>. Schmaus se vyjádřil také k tomu, že Tridentinum pojímá víru jako dispozici k ospravedlnění. To podle něj neznamená, že by měla místo jen před ospravedlněním, nýbrž že víra otevírá člověka pro Boha a pro přijetí spásy v Kristu: „Víra je připravenost přijmout Boha“<sup>759</sup>. Schmaus se zabýval také otázkou, nakolik je víra na základě tridentského schématu příčinou ospravedlnění. Odkazuje na to, že v návrhu dekretu ze sedmého června roku 1546 je společně se křtem pojmenována nástrojovou příčinou ospravedlnění i víra, zatímco v konečném znění je již jako nástrojová příčina uveden jen křest (jako svátost víry). Proto víra podle Schmause je a zůstává „základnou, na které se vše začíná, a kořenem, z kterého jako u stromu vše vyrůstá. Víra nese celý proces a působí stále na

<sup>753</sup> Tamtéž, s. 389.

<sup>754</sup> Tamtéž, s. 390.

<sup>755</sup> Tamtéž, s. 392.

<sup>756</sup> Tamtéž, s. 392.

<sup>757</sup> Tamtéž, s. 394.

<sup>758</sup> Tamtéž, s. 396.

<sup>759</sup> Tamtéž, s. 396.

všechny jeho fáze<sup>760</sup>. Víra je však podle Schmause obsažena nejen v nástrojové příčině, ale i ve formální příčině. Dokládá to na základě toho, že vlastní ospravedlnění, které spadá v jedno s formální příčinou, v sobě nese udělení darů víry, naděje a lásky. Schmaus potvrzuje, že víra má právě jako počátek ospravedlnění v samotném ospravedlnění rozhodující význam. V ní se člověk otevírá jako celá osoba Ježíši Kristu, současně je tato otevřenost Božím dílem. Na jejím základě se uskutečňuje plnost života s Bohem.

V „Katolické dogmatice“ se Schmaus nevyjádřil vysloveně k formuli *sola fide*. Přesto již tam do jisté míry zastával obsah formule *sola fide*. Velmi silně vyjadřuje její první význam v nezaslužitelnosti milosti, když víru pojímá jako otevřenost přijmout Boží dílo a když samu tuto otevřenost chápe jako Boží dílo. Vyjadřuje i výjimečnost víry, že je ze slyšení a že otevírá člověka pro celou skutečnost ospravedlnění. *Sola fide* v jejím třetím, specificky reformačním významu nerozvádí, protože nerozlišuje ospravedlnění od posvěcení a víru jako otevřenost od víry ve spojení s dalším darem. Schmaus se výslovně zabýval formulí *sola fide* ve svém pozdějším díle „Glaube der Kirche“<sup>761</sup>. Ani zde však *sola fide* výslovně nenazývá katolickou formulí. Snaží se ji vyložit v souvislostech a má pro ni jako pro reformační formulí pochopení. Upozorňuje, že tridentský koncil odsuzuje jen takové pojetí, které víru izoluje od ostatních křesťanských postojů.

#### 5.6.2. H. Küng

Küng nejprve dokládá, že *sola fide* není Lutherovým vynálezem, protože se vyskytuje v několika předreformačních překladech Bible. Tvrdí, že ani tridentský koncil „nechtěl nic říci proti formulí o sobě“<sup>762</sup>. Dokládá i to, že formule je součástí katolické tradice od rané církve až po Tomáše Akvinského. Podstatné však je, co podle Künga formule znamená. *Sola fide* vyjadřuje „naprostou neschopnost člověka k jakémukoli sebeospravedlnění“<sup>763</sup>. Hříšník nemůže Bohu dát nic, co nepřijímá z Boží milosti. Před Bohem člověk stojí jako „ten, který od sebe neočekává nic, ale od Boha vše, a je zcela otevřený pro toho, který je jeho jediným útočištěm“<sup>764</sup>. *Sola fide* u Künga především znamená nezaslužitelnost milos-

<sup>760</sup> Tamtéž, s. 396.

<sup>761</sup> Schmaus, M.: Glaube der Kirche, München 1970.

<sup>762</sup> Küng, H.: Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, s. 243.

<sup>763</sup> Tamtéž, s. 244.

<sup>764</sup> Tamtéž, s. 245.

ti. Smyslem formule je „naprostá neschopnost člověka k jakémukoli způsobu sebeospravedlnění“<sup>765</sup>.

Podle Künga je víra také důvěrou, tvrdí však, že biblický pojem víry nesmí být zjednodušován, protože víra v Písmu není vždy míněna ve smyslu důvěry, jakkoli je víra v souvislosti s ospravedlněním úzce spjata s důvěrou. Tridentinum podle Künga odmítá pouze takovou důvěru, která je slepá a která spočívá v člověku a vede ho k lenosti a sebe-důvěře. Víra, kterou je člověk ospravedlněn, nesmí podle Künga stát proti lásce a dalším ctnostem: „Hříšník je ospravedlněn skrze pouhou víru, avšak ne skrze víru, která je v protikladu ke skutkům vykonaným ve společenství s Kristem či k lásce založené ve víře a ke všem ostatním ctnostem.“<sup>766</sup> Víra, kterou je člověk ospravedlněn, je vírou v plném slova smyslu, vírou živou. Víra „chce být činná ve skutcích“<sup>767</sup>. Küng zdůrazňuje, že víra v sobě podle tridentského koncilu obsahuje i ostatní dispozice a že v šesté kapitole dekretu o ospravedlnění „koncil nechtěl definovat ani jejich pořadí ani nepostradatelnost každého aktu. Vše je vztaženo k víře, která je a zůstává fundamentální dispozicí.“<sup>768</sup> Víra je podle Künga základní dispozicí pro ospravedlnění, všechny ostatní jsou znaky pravosti víry. Ostatní dispozice jsou tedy projevem živosti víry.

Küng se tedy přiznává výslovně k *sola fide* jako součásti katolické tradice a vyjadřuje podle něj jak nezaslužitelnost milosti ve všech stádiích ospravedlnění, tak výlučnost víry jako základní dispozice.

### 5.6.3. K. Rahner<sup>769</sup>

Rahner se ve své studii o Küngově knize o Barthovi zamýšlí nad Küngovým (a Barthovým) úsilím ukázat, že víra, která je předpokladem subjektivního ospravedlnění, není (vzhledem k ospravedlnění člověka) záslužným skutkem. Pozastavuje se nad tím, jak Küng rozděluje víru jako předpoklad ospravedlnění a víru jako vlitý habitus víry. První je ryze lidskou vírou, zatímco druhá je božskou vírou (je způsobená Bohem).

Rahner ukazuje, že není třeba s Küngem rozlišovat mezi božskou a lidskou vírou, aby byl popřen synergismus člověka s Bohem v díle ospravedlnění. Podle Rahnera je právě víra jako svobodný akt člověka Božím darem. V dění ospravedlnění je tak „nejen nabídka,

<sup>765</sup> Tamtéž, s. 244.

<sup>766</sup> Tamtéž, s. 249n.

<sup>767</sup> Tamtéž, s. 250.

<sup>768</sup> Tamtéž, s. 251.

<sup>769</sup> Rahner, K.: Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: týž: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, s. 237-271.

nýbrž i přijetí nabídnutého zcela Boží milostí<sup>770</sup>. Svoboda přijmout Boží dar je sama Božím darem. „Právě sama víra člověka je čistou Boží milostí; a nakolik předchází ospravedlnění, nejen že nezasluhuje milost, nýbrž sama je darem Boží milosti.“<sup>771</sup> Podle Rahnera „to neznamená ponížení ani oslabení milostivosti nějaké události nebo nějakého obdrženého daru, když je pojat jako působení nějakého předešlého aktu, který je sám čistou milostí absolutní milostivé Boží iniciativy“<sup>772</sup>. Na základě předcházející milosti neexistuje ani před ospravedlněním pouze lidská víra. Božská a lidská víra nejsou dvě zcela oddělené skutečnosti. Jedna a tatáž víra je darem od Boha i svobodným lidským aktem: „nejen nabídka (*spásy, F.S.*), nýbrž i samo přijetí nabídky je zcela Boží milostí. A když je to přijetí svobodné, potom je právě i svoboda tohoto přijetí ještě jednou Božím darem.“<sup>773</sup>

Rahner se v jedné z kritických poznámek ke Kűngově knize zamýšlí i nad vztahem víry a lásky v ospravedlnění. Otazník klade nad způsobem, jak Kűng k ospravedlnění přiřazuje především víru, zatímco lásku z ospravedlnění samého vytlačuje. Rahner vychází z toho, jak chápe vztah ospravedlnění a posvěcení jako dvou stran téhož dění, přičemž ospravedlnění bývá na straně člověka spojováno s vírou a posvěcení s láskou. Rahner však zdůrazňuje, že to je jediné Boží dílo ospravedlnění a posvěcení, my je však nahlížíme vždy jen v různých aspektech, které dokážeme rozlišovat. Je-li ospravedlnění popisováno tak, že se uskutečňuje ve víře, je tomu tak, „protože to je terminologie Písma a protože se tak vyjadřuje charakter pouhého přijetí Božího činu člověkem narozdíl od skutku vykonaného člověkem“<sup>774</sup>. Rahner se tak dostává k tvrzení, že „jestliže ospravedlnění a posvěcení jsou pouze dvě strany jediného děje, potom v tomto dění nemůže být láska méně přítomná než víra“<sup>775</sup>. Podle Rahnera totiž vůbec není vhodné řadit lásku mezi skutky (které přicházejí až po ospravedlnění), aby se tak dalo odůvodnit bezprostřední spojení ospravedlnění a víry. Láska podle Rahnera „patří na stranu víry, a ne skutků“<sup>776</sup>. Láska je přece podle Rahnera také děním, ve kterém člověk odhlíží od sebe. „V tomto smyslu je láska právě nejradikálnějším završením toho, co se děje ve víře, a ne něčím, co přichází po ní jako nějaký skutek.“<sup>777</sup> Láska podle Rahnera hraje v ději ospravedlnění „stejně rozhodující roli jako víra“<sup>778</sup>, k ospravedlnění nestačí pouhá víra bez lásky. Rahner však přiznává, že „středově-

<sup>770</sup> Tamtéž, s. 257.

<sup>771</sup> Tamtéž, s. 258.

<sup>772</sup> Tamtéž, s. 258.

<sup>773</sup> Tamtéž, s. 257.

<sup>774</sup> Tamtéž, s. 252.

<sup>775</sup> Tamtéž, s. 252.

<sup>776</sup> Tamtéž, s. 253.

<sup>777</sup> Tamtéž, s. 254.

<sup>778</sup> Tamtéž, s. 254.

ké scholastické, poněkud schématické, rozlišování víry, naděje a lásky může za určitých okolností zatemňovat tento jediný základní ospravedlňující akt jako celek, který Boží milost svobodně a jako svobodu daruje člověku, a navíc tato schematizace vyžaduje obezřetnou interpretaci – to však nemění nic na katolicky správném chápání zásady *sola fide* pavlovského typu<sup>779</sup>.

Rahner se zabývá *sola fide* jako výrazem protestantské teologie, který podle jeho mínění vyjadřuje, že celé dění ospravedlnění je nesené Boží milostí. S jeho jednotným viděním ospravedlnění jako dění neseného milostí, ve kterém se spojuje Boží jednání a lidské jednání, se pojí jednotné vidění víry, jako Boží nabídky přijaté člověkem, Božího daru a svobodného lidského činu. Podle Rahnera není vhodné víru ve formuli *sola fide* stavět proti lásce, protože „teprve láska vyrůstající ze základu (dogmatické víry) dotváří celek tohoto procesu ospravedlnění“<sup>780</sup>. Formule by mohla být katolickou, pokud se vírou míní víra v souhrnném smyslu: „Chápe-li se tedy víra prostě jako souhrnný pojem pro svobodné přijetí milosti člověkem, pro přijetí darované samou milostí, je *sola fide* katolickou zásadou.“<sup>781</sup> V Rahnerově případě se dá mluvit o tom, že věcně přijímá formuli v jejím prvním významu (nezaslужitelnosti milosti v celém dění ospravedlnění), podmíněčně se hlásí i k vylučnému spojení víry a ospravedlnění, pokud míníme víru jako souhrnný pojem, zahrnující lásku. Výslovně se Rahner hlásí k formuli *sola fide* v jejím pavlovském smyslu, na základě víry, která je darem Boží milosti, a v ní současně svobodným lidským činem: „Nauka o *sola fide*, o tom, že člověk je ospravedlněn jedinečně vírou, není nic jiného než subjektivní rub zásady *sola gratia*. Poněvadž spása je svobodný dar neodůvodnitelné a nevyhnutelné Boží milosti, musí být také sám akt, kterým se tato spása přijímá, takovým aktem, jež Bůh této svobodě daruje. V tomto smyslu není takový akt autonomní zásluhou, kterou by člověk na základě své vlastní schopnosti předkládal Bohu, aby si jako vynutil přízeň, lásku, dar spásy.“<sup>782</sup> Rahner tvrdí, že evangelické formule (*solus Christus, sola gratia, sola fide*) platí i v katolické církvi: „Z hlediska katolického pojetí víry není důvod, proč by základní opěrné body evangelického křesťanství, jež jsou vyjádřeny v trojím *sola*, neměly platit i v katolické církvi“<sup>783</sup>.

<sup>779</sup> Rahner, K.: Základní kurs víry, přel. K. Říha/ F. Jirsa/ D. Pohunková/ V. Petkevič, Svitavy 2002, s. 475.

<sup>780</sup> Rahner, K./Vorgrimler, H.: Teologický slovník, přel. F. Jirsa, Praha 1996, s. 306.

<sup>781</sup> Tamtéž, s. 306.

<sup>782</sup> Rahner, K.: Základní kurs víry, přel. K. Říha/ F. Jirsa/ D. Pohunková/ V. Petkevič, Svitavy 2002, s. 475.

<sup>783</sup> Tamtéž, s. 480.

#### 5.6.4. H. Jorissen<sup>784</sup>

Jorissen dokáže přesvědčivě interpretovat dění ospravedlnění na základě jediné nezasloužené milosti. V ekumenickém kontextu je pozoruhodné, jak na základě jednotného vidění děje ospravedlnění pojímá také vztah přípravy a vlastního ospravedlnění. Ten vztah interpretuje tak, že „Bůh sám přináší ve svém ospravedlňujícím jednání v člověku nutnou dispozici a vytváří ji v člověku, takže je zcela Božím činem, aniž by přestala být svobodným aktem člověka“<sup>785</sup>. Vlité ctnosti víry, naděje a lásky Jorissen nechápe staticky, nýbrž jako uskutečněné tam, kde se dějí: „skutečné je ospravedlnění jen tam, kde se děje křesťanský život ve víře, naději a lásce, a ne jako člověku samému daná vlastní možnost křesťanské existence, nýbrž jako taková možnost, která se může uskutečňovat pouze v ději Božího sklonění a sebedarování, kterým Bůh sdílí sebe sama“<sup>786</sup>. S takovým pochopením ospravedlnění jako jediného aktu neseného milostí se dá podle Jorissena získat „zcela přijímající pochopení pro Lutherovo učení o ospravedlnění *sola fide*“<sup>787</sup>. Víru přitom chápe jako jedinou podmínku ospravedlnění, přičemž zůstává platit, že ospravedlnění je Božím dílem na člověku, a tedy „Bůh jedná na člověku a přináší i nutný předpoklad na straně člověka: víru“<sup>788</sup>. O víře platí, že je zcela Božím skutkem, ale díky Bohu se stává skutečným lidským aktem. „Ospravedlňující víra je tedy zcela způsobená ospravedlňujícím Božím jednáním na člověku.“<sup>789</sup> Jorissen vyjadřuje sepětí ospravedlnění a víry dialekticky, že je předpokladem, ale i důsledkem ospravedlnění: „Boží ospravedlňující jednání ji teprve umožňuje, způsobuje a v sobě nese. Proto se nedá ospravedlnění a víra oddělovat.“<sup>790</sup> Jorissen tak ukazuje, že víra v podobě dispozice je formou samé ospravedlňující milosti, a tak se definitivně potvrzuje, že dění ospravedlnění vychází z Boží milosti a že víra jako dispozice je stejně tak ospravedlňující milostí, jako vlitý habitus víry.

U H. Jorissena se setkáváme jak s důrazem na nezaslužitelnost milosti, tak se zvláštním sepětím ospravedlnění a víry, nakonec i s výslovným pochopením pro luterské *sola fide*. Navazuje na Rahnerovo pojetí jednoty děje ospravedlnění na základě jediné milosti, která je Božím dílem, ale zapojuje do ospravedlnění člověka při zachování primátu milosti. Jorissen toto pojetí rozvádí vzhledem k jednotě víry jako dispozici a jako ovoce ospravedlnění. Tridentýský koncil interpretuje novým způsobem, který samotný text dekretu

<sup>784</sup> Jorissen, H.: Einig in der Rechtfertigungslehre?, in: Rechtfertigung und Erfahrung, FS für G. Sauter, vyd. M. Beintker/ E. Maurer/ H. Stoevesandt/ H. G. Ulrich, Gütersloh 1995, s. 81 – 103.

<sup>785</sup> Tamtéž, s. 89.

<sup>786</sup> Tamtéž, s. 89 – 90.

<sup>787</sup> Tamtéž, s. 90.

<sup>788</sup> Tamtéž, s. 90.

<sup>789</sup> Tamtéž, s. 90.

nevyklučuje a který je kryt současným katolickým bádáním a výkladem Tomáše Akvinského, zejména u O. H. Pesche.<sup>791</sup>

#### 5.6.5. O. H. Pesch<sup>792</sup>

O. H. Pesch<sup>793</sup> se domnívá, že výslovné katolické přiznání k *sola gratia* je vyznáním *sola fide*. Historicky analyzuje *sola fide* co se týče jeho vzdálenějšího základu v důrazu na *solus Christus* i co se týče jejího bezprostředního základu v důrazu na *solum verbum*.

Vzdálenější základ *sola fide* (*solus Christus*) vylučuje všechny skutky a vlastní přínos člověka v přípravě i ve vlastním ospravedlnění. Víra předchází skutky tak jako dobrý strom předchází ovoce. Z víry samotné jsou skutky vyloučeny. Pesch zdůrazňuje, že podle katolického učení se po člověku nežadá žádný skutek jako předpoklad a podmínka jeho ospravedlnění: „Tridentský koncil nenechává žádnou pochybnost – přes pojednání přípravy na ospravedlnění – o tom, že vztah mezi vírou a skutkem je vztah příčiny a důsledku.“<sup>794</sup> At' už souhrn ospravedlňujícího dění v člověku spatřujeme se středověkou teologií v lásce, či s reformací ve víře, podle O. H. Pesche je rozhodující ten moment, že „mezi vírou a skutkem je nezvratitelně vztah příčiny a důsledku, takže se nejedná ve sporu o výlučném Božím působení a Kristu jako jediném zdroji spásy v ospravedlnění, a tedy o *sola fide* jako jeho vzdálenějším základu, o nic více, než o spor o více méně vhodný způsob vyjadřování“<sup>795</sup>.

Bezprostředním základem *sola fide* je podle O. H. Pesche *solum verbum*: to, že na slovo odpovídá pouze víra je důsledkem forenzně chápaného ospravedlnění. Takové po-

<sup>790</sup> Tamtéž, s. 90.

<sup>791</sup> viz. Pesch, O. H.: *Theologie der Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Mainz 1967.

<sup>792</sup> O. H. Pesch svým způsobem završil předchozí katolické bádání o M. Lutherovi a pro další katolické badatele stanovil, jak vnímavým a historicky nuancovaným způsobem je třeba přistupovat k jiné věroučné tradici. Jeho historické studie by měly být standardem v ekumenickém bádání. Zasloužil se i o historicky adekvátní a bezpředsudečnou interpretaci tridentského koncilu. K výkladu tridentského koncilu přispěl zejména v těchto studiích:

1. Kernpunkte der Kontroverse. Die antireformatorischen Lehrentscheidungen des Konzils von Trient (1545 – 1563) – und die Folgen, in: *Kernpunkte der Kontroverse*, in: *Zur Zukunft der Ökumene*, vyd. Hilberath, B.J./Pannenberg, W., Regensburg 1999.

2. Výkladu všech kánonů tridentského dekretu o ospravedlnění se věnoval ve studii: „Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes“. Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?, in: *Lehrurteilungen – kirchentrennend? II*, Bd. 5, Freiburg i. B. 1989, s. 243 – 282.

3. Významem christologie pro katolické učení o ospravedlnění a povahou katolické christocentriky se zabýval ve studii:

„Um Christi willen...“. *Christologie und Rechtfertigungslehre in der katholischen Theologie: Versuch einer Richtigstellung*, in: *Cath* 35 (1981), s. 17 – 57.

Bohužel se přímo nevěnoval diskusi okolo Küngovy knihy o Barthově učení o ospravedlnění.

<sup>793</sup> Pesch, O. H.: *Sola fide*, in: *MS IV/2*, s. 859 – 871.

<sup>794</sup> Tamtéž, s. 861.

<sup>795</sup> Tamtéž, s. 862.



chopení vztahu víry a ospravedlnění se obrací proti středověké představě, že ospravedlňující milost je hodnota věčného charakteru, která je člověku udělena cestou svátostného prostředkování. O. H. Pesch již delší dobu na katolické straně pozoruje „intenzivní úsilí osvobodit scholastické učení o milosti jako hodnotě od jeho stejně jen zdánlivě apersonálního charakteru a prokázat je nově a historicky věcně jako teorii o implikacích bezprostředního personálního Božího příchodu k člověku, na druhou stranu rozpracovat to, že svátosti mají charakter slova“<sup>796</sup>.

O. H. Pesch se připojuje k Althausově<sup>797</sup> interpretaci Luthera v důrazu na „pouhou víru, která není nikdy sama“<sup>798</sup>. Staví se tak proti pokusům těch luterských teologů, kteří vytrhují víru ze souvislosti lidského života, a propůjčují jí tak charakter mystické veličiny: „Vším zapřísaháváním nedisponovatelnosti Slova a čisté pasivity nemohou odvést debatu od toho, že se musí uskutečnit plno věcí, aby se slovo a víra uskutečnily“<sup>799</sup>. O. H. Pesch se vymezuje proti protestantským pokusům, které se pokoušejí „víru samu ostře vymezit proti jejím psychickým a vnějším podobám, ve kterých se vyjevuje“<sup>800</sup>. U víry, která je takto vyňata z lidské skutečnosti, se potom podle Pesche nedá pochopit, jak může mít právě na tutéž skutečnost takový proměňující vliv. Pesch v této polemice chápe víru jako „komplexní realitu, k jejímuž výkladu nedostačuje schéma příčina – následek, v němž jsou naopak i předpoklady, zprostředkování, doprovodné jevy, psychické a intelektuální formy chování až i zcela personální ‚styl‘. Víra sama musí převzít odpovědnost za to, že nikdo tomu všemu nebude rozumět jako podmínkám či předpokladům ospravedlnění.“<sup>801</sup>

O. H. Pesch vyzdvihuje v *sola fide* jednak nezaslužitelnost milosti, jednak zvláštnost víry v procesu ospravedlnění, vycházející z toho, že víra odpovídá Božímu slovu. Samotná formule je podle něj legitimní, kvůli tomu však ji katolíci hned nemusejí užívat. Tak existují vedle sebe dva legitimní způsoby teologické řeči, přičemž ani jedna strana nevidí vážné důvody, proč přebírat vyjadřování té druhé strany: „katolická církev a teologie nevidí žádný bezodkladný důvod přebírat reformační vyjadřování“<sup>802</sup>.

<sup>796</sup> Tamtéž, s. 863.

<sup>797</sup> Althaus, P.: *Sola fide numquam sola*. Glaube und Werke in ihrer Bedeutung für das Heil bei Martin Luther, in: *Una Sancta* 16 (1961), s. 227 – 235.

<sup>798</sup> Pesch, O. H.: *Sola fide*, in: *MS IV/2*, s. 865.

<sup>799</sup> Tamtéž, s. 865.

<sup>800</sup> Tamtéž, s. 866.

<sup>801</sup> Tamtéž, s. 866.

<sup>802</sup> Pesch, O. H.: *Kernpunkte der Kontroverse*, in: *Zur Zukunft der Ökumene*, vyd. Hilberath, B.J./Pannenberg, W., Regensburg 1999, s. 39.

## 5. 6. 6. Kritické zhodnocení

Podle H. Künga „ani tridentský koncil nechtěl nic říci proti formuli o sobě“<sup>803</sup>. Podobný názor zastává i H. G. Pöhlmann, který dokazuje, že na tridentském koncilu „bylo beze všeho možné zastávat ospravedlnění *sola fide*, přičemž toto *sola fide* sotva mělo jiný význam než luterské *sola fide*“<sup>804</sup>. O. H. Pesch naproti tomu tvrdí, že „i nejděsivější augustinisté na koncilu, Pole či Seripando, považují *sola fide* za absurdní“<sup>805</sup>. Jak je možné natolik odlišné chápání intencí koncilu? Faktem je, že *sola fide* v určité podobě patří ke katolické tradici. Možná koncil nechtěl nic říci proti formuli o sobě. Vzhledem k důsledkům reformačního učení o víře v pojetí církve a svátostí však již neexistuje formule *sola fide* nikdy o sobě, nýbrž jen v těchto souvislostech. Podle O. H. Pesche totiž důvodem odmítnutí luterského *sola fide* na koncilu nebyl ani tak fakt, že víra vylučuje skutky ze samotného ospravedlnění, jako spíše pojetí víry, které se oprošťuje od vazeb na svátosti a církev. Koncil se obává, že „z Lutherovy *sola fide* vyplývá individualistické od-církevnění svátostí a tím církve vůbec“<sup>806</sup>. Pouhá víra skutečně odkazovala proti zcírkevnění víry na její nedisponovatelnost a na to, že ve víře je jednotlivec sám před milostivým Bohem.

Naší otázkou však není historická otázka, z jakých pohnutek koncil odmítal formuli *sola fide*, ptáme se spíše po tom, v jakém obsahovém vymezení je *sola fide* katolickou formulí dnes. Z pojednání o víře u několika vybraných katolických teologů vyplývá, že v katolické teologii je široký konsensus v tom, že celé dění ospravedlnění se zakládá na milosti. Jako výraz nezaslužitelnosti milosti je *sola fide* katolickým vyjádřením. To ovšem platí pouze o víře, která se nestaví proti lásce a dalším ctnostem. Katolické učení o milosti chápe ospravedlnění jako dění, které je předznamenáno milostí, která však do Božího díla zapojuje i člověka. Je to dění v člověku, které se rozprostírá mezi přípravou a vlitím ospravedlňující milosti, vedle víry v sobě obsahuje další ctnosti člověka.

Reformační formule *sola fide* je projevem starostlivého tázání po základu naší spásy. Proto reformace odlišuje víru a skutky, ospravedlnění a posvěcení, Boží dílo a lidské dílo. Katolická teologie nemá většinou velké pochopení pro oddělování Božího a lidského díla v ospravedlnění, spojuje forenzní ospravedlnění s posvěcením, víru

<sup>803</sup> Küng, H.: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, s. 243.

<sup>804</sup> Pöhlmann, H.G.: *Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche*, Gütersloh 1971/Gütersloh 1971, s. 270.

<sup>805</sup> Pesch, O.H.: *Kernpunkte der Kontroverse*, in: *Zur Zukunft der Ökumene*, vyd. Hilberath, B.J./Pannenberg, W., Regensburg 1999, s. 37.

s láskou. Ani Barthovo specifické rozlišení víry jako lidského skutku a víry jako vztažení k jejímu předmětu nemá v katolické teologii odpovídající protějšek.

E. Wolf polemicky zdůrazňuje, že „katoličtí teologové reformační doby – a již před tím – užívají i ono ‚pouze‘, a sice často ve stejné souvislosti formule, ale – smíme-li to říci hrubě, v inkluzivním smyslu“<sup>807</sup>. Wolf pojednává *sola gratia*<sup>808</sup> v souvislosti s dalšími formulami *sola fide* a *solus Christus* tak, že *sola fide* upřesňuje a vyhrocuje reformační pojetí formule *sola gratia* v tom, že vylučuje každé lidské spolupůsobení. Wolf má pravdu v tom, že současné katolické pojetí formule *sola fide* se odlišuje od reformačního pojetí v mnoha jednotlivostech. Především v tom, že se formuluje v jiných souvislostech – nevychází ze starostlivé otázky reformační doby po základu naší spásy, a není tedy natolik specificky vylučující. Ale ani mnohá dnešní protestantská pojetí formule nevycházejí z palčivé otázky po základu naší spásy. O. H. Pesch proti Wolfovi tvrdí, že katolický důraz na pouhou milost vypovídá to, co je obsahem formule *sola fide*<sup>809</sup>.

Katoličtí teologové přistupují k formulí *sola fide* jako výrazu milostivosti celého děje ospravedlnění. Víra je přitom nerozlučně spjata s dalšími Božími dary, víra má co činit s celým člověkem, nejen s jeho rozumem. Schmaus přesvědčivě ukazuje, že víra jako počátek ospravedlnění je trvalým základem ospravedlnění. Rahner ukazuje, že láska nepatří na stranu skutků, nýbrž na stranu víry. Láska je tak skutečně naplněním toho, čím je víra. Jorissen dokazuje, že příprava je s vlastním ospravedlněním součástí jediného Božího působení na člověku. O. H. Pesch chápe reformační *sola fide* prostě jako výraz milostivosti celého dění ospravedlnění. Küng prohlašuje formulí *sola fide* prostě za katolickou. Tak, jak jsme vymezili zkoumaný obsah formule *sola fide*, nacházíme jej i v současné katolické teologii. Zůstávají rozdíly, které však neruší věcnou shodu v tom, že svrchované Boží spásné jednání se uskutečňuje ve víře a skrze víru člověka. Barthovo učení o víře s důrazem na svrchovanost jejího předmětu zůstává jako inspirace i pro katolické teology. Barthovo pojetí víry vyjadřuje Boží svrchovanost v přijetí ospravedlnění člověkem i svobodu, která se pro člověka v ospravedlnění otevírá. Sice jeho pochopení víry jako lidské odpovědi nemá odpovídající protějšek v současné katolické teologii, vedlo však některé

<sup>806</sup> Pesch, O. H., *Frei sein aus Gnade, Theologische Anthropologie*, Leipzig 1986, s. 237.

<sup>807</sup> Wolf, E.: *Sola gratia?*, *Erwägungen zu einer kontroverstheologischen Formel*, in: týž: *Peregrinatio I*, München 1954, s. 113 – 134. Podle Wolfa je právě *sola gratia* vylučující částicí. „Nenechává zhlou nic kromě, vedle, s, v sobě než milost, víru, Krista.“ (s. 119) V katolické teologii vidí Wolf stále ono tridentské *cooperatio hominis cum Deo*, a tedy nepřijetí reformačních formulí v jejich vylučující podobě.

<sup>808</sup> *Sola fide* podle Wolfa upřesňuje význam *sola gratia*, takže vylučuje z ospravedlnění lidské skutky. Tak Wolf klade otázník nejen nad katolickým *sola fide*, nýbrž i nad katolickým osvojením si formule *sola gratia*.

katolické teology k tomu, aby sami hlubším způsobem vyjádřili své pojetí milostivosti celého děje ospravedlnění. Jistě představuje pro katolické teology svým smyslem pro svobodu člověka, související s přijetím ospravedlnění, v mnohém přijatelné pojetí reformačního *sola fide*.

---

<sup>809</sup> Viz. Pesch, O. H.: *Sola fide*, in: MS IV/2, s. 859.

## § 6 – Závěry

V závěrečném paragrafu v pěti kapitolách shrnuji výsledky pojednání o Barthově pojetí subjektivního ospravedlnění. V první kapitole zařazuji diskuzi mezi Barthem a katolíky do souvislostí současného ekumenického rozhovoru. Ve druhé kapitole formuluji, v čem spočívá přijetí Bartha na katolické straně (tzv. katolický Barth). Ve třetí kapitole shrnuji, v čem spočívá přínos Barthova pojetí formulí *sola fide* a *simul iustus et peccator*, ve čtvrté kapitole popisují katolický přístup k reformačním formulím. V závěrečné, páté kapitole formuluji, v čem spočívá přínos Barthovy teologie ospravedlnění a v čem tkví její slabá místa.

### 6.1. Ekumenický rozhovor s Barthem

V diskuzi o Společném prohlášení k učení o ospravedlnění (1999) jsme pozorovali dva druhy teologických příspěvků. Do první kategorie patří příspěvky tzv. ekumeniků, jejichž příspěvky byly ekumenické prvoplánově. Jejich přístup se vyznačoval snahou pochopit partnera v rozhovoru, přemostit různé zkušenosti víry a jejich tradiční vyjádření, interpretovat partnerovy slabé stránky a omyly z hlediska jeho nejlepších úmyslů. Vedle toho byli jiní teologové, kteří odmítali jakoukoli zvláštní ekumenickou hermeneutiku, interpretovali svou vlastní tradici a zdůrazňovali její specifika. Jejich přístup k ekumenickému rozhovoru se vyznačoval tím, že trvali na vlastních věroučných základech i formulacích. I toto počínání však mohlo být nesené ekumenickými úmysly v přesvědčení, že ekumeně se daří jen tehdy, když na obou stranách budeme věrni svým tradicím a dokážeme je vyjádřit v jejich aktualitě.

Barthovu teologii a její ekumenický přínos nemůžeme zařadit ani do jedné z naznačených kategorií současných ekumenických příspěvků. Barth neužíval žádnou ekumenickou hermeneutiku v dnešním slova smyslu. Své katolické partnery v rozhovoru ani trochu nešetřil. O tridentském dekretu o ospravedlnění dokázal prohlásit, že přináší „jiné evangelium“<sup>810</sup>. Neměl trpělivost hledat v zavádějících, ale tradičně užívaných pojmech katolické teologie – jako je například *stvořená milost* – zdravé jádro či dobré úmysly. Znalosti o katolické školské teologii čerpal z učebnic dogmatiky typu B. Bartmanna<sup>811</sup>. Svého katolického přítele H. Urse von Balthasar, který formoval svou vlastní teologii christocentricky, ne bez analogií k Barthovi, obvinil z toho, že v jeho dílech

---

<sup>810</sup> KD IV/1, s. 699.

o velkých postavách křesťanských dějin se jedná o „repräsentace příběhu Ježíše Krista, svatě opakování či uskutečňování jeho bytí a konání“<sup>812</sup>. Barth byl tedy všechno jiné než ekumenický teolog současného stříhu.

Na druhou stranu K. Barth ani pouze neprohluboval pochopení své tradice jako dané. Odkrývá samé základy reformačního učení, nebojí se je ani tu a tam uvést na pravou míru, pokud neodkazují ke středu všeho učení v Ježíši Kristu. Barthova teologie tak získala nečekaný, prvoplánově nezamýšlený ekumenický ohlas. Barthova ostrá kritika nevyvolala v katolických kruzích vzrušený protiútok, nýbrž plodnou diskuzi.<sup>813</sup> Mnohé teology vedla k tomu, aby ve svém teologickém myšlení zřetelněji vyjádřili Boží svrchovanost, víru v jejím živém vztahu k Ježíši Kristu, život ospravedlněného člověka v odkázanosti na milost. Barthovo učení mělo a má i z dnešního hlediska velký ekumenický přínos.<sup>814</sup> Uvědomme si jen rozsah diskuze o Kűngově knize o ospravedlnění u Bartha. Pozornost mnoha teologů se soustředila na to, že katolická teologie v sobě zahrnuje rozhodující obsahy reformačního učení o ospravedlnění. Přitom ani nešlo tolik o to, zda bylo dosaženo plného konsensu a zda byly přijaty společné formulace ve sporných bodech učení. Možná právě ta očividná propast mezi Barthovým učením o ospravedlnění a tradičním katolickým učením vedla o to více k přemýšlení nad vlastními základy. Samozřejmě že katolický výklad ospravedlnění není do všech podrobností shodný s Barthovým výkladem, to však nic neubírá na ekumenickém významu teologických rozhovorů mezi K. Barthem a katolickými teology.

Zatímco rozhovory o Společném prohlášení k učení o ospravedlnění vedly k oficiálně přijatému dokumentu, mezi Barthem a katolickými teology nešlo o to dosáhnout společného vyjádření učení o ospravedlnění. Zatímco na cestě ke Společnému prohlášení se předpokládalo společné soustředění na Krista a primát milosti, v Barthově případě bylo jeho osobitým vkladem do rozhovoru christocentrické pojetí jeho teologie. Společné prohlášení vyhlásilo vzhledem k dnešnímu partneru v rozhovoru věroučné odsudky šestnáctého století za neplatné a vyjádřilo zásadní shodu v bodech, kde byl největší rozpor (mezi ně patřily i reformační formule). Naproti tomu pro Bartha nebyl tradiční výklad formulí vůbec ve středu jeho zájmu. Barth v každém teologickém učení odkazuje

<sup>811</sup> Bartmann, B.: *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg i. B. 1905.

<sup>812</sup> viz. KD IV/1, s. 858.

<sup>813</sup> Willems, B. A.: *Karl Barth. Eine Einführung in sein Denken*, Zürich 1964, s. 77n.: „Říká (Barth, F. S.) věci někdy ostře a činí tak vědomě, protože s levnými povrchními shodami se dlouhodobě nepomůže.“

<sup>814</sup> Tamtéž, s. 77: „Když se teologie skutečně pohrouží do tajemství Božího zjevení a přitom vyzývá k přemýšlení v celé oblasti víry, potom je o sobě jak kerygmatická, tak ekumenická.“

k suverennímu Božímu jednání v Ježíši Kristu. Tak i své pojednání formulí *simul iustus et peccator a sola fide* použil k tomu, aby svědčilo o tom nejcentrálnějším, o příběhu Ježíše Krista, ve kterém tkví i náš nejvlastnější příběh.

## 6.2. Katolický Barth

Katolickým Barthem míním obraz a působení díla K. Bartha v katolické teologii. V této práci jsme se soustředili na význam Barthova učení o ospravedlnění. Nejintenzivněji se Barthovou teologií ospravedlnění zabývali katoličtí teologové v padesátých letech dvacátého století. Barth na to vzpomíná jako na mimořádnou chvíli a mimořádné porozumění, se kterých se tehdy setkal.<sup>815</sup>

Předně je třeba stanovit, za koho katoličtí teologové Bartha považují a jak chápou jeho postavení v protestantské teologii. Překvapením pro evangelické teology je jistě to, že pro katolické teology je Barth představitelem radikální podoby protestantismu. H. U. von Balthasar to formuluje tak, že v jeho teologii nacházíme „nejvýraznější zpracování protestantského, jakož i největší přiblížení se katolickému“<sup>816</sup>. K této Barthově charakteristice se připojují Küng i Bouillard. Souhlas těchto katolických teologů je podivuhodný proto, že Barthovo postavení reformačního teologa není v evangelickém táboře vůbec tak jednoznačné.

V jakém smyslu je podle těchto teologů Barth radikální a v jakém smyslu se jeví jako radikálně reformační teolog? Barth v teologii obnovil smysl pro Boží svrchovanost a jinakost i v aktu jeho zjevení. Tuto Boží svrchovanost zachovává i v učení o stvoření, v učení o Kristu a o ospravedlnění a posvěcení. Barthův přínos spočívá především v tom, že svou teologii zaměřuje důsledně christocentricky. Současně se v tomto středu jeho teologie otevírá pohled na celé stvoření. Všichni lidé a celé Boží dílo je od počátku založeno v osobě Ježíše Krista. V Kristu je nejen obsaženo, nýbrž i ke Kristu zaměřeno. Od počátku je vztah mezi Bohem a člověkem zprostředkován v Ježíši Kristu. Svou christocentriku chápe Barth nejen v ontologickém, nýbrž i v soteriologickém smyslu. To znamená, že v něm je dokonána jednou provždy spása všech lidí. Spasení člověka se neuskutečňuje v žádném smyslu postupně jako vnitřní proces v člověku. Je dokonanou

<sup>815</sup> Barth, K. How my mind has changed, in: Kupisch, K. (Hg.): „Der Götze wackelt“, Zeitskritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 – bis 1960, hg. v. K. Kupisch, Berlin 1964<sup>2</sup>, s. 207: „Neobyčejnou slávu je mi třeba nechat, ať už se o mně jakkoli smýšlí: že tam od reformace žádná postava evangelické teologie nezískala tolik kritické, ale i pozitivní a jistě opravdové účasti, jaké se dostalo mně. Bezpochyby nejobsažnější vylíčení, nejpronikavější analýzy a také nejzajímavější posouzení Církevní dogmatiky a mých ostatních prací dosud přišly, odhlédnuto od významných výjimek ... z onoho (katolického, F. S.) tábora.“

skutečností v Ježíši Kristu. Na straně člověka mu odpovídá pouhá víra. Člověk nemůže s Bohem spolupracovat na díle vlastní spásy, může jen vděčně přijmout dokonané ospravedlnění a svědčit o něm. Barth domýšlí význam Kristovy smrti a zmrtvýchvstání pro život křesťana. Překonal evangelickou velkopáteční zbožnost, když vedle Kristovy smrti postavil zmrtvýchvstání jako skutečnost, která předznamenává naší existenci. V Kristu nachází nové bytí člověka.

V Barthově christocentrice se otevírají nejširší pohledy na celé Boží dílo. H. Urs von Balthasar v tomto smyslu na Barthovi oceňuje, že jeho teologie je v opravdovém rozhovoru se vším poznáním o dějinách a člověku, když v této souvislosti mluví o Barthově „křesťanském univerzalizismu“<sup>817</sup>. Balthasar přirovnává Bartha v univerzalitě jeho myšlení k Origenovi.<sup>818</sup> Všichni lidé jsou od počátku zahrnuti v Ježíši Kristu. V něm je vše dějinné a lidské zahrnuto a naplněno, všichni lidé jsou pod mocí milosti.

Největší přiblížení ke katolickému se u Bartha uskutečňuje skrze prohloubení reformačního učení. V christologickém soustředění Barth vyjadřuje ospravedlnění jako Boží svrchovaný čin i v něm obsaženou skutečnost člověka. Z pohledu katolických teologů Barth prohloubil forezní charakter ospravedlnění a vyjádřil jej v jeho božském charakteru jako skutečnou proměnu lidské situace. Pro katolické teology je v Barthově pojetí ospravedlnění blízké to, že ospravedlnění pojímá jako Boží dílo, které v sobě zahrnuje proměnu člověka, pozitivní zaměření dějin a pozitivní hodnocení skutků a svobody člověka, dané na základě ospravedlnění v Kristu.

### 6.3. Přínos Barthova pojetí reformačních formulí

Učení o Kristu Barth vyprostil ze soustředění na staticky chápané spojení Kristovy božské a lidské přirozenosti a pojal je dynamicky jako příběh, kdy se Boží Syn identifikuje s člověkem, bere na sebe zavržení a člověku přináší ospravedlnění. V Barthově pojetí je tak zřejmé, že tato Kristova cesta není minulostí, ani její význam není omezen pouze na některé jedince. Kristův příběh se otevírá pro člověka. Učení o Kristu v sobě zahrnuje učení o člověku a dílu Ducha svatého pro člověka.

---

<sup>816</sup> Balthasar, H. Urs von: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, s. 33.

<sup>817</sup> Tamtéž, s. 240.

<sup>818</sup> Tamtéž, s. 241: „Origenovi a K. Barthovi vděčíme za dva nejkonekventnější koncepty teologie Slova, Slova, kterým je věčný Syn Otce, ale ne logos nudus, nýbrž incarnandus a incarnatus, který jako takový nese a ospravedlňuje stvoření a který ve svém historickém zjevení Slova, jak se definitivně vtěluje ve svatém Písmu, prokazuje konečný smysl celého stvoření a který prokazuje zjevení Otce, v něm od počátku založené.“



Někteří teologové Bartha kritizují za to, že jeho důraz na ospravedlnění všech v Ježíši Kristu prý bere člověku samostatnost a svobodu před Bohem.<sup>819</sup> V celé této práci se však výslovně stavíme na stranu netotalitního chápání Barthova pojetí zástupnosti. Ve smíření v Kristu se zakládá svoboda, zřizuje se prostor pro člověka, který je povolán k tomu, aby svědčil o proměně své situace. V Ježíši Kristu se otevírá nejen možnost pokorného přijetí Božího díla a víry ve smyslu poslušnosti, nýbrž také možnost svobody a partnerství. Prostor pro člověka, daný v Kristu, vyplývající z Boží svrchovanosti, výstižně vyjádřil G. Hunsinger tvrzením, že christologie má za základ „chalcedonský vzorec“<sup>820</sup>. V Ježíši Kristu dochází k setkání Boha s člověkem, k největšímu přiblížení mezi nimi. V Kristu je skryt náš nejvlastnější příběh, naše svoboda a právo. Jednota mezi Bohem a člověkem v Kristu však neznamená míšení, člověk není připraven o své lidství, o svůj vlastní příběh. V souvislosti s učením o ospravedlnění to znamená, že vedle objektivní stránky ospravedlnění se vytváří prostor pro subjektivní stránku ospravedlnění. V ospravedlnění již dokonaném v Kristu je místo pro víru, která je přijímá. Ve víře v jejím charakteru poznání se rodí křesťanský čin.

O subjektivní stránce ospravedlnění nestačí říci, že ji Barth zahrnuje do objektivní události spásy v Ježíši Kristu. Pozitivně Barth mluví o tom, že člověk aktivně přijímá ospravedlnění v souvislosti s formulí *simul iustus et peccator*. Podle Bartha má tato formule vedle jejího totálního aspektu i parciální aspekt. Ten spočívá ve skutečnosti, že jsme na cestě, v přechodu z minulosti ve znamení hříchu do budoucnosti ve znamení nového práva. Na této cestě je jasný cíl, který máme před sebou. Dokonce již žijeme z cíle, který máme před sebou.<sup>821</sup> Ospravedlnění, které se stalo skutečností v Ježíši Kristu, se projevuje dynamicky v životě člověka tak, že za ním neustále přichází v síle milosti. Milost ve svém charakteru „opět a opět“<sup>822</sup> je charakteristikou parciálního aspektu ospravedlnění.

V Božím vyvolení a ospravedlnění člověka se vytváří prostor pro víru jako lidskou odpověď. Barth váže víru k jejímu předmětu, Ježíši Kristu, z kterého vychází a ke kterému směřuje. Skutečnost ospravedlnění v člověku vyjadřuje kreatorní aspekt víry. Tento aspekt

<sup>819</sup> Sem směřuje tzv. mnichovský výklad Bartha (zejména příspěvky F. Wagnera a F. W. Grafa, in: *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, vyd. T. Rendtorff/ F. Wagner, Gütersloh 1975). W. Pannenberg mluví v této souvislosti o „totalitním výkladu zástupnosti jako nahrazení zastoupeného“ (Pannenberg, W.: *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, s. 477). Kritizuje tak Barthovo inkluzivní zastoupení všech lidí v příběhu Ježíše Krista, že člověk je v zastoupení Ježíšem Kristem jako samostatný subjekt vyřazen.

<sup>820</sup> Hunsinger, G.: *How to read Karl Barth. The Shape in His Theology*, New York/ Oxford 1991, s. 185 – 220.

<sup>821</sup> viz. KD IV/1, s. 672.

<sup>822</sup> Hunsinger, G.: *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids/Cambridge 2000, s. 300.

víry spočívá v tom, že člověk pochází od svého předmětu a v něm zakládá svůj život. Proto Barth mluví o ospravedlňující víře.<sup>823</sup> Víra je podstatně pozitivně zaměřena, je nejen pokorou, nýbrž i činem, ve kterém člověk aktivně přijímá ospravedlnění a dosvědčuje proměnu své existence. Právě z pokory se rodí aktivita víry. Víra uchopuje ospravedlnění a vede k životu podle něho. Činný charakter víry vyjadřuje Barth také tím, že ve víře člověk existuje v analogii k bytí a konání Ježíše Krista. Víra je odpovědí na ospravedlnění, ale je v nejužším vztahu k tomu, na co odpovídá. Víra je tedy nejen pasivní vzhledem k Božímu dílu, nýbrž je současně aktivní v přijetí ospravedlnění a v křesťanském životě.

Barthův přínos pro oblast danou reformačními formulemi vidíme podstatně v tom, že se do popředí dostává objektivní rozměr spasení. To objektivní však v sobě zahrnuje i subjektivní přijetí. To subjektivní nerozlučně souvisí s objektivním spasením v Ježíši Kristu. Teprve tak subjektivní oblast vystupuje do popředí ve svém pravém významu. Podle Bartha se v ospravedlnění na straně člověka skutečně něco děje. Barth subjektivní rovinu ospravedlnění vyjadřuje místy nezřetelně, přesto je u něho nezpochybnitelně přítomná.

#### 6.4. Katolický přístup k reformačním formulím

Katolické pojetí ospravedlnění se zřetelně odlišuje od evangelického. Zdůrazňuje jednotu ospravedlnění jako procesu, ve kterém se spojuje Boží jednání s lidským jednáním, ospravedlnění s posvěcením, víra s láskou, pokora s aktivitou. Tento proces vychází zcela od Boha, který jedině může člověka ospravedlnit. Ospravedlnění se však současně stává procesem v člověku, jeho vnitřní obnovou. Na základě milosti člověk může přijmout toto vnitřní působení milosti a ve skutcích prokazovat, že ospravedlnění je jeho skutečností.

Jednota dění ospravedlnění spočívá podle katolické tradice v Boží milosti. Tradiční školské učení však rozlišuje mnoho způsobů či druhů milosti. Tím se vztah milosti k jejímu dárci rozvolňuje a milost se stále více stává darem v člověku. Barth a s ním celá evangelická teologie toto rozlišování tvrdě kritizuje. Toto rozlišování milosti však mělo původně dosvědčit Boží působení v člověku, na jehož základě je člověk vnitřně proměňován. Proto se mluví o vlité milosti (*gratia infusa*), aby se vyjádřilo, že Bůh působí v člověku zevnitř a bytostně ho proměňuje. V polemice s protestantismem se potom pozornost soustřeďuje na tzv. stvořenou milost (*gratia creata*), aby se zdůraznilo, že milost působí v člověku.

---

<sup>823</sup> viz. KD IV/1, s. 711.

Katoličtí teologové na základě nového kritického bádání o Tridentinu odhalují, že hlavní úmysl tridentského koncilu nebyl polemický (důraz na stvořenou milost), nýbrž spočíval v důrazu na jednotu dění ospravedlnění. V této jednotě se spojuje Boží svrchovaná milost s působením člověka, víra s láskou, ospravedlnění s posvěcením, Boží svrchovanost s lidskými skutky. Tuto jednotu dění ospravedlnění jako hlavní úmysl koncilu vyjádřil nejvýstižněji P. Fransen, který ji našel zdůvodněnu v pojmu inherentní spravedlnosti (DS 1529), která v sobě zahrnuje všechny aspekty ospravedlnění jako jedinou skutečnost. H. Jorissen dále podtrhl jednotu dění ospravedlnění, když i jeho jednotlivá stadia interpretoval jako stadia jediné skutečnosti. V jednotném dění ospravedlnění má své místo i člověk, který může k milosti přitakat a s ní spolupůsobit, přičemž katolická teologie nevidí spolupůsobení člověka na stejné rovině s Božím působením.

Kritické bádání dále objevilo, že i tridentský koncil nevyjadřuje skutečnost vnitřní obnovy člověka jen staticky, nýbrž také jako dynamické dění. Spravedlnost křesťana je vnitřní skutečností, ale přitom není z nás (DS 1547). Dynamické pojetí ospravedlnění, jak o ně na koncilu usiloval G. Seripando, se nejvíce projevilo v 16. kapitole tridentského dekretu o ospravedlnění (DS 1545 - 1550).

Mnozí katoličtí teologové se ve 20. století přihlásili k luterské formuli *simul iustus et peccator*. Souhlas je mezi nimi v tom, že formule vyjadřuje dynamiku křesťanova bytí. Tato zkušenost však musí být vždy uchopena tak, aby nepopřela vnitřní ospravedlnění člověka. Spravedlnost křesťana tkví ve vlité milosti. Spravedlnost však ještě není naplněna, ještě jsme na cestě. Simul tak vyjadřuje dynamiku křesťanského života a postavení člověka před svatým Bohem v modlitbě.

Formuli *sola fide* nepřijímají katolíci automaticky. Tridentický koncil chápe pouhou víru reformační teologie jako vymezení se proti skutkům, jako postoj člověka, který složil ruce v klín a již o nic nemusí usilovat. Ve skutečnosti však reformační pojetí víry v sobě zahrnuje i naději a lásku a směřování k činu. V tradičním katolickém pojetí víry jako aktu rozumu není divu, že pouhá víra nestačí k ospravedlnění. Reformační teologie kladla důraz na pouhou víru v obavě, aby byl zachován primát Božího ospravedlňujícího jednání a nezpochybnitelná jistota spasení. Proto evangelická teologie odlišuje ospravedlnění přijaté pouhou vírou od života v lásce. Katolická teologie naproti tomu z obavy o zachování plné skutečnosti ospravedlnění trvá na tom, že ospravedlnění je skutečností teprve tam, kde Boží milostivé působení tvoří jednotu s jeho přijetím skrze lásku a čin člověka. Tam, kde se učení o ospravedlnění vymaňuje z polemického zdůraznění jednoho aspektu ospravedl-

nění proti druhému, tam je možné získat pochopení i pro jiné než vlastní pojetí ospravedlnění. Katolíci ve 20. století postupně přijímali nepolemický výklad ospravedlnění, které nespočívá pouze v působení milosti v člověku, nýbrž v jednotě Boží milosti, která iniciuje ospravedlnění a zapojuje do něj i člověka. Na základě dynamického pochopení ospravedlnění získali někteří katoličtí teologové pochopení i pro formuli *sola fide*, která pro ně znamená jednoduše milostivost celého procesu ospravedlnění.

Mnozí katoličtí teologové se svým chápáním těchto formulí přiblížili k reformačnímu pojetí ospravedlnění. Přitom však všichni zachovávají katolický důraz na jednotu milosti a ospravedlnění. Barthovo pojetí formulí *sola fide* a *simul iustus et peccator* nemá odpovídající protějšek v katolické teologii. Barth chápe formuli *simul iustus et peccator* rozhodně v jejím totálním aspektu, zatímco katolická teologie vychází od jejího parciálního aspektu. Barthovo pojetí víry, v níž člověk odpovídá na ospravedlnění člověka v Ježíši Kristu, nemá v katolické teologii obdobu. Potvrzuje se nám tak Küngův závěr, že „protestanti mluví o prohlášení spravedlivým a katolíci o učinění spravedlivým. Ale protestanti mluví o prohlášení spravedlivým, které zahrnuje učinění spravedlivým, a katolíci o učinění spravedlivým, které předpokládá prohlášení spravedlivým.“<sup>824</sup> Připomínám však, že ekumenický přínos Bartha nehledáme v tom, že by katoličtí teologové přímo přebírali jeho formulace a představy, nýbrž v tom, že Barth svou radikalitou a zřetelnou odlišností vedl katolické teology k vlastnímu vyjádření milostivosti celého dění ospravedlnění a christocentriky katolické teologie.

## 6.5. Přínos Barthovy teologie ospravedlnění v ekumenickém dialogu

Barthův přínos k učení o ospravedlnění tkví paradoxně v tom, že učení o ospravedlnění nestaví do středu své teologie. Učení o ospravedlnění svědčí o díle Ježíše Krista, v němž se uskutečnil soud nad člověkem a bylo mu uděleno nové právo. V Ježíši Kristu tkví nejvlastnější příběh člověka. Učení o ospravedlnění podle Bartha patří do učení o smíření v Ježíši Kristu, to však neznamená, že je přebytečné. Svůj význam získává právě tehdy, když poznáme, že je vztaženo k Ježíši Kristu a vyjadřuje význam jeho díla. Barthův přínos vzhledem k reformačním formulím *simul iustus et peccator* a *sola fide* tkví v tom, že je zakládá v Ježíši Kristu, v němž se uskutečnilo ospravedlnění člověka. V něm je naše pravé bytí, v něm poznáváme nejen Boha, nýbrž i svou spásu. V soustředění na Krista se pro

---

<sup>824</sup> Küng: H.: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, s. 217.

Bartha otevírá pohled na celé stvoření jako v Kristu pojaté a zahrnuté.

Otázkou bylo, zda Barth nechává dostatečný prostor pro člověka, a tedy pro subjektivní stránku ospravedlnění. Konstatovali jsme, že v Ježíši Kristu se otevírá prostor pro člověka, pro jeho svobodu, víru a skutky. V souvislosti výkladu formule *simul iustus et peccator* to znamenalo, že v ospravedlnění je člověk uveden na cestu, je v přechodu od minulosti do budoucnosti, od vlastní hříšnosti ke spravedlnosti Boží. Na této cestě má člověk určen nejen výchozí bod a cílový bod, nýbrž se již vztahuje ke svému cíli.

Závěrem této práce je zjištění, že podle Bartha se skutečně v ospravedlnění otevírá pro člověka prostor svobody. Je však přitom třeba zmínit několik kritických námitek vůči Barthovu pojetí subjektivní stránky ospravedlnění. Jedná se o témata, která Barth (zčásti záměrně, zčásti z obavy, aby vnitřní působení milosti nebylo připsáno člověku) dostatečně nevyjádřil a o kterých je podle našeho mínění třeba mluvit, aby subjektivní skutečnost ospravedlnění byla vyjádřena v plném smyslu:

1. Barth nevyjadřuje zřetelně, jak se odpuštění, přijetí za Boží syny a stav naděje pro člověka stává přítomností.<sup>825</sup> Ovšemže tak Barth činí z obavy, aby člověku nebylo připsáno něco, co přichází svobodně a aktuálně od Boha. To budoucí je přítomností v Ježíši Kristu. Přesto však Barth budí podezření, že ospravedlnění je vztažením k budoucnosti a není v žádném smyslu přítomností. O přítomnosti se dá podle Bartha vypovědět pouze to, že člověk se nachází na cestě.
2. Barth nevyjadřuje dostatečně zřetelně růst ani pokrok v křesťanském životě. To je kritika Balthasara a Hunsingera. Balthasar mluví o tom, že Barth „odmítl každé mluvení o růstu, pokroku, ale i možném odpadu a ztrátě milosti a víry“.<sup>826</sup> Hunsinger<sup>827</sup> Balthasara koriguje, když říká, že Barth „zcela jistě nevyklučuje růst nebo pokrok, nýbrž nemá o tom mnoho co říci“. Připojujeme se k formulaci Hunsingera, že Barth mnoho neříká o růstu ve víře a ve společenství s Kristem, a tak se vystavuje podezření, že se v příběhu ospravedlnění na straně člověka nic neděje.
3. Barth v souvislosti s životem víry mluví o analogii, podobenství jednání křesťana k jednání Ježíše Krista.<sup>828</sup> Představa analogie je jistě správná, navíc u Bartha tato podobnost je dána od samého Boha jako analogans. Nicméně i v této souvislosti je

<sup>825</sup> Viz. KD IV/1, s. 665 – 675.

<sup>826</sup> Balthasar, H. Urs von: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, s. 380.

<sup>827</sup> Hunsinger, G.: Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth, Grand Rapids-Cambridge 2000, s. 274.

<sup>828</sup> KD IV/1, s. 860: „On se osvědčuje jako křesťan v tom, že právě může a chce být již jen v podobenství Ježíše Krista, jeho smrti a jeho zmrtvýchvstání – obojího: v srdečném *mortificatio* a v srdečném *vivificatio*.“

třeba říci, že tato představa je velmi nekonkrétní, neříká, v čem tato podobnost spočívá, protože opět mohou být různé stupně a míry podobnosti. V této nekonkrétnosti se skrývá problém, protože jak může hříšný člověk jednat analogicky k Božímu jednání?

Tyto námitky vypovídají o tom, co Barth ve svém pojetí nevyjádřil, ne to, co vyjádřil chybně. Trváme na tom, že Barthova christocentrická teologie představuje dobré východisko v ekumenickém rozhovoru o ospravedlnění. Soustředí se na střed víry, jehož christocentrické vyjádření není kompromisem, nýbrž nejosobitějším vyjádřením toho, co nás spojuje. Barth sporné body učení o ospravedlnění řeší v samém učení o Kristu a o smíření. Činí tak protiváhu proti rozhovorům, ve kterých tento střed není specificky formulován, a proti debatám o nuance, které s tímto středem nesouvisí. I po necelých padesáti letech je Barth možným a plodným východiskem pro rozhovor o ospravedlnění.

## Použitá literatura:

### 1. PRAMENY:

- CR = Corpus reformatorum, Berlin etc. 1834n.
- CT = Concilium Tridentinum. Diarium, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio. Kritické vydání, vyd. Societas Goerresiana, Freiburg i. Br., 1901n.
- DS = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. Denzinger, H./Schönmetzer, A., editio XXXVI, Freiburg, i. B. 1976.
- PL = Patrologiae cursus completus, series latina, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1878n.
- WA = D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1884n.

### 2. DÍLA K. BARTHA:

- Barth, K.: Römerbrief, München 1922<sup>2</sup>.
- Barth, K.: Christliche Dogmatik im Entwurf (1927), in: KB-GA II. Bd. 14, vyd. G. Sauter.
- Barth, K.: Rechtfertigung und Heiligung, Vortrag gehalten an der Ostertagung der C.S.V. in Putbus auf Rügen am 9. Und 10. Juni 1927, in: ZZ 5 (1927), s. 281 – 309.
- Barth, K.: Der Begriff der Kirche (1927), in: KB - GA III. Bd. 24, vyd. H. Schmidt, s. 140 – 159.
- Barth, K.: Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche (1928), in: KB - GA III. Bd. 24, s. 303 – 343.
- Barth, K.: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931), in: KB-GA II. Bd.13., vyd. E. Jüngel/I. U. Dalferth.
- Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik, Zürich, I/1 – IV/4, 1932 – 1967.
- Barth, K.: Die protestantische Theologie im XIX. Jahrhundert, Zollikon 1947.
- Barth, K.: Rudolf Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen, ThSt 34, Zollikon 1952.
- Barth, K. How my mind has changed, in: Kupisch, K. (Hg.): „Der Götze wackelt“, Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 – bis 1960, hg. v. K. Kupisch, Berlin 1964<sup>2</sup>.
- Barth, K.: Nachwort, in: Bolli, H.: Schleiermacher – Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, s. 290 - 312, München – Hamburg 1968.

- Bibliographie Karl Barth, Bd. 1: Veröffentlichungen von Karl Barth, hg. v. Hans - Anton Drewes, Zürich 1984, XXXVI + 470 s., Bd. 2 Veröffentlichungen über Karl Barth, Zürich 1992, hg. v. Jakob Matthias Osthof, 1992, XXII + 2159 s.

### 3. LITERATURA O BARTHOVI :

- Amberg, E. H.: Christologie und Dogmatik. Untersuchung ihres Verhältnisses in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Berlin 1966.
- Balthasar, H. Urs von: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951.
- Berkouwer, G. C.: Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957.
- Bouillard, H.: Karl Barth. L'homme devant Dieu, étude sur la pensée de Karl Barth, I-III, Paris 1957.
- Busch, E.: Weg und Werk Karl Barths in der neueren Forschung, in: ThR 60 (1995), s. 273-299.430-470.
- Busch, E.: Die grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998.
- Diem, Hermann: Christologie und Rechtfertigung bei Karl Barth, in: EvTh 23 (1963), s. 197 – 213.
- Ebeling, G.: Karl Barths Ringen mit Luther, in: týž, Lutherstudien III, Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, s. 428 – 573.
- Ebeling, G.: Über die Reformation hinaus?, in: týž, Wort und Glaube IV, Tübingen 1995, s. 270 – 312.
- Frey, Ch.: Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung, Waltrop 1994.
- Fries, H.: Bultmann – Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955.
- Gestrinch, Ch.: Die hermeneutische Differenz zwischen Barth und Luther angesichts der neuzeitlichen Situation, in: Theologie als Christologie, vyd. H. Köckert/W. Krötke, Berlin 1988, s. 38 – 55.
- Gloege, G.: Zur Predestinationslehre Karl Barths, in: týž: Theologische Traktate, Bd. I, Göttingen 1965, s. 77 – 132.
- Gloege, G.: Zur Versöhnungslehre Karl Barths, in: týž: Theologische Traktate, Bd. I, Göttingen 1965, s. 133 – 173.



- Gollwitzer, H.: Einleitung, in: Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Ausgewählt und eingeleitet v. H. Gollwitzer, München - Hamburg 1965, s. 1 - 39.
- Grosche, R.: Karl Barth und die analogia entis, in: Cath (M) 4 (1935), s. 185 – 186.
- Härle, W.: Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Berlin 1975.
- Hamer, J.: Karl Barth, L'occasionalisme théologique de Karl Barth, Freiburg i. B. 1949.
- Hart, T. A.: Regarding Karl Barth. Essays Toward a Reading of his Theology, Carlisle 1999.
- Hedinger, U.: Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 1962.
- Hunsinger, G.: Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth, Grand Rapids-Cambridge 2000.
- Hunsinger, G.: How to read Karl Barth. The Shape in His Theology, New York- Oxford 1991.
- Iwand, H. J.: Zwischen Karl Barth und Luther, in: týž, Nachgelassene Werke II, vyd. H. Gollwitzer, W. Kreck, K.G. Steck, E. Wolf, München 1966, s. 399 – 405.
- Johnson, W. S.: The Mystery of God. Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology, Louisville, 1997.
- Josuttis, M.: Die Gegenständlichkeit der Offenbarung, Karl Barth Anselm-Buch und die Denkform seiner Theologie, Bonn 1965.
- Jüngel, E.: Art. Karl Barth, in: TRE 5, Berlin – New York 1980, s. 251 – 268.
- Jüngel, E.: Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: týž: Barth – Studien, 1982.
- Jüngel, E.: Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths, in: EvTh 22 (1962), s. 535-557.
- Klappert, B.: Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen, Neukirchen 1994.
- Kreck, W.: Analogia fidei oder analogia entis?, in: Antwort, FS zum 70. Geburtstag von K. Barth, vyd. E. Wolf/ Ch. V. Kirschbaum/ R. Frey, Zollikon 1956, s. 272 – 286.
- Kreck, Walter: Die Lehre von der Versöhnung. Zu Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV,1 u. 2, in: ThLZ 85 (1960), s. 81 – 94.

- Kreck, W.: Grundentscheidungen in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung, Neukirchen 1978.
- Krötke, W.: Gott und Mensch als ‚Partner‘. Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, in: Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium, hg. v. H. Köckert/W. Krötke, Berlin 1988, s. 106 – 120.
- Krötke, W.: Sünde und Nichtiges bei Karl Barth, Neukirchen 1983<sup>2</sup>.
- Kruijf, G. G.de: Heiligung und Ethik in der Theologie Karl Barths, in: ZDT (2) 1986, s. 365 – 378.
- Küng, H.: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957.
- Lambinet, L.: Zur analogia-entis-Problematik in Karl Barths Theologie. Dargestellt an Barths Religionsbegriff, in: Cath (M) 6 (1937), s. 89 – 107.
- Lubac, H. de: Zum katholischen Dialog mit Karl Barth, in: Dok 14 (1958), s. 448 – 454.
- McDowell, J. C./Higton, M.(ed.): Conversing with Barth, Aldershot – Burlington 2004.
- McGrath, A. E.: Karl Barth als Aufklärer? Der Zusammenhang seiner Lehre vom Werke Christi mit der Erwählungslehre, in: KuD 30 (1984), s. 273 – 283.
- McGrath, A. E.: Karl Barth and the Articulus iustificationis. The significance of his critique of Ernst Wolf within the context of his theological method, in: ThZ 39 (1983), s. 349 – 361.
- Pannenberg, Wolfhart: Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth, in: ThLZ 78 (1953), s. 17-24.
- Pöhlmann, H.G.: Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei K. Barth, Göttingen 1965.
- Prenter, R.: Glauben und Erkennen bei Karl Barth. Bemerkungen eines lutherischen Boso zur theologischen Methode Karl Barths, in: KuD (2) 1956, s. 176-192.
- Quadt, A.: Gott und Mensch, Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht, Paderborn 1976.
- Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, vyd. T. Rendtorff/ F. Wagner, Gütersloh 1975.
- Roberts, R. H.: Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich. Geschichte – Typologie – Ausblick, in: EvTh 46 (1986), s. 369 – 393.

- Rogers Jr., E. F.: The Eclipse of the Spirit in Karl Barth, in: *Conversing with Barth*, ed. J. C. McDowell/M. Higton, Aldershot/Burlington 2004, s. 173 – 190.
- Schlichting, W.: *Biblische Denkform in der Dogmatik. Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methode der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, Zürich 1971.
- Soe, N. H.: Gedanken zur Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und der lutherischen Theologie, in: *KuD 2* (1956), s. 228-233.
- Söhngen, G.: „Analogia fidei“, Gottähnlichkeit allein aus Glauben?, in: *Cath (M) 3* (1934), s. 113 – 136.176 – 208.
- Stoevesandt, H.: Die Grundspannung von Rechtfertigung und Heiligung, in: *Solidair en Solide. In gesprek met H. W. de Krijff*, vyd. E. Dekker, M. C. Batenburg, D. H. J. Steenks, Kampen, s. 100 - 117.
- Sykes, S.W. (vyd.): *Karl Barth. Studies of his Theological Method*, Oxford 1979.
- Torrance, T. F.: *Karl Barth. Biblical and evangelical theologian*, Edinburgh 1990.
- Walkenbach, A.: *Der Glaube bei Karl Barth. Dargestellt im Lichte seiner Kirchlichen Dogmatik*, Limburg 1955.
- Willems, B. A.: *Karl Barth. Eine Einführung in sein Denken*, Zürich 1964.

#### 4. LITERATURA O TRIDENTINU:

- Alberigo, G.: Das Konzil von Trient in neuer Sicht, *Conc (D) 1*(1965), s. 574 – 583.
- Brunner, Peter: Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in: *týž, Pro Ecclesia II*, Berlin 1966, s. 141 - 169.
- Dantine, W.: Das Dogma im tridentinischen Katholizismus, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II*, Andresen, C. (vyd.), Göttingen 1980.
- Fransen, P.: Die Lehre des Konzils von Trient, in: *MySal IV/2*, vyd. Feiner, J./Löhner, M., Einsiedeln 1973, s. 712-727.
- Ganzer, K.: Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, vyd. W. Reinhard/H. Schilling, Münster 1995, s. 50 - 69.
- Ganzer, K.: Art. Trient (3. Konzil), in: *LThK<sup>3</sup> X*, Freiburg i. B. 2001, s. 224 – 232.
- *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, Bd. 10 Lateran und Trient, O. De la Brosse/J. Lecler/ H. Holstein/Ch. Lefebvre (vyd.), Mainz 1978.
- Jedin, H.: *Geschichte des Konzils von Trient*, 5 dílů, Freiburg 1951 – 1975.
- Jedin, H.: Das Konzil von Trient unter Paul III. Und Julius III., in: *Handbuch der Kirchengeschichte IV*, vyd. H. Jedin, Freiburg i. B. 1967, s. 487 – 501.

- Jedin, H.: Das Konzil von Trient und der Protestantismus, in: *Cath (M)* 3 (1934), s. 137 – 156.
- Joest, W.: Die tridentinische Rechtfertigungslehre, in: *KuD* 9 (1963), s. 41 – 69.
- Jorissen, H.: „Einig in der Rechtfertigungslehre?“, *Das Verständnis der Rechtfertigung im Konzil von Trient und bei Martin Luther*, in: *Rechtfertigung und Erfahrung*, FS G. Sauter, vyd. M. Beintker/ E. Maurer/ H. Stoevesandt/ H. G. Ulrich, Gütersloh 1995, s. 81 – 103.
- Lohse, B.: *Epochy dějin dogmatu*, přel. J. Štefan / P. Gallus/ O. Kolář/ O. Macek/ T. Vejnarová/ J. Zámečník, Jihlava 2003.
- Maron, G.: Das Konzil von Trient in evangelischer Sicht. Ein Überblick, in: *MdKI* 55 (1995), s. 106 – 115.
- Oberman, H. A.: Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie, in: *ZThK* 61 (1964), s. 251 – 282.
- Pesch, O. H.: Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes, in: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* II, Bd. 5, Freiburg i. B. 1989, s. 243 – 282.
- Pesch, O. H.: Kernpunkte der Kontroverse, in: *Zur Zukunft der Ökumene*, vyd. Hilberath, B.J./Pannenberg. W., Regensburg 1999, s. 24 - 57.
- Pesch, O. H./Peters. A.: *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981.
- Rückert, H.: *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil*, Bonn 1925.
- Rückert, H.: „Promereri“. Eine Studie zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret als Antwort an H. A. Oberman, in: *ZThK* 68 (1971), s. 162 – 194.
- Schillebeeckx, O.: Das tridentinische Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht, in: *Conc (D)* 1 (1965), s. 452 – 454.

##### 5. LITERATURA K UČENÍ O OSPRAVEDLNĚNÍ:

- Althaus, P.: *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1952<sup>3</sup>.
- Barth, F.: Römisch-katholische Stimmen zu dem Buch von Hans Küng: *Rechtfertigung*“, in: *MD* 11 (1960), s. 81-87.
- Bausenhart, G.: *Simul iustus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die „Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“*, in: *Cath (M)* 53 (1999), s. 122 – 141.

- Brunner, P.: Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen? Katholisches Dogma, lutherisches Bekenntnis und Karl Barth, in: týž, Pro ecclesia II, Berlin 1966, s. 89 – 112.
- Dantine, W.: Rechtfertigung und Gottesgerechtigkeit, in: VF 11 (1966), s. 68 – 100.
- Dantine, W.: Die Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen systematischen Arbeit der evangelischen Theologie, in: EvTh 23 (1963), s. 245 – 265.
- Döring, H.: Rechtfertigung heute, in: Cath (M) 37 (1983), s. 36 – 70.
- Gloege, G.: Die Rechtfertigungslehre als hermeneutische Kategorie, in: ThLZ 89 (1964), s. 161 – 176.
- Grosche, R.: Simul peccator et iustus. Bemerkungen zu einer theologischen Formel, in: Cath (M) 4 (1935), s. 132-139.
- Iwand, H. J.: Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre, in: týž, Glaubensgerechtigkeit, Lutherstudien, vyd. G. Sauter, München 1991, s. .
- Jüngel, E.: Das Evangelium von der Rechtfertigung, Tübingen 1998.
- Käsemann, E.: Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ZThK 58 (1961), s. 367 – 378.
- Kösters, R.: Luthers These ‚Gerecht und Sünder zugleich‘, Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann, in: Cath (M)18 (1964), s. 48 – 77.193 – 217, Cath (M) 19 (1965), s.136 – 160.210 – 224.
- Kühn, U.: Art. Sola fide (I. Evangelische Theologie), in: LThK<sup>3</sup> IX, Freiburg. i. B. 2000, s. 701 – 702.
- Kühn, U.: Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart, Berlin 1961.
- Küng, H.: Zur Diskussion um die Rechtfertigung, in: ThQ 143 (1963), s. 129 – 135.
- Brunner, P.: Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen? Katholisches Dogma, lutherisches Bekenntnis und Karl Barth, in: týž, Pro ecclesia II, Berlin 1966, s. 89 – 112.
- Miggelbrink, R.: „Simul iustus et peccator“. Ein theologischer Grundsatz der Reformation für die Gegenwart beleuchtet, in: Hell, S. (vyd.): Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. FS Lothar Lies, Innsbruck 2000, s. 115 – 156.
- Neuner, P.: Art. Sola fide (II. Katholische Theologie), in: LThK<sup>3</sup> IX, Freiburg i. B. 2000, s. 702 – 703.
- Pannenberg, W.: Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch, in: ZThK 88 (1991), s. 232 – 246.
- Pesch, O. H., Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Leipzig 1986.

- Pesch, O. H.: Art. Rechtfertigung, (V. Theologie- u. dogmengeschichtlich, VI. Systematisch-theologisch, VII. „Okumenischer Dialog), in: LThK<sup>3</sup> VIII, Freiburg i. B. 1999, s. 889 – 902.
- Pesch, O. H.: Sola fide, in: MySal IV/2, Einsiedeln 1973, s. 859 – 871.
- Pesch, O. H.: Theologie der Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther, Mainz 1967.
- Pesch, O. H.: „Um Christi willen...“, Christologie und Rechtfertigungslehre in der katholischen Theologie: Versuch einer Richtigstellung, in: Cath (M) 35 (1981), s. 17 – 57.
- Peters, A.: Reformatorische Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischem Verständnis der Rechtfertigung, in: LuJ (31)1964, s. 77 – 128.
- Peters, A.: Rechtfertigung, HST 12, Gütersloh 1984.
- Pöhlmann, H.G.: Rechtfertigung, Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche, Gütersloh 1971.
- Przywara, E.: Analogia entis, 1932.
- Przywara, E.: Die dialektische Theologie, in: SchwRd 27 (1927-8), s. 1089 – 1097.
- Rahner, K.: Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: týž, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1964<sup>4</sup>, s. 237 – 271.
- Rahner, K.: Gerecht und Sünder zugleich, in: týž, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, s. 262-276.
- Rahner, K.: Základy křesťanské víry, přel. K. Říha/ F. Jirsa/ D. Pohunková/ V. Petkevič, Svitavy 2002.
- Rahner, K./Vorgrimler, H.: Teologický slovník, přel. F. Jirsa, Praha 1996.
- Ratschow, C. H.: Jesus Christus, HST 5, Gütersloh 1982.
- Ratzinger, J.: Rezension – Hans Küng, Rechtfertigung, in: ThRv 54 (1958), s. 30 – 35.
- Sauter, G.: Art. Rechtfertigung IV – VII, TRE 28, Berlin-New York 1997, s.315 – 364.
- Sauter, G.: Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft. Zum unentschiedenen Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in: EvTh 59 (1998), s. 32 – 48.
- Seils, M.: Glaube, HST 13, Gütersloh 1996.
- Schmaus, M.: Katholische Dogmatik III/2, München 1965<sup>6</sup>.
- Schott, E.: Einig in der Rechtfertigungslehre? Unter besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre Luthers, in: LuJ 26 (1959), s. 1 – 24.

- Slenczka, R.: Art. Glaube VI (Reformation/Neuzeit/ systematische Theologie), TRE 13, Berlin-NewYork 1984, s. 318 – 365.
- Slenczka, R.: Gerecht vor Gott durch den Glauben an Jesus Christus. Das Verständnis der Rechtfertigung in der evangelischen Kirche und die Verständigung über die Rechtfertigung mit der römisch-katholischen Kirche, in: NZSTh 29 (1987), s. 294 – 316.
- Weber, O.: Gnade und Rechtfertigung, Bericht über zwei Monographien, in: ThLZ 83 (1958) s. 401 – 408.
- Wolf, E.: Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie, in: EvTh 9 (1949/50), s. 298 – 308.
- Wolf, E.: Sola gratia?, Erwägungen zu einer kontroverstheologischen Formel, in: týž: Peregrinatio I, Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954, s. 113 – 134.