

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

Lochmanovo Krédo a Kréda Karla Bartha

David Němec

Katedra systematické teologie
Vedoucí práce: Prof. ThDr. Jan Štefan
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2012

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem „Lochmanovo Krédo a Kréda Karla Bartha“ napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze 20. 3. 2012

David Němec

Bibliografická citace

Lochmanovo Krédo a Kréda Karla Bartha: Bakalářská práce / David Němec;
vedoucí práce: Prof. ThDr. Jan Štefan. Praha, 2012. 37 stran.

Anotace

Bakalářská práce „Lochmanovo Krédo a Kréda Karla Bartha“ se věnuje srovnání výpovědí J. M. Lochmana a K. Bartha ke christologické části Apoštolského vyznání víry. U Lochmana je jako výchozí text použita jeho kniha *Krédo. Základy ekumenické dogmatiky*, která je následně srovnávána s textem tří Barthových knih: *Credo*, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* a *Základy dogmatiky*. Vzhledem k zadanému rozsahu se práce věnuje pouze prvním čtyřem kapitolám christologické části Kréda. V souvislosti s textem Kréda mají tyto kapitoly název „... i v Ježíše Krista“, „... Syna jeho jediného, Pána našeho“, „... jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie panny“ a „... trpěl pod Pontským Pilátem“. Nejdříve je stručně shrnut obsah příslušných kapitol Lochmanova Kréda a odpovídající kapitoly z uvedených Barthových děl. V závěru jsou pak popsány hlavní důrazy a rozdíly obou autorů. U Barthových knih *Credo* a *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* jsem pracoval s německými verzemi z roku 1948 a 1967, Lochmanovo *Krédo* a Barthovy *Základy dogmatiky* jsou českými překlady z let 1996 a 1952.

Klíčová slova

Apoštolské vyznání víry, christologie, K. Barth, J. M. Lochman, srovnání, systematická teologie 20. století

Summary

This bachelor's work The Apostles' Creed according to J. M. Lochman and according to Karl Barth deals with the comparison of commentaries of J. M. Lochman and K. Barth to the Christology of the Apostles' creed. Lochman's book *The Faith We Confess. An Ecumenical Dogmatics* is used as an initial text that is subsequently compared to the text of three Barth's books: *Credo*, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* and *Dogmatik im Grundriß*. Because of its defined scope, this work deals just with first four chapters of the Christology part of the Creed. In connection with the Creed these chapters has the title „... I believe in Jesus Christ“, „... His only Sun, our Lord“, „... He was conceived by the power of the Holy Spirit and born of the Virgin Mary“, „... He suffered

under Pontius Pilate“. First the context of the appropriate chapters from Lochman’s book and relevant comments from the above-mentioned Barth’s books are summarized. The main focuses and differences of both authors are described at the end. Barth’s books *Credo* and *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* were German issues dated 1948 and 1967, respectively; Lochman’s *The Faith We Confess* and Barth’s *Dogmatik im Grundriß* are Czech translations dated 1996 and 1952, respectively.

Keywords

The Apostles’ Creed, Christology, K. Barth, J. M. Lochman, Comparison, Systematic Theology of the 20th Century

Symbolum apostolicum

Credo in Deum Patrem omnipotentem
creatorem coeli et terrae.

Et in Iesum Christum, Filium eius unigenitum, Dominum nostrum,
qui conceptus est de Spiritu Sancto
natus ex Maria virgine
sub Pontio Pilato passus
crucifixus, mortuus et sepultus est.
Descensus ad inferos
tertia die resurrexit ex mortuis
ascendit ad coelum
sedet ad dexteram Patris omnipotentis
inde venturus iudicare vivos et mortuos.

Credo in Spiritum Sanctum
sanctam ecclesiam catholicam
sanctorum communionem
remissionem peccatorum
carnis resurrectionem
vitam aeternam.

Obsah

Úvod.....	7
1. ... i v Ježíše Krista	9
2. ... Syna jeho jediného, Pána našeho	14
3. ... jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie panny	18
4. ... trpěl pod Pontským Pilátem.....	27
5. Shrnutí.....	33
Seznam literatury	37

Úvod

Pro základ své bakalářské práce jsem si zvolil knihu *Krédo* českého teologa a dlouholetého profesora univerzity v Basileji Jana Milíče Lochmana.¹ Lochman v tomto díle podává výklad své teologie na příkladu starého křesťanského vyznání víry, Apostolika. Jeho kniha vyšla poprvé v Německu v roce 1982 pod názvem *Das Glaubensbekenntnis, Grundriß der Dogmatik im Anschluß an das Credo*. V českém jazyce se s touto knihou mohli čtenáři seznámit v roce 1996, kdy vyšla v nakladatelství Kalich v Praze v překladu Bohuslava Vika pod názvem *Krédo. Základy ekumenické dogmatiky*. V předmluvě své knihy autor naznačuje její záměr vystihující zároveň úlohu teologie – přezkoumat základy a „milníky“ křesťanské víry a nově si je přivlastnit. Apoštolské vyznání víry si Lochman zvolil proto, že, jak sám uvádí, „v západním křesťanstvu má toto krédo nejen větší historickou váhu, ale je především díky liturgickému užívání známější“.² Kniha vychází z jeho přednášek dogmatiky a etiky na univerzitě v Basileji. Dostalo se jí pozornosti napříč církvemi a byla přeložena do mnoha evropských a asijských jazyků.

Lochmanův výklad bych rád následně porovnal s výkladem jednoho z nejnámějších protestantských teologů 20. století, představitele tzv. dialektické teologie, Karla Bartha. Výchozími díly pro toto srovnání mi budou texty Barthových děl *Credo*,³ *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*⁴ a *Základy dogmatiky*.⁵ Kniha *Credo* vyšla poprvé v roce 1935 v Mnichově. Jedná se o soubor šestnácti přednášek, které přednesl Karl Barth na univerzitě v Utrechtě v únoru a březnu 1935. Kniha *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* vyšla nejdříve v roce 1941 ve francouzštině, v roce 1967 pak také v němčině. Představuje stenografický záznam šesti seminářů přednesených francouzsky pro reformované faráře ve švýcarských obcích Travers a Neuchâtel v období mezi říjnem 1940 a lednem 1943. *Základy dogmatiky* jsou českým překladem záznamu Barthových přednášek přednesených během jeho hostování na univerzitě v Bonnu v letním semestru 1946. Poprvé vyšly v Mnichově a Stuttgartu v roce 1947. Do češtiny je přeložili J. B. Jeschke a J. B. Souček a vyšly v roce 1952 ve Státním pedagogickém nakladatelství v Praze. Profesor Štefan řadí všechna tři díla k Barthovým tzv. malým dogmatikám.⁶

¹ Lochman, Jan Milíč, *Krédo. Základy ekumenické dogmatiky*, Praha: Kalich 1996.

² Tamtéž, str. 8.

³ Barth, Karl, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG. 1948.

⁴ Barth, Karl, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins*, Zürich: EVZ-Verlag 1967.

⁵ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1952.

⁶ Štefan, Jan, *Karl Barth a ti druzí*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2005.

Bude zajímavé sledovat pohledy rozdílných generací teologů na tak významný text, jakým Apostolikum je, navíc s vědomím skutečnosti, že Lochman byl Barthovým žákem. Lochman se s Barthem osobně setkal během svého studia v Basileji v roce 1947 a toto setkání popisuje jako „rozhodující“.⁷ Tehdy 61letý Karl Barth působil na univerzitě v Basileji od roku 1935 jako profesor teologie a byl již světoznámým teologem, jehož dílo mělo vliv na celou řadu teologů 20. století. Rád bych během své práce zjistil, do jaké míry se jím ve své teologii nechal inspirovat také Lochman nebo do jaké míry se jeho teologie od té Barthovy liší.

Pro srovnání pohledů obou teologů jsem si vybral tu část Apostolika, která hovoří o Kristu. Je tomu tak především proto, že tuto část pokládá jak Lochman, tak Barth za „velký střed křesťanského vyznání víry“ (Barth) či za „srdce apoštolské víry“ (Lochman). Současně je také pro mě osobně tato část zdrojem určitých pochyb a vnitřních zápasů, takže tuto práci chápu současně jako součást mé vlastní cesty při hledání odpovědí na výpovědi Kréda.

⁷ Lochman, Jan Milič, *Oč mi v životě šlo*, Praha: Kalich 2000.

1. ... i v Ježíše Krista

Co pro Lochmana znamená výpověď Apostolika „Věřím... i v Ježíše Krista“? Je to zřejmé již z názvu této kapitoly: „Srdce apoštolské víry.“ Lochman častěji než Barth sahá k citacím jiných teologů a také zde na podporu svého tvrzení jednoho cituje, a to sice Oscara Cullmanna:⁸ „Východisko a střed křesťanské víry je víra v Krista,“ a společně s Cullmannem konstatuje, že výpovědi prvních křesťanů se soustřeďují kolem jména a příběhu Ježíše Krista. Jádrem všech budoucích vyznání je slovní spojení Kyrios Christos. Kristus je jádrem a Kristus je současně východiskem. Společně s Pavlem bychom zde mohli říci: „Nikdo totiž nemůže položit jiný základ než ten, který už je položen, a to je Ježíš Kristus.“⁹ Lochman nepochybuje, že tomu tak je. Východisko je mu zároveň středem křesťanského hnutí: „Ve vyznání Krista tluče srdce apoštolské víry. Všecka vyznání věnují prostřední christologické části více pozornosti než oběma ostatním článkům své trojiční stavby.“¹⁰ Na tomto místě Lochman opět cituje, nyní Karla Bartha: „Druhý článek nejen následuje po prvním a nejen předchází třetí, nýbrž je světelným zdrojem, jímž se osvětlují oba druhé... Pověz mi, jak je to s tvou christologií, a já ti povím, kdo jsi.“¹¹ První článek hovoří o Bohu, třetí o Duchu svatém. Teprve ve spojení s Ježíšem Kristem jsou však oba naplněny svým pravým obsahem. Bůh je Trojjediný, v tom vidím hlavní důraz Barthovy poznámky.

Ve své knize *Credo* se Barth podobně jako Lochman vyjadřuje k druhému článku Apoštolského vyznání víry jako ke středu křesťanského vyznání víry. Zde podle Bartha dochází k rozhodnutí, zde se ukazuje, jakými jsme křesťany. Je zde cítit jistá radikálnost v této otázce, kdy Barth dokonce uvažuje nad tím, že z pohledu vývoje křesťanské víry by druhý článek Apostolika musel předcházet článku prvnímu. Na základě 2 K 13,13 se domnívá, že starší formy Symbolika snad měly tuto podobu. Teprve podle Mt 29,19, Ř 11,1-4 a 2 Te 2,13 se dostalo Božímu zjevení popisu v uvedeném pořadí: Za prvé, Bůh jako otec lidí; za druhé, Bůh, který se jako Syn sám stává člověkem; a za třetí, Bůh, který je jako Duch svatý s lidmi.¹² Příběh Ježíše Krista nepředstavuje pro Bartha jen teologický koncept vyjádření víry v Boha. Je mu skutečnou

⁸ Oskar Cullman (1902–1999) byl evangelickým exegetem a teologem luterské tradice. Angažoval se v ekumenickém hnutí a zasloužil se o zahájení dialogu mezi luterskou a římskokatolickou církví.

⁹ 1K 3,11.

¹⁰ Lochman, Jan Milíč, *Krédo*, str. 78.

¹¹ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 74–75.

¹² Barth, Karl, *Credo*, str. 38–39.

událostí vysvětlující a formující celý náš život. Jak píše v úvodní části knihy *Základy dogmatiky*, počátek a cíl všeho kosmu se jmenuje Ježíš Kristus. Pro Bartha je důležitá ona skutečnost, kdy skrytý, věčný a nepochopitelný Bůh na sebe vzal konkrétní podobu v Ježíši Kristu. Právě toto zjevení mají podle Bartha na mysli Starý zákon a Krédo, když svědčí o Ježíši Kristu. Právě před tímto nemožným musíme zůstat stát v úžasu, zde musíme učinit rozhodnutí v otázce naší víry. Otázka vyznání Ježíše Krista ve smyslu proroků a apoštolů není otázkou po tom, proč došlo k této události, ale otázkou našeho rozhodnutí tváří v tvář její skutečnosti.¹³

Barth na naše rozhodnutí ve víře klade silný důraz, a to nejen na tomto místě. Jak zdůrazňuje Lochman, zjevení Boha v Ježíši Kristu je výjimečný teologický koncept, který nebyl v době svého vzniku snadno přijímán. Barth se nezabývá otázkou věrohodnosti tohoto zjevení jako vyjádření víry v Boha. Toto zjevení mu není teologií, je skutečností, kterou můžeme vírou buď přijmout, nebo odmítnout.

Kalvín v úvodu svého katechismu k druhému článku Apostolika píše: „Jak krátce shrnout obsah této části? Že uznáváme Božího syna jako našeho Spasitele, který nás vysvobodil ze smrti a daroval nám spásu.“ Barthův komentář je stručný: „Těchto několik slov obsahuje celé vyznání víry.“¹⁴ Stručnost tohoto vyznání mi připomíná vyznání Izraele: „Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný.“¹⁵ Kalvín vyznává Krista jako svého Spasitele stejně stručně. Barth zde však otázku spasení dále rozvíjí a poukazuje na to, že nám Kalvín neříká, že Ježíš je Spasitelem, protože víme, že potřebujeme být spaseni. Dříve než to zjistíme, je Spasitel už tady a je to právě on, kdo nám tuto potřebu být spasen zjeví a vysvětlí. Nejde o to myslet nejdříve na nás a potom na Krista, ale naopak napřed na Krista a teprve potom na nás. Pokud tomu tak je, pak se teprve zjeví celé tajemství vtělení v tomto jménu. Jsme spaseni ve stejném okamžiku, kdy se dozvíme, že máme Spasitele, a že tedy musíme být spaseni. Máme Spasitele, který nám současně zjevuje naši spásu i zatracení.¹⁶

Podobně v *Základech dogmatiky* Barth opakuje myšlenku z Kalvínova katechismu o nemožnosti člověka poznat sám od sebe, že je hříšný. Takové poznání je teprve důsledkem poznání Ježíše Krista. Zdůrazňuje význam konkrétní dějinné skutečnosti, která se spojuje se jménem Ježíš Kristus, a v této souvislosti rovněž protiklad k prvnímu článku, který vyznává Boha Stvořitele nebe i země, věčného Boha v jeho vysokosti, na rozdíl od toho, co

¹³ Tamtéž, str. 44.

¹⁴ Barth, Karl, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, str. 43.

¹⁵ Dt 6,4.

¹⁶ Barth, Karl, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, str. 46.

praví článek druhý: Bůh má podobu, má jméno, stojí před námi jako člověk, Bůh je tímto jiným v Bohu a z Boha. Věčný Bůh se stal jedním stvořením.¹⁷

Lochman hledá oporu pro své tvrzení o „srdci křesťanské víry“ v historickém kontextu koncentrace víry na Ježíše Krista. Konstatuje, že tato víra nebyla žádnou samozřejmostí, ale vzhledem k dějinám náboženství provokací a porušením zvyklostí, pohoršením a bláznovstvím.¹⁸ Všímá si pohledu tehdejšího helénského a antického světa, kterému se křesťanská víra v Boha jevila jako bláznovství, neboť idea Boha se v křesťanství spojovala s partikulárním, provinčním děním. Sám si klade otázku, zda se tím nevydává věčná pravda všanc časnosti, zda se nejedná o návrat do primitivních způsobů myšlení, které tehdejší židovské i řecké myšlení opustilo.

Barth se tolik neotvírá podobným spekulacím. V *Základech dogmatiky* se jednoznačně staví proti chápání události inkarnace jako mýtu. Mýty jsou podle něj jen znázorněním určité ideje, mají na mysli mimočasovou skutečnost. Zvěst o Ježíši Kristu však má svou vlastní dějinnou koncepci: o jednom historickém člověku je řečeno, že v jeho existenci se Bůh stal člověkem, jeho bytí bylo identické s bytím Božím.¹⁹ Vyhrazuje se tak vůči Ritschlově škole,²⁰ která mluvila o Kristu jen jako o bytosti, z níž na člověka přicházejí různá dobrodiní, aniž by se zabývala tajemstvím inkarnace. Barth tato dobrodiní nepopírá, zasazuje je však zcela do kontextu zjevení.

Důležitým aspektem křesťanské víry je rovněž její spojení s konkrétním jménem. Staří izraelité měli pro jména více porozumění, nebyl to pro ně jen prázdný zvuk. Jméno vyjadřovalo životní program pojmenovaného, což se vztahovalo i na jméno Ježíše Krista. Ježíš odmítal spojovat mesiášský titul s mocenskými představami. Jeho cesta k vládě nevedla skrze boj a vítězství, ale skrze službu.

Lochman si proto všímá také historických souvislostí, kdy je mesiášský titul spojován především s očekáváním Izraele. Cituje Jana: „Spása je ze Židů.“²¹ Barth na toto spojení klade mimořádný důraz. V *Creda* píše o spojení jména Ježíš s konkrétní lidskou osobou, mluví o konkrétním Božím činu na malém úseku lidských dějin, ve kterém se má vyplnit proroctví zaslíbené lidu Izraele.

¹⁷ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 77.

¹⁸ 1 K 1,18.

¹⁹ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 78.

²⁰ Albrecht Ritschl (1822–1889) byl německým teologem, podle něhož je víra mimo chápání rozumu a není možné ji redukovat na jinou zkušenost. Víra nepochází z faktů, ale z posuzování hodnot. Ježíšovo božství bychom měli chápat jako „zjevenou hodnotu“ Ježíše Krista pro společenství, které ho vyznává jako Boha.

²¹ J 4,22.

V *Základech dogmatiky* Barth zdůrazňuje, že vedle židovského jména Ježíš řecký titul Kristus vede z těsnosti Izraele do světa. V události pojmenování Božího syna Barth kromě těsného významu jména a titulu s danou osobou vyzdvihuje Boží vůli, která v podobě anděla oznamuje jméno Marii.²²

Pouští se pak do úvah o významu Izraele jak z hlediska Boží smlouvy s tímto lidem, tak z hlediska jeho významu pro nás křesťany. Výchozím bodem je mu pevná spojitost Ježíše Krista a Izraele. V Ježíši Kristu je vykonáno a zjeveno poslání izraelského lidu. S lidem Izraele uzavíral Bůh opakující se smlouvy, izraelský lid je dějinnou podobou svobodné vůle Boží a Ježíš Kristus pak je tím, který naplnil smlouvu uzavřenou mezi Bohem a Abrahamem, Izákem a Jákobem.²³

Lochman zdůrazňuje i praktický význam takto chápaného mesiášského titulu. Být křesťanem podle něj znamená žít od Krista ke Kristu, být v Kristu. Odkazuje na novozákonní užívaná spojení jako mluvení v Kristu, práce v Kristu, pokoj v Kristu, chození v Kristu atd. Odtud pokračuje k vyznání, že identita našeho života je založena v Kristu. Odvolává se přitom na Ko 3,3: náš život je skryt spolu s Kristem v Bohu. Člověka není možné chápat bez ohledu na Krista, a proto se nám vždy při chápání lidství, našeho i našich bližních, otevírá ještě horizont milosti a spásy.

Lochman se ptá i po teologickém významu běžného jména Ježíš. Hledá a nachází jeho paralely ve Starém zákoně. Konstatuje, že toto jméno bylo až do začátku 2. století u Židů velmi oblíbené, nepovažuje však otázku po jeho teologickém významu za zbytečnou. Tímto jménem se podle něj vypovídá o nezkráceném lidství Spasitele a konkrétní dějinnosti spásy. Spása pak má dějinné, nezaměnitelné obrysy Kristovy cesty, což s sebou přináší důležité dogmatické a etické souvislosti. Kristus je právě tento Ježíš a život v Kristu má své naplnění v následování Ježíše. Všimá si také aktu pojmenování Ježíše, jak ho známe z evangelií podle Matouše a Lukáše. Jméno Ježíš zde nebylo zvoleno náhodou, ale bylo dáno dítěti na Boží příkaz: „Dáš mu jméno Ježíš; neboť on vysvobodí svůj lid z jeho hříchů.“²⁴ Jak píše Barth v *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, bylo Ježíši dáno Bohem. Jméno odpovídá Ježíšovu programu již svým významem. Lochman jméno Ježíš překládá jako „Hospodin je záchránce“. Jde v první řadě o záchranu Izraele, jak ji Židé chápali ze Starého zákona a jak ji chápal i Ježíš. V důsledku však jde také o záchranu celého Božího lidu, tedy i nás. Lochman zde do popředí staví motiv starozákonního Jozua. Ježíš je pak jeho novozákonním dovršovatelem, v jehož jménu je dokončen nový exodus Božího lidu z otroctví. Osvobozením otroctví

²² L 1,31.

²³ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 87.

²⁴ Mt 1,21.

se však Ježíšův význam nevyčerpá. V Kristu nám Bůh daruje odpouštění hříchů, a tím nás usmíruje sám se sebou.

Druhý článek je podle něj svědectvím o Božím zjevení, o slovu Božím, které se stalo tělem. Ježíš Kristus ve svém utrpení, smrti a vzkříšení, ve vyplnění svého mesiášského úřadu jako prorok, kněz a král dokonal usmíření hřešících, tj. těch, kteří odpadli od jednoty se svým Stvořitelem, a překonal tak vládu zla a smrti. Máme se tedy už jen radovat nad tím, že v Ježíši Kristu je nám odpuštěno, že jsme v něm došli smíření? Nemyslím si, že by Barth vyjadřoval jen tento aspekt Ježíšovy oběti. Důležité pro něj však je, že k této události došlo v dějinách, jak o tom svědčí Písmo. Písmo je tak Barthovi nezpochybnitelnou autoritou historické pravdivosti smrti a vzkříšení Ježíše Krista.

Barth v *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* zaznamenává Kalvínův výklad Krista podle Starého zákona jako Pomazaného, který přijal určitý úřad v rámci svazku Boha se svým lidem. Odvozuje od něj význam i pro Nový zákon – pomazání Krista je podstatou každého pomazání a Kristův úřad je podstatou každého úřadu – každý nám svěřený úřad bychom měli chápat především jako službu.

2. ... Syna jeho jediného, Pána našeho

Proč si Krédo z řady christologických titulů vybralo právě tyto dva? Nebylo by vhodnější mluvit o Kristu například jako o učiteli nebo spasiteli? Lochman nás upozorňuje, že Krédo ve druhém článku neopustilo téma Boha, a právě těmito dvěma tituly jasně vyjadřuje, jak je Bůh v příběhu Ježíše Nazaretského blízko a jak se s tímto příběhem ztotožňuje: Syn vypovídá o Ježíšově blízkosti k Otci, titul Kyrios (Pán) označuje v řeckém překladu Starého zákona izraelského Boha.²⁵

Barth v *Credu* konstatuje, že ve vyjádření o Ježíši Kristu jako o jediném Synu Božím se chce říci, že Ježíš Kristus je sám Bůh, Boží Syn, a jako jednorozený Boží Syn současně také jediným Bohem.²⁶

Lochman tuto výpověď kriticky zkoumá a klade si v této souvislosti otázku, zda tomu tak skutečně je, zda se opravdu Kristovo Božství stává základní výpovědí Kréda. Odpovídá „ano“ i „ne“. „Ano“ jako odpověď na směr pohybu obou určení a na vývoj dějin dogmatu, „ne“ v souvislosti s pevnou, definiční odpovědí (na rozdíl od Nicejského vyznání víry). Větší bohatost popisu titulů Ježíše Krista v Nicejském vyznání ho vede k domněnce, že právě tyto „husté barvy“²⁷ by mohly našim současníkům bránit v pochopení záměru tvůrců Nicejského vyznání. Současně však chápe jejich záměr, kdy se v tehdejších dogmatických sporech jednalo o základní vyjádření, zda je Ježíš Kristus skutečným Bohem, nebo Bohu pouze podobný. Zde je Barthův názor odlišný. V *Credu* poznamenává, že teprve od 4. století církev našla pevnou formulaci v obraně před podobně znějícími, ale zcela jinam směřujícími názory, které vyjadřovaly víru v Ježíše Krista jako víru v Boha podřízené božské podstaty. Nicejské vyznání je mu na rozdíl od Lochmana jasnou formulací této víry v tom, že Syn byl zplozen Otcem před všemi věky. Důležitý je mu onen dnes již málo srozumitelný rozdíl mezi „byl zplozen“, a nikoli „byl stvořen“. Ono „byl zplozen“ je mu důkazem, že Kristus je stejné podstaty jako Otec, což byl důležitý argument ve sporu o Kristovo božství. Nicejské vyznání pak potvrzuje předpoklad biblického svědectví, kdy je tato událost počátkem, který se neudál ani v lidských dějinách, ani v lidském

²⁵ Lochman, Jan Milič, *Krédo*, str. 80.

²⁶ Barth, Karl, *Credo*, str. 44.

²⁷ Nicejské vyznání v této části uvádí: „Věříme v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, který se zrodil přede všemi věky: Bůh z Boha, Světlo ze Světla, pravý Bůh z pravého Boha, zrozený, nestvořený, jedné podstaty s Otcem; skrze něho všechno je stvořeno.“

myšlení, tedy jak mluví první článek, ani na nebi, ani na zemi. Bůh se zjevil sám skrze sebe samého.²⁸

Zjevením ve smyslu křesťanské víry, tímto mimořádným a závazným zjevením, pak Barth rozumí zjevení samého Boha v Ježíši Kristu. Novozákonní výraz Kristus a překlad starozákonního jména Božího výrazem Kyrios, Pán, je Barthovi výchozím bodem k výpovědi, že tento člověk Ježíš Kristus je Jahve Starého zákona, Stvořitel, Bůh sám. Bůh pak tedy není jen Otcem, ale i Synem, je Stvořitelem, ale i stvořením. Zjevení Boží v Ježíši Kristu je pak tedy rovněž dílem Syna, a je proto natolik výjimečné a významné, protože je to Bůh sám, jenž působí ve stvořeném světě.²⁹ Barth chápe milost tohoto zjevení Boha v Božím Synu jako jedinou možnost k překonání propasti mezi námi a Bohem. Nikdo jiný než Bůh totiž nemůže tuto propast překlenout.

Podobně v *Základech dogmatiky* Barth vyjadřuje svou nevělu nad výhradami některých teologů vůči formulaci Nicejsko-cařihradského vyznání. Je si jist, že církev v době teologických bojů s ostatními náboženstvími nemohla k této otázce mlčet. Formulace Nicejsko-cařihradského vyznání dala jasně najevo, že Božská prozřetelnost se nám sama přiblížila a my se jí ve víře stáváme účastni. Proto je Ježíš prostředníkem mezi Bohem a člověkem.³⁰ V *Credo* se vyjadřuje také k situaci v tehdejší německém protestantismu, který se podle něj často sám trestá návratem k nejrůznějším pohanským názorům vyplývajícím právě ze špatného chápání slov „Syna jeho jediného“ a trinitárního dogmatu. Křesťanská víra podle něj stojí a padá s tím, že Bůh a právě jen Bůh je svým vlastním objektem. Pokud člověk odmítne biblické učení o tom, že Ježíš Kristus je Boží Syn, a sice jediný Boží Syn, a že v něm je tedy završeno celé Boží zjevení a celé smíření mezi Bohem a člověkem, a přesto vyznává víru v Ježíše Krista, odpadl již od křesťanské víry k polytheismu.³¹ Osvícená dogmatika musí církvi připomínat, že základem, ze kterého vznikla a ze kterého může žít, je vyznání, že „nikdo nezná Syna než Otec, ani Otce nezná nikdo než Syn – a ten, komu by to Syn chtěl zjevit“.³²

Lochman se svými pochybami vyjadřuje možná aktuálněji k naší dnešní situaci, kdy rozsáhlá výpověď Nicejsko-cařihradského vyznání může působit opačně než dříve, tedy nikoli k objasnění otázky Kristova božství, ale kvůli pojmové fixaci naopak k jejímu uzavření před směrem její eschatologické výpovědi.³³ Lochmanovy obavy týkající se zahalení smyslu Kristova božství

²⁸ Barth, Karl, *Credo*, str. 45.

²⁹ Tamtéž, str. 98.

³⁰ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 100.

³¹ Barth, Karl, *Credo*, str. 46.

³² Mt 11,27.

³³ Lochman, Jan Milíč, *Kredo*, str. 94.

v Nicejském vyznání lze chápat nejen v oblasti „pojmové fixace“ textu, ale také v nejasném významu slov Nicejského vyznání. Význam toho, že Kristus je „zrozený“, „nestvořený“, „jedné podstaty s Otcem“ asi už dnešnímu člověku mnoho neříkají.

Lochman si všímá rovněž historických souvislostí fenoménu božího synovství. Poukazuje na skutečnost, že díky obvyklosti božího synovství v helénistickém světě mnoho novozákoníků spojovalo původ tohoto titulu právě s tímto prostředím. Lochman se s nimi však neztotožňuje, a to především proto, že helénistické chápání božího synovství bylo spojováno s určitými divy. V Novém zákoně (kromě Mt 14,33) žádné takové spojení Ježíšova Božího synovství s konáním divů nenajdeme.

Stejný helénistický kontext jako u Božího synovství nachází Lochman také v případě titulu „náš Pán“ a všímá si právě řeckého překladu Božího jména výrazem Kyrios (Pán). Jádrem christologie vidí u Pavla právě ve vyznání „Ježíš Kristus je Pán“, které v obměněné podobě zazní také u Jana: „Můj Pán a můj Bůh“.³⁴ Lochman rozvádí novozákonní pojetí titulu „kyrios“ jako cestu Božího syna do ciziny, jeho sestup dolů ve službě a oběti, kdy Kristus jako „Pán“ panuje ve své svobodně sloužící lásce. Etická a politická odezva na tuto cestu je pro něj také jediný způsob, jak může církev věrohodně vyznávat Kristovo panství.

Barth je v otázce Kristova panství velmi důrazný. Panování Kristovo mu není jen nad našimi slovy a skutky, ale také nad našimi srdci a svědomím. Nemůžeme ho omezit pouze na naši duševní, vnitřní existenci, neboť tuto duševní existenci nemůžeme oddělit od naší existence tělesné. Kristus je tak jako Stvořitel nebe a země Pánem celého lidstva a buď je jako takový uznán, nebo není uznán vůbec.³⁵

Barth je silný rovněž ve své výzvě k lidské odezvě na Kristovo panování. S odvoláním na Matoušovo „... a pole je tento svět“³⁶ mu není Kristovo panování jen panováním tzv. náboženským, ale také panováním mravním a politickým. V našem přirozeném bytí se všemi jeho skutečnými a domnělými potřebami jsme jako hříšníci postaveni k odpovědnosti před milostivého Boha. Jeho kralování vyžaduje poslušnost, ale uskutečňuje se v duchu, v duchu Kristově. Nemáme však žádný vliv na to, zda je tento duch duchem Kristovým, o tom rozhoduje osobně Kristus. Musíme se proto Krista stále ptát, co je to za Ducha, který nás pohání. Kristova Ducha musíme stále hledat v jeho slovu a musíme o něj Krista stále prosit.³⁷

³⁴ J 20,28.

³⁵ Barth, Karl, *Credo*, str. 52.

³⁶ Mt 13,38.

³⁷ Barth, Karl, *Credo*, str. 52.

Stejně tak v *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* vyjadřuje své přesvědčení, že Kristovo panování se dotýká všech oblastí naší existence, včetně politického života. Vyzývá nás, abychom se měli na pozoru právě před takovými tajemstvími, která se týkají výhradně vnitřního života nebo pouhé náboženské oblasti, protože zde se jedná o útěk z Kristova panování.

Zároveň si uvědomuje nebezpečí, ve kterém se ocitá víra vůči panování Krista v případě, když toto panování zaměníme s naším vlastním panováním. Zde Barth přichází s originálním pojetím víry – křesťanská víra je podle něj popíranou vírou. Popíráním je to, že křesťan svým „věřím“ může náhle nebo postupně přejít k tomu, že toto „věřím“ naplňuje a tvoří, místo aby ho nechal naplňovat a tvořit. To je ono popření víry, že se sama ztrácí, tj. že může sama sebe považovat za lidský podnik, dílo, umění a systém, kterým může Kristus propůjčit tak nanejvýš své jméno a skrze které je dávno zavrhnut a ukřižován ve prospěch ideálu. Ve skutečnosti je to člověk, který se učinil Mistrem a který se pod značkou Ježíš Kristus sám stává vším, sám by chtěl být tvořícím slovem a živým Duchem, sám by si chtěl odpouštět hříchy a sám sebe posvěcovat. A toto popírání je tak složité odhalit proto, že se tato svévolná lidská víra tolik podobá skutečné křesťanské víře, která vzniká a žije pod panováním Krista.³⁸ Barth vidí cestu z tohoto nebezpečí v tom, že člověk postaví skutečnou a léčivou moc Ježíše Krista do protikladu ke všemu, co si myslí, že ví a má, nejlépe pak tím, že se vrátí jako začátečník a žák ke svědectvím proroků a apoštolů jako k dokumentům skutečně svého království. V této, jak říká Barth, škole proroků a apoštolů najde pak člověk určitě své ponížení, ale současně také své nové povzbuzení.³⁹

Barth rovněž varuje před zaměňováním Kristova panování za naše panování nad Kristem, kdy člověk rozumí, jásá, že porozuměl, a zajme Krista namísto toho, aby se dal zajmout Kristem. Takové jednání nás podle Bartha činí smutnými. Vytvářením si svých vlastních představ se stáváme obhájci Krista místo toho, aby byl Kristus naším obhájcem, předkládáme za něj přímluvy místo toho, aby on předkládal přímluvy za nás. Barth nás vyzývá, abychom si tuto záměnu uvědomili a abychom ve svém životě nepřetržitě hledali toho, který nás miluje a vede.⁴⁰ K tomu nám má sloužit především četba Písma svatého a modlitba, která je prosbou o přijetí toho, co předpovídá Písmo. Z této výzvy je zřejmé, jak silnou autoritu Písmo pro Bartha představuje.

³⁸ Tamtéž, str. 54.

³⁹ Tamtéž, str. 55.

⁴⁰ Tamtéž, str. 62.

3. ... jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie panny

Lochman v úvodu k této části Apostolika upozorňuje na skutečnost, že o této výpovědi se vedly a vedou velmi ostré spory mezi církvemi, ale i mezi jednotlivými křesťany napříč církevním spektrem. I přes své zaměření na Apostolikum Lochman neopomene srovnat jeho text s textem Nicaena, který se obsáhleji věnuje otázce naší spásy.⁴¹ Všimá si chybějícího výrazu pro vtělení v Apostoliku a domnívá se, že na rozdíl od východního křesťanství, kde je téma vtělení v centru pozornosti, jeho absence v Apostoliku není náhodou. Západní církev, jak dokládá i Krédo, kladla větší důraz na svědectví o utrpení a vzkříšení. Na Apostoliku se mu líbí definiční otevřenost, jeho dynamičnost, kdy mluví o ději a události, v tomto případě o vtělení, které je událostí Vánoc. Všimá si však toho, že obecně východní a katolické křesťanství pokládá tuto část Kréda za zvlášť významnou, naopak protestantské prostředí je k ní spíše zdrženlivé až odmítavé. V této souvislosti jmenuje Karla Bartha jako jednoho z těch protestantských teologů, kteří tato slova vnímají kladně jako „velké tajemství Vánoc“.

V *Základech dogmatiky* Barth nachází v tomto místě Kréda jistý zlom, kdy od výpovědi označujících subjekt přechází Krédo k určení pro jednání a dění. V souvislosti s „tajemstvím Vánoc“ si pak klade otázku, zda by muselo mít ono tajemství formu právě tohoto divu. Právě božství a právě člověčenství Ježíše Krista nezávisí podle něj na tom, že byl Kristus počat z Ducha svatého a narozen z Marie panny, ale že se Bohu zalíbilo uskutečnit a zjevit toto tajemství v této formě a podobě. Bůh nic takového udělat nemusel. Jak Barth píše, nevíme o žádné Boží nutnosti, kvůli které by se slovo muselo stát tělem, a stejně tak nevíme o žádné lidské možnosti, jak by se Slovo mohlo stát tělem. To však neznamená, že bychom s touto formou divu mohli svobodně souhlasit nebo nesouhlasit. Zde Barth uvádí příklad z Mk 2, kde také Ježíš koná div proto, abychom věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy. Stejně máme rozumět i narození z panny – div se děje jako viditelná podoba tohoto tajemství. Tam, kde lidé utíkají před tímto tajemstvím, se setkáme s přirozenou teologií, která toto tajemství nechápe. Kde je tajemství chápáno, tam je tento div vděčně a radostně uznán.

Zdůrazňuje, že subjektem této události vtělení je samotný Bůh, nikoli člověk nebo Bůh a člověk. Vtělení Boha do člověka je svobodné rozhodnutí

⁴¹ „On pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe, stal se tělem skrze Ducha svatého z Marie panny.“

Boží.⁴² V otázce vtělení Boha v Ježíši Kristu a jeho utrpení přichází v *Credo* s vlastním pojmem „Boží zahalení“⁴³ znamenajícím nikoli světlo, ale tmu, nikoli překonání světa, nikoli jeho osvobození od hříchu, zla, smrti a ďábla, ale ponížení a opuštění Božího syna od veškeré síly nemožného, božského, nesení „hněvu Božího proti celému lidskému pokolení“. Po celou dobu života Ježíše Krista nemá jeho utrpení žádnou hranici, žádný smysl a žádnou budoucnost. Ten, kdo stojí jako Ježíš pod Božím hněvem, nemůže vidět hranici, smysl a budoucnost v tom, v čem má trpět. Do této propasti nás vrhá hřích. Toto břemeno lze jen nést, jako ho nese Ježíš. To znamená jeho vtělení.⁴⁴

Barthovi je zde opět absolutním svědkem této události Bible, ze které víme o skutečnosti, že se Slovo stalo tělem. V souladu s tím pak je pro něj víra aktem následování něčeho, co se odehrálo ještě dříve, než jsme uvěřili.

V zamýšlení nad tímto tématem pak Barth definuje své pojetí termínu „znamení“. Div inkarnace označuje jako věc, div Vánoc pak jako znamení. Věc je sice pravá, ale ukazuje se v divu Vánoc. Nejde tak „jen“ o znamení, které bychom mohli opominout, stejně jako nejde oddělit formu od obsahu.

Podobně v *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* Barth zdůrazňuje, že mezi zázrakem a tajemstvím, mezi znamením a označenou věcí je třeba rozlišovat. Neznamená to však, že znamení je důkazem označované věci. Je jejím vyjádřením. Ono znamení totiž není pro reinkarnaci nutné. Bůh by si mohl zvolit jiný postup, stejně tak jako mohl Ježíš vykonat jiné zázraky, než jaké vykonal, aby označil stejné slovo. Neznamená to však, že bychom mohli mít označenou věc bez onoho znamení. Vznikalo by tak nebezpečí, že vyřadíme společně se znamením také označovanou věc, což se stává těm, kteří se chtějí zbavit zázračného početí, a kteří tak ztrácejí i reinkarnaci. V Novém zákoně není podle něj zázrak zvláštní událostí. Je znamením, doprovází slova a vysvětluje je, potvrzuje jejich skutečnost. Stejně tak je tomu tady. Slovo o Bohu, který se v Ježíši Kristu stal člověkem, je doprovázeno určitým znamením, zázračným zrozením.

Lochman poukazuje na fakt, že nad touto částí výpovědi Kréda se vedou spory nikoli o její dogmatický záměr, ale především o motiv narození z panny. Důležitá pro Lochmana není otázka historické skutečnosti této události, ale její teologický záměr. Neměli bychom se soustřeďovat na biologické a sexuální asociace, ale na význam této události jako svědectví o Božím vtělení. S ohledem na jeho druhořadost a služebnost přirovnává motiv narození z panny k příběhu Jana Křtitele nebo k andělům, kteří také

⁴² Barth, Karl, *Credo*, str. 60.

⁴³ Něm. Verhüllung Gottes.

⁴⁴ Lochman, Jan Milíč, *Krédo*, str. 70.

zvěstovali příchod někoho většího, příchod nového počátku. Stejně jako bylo pošetilé zabývat se ontologií a fyziologií andělů, je podle něj nesmyslné zabývat se motivem panenství z biologického nebo gynekologického pohledu. Z hlediska potlačení ústředního teologického motivu soustředěním se na Mariino panenství se dokonce přiklání k možnosti číst slova o Marii panně spíše jako slova o „mladé ženě Marii“ než o „panně Marii“. Ekumenický dialog na tomto poli vidí Lochman jako možný a na důkaz toho cituje z díla současného papeže J. Ratzingera, podle kterého narození z panny nenáleží bezprostředně do nauky o Ježíšově Božím synovství. Přesto však sebekriticky „do vlastních řad“ klade otázku, zda se protestantská teologie příliš neodpoutává od postavy panny Marie, a neopomíjí tak neprávem typ člověka, který Marie zastupuje, tedy člověka naslouchajícího, přijímajícího, omilostněného a posléze následujícího a sloužícího. Vůči často přebujelé mariologii pravoslavné a římskokatolické církve má Lochman naopak výhrady v tom, že tyto církve vyzdvihují mariologický a partenogenetický motiv nikoli jako služební motiv, ale jako „absolutní div“, který činí z Marie nejen služebnici Páně, ale i královnu nebe. Tendenci činit z Marie hlavní představitelku spásy a spoluvykupitelku pak Lochman jednoznačně odmítá.

Barth v *Credo* naopak historickou skutečnost této události neodsouvá do pozadí: „V tomto vyznání se nejedná ani o hypotézu k odůvodnění inkarnace, ani o nadbytečnou ozdobu v podobě zázraku. Jde jen o popis události, ke které došlo.“ V popírání početí z panny vidí odklon od teologie zjevení k přirozené teologii: „Tam, kde člověk správně chápe reinkarnaci, svobodnou milost existence Ježíše Krista, jako tajemství naší jednoty s Bohem, tam se člověk nepodivuje tomu, že takový zázrak nachází.“ V souvislosti s dogmatem o narození z panny hovoří o novém Božím počátku, o milosti, o svobodě milostivého Boha, o tom, že existuje skutečná jednota Boha a člověka; Bůh sám ji tvoří; jen Bůh ji může stvořit; Bůh ji tvoří, protože ji tvořit chce. Nejedná se o žádnou jinou svobodu než o jeho vlastní věčnou jednotu Otce a Syna. Touto jednotou je Duch svatý. Jen on činí jednotu Boha a člověka potřebnou a možnou.⁴⁵ „Narodil se z Marie panny“ znamená, že Bůh se stal skutečně tím, čím jsme my, aby byl skutečně u nás a skutečně tady pro nás, aby v tomto lidském těle a bytí nedělal to, co děláme my – hřích, ale aby dělal to, co my neděláme – Boží, vlastní vůli, a tak byl skutečně na našem místě, v naší situaci a v našem tělesném stavu novým člověkem.⁴⁶ Končí tuto úvahu vyjádřením, že by bylo lépe neoddělovat obsah od formy a formu od obsahu a dogma o početí a narození Krista raději nechat bez kritiky.

⁴⁵ Barth, Karl, *Credo*, str. 63.

⁴⁶ Tamtéž, str. 61.

Lochman si dále všímá struktury této části výpovědi Kréda v jejím dvojitým důrazu – na jedné straně na Ducha svatého, tedy tvořivou přítomnost Boží, a na druhé straně na lidskou bytost Marii, tedy konkrétního dějinného člověka. Na základě této skutečnosti konstatuje, že Bůh a člověk stojí v tomto vyznání vedle sebe a pospolu, což má podle něj velký christologický význam – osobu a příběh Ježíše Krista není možné omezit pouze na jednu rovinu, v Kristu jsou Bůh a člověk nerozlučně spolu.⁴⁷

Barth se v *Credo* vyjadřuje v podobném duchu. Vyznání „počal se z Ducha svatého“ vysvětluje v tom smyslu, že lidská existence Ježíše Krista má svůj původ bezprostředně v Bohu a je také bezprostředně vlastní Boží existencí. Vyznání „narodil se z Marie panny“ pak potvrzuje, že vlastní Boží existence má navzdory skutečnosti, že Bůh je zde rovněž Stvořitelem, lidský původ a je také lidskou existencí. Obě formulace tedy nestaví Boha a člověka do větší nebo menší vzdálenosti, ale chtějí říci, že Bůh a člověk se v početí a zrození Ježíše stali jedním, aby v tomto počatém a zrozeném byli jedním po všem čas a na věčnost.⁴⁸

V *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* Barth rozlišuje v textu Kréda i Kalvínově komentáři dvě pozice. Za první, tajemství inkarnace, sjednocení loga s Ježíšovým lidstvím, a za druhé, zázrak narození z panny, tedy znamení onoho tajemství. Oba dva významy se k sobě vztahují, ale zároveň se od sebe odlišují. Kalvín podle Bartha považoval v této souvislosti početí z Ducha svatého za nutné k tomu, aby byla napravena lidská neposlušnost vůči Bohu. Pouze Bůh totiž mohl napravit lidskou neposlušnost, pouze Bůh mohl spojit člověka s Bohem, pouze Bůh nám mohl dovolit znovu v něm nabýt to, co jsme ztratili. Výraz „počal se z Ducha svatého“ zajišťuje účinnost milosrdenství Božího s ohledem na lidské pokolení a každého člověka zvlášť.⁴⁹

Výpověď o početí z Ducha svatého neznamena, že Duch svatý je otcem Ježíše Krista. Znamená to, že Ježíš nemá žádného lidského Otce. V *Základech dogmatiky* Barth píše, že se jedná o negativní vymezení toho, že člověk Ježíš Kristus nemá žádného otce. Jeho lidská existence začíná v samé svobodě Boží, v níž Otec a Syn jsou jedno ve svazku lásky, v Duchu svatém. Díky tomu může člověk, aniž by toho byl sám od sebe schopen nebo ochoten, nejen zvěstovat slovo Boží, ale smí slovem Božím být. Zde začíná nové člověčenství.⁵⁰

Barth do protikladu k tomuto divu početí Krista staví mýty o zplození z Bohů, ve kterých Bůh vystupuje jako partner panny, a odkazuje na křesťanské umění pokoušející se znázornit, že se zde nejedná o sexuální jev.

⁴⁷ Lochman, Jan Milíč, *Krédo*, str. 110.

⁴⁸ Barth, Karl, *Credo*, str. 58.

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 115.

Souhlasí s tvrzením, že toto početí bylo spíše realizováno Mariiným uchem, které slyšelo slovo Boží. Kristus je počátkem nového lidství, které je v souladu s Bohem. Jedná se o nový začátek, nové stvoření, odlišné od prvního stvoření v tom, že v něm něco existuje: existuje v něm Marie. Toto nové stvoření obsahuje a vyžaduje vyloučení lidského hříchu, aby mohlo být napraveno vše, co bylo Adamem a námi pokaženo. Při hledání odpovědi na otázku po smyslu, jak byl vyloučen hřích, však není možné sledovat tradici starých teologů, kteří kladli důraz na vyloučení lidské pohlavnosti. Barth v Bibli nikde nenachází, že by zdrojem hříchu měla být sexuální oblast. Takový výklad podle něj páchne klášterem a mnichy. Pohlavní askeze je podle něj pohanská, nikoli biblická myšlenka.⁵¹

Výpovědi Kréda v této části mluví o tom, že se Bůh stal ze svobodné vůle člověkem, věčné slovo se stalo tělem. Důležitý je zde pro Bartha stejně jako pro Lochmana směr shora dolů. Toto sestoupení označuje Barth za div existence Ježíše Krista, tajemství Vánoc, tajemství inkarnace, Boží zjevení in nuce, jež můžeme pochopit a slyšet jen jako počátek všech věcí.⁵² Z výrazu „jenž se počal z Ducha svatého“ vyplývá, že člověk Ježíš Kristus má svůj původ jen v Bohu, tedy má svůj počátek v dějinách v tom, že se Bůh stal člověkem v osobě. Bůh je s Ježíšem Kristem za jedno, jak píše Barth, není tedy člověkem mimořádně nadaným nebo nadčlověkem, ale jsa člověkem je Bohem samým.⁵³

Zajímavá Barthova myšlenka vtělení Krista jako analogie ke stvoření – Bůh jedná jako stvořitel, nyní však netvoří z ničeho, ale vstupuje do dějin a uvnitř stvoření tvoří nový počátek v dějinách Izraele. Tak je v lidských dějinách patrný bod, kdy Bůh spěchá na pomoc stvoření a sjednocuje se s ním. Z výpovědi „narodil se z Marie panny“ je zřejmé, že Ježíš stejně jako od Boha pochází také od tohoto člověka, od této ženy. Bůh si tak dává pozemský, lidský původ.⁵⁴

Barth spojuje tuto událost navíc s naším poznáním toho, že jsme hříšní. Není tomu však tak, že by Ježíš Kristus byl výsledkem takového poznání, ale právě naopak – toto poznání je důsledkem poznání Ježíše Krista. „Dříve než zjistíme, že potřebujeme být spaseni, je Spasitel už tady a je to právě on, kdo nám tuto potřebu být spasen zjeví a vysvětlí.“⁵⁵

Barth i Lochman se shodně věnují významu jména a titulu Ježíše Krista. Všimají si pevného spojení významu jména s osobou, jak ji chápali tehdejší lidé, i významu události Božího zjevení v konkrétní, běžným jménem Ježíš

⁵¹ Barth, Karl, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, str. 71.

⁵² Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 111.

⁵³ Tamtéž, str. 112.

⁵⁴ Tamtéž.

⁵⁵ Barth, Karl, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, str. 45.

pojmenované historické osobě. Barth, vzhledem k antisemitským excesům v Německu, zdůrazňuje především souvislost dějin spásy vrcholících v Ježíši Kristu s Izraelem a jeho posláním. „Spasení vychází ze židů, a právě tím není židovský národ jen souzen, ale také omilostněn.“⁵⁶

Barth upozorňuje na skutečnost, že se často zpochybňuje význam těchto divů pro naše myšlení, víru a poznání ve vztahu k tajemství jednoty Boha a člověka v Ježíši Kristu. Dává těmto pochybám částečně za pravdu, protože jednota bytí Ježíše Krista jako pravého Boha pravého člověka nevychází z tohoto divu, jak vysvětlovali již ortodoxní dogmatici staré církve, kteří rozlišovali mezi tajemstvím jedné podstaty (*unio hypostatica*) a divem divu narození (*nativitas*) Ježíše Krista. Přesto však nechce oddělovat obsah od formy, která dává obsahu jasný a srozumitelný smysl. Barth metaforicky nazývá zázrak strážcem přede dveřmi, který nás upozorňuje, že narazíme na tajemství, na svobodnou milost Boží. Barth několikrát opakuje, že christologie staré církve toto tajemství chrání, a tak vyzývá k jeho uctívání právě tím, že poslouchá hlas tohoto strážce u dveří. Právě respektem k zázraku narození z panny se jí dostává současně poznání inkarnace. Barth vyvrací jakoukoli lidskou žádost o důkaz, že tomu tak je. Ani on stejně jako staré koncily nebo reformátoři nepodávají žádný důkaz, pouze chce zdůraznit, že jednota, svazek Boha a člověka v Ježíši Kristu zůstává tajemstvím. Barth shledává jednotu tohoto dogmatu se záměrem Nového zákona, ve kterém nám evangelia a epištoly potvrzují, že Bůh byl v Ježíši Kristu, Kristus byl člověkem a my nemáme hledat Boha nikde jinde než v něm. Dogmata prvních koncilů nás jen upozorňují na dvě nebezpečí, která nám při čtení Bible hrozí: že nepřijmeme, že se jedná o Boha, nebo nepřijmeme, že se jedná o člověka. Bez tohoto základu pak podle Bartha není ani možné porozumět ospravedlnění a posvěcení, jak mu učili reformátoři. V inkarnaci vidí především svobodu Boží, která je Duchem svatým a skrze niž existuje na světě svoboda církve, ve které je poslouchán a hlásán Bůh. Tato svoboda je současně skutečným základem církve, skutečným počátkem všech dětí Božích.

Lochman si všímá pokusů o redukci Krista na božskou nebo lidskou složku, ke které docházelo v minulosti, a varuje před tímto pokušením v církevním i necírkevním prostředí i v dnešní době. Z historického pohledu hovoří o monofyzitismu shora, kdy Kristovo božství převládá nad jeho lidstvím, a monofyzitismu zdola, kdy naopak jeho lidství převládá nad božstvím. Barth se v *Credo* rovněž věnuje úvaze o historickém zápasu církve nad otázkou Ježíšova lidství a božství s různými heretickými směry, jako byl doketismus nebo ariánství. Církev měla podle něj za úkol zachovat tajemství

⁵⁶ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 93.

vtělení jako tajemství Božího zjevení, Božího jednání, vycházejícího ze svobodného Božího milosrdenství, které si člověk ničím nezaslouží.

Barth v *Základech dogmatiky* stejně jako v *Creda* věnuje několik úvah chalkedonskému koncilu v roce 451, kde církev formulovala jednotu Boha a člověka v Kristu jako odpověď na monofyzitské tendence, doketismus a nestoriánské distancování Boha od člověka. Chalkedonský koncil formuloval tezi, že jednotu trvá „nesmíšeně, neproměnně, nerozděleně a nerozlučně“.⁵⁷ Důležitá je pro Bartha skutečnost, že při těchto sporech nikdy nešlo o to odstranit tajemství, racionalisticky věc vyřešit, ale naopak obrátit křesťanův pohled správně na toto tajemství. Právě ony ostatní pokusy se snažily tajemství odstranit a proměnit ho v lidskou srozumitelnost. Kdo nechce věřit, ať nechá, ale zde nemůže být nic zeslabováno, tato sůl nesmí být zmařena.⁵⁸ Na tajemství pravého božství a pravého člověčenství ukazuje div tohoto zplození a narození – nativitas Jesu Christi (narození Ježíše Krista).⁵⁹

V otázce Kristovy Boží a lidské stránky Lochman upřesňuje, že obě složky, božská a lidská, nejsou v Ježíši Kristu jakoby půl na půl, ale je v něm cele přítomna jak složka Božská, tak lidská. Důležitý je zde pro něj směr od Boha k nám, z nebe na zem, tak jak ho církev zpracovala ve svém učení o anhypostazi lidství Ježíše Krista, podle něhož lidská existence Krista nemá samostatnou substanci, ale je zahrnuta do Božího příběhu, což má ten závažný důsledek, že v Božím vtělení není Ježíšovo lidství, a skrze něho také naše lidství, samo a opuštěno, ale je skryto v Bohu.⁶⁰

Ve výpovědi „narodil se z Marie panny“ spatřuje Lochman vstup spásy do tohoto světa a varuje nás před soustředěním se pouze na motiv panenství, který by nám mohl zastříti skutečnost, že se zde mluví o konkrétní židovské ženě jménem Marie. Lochman zdůrazňuje účast Syna Božího na všech rozměrech lidského života, včetně narození, a cituje v této souvislosti z Pavlova Listu Galatským.⁶¹ I tady, v aktu zrození, podle Lochmana „tluče srdce apoštolské výpovědi“. Výpověď o sestupu Boha k nám ve vztahu k partenogenezi je mu výpovědí prvotní, přesto se tématem Mariina panenství zabývá. Kritizuje především takové postoje, které v tomto tématu spatřují zatmění skutečného christologického poselství, jak je zastával například Emil Brunner.⁶² Narození z panny vidí Lochman doloženo v Novém

⁵⁷ Tamtéž, str. 113.

⁵⁸ Tamtéž, str. 114.

⁵⁹ Latinský název vánočního svátku.

⁶⁰ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 116.

⁶¹ Ga 4,4: „Když se naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna, narozeného z ženy, podrobeného zákonu.“

⁶² Emil Brunner (1889–1966) byl švýcarský teolog, spolu s Karlem Barthem jeden z představitelů dialektické teologie. Zdůrazňoval především svobodnou vůli člověka a kritizoval chápání pravdy křesťanské víry orientované na řeckou filozofii.

zákoně ve vánočních příbězích Matouše a Lukáše,⁶³ i tady si je však vědom skutečnosti, že řecký výraz panna byl již v Septuagintě použit pro hebrejský výraz alma, který znamená mladou ženu. Relativitu dogmatu narození z panny vidí Lochman především v tom, že tento motiv není cílem, ale slouží christologickému dogmatu o vtělení Božím. Má smysl jen ve vztahu k tomuto poselství jako jeho „znamení“. Zde Lochman nejen používá Barthův termín „znamení“, ale Bartha také cituje. V *Credo* Barth pokládá za hlavní téma této části Kréda událost vtělení, tedy událost, ve které se Bůh stal člověkem, či podle Jana, ve které se Slovo stalo tělem.⁶⁴ Toto vtělení je pak Božím rozhodnutím, které tvoří obsah lidské víry a formuje ji k lidskému rozhodnutí: Náš Pán.⁶⁵

Barth si všímá dvojího významu obou vyjádření, ale zdůrazňuje, že jejich předmětem je vždy událost inkarnace. Skutečnost pravého Božství a lidství Ježíše Krista je mu vnitřním, obecným obsahem výpovědi Kréda, skutečností svobodné Boží milosti v jeho zjevení, zatímco vnějším obsahem, znamením, je pak div, že Ježíši Kristu jako skutečnému Bohu a člověku je otcem samotný Bůh a matkou panna Marie, což Barth definuje jako formu, podobu, ve které se svobodná Boží milost dává poznat. Obě obsahové výpovědi mají podle Bartha v Krédu své místo a neměly by být od sebe oddělovány, jinak se vystavujeme nebezpečí, že s formou ztratíme i obsah.

Lochman se zabývá také otázkou vyřazení muže, jako tvůrce a patriarchy, mimo rámec tohoto příběhu. Marie sice představuje člověka, ale člověka naslouchajícího, přijímajícího, sloužícího a omilostněného, jak ji popisuje Lukáš ve vánočním příběhu. Současně je to však také Marie hrdá a nadšená, tak jak ji známe z jejího Magnificat. Zde však podle Lochmana nejde o sebevykoupení zdatných, ale o „dynamiku milosti“ a „omilostněnou lidskost“.

Barth v *Credo* tvrdí, že na základě své lidské existence nemá Ježíš Kristus žádného otce. Co se přihodilo Marii, je milost Boží, ze které je vyloučen hříšný člověk. Vyloučená hříšnost však nesmí být hledána v aktu spojení mezi mužem a ženou, ale v suverenitě lidského chtění, konání a tvoření, v níž není člověk otevřený pro Boží slovo. Právě proto je z této milosti vyloučen Josef a předmětem zjevení se stává žena. Podle Bartha se nejedná o žádné zbožňování ženy, protože ta má také podíl na oné lidské suverenitě. Marie může být chvalořčena jen proto, že uvěřila,⁶⁶ nikoli kvůli svému panenství, nikoli kvůli své ženskosti. Marie je matkou Pána ve smyslu veršů Lk 1,38: „Hle, jsem služebnice Páně; staň se mi podle tvého slova.“

⁶³ Mt 1,18 a L 1,27.

⁶⁴ J 1,14.

⁶⁵ Barth, Karl, *Credo*, str. 57.

⁶⁶ L 1,45.

V *Základech dogmatiky* Barth nazývá tento akt vyloučení muže z divu početí Božím soudem.⁶⁷ Člověk zde nemá ničím přispívat svou akcí a iniciativou. Není však vyloučen zcela – je zde panna. Ustoupit však musí muž v postavě Josefa, muž jako specifický nositel lidského konání. Žena zde stojí v popředí jako vyvolená Bohem ve své slabosti a pokoře. „Hle, jsem služebnice Páně; staň se mi podle tvého slova.“⁶⁸ Bůh vylučuje muže, protože Adam byl nazván hříšníkem, přestože v dějinách hříchu hrála významnou roli žena, která, jak píše Barth, vedla první teologický rozhovor v dějinách. Bůh skrze akci Ducha svatého dělá Josefa zbytečným.

⁶⁷ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 115.

⁶⁸ L 1, 38.

4. ... trpěl pod Pontským Pilátem

Na rozdíl od předchozích kapitol, ve kterých jde o Kristovo božství a vtělení, zde můžeme hovořit o tom, že této části Kréda jde o Kristovo plné lidství. Jak píše Lochman, zde jde o *vere homo*.

Barth se v úvodu *Creda* věnuje Kalvínovu katechismu, ve kterém je vynechání Kristova života v Krédu zdůvodněno tím, že se zde mluví jen o vlastní podstatě našeho vykoupení. Podivuje se nad tím, jak by mohla církev dojít při vzniku Kréda k názoru, že Ježíšův život nepatří k podstatě našeho vykoupení, a vyjadřuje uznání Kalvínovým žákům, kteří projevili v Heidelberském katechismu hlubší a exegeticky správnější pohled než jejich mistr.⁶⁹ V Kalvínově odpovědi vidí následování Pavla, u kterého slyšíme zdánlivě pouze o Kristově smrti a zmrtvýchvstání. Důležité je však ono „zdánlivě“. Barth zdůrazňuje, že tím, jak Pavel mluvil o Kristově smrti, mluvil ve shrnutí a zkratce o celém Kristově životě. Důkazem toho je mu text Pavlova hymnu poníženého Krista z F 2,6nn a ještě jeden, nepřímý důkaz – všechna čtyři evangelia popisují život Krista, jeho vystupování, promluvy a divy, ve stále silnějším stínu pašijí. Barthovi jde o zdůraznění toho, že celý život Ježíše Krista je ve stínu onoho utrpení. To pak má na mysli také Krédo, které nemluví nejdříve o Ježíšově smrti, ale o jeho utrpení, kterým označuje celou dobu jeho života na zemi.

Podobně také Lochman upozorňuje, že slovo „trpěl“ vystihuje celý Kristův život od narození až po ukřižování. Formulace Kalvínova katechismu dělá Lochmanovi „těžkosti“, protože navozuje dojem, že celý Ježíšův příběh od narození do smrti nebyl pro spásu nutný. Lochman však není zastáncem ukvapených rozhodnutí bez toho, aniž by zvážil jejich pro a proti. Tak i zde ví, že je možné se takové volby odvážit, a připomíná v této souvislosti S. Kierkegaarda, který uvažoval o zkrácení celého evangelia do několika vět o Kristově ukřižování. Stejný směr vidí u existencialisticky orientovaných teologů.⁷⁰ Lochman se s jejich názorem neztotožňuje. Zabraňuje mu v tom jednak ekumenické důvody, neboť má obavy, že by se jeho protestantství ocitlo v izolaci například vůči východnímu pravosláví, které klade na Ježíšův pozemský život velký důraz, ale vidí i teologický význam důrazu na období Ježíšova života od narození po ukřižování. K Ježíšovu lidství patří také jeho konkrétní projevy, které Lochmanovi nejsou lhostejné.

⁶⁹ Heidelberský katechismus napsali Kalvínovi žáci Zacharias Ursinus (1534–1583) a Casper Oliver (1536–1587). Poprvé vyšel v Heidelbergu v roce 1563.

⁷⁰ Představitelem existencialistické teologie je například Rudolf Bultmann.

V *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* uvádí Barth tuto kapitolu myšlenkou, že na slovo „trpěl“ se musíme současně dívat z pohledu „byl vzkříšen“. Člověk je ve světle Božím proklet. Zde je však proklet sám Bůh, který v Ježíši Kristu přijal své prokletí, protože Bůh odsoudil hřích v těle nikoli na nás v našem těle, ale v těle Krista. Tím, že Ježíš toto prokletí přijal, zničil tuto kletbu. V *Credū* rozvíjí téma smíření a přichází s vlastním pojetím vtělení jako utajeného vítězství. Ježíšovo vtělení, zjevení Božího Syna a v něm uskutečněné smíření světa s Bohem představuje skryté a utajené vítězství a triumf. Utajené proto, že Ježíš nevíteží, netriumfuje, nemá žádné úspěchy, prochází životem jako host, jako cizinec.

V *Základech dogmatiky* zahajuje myšlenkou spojení Velkého pátku a Velikonoc, ve kterých se „rozvíjí“ tajemství inkarnace, a zdůrazňuje nutnost jejich vzájemné souvislosti, která byla v minulosti často narušována tíhnutím k jedné nebo druhé straně – západní teologie tíhla spíše k teologii crucis, východní k teologii gloriae. Představitelem konceptu teologie crucis byl Luther. Barth s touto koncepcí souhlasí, ale nechce ji stavět proti koncepci druhé. Obě spolu souvisejí – v kříži bychom měli vidět jak událost, při které byl Kristus vydán na smrt pro naše přestoupení, tak událost, kdy Kristus vstal z mrtvých pro naše ospravedlnění. Barth vidí nebezpečí teologie crucis v tom, že vnáší do křesťanství mnoho pochmurnosti a zatuchlosti. Vyzývá dokonce, aby již na Velký pátek nebyly zpívány jen zádumčivé a smutné pašijové písně, ale také radostné písně velikonoční. Je třeba mít vždy na zřeteli, že Kristus vstal třetího dne z mrtvých.⁷¹ Jak však upozorňuje v *Credū*, člověk dělá dobře, když neotevřítá ihned onu „druhou knihu“. Tuto druhou knihu o Božím vítězství a našem vykoupení můžeme číst teprve tehdy, když dočteme do konce knihu o utrpení Ježíše Krista.

Také v této otázce vidí Lochman obě stránky věci – evangelia současně dýchají křížem i vzkříšením. V návaznosti na citaci básně Kurta Martiho vyvozuje Lochman, že Ježíšova cesta utrpení není zlý úděl, nýbrž naplnění poslání, cesta spoluutrpení, cesta zástupného utrpení.⁷² Chápe, že evangelium nás nemá k tomu, abychom rozvíjeli teologii utrpení. S Ježíšovým životem je spojena i velká radost. Zde má na mysli především vánoční příběh u Lukáše nebo Ježíšovo první vystoupení u Jana. I v Ježíšově životním stylu rozpoznává prvky životní radosti, nikoli askeze nebo sebetrýznění. Jak však Lochman píše, v polyfonii tohoto života zní temný cantus firmus – Ježíšova cesta směřuje k pašijím.⁷³

⁷¹ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 133.

⁷² Tamtéž.

⁷³ Lochman, Jan Milíč, *Krédo*, str. 135.

Lochman konstatuje, že poznání plného Kristova lidství nebylo pro starou církev samozřejmé a musela na jeho podporu vynaložit mnoho úsilí. Důkazy o Ježíšově lidství nachází u synoptiků, u Pavla⁷⁴ a Jana.⁷⁵ V Krédu pak vidí apologii proti „odlidštění“ spásy právě v části výpovědi: „... trpěl pod Pontským Pilátem, byl ukřižován, umřel a byl pohřben.“ Tyto výpovědi označuje za „nejtvrdší realitu lidského utrpení, umírání a smrti“.

Barth tuto realitu rozvíjí do konkrétních obrazů, když v *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* komentuje potřebu Kréda mluvit o tom, že Kristus byl pohřben. Spatřuje v tom sledování myšlenky Nového zákona (1 K 15,4). Člověk není podle Bartha zcela mrtev, dokud neleží sám v hrobě, dokud neodejdou poslední lidé. Tato samota je teprve smrtí a tuto samotu poznal Kristus. Zde však není konec, je to pro něj jen přechod, a proto je to přechod také pro nás. Tato slova jsou zkratkou toho, co Kristus, ale rovněž každý člověk zažívá v okamžiku smrti, tedy samoty. Krédo to chce vyjádřit právě tím „byl pohřben“. Je na místě říci to, že i v tomto údělu se nám Kristus stal roven. Pohřeb je rituální tradicí, posledním rozloučením nás živých lidí s mrtvým.

Lochman zdůrazňuje, že plné lidství Ježíše Krista je důležité pro vztah křesťanské víry k problémům spásy a morálky. Z hlediska naší spásy je zřejmé, že pokud se Kristus nestal plným člověkem, nedospěla spása až k nám. Proti takovým tendencím se církev vymezila formulací „celý v našich věcech“ (*totus in nostris*) – Kristova spása nepomine žádnou oblast stvoření. To odpovídá svědectví Nového zákona. Lochman zde mluví o „spáse s lidským profilem“.⁷⁶

Z etického hlediska je důležitý Lochmanův pohled na Ježíšovo plné lidství jako na základ pro naši etickou a politickou odpovědnost. V Kristu se spása spojuje s dějinami, a nelze proto oddělit utváření dějinných poměrů od spásy. Etická a politická praxe se nikdy nesmí z křesťanského následování vyjímat, patří zásadně k věci víry.⁷⁷ Tento důraz na etické důsledky Ježíšova plného lidství pro něj nemá jen zásadní, ale také praktický význam. Měřítkem našeho chování, vzorem k následování, mají být „konkrétní rysy Ježíšovy historické cesty“. Lochman připouští, že je není možné „zákonicky kopírovat“, máme se s nimi však shodovat.

Lochman věnuje samostatnou pozornost slovům „trpěl“ a „pod Pontským Pilátem“. Všimá si údivu, který vyvolávalo jméno Pontského Piláta v Krédu a který je vyjádřen v českém přísloví: „Vyjímá se tam jako Pilát v Krédu.“ Lochman proti sobě staví obě lidské postavy Kréda – Marii a Piláta. Obě jsou

⁷⁴ Ga 4,4.

⁷⁵ 1J 4,1nn.

⁷⁶ Lochman, Jan Milíč, *Krédo*, str. 126.

⁷⁷ Tamtéž, str. 127.

v Krédu na místě, kde se mluví o Ježíšově lidství, ale zatímco u Marie není proti její přítomnosti námitek, Pilátovi se dostává označení jako oportunist, člověk bez milosti nebo temná postava. To, že se postava Piláta objevuje Apoštolském i Nicejském vyznání, je mu důkazem promyšlené teologické úvahy a současně důkazem zápasu církve s doketismem – církve se slovy „pod Pontským Pilátem“ bránila pokušení různých náboženských a filozofických kruhů oddělit Kristův příběh od „lidské poskvrny“. Hlavním důvodem, proč toto jméno v Krédu zazní, je doložit dějinnost Ježíšova příběhu, a tím dějinnost víry. Lochman chápe, že Krédu jde především o zdůraznění děje, aby bylo zřejmé, že vyznávající je zahrnut do dějin smlouvy a spásy. Lochman jde ve svých úvahách dále, nezůstává jen o toho, že se tak stalo, ale všímá si také toho, jak se to stalo. A právě toto „jak“ ho vede k závěru, že křesťanská víra bere svět takový, jaký je, aby ho poměřovala a utvářela z pozic Ježíše Krista.⁷⁸

Jmenování Pontského Piláta v Krédu znamená pro Bartha především časový údaj. Tímto jménem se říká, že k ukřižování Ježíše Krista došlo právě v této historické době, kdy v Judsku vládl římský místodržitel Pilát Pontský. Barth v tom vidí polemiku proti gnostickému idealismu. Slovo se stalo tělem v čase, skutečnost vtělení v Ježíši Kristu byla tím, co nazýváme dobou života člověka.⁷⁹

Barth si navíc klade otázku, proč je tento časový údaj spojen právě s trpícím Kristem? Proč ne s jeho narozením? Nemyslí si, že je to náhoda nebo svévole, ale je tím zdůrazněno, že tento čas je časem lidské neposlušnosti a nepořádku a také časem, který ještě existuje pod Boží trpělivostí, pod Božím hněvem, ale může existovat jen jako k provinění určený a naproti provinění jdoucí čas. Podoba tohoto světa pomíjí. Proto je to také čas, ve kterém Boží syn musí trpět jako pravý lidský syn, čas, ve kterém má proti sobě vše: úspěch, štěstí, špatné i dobré lidi, stát a církve, své vlastní lidství, ale také Boha, čas, ve kterém musí nést Boží hněv. Kristus nemůže být nikým jiným než cizincem, který již svou pouhou existencí vzbuzuje pohoršení a který může mít pouze podobu služebníka (F 2,7) bez jakékoli krásy (Iz 53,3).

Barth se ptá, zda ortel smrti vyřčený Pilátem není současně ortelem smrti nad tímto časem? Není tím souzena spíše tato doba a není ono „trpěl pod Pontským Pilátem“ porodní bolestí nového času, který již není světovým časem, ale Božím časem, časem nových lidí a časem svobodné milosti pro lidské pokolení vysvobozené ze starého světového času? Nemohli bychom to však říci, kdybychom se po „trpěl pod Pontským Pilátem“ nepodívali do

⁷⁸ Tamtéž, str. 130.

⁷⁹ Barth, Karl, *Credo*, str. 71.

„druhé knihy“, ze které víme, že se nemýlíme, když v Božím ponížení, v jeho zjevení, nikoli přestože, ale právě proto, že je ponížením, vidíme tajné, ale naprosté vítězství, jak tomu ani nemůže být jinak, když se zde pravý Bůh snížil k pravému člověku!⁸⁰

Lochman zdůrazňuje politickou složku, kterou v sobě Pilátova přítomnost v Krédu obsahuje, a odkazuje v této souvislosti na Karla Bartha a jeho dílo *Rechtfertigung und Recht* (Ospravedlnění a právo) a výklady Apoštolského vyznání. Z Barthovy knihy *Základy dogmatiky* pak cituje část o zneužívání moci politiky, kteří se stejně jako Pilát pokoušejí zachránit pořádek a současně se udržet u moci,⁸¹ a přirovnání státu k šelmě ve Zjevení 13.⁸²

Lochman oceňuje vytrvalost křesťanů, kteří neunikali z politiky ani v době, kdy vládly takové apokalyptické šelmy. Větší politickou angažovanost by naopak rád viděl i v dnešní době, a to i přes pokusy politické teologie⁸³ a ekumenické sociální angažovanosti církví. V této souvislosti komentuje Bartha a jeho *Základy dogmatiky*, kde Barth chápe slovo trpěl v Krédu jako výpověď o lidském hříchu a jeho následcích.⁸⁴ Zlo hříchu se vyjevuje ve světle vtělení, jednání a utrpení Božího syna. Hřích je odcizení a na ně odpovídající hněv, i když hněv v rámci Božího protiopatření. Ježíšova cesta je utrpením, ale toto utrpení není cílem. Utrpení neznamena zlo snášet, ale překonávat ho. Lochman chápe Boží hněv jako Boží trest vyjádřený v Ježíšově utrpení, protest proti hříchu člověka a proti odcizení stvoření. V utrpení Krista vidí jeho spoluutrpení, spolunesení, spolubojování. Nejsme tedy ve svém utrpení sami, ani se svým utrpením z utrpení druhých. Na cestě svého Syna s námi a za nás trpí utrpením svých tvorů sám Bůh. Lochman v tom spatřuje rozchod s masochismem, ale také s apatií, lhostejností vůči utrpení a trpícím. Je to pro něj výzva ke spoluutrpení, spolunesení, spolubojování v následování toho, který trpěl pod Pontským Pilátem. Barth zde v této souvislosti zavádí svůj termín „katallagé“ – smíření. Smíření Boha s člověkem tím, že se Bůh staví na místo člověka a člověk na místo Boha, což je naprosto a úplně akt milosti. Nejde o výraz utrpení světa, o kříž jako symbol hranice lidské existence. Tímto výkladem bychom se vzdalovali od poznání těch, kteří svědčili o ukřižovaném Ježíši Kristu.⁸⁵ Apoštolské svědectví je Barthovi nezpochybnitelným dokladem skutečnosti, že ukřižování Ježíše Krista je konkrétním jednáním a akcí samého Boha. V *Das*

⁸⁰ Tamtéž, str. 74.

⁸¹ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 129.

⁸² Tamtéž, str. 130.

⁸³ Politická teologie zkoumá způsoby, kterými se mohou teologické koncepty myšlení stát základem politických, sociálních, ekonomických a kulturních diskusí.

⁸⁴ Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, str. 122–124.

⁸⁵ Tamtéž, str. 134.

Glaubensbekenntnis der Kirche nám navíc připomíná, že naše zoufalství je nesrovnatelné se zoufalstvím Ježíše Krista, a proto bychom ho neměli drammatizovat. Má zde jistě na mysli naše „drobná“ životní zoufalství, jako je nedostatek peněz, obava o to, zda nepřijdeme o práci, atd. Nejsme v situaci lidí, kteří by sami museli bojovat proti zlu, protože tento boj je dokonán. Tuto myšlenku bychom měli vyjadřovat i svými pocity. Vždyť Ježíš na sebe vzal a přemohl náš lidský strach a bídu.⁸⁶ Křesťané jsou podle Bartha často velkými bručouny nad trápením tohoto světa, přestože by měli vědět, že utrpení na sebe vzal Ježíš Kristus. Barth končí výzvou, že křesťan má žít přítakáním události, kdy Bůh mluvil v kříži Ježíše, a tím umožnil náš současný život.

⁸⁶ Barth, Karl, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, str. 83.

5. Shrnutí

Lochman i Barth psali své komentáře ke Krédu jako přednášky pro své semináře na evropských univerzitách. Výjimku tvoří jen Barthova kniha *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, která je sestavena z přepisu záznamu přednášek pro reformované faráře ve švýcarských obcích Travers a Neuchâtel. Tyto přednášky Barth přednášel ve francouzštině a záznam byl poté přeložen zpět do němčiny, což se projevilo v jednodušších formulacích, kterými je kniha napsána. Z pohledu dnešního čtenáře je pak srozumitelněji napsáno Lochmanovo *Krédo*. Jistý časový odstup, který nás dělí od doby vydání Barthových knih (*Credo* – 1935, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* – 1941 a *Základy dogmatiky* – 1947), činí občas některé Barthovy formulace obtížněji pochopitelné. Jeden z největších teologů 20. století Karl Rahner napsal, že teologie nemůže stát mimo svět nebo nad ním, jako by byla světem sama pro sebe, a že teologové mají povinnost mluvit o Bohu jazykem srozumitelným dnešním lidem. Z tohoto pohledu je mi Barth přece jen o několik generací vzdálenější, přesto však je jeho jazyk ještě pochopitelný.

Rozdílný přístup lze pak vidět také v samotných koncepcích, jakými jsou u obou autorů pojaty komentáře k jednotlivým výpovědím Kréda. Zatímco Lochmanovi jde o zachycení široké palety někdy i protichůdných názorů, Barth se snaží hlavně o důraznou obhajobu základů křesťanské zvěsti dosvědčovanou Písmem a dogmaty církve. Patrné je to například na jeho komentářích týkajících se kritiky textu Nicejsko-cařihradského vyznání. Zatímco pro Lochmana je důležitá určitá otevřenost Apostolika a u Nicaena se obává jeho přílišné doslovnosti, Barth oceňuje u textu Nicaena jasnou a pevnou formulaci. Je zřejmé, že na Barthovy formulace měla jednoznačný vliv doba, ve které svá díla psal. Uvědomujeme si to především u jeho *Creda*, jehož text přednášel na univerzitě v Utrechtě v roce 1935, tedy v době nastupujícího fašismu v Německu. Důraznými výzvami k návratům ke kořenům křesťanské víry, k oproštění se od přeceňování síly člověka ve vztahu k Bohu, výzvami k naslouchání Krista, který nám má být naším Pánem, nikoli my jeho, apeloval na svědomí a reflexi víry svých tehdejších posluchačů.

Pozice Lochmana je z tohoto pohledu odlišná. Jeho přednášky, které psal v 60. a 70. letech minulého století, vznikly jako reakce na jeho zkušenost s chabými znalostmi studentů teologie týkajícími se základních křesťanských dogmatických pouček. Své přednášky navíc koncipoval v době, jejímž jedním z hlavních témat v křesťanských církvích byla ekumenická spolupráce. Toto téma se dokonce objevuje v záhlaví názvu českého vydání – *Základy ekumenické dogmatiky*. Lochman proto dává ve svých textech prostor také jiným teologům, včetně katolických. Rovněž ve svých komentářích často

zkoumá různé, mnohdy protichůdné pohledy na danou otázku nebo téma. Někdy mi tato jeho snaha o postihnání širokého spektra názorů přijde až zakrývající jeho osobní přístup, Lochman se však většinou vrací k tradičnímu protestantskému přístupu.

Je proto logické, že u obou autorů najdeme mnoho společného. Tato shoda je patrná především v „základních kamenech“ jejich teologických postojů. V komentářích k úvodní výpovědi druhého článku Apostolika se například shodují v tom, že druhý článek tvoří základ křesťanské víry a křesťanského vyznání, je jeho východiskem a středem, srdcem apoštolské víry, zdrojem světla, jež osvětluje článek první a třetí. Taková shoda není vždy samozřejmá. Jako příklad bychom mohli uvést Albrechta Ritschla, proti kterému se Barth vymezuje. Při bližším zkoumání však zjistíme, že se oba autoři liší v jednotlivých důrazech a otázkách, které si kladou. Barth zde velmi důrazně trvá na tomto základu víry v Krista pro naši víru, Lochman si je však ochoten připustit také pochybnosti v otázce víry v Krista, alespoň ve spekulativní rovině.

Podobně pokládají oba autoři událost vtělení za rozhodující akt naší víry. Přesto také zde Lochman zkoumá otázku, zda je Kristovo božství základní výpovědí Kréda, a je dokonce ochoten si v jisté souvislosti s definiční výpovědí Kréda na tuto otázku odpovědět „ne“. Naopak Barth oceňuje jasnou dogmatickou formulaci Nicaena a jeho definice Kristova božství pomocí vyjádření o jeho zplození Otcem a vyhrazuje se vůči teologům, kteří mají s textem Nicaena potíže. Jak Barth píše, jsme spaseni ve stejném okamžiku, kdy se dozvíme, že máme Spasitele, a že tedy musíme být spaseni. Máme Spasitele, který nám současně zjevuje naši spásu i ztracení.⁸⁷

Jak jsem již psal výše, myslím, že právě v tomto bodě je na Barthově koncepci zřetelný vliv doby, ve které své přednášky psal. Kristovo božství je z hlediska tradičního křesťanského chápání naší spásy, tak jak ji chápal Pavel, jistě jejím základem, myslím však, že v dnešní době se důrazy přesouvají spíše k naší reflexi na tuto spásu. Tím neříkám, že Barth tuto reflexi opomíjí zdůrazňovat, spíše mám na mysli definici spásy jako jednou provždy uskutečněného aktu milosti Boha ve vtělení Ježíše Krista. V tomto smyslu je mi bližší Lochmanovo pojetí víry ve vtělení jako víry v „dynamickou přítomnost Boží v příběhu Ježíše Nazaretského, Boží osobní vyjití, exodus k nám, a tedy ... náš exodus, naše smíření a vysvobození v průběhu a na konci našeho života“.⁸⁸

Podobně jako jsou v dílech obou autorů patrné shody, najdeme v nich také mnohé odlišnosti. Již samotná pojmová šíře je u obou autorů odlišná. Barth ve

⁸⁷ Barth, Karl, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, str. 46.

⁸⁸ Lochman, Jan Milíč, *Krédo*, str. 99.

svých komentářích představuje několik originálních termínů a koncepcí. V souvislosti s počtím a zrozením Krista tak Barth hovoří o „tajemství Vánoc“. Pojem tajemství vůbec Barth velmi zdůrazňuje a současně chrání před snahami o racionální vysvětlení. Podobně v otázce Božího vtělení v Ježíši Kristu mluví Barth o „Božím zahalení“. Bůh se nám nezjevuje jako vítěz, ale jako poražený, který nese veškerý hřích lidstva. Dalším termínem je Barthův obrat smíření, kdy se Bůh staví na místo člověka a v Ježíši Kristu člověk na místo Boha. V této souvislosti Barth zdůrazňuje skutečnost, že Bůh se zjevil sám skrze sebe samého. Tato skutečnost je výrazem Boží milosti jako jediné možnosti k překonání propasti mezi námi a Bohem. Člověk by se neměl domnívat, že jeho víra je jakýmsi aktem poznání, ke kterému došel svými vlastními silami a úsilím. Bůh se dává člověku poznat výhradně svým vlastním rozhodnutím.

Lochmanova terminologie je v tomto smyslu poněkud tradičnější, přesto nás zaujme v souvislosti se spojením události spásy s konkrétní postavou Ježíše Krista například výrazem „spása s lidskou tváří“.

Zajímavá je rovněž Barthova úvaha nad přesunutím druhého článku Kréda na první místo. Tento důraz na Krista, jako základní výpověď naší víry, vede Bartha až k radikálním výrokům: „Pověz mi, jak je to s tvou christologií, a já ti povím, kdo jsi.“ Je taková radikálnost na místě? Mně jako čtenáři se až zatají dech, zda snad není něco v nepořádku, jestliže o některých vyznáních víry Kréda pochybují či o ně vedu svůj vnitřní zápas. Pro Bartha je však důležitá ona skutečnost, kdy skrytý, věčný a nepochopitelný Bůh na sebe vzal konkrétní podobu v Ježíši Kristu. Právě toto zjevení mají podle Bartha na mysli Starý zákon a Krédo, když svědčí o Ježíši Kristu. Právě před tímto nemožným musíme zůstat stát v úžasu, zde musíme učinit rozhodnutí v otázce naší víry. Otázka vyznání Ježíše Krista ve smyslu proroků a apoštolů není otázkou po tom, proč došlo k této události, ale otázkou našeho rozhodnutí tváří v tvář její skutečnosti. Barth na naše rozhodnutí ve víře klade silný důraz, a to nejen na tomto místě. Jak jsme viděli u Lochmana, zjevení Boha v Ježíši Kristu je výjimečný teologický koncept, který nebyl v době svého vzniku snadno přijímán. Barth takto neuvažuje, nezabývá se otázkou věrohodnosti tohoto zjevení jako vyjádření víry v Boha. Toto zjevení mu není teologií, je skutečností, kterou můžeme vírou buď přijmout, nebo odmítnout.

V otázce ukřižování a vzkříšení Krista Barth zdůrazňuje souvislost obou událostí. Teologii kříže a teologii vzkříšení nestaví proti sobě, spíše si všímá toho, že křesťané na Západě, který tíhne spíše k teologii kříže, mají větší náklonnost k pochmurnosti a zatrpklosti. I přes jeho vyváženost v této otázce si myslím, že bychom se neměli bezbřezě upínat k naději, že v Ježíšově zmrtvýchvstání bylo zlo již navždy poraženo. Ve výkladu vzkříšení jde o

vyjádření aktu Boží milosti s člověkem, Boží milosti uskutečněné a stále přítomné. Tato Boží milost se však uskutečňuje v každém z nás, v tomto světě a čase. Nebylo by dobré, kdyby chápání Kristova vítězství vedlo k přezíravosti problémů, kterým tento svět stále čelí, ať je to chudoba nebo války, nebo k jakési výlučnosti křesťanství nad lidmi jiného vyznání právě proto, že my křesťané jsme již na rozdíl od nich spaseni a zbaveni všeho zlého, co stále vidíme na těch ostatních.

Má nás snad naše víra zbavovat odpovědnosti za naše činy a životy? Barth i Lochman zdůrazňují, že tomu tak není. Spása s sebou přináší důležité etické a politické souvislosti. Není však třeba, aby si každý z nás takový rozsudek prožil, aby mohl být vzkříšen? Nemá být právě toto odkazem onoho příběhu o ukřižování a vzkříšení? Každého z nás, v naší vlastní existenci, volá Bůh k soudu. Každého z nás odsuzuje za naše odpadnutí a každého z nás křísí k novému životu.

Seznam literatury

Barth, Karl, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG. 1948.

Barth, Karl, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins*, Zürich: EVZ-Verlag 1967.

Barth, Karl, *Základy dogmatiky*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1952.

Lochman, Jan Milíč, *Krédo. Základy ekumenické dogmatiky*, Praha: Kalich 1996.

Lochman, Jan Milíč, *Oč mi v životě šlo*, Praha: Kalich 2000.

Štefan, Jan, *Karl Barth a ti druzí*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2005.