

Obsah – Contents

Nicejské krédo jako vyznání víry a jeho christologie..... 3

Theresia Hainthaler

„... marnotratným životem rozházel svou substanci“: Příběh
trojiční terminologie od nicejského koncilu po Augustina 19

Lenka Karfíková

Pravomoc římských císařů v náboženských záležitostech
římské říše..... 34

Stanislav Doležal

Jaký Otec, takový Syn: Systematická důležitost
a výzva nicejského *ὁμοούσιος* 46

Petr Gallus

Nicejsko-cařihradské vyznání v *Církevní dogmatice* Karla Bartha..... 59

Jan Štefan

Why Heresy Matters: Contesting the Legacy of Nicaea..... 72

Thomas A. Fudge

Recenze

Peter Dabrock – Renate Augstein – Cornelia Helfferich –
Stefanie Schardien – Uwe Sielert: Beze studu a krásně..... 97

Karel Pacovský

Jana Maryšková: Nemocniční kaplanství a alternativní spiritualita..... 102

Klára Suchomelová

Nicejské krédo jako vyznání víry a jeho christologie¹

Theresia Hainthaler

Abstract: The Creed of Nicaea as a Symbol of Faith and Its Christology

The Nicene Creed (325) is a symbol of faith and, as such, is part of the history of Christian creeds that were developed in early Christianity. Symbols of faith were composed on the basis of credal formulas in the Bible, mainly for baptismal use. The Nicene Creed has the form of such a symbol, into which additions against the Arian doctrine were inserted. The article analyses Christology of the symbol of Nicaea together with its anathemas.

Keywords: The Nicene Creed; early Christian doctrines; Arianism; baptism

DOI: 10.14712/27880796.2026.8

Nicejské vyznání, *fides Nicaena*, je vyznání víry a má formu křestního vyznání.² Vzniklo tak, že koncilní otcové užili křestní vyznání a vložili do něj své formulace namířené proti Areiovi. Chtěli proti Areiovi zdůraznit, že Ježíš Kristus je jediný a pravý Syn Otce, nikoli stvoření. Alois Grillmeier s odvoláním na diskusi o původu křestního vyznání, jež bylo východiskem, shrnuje: Bylo to caesarejské vyznání, jak předpokládali Adolf von Harnack a Henry Scott Holland, nebo jeruzalémské či palestinské vyznání (John N. D. Kelly), anebo osobní vyznání Eusebia z Caesareje (Hans E. von Campenhausen)?³

1 Článek vychází z přednášky, která byla pronesena v anglickém znění „The Creed of Nicaea as a symbol of faith and its Christology“ na ETF UK v Praze 14. 10. 2025 v rámci kolokvia „*Nicaenum* 325–2025: Ekumenické kolokvium k významu prvního ekumenického koncilu“. Přeložila Lenka Karfíková. Záznam přednášky (8. 11. 2025): <https://www.youtube.com/watch?v=jVz4rS8NEUM&list=PLpZuebjwcDZJgdOOg2G2NokRHMoV4AeLF&index=4>

2 Tato nuancovaná formulace pochází od zesnulé profesorky Luise Abramowski a odráží její postoj v debatě o původním krédu, které bylo v Niceji převzato a rozšířeno. Srov. níže, pozn. 6.

3 Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1. *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1990, 403–413, zde 405n. Viz také Christoph Marksches, *Theologische Diskussionen zur Zeit Kaiser Konstantins. Arius, der „arianische Streit“ und das Konzil von Nicaea, die nachkonzilianischen Auseinandersetzungen bis 337*, in: *týž* (ed.), *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 99–195, zde 154: „Starou tezi o pevných předlohách ve východním křestním vyznání atd. lze

Grillmeier tuto otázku nechal otevřenou a debata není dodnes uzavřena; ani pro Wolframa Kinziga (2024) není původ nicejského vyznání jasný.⁴ Kinzig chápe Eusebiovo osobní vyznání, které Eusebios cituje ve svém dopise církvi v Caesareji, jako pravidlo víry (*regula fidei*), které bylo základem křesťní katecheze v jeho domovském městě v Palestině.⁵ Luise Abramowski zdůraznila, že vyznání předložené Eusebiem na nicejském koncilu v roce 325 nebylo křesťním vyznáním caesarejské církve, „jak předpokládalo starší bádání, ale má formu křesťního vyznání“.⁶

Literárnímu žánru vyznání víry bylo věnováno mnoho odborné pozornosti již v devatenáctém a na počátku dvacátého století⁷ a znovu v posledních desetiletích. Vydání svazků *Faith in formulae* Wolframa Kinziga z roku 2017⁸ poskytlo pro výzkum vyznání víry nový základ a badatelský zájem vyvolaný 1700. výročím nicejského koncilu jistě přinese další významné poznatky.⁹ Můžeme zmínit kupříkladu užitečné *instrumentum laboris* péčí Samuela Fernándeze *Fontes Nicaenae Synodi* (2024).¹⁰

nyňi pokládat za vyvrácenou, jak ukázal Hans Freiherr von Campenhausen. Při redakci v Niceji se spíše orientovali podle formulací *regula fidei* a pro závěrečná anathemata podle přečtených Areiových textů.“

- 4 Wolfram Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2024, 608: „Koncil odsoudil Areiovy názory a podepsal vyznání víry (N), jehož původ je nejasný.“ Tímto konstatováním Kinzig svou monografii uzavírá.
- 5 Srov. Kinzig, *A History*, 235–246, zvláště 239.
- 6 Luise Abramowski, *Der Christusglaube der Konzilien*, in: Walter Brandmüller (ed.), *Wer ist Jesus Christus? Mythen, Glaube und Geschichte*, Aachen: MM-Verlag, 1995, 237–273, zde 252; přetištěno in: Luise Abramowski, *Neue christologische Untersuchungen*, ed. Volker H. Drecoll et al., TU 147, Berlin: De Gruyter, 2021, 375–388 (k Niceji), zde 385.
- 7 Carl Paul Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Malling: Christiania, 1879; Hans Lietzmann, *Symbole der Alten Kirche*, Berlin: De Gruyter, 1931; týž, *Symbolstudien*, I–XIV, Berlin: De Gruyter, 1967 (přetištěno 2021). Sbírka vyznání August Hahn – Ludwig Hahn (eds.), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau: Morgenstern, ³1897, je nyní nahrazena Kinzigovou prací *Faith in formulae* (viz následující poznámku).
- 8 Wolfram Kinzig (ed.), *Faith in formulae. A collection of early Christian creeds and creed-related texts edited and annotated*, 4 vols., Oxford: Oxford University Press, 2017; týž, *A History of Early Christian Creeds*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2024, 242–268 (nicejské vyznání).
- 9 Srov. Alberto Melloni – Costanza Bianchi (eds.), *The Creed of Nicaea (325). The Status Quaestionis and the Neglected Topics*, Göttingen: V&R Unipress, 2025; Uta Heil, Jan-Heiner Tüek (eds.), *Nizäa – Das erste Konzil. Historische, theologische und ökumenische Perspektiven*, Freiburg i. B.: Herder, 2025.
- 10 Samuel Fernández, *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304–337)*, Paderborn: Brill – Schöningh, 2024 [= FNS].

Text nicejského vyznání z 19. června 325¹¹ lze strukturovat následovně: část I. o Bohu Otci; II. christologická část (IIa: vnitrotrojiční; IIb: vtělení); III. pneumatologická a eklesiologická část; IV. část: anathemata.

- (I) Věříme v jednoho Boha, Otce, všemohoucího, stvořitele (ποιητήν) všeho viditelného i neviditelného (πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν),
- (IIa) a v jednoho Pána Ježíše Krista, Syna Božího, který se jako Jednorozený (μονογενῆ) zrodil (γεννηθέντα) z Otce (ἐκ τοῦ πατρὸς), tj. z podstaty Otce (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), Bůh z Boha, světlo ze světla, pravý Bůh z pravého Boha (θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ), zrozený, ne stvořený (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα), jedné podstaty s Otcem (ὁμοούσιον τῷ πατρί), skrze něhož všechno vzniklo, na nebi i na zemi,
- (IIb) který pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil, stal se tělem a stal se člověkem, trpěl a třetího dne vstal z mrtvých, vystoupil do nebe a přijde soudit živé i mrtvé,
- (III) a v Duchu svatého.
- (IV) Na ty, kdo říkají:
 „byla (doba), kdy nebyl“ (ἦν ποτε οὐκ ἦν) a
 „dříve, než byl zrozen, nebyl“ (πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν) a
 že vznikl z nejsoucího (ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο);
 anebo kdo tvrdí, že Boží Syn je z jiné hypostase či podstaty (ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι)
 nebo že je stvořený nebo že podléhá změně či proměně (ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν),
 na ty katolická a apoštolská církev uvaluje anathema.

Nejprve bych se ráda podívala na literární žánr vyznání víry a připomněla jeho vývoj. Poté se zaměříme na christologické části nicejského vyznání víry, konkrétně části IIa (o vztahu Syna k Bohu Otci) a IIb (o vtělení). Nakonec probereme anathemata připojená k nicejskému vyznání, která se vztahují výlučně k ontologii Syna Božího. Soudobý dopis Eusebia z Caesareje jeho církvi poskytne některá vodítka k interpretaci základních protitariánských formulací.

11 Kritické vydání: Giuseppe Luigi Dossetti (ed.), *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica*, Roma et al.: Herder, 1967. Řecký text s anglickým překladem a řeckými testimonii přináší Kinzig (ed.), *Faith in formulae*, I, 290–292, překlady do jiných jazyků, tamtéž, 284–335.

Kréda čili vyznání víry

Původ trojičního vyznání lze předpokládat v novozákonním křesťanském kontextu podle Mt 28,19 („Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého“). Pro lepší pochopení bude dobré podívat se na vývoj vyznání víry, která vycházejí z vyznavačských formulací Nového zákona a také z pravidel víry (*regulae fidei*). K žánru *regula fidei* patří všechny ostatní stopy vyznavačského rázu z druhého a třetího století, jak je tradovali biskupové nebo teologové jako Irenej, Tertullian, Klement nebo Origenes.¹² Klasickým dílem je Kellyho práce *Early Christian Creeds* (3. vydání 1972), nově je možno nahlédnout do Kinzigovy monografie *A History of Early Christian Creeds* z roku 2024;¹³ ale poučná, zejména pro christologii, je rovněž Grillmeierova rozsáhlá kapitola „Od Bible k otcům“ v jeho dějinách christologie.¹⁴

Již ve druhé dekádě třetího století nacházíme na Západě i na Východě formulář otázek a odpovědí, tj. křesťanské otázky, které doprovázejí trojí křesťanské ponoření.¹⁵ Zde si vzpomeneme na *Traditio apostolica* 21, ačkoli nelze zcela vyloučit, že jde o pozdější interpolaci, jak se domnívá Christoph Marksches.¹⁶ V souvislosti s polemikou o platnosti křtu vykonávaného kacíři (podzim 256) napsal Firmilian z Caesareje v Kappadokii Cypriánovi z Kartága, že křesťanská milost je udělována „ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ (*Ep.* 75,11). Krátce předtím Firmilian ve stejném dopise (*Ep.* 75,10) zmiňuje, že křty byly nesprávně udělovány „s užitím obvyklého a právoplatného znění křesťanských

12 André de Halleux, *La réception du symbole œcuménique, de Nicée à Chalcedoine, Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985), 5–47, k Niceji 5–16, zde 5n. K *regulae fidei* viz Kinzig, *A History*, 101–120. Srov. také stručné rozlišení, které uvádí Kinzig, *A History*, 27: „Zatímco vyznání víry je (více či méně) fixováno, pravidlo víry je volným a pružným shrnutím Kristova kerygmatu, užívané jako věroučná norma proti disidentickým skupinám (například gnosticizmu).“

13 John N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London: Longman, ³1972; Kinzig, *A History*.

14 Grillmeier, *Jesus*, Bd. 1, 3–132; anglický překlad John Bowden: *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Oxford: Mowbray, ²1975, 3–32.

15 Viz soubor studií Wolfram Kinzig – Christoph Marksches – Markus Vinzent, *Taufragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, Berlin: De Gruyter, 1999.

16 Christoph Marksches, *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, in: Kinzig – Marksches – Vinzent, *Taufragen*, 1–74, zde 56. Autor soudí, že existuje „vážná možnost“, že znění křesťanských otázek v *Traditio apostolica* 21 „je výsledkem interpolace ze čtvrtého století“.

otázek tak, že se zdánlivě nijak neodchylovaly od církevní disciplíny¹⁷. Proto se Cypriána ptá, zda křest vykonaný kacíři, který nepostrádá vyznání Trojice ani právoplatné církevní otázky, je platným křtem, který účinně předává křestní milost.

Katalog křestních otázek se na Západě dochoval dodnes v *Rituale Romanum* a na Východě lze jeho stopy najít u Jana Zlatoušého a Prokla z Konstantinopole.¹⁸ Kinzig přináší podrobnou studii o vývoji křestních otázek čili vyznání ve formě dotazníku. Jako první přímý doklad křestní otázky – po otázce při křtu etiopského eunucha ve Sk 8,37¹⁹ – tento badatel identifikuje dopis Cypriána z Kartága Magnovi (*Ep.* 69,7), kde je o křestním dotazníku zmínka.²⁰ Proti Římanu Novatianovi Cyprián zdůrazňuje, že „my a schismatici nemáme stejné vyznání ani stejné otázky“ (*non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem*). Kolem roku 250 máme tedy v Římě doloženy křestní otázky týkající se víry.²¹ Můžeme tak s Kinzigem uzavřít: „V polovině třetího století je skutečně doloženo, že v Římě bylo zvykem klást katechumenům při křtu otázky týkající se jejich víry.“ Křestní dotazník je konečně přímo spojen se křtem v trojjediného Boha. Lze proto předpokládat, že „nejstarší křestní otázky vznikly z trojiční křestní formule“ (srov. Mt 28,19 a Didache 7,1), „upravené do formy dotazníku“.²²

Neexistují však žádné doklady o existenci deklarativního vyznání při křesťanské iniciaci před polovinou čtvrtého století, jak již v roce 1985 upozornil André de Halleux.²³ Prvním svědectvím o *redditio symboli* je zpráva, kterou nově obrácenému Augustinovi předal v Miláně roku 386 Simplician o křtu

17 Cyprian, *Ep.* 75,10 (ed. G. F. Diercks, Corpus Christianorum Series Latina [CCL] IIIC, Turnhout: Brepols, 1996, 592,243–245): *baptizaret quoque multos usitata et legitima uerba interrogationis usurpans, ut nihil discrepare ab ecclesiastica regula uideretur.*

18 Wenger odkazuje k Proklovi z Konstantinopole, *Mystag.*, Sinait. Gr. 491, f. 140, a Janu Zlatoušému, *Catech. Bapt.* II,26. Srov. Antoine Wenger, Introduction, in: Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, Sources Chrétiennes 50, Paris: Cerf, 1958, 95n.;148,15n. Viz Halleux, La réception, 6.

19 Srov. Irenej z Lyonu, *Adv. haer.* III,12,8. Viz Kinzig, *Tauffragen*, 127.

20 Cyprian, *Ep.* 69 (CCL IIIC, 480,148–155): [...] *dicat eandem Nouatianum legem tenere quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse deum patrem, eundem filium Christum, eundem spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse quod uideatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare.*

21 Kinzig, *Tauffragen*, 87n.

22 Kinzig, *Tauffragen*, 95.

23 de Halleux, La réception, 5.

rétora Maria Victorina v Římě asi o třicet let dříve.²⁴ Zmiňuje se o vyznání víry v definovaném znění odříkávaném z paměti. Není však jasné, kdy bylo staré římské vyznání víry, z něhož vychází *Apostolicum*, poprvé zachyceno v textově fixované podobě.²⁵

Bezprostřední předehra k Niceji: Synoda v Antiochii

Synoda v Antiochii roku 325, krátce před nicejským koncilem, formulovala ve svém synodálním listě vyznání víry, které se dochovalo (pouze) v syrštině.²⁶ Eduard Schwartz přeložil syrský text zpět do řečtiny, Luise Abramowski porovnávala syrský text se Schwartzovou řeckou retroverzí a jejím překladem od Kellyho a vytvořila vylepšenou německou verzi. Nový revidovaný text péčí Matthiase Simperla je nyní otištěn ve Fernándezově příručce *Fontes Nicaenae Synodi* (28) z roku 2024. Na synodě v Antiochii byly poprvé do vyznání víry začleněna anathemata (proti Areiovi). Tím byl zahájen trend, který Kinzig popisuje takto: „Počínaje Niceou byla synodální vyznání víry považována nejen za teologické, ale také za právní dokumenty (církvní i světské), na něž se pozdější synody odvolávaly jako na definice ortodoxie a které císaři také vyhlásili jako zákon.“²⁷

Anathemata synody v Antiochii nezmiňují žádná jména, stejně jako anathemata následující nicejské synody. Tři biskupové, Theodotos z Laodiceje, Nar-

24 Augustin, *Conf.* VIII,2,5 (ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout: Brepols, 1981, 116,55–58): *Denique ut uentum est ad horam profitendae fidei, quae uerbis certis conceptis retentisque memoriter de loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romae reddi solet ab eis, qui accessuri sunt ad gratiam tuam.* „Když konečně nadešel čas veřejného vyznání víry – je zvykem, že ho adepti tvé milosti pronášejí z vyvýšeného místa před zraky římských věřících přesně stanovenými slovy, která se naučí z paměti...“ (Čes. překlad Jiří Šubrt, *Vyznání*, Praha: Oikúmené, 2019, 363).

25 Srov. Liuwe Westra, *The Apostle's Creed. Origin, History, and Some Early Commentaries*, Turnhout: Brepols, 2002.

26 Antiochijské vyznání je vydáno jako Urkunde 18 in: Hans-Georg Opitz (ed.), *Athanasius Werke* [= AW] III,1, Berlin: De Gruyter, 1935, 36–41 (syrsky s řeckým překladem E. Schwartz); Kelly, *Early Christian Creeds*, 207–211; Fernández, FNS, 120–129 (vyznání §§8–12, anathemata §13); Luise Abramowski, *Die Synode von Antiochien 324/5 und ihr Symbol, Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975), 356–366; zde 359n. (německá verze). Viz také Grillmeier, *Jesus*, Bd. 1, 403–405. Novou studii a revidovaný syrský text přináší Matthias Simperl, *Das Schreiben der Synode von Antiochien 324/5. Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2025 (v tisku). Syrský text s anglickým překladem od Emanuela Fiano je rovněž otištěn in: Fernández, FNS, 120–129. Viz Kinzig, *A History*, 219–234.

27 Kinzig, *A History*, 609.

kissos z Neroniady a Eusebios z palestinské Caesareje, byli „pokáráni za to, že souhlasili s Areiovými stoupenci“. Byli exkomunikováni, ale nadcházející „velký a svatý synod“ v Ankyře (který byl poté přesunut do Niceje) jim poskytli „místo k pokání a uznání pravdy“ (§14).

Nicea a její christologie

Christologie v části IIa: vnitrotrojční

Pokud se nyní zaměříme na část IIa nicejského vyznání, můžeme shromáždit následující výpovědi:

Jednota. Stejně jako první článek zdůrazňuje jednotu Boha Otce („Věříme v jednoho Boha“), a tedy monoteismus (na rozdíl od mnohobožství), začíná také druhý článek výpovědi o jednotě „Pána Ježíše Krista“ (εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν). To nám bezprostředně připomíná 1Kor 8,6: „Jeden Bůh, Otec, od něhož je všechno a my jsme v něm, a jeden Pán, Ježíš Kristus, skrze něhož je všechno a my jsme skrze něho“ (εἷς θεὸς ὁ πατήρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ) nebo 1Tim 2,5: „Jeden Bůh, jeden prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš“ (Εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς).

Pán. Titul *kyrios* se vyskytuje již v nejranějších jednovětých vyznáních víry v Novém zákoně,²⁸ například v Ř 10,9: „Vyznáš-li svými ústy, že Ježíš je Pán“ (ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν), 1Kor 12,3, „Nikdo nemůže říci: ‚Ježíš je Pán‘, než v Duchu svatém“ (οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ) nebo Fp 2,11: „Ježíš Kristus je Pán“ (κύριος Ἰησοῦς Χριστός).

Ježíš Kristus. Říci, že Ježíš z Nazareta je Kristus, je také jedna ze tří jednovětých christologií, například 1J 2,22: „Kdo je lhář, ne-li ten, kdo popírá, že Ježíš je Kristus?“ (Τίς ἐστὶν ὁ ψευδῆς εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστός;) nebo Mk 8,29.

Syn Boží. Zde se můžeme odvolat na 1J 4,15: „Kdo vyzná, že Ježíš je Syn Boží, v tom zůstává Bůh a on v Bohu“ (ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ), 1J 5,5: „Kdo jiný přemáhá svět, ne-li ten, kdo věří, že Ježíš je Syn Boží?“ (Τίς δὲ ἐστὶν ὁ νικῶν

²⁸ Srov. Kelly, *Early Christian Creeds*, 14–16, k jednovětým christologickým klauzulím: Ježíš je Pán, Ježíš je Kristus, Ježíš je Boží Syn.

τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) nebo Mk 5,7 o vymítání démonů z posedlého v Gerase, který křičí: „Co je ti po mně, Ježíši, synu Boha nejvyššího?“ (τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου), nebo vymítání jiných nečistých duchů v Mk 3,11: „Ty jsi Syn Boží“ (σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Můžeme si také připomenout Ježíšovu chválu Otce v Mt 11,25–27 a Lk 10,20n.

Zrozený z Otce. Když je „zrozený z Otce“ označen jako Jednorozený (*μονογενής*) a dále charakterizován: „tj. z podstaty (*οὐσία*) Otce“, můžeme si všimnout, že tento text již není křestním vyznáním.²⁹ Jednorozený (*μονογενής*) je biblický termín užitý čtyřikrát v Janově evangeliu v souvislosti s Ježíšovým vztahem k Bohu (Jan 1,14.18; 3,16.18) a také v 1J 4,9, pravděpodobně ve smyslu jediný, *unicus*. Jeroným jej ve Vulgátě přeložil jako *unigenitus* (na rozdíl od *unicus* v Lk 7,12; 8,42; 9,38).³⁰

Pokud jde o ostatní výroky o původu Syna, „Bůh z Boha“,³¹ „Světlo ze Světla“³² a „pravý Bůh z pravého Boha“,³³ Bible jistě uvádí, že Kristus je Bůh, Světlo a pravý Bůh. V Eusebiově dopise jeho církvi v Caesareji se objevuje formulace „Bůh z Boha, Světlo ze Světla“, ale nikoli „pravý Bůh z pravého Boha“.³⁴ Zde, stejně jako u formulace „zrozený, ne stvořený“, se dostáváme k tématu ariánské kontroverze, kterou probereme níže.

Další výpovědi nicejského vyznání jsou rovněž doloženy v Bibli: Skrze něj všechno vzniklo (J 1,3; 1Kor 8,6) na nebi i na zemi. Citát z Janova evangelia

29 Abramowski, *Der Christusglaube*, 253: „Věta, která začíná ‚tj.‘, je v křestním vyznání nepoužitelná.“

30 Joseph A. Fitzmyer, *μονογενής*, in: Horst Balz – Gerhard Schneider (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991, 439n.

31 Tento obrat není zahrnut do nicejsko-konstantinopolského vyznání, ale jeho latinská verze ho uchovala.

32 Srov. J 8,12. V Žd 1,3 (Syn je odlesk jeho [Boží] slávy a obraz jeho [Boží] hypostase), vyjadřuje *hypostasis* spíše „skutečnost“, nikoli pozdější technický termín. Viz Maria Munkholt Christensen, „Light from light.” A Nicene Phrase and Its Use in the Early Church, *The Ecumenical Review* 75 (2023), 249–262; Notker Baumann, „Light from/of light” – φῶς ἐκ φωτός. The Light Formula of the Symbolum of Nicaea, Its History and Patristic Reception, in: Theresia Hainthaler et al. (eds.), *Nicaea 325–2025*, 11. Patrologien-Tagung Kalamata, September 2023 (v tisku).

33 Srov. 1J 5,20.

34 Srov. praktickou synopsi in: Kinzig, *A History*, 247. Obrat se nenachází ani ve starém římském vyznání, srov. Marcel z Ankyry (tamtéž, 252), ani v jeruzalémském, nýbrž v antiochijském krédu u Theodora z Mopsuestie (tamtéž, 347), dále v Persicum (tamtéž, 421–423), ve vyznání Ishoyahba I. z r. 585 (tamtéž, 426), a z Dvinu (tamtéž, 435). Viz také doklady in: Grillmeier, *Jesus*, Bd. 1, 408, s pozn. 69; *Christ*, vol. 1, 268, s pozn. 69.

1,3 zní: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, kde *αὐτός* je *Logos*. Tato výpověď, že stvoření je zprostředkováno „jediným Pánem Ježíšem Kristem“, uzavírá vnitrotrojiční část christologického článku a je tematickou paralelou k tvrzení o Bohu jako Stvořiteli v části I. Předchozí tvrzení „jedné podstaty (*homoousios*) s Otcem“ nemá biblický základ a vrátíme se k němu níže.

Shrneme-li nyní, co jsme se dověděli v části IIa, můžeme říci: Jediný Pán Ježíš Kristus je Syn Boží a Bůh, zcela shodné podstaty (*ousia*) jako Otec, a prostředník stvoření. Ježíš Kristus, takto identifikovaný jako Boží Syn, je dále charakterizován výroky převzatými z Nového zákona, konkrétně vtělením pro naši spásu a poté spasitelským dílem.

Christologie v části IIb: vtělení

Vtělení, a zejména jeho soteriologický význam, je vyjádřeno slovy „sestoupil“, „stal se tělem“ a „stal se člověkem“. Tento dvojí popis vtělení Božího Syna – stal se tělem a stal se člověkem – zdůrazňuje jeho plné lidství. Zejména formulace „stal se tělem“ (srov. 1J 4,2) byla pro uši té doby šokující,³⁵ protože odporovala jakémukoli doketismu, a navíc i pozdějšímu apollinarianismu („stal se člověkem“).

Když je vtělení vyjádřeno v J 1,14 a poté rozvinuto v této potrojně formulaci (sestoupil, stal se tělem a stal se člověkem), a to ze soteriologické perspektivy, vidíme specifikum alexandrijské tradice. Pro srovnání: staré římské vyznání víry v odpovídající klauzuli výslovně uvádí pouze (?): „nás Pán, narozený z Ducha svatého a Marie“. Ve starém římském vyznání je tedy již Duch svatý zmíněn se svou rolí v inkarnaci a také Marie je uvedena jménem a jako osoba – to se později objevuje i v konstantinopolském vyznání víry; tam je rovněž zmíněno ukřižování za Pontia Piláta, což poskytuje historický kontext. Soteriologická perspektiva je zvláště zdůrazněna a vyzdvížena předchozími slovy „pro nás a pro naši spásu“.

Dílo spásy. Tři výroky: „trpěl“, „třetího dne vstal z mrtvých“ a „vystoupil do nebe“ (po nichž následuje druhý příchod k soudu), popisují spásné dílo Ježíše, který je v nicejském vyznání označován jako Ježíš Kristus, nikoli jako *Logos* nebo Slovo (*verbum*). Celé Ježíšovo pozemské působení je popsáno (výlučně) z hlediska jeho utrpení (a vzkříšení). Důraz je přitom patrně kladen zejména na jeho skutečné vtělení, proti jakémukoli popírání pravé

35 Abramowski, *Der Christusklaube*, 243.

tělesnosti ze strany doketistů.³⁶ Nicejské vyznání tomuto názoru výslovně nečelí, protože pak by muselo být explicitně uvedeno ukřížování. Na Východě se takové vyjádření objeví v konstantinopolském vyznání víry („byl za nás ukřížován za Pontia Piláta“); na Západě je doloženo již v *Traditio apostolica* ve druhé, christologické křestní otázce, stejně jako ve starém římském vyznání víry.

Nanebevstoupení. Zde máme vedle sebe sestoupení a vystoupení (κατελθόντα – ἀνελθόντα εἰς οὐρανοῦς) jako rámeček, po kterém následuje pouze budoucí perspektiva druhého příchodu k soudu.

Spásné dílo Ježíše Krista jako celek (Ib) je tedy v tomto textu popsáno jako sestoupení, přijetí těla a přijetí lidství, utrpení, vzkříšení (třetího dne) a vystoupení (do nebe).

Poslední výpověď v christologické části o *soudu* živých a mrtvých je rovněž dosvědčena v Písmu: 2Tm 4,1 (Kristus Ježíš, který bude soudit živé i mrtvé) a 1Pt 4,5 (ten, který je připraven soudit živé i mrtvé).

Celkově se tedy jedná o biblická vyjádření, s výjimkou termínů *homoousios* a *ousia*. S výrazem *homoousios* byl do kréda uveden nebiblický termín – což později vyvolalo rozsáhlou diskusi. Ze soudobého listu Eusebia z Caesareje jeho církvi se dozvídáme některé argumenty pro takový postup.

Dopis Eusebia z Caesareje jeho církvi a jeho výklad

Podle zprávy Eusebia z Caesareje v dopise jeho církvi o nicejské synodě³⁷ (z června 325, jak uvádí Hans-Georg Opitz) Eusebios sám předložil na synodě v Niceji text „O víře“ (περὶ τῆς πίστεως), z něhož vložением dodatků vznikl nový text, totiž nicejské vyznání víry, které Eusebios poslal své církvi. Dále uvedl, že císař podle svého vyjádření sám takto smýšlí a všem nařídil, aby souhlas s textem stvrdili svým podpisem.

„Připojil pouze jediné slovo, *homoousios*, které také sám vyložil takto: *Homoousios* se o Synu neříká na základě toho, čemu podléhá tělo, protože nepovstal z Otce na základě rozdělení ani odštěpení. Není totiž možné, aby nelátková, duchovní a netělesná přirozenost byla vystavena a podléhala (πάθος) něčemu tělesnému, nýbrž musíme toto vyjádření chápat jako slova v božském a nevýslovném smyslu.“³⁸

36 Srov. Saturninus v referátu Ireneje z Lyonu, *Adv. haer.* 1,24,2: „Ukázal se jako člověk svým zjevem“ (δοκῆσει δὲ ἐπιπεφηνέναι ἄνθρωπον). Viz také *Adv. haer.* 1,24,4 o Basilidovi.

37 Urkunde 22 (AW III,1, 42–47); anglicky Fernández, FNS 37 (158–167).

38 Urkunde 22, §7 (AW III,1, 44,3–8).

Eusebios zakončil tento odstavec slovy: „Takto filosoficky promlouval náš nejmoudřejší a přezbožný císař, oni pak pod záminkou (*προφάσει*) připojení výrazu *homoousios* vytvořili tento dokument.“³⁹ Následuje text nicejského vyznání (§8). Eusebios dodává: „neodsouhlasili jsme jim to, aniž bychom prozkoumali, v jakém smyslu říkají ‚z podstaty (*ousia*) Otce‘ a ‚jedné podstaty (*homoousios*) s Otcem‘. Z toho vznikly otázky a odpovědi a smysl těchto slov byl podroben pečlivému rozumovému zkoumání.“⁴⁰

Dopis Eusebia z Caesareje zmiňuje následující dodatky připojené na konci v Niceji: „z podstaty (*ousia*) Otce“; „jedné podstaty (*homoousios*) s Otcem“; „zrozený, ne stvořený“. Eusebios přináší vysvětlení těchto dodatků (k jeho textu „O víře“), jehož se mu dostalo a jež mu nakonec umožnilo tyto dodatky přijmout.

*Z podstaty (*ousia*) Otce.* Podle Eusebia (§9) nakonec došlo ke shodě, že tato formulace vyjadřuje: „(Syn Boží) je jistě z Otce, ale rozhodně neexistuje (*ὕπαρχειν*) jako část Otce.“ Toto vysvětlení také poskytuje výklad výroků o původu (Bůh z Boha, Světlo ze Světla), například proti sabellianismu. Syn Boží existuje sám o sobě. Po dalších dvacet let byla právě tato připojená formulace, nikoli *homoousios*, charakteristikou Niceje.⁴¹

Zrozený, ne stvořený. Tato formulace se stala pro Eusebia (§11) přijatelná, když mu bylo řečeno, že „stvořený“ se vztahuje na ostatní stvoření (*κτίσματα*), která vznikla skrze Syna (*γενομένων*), ale není mezi nimi nic, co by bylo podobné (*ὅμοιον*) Synu. Syn není stvoření (*ποίημα*) jako to, co bylo stvořeno skrze něj, ale způsob jeho zrození z Otce je nevyslovitelný (*ἀνεκφράστος*) a nepochopitelný (*ἀνεπιλογίστος*) pro každou stvořenou přirozenost.

*Jedné podstaty (*homoousios*) s Otcem.* Soupodstatnost Syna s Otcem je podle Eusebia (§12) zpočátku vysvětlena negativně: racionální argumentace ukazuje, že soupodstatnost nelze chápat tělesně, nejde ani o rozdělení či oddělení od podstaty (*οὐσία*), ani o podléhání působení (*πάθος*), změnu (*τροπή*) či proměnu podstaty (*οὐσία*) nebo moci (*δύναμις*) Otce, protože nezrozené (*ἀγέννητον*) podstatě Otce je toto vše cizí.

V pozitivním smyslu to pak znamená (§13), že Boží Syn se nepodobá stvořeným bytostem, ale je ve všech ohledech podobný pouze Otcovi. Nepochází ani z jiné hypostase nebo podstaty (*ousia*), ale z Otce.

39 Tamtéž (AW III,1, 44,8–9).

40 Tamtéž, § 9 (AW III,1, 45,5–7).

41 Srov. Abramowski, *Der Christusglaube*, 253n.

Na základě tohoto vysvětlení a s ohledem na to, že již starší autoři (biskupové a učenci) užívali termín *homoousios* v teologii Otce a Syna,⁴² mohl Eusebios nakonec souhlasit – tak aspoň uvádí ve své zprávě.

Ariánské texty a anathemata

Doplňky k nicejskému vyznání a anathemata koncilu reagují na Areiovu pozici a texty jeho stoupců, které odsuzují, aniž by jejich autory jmenovaly. Ukazuje to následující výběr textů:

Ve svém dopise Eusebiovi z Nikomédie (Konstantinopole) Areios píše: „Syn [...] (nepochází) z nějakého podkladu (*hypokeimenon*), ale vznikl z (Boží) vůle a rozhodnutí před časy a věky, plný (milosti a pravdy), jednorozený Bůh, neměnný. [...] (Syn) není částí Boha ani z nějakého podkladu.“⁴³

V dopise Alexandrovi z Alexandrie Areios a jeho druhové prohlašují:

(§2): „(Bůh) před věky a časy zrodil jednorozeného Syna, skrze něhož učinil i věky i veškerenstvo (*τὰ ὅλα*); zrodil ho nikoli zdánlivě (*οὐ δοκῆσει*), ale opravdu (*ἀλλὰ ἀληθεία*); svou vůlí ustavil neměnné a nezměnitelné, dokonalé Boží stvoření (*κτίσιμα τέλειον*), nikoli však jako jednoho ze stvoření; zrozeného, nikoli však jako jednoho ze zrozených.“ Zde se tvrdí, že jednorozený Syn, který je také prostředníkem stvoření (času a světa), je zrozený; je to zrození podle Boží vůle. Syn je dokonalé Boží stvoření, ale není jako žádné jiné stvoření.

(§ 3): „My však tvrdíme, že (Syn) byl stvořen Boží vůlí před časy a před věky a získal od Otce život i bytí a také slávy, (jimž) Otec dal vzniknout spolu s ním.“

(§5) „Tak jako má (Syn) od Boha bytí a byly mu dány slávy, život a všechny věci, tak je Bůh i jeho počátkem (*ἀρχή*). Vládne mu jako jeho Bůh a předchází jej. Pokud některý, když slyší ‚z něho‘ (Ř 11,36), ‚ze života‘ (Ž 109/110,3), ‚z Otce jsem vyšel a přicházím‘ (J 8,42), usuzují, že (Syn je z Otce) jako část

42 Bylo by zajímavé vědět, koho měl Eusebios na mysli.

43 Urkunde 1,4–5 (AW III,1, 1–3). Opitz datuje asi 318, jinak ale Uta Heil, Zusammenfassung, in: Hanns Christof Brennecke et al. (eds.), AW, III,1,3, Berlin: De Gruyter, 2007, xxxiii–xxxiv, která předpokládá pozdější datum. Diskusi o chronologii a nové návrhy shrnuje Samuel Fernández, Who Accused Whom of What? The Outbreak of the “Arian” Controversy, *Journal of Early Christian Studies* 31,4 (2023), 431–458, zde 436–440; sám navrhuje 322/323. (Český překlad je přejat z knihy Pavel Dudzik, *Počátky ariánského sporu. Řecké teologické prameny k ariánské kontroverzi před koncilem v Nikaii [325]*, Praha: Oikúmené, 2019, 107, mírně upraveno; od anglického překladu S. Fernández, FNS 6, 38–43, který užívá autorka, se věcně částečně odlišuje. Pozn. překl.)

z téže ousie (*homoousios*) a jako emanace (*προβολή*), pak Otec bude podle jejich mínění složený (*σύνθετος*), dělitelný (*διαιρετός*), podstupující změnu (*τρεπτός*) a tělo.⁴⁴

V Areiově *Thalii* (6–9) čteme: „Ten, který je bez počátku (*ἀναρχος*), určil Syna za počátek vzniklého jsoucná (*γενητῶν*). Ustanovil jej pro sebe Synem a učinil ho svým dítětem (*τεκνοποίησας*). (Syn) nemá nic, co je Bohu vlastní, v pravém smyslu slova vlastní (*καθ' ὑπόστασιν ιδιότητος*), není totiž (Bohu) roven ani není s ním téže ousie (*ὁμοούσιος*).“

(18–22) „Otec je co do ousie (*κατ' οὐσίαν*) Synu cizí, neboť je bez počátku (*ὅτι ἀναρχος ὑπάρχει*). Pochop, že *monas* byla, ale *dyas* nebyla dříve, než vznikla. I pokud tedy Syn není, Otec je Bůh.

A dále, nejsoucí Syn – vznikl Otcovou vůlí – je jednorozený Bůh (*μονογενῆς Θεός ἐστι*) a jeden je cizí druhému.“

(29–30) „Z Boží vůle se Syn těší takové moci a takovému postavení, sotvaže (*ἐξ ὅτε*), hned jak (*ἀφ' οὗ*) a poté co (*ἀπὸ τότε*) vzešel z Boha.“

(36–39) „Syn totiž sám nezná svou ousii, neboť jakožto Syn skutečně vznikl Otcovou vůlí. Jak může někdo tvrdit, že ten, který je z Otce, zná s pochopením toho, který ho zrodil (*τὸν γεννήσαντα*)?“⁴⁵

Ariánské myšlení tedy přijímá Syna jako prostředníka stvoření, sám Syn je však Bohem pouze účastí (*Thal.* 18: „Otec je Synu cizí...“). Syn nemá poznání Boha, pouze poznání stvoření (srov. pozdější spor o poznání Krista v šestém století).⁴⁶

Tvrzení odsouzená v nicejských anathematech lze v Areiových textech nalézt, s výjimkou anathematu 5: „podléhá změně či proměně“ (rozpor s dopisem Alexandrovi z Alexandrie, §2).⁴⁷ K nicejskému anathematu 1 srovnej *Thalie* 19–22 a 6 i dopis Eusebiovi z Nikomédie; k nicejským anathematům 2 a 3 dopis Eusebiovi z Nikomédie. Nicejské anathema 4 je odvozeno

44 Urkunde 6 (AW III,1, 12n.); Fernández, FNS 11 (70–75), který datuje do r. 323. (Český překlad P. Dudzik, *Počátky ariánského sporu*, 99–103; od anglického překladu S. Fernández, FNS 11, 70–75, který užívá autorka, se věcně částečně odlišuje. Pozn. překl.)

45 Podle Athanáš z Alexandrie, *De synodis* 15,3 (AW II,1, 242n.). Fernández, FNS 18 (90–95), datuje do let 323/324. Viz také Grillmeier, *Jesus*, Bd. 1, 372f. (Český překlad podle P. Dudzik, *Počátky ariánského sporu*, 137–139, mírně upraveno; od anglického překladu S. Fernández, FNS 18, 90–95, který užívá autorka, se tento překlad věcně částečně odlišuje. Pozn. překl.)

46 Srov. Alois Grillmeier – Theresia Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2/2, London: Mowbray, 1995, 362–382.

47 Srov. Fernández, *Who Accused Whom*, 447–448 a 450, který odlišuje Areiovy nauky a nauky jeho stoupenců.

z *Thalie* 8–9. Výraz „stvořený“ odsouzený v nicejském anathematu 5 se nachází v dopise Alexandrovi z Alexandrie.

Homoousios

Během ariánské kontroverze se termín *homoousios* poprvé objevuje v ariánských textech, totiž v dopise Alexandrovi z Alexandrie, §5 (μέρος ὁμοούσιον) a v *Thalii* 9 (viz výše), a vždy je odmítnut. Je to termín v mnoha ohledech nejednoznačný, jak je patrné již z definice Frauke Dinsenové: „*Homoousios* vyjadřuje identitu podstaty (τῆς αὐτῆς οὐσίας), ale může také znamenat současné bytí (ὄμου εἶναι). Jelikož slovo *ousia* může označovat velmi odlišné věci,⁴⁸ je tento termín nejednoznačný i ve svém prvním – obvyklém – významu.“⁴⁹ Ve stejném duchu se vyjádřil Christopher Stead⁵⁰ a s ohledem na odlišné pohledy Konstantina, Alexandra, Athanasia a Eusebia konstatuje: „Přesný význam výrazu ὁμοούσιος v nicejském vyznání víry je proto nejen obtížné rozpoznat, ale je také marné jej hledat. Výklad tohoto termínu nebyl stanoven, vyžadoval se pouze podpis, a širšího konsensu nebylo dosaženo.“⁵¹

Friedo Ricken osvětlil filosoficko-historické pozadí, zejména pojmu *homoousios*, svou klasifikací Areiových výroků v rámci scholastické tradice středního platonismu; jako východisko mu posloužil fragment z *Thalie*.⁵² Podle Rickeny lze pojem *homoousios* pochopit pouze v kontextu arianismu, který absolutizuje středoplatonský myšlenkový vzorec; tento vzorec, který počítá s transcendentním počátkem a od něj odvozeným prostředníkem kosmogeneze, se užívá od dob apologetů k interpretaci novozákonních výroků o vztahu Otce a Syna. Kosmologické chápání *Logu* nakonec vede k přiřazení Syna na stranu stvoření. Nicejský koncil naopak koriguje postavení *Logu* výrazem *homoousios*. „*Homoousios* znamená: Syn stojí na úrovni bytí transcendentního Boha. To, co říkáme o transcendentním Bohu, musíme říci také o Synu.“⁵³

48 Srov. de Halleux, La reception, 12, který napočítal asi třicet různých užití.

49 Frauke Dinsen, *Homoousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, Diss. theol. Univ. Kiel 1976, 176–184 (shrnutí), zde 176. G. Christopher Stead, Homousios, in: Ernst Dassmann e.a. (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 16, Stuttgart: Hiersemann, 1994, 364–433.

50 Viz soubor studií G. Christopher Stead, *Substance and illusion in the Christian fathers*, London: Variorum, 1985.

51 Stead, Homousios, 411.

52 Friedo Ricken, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, *Theologie und Philosophie* 44 (1969), 321–341, zvláště 333–341.

53 Tamtéž, 340n.

Výroky nicejského vyznání tedy jasně staví Božího Syna na stranu Boha Otce. Syn nemá nic společného se stvořením, které vzniklo skrze něho jako prostředníka stvoření – to je velký rozdíl oproti Areiovi, který popisuje Syna jako „cizího“ Otcí. Syn není prostřední bytostí (*mesites*), stojící ontologicky mezi Bohem a lidmi jako u Areia. Všechny tyto formulace nicejského vyznání přitom pocházejí z trojiční části kréda (IIa), nikoli z části o vtělení (IIb). Jejich cílem je vysvětlit vztah mezi Otcem a Synem.

Závěr

Pro další vývoj christologie je třeba věnovat pozornost terminologii: zatímco výrazy *ousia* a *hypostasis* jsou v Niceji (v anathematech) považovány za synonyma, Kappadočané budou mezi oběma pojmy rozlišovat a dospějí k trojičnímu vzorci tří hypostasí v jedné božské *ousia*,⁵⁴ což je proces, který byl později označen jako neo-niceanismus.⁵⁵ Toto rozlišení našlo své uplatnění také v christologii a bylo užito na koncilu v Chalcedonu (451) ve formulaci o jedné osobě (*prosopon* nebo *hypostasis*) ve dvou přirozenostech Krista; tento vývoj však anti-chalcedonští teologové nepřijali.

Alois Grillmeier shrnuje: „V christologických sporech v době Efesu a Chalcedonu získalo nicejské vyznání zpětně pověst základní formulace vyjadřující církevní interpretaci vtělení, a sice [...] díky schématu nalezenému v jeho textu. Jelikož se zde událost v rámci ‚ekonomie těla‘ vypovídá o Synu, který je jedné podstaty s Otcem, byla ve vyznání nalezena také jednota jeho subjektu.“⁵⁶

Nicejské vyznání vyjádřilo víru v jediného Pána Ježíše Krista jako Syna Božího, Světlo ze Světla, pravého Boha z pravého Boha, který je jedné podstaty (*homoousios*) s Otcem. Jako takové je to vyznání Kristova božství, vyznání, které nelze překonat. „Transcendence Logu vůči světu a vůči tělu, které na

54 Srov. Abramowski, *Der Christusglaube*.

55 Srov. Christoph Marksches, *Was ist lateinischer „Neunizänismus“? Ein Vorschlag für eine Antwort*, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 1 (1997), 73–95, zvláště 73–77. K latinskému neo-niceanismu viz také Peter Gemeinhardt, *Lateinischer Neunizänismus bei Augustin*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), 149–169, který ukazuje, že Augustin vybudoval svou trojiční teologii na základě formulací „Bůh z Boha“ (*Deum de Deo*) a „z podstaty Otce“ (*ex substantia Patris*). Je zajímavé, že tyto formulace zůstaly v konstantinopolském vyznání, spojovaném s druhým ekumenickým koncilem z r. 381.

56 Grillmeier, *Jesus*, Bd. 1, 413; *Christ*, vol. 1, 272.

sebe vzal, proto nemohla být zpochybněna – pokud byl duch Niceje brán vážně – ani za předpokladu nicejské jednoty subjektu v Kristu.⁵⁷

To jsou otázky, které si budou klást následné christologické debaty od pátého století dále. Od Efesu (431) však byla Nicea nesporným referenčním bodem a standardem víry pro všechny strany. Není překvapivé, že také v dialozích s církvemi Východu ve dvacátém století byla Nicea chápána jako společný základ, k němuž se vztahují všichni.⁵⁸

Prof. (em.) Dr. Dr. h.c. Theresia Hainthaler

Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen

Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt/Main

Deutschland

hainthal@sankt-georgen.de

57 Tamtéž.

58 Theresia Hainthaler, *Nicaea and the Nicene-Constantinopolitan Creed in the Ecumenical Dialogue between Chalcedonian and non-Chalcedonian Churches*, in: Melloni – Bianchi (eds.), *The Creed of Nicaea*, 137–156.

„... marnotratným životem rozházel svou substancí“: Příběh trojiční terminologie od nicejského koncilu po Augustina¹

Lenka Karfíková

Abstract: “... He Squandered His Substance with Loose Living” (Luke 15:13): The Story of Trinitarian Terminology from the Council of Nicaea to Augustine

The article examines the terms *οὐσία* and *ὑπόστασις*, used in the creed formulated at the Council of Nicaea in 325, and their subsequent fate in the history of Christian doctrine on the Trinity. The formulation that finally became established in the Christian East after all the bloody disputes thanks to Cappadocian theology: *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, was also quite difficult to accept in the West. Jerome would have preferred to speak of a single “hypostasis” or “substance” and three “subsistent persons”. Marius Victorinus used *esse* or “substance” that “subsists” as trifold. Augustine spoke of a single “essence” and “the three” for whom he actually has no suitable designation and only with great hesitation finally accepts the term “persons”.

Keywords: Hypostasis; ousia; Trinity; Council of Nicaea 325; early Christian doctrines

DOI: 10.14712/27880796.2026.9

Nicejský koncil z r. 325, jehož 1700. výročí si letos připomínáme, definoval, jak známo, proti ariánům soupodstatnost Syna a Otce v božské Trojici. Vyznání tohoto koncilu uvádí:

„Věříme [...] v jednoho Pána Ježíše Krista, Syna Božího, který se jako Jednorozený zrodil z Otce, tj. z podstaty (*οὐσίας*) Otce, Bůh z Boha, světlo ze světla, pravý Bůh z pravého Boha, zrozený, ne stvořený, jedné podstaty (*ὁμοούσιον*) s Otcem, skrze něho všechno vzniklo, na nebi i na zemi [...]“

A připojuje anathema:

„Všeobecná církev pak vylučuje ty, kdo tvrdí, že ‚kdysi byla (doba), kdy nebyl‘, že ‚dříve, než byl zrozen, nebyl‘ a že ‚vznikl z nejsoucího‘, nebo říkají, že je z jiné hypostase či

1 Článek vychází z příspěvku, který byl přednesen na kolokviu „*Nicaenum* 325–2025: Ekumenické kolokvium k významu prvního ekumenického koncilu“ 13. 10. 2025 v Praze. Záznam: <https://www.youtube.com/watch?v=hhiVMN6WxNw&list=PLpZuebjwCDZJgdOQg2G2NokRHMoV4AeLF&index=2>.

podstaty (ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) nebo že je Boží Syn stvořený nebo podléhá změně či proměně.²

V tomto příspěvku si chci všimnout termínů οὐσία a ὑπόστασις, jichž se zde užívá, a jejich dalšího osudu v dějinách křesťanské nauky o Trojici. Mohu tak samozřejmě učinit jen ve velké zkratce a nebudu se přitom zaměřovat na vývoj jednotlivých církevních synod, nýbrž na dílo zajímavých teologů. Začneme však novozákonním užitím obou pojmů.

Novozákonní úzus

Výrazu οὐσία se v Novém zákoně užívá pro „majetek“, jeho jediným výskytem je vyprávění o marnotratném synu, který si vyžádal svůj díl otcovského statku (τῆς οὐσίας), který posléze „marnotratným životem rozházel“ (διασκορπίσεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως) (L 15,12n.). Je spíše ojedinělé rozumět na tomto místě pojmem οὐσία substanci, nicméně takovou interpretaci nacházíme, a sice u Maria Victorina, který mladšího syna v podobenství vykládá jako obraz duše, která když sestoupila do těla, „nepodržela všechny své potence“, a tak „rozházela svou substanci“.³

Pojem ὑπόστασις je v Novém zákoně užit v daleko vznešenější souvislosti, jeho smysl je však poněkud nejasný.⁴ V Listu Židům (Žd 1,3) čteme o Synu jako „výrazu jeho (tj. Boží) hypostase“ (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Starší překlady chápaly na tomto místě ὑπόστασις jako „osobu“ (kupř. Kraličtí, KJV), patrně s myšlenkou na osobu Otce, což při záměnném novozákonním užití pojmů „Bůh“ a „Otec“ není zcela vyloučené. Pravděpodobnější však je, že se

2 *Nicaenum* podle Eusebia z Caesareje, *Epistula ad Caesarienses* 8 (ed. Hans-Georg Opitz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*, 318–328. *Athanasius Werke* [= AW] III,1,2, Berlin: De Gruyter, 1935, Urkunde 22, 44,10–15; 45,1–4), a rovněž podle Athanasie z Alexandrie, *De decretis Nicaenae synodi* 33,8 (AW II,1,1, Berlin: De Gruyter, 1934, 30,1–6.9–11): Πιστευόμεν [...] καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ [...] τοὺς δὲ λέγοντας „ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν“ καὶ „πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν“ καὶ ὅτι „ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο“ ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἢ καθολικῆ ἐκκλησία.

3 Marius Victorinus, *Adversus Arium* IB, 59,25n. (ed. Paul Henry, *Sources chrétiennes* [= SC] 68, Paris: Cerf, 1960, 372).

4 Srov. Jürgen Hammerstaedt, s.v. Hypostasis, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 16, ed. Ernst Dassmann e.a., Stuttgart: Hiersemann, 1994, 986–1035, zde 999n.

míní výraz toho, čím Bůh je ve své podstatě samé (tak kupř. ČEP: „výraz Boží podstaty“ nebo Vulgáta: *figura substantiae eius*).⁵ Ve známém verši Žd 11,1 se skutečně tímto slovem označuje cosi jako „podstata“ či „základ“: „Víra je základem (ὑπόστασις) toho, v co doufáme.“⁶ Na jiném místě této epištoly se ovšem pojmu ὑπόστασις užívá ve významu „předsevzetí“ či „pevné odhodlání“: „Vždyť máme účast na Kristu, jen když své počáteční předsevzetí (τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως) zachováme pevné až do konce“ (Žd 3,14 ČEP; *initium substantiae* podle Vulgáty). Nejde tedy ani v tomto novozákonním spise o úzus zvláště vyhraněný. Dále se s výrazem ὑπόστασις setkáváme dvakrát v Druhém listu Korintským, a to ve významu pevné jistoty (2Kor 9,4), resp. základu chlouby (2Kor 11,17).⁷

Pro úplnost uvedme, že v septuagintním překladu Starého zákona je termín ὑπόστασις poměrně častý (objevuje se více než dvacetkrát ve velmi různých významech, mj. „majetek“, srv. Dt 11,6; Jb 22,20).⁸ Naopak výraz οὐσία se vyskytuje pouze v apokryfních spisech Tb 14,13 a 3Mak 3,28, v obou případech ve významu „majetek“. Je to jinak pojem spíše filosofický, který vyjadřuje „bytnost“ či „podstatu“, zkrátka to, co která filosofická škola pokládá za opravdu jsoucí: platonikové ideje,⁹ Aristoteles v prvním významu jednot-

5 Srov. k tomu Heinrich Dörrie, Ἰδέστας: Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: týž, *Platonica minima*, München: W. Fink, 1976, 12–69, zde 52n.; Xavier Origenes, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris: Études augustiniennes, 2006, 44n. Origenes vykládá na tomto místě ὑπόστασις jako hypostasi Otce; srov. kupř. Origenes, *Contra Celsum* VIII,14 (ed. Marcel Borret, SC 150, Paris: Cerf, 1969, 202,7–204,16). Athanáš z Alexandrie rovněž jako Otcovu hypostasi, kterou ovšem patrně chápe jako podstatu; srov. Athanáš z Alexandrie *Contra gentes* 46 (ed. Pierre Th. Camelot, SC 18bis, Paris: Cerf, 1977, 208,7–9); *Orationes contra Arianos* I,9,2 (AW I,1,2, 118,12n.); I,16,6 (AW I,1,2, 126,20–23); I,22,1 (AW I,1,2, 132,4); I,49,4 (AW I,1,2, 159,15); II,33,3 (AW I,1,2, 210,10–13); III,65,5 (AW I,1,3, 379,23–29). Basil z Caesareje chápe tento obrat jako nezkrácený obtisk hypostase Otce (*Ep.* 38,6–8, ed. Yves Courtonne, I, Paris: Les Belles lettres, 1957, 89–92); podobně Řehoř z Nyssy jako zjevení nezjevného Otce (a tedy božství) v Synu, který je jeho obrysem; srov. *Contra Eunomium* III,6,12–13 (*Gregorii Nysseni opera* [= GNO] II, ed. Werner Jaeger, Leiden: Brill, 1960, 190,5–17); III,6,48 (GNO II, 202,26–203,3); *De perfectione* (GNO VIII/1, Leiden, 1952 189,1–7). Marius Victorinus vysvětluje, že zde ὑπόστασις má význam οὐσία; srov. *Adv. Ar.* II, 3,60–4,1; 4,57n.

6 K výkladu tohoto verše až do reformace srov. Dörrie, Ἰδέστας, 61–69.

7 Dörrie (Ἰδέστας, 17) soudí, že zde výraz ὑπόστασις označuje něčí stav či situaci („Zustand und Lage“).

8 Srov. Dörrie, Ἰδέστας, 16; 18; 23n.; Hammerstaedt, Hypostasis, 998n.

9 Srov. kupř. Platon, *Respublica* 485b2; 509b8; 525c6; 526e6; 534a3; *Timaeus* 29c3; 37e5.

livinu,¹⁰ stoickové látku.¹¹ Již pro tuto filosofickou mnohoznačnost muselo být užití tohoto výrazu v křesťanském vyznání jakousi časovanou bombou, z níž stěží mohlo vzejít něco jiného než jakýsi „boj po slepu“ (*νυκτομαχία*), jak se s odstupem jednoho století litych teologických hádek vyjádřil církevní historik Sokrates z Konstantinopole.¹²

Pojem *ὑπόστασις* jako ekvivalent *οὐσία*

V nicejském vyznání je pomocí pojmu *οὐσία* („podstata“, „bytnost“ či „substance“), kterou Syn s Otcem sdílí, vyjádřena rovnost obou. Jednak se Syn zrodil „z podstaty Otce“ (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*), jak je ve vyznání doplněno k obvyklé formulaci „který se zrodil z Otce“, jednak se zvláště zdůrazňuje, že je „s Otcem téže podstaty“ či „soudpodstatný“ (*ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*).¹³ Tento poslední výraz, který byl podle svědectví Eusebia z Caesareje do vyznání zahrnut na přání samého císaře Konstantina,¹⁴ se jinak před

¹⁰ Srov. Aristoteles, *Categoriae* 5, 2a11–13.

¹¹ K stoickému pojetí *οὐσία* jako (první) látky srov. kupř. *Stoicorum veterum fragmenta* (ed. Hans von Arnim, Stuttgart: Teubner, 1903) I, 87; I, 86; II, 316; II, 318.

¹² Srov. Sokrates, *Historia ecclesiastica* I,23 (ed. Günther Ch. Hansen, Griechische christliche Schriftsteller [= GCS] NF 1, Berlin: Akademie, 1995, 69,28). K raně křesťanskému užití obou pojmů *οὐσία* i *ὑπόστασις* srov. Peter Gerlitz, *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas. Zugleich ein religions- und dogmengeschichtlicher Versuch zur Erklärung der Herkunft der Homousie*, Leiden: Brill, 1963, 195–221.

¹³ Srov. k tomu Ephrem Boularand, *L'heresie d'Arius et la „foi“ de Nicée*, II, Paris: Letouzey et Ané, 1972, 303–308 a 331–353; Christopher Stead, *Divine Substance*, Oxford: Clarendon, 1977, 224–266.

¹⁴ Srov. Eusebios z Caesareje, *Ep. Caes.* 7 (AW III,1, Urkunde 22, 43,26–44,9): „Proti formulaci víry, jak jsme ji vyhlásili, nikdo neměl námitky. Naopak sám náš bohumilý vladař dosvědčil jako první naprostou správnost jejího obsahu. Vyznal, že také sám takto smýšlí, a vybídl i všechny ostatní, aby s touto vírou vyslovili souhlas, podepsali její články a ztotožnili se s nimi. Připojil pouze jediné slovo, jedné podstaty' (*τοῦ ὁμοουσίου*), které také sám vyložil takto: ‚Jedné podstaty' se o Synu neříká na základě toho, čemu podléhá tělo, protože nepovstal z Otce na základě rozdělení ani odštěpení. Není totiž možné, aby nelátková, duchovní a netělesná přirozenost byla vystavena a podléhala něčemu tělesnému, nýbrž musíme toto vyjádření chápat jako slova v božském a nevýslovném smyslu. Takto filosoficky promlouval náš nejmoudřejší a přezbožný císař a zápis byl vzhledem k připojení výrazu ‚jedné podstaty' (*τῆς τοῦ ὁμοουσίου προσθήκης*) vytvořen následovně.“ – Původ pojmu *ὁμοούσιος* není dodnes zcela jasný; vedle tradiční představy o jeho spojení s Konstantinovým poradcem Hosiem z Cordoby a západní teologií (srov. kupř. Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, Tübingen: Mohr, 1922, 213 a 220; John N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London: Longmans, 1968, 236n.) se dnes uvažuje

nicejským koncilem objevuje spíše sporadicky, zejména v gnostických spisích,¹⁵ a byl patrně dokonce odsouzen na synodě v Antiochii r. 268/269 proti Pavlovi ze Samosat.¹⁶ Arius ho ještě před koncilom odmítl jako manichejské dělení božství.¹⁷ Athanáš z Alexandrie, který se stal jeho obhájcem,¹⁸ jej ve

spíše o jeho východní provenienci (srov. Boularand, *L'heresie d'Arius*, II, 337; Stead, *Divine Substance*, 250–260). Neschází ani představa, že jej skutečně do kréda prosadil Konstantin, ovlivněný hermetickou tradicí. Srov. Pier Franco Beatrice, *The Word „Homoousios“ from Hellenism to Christianity*, *Church History* 71 (2002), 243–272.

- 15 Srov. Irenej z Lyonu, *Adversus haereses* I,1,9–10; I,5,2 (ed. Wigan Harvey, *Cantabrigiae: Typis Academicis*, 1857); Hippolyt, *Refutatio* V,8,10 (ed. Paul Wendland, Berlin: Hinrichs, 1916, GCS 26, 91,5); V,17,6 (GCS 26, 115,4); V,17,10 (GCS 26, 115,24); VI,38,3 (GCS 26, 168,16); VII,22,7 (GCS 26, 198,26); VII,22,12 (GCS 26, 199,19); X,14,2 (GCS 26, 274,25); Epifanos ze Salaminy, *Panarion* 33,7,8 (ed. Karl Holl, Leipzig: Hinrichs, 1915, GCS 25, 457,13); Klement Alexandrijský, *Stromata* II,16,74,1 (ed. Otto Stählin et al., Leipzig: Hinrichs, 1906, GCS 12, 152,10); IV,13,91,2 (GCS 12, 288,14); *Excerpta ex Theodoto* 42,3 (ed. Otto Stählin et al. Leipzig: Hinrichs, 1909, GCS 17, 120,7); 50,1–2 (GCS 17, 123,11.13); 53,1 (GCS 17, 124,17); 58,1 (GCS 17, 126,14); Origenes, *Commentarius in Iohannem* XIII,25,149–150 (ed. Erwin Preuschen, Leipzig: Hinrichs, 1903, GCS 10, 249,5.11); XX,20,170 (GCS 10, 352,33); XX,24,205–206 (GCS 10, 358,15.18). Termín se vyskytuje také u novoplatoniků, srov. Plotin, *Enneades* IV,4,28,55; IV,7,10,19 (ed. Paul Henry – Hans R. Schwyzer, *Plotini opera* I–III, Oxford: Clarendon, 1964–1982); Porfyrios, *De abstinentia* I,19,2 (ed. Augustus Nauck, *Porphyrii philosophi Platonici Opuscula tria*, Leipzig: Teubner 1860, 54,32) a v hermetickém traktátu *Poimandres* 1,10 (ed. Arthur D. Nock, *Corpus Hermeticum*, I, Paris: Les Belles lettres, 2011, 10,3). Viz k tomu Ignacio Ortiz de Urbina, *L'homoousios preniceno*, *Orientalia Christiana Periodica* 8 (1942), 194–209, zde 195–201; Gerlitz, *Ausserchristliche Einflüsse*, 193–195; Boularand, *L'heresie d'Arius*, II, 337–345; Stead, *Divine Substance*, 190–216; Beatrice, *The Word „Homoousios“*, 248–251.
- 16 Diskusi shrnuje H. Ch. Brennecke, který sám nepokládá užití tohoto pojmu ve 3. stol. za pravděpodobné; srov. Hanns Christof Brennecke, *Zum Prozeß gegen Paul von Samosata. Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios*, in: týž, *Ecclesia est in re publica. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum*, ed. Uta Heil e.a., Berlin – New York: De Gruyter, 2007, 1–23. Srov. také George Leonard Prestige, *God in Patristic Thought*, London: SPCK 1952, 201–209; Ortiz de Urbina, *L'homoousios preniceno*, 201–206; Boularand, *L'heresie d'Arius*, II, 347–351; Beatrice, *The Word „Homoousios“*, 251–253; 257–263.
- 17 Srov. Arius, *Confessio* 3 (AW III,1, Urkunde 6, 12,11); 5 (13,18).
- 18 Athanáš z Alexandrie, *De decretis* (AW II,1, 1–45). Srov. k tomu Uta Heil, s.v. *De decretis Nicaenae synodi*, in: Peter Gemeinhardt (ed.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 210–214. Athanáš z Alexandrie, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 41,2–8 (AW II,1, 266,32–267,26) *et passim*. Srov. k tomu Uta Heil, s.v. *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, in: Gemeinhardt (ed.), *Athanasius Handbuch*, 221–226.

své vlastní polemice *Proti ariánům* užívá pouze jednou (zajímavé je, že nikoli s dativem jako nicejské vyznání, nýbrž s genitivem: *πατρὸς ὁμοούσιος*).¹⁹

Předávání téže podstaty plozením či rozením odpovídá zásadám aristotelské filosofie, podle níž „člověk plodí člověka“.²⁰ O biologické zrození v případě Božího Syna jistě nejde, tato forma odvozenosti je však postavena proti vzniku na způsob stvoření, ať už „z ničeho“ (*ἐξ οὐκ ὄντων*), jak nicejské vyznání vymezuje proti ariánům, anebo z nějaké „jiné podstaty“ (*ἐξ ἑτέρας ... οὐσίας*).²¹

Právě tato poslední formulace nás ve svém plném znění možná překvapí, protože se zde termínu *οὐσία* užívá souznačně s pojmem *ὑπόστασις*: „[...] z jiné hypostase či podstaty (*ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*)“.²² Oba pojmy jistě ekvivalentní být mohou,²³ v trojiční nauce byl však výraz *ὑπόστασις* (který původně znamená patrně sedlinu nějaké tekutiny a posléze to, co opravdu existuje)²⁴ postupně vyhrazen pro označení tří božských osob, nikoli jejich jediné podstaty. Cesta k tomuto úzu, který se rozešel s dokumentem prvního ekumenického koncilu, byla ovšem dosti trnitá.

Τροί ὑπόστασις

Užití výrazu *ὑπόστασις* pro tři božské osoby mohlo jistě navázat na Origena, který v polemice proti Kelsovi uvádí: „My pak jsme přesvědčeni, že existují tři hypostase, Otec, Syn a Duch svatý.“²⁵

19 Athanáš z Alexandrie, *Or. c. Ar.* I,9,2 (AW I,1,2, 117,5n.) o Synu: *διὸ θεὸς ἐστὶν ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς ὁμοούσιος ὑπάρχων* (s odkazem na nicejské vyznání). K Athanášově zdrženlivosti v jeho raných spisech srov. také Kelly, *Early Christian Creeds*, 246; Morales, *La théologie trinitaire*, 95; Adolf Martin Ritter, s.v. Der dreieinige Gott, in: Gemeinhardt (ed.), *Athanasius Handbuch*, 291–299, zde 293–295.

20 Srov. Aristoteles, *Physica* 198a26n.: *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ*. Srov. také kupř. *Physica* 194b13; *Metaphysica* 1070a8.27n. aj.

21 *Nicaenum* (citováno výše, pozn. 2). K závěrečnému anathematu, připojenému k vyznání, srov. Bouларand, *L'heresie d'Arius*, II, 422–435.

22 *Nicaenum* (citováno výše, pozn. 2).

23 Srov. Dörrie, *Ἵπόστασις*, 28n. o stoicismu. K dějinám pojmu *ὑπόστασις* srov. také Hammerstaedt, s.v. Hypostasis, 989–996.

24 Dörrie, *Ἵπόστασις*, 20–29; 32–36 (zejména užití stoické).

25 Origenes, *Comm. Ioh.* II,10,75 (GCS 10, 65,15–17): *Ἡμεῖς μὲντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα*. Srov. také C. Cels. VIII,12 aj. pro Otce a Syna. Viz k tomu Ilaria Ramelli, Alexander of Aphrodisias: A Source of Origen's Philosophy?, in: *Philosophie antique* 14 (2014), 237–289, zde 253–258. Origenův úzus ovšem není nijak důsledný, srov. Dörrie, *Ἵπόστασις*, 53–55.

Určitou roli snad sehrály také Plotinovy úvahy o třech hypostazích, zejména *Enn.* V,1(10) s Porfyriovým názvem „O třech hypostazích, které jsou principy“ (περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων), jež připomíná také Eusebios z Caesareje.²⁶ Představu tří hypostasí (totiž dobra, demiurga a duše světa) spojuje s Porfyriem ve svém referátu také Cyril Alexandrijský: „Porfyrios ve čtvrté knize svých *Dějin filosofie* píše: „Platon uvádí, že podstata božství vychází do tří hypostasí“ (ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων τὴν τοῦ θείου προελθεῖν οὐσίαν).“²⁷

Významným krokem v celém vývoji byla synoda v Alexandrii roku 362 a její okružní list *Tomus ad Antiochenos*, připisovaný Athanášovi z Alexandrie, který se snažil reagovat na antiochijský rozkol týkající se mj. sporu o tři, resp. jednu hypostasi božství. Zde nacházíme také vysvětlení, v jakém smyslu lze hovořit o „třech hypostasích“, aniž by šlo o ariánské zkreslení jediné božské podstaty, resp. o „jediné hypostasi“, aniž by to zase znamenalo sabelliánské oslabení tří osob v Bohu. List usiluje o dorozumění ve věci nauky věrné nicejskému koncilu navzdory různé terminologii.²⁸

Užití pojmu „hypostasis“ pro tři osoby Trojice nacházíme posléze u kapadockých teologů druhé půle čtvrtého století, pro něž ovšem ještě nebylo samozřejmostí.²⁹

26 Porfyrios, *Vita Plotini* 4,41; 25,36 (ed. Paul Henry – Hans R. Schwyzer, *Plotini opera* I, Oxford: Clarendon, 1964); Eusebios z Caesareje, *Praeparatio evangelica* XI,16,4 (ed. Karl Mras, GCS 43/2, Berlin: Akademie, 1956, 38,6n.). K významu tohoto názvu (který zcela neodpovídá Plotinově terminologii a který dal pojednání patrně až Porfyrios) pro křesťanské autory srov. Paul Aubin, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne*, Paris: Beauchesne, 1992. K Plotinovu (ne zcela vyhraněnému) užití pojmu ὑπόστασις a dalšímu vývoji u Porfyria srov. Dorrie, Ὑπόστασις, 45–51.

27 Cyril Alexandrijský, *Contra Iulianum* VIII, 271a = Porfyrios, *Historia philosophiae* frg. 221F (ed. Adrew Smith, *Porphyrii Philosophi fragmenta*, Stuttgart – Leipzig: De Gruyter, 1993, 242n.). Srov. k tomu Manlio Simonetti, All'origine della formula una essenza, tre ipostasi, *Augustinianum* 14 (1974), 173–175.

28 Athanáš z Alexandrie, *Tomus ad Antiochenos*, ed. Hanns Christof Brennecke et al. AW II,8 a III,1,4, Berlin – Boston: De Gruyter, 2014, 592–603, zde zejména 597–600. Srov. k tomu Peter Gemeinhardt, *Tomos ad Antiochenos*, in: týž (ed.), *Athanasius Handbuch*, 228–235.

29 K ne zcela konsistentnímu užití tohoto pojmu u Basila srov. Volker H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 101, pozn. 159; Johannes Zachhuber, Basil and the Three-Hypostases Tradition: Reconsidering the Origins of Capadocian Theology, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 5 (2001), 65–85, zde 72–82. Totéž platí také o Řehořovi z Nyssy, srov. G. Christopher Stead, Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa, in: Heinrich Dörrie et al. (ed.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie:*

Rozdíl mezi oběma pojmy vymezuje list „O rozdílu mezi pojmy οὐσία a ὑπόστασις“, jehož autorem je velmi pravděpodobně Basil z Caesareje (nebo Řehoř z Nyssy?)³⁰ a který konstatuje nejasnost v užití obou pojmů:

„[...] v tajuplných naukách mnozí nerozlišují podstatu, která je společná (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας), od výměru hyposasí (τῶν ὑποστάσεων λόγου), a proto obojí ve svých představách slučují a domnívají se, že není žádný rozdíl mluvit o podstatě nebo hypostasi. Proto se také některým z těch, kdo tyto otázky pečlivě nezkoumají, zalíbilo mluvit o jediné hypostasi, stejně jako o jedné podstatě. A zase ti, kdo připouštějí tři hypostase, se domnívají, že je na základě tohoto předpokladu na místě vyhlásit rozlišení stejného počtu podstat.“³¹

Podle tohoto svědectví Basil zná jak nicejský úzus užití pojmu „hypostasis“ pro společnou podstatu (zastávaný v Antiochii Paulinem proti Meletiovi), tak i opačnou chybu, totiž řeč o třech „podstatách“ namísto hypostasí (tak kupř. Eusebios z Caesareje³² a později novoarián Eunomios, proti kterému Basil sepsal obsáhlou polemiku).³³ Úzus nicejského vyznání je tak v Basilových očích ledabylý, protože celou otázku dost pečlivě nezkoumá (ἀνεξετάστως).

Basil sám se ve svém výkladu pokouší rozdílnost mezi podstatou a hypostasí vysvětlit na příkladu jednotlivých lidí s jejich příznačnými rysy (τὰ ἰδιάζοντα)³⁴ na jedné straně a společné přirozenosti (φύσις)³⁵ či „podstaty“ (οὐσία)³⁶ „člověk“ na druhé straně. Jednotlivec má přitom v jeho očích povahu „hypostase“. Podobně se také Otec, Syn a Duch svatý liší jako tři hypostase

Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972, Leiden: Brill, 1972, 107–127, zde 112, 117–119.

30 Diskusi o autorství listu shrnuje Drecoll, *Die Entwicklung*, 297–331, který jej připisuje spíše Basilovi.

31 Basil z Caesareje, *Ep.* 38,1 (Courtonne I, 81,1–9): [...] πολλοὶ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας ἐπὶ τῶν μυστικῶν δογμάτων μὴ διακρίνοντες ἀπὸ τοῦ τῶν ὑποστάσεων λόγου ταῖς αὐταῖς συνεμπίπτουσιν ὑπονοίαις, καὶ οἴονται διαφέρειν μὴδὲν οὐσίαν ἢ ὑπόστασιν λέγειν (ὄθεν καὶ ἡρεσέεισι τῶν ἀνεξετάστως τὰ τοιαῦτα προσδεχομένων, ὡς περ μίαν οὐσίαν, οὕτω καὶ μίαν ὑπόστασιν λέγειν, καὶ τὸ ἔμπαλιν οἱ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις παραδεχόμενοι καὶ τὴν τῶν οὐσιῶν διαίρεσιν κατὰ τὸν ἴσον ἀριθμὸν ἐκ τῆς ὁμολογίας ταύτης δογματίζουσιν οἴονται δεῖν) [...]. Podobně je výraz ὑπόστασις užit u Basila také kupř. *Ep.* 236,6. K obsahu obou listů srov. Drecoll, *Die Entwicklung*, 283–286; 310–324.

32 Srov. Eusebios z Caesareje, *Epistula ad Euphratium* 4 (Urkunde 3, AW III, 1, 1, 6, 1n.).

33 Srov. Eunomios, *Apologia* 18 (ed. Bernard Sesbouë, SC 305, Paris: Cerf, 1983, 270, 17–25); 20 (SC 305, 274, 7); Eunomios, *Apologia apologiae*, in: Řehoř z Nyssy, *C. Eun.* I, 151–154 (GNO I, 71–73); I, 477 (GNO I, 164).

34 *Ep.* 38,2 (Courtonne I, 82, 27).

35 *Ep.* 38,2 (Courtonne I, 81, 4; 82, 13; 82, 17).

36 *Ep.* 38,2 (Courtonne I, 82, 21–26).

svými příznačnými rysy, jakkoli sdílí touž podstatu.³⁷ Za příznačné rysy a „rozlišovací znaky“ (γνωριστικὸν ... σημεῖον) jednotlivých božských hypostasí Basil pokládá jejich vztahy původu: Otec nepochází z žádné příčiny, Syn má jako jednorozený svůj původ v Otci a Duch svatý z Otce vychází a přitom je zároveň spjat se Synem (ἕρτηται).³⁸

O třech „hypostasích“ mluví v tomto smyslu rovněž Řehoř z Nazianzu,³⁹ který však užívá „hypostasis“ také souznačně s pojmem „přirozenost“ (φύσις).⁴⁰ Poněkud paradoxně proto vyznívá jeho poznámka o řecké a latinské trojiční terminologii, kde konstatuje, že chudoba latiny, v níž se nerozlišuje mezi οὐσία a ὑπόστασις, nutí k nahrazení výrazu „hypostasis“ pojmem *persona* („osoba“), tj. latinským ekvivalentem řeckého πρόσωπον:

„My (scil. Řekové) mluvíme se zachováním zbožnosti o jedné podstatě (μιάς οὐσίας) a třech hypostazích (τριῶν ὑποστάσεων). První vyjadřuje přirozenost (φύσιν) božství, druhé příznačné vlastnosti (ιδιότητας) těch tří. Latinici smýšlejí podobně, avšak pro omezenost svého jazyka a terminologickou nouzi nemohou rozlišit hypostasi od podstaty, a proto namísto toho zavedli osoby (τὰ πρόσωπα), aby se nedostali ke třem podstatám. A k čemu to vede? Je to nesmírně směšné či spíše politováníhodné: výrazová chudoba byla prohlášena za rozdíl ve víře. Ze tří osob se vyvodil sabellianismus, ze tří hypostasí arianismus jako výtvořiny hádavosti.“⁴¹

Latinský úzus

Pravda je přitom taková, že i západní teologové se potýkali s nejasností terminologie, kterou přinesl ponicejský vývoj. Proslulý překladatel církevních textů Jeroným se ve svém listu římskému biskupu Damasovi (z let 376

37 *Ep.* 38,3 (Courtonne I, 82–84).

38 *Ep.* 38,4 (Courtonne I, 85,23–38).

39 Řehoř z Nazianzu *Oratio* 31,9 (ed. Paul Gallay, SC 250, Paris: Cerf, 1978, 292,10–14).

40 *Srov.* Řehoř z Nazianzu, *Or.* 28,9 (SC 250, 118,8–10).

41 *Srov.* Řehoř z Nazianzu, *Or.* 21,35 (ed. Justin Mossay, SC 270, Paris: Cerf, 1980, 184,14–186,25): Τῆς γὰρ μιᾶς οὐσίας καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων μὲν ὑφ' ἡμῶν εὐσεβῶς – τὸ μὲν γὰρ τὴν φύσιν δηλοῖ τῆς θεότητος, τὸ δὲ τὰς τῶν τριῶν ιδιότητας – νοουμένων δὲ καὶ παρὰ τοῖς Ἱταλοῖς ὁμοίως, ἀλλ' οὐ δυναμένοις διὰ στενότητα τῆς παρ' αὐτοῖς γλώττης καὶ ὀνομάτων πενίαν, διελεῖν ἀπὸ τῆς οὐσίας τὴν ὑπόστασιν καὶ διὰ τοῦτο ἀντεισαγούσης τὰ πρόσωπα, ἵνα μὴ τρεῖς οὐσαὶ παραδεχθῶσι, τί γίνεται; Ὡς λίαν γελοῖον, ἢ ἔλεινόν. Πίστεως ἔδοξε διαφορά ἢ περὶ τὸν ἦχον σμικρολογία. Εἴτα Σαβελλισμὸς ἐναυῦθα ἐπενοήθη τοῖς τρισὶ προσώποις καὶ Ἀρειανισμὸς ταῖς τρισὶν ὑποστάσεσι, τὰ τῆς φιλονεικίας ἀναπλάσματα.

nebo 377) ptá na užití termínu *ὑπόστασις* pro božské osoby.⁴² Sám přitom vyjadřuje zjevnou nespokojenost s tímto vývojem, kterou zdůvodňuje jednak odvoláním na nicejský koncil a synodu v Alexandrii,⁴³ jednak na profánní užití, v němž jsou termíny *ὑπόστασις* a *οὐσία* souznačné.⁴⁴ Místo termínu *ὑπόστασις* navrhuje obrat „subsistující osoby“:

„Nechť nám postačí mluvit o jediné podstatě (*substantia*) a třech subsistujících osobách (*personas subsistentes*), dokonalých, rovných a souvěčných. Pomlčme prosím o třech hypostasích a přidržme se jedné. Není k ničemu dobré, když se v témž smyslu užívá různých slov.“⁴⁵

Pro společné božství Jeroným užívá termínu *substantia*, jinde také *natura*⁴⁶ a s určitou preferencí *essentia*, opírající se o zjevení Božího jména v Ex 3,14.⁴⁷

Jeden z prvních obhájců nicejské teologie na Západě Marius Victorinus, který přijatelnosti termínu *ἁμοούσιος* věnoval velkou část svého díla, sice zná řeckou formulaci *ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις* („z jediné podstaty jsou tři hypostase“),⁴⁸ kterou do latiny překládá *ex una substantia tres subsistentias esse*.⁴⁹ Zároveň ovšem vysvětluje, že oba termíny *ὑπόστασις* a *οὐσία* se užívají i záměnně, jakkoli svým významem zcela shodné nejsou.⁵⁰ Latinským ekvivalentem obou je podle Victorinova referátu obvykle výraz *substantia*,⁵¹ termín *subsistentia* se mu však pro *ὑπόστασις* zdá přesnější, protože nevyjadřuje pouze bytí jako *substantia*, ale bytí zformované.⁵² Totéž

42 Jeroným, *Ep.* 15 (ed. Isidorus Hilberg, CSEL 54, Wien – Leipzig: Tomschy – Freytag, 1910, 62–67).

43 Srov. Jeroným, *Ep.* 15,3,1 (CSEL 54, 64,12–15).

44 Srov. Jeroným, *Ep.* 15,4,1 (CSEL 54, 65,9–11): *tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasin nisi usian nouit*. Viz k tomu výše, pozn. 23.

45 Jeroným, *Ep.* 15,4,4 (CSEL 54, 66,9–12): *sufficiat nobis dicere unam substantiam, tres personas subsistentes perfectas, aequales, coaeternas; taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur. non bonae suspicionis est, cum in eodem sensu uerba dissentiunt*.

46 Srov. kupř. Jeroným, *Ep.* 15,4,3 (CSEL 54, 66,2n.).

47 Jeroným, *Ep.* 15,4,2 (CSEL 54, 65,15–19).

48 Srov. Marius Victorinus, *Adv. Ar.* III,4,38n.

49 Marius Victorinus, *Adv. Ar.* II,4,51n. Srov. také *Adv. Ar.* III,4,34n.

50 Srov. Marius Victorinus, *Adv. Ar.* II,4,1n.; II,6,16–26; *De homoousio recipiendo* 1,26–2,2 (ed. Paul Henry, SC 68, 608). Viz k tomu Matthias A. Smalbrugge, *Sur l'emploi et l'origine du terme „essentia“ chez Augustin*, *Augustiniana* 39 (1989), 436–446, zde 444.

51 Marius Victorinus, *De hom. rec.* 2,2n.

52 Marius Victorinus, *Adv. Ar.* II,4,43–58.

božské bytí předcházející formu (*esse* či *substantia*) totiž jako zformované subsistuje potrojně (*tripliciter*).⁵³

Naopak Victorinův rovněž pronicejský současník Hilarius z Poitiers (c. 310 – c. 367) zná užití výrazu *substantia* ve smyslu *ὑπόστασις* a pro řecký termín *οὐσία* uvádí latinský ekvivalent *essentia*.⁵⁴ To je etymologicky pochopitelné, protože jak *οὐσία*, tak i *essentia* se odvozují od „bytí“, kdežto *ὑπόστασις* a *substantia* vyjadřují doslovně něco, co „stojí pod“ jako základ. Hilarius skutečně poznamenává, že řeč o „třech substancích“ (*tres substantiae*) v Bohu vychází z řeckého úzu.⁵⁵

Do této nepřehledné terminologické krajiny vstupuje se svým pojednáním *O Trojici* také Augustin. Podle jeho informací mluví řečtí teologové o jediné podstatě (*οὐσία*) a třech hypostazích,⁵⁶ čemuž by v latině muselo odpovídat „jediná bytnost (*essentia*) a tři substance (*substantiae*)“, jak jsme viděli také u Hilaria.⁵⁷ Latinský úzus je nicméně podle Augustina jiný. Výraz *substantia* je chápán jako souznačný s *essentia* („bytností“), nikoli s řeckou hypostasí.

53 Marius Victorinus, *Adv. Ar.* II,4,52. K rozdílu substance a subsistence ve Victorinově teologické koncepci srov. Werner Beierwaltes, *Trinitarisches Denken. Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus*, in: *týž, Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014, 25–43.

54 Hilarius z Poitiers, *De trinitate* IV,13 (ed. Pieter Smulders, SC 448, Paris: Cerf, 2000, 36, citát Ariova dopisu Alexandrovi z Alexandrie); *týž, De synodis* 29 (ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina* [= PL] 10, Paris: Vrayet, 1845, 503b); *tamtéž*, 32 (PL 10, 504a–b).

55 Hilarius z Poitiers, *De syn.* 32 (PL 10, 504a–b). K obtížím s pojmem *ὑπόστασις* a jeho překlady srov. Jean Pépin, *Attitudes d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec. Citation, translittération, traduction*, in: *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome*, Roma: École française de Rome, 1992, 277–307, zde 287–303; Roland Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu De trinitate*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 107n., 198–210.

56 Augustin, *De trinitate* V,8,10 (ed. William J. Mountain, *Corpus Christianorum Series Latina* [= CCL] 50, Turnhout: Brepols, 1968, 217,45n.): *μίαν οὐσίαν τρεῖς ὑποστάσεις*. Srov. Marius Victorinus, *Adv. Ar.* III,4,38n.; viz k tomu Simonetti, *All'origine*. Citovaná řecká formulace bývá spojována s kappadockými teology (srov. výše, pozn. 29), ačkoli se u nich v této podobě nenachází; viz k tomu Joseph T. Lienhard, *Augustine of Hippo, Basil of Caesarea, and Gregory Nazianzen*, in: George E. Demacopoulos – Aristotle Papanikolaou (eds.), *Orthodox Readings of Augustine*, New York: Fordham University Press, 2020, 81–99, zde 83n.

57 Augustin, *De trin.* V,8,10 (CCL 50, 217,46n.): [...] *unam essentiam tres substantias*. K Hilariovi srov. výše, pozn. 54 a 55.

Proto se mluví o jediné substanci či podstatě, resp. bytnosti, ale třech osobách (*personae*).⁵⁸

„Také Řekové ovšem užívají výrazu ὑπόστασις (*hypostasis*), ale z jakéhosi důvodu rozlišují οὐσία (*úsia*) a ὑπόστασις (*hypostasis*), takže i mnoho našich autorů, kteří o této věci pojednávají řecky, si navyklo říkat: μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, tj. v latině: jedna bytnost, tři substance' (*una essentia, tres substantiae*). V našem jazyce jsme si však již zvykli rozumět výrazem ‚bytnost' (*essentia*) totéž co ‚substance' (*substantia*), proto se neodvažují mluvit o jedné bytnosti a třech substancích, nýbrž spíše o jedné bytnosti či substanci. O třech osobách mluvili mnozí latinští autoři, kteří o této věci pojednávali a kteří se těší určité autoritě, protože nenašli vhodnější způsob, jak slovy vyjádřit, co beze slov nahlíželi.“⁵⁹

Jak vidíme z tohoto úryvku, Augustin užívá ve výpovědích o Bohu latinský termín *substantia* jako ekvivalent řeckého pojmu οὐσία jen s určitým zdráháním. Nejde jen o to, že výraz *substantia* je ve své etymologii přesným ekvivalentem řeckého pojmu „hypostasis“ (ὑπόστασις), zavedeného pro božské osoby⁶⁰ (Augustin sám někdy výrazu *substantia* v tomto smyslu užívá).⁶¹ Navíc by to mohlo sugerovat představu substance jako nositele akcidentů, které v Bohu nejsou.⁶² Bůh ve své jednoduchosti není složen ze substance a akcidentů.⁶³ Výpovědi, které mají u jiných bytostí povahu akcidentů (kupř. kvalita nebo kvantita) jsou v Bohu výpovědí o podstatě samé (Bůh je svou dobrotou či svou velikostí, nejde o akcidentální určení).⁶⁴ Jiné zdánlivě akcidentální výpovědi mají metaforický charakter (kupř. že Bůh

58 Augustin, *De trin.* VII,4,7 (CCL 50, 255,4): [...] *una essentia uel substantia, tres personae*. Srov. také *De trin.* V,9,10; VII,6,11.

59 Augustin, *De trin.* V,8,10–9,10 (CCL 50, 216,43–217,4): *Dicunt quidem et illi ὑπόστασιν, sed nescio quid uolunt interesse inter οὐσίαν et ὑπόστασιν ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consuerint μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, quod est latine, „unam essentiam tres substantias“. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed „unam essentiam“ uel „substantiam“. „Tres“ autem „personas“ multi latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt cum alium modum aptiorem non inuenirent quo enuntiarent uerbis quod sine uerbis intellegebant.*

60 Augustin, *De trin.* V,8,10; VII,4,8; 6,11.

61 Augustin, *De trin.* VII,4,7–6,12; XV,3,5.

62 K určité nesamozřejmosti latinského ekvivalentu *substantia* pro řecký výraz οὐσία ve smyslu první aristotelské kategorie nicméně srov. Curt Arpe, *Substantia, Philologus* 94 (1941), 65–78.

63 Augustin, *De trin.* V,2,3; VII,5,10.

64 Augustin, *De trin.* V,1,2; V,10,11–11,12.

„sedí nad cheruby“).⁶⁵ Konečně relace („Otec“, „Syn“) není v Bohu akcident, nýbrž výpověď o věčných vztazích původu, které konstituují božské osoby.⁶⁶

Spolu s Jeronýmem zdůrazňuje Augustin výhodu pojmu *essentia* pro božskou bytnost či podstatu, v níž zaznívá „bytí“ jako Boží jméno: „Jsem, který jsem“, „Jsem“ mě k vám posílá“ (Ex 3,14).⁶⁷ Oba pojmy *substantia* i *essentia* jsou přitom podle Augustinova vyjádření ekvivalentem tradičního pojmu *natura* („přirozenost“).⁶⁸ Zejména výraz *essentia* byl přibližně do čtvrtého křesťanského století pocítován jako slovo umělé a v latině nepřirozené; podle mínění antických autorů je to výtvor Ciceronův.⁶⁹ Patrně z tohoto důvodu se i v trojiční terminologii prosazoval obtížně, ostatně stejně jako řecký pojem *οὐσία*.

Augustin ovšem s velkým zdráháním přijímá i pojem *persona* pro jednotlivé božské osoby.⁷⁰ Ustupuje tak úzu, který znali jeho latinští předchůdci, „abychom nemuseli mlčet“ (*ne taceretur*).⁷¹ Je mu totiž znám obrat *in persona*

65 Augustin, *De trin.* V,8,9. Srov. kupř. 2Kr 19,15; 1Pa 13,6; Iz 37,16; Da 3,55; Ž 79(80),2; 98(99),1.

66 Augustin, *De trin.* V,5,6 (CCL 50, 210,3; 211,21n.). Srov. Aristoteles, *Categoriae* 7, 6a36–8b24; Ps.-Augustin, *Categoriae decem* 11 (PL 32, 1430–1432) = *Paraphrasis The mistiana* 93–112 (ed. Lorenzo Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus* I,5, Bruges – Paris: Desclée de Brouwer, 1961, 154–159). Porfyrios v malém komentáři ke *Kategoriím* užívá v pojednání o aristoteléské kategorii relace (πρός τι) také výrazu σχέσις, srov. Porfyrios, *In Aristotelis Categoriae commentarium* (ed. Adolf Busse, Berlin: Reimer 1887, 112,2,9; 124,17–18.22n.; 124,29n.; 125,5.15.17). Podobně také Plotin, *Enn.* VI,1(42),6–9.

67 Augustin, *De trin.* V,2,3 (CCL 50, 207,2–208,5); srov. také VII,5,10. Výraz *essentia* jako odvozený od *esse* zmiňuje (vedle *essentitas*) také Marius Victorinus, *Adv. Ar.* IV,6,5. Pro to, co je trvalé či věčné, jej užívají také Hilarius (*De synodis* 12, PL 10, 490a; *Ex opere historico frag.* II, 32, PL 10, 657b) či Jeroným (*Ep.* 15,2, CSEL 54, 65,15–17). K novosti výrazu *essentia* pro řecké *οὐσία* srov. také Augustin, *De civitate Dei* XII,2.

68 Srov. Augustin, *De trin.* VII,6,11; podobně *De moribus* II,2,2; *Enarrationes in Psalmos* 68, ser. 1,5.

69 Srov. Seneca, *Ep.* 58,6 (ed. Leighton D. Reynolds, I, Oxford: Clarendon, 1965, 154,17n.): *Ciceronem auctorem huius uerbi [scil. essentiae] habeo, puto locupletem*. Podobně Calcidius, *In Platonis Timaeum* 27 (ed. Béatrice Bakhouché, Paris: Vrin, 2011, I, 234,21n.). V Ciceronových dochovaných spisech se nicméně nenachází; jindy bývá přičítán Plautovi, resp. Verginiu Flavovi (Sergiu Flaviovi), srov. Quintilianus, *Institutiones oratoriae* II,14,2; III,6,23; VIII,3,33 (ed. Ludwig Radermacher, I–II, Leipzig: Teubner, 1959). Viz k tomu Joseph de Ghellinck, *L'entrée d'essentia, substantia, et autres mots apparentés dans le latin médiéval, Archivum Latinitatis Mediae Aevi* 16 (1941), 77–112.

70 Augustin, *De trin.* V,9,10; VII,4,7–9; 6,11.

71 Augustin, *De trin.* V,9,10 (CCL 50, 217,10n.). Výrazu „osoba“ (*persona*) pro Otce, Syna Ducha svatého užíval Augustinův africký předchůdce Tertullian, srov. *Adversus Praxean* 11,10; 12,3–4; 12,6; 18,2; 21,5; 24,7–8; 26,9; 31,2 (eds. Emil Kroymann – Ernest Evans, CCL 2, Turnhout: Brepols, 1954, 1157–1205). Zároveň však Tertullian uvádí, že Kristus

(„v osobě“, tj. „ve jménu“),⁷² dosvědčený i v Novém zákoně (2Kor 2,10), který má zcela jiný smysl.⁷³ Snad Augustinova nespokojenost pramení také z toho, že „osoba“ na rozdíl od pojmenování „Otec“ a „Syn“ není relační pojem,⁷⁴ anebo jej mate, že „osoba“ pokrývá rod společný božským a lidským osobám, aniž by existoval odpovídající pojem pro druh.⁷⁵ Rušivá je navíc okolnost, že se „osoba“ vypovídá o Otci, Synu a Duchu svatém v témž smyslu, což jinak platí pro pojmenování jejich společných bytostných charakteristik (jako „Bůh“, „dobrý“, „moudrý“ atd.), nikoli jednotlivých osob (jako „Otec“, „Syn“ apod.).⁷⁶ Týmž problém je ostatně s řeckým výrazem „hypostasis“, který se rovněž vypovídá o všech třech v témž smyslu, a přesto nejde o společnou bytostnou charakteristiku užívanou výlučně v singuláru.⁷⁷

Závěr

Vidíme tedy, že formulace, která na křesťanském Východě po všech krvavých sporech o věrnost nicejské terminologii nakonec zdomácněla díky kappadocké teologii: *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, měla i na Západě dosti obtížnou receptci. Jeroným by byl raději mluvil o jediné „hypostasi“ čili „substanci“ a třech „subsistujících osobách“, Marius Victorinus o jediné bytí čili „substanci“, která „subsistuje“ potrojně, Augustin konečně o jediné „bytnosti“ (*essentia*)

je *persona* Otce, což je výraz paralelní s pojmem „obraz“, tj. viditelné znázornění (srov. *Adversus Marcionem* V,11,12, ed. Emil Kroymann, CCL 1, Turnhout: Brepols, 1954, 698). Srov. k tomu John F. Bethune-Baker, Tertullian's use of *substantia*, *natura*, and *persona*, *Journal of Theological Studies* 4, 1903, 440–442; René Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris: Études augustiniennes, 1977, 207–242. O osobách Trojice mluví rovněž kupř. Lactantius, *Divinae institutiones* IV,29,11 (eds. Samuel Brandt – Georgius Laubmann, CSEL 19, Wien: Tempsky, 1890, 393,13–17); Ambrož, *De fide* III,15,126 (ed. Otto Faller, CSEL 78, Wien: Tempsky, 1962, 152,25n.) aj. Toto označení jako modalistické naopak odmítá Marius Victorinus, *Adv. Ar.* IA,41,26n. Viz Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 198–210; 504n.

72 Augustin, *De trin.* III,10,19 aj.

73 Augustin, *De trin.* VII,4,8. K tomuto užití pojmu „osoba“ srov. Hubertus Drobner, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel Una Persona*, Leiden: Brill, 1986, 77n.

74 Augustin, *De trin.* VII,6,11. Viz Richard Cross, *Quid tres? On What Precisely Augustine Professes Not to Understand in De Trinitate 5 and 7*, *Harvard Theological Review* 100 (2007), 215–232, zde 217–219.

75 Augustin, *De trin.* VII,4,7. Viz Cross, *Quid tres?*, 222n.; 229.

76 Augustin, *De trin.* V,11,12. Srov. také VII,4,8.

77 Augustin, *De trin.* VII,4,8.

a „třech“, pro něž vlastně nemá příhodné označení a jen s velkým váháním nakonec přijme výraz „osoba“ (*persona*).

Věřím, že tento vývoj trojiční terminologie dobře ilustruje, jak nejistým příběhem s otevřeným koncem je křesťanská teologie ve své dějinné krystalizaci.

prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

karfikova@etf.cuni.cz

Pravomoc římských císařů v náboženských záležitostech římské říše¹

Stanislav Doležal

Abstract: The Authority of the Roman Emperors in the Religious Affairs of the Roman Empire

The authority of the Roman emperors in the religious affairs of the Roman Empire stemmed from the adoption of the old republican office of *pontifex maximus* by the first Roman emperor, Augustus. This role gave the emperors not only formal responsibility for maintaining the traditional cults, but also broad ideological legitimacy as guardians of the spiritual order of the state. Their influence lasted throughout the entire existence of the Roman Empire and continued in the Eastern Roman Empire, where it gradually intertwined with Christian imperial ideology. The emperors regularly intervened in the internal matters of all cults within the empire and, after the triumph of Christianity, also shaped church doctrine by convening and directing major ecumenical councils.

Keywords: Roman Empire; Roman Emperor; Religion in Ancient Rome; Christianity

DOI: 10.14712/27880796.2026.10

Úvod

Starověké římské náboženství bylo hluboce zakořeněné v celé římské společnosti a mělo zásadní vliv na chod státu, neboť bylo součástí nejen soukromého, ale i veřejného života Římanů. Nešlo pouze o víru v bohy, ale o složitý systém rituálů, obětí a náboženských úřadů, jejichž cílem bylo zajistit přízeň bohů (latinsky *pax deorum*) a tím i prosperitu římského státu. O toto všechno se staraly náboženské úřady, obsazované často stejnými aristokratickými rody, které rovněž řídily římskou politiku. Náboženství tak bylo úzce propojeno s politikou, státem a každodenním životem. Mezi nejvýznamnější náboženské úřady patřil úřad nejvyššího velekněze (*pontifex maximus*), který byl součástí širšího kolegia, zvaného *collegium pontificum* neboli sboru pontifiků: jednalo se o kolegium kněží, které mělo na starosti dohled nad všemi aspekty státního náboženství. Pontifikové určovali, kdy a jak se mají konat náboženské obřady, dohlíželi na kněžské sbory, chrámové finance i kalendář. Měli také pravomoc interpretovat náboženské předpisy a rozhodovat

1 Článek vychází z příspěvku, který byl přednesen na kolokviu „Nicaenum 325–2025: Ekumenické kolokvium k významu prvního ekumenického koncilu“ 13. 10. 2025 v Praze.

v náboženských sporech. Jejich vliv byl značný a mnozí významní politici usilovali o členství v tomto kolegiu. Do tohoto kolegia patřil též *rex sacrorum* neboli hlavní obětník. Tento úřad vznikl po zániku římské monarchie jako způsob, jak zachovat některé náboženské funkce bývalého krále. *Rex sacrorum* musel být z urozené vrstvy a jeho funkce byla velmi prestižní, ale na rozdíl od nejvyššího velekněze neměl žádnou politickou moc a nesměl zastávat žádný jiný úřad. Je pravděpodobné, že to byl hlavní důvod, proč *rex sacrorum* v průběhu republikánské doby ustupuje do pozadí, a naopak *pontifex maximus* si získává v náboženské sféře hlavní vliv.²

To samé se dá prohlásit o kolegiu kněží určených pro službu konkrétním bohům – *flamines maiores*. Předpokládá se, že byli historicky nejstarší, nicméně v průběhu času je svým významem předstihl sbor pontifiků.³ Nejvýznamnějším z flaminů byl *flamen Dialis* (pro boha Jupitera), dále *flamen Martialis* (pro Marta) a *flamen Quirinalis* (pro Quirina). Zejména *flamen Dialis* byl vázán přísnými pravidly – nesměl například jezdit na koni, dotýkat se kovu nebo trávit noc mimo Řím. Tito kněží byli velmi vážení, byli vybíráni z patricijských rodů, ale jejich role byla natolik svázaná rituály, že je to často vyřazovalo z aktivního politického života. Méně významní byli *flamines minores* – těchto bylo dvanáct a každý z nich sloužil méně významnému bohu nebo bohyni římského panteonu. Jejich role byla méně prestižní, ale stále důležitá pro správné provádění rituálů. Tito kněží se často rekrutovali z nižší šlechty a měli více volnosti než jejich výše postavení kolegové.

Tituly *pontifex maximus* a *pontifex inclitus*

Zaměřme se nyní na úřad *pontifex maximus*, který reprezentoval vrchol náboženské kariéry římských aristokratů v době republiky. Do tohoto úřadu byli vybíráni příslušníci patricijských rodů, od poloviny 3. stol. př. n. l. též příslušníci plebejských rodů: výběr probíhal kooptováním ze strany ostatních pontifiků. Od 2. století př. n. l. bylo možno do tohoto úřadu kandidovat; volby probíhaly v tributním sněmu (*comitia tributa*). Úřad byl doživotní; nicméně jeho držitel mohl přesto kandidovat i do politických úřadů, například se mohl stát konzulem. To bylo velmi důležité z hlediska kariéry; být zvolen do

2 J. A. North, Religion in Republican Rome, in: *Cambridge Ancient History*, vol. VII, part 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 573–624, 610–611.

3 Christopher Smith, The Religion of Archaic Rome, in: Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, MA – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing, 2007, 31–42, 39.

úřadu *pontifex maximus* neznamenal její konec, ale naopak velkou prestiž pro jeho držitele. Zprvu sice držitelé tohoto úřadu nesměli cestovat mimo Itálii a podléhali i jiným limitům, ale od 2. stol. př. n. l. byly tyto překážky ignorovány. Proto také Julius Caesar, který se stal nejvyšším pontifikem roku 63 př. n. l. a byl jím nepřetržitě až do své smrti roku 44 př. n. l., mohl například osobně velet při dobývání Galie.

Po Caesarově smrti převzal jeho funkci Marcus Aemilius Lepidus, jeden z nejbližších Caesarových spolupracovníků – bezpochyby se souhlasem Marka Antonia, jenž byl konzulem. Přestože v druhém triumvirátu (jenž byl ustanoven v roce 43 př. n. l.) hrál Lepidus stále méně významnou roli, a nakonec z něj byl roku 36 př. n. l. odstraněn Octavianem, funkce *pontifex maximus* mu nebyla odebrána. Octavianus, od roku 27 př. n. l. známý jako Augustus, počkal, až Lepidus zemře v ústraní přirozenou smrtí (13 př. n. l.), a teprve poté se nechal do tohoto úřadu zvolit. Ve svém stručném životopise *Res gestae divi Augusti* se Augustus k tomuto momentu své kariéry vrací tímto způsobem:

„Když mi lid nabídl kněžství, které zastával můj otec [míněn je Caesar], odmítl jsem být jmenován nejvyšším pontifikem po svém dosud žijícím kolegovi [tj. Lepidovi]. O několik let později jsem tento posvátný úřad přijal, když konečně zemřel ten, kdo využil doby občanských nepokojů a zmocnil se ho pro sebe.“⁴

Zde císař zpochybňuje legitimitu okolností, za kterých se Lepidus domohl tohoto titulu. Po Caesarově zavraždění se totiž Marcus Antonius rozhodl vrátit se k výběru pontifiků kooptováním, aby mohl Lepidus snadno tento úřad získat. Po Lepidově smrti si Octavianus zajistil tento úřad opět volbou (získal jej, jak nás informují *fasti Praenestini*, dne 6. března 12 př. n. l.). Když *Res gestae divi Augusti* rekapituluji císařovu náboženskou kariéru, nenechávají nás na pochybách ohledně Augustovy rozhodnosti kontrolovat celou náboženskou sféru římské společnosti, v níž si bezprecedentně přivlastnil celou řadu dalších funkcí:

„Byl jsem pontifex maximus, augur, člen patnáctičlenného kolegia pro vykonávání posvátných obřadů, jeden ze sedmi pro posvátné svátky, arvalský bratr, sodalis Titius, fetiální kněz.“⁵

4 *Res gestae divi Augusti* 10, 2 a 7, 3, in: Theodor Mommsen (ed.), *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. I, Berlin: Georg Reimer, 1865.

5 *Quindecimvirem* (členem patnáctičlenného kolegia pro vykonávání posvátných obřadů) se Octavianus stal někdy v letech 37–34 př. n. l., augurem buď v roce 41 nebo 40 př. n. l., jedním ze sedmi pro posvátné svátky (*septemvir epulonum*) před rokem 15 př. n. l.

Tento rozptyl Augustových náboženských funkcí také ukazuje, že *pontifex maximus* sám o sobě neměl moc nad ostatními kněžskými organizacemi; členství v nich však císaři zaručovalo možnost kooptovat do těchto úřadů, kohokoli uznal za vhodné.

Po Augustově smrti náležel už nikoli úřad, ale titul *pontifex maximus* každému dalšímu římskému císaři, ovšem nikoli bez příslušných formalit: až do nástupu Nervy v roce 96 n. l. musel každý nový císař čekat na formální volbu nejvyššího pontifika, která se konala v březnu. Po tomto datu příslušel každému novému císaři automaticky titul *pontifex maximus* a zároveň členství v dalších hlavních kněžských kolegiích (augurové, quindecimvirové, epulonové a arválské bratři) na základě usnesení senátu.⁶ Do těchto nižších náboženských organizací měl rovněž přístup císařský princ, tedy budoucí dědic trůnu.

Pokud byl císař přítomen v Římě, vykonával náboženské obřady spojené s titulem *pontifex maximus* a vybíral nové adepty do náboženských úřadů osobně; pokud cestoval po říši (jako tomu bylo v případě císaře Hadriana), nechal se zastupovat úředníkem s titulem *promagister*, který obvykle patřil do sboru pontifiků; a volbu nových náboženských úředníků oznamoval císař senátu dopisem. Pokud byli v říši dva legitimní císaři – spoluvládci (jako v případě Marka Aurelia a Lucia Vera v letech 161–169), titul *pontifex maximus* náležel staršímu z nich. Zcela proti smyslu tradice ovšem spoluvládci Pupienus a Balbinus v roce 238 n.l. měli tento titul oba.⁷

V době institucionalizované sdílené spoluvlády za tetrarchie (293 – cca 310) platila zásada, že titul *pontifex maximus* mají ti císaři tetrarchie, kteří měli titul *augustus*; služebně mladší císaři (*caesarové*) jej neměli.⁸ Měli jej tedy

a fetiálním knězem (*fetialis*) v roce 32 př. n. l. Není známo, kdy se císař stal členem arválského bratrstva (*frater arvalis*) nebo *sodalis Titius*. Poslední tři jmenovaná kolegia upadla v posledních dnech republiky v zapomnění a zřejmě je obnovil až Augustus.

6 Alan Cameron, *Pontifex Maximus: from Augustus to Gratian – and Beyond*, in: Maijastina Kahlos (ed.), *Emperors and the Divine – Rome and its Influence*, Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2016, 139–59, 140.

7 Michael Peachin, *Roman Imperial Titulature and Chronology, A. D. 235–284*, Amsterdam: J. C. Gieben, 1990, 151–156; Dietmar Kienast, *Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017, 183–186.

8 Tetrarchií rozumíme administrativní, nikoli však politické, rozdělení římské říše na čtyři části, a to přesně od 1. března roku 293. Toho dne totiž byli k existujícím dvěma císařům, Diokleciánovi a Maximianovi, přibráni Constantius a Galerius jako spoluvládci a tak vznikl systém dvou služebně starších (*augusti*) a dvou služebně mladších císařů

například Dioklecián a Maximianus, ale ne Constantius a Galerius; ti jej získali, teprve když se sami stali *augusty* (v roce 305). Titul *pontifex maximus* si tedy logicky nárokovali i ti uzurpátoři, kteří sami sebe považovali za *augusty* (např. Maxentius, ale například ne Domitius Alexander). Rovněž Konstantin Veliký, jakmile si začal nárokovat titul *augustus* (od roku 307), si zároveň osoboval též titul *pontifex maximus*.

Když začali v říši vládnout Konstantinovi synové (v roce 337), titul měl pouze prostřední z nich, Constantius II. Uzurpátoři v této době, kteří usilovali o císařský titul, si titul *pontifex maximus* nenárokovali (Magnentius, Decentius, Nepotianus a Vetranio v roce 350; a Silvanus v roce 355). Jakmile se však vojáci v Paříži rozhodli pozvednout do pozice *augusta* svého *caesara* Juliana (v roce 360), Julianus si tento titul nárokoval a samozřejmě jej měl i během své legitimní vlády (361–363). Titul však není dochován mezi tituly Julianova nástupce Joviana (363–4). Jakmile se po Jovianově smrti stali císaři bratři Valentinianus I. (od února 364) a Valens (od března), měli tento titul oba. Uzurpátoři v této době (Firmus, Procopius, Marcellus) jej neměli. Valentinianův syn a nástupce Gratianus jej měl od roku 367 (spolu s titulem *augustus*). U jeho bratra Valentiniana II. (*augustus* od 375) však titul není dosvědčen a stejně tak u následujících císařů či uzurpátorů (Theodosius I., Maximus, Eugenius). Nezbývá než zodpovědět jednoduchou otázku: od kdy přesně přestal být titul *pontifex maximus* používán?

Přísně vzato to muselo být někdy po roce 369, kdy se tento titul naposledy objevuje na veřejném nápise – a týká se všech tří tehdy vládnoucích císařů, tj. Valentiniana I, Valenta a Gratiana.⁹ Ale jak Alan Cameron připomíná, spíše než o upuštění od celého titulu se jednalo o jeho drobné pozměnění Gratianem (pravděpodobně mezi léty 379–383). Zdá se, že křesťanští císaři počínaje Gratianem, ačkoliv zjevně usilovali o to, aby odstranili pohanské souvislosti titulu *pontifex maximus*, přece jen nechtěli zcela ztratit svůj tradiční nárok – sahající až k samotnému Augustovi – na určitou formu kněžské

(*caesares*) neboli první tetrarchie. Stanislav Doležal, *Konstantin: Cesta k moci*, České Budějovice: Nakladatelství Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2020, 165.

9 *ILS 771*, in: Hermann Dessau (ed.), *Inscriptiones Latinae Selectae*, vol. 1. Berlin: Weidmann, 1892, 171. Zósimos (*Nea historia* IV, 36) toto rozhodnutí přisuzuje Gratianovi: „Když tedy pontifikové jako obvykle odevzdávali Gratianovi roucho, odmítl jejich žádost v domnění, že se tento šat nehodí pro křesťana. Roucho tedy bylo kněžím vráceno, a tu prý hodnotí nejvyšší pronesl: „Jestliže se císař nechce nazývat pontifex, bude brzy pontifex maximus.““ V narážce je tu míněn Magnus Maximus, uzurpátor na Západě v letech 383–388, který skutečně odstranil Gratiana.

autority. A tak přišli s alternativním titulem *pontifex inclitus*.¹⁰ Tento titul zřejmě působil jako rozumná náhrada za titul *pontifex maximus*; máme jej dosvědčen v nápisech z let 452 a 516.¹¹ V jistém smyslu se tedy římsští císaři nikdy nevzdali tohoto ve své podstatě pohanského náboženského titulu, neboť jim umožňoval zasahovat do záležitostí kteréhokoli náboženství, které bylo praktikováno v římské říši.¹²

Pohanský císař se zabývá záležitostmi křesťanů – a naopak

Z titulu funkce *pontifex maximus* se tedy římsští císaři vměšovali do náboženských záležitostí říše od samého počátku císařství. Bylo jen otázkou času, než se císař začne zabývat problémy křesťanství – a nikoli pouze jeho pronásledováním. V roce 260 císař Gallienus zastavil Valerianovo pronásledování křesťanů, a fakticky se tak vrátil k politice většiny předchozích císařů: k všeobecné náboženské toleranci. Od roku 260, přestože technicky bylo stále ilegální, se křesťanství těšilo faktické toleranci ze strany císařů i provinciálních správců (tedy až do roku 303, kdy císař Dioklecián rozhodl jinak a spustil poslední vlnu pronásledování křesťanů).¹³ V letech 270–275 vládl v říši císař Aurelianus. V roce 272 rozdrtil armádu královny Zénobie a znovu ovládl Východ včetně Antiochie. A právě v tomto městě zasáhl do sporu biskupů, a to na jejich vlastní žádost: Paulus ze Samosaty, biskup z Antiochie, byl totiž odvolán na základě usnesení koncilu z důvodu hereze a místo něj byl zvolen nový biskup. Paulus nicméně odmítal opustit sídlo biskupa v Antiochii a ostatní biskupové se odvolali k císaři, neboť se jednalo o majetkovou záležitost. Císař rozhodl v jejich prospěch. Bylo to první přímé zapojení římského císaře do vnitřních záležitostí církve.¹⁴

10 Cameron, *Pontifex Maximus*, 149.

11 Jako příklad poslouží list císařů Marciana a Valentiniana III., datovaný do roku 452, zachovaný v aktech chalkedonského koncilu (ACO II. 3. 346. 38–347. 3): *Imperatores Caesares Flavius Valentinianus, pontifex inclitus, Germanicus inclitus, Alamannicus inclitus, <Francicus inclitus,> Sarmaticus inclitus, tribuniciae potestatis vicies septies, imperator vicies septies, <consul septies> et Flavius Marcianus, pontifex inclitus, Germanicus inclitus, Sarmaticus inclitus, Alamannicus inclitus, Francicus inclitus, tribuniciae potestatis ter, imperator iterum, consul.*

12 Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 55.

13 Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, London: Harvard University Press, 1981, 147.

14 Doležal, *Konstantin*, 148.

Později ovšem, v době 4. století, tento proces fungoval i opačným směrem, a křesťanští císaři – opět, z titulu své funkce *pontifex maximus* – se zabývali záležitostmi pohanů. Například Konstantinův syn a nástupce, císař Constantius II. (337–361), jakkoli byl oddaným křesťanem, během své jediné, a to krátké, návštěvy Říma v roce 357 dosadil, jako součást výkonu své funkce *pontifex maximus*, do uvolněných míst v pohanských kněžských kolegiích nové členy (*replevit nobilibus sacerdotia*).¹⁵ Poté, co právě učinil ústupek křesťanským senátorům – když nechal odstranit oltář bohyně Vítězství včetně její zlaté sochy z radnice senátu¹⁶ – Constantius taktně ustoupil i pohanským senátorům.

Křesťanský císař se zabývá záležitostmi křesťanů

Konstantin I. Veliký (306–337) se stal křesťanem pravděpodobně v roce 312. Jeho náboženskou politikou po tomto roce byla aktivní podpora křesťanství a neochotná tolerance pohanství. Zde se na chvíli zastavíme, abychom se pokusili definovat vztah křesťanských císařů ke křesťanské církvi, počínaje Konstantinem. Moderní pojem „caesaropapismus“ je jen nepřesným způsobem, jak popsat vztah pozdně římského císaře a křesťanské církve, protože, jak už jsme viděli výše, ve starověkém světě byla státní moc natolik propojená s náboženskou, že by nikdo nechápal možnost jejich rozdělení. Bez propracované církevní hierarchie, která se teprve měla rozvinout v následujících staletích, byl pozdně římský císař pro všechny praktické účely hlavou křesťanské církve. A již Konstantin si skutečně osoboval pozici nejvyšší autority nejenom ve světských, ale i v církevních otázkách. Jednou při hostině oslovil biskupy: „Vy jste biskupové těch uvnitř církve; ale já jsem možná biskupem, kterého bůh jmenoval pro ty mimo církev.“¹⁷

15 Symmachus, *Relatio* 3.7. Jak připomíná Alan Cameron (*The Last Pagans*, 51), v Constantiově případě se patrně jednalo o poslední případ, kdy císař osobně vykonal svou povinnost jako *pontifex maximus*.

16 K této problematice viz Josef Češka, *Zánik antického světa*, Praha: Vyšehrad, 2000, 103. Zde lze jen krátce poznamenat, že oltář se sochou bohyně Vítězství byl do radnice znovu umístěn Julianem (361–363) a opět, tentokrát trvale, odstraněn císařem Gratianem roku 382. V roce 384 se delegace senátorů v čele se senátorem Symmachem pokusila požádat císaře Valentiniana II. o navrácení sochy do senátu, ale narazila na odpor biskupa Ambrosia a neuspěla. Viz Ivan Prchlík, *Poslední pohané v christianizovaném římském impériu I, Auriga: Zprávy Jednoty klasických filologů* 53 (2011), 66–84, 70–71.

17 Eusebios, *Vita Constantini* IV, 24; Doležal, *Konstantin*, 366.

Přijetí křesťanství jako státního náboženství na konci 4. století sice znamenalo počátek rozlišování mezi světskou a duchovní mocí, ale navzdory tomu, že císař nebyl technicky členem duchovenstva a nemohl udílet svátosti, měl jako světský vládce a *pontifex maximus* obrovský vliv na církevní záležitosti. Mimo jiné mohl poskytovat církvi rozsáhlé finanční prostředky, svolávat církevní koncily, jmenovat biskupy a také je posílat do exilu, a rozhodovat o křesťanské doktríně a o tom, jak má být prosazována. Obzvláště důležité pro křesťanské císaře bylo nevyvolat Boží hněv nesvorností v církvi nebo přijetím nesprávného učení. Proto se císař, pro mír a prosperitu říše, rovněž mohl snažit vynutit si jednotu v církevní doktríně, a to jakýmkoli způsobem: císaři tak pronásledovali heretiky ve snaze vymýtit „nesprávně věřící“, a samozřejmě též posílali jejich biskupy do vyhnanství.¹⁸

Příkladem takového postupu je soud nad římským biskupem Liberiem. Na podzim roku 355 byl Liberius, který odmítl podepsat odsouzení Athanasia, zatčen a převezen do Milána, kde byl vyslýchán císařem Constantiem II. Následující rozhovor nám zachoval církevní historik Theodorétos:¹⁹

Constantius II: Rozhodli jsme, že jakožto křesťana a biskupa našeho města tě povoláme, abychom tě napomenuli, abys se zřekl veškerého spojení s pošestilostí bezbožného Athanasia. Když byl totiž synodou vyloučen ze společenství církve, celý svět toto rozhodnutí schválil.

Liberius: Ó císaři, církevní rozsudky mají být vynášeny s nejpřísnější spravedlností. Pokud se to tedy líbí tvé zbožnosti, naříd, ať je svolán soud, a ukáže-li se, že si Athanasios zaslouží odsouzení, pak necht' je nad ním vyneseno rozsudek podle církevních pravidel. Není totiž možné odsoudit člověka, který nebyl vyslechnut a souzen.

Constantius II: Athanasios byl osobně souzen na koncilu v Tyru a všichni biskupové světa jej tam odsoudili.

Liberius: Nikdy nad ním nebyl vyneseno rozsudek v jeho přítomnosti. Ti, kdo se tam shromáždili, ho odsoudili poté, co odešel.

Eunuch Eusebius: Na koncilu v Níkáji bylo dokázáno, že zastával názory zcela odporující katolické víře.

Císař: Rozsudek, který byl jednou vyneseno, nemá být odvolán. Rozhodnutí většiny biskupů má mít váhu. Ty jediný se nadále přátelíš s tím bezbožným mužem. [...] Stačí

18 Pro český překlad pramenů relevantních k ariánskému sporu v době Konstantinově viz Pavel Dudzik, *Počátky ariánského sporu*, Praha: OIKOYMENH, 2019. K problematice Konstantinova postupu vůči nepohodlným biskupům po koncilu Níkáji viz např. Timothy D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2014, 140–142; Harold Allen Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press, 2000, 250–268.

19 Theodorétos, *Historia ecclesiastica* II, 13 (eds. L. Parmentier, F. Scheidweiler, Berlin: Akademie-Verlag, 1954).

jediná věc: chci, abys vstoupil do společenství s církvemi a mohl se vrátit do Říma. Souhlas tedy s mírem, podepíš svůj souhlas – a pak se vrátíš do Říma.

Liberius: Již jsem se rozloučil s bratřími, kteří jsou v tom městě. Nařízení církve jsou důležitější než můj pobyt v Římě.

Císař: Máš tři dny na rozmyšlenou, zda dokument podepíšeš a vrátíš se do Říma. Pokud ne, vyber si místo svého vyhnanství.

Liberius: Ani tři dny, ani tři měsíce mé smýšlení nezmění. Pošli mě, kam chceš.

Protože Liberius trval na svém, byl poslán do vyhnanství do Beroie v Thrákií.²⁰

Římští císaři na ekumenických koncilech

Zaměřme se nyní na svolávání koncilů křesťanskými císaři a na jejich roli v těchto událostech, a specificky na roli císaře Konstantina na níkájském koncilu. Obecně lze říci, že na prvních sedmi ekumenických koncilech (325–787) měli císaři naprosto klíčovou roli.²¹ Jak už jsme viděli výše, jejich zásahy vycházely z postavení panovníka jako ochránce víry a jednoty říše. Císař sice nebyl duchovním, ale disponoval světskými pravomocemi, které měly velký vliv na průběh i výsledky koncilů. Byl vnímán jako bohem ustanovený vládce, jehož přítomnost dodávala koncilům legitimitu. Císař měl především právo koncil svolat, určit místo, čas i účastníky. Precedentem bylo právě jednání Konstantina Velikého při koncilu v Níkáji (325).

V době svého dospívání Konstantin nezískal příliš dobré vzdělání.²² Tato situace se nezměnila ani později. Jistý nádech opovržení vůči vzdělání se zrcadlí v Konstantinově *Řeči ke shromáždění světců*, kde císař říká, že mu žádné lidské vzdělání nikdy nepomohlo (je tu kladeno do protikladu k inspiraci od boha).²³ Ale dokonce i pokud jde o křesťanská dogmata, lze tvrdit,

20 K Liberiově dalšímu osudu viz Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press, 2001, 138.

21 1. níkájský koncil, rok 325, svolal: Konstantin I., počet účastníků: přibližně 220; 1. konstantinopolský koncil, rok 381, svolal: Theodosius I., počet účastníků: přibližně 150; Efeský koncil, rok 431, svolal: Theodosius II., počet účastníků: přibližně 150; Chalkédonský koncil, rok 451, svolal: Marcianus, počet účastníků: přibližně 370; 2. konstantinopolský koncil, rok 553, svolal: Justinian I., počet účastníků: přibližně 150; 3. konstantinopolský koncil, rok 680–1, svolal: Konstantin IV., počet účastníků: přibližně 300; 2. níkájský koncil, rok 787, svolal: Konstantin VI., počet účastníků: přibližně 350.

22 *Origo Constantini imperatoris* (ed. Th. Mommsen, MGH, AA IX, vol. 1, *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.*, Berlin: Weidmann, 1892), 2, 2 (*litteris minus instructus*).

23 *Constantini imperatoris oratio ad coetum sanctorum* (ed. I. A. Heikel, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902), 11, 2.

že Konstantin v církevní nauce byl a zůstal diletantem, který pochytil jen základy křesťanského učení.²⁴ To bude hrát svou roli při jeho pokusu o řešení tzv. ariánské kontroverze.

O sporu, který vznikl v křesťanské komunitě v Alexandrii mezi biskupem Alexandrem a jemu podřízeným knězem Areiem, a to patrně už kolem roku 318,²⁵ se Konstantin nejspíš dozvěděl až poté, co ovládl v roce 324 celý Východ. Biskupové se dohadovali o této otázce na koncilech, dokud jim tehdejší vládce Východu Licinius koncily nezakázal.²⁶ Když Konstantin ovládl veškerý římský Východ, byl v podobné situaci jako Dioklecián v roce 285: v pozici velitele vítězné armády, která neměla soupeře, přinejmenším na území říše. Poprvé po čtyřiceti letech také vládl celé říši jediný císař. Navíc (a na rozdíl od Diokleciána, jehož kariéra teprve začala) byl Konstantin na vrcholu své moci. Jenže na rozdíl od Diokleciána, který do vnitřních záležitostí jednotlivých náboženských skupin nezasahoval, Konstantin se energicky pustil do řešení ariánského sporu, jako kdyby to byl jeho problém, nebo problém celé říše. Odhodlán osobně dohlédnout na vyřešení ariánského sporu, poslal biskupům v celé říši zvací listy a sliboval uhradit náklady na cestu. V pozvánce biskupům také císař pravil, že i on sám bude na koncilu přítomen, a to jako pozorovatel a účastník. Konstantin pak byl skutečně na koncilu přítomen od začátku do konce, ale jeho role byla spíše arbitrární než aktivně debatující. Císař měl k biskupům úvodní řeč – v latině, ale simultánně tlumočenou do řečtiny –, v níž zdůraznil svou touhu dojít ke všeobecně přijatelnému řešení všech rozepří. V průběhu jednotlivých zasedání však Konstantin mluvil s jednotlivými účastníky řecky, a to velmi vlídně, až lichotivě. V závěru císař

24 Viz Andreas Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, transl. by Harold Mattingly, Oxford: Clarendon Press, 1969, 20; Josef Češka, *Zánik*, 64; Manfred Clauss, *Konstantin Veliký. Římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*, Praha: Vyšehrad, 2005, 78. Opačného názoru je Charles Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, London – New York: Routledge, 2013, 128, který poněkud nepřesvědčivě tvrdí, že Konstantin po roce 312 rychle získal křesťanské vzdělání, a to na základě čtení bible a rozhovorů s církevními představiteli.

25 Viz Barnes, *Constantine*, 120, a Odahl, *Constantine*, 190 (kolem roku 318), David Potter, *The Roman Empire at Bay AD 180–395*, London – New York: Routledge, 2004, 414 (v roce 318); Hans Pohlsander, *The Emperor Constantine*, London – New York: Routledge, Taylor and Francis e-Library, 2004, 49 („some time after 312“).

26 Eusebios, *Vita Constantini* (ed. F. Winkelmann, Eusebius Werke, Band 1.1, Berlin: Akademie-Verlag, 1975), I, 51, 1; Barnes, *Constantine*, 120.

opakovaně naléhal na jednotu a tak nakonec téměř všichni zúčastnění biskupové podepsali společné prohlášení, jež odsuzovalo ariánství.²⁷

Svolání níkájského koncilu je možno chápat jako nástroj zajištění jednoty říše skrze jednotu víry. Na základě precedentu v Níkáji císař nebo jeho zástupce často předsedal jednáním, dohlížel na pořádek a určoval proceduru. Kromě toho císař schvaloval závěry koncilu (Theodosius I. takto potvrdil níkájsko-konstantinopolské vyznání víry roku 381). Na druhé straně si císař osoboval též pravomoc zajistit, aby rozhodnutí koncilu byla dodržována. Např. ty biskupy, kteří byli sesazeni či zavrženi, posílal císař do vyhnanství nebo je trestal jiným způsobem. Císařova autorita v jakési ochranné a zprostředkovatelské roli v církvi byla nezpochybnitelná a vycházela z dlouhé tradice císařské odpovědnosti za náboženský pořádek. K tomu navíc se někteří císaři snažili též ovlivnit samotný obsah učení (např. Justinián osobně určil témata druhého konstantinopolského koncilu v roce 553).

Podívejme se ještě, pro srovnání, na Chalkédonský koncil, který svolal císař Marcianus (450–457). V září 450 Marcianus poslal papeži list, v němž mu oznámil svůj úmysl svolat ekumenický koncil. V květnu 451 Marcianus svolal biskupy na 1. září do Níkáje, ale v září téhož roku Marcianus píše první dopis biskupům, kteří se už shromáždili v Níkáji, s vysvětlením a omluvou, že bude mít zdržení (z důvodu probíhající vojenské operace proti Hunům v Illyriku); v následujícím dopise je vybídl, aby se přesunuli do Chalkédónu.

Dne 8. října 451 se koncil skutečně sešel v Chalkédónu a dne 25. října 451 dorazil Marcianus se svou ženou Pulcherií na šesté sezení a měl k biskupům řeč. Jsme informováni o přítomnosti téměř všech významných vojenských a civilních hodnostářů, včetně bývalých prefektů a konzulů; rovněž byli přítomni biskupové Konstantinopole (Anatolius), Alexandrie (Dioscorus) a Antiochie (Maximus). Marcianus vyzval shromážděné k jednotě a k jasnému vymezení správné víry proti extrémním výkladům; za přítomnosti císaře pokračovala jednání vedoucí k definitivní formulaci víry. Při závěru koncilu císař rozhodnutí biskupů podpořil, čímž dal výsledným kánonům politickou váhu. Následně zajistil vyhlášení závěrů koncilu v celé říši a o několik let později dokonce neváhal použít vojenskou sílu k jejich prosazení.²⁸

27 Doležal, *Konstantin*, 360–363. Viz též Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, 67nn.

28 *The Acts of the Council of Chalcedon*, translated with an introduction and notes by Richard Price and Michael Gaddis, Liverpool: Liverpool University Press, 2005, 37–51.

Prvních sedm ekumenických koncilů tak představuje nejen základní etapy formování křesťanského dogmatu, ale též vztahu mezi církví a státní mocí. Každý z těchto koncilů odrážel snahu císařů udržet jednotu víry v římské říši. Proto císaři koncily svolávali, financovali a často se snažili ovlivnit jejich závěry. Církevní jednotu chápali jako jeden z prostředků k udržení politické stability říše. Pravomoc římských císařů v náboženských záležitostech římské říše tak trvala po celou dobu existence římské říše, pokračovala ve východořímské říši, a nebyla, na rozdíl od vývoje na evropském Západě, nikdy zpochybněna.

PhDr. Stanislav Doležal, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Historický ústav Filozofické fakulty
Branišovská 31a, 370 05 České Budějovice
Česká republika
romanus@ff.jcu.cz

Jaký Otec, takový Syn: Systematická důležitost a výzva nicejského ὁμοούσιος¹

Petr Gallus

Abstract: Such as the Father is, such is the Son. The Systematic Importance and Challenge of Nicene ὁμοούσιος

The article shows that, although the origin and exact meaning of the central Nicene concept cannot be precisely determined and although its implementation in the creed was rather contingent, its importance and consequences are far-reaching. It became the heart and measure of Christian faith and theology, which, since Nicaea, cannot be but Trinitarian. Simultaneously, the ὁμοούσιος brings several theological challenges when thought radically through to the end. These challenges include the correction of the common use of “Son of God”, a radical conception of the death of God, which was controversial in the whole of Christian history, and the question of our knowledge of God. Herewith, it should be clear that Christian theology does not start with a metaphysical speculation about God, but rather, in a very concrete way, with the person of Jesus Christ.

Keywords: Nicaea 325; Nicene Creed; Trinity; homoousios

DOI: 10.14712/27880796.2026.11

„Ježíš Kristus je Pán“

Křesťanství stojí a padá s osobou Ježíše Krista. Krátce poté, co odezněl až ochromující úžas prvních svědků z toho, že ukřižovaný, zemřelý a pohřbený Pán je znovu přítomen a živ (Mk 15,8), bylo zapotřebí začít promýšlet, co se to vlastně stalo, a pokusit se to srozumitelně formulovat i pro ostatní. Jak takové první pokusy vypadaly, se dá ukázat na dost možná vůbec nejstarším textu Nového zákona, na christologickém hymnu, který cituje apoštol Pavel ve Fp 2,6–11. Ježíš Kristus je zde charakterizován jako ten, který měl původně *μορφή θεοῦ*, byl roven Bohu, přijal však *μορφή δούλου*, stal se člověkem a jako člověk zemřel. Proto ho Bůh vyvýšil, dal mu jméno nad každé jméno, takže teď je na místě o Ježíši Kristu vyznávat *κύριος Ἰησοῦς Χριστός*. Ta poslední věta musela židovskému uchu znít až děsivě jasně, protože blasfemicky: Ježíš Kristus je *κύριος*, tedy – alespoň pro ucho znalé židovského prostředí –

1 Článek vychází z příspěvku, který byl přednesen na kolokviu „*Nicaenum* 325–2025: Ekumenické kolokvium k významu prvního ekumenického koncilu“ 13. 10. 2025 v Praze.

adonaj, a tedy opisem nikdo jiný než JHWH, protože to je to jméno nad každé jméno: Hospodin sám. Takhle řečeno je to ovšem vyjádření, které zní neuměle a vlastně nepřijatelné i uchu křesťanskému. Ježíš Kristus je Hospodin? To přece takto nelze říci, ačkoli je zřejmé, jakým směrem se tato výpověď chce ubírat. Jde o Ježíšovo božství, o jeho bytostnou příslušnost k Bohu. Pěkně se na tom ukazuje, že – řečeno neuměle s počátky křesťanství: otázka po vztahu Ježíše Krista a Boha, anebo řečeno později zaběhanou terminologií – otázka po vztahu Otce a Syna byla na stole od počátku; nikoli však její řešení. Bylo zřejmé, že je to třeba nějak vyjádřit; patrně bylo zřejmé i to, že to bude znamenat rozbušku a transformaci dosavadního židovského pojmu Boha. Ale stejně tak bylo zřejmé, že promýšlení a pokusy o formulaci musejí pokračovat, protože přímo identifikovat Ježíše s Hospodinem nelze. Kam ontologicky patří Ježíš Kristus, chápaný postupně stále více v rámci christologie Logu, tj. jako prostředník a princip všeho stvoření?

Nicejské homoousios

Svého vrcholu došel tento problém v ariánském sporu, pod jehož hlavičkou se na straně tzv. ariánů skrývá hned několik dosti odlišných skupin se svými návrhy na řešení (příznivci Areia, zastánci Origenova pojetí, později homoiousiáni), spočívajících v různé míře subordinace Syna pod Otce. To mělo dobrý důvod, totiž zachování monoteismu, který nechtěla porušit žádná ze stran či skupin sporu. Na straně protiaríánské stáli zastánci Kristova plného božství, ale ani oni původně pojem *homoousios*, který se záhy stal dogmaticky ústředním, programově nepropagovali, protože jeho význam byl spíše rozmlžený a patrně nebyl primárně spojován s představou, která postupně zvítězila jako pravověrná, spíše naopak – sám měl některé nevídané konotace.² Známy byl, v průběhu hovorů se objevil, možná nejprve spíše ironicky od Eusebia z Nikomédie, příznivce Areia),³ ale jak víme ze svědectví Eusebia

2 Srov. Wolfram Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, Berlin, Germany: De Gruyter, 2024, 255–256: „Na počátku čtvrtého století mohl tento termín pro různé lidi znamenat různé věci.“

3 Srov. Uta Heil, Nizäa 325: Ein Blick zurück in die Forschungsgeschichte, in: Uta Heil – Jan-Heiner Tüek (eds.), *Nizäa – Das erste Konzil: Historische, theologische und ökumenische Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2025, 72, která uvádí Eusebiova slova zachycená u Ambrosia, *De fide* 3,15,125: „Si verum, inquit, dei filium et increatum dicimus, homousion cum patre incipimus confiteri.“ Wolfram Kinzig, Níkajské vyznání víry: staré otázky, nové odpovědi, *Salve* (2024/4), 48.

z Kaisareje, postavil se za něj sám císař.⁴ Pro ariánskou stranu ztělesňoval pojem *homoousios* vše nepřijatelné, ale ani pro anti-ariánskou stranu nebyl vlastně ideálním řešením: nespécifikuje se v něm, zda se jedná o identitu generickou (stejná podstata dvou různých entit) či o identitu numerickou, což by znamenalo, že se Otec a Syn musejí o jednu podstatu dělit a tím hrozí rozštěpení a umenšení Otcova božství (proti čemuž se dle Eusebia z Kaisareje vymezil sám císař při své obhajobě pojmu *homoousios*).⁵ Právě tato materialistická představa byla paradoxně prvním důvodem odmítnutí pojmu *homoousios* pro Aria s Eusebiem z Nikomédie – a patrně až potom jeho modalistická tendence, pro kterou byl tento pojem (vedle jiných kontextů) také znám.⁶ Neurčitost a vlastně i značná nepromyšlenost tohoto pojmu se pak naplno projeví v nicejských anathematech, kde se *ousia* objeví jako synonymum *hypostasis*, což je pro počínající trojiční teologii pořádná, modalismem zavánějící rána, kterou zahojí až následující vývoj kulminující v práci Kappadockých otců na Konstantinopolském koncilu (381, kteří se paradoxně budou muset bránit opačné námitce triteismu).⁷ Sám pojem *homoousios* je tak s největší pravděpodobností výsledkem dosti kontingentního dění, v jehož rámci chvíli trvalo, než si jeho důležitost uvědomil Athanasius, který ho jako první rozpracoval a učinil ho měřítkem nicejského a poté vůbec křesťanského pravověří.⁸ Až teprve po všem tomto nejistém a klikatém vývoji lze říci to, co je od té doby zásadní: *homoousios* se stalo základním kamenem křesťanské doktríny, za nějž se nelze vrátit zpět. Je díky němu jasné, že vztah mezi Otcem a Synem nelze pojímat subordinačně, jak to bylo fakticky pravověrné do konce třetího, a pořád běžné až do poloviny 4. století, ale že

4 Srov. Heil, Nizäa 325, 65–66; Kinzig, Níkajské vyznání víry, 45; Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, 255.

5 Heil, Nizäa 325, 72–73; Kinzig, Níkajské vyznání víry, 46.

6 Heil, Nizäa 325, 75–76; Kinzig, Níkajské vyznání víry, 45–47; Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, 255–58; Jan-Heiner Tüek, Die Homoousie – eine „Revolution im Gottesbegriff“?, in: Uta Heil – Jan-Heiner Tüek (eds.), *Nizäa – Das erste Konzil: Historische, theologische und ökumenische Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2025, 438–439.

7 Srov. Řehoř z Nyssy: *Proč neříkáme, že jsou tři bohové: (pro Ablabia)*, ed. Lenka Karfíková, Praha: Oikoymenth, 2009.

8 Karl-Heinz Menke, Das *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* scheidet die Geister, in: Uta Heil – Jan-Heiner Tüek (eds.), *Nizäa – Das erste Konzil: Historische, theologische und ökumenische Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2025, 373; Tüek, *Die Homoousie*, 423–424.

Syn má stejný ontologický základ jako Otec, protože je „zrozen z podstaty Otcovy“, tedy že je výrazem stejného nestvořeného božství, a nikoli něčeho z řádu stvoření.⁹ Jak přesně ovšem pojem *homoousios* chápat, Nicea neřekla, spíše naopak vše poněkud rozmlžila.¹⁰

Pojem *homoousios* tak v Niceji rozhodně nepřinesl definitivní řešení celého sporu. Maximálně pro císaře a jeho politicko-právní rovinu. Nikoli však teologicky. V tomto ohledu byl nejasný, koncilní otcové jeho teologický dosah v plnosti nenahlédli, a tak se stal spíše akcelerátorem sporů dalších.¹¹ Ty se časem vyřešit podařilo, ale plné božství Ježíše Krista, zvláště ve svém staro-církevním rozpracování, které přes Chalcedonské dvě přirozenosti dospělo až k dyothelétismu 3. konstantinopolského koncilu jako na dlouhou dobu posledního slovu, stejně pořád plní roli dráždidla, které, zvláště v novověku, přitahuje kritiku a pokusy o jeho oslabení či odstranění.¹²

Kritika nicejského *homoousios*

Kritika nicejského *homoousios* je tak možná z mnoha pohledů, z některých dokonce i nutná. Od Niceje je to už dlouho, slavíme 1700 let. Nabízí se proto otázka, zda Nicea a z ní vyplývající trojiční teologie není už prostě překonaná?

9 Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, Freiburg: Verlag Herder, 2016, 55, 63; Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, 259: „S přihlédnutím k jeho rozmlženosti nesloužil pojem *homoousios* tolik jako definice božství Syna, ale spíše označoval ontologickou neporovnatelnost Synovy *ousia* s *ousia* řádu stvoření – což je neporovnatelnost, která vylučovala jeho původ z jakékoli jiné hypostasis či *ousia* než Otcovy.“

10 Kinzig, tamtéž, na jednu stranu říká jasně: „Zůstalo nejasné, co *homoousios* přesně znamenalo.“ Na druhou stranu upozorňuje, že právě tato nejasnost mohla napomoci tomu, že se pojem do Nicaena dostal, ba že za tím mohl dokonce být záměr: „Císař nebo jeho poradci si možná mysleli, že pojem *homoousios* (ačkoli nebyl akceptovatelný pro ariány) jako popis ontologické blízkosti Otce a Syna je dostatečně rozmlžený na to, aby ho většina koncilu přijala.“ A dodává vlastní pokus o jeho interpretaci: *homoousios* znamená něco jako „ontologická manifestace. Pak by *homoousios* znamenalo, že Syn měl tutéž ‚ontologickou manifestaci‘ jako Otec, což by na druhou stranu implikovalo, že i on byl neproměnný a nenáležel k řádu stvoření.“

11 Johannes Hoff, *Von der Doxologie zum trinitarischen Paradox*, in: Uta Heil – Jan-Heiner Tück (eds.), *Nizäa – Das erste Konzil: Historische, theologische und ökumenische Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2025, 397; Birgitta Kleinschwärzer-Meister, *Relevance Níkajského koncilu pro současnost, Salve* (2024/4), 143.

12 Srov. Petr Gallus, *Perspektiva vzkříšení. Trinitární christologie*, Praha: Karolinum, 2022, 79–123.

Pohlédneme-li na další osud trojiční nauky, lze najít hned několik argumentů v tomto duchu: po doktrinární stránce sice trojiční teologie nikdy opuštěna ani zapomenuta nebyla, ale postupem času byla stále více chápána jako do značné míry teoretický a izolovaný dodatek nauky o jediném Bohu, takové povinné akademické cvičení, jak si na to ve 20. století stěžoval Karl Rahner: „Traktát o svaté Trojici má v celku dogmatiky poměrně izolované postavení. Řečeno nahrubo (a samozřejmě přehnaně a obecně): Jakmile se jednou tento traktát v dogmatice odbude, už se znovu neobjeví.“ Od Lombardského a Tomáše je samostatně zařazen až za *De deo uno*, který jakoby pojedná vše důležité, co je třeba o Bohu říci. Pro náboženskou existenci či osobní zbožnost tak nemá článek o Trojici prakticky žádný význam, stěžuje si Rahner.¹³ Aby také ne, bylo by možné dodat na základě moderních debat, když je obtížen starými substančními kategoriemi, které se pořád jen tradují a opakují, takže jsou „už dlouho mrtvou literou, v níž už nikdo nemůže hledat útočiště“, řekne proto Schleiermacher a zařadí učení o Trojici až na úplný konec své *Věrouky* právě jako určité povinné cvičení a labutí píseň trojiční teologie, jak to spolu s ním dodnes vidí i německá liberální teologie.¹⁴ Ta přidá i politický argument, že vznik trojičních a christologických dogmat na koncilech byl veden hlavně politickými zájmy, z nichž nikdy dobrá teologie vyrůst nemůže, naopak je takový postup zradou poctivého náboženství i teologie.¹⁵ Nejostřejší byl A. von Harnack, který svým tvrzením, že do evangelia patří pouze Otec, nikoli Syn, odmítl celou teologii postavenou na christologii už počínaje

13 Karl Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln: Benzinger, 1962, 108, 110–111; Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: Magnus Löhrer – Joachim Feiner (eds.), *Mysterium Salutis 2*, Einsiedeln: Benzinger, 1967, 319–327; srov. Greshake, *Der dreieine Gott*, 61–64. Tutéž kritiku opakuje pro protestantské prostředí i Kinzig, Níkajské vyznání víry, 51–52, který zmiňuje také kritiku trojiční teologie z evangelikální strany. K tomu by bylo možné přidat i kritiku, kterou vyjadřuje procesuální teologie, srov. např. Bruce G. Epperly, *Procesuální teologie. Příručka pro rozpačité*, Praha: Kalich, 2016, 63–107.

14 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31)*, ed. Martin Redeker, Berlin – New York: De Gruyter, 1999, 458–473 (§§ 170–172). Starocírkevní trojiční dogma je podle Schleiermachera nemožné bezrozporné myslet, a proto volá po jeho zásadním přepracování.

15 Především v pohledu na Chalcedonský koncil to tvrdil A. von Harnack či v současnosti E. Mühlenberg; srov. Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 84–85, pozn. 27.

apoštolem Pavlem jako jednu velkou a kontinuální chybu, v jejímž čele stojí Nicea a pak především Chalcedon.¹⁶

A přesto je nicejské vyznání – v podobě o něco pozdějšího dopracování jako Nicaeno-Constantinopolitanum – díky následující tradici a svému pevnému místu v liturgii tím nejekumeničtějším a nejpříkladnějším vyznáním, které křesťanská církev má. Navzdory složitému a částečně kontingentnímu vzniku lze význam, kterého toto vyznání postupně nabylo, jen těžko přecenit. Je zásadní výpověď o křesťanském Bohu, která nenalezla v dějinách alternativu a vůči níž dost možná alternativa, která by přitom pořád chtěla být křesťanská, ani neexistuje. Nicea se svým *homoousios* uprostřed definuje samotný základ křesťanského pravověří.

Nutnost trojičního pojetí Boha

K tomuto tvrzení je ovšem nutné přidat zásadní sémiotickou diferenci a uvědomit si, že vlastní předmět zápasu je to, *co* chce vyznání vyjádřit a oč se ve staré církvi vedl spor především, nikoli předně to, *jak* to stará církev vyjádřila. To samozřejmě s obsahem vyjádření souvisí a konkrétní formu vyjádření obejít nelze, ale ona sama není posledním předmětem zájmu.¹⁷ Forma vyjádření je naopak předmětem možné a v některých ohledech nutné kritiky. Naopak věc sama, kterou se Nicea snaží vyjádřit – a k níž se nelze dostat jinak než skrze konkrétní pokusy o její vyjádření, ať už v Niceji či dnes – je tím, co definuje křesťanské pravověří a tím, co nemá jinou alternativu, která by přitom ještě pořád byla křesťanská. Říká, že Bůh není monolitická monáda, ale jeho jednota je tvořena rozmanitostí tří elementů a jejich vztahů a tuto potrojnost nadále nelze redukovat (na rozdíl od platonismu a novoplatonismu) ani vzájemně subordinovat (znovu na rozdíl od výše uvedených směrů, a též origenismu či arianismu). Poslední jednota je vnitřně diferencovaná a dynamická, protože jejím základem není obecný pojem Boha, ale Boží zjevení v Ježíši Kristu jako Synu, který je jedné podstaty s Otcem. Snahou Niceje bylo pomocí řeckých ontologických pojmů vyjádřit právě tuto skutečnost, kterou nicejští otcové patrně sami ještě dostatečně ostře neviděli. Je to snaha vyjádřit

16 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack*, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903, 79, 90–91.

17 Srov. k tomu klasicky George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville: Westminster John Knox Press, ²⁵2009, 81–84.

tehdejšími filosofickými pojmy (což mnoha biblicky orientovaným biskupům v Niceji i poté vadilo, jak se to naplno projevilo v ponicejském sporu mezi homoousiány, homoiousiány, homoiány a anhomoiány)¹⁸ něco, co je pro řeckou filosofii vlastně nemyslitelné, totiž mnohost jako neredukovatelnou součást jednoty a obráceně nejzazší jednotu jako dynamický vztah soupodstatných elementů.¹⁹

Jinou otázkou je, zda se naprostá soupodstatnost, a tedy symetrie trojičních vztahů někdy někomu podařila myslet a vyjádřit, anebo zda jakýkoli pokus nutně upadne alespoň do dílčích asymetrií, jak je vyjadřují především vzájemné vztahy mezi trojičními osobami (nezplozenost, zplozenost, vycházení, viz níže) a jak o tom svědčí třeba středověký spor o *filioque*, na jehož pozadí je na obou stranách nesporné vyvýšené postavení Otce jako *fons divinitatis*.²⁰ Tradiční trojiční myšlení (patristické, scholastické i reformační) totiž vychází metafyzicky od Otce a obě další trojiční osoby chápe jako entity či vztahy vycházející z Otce a z jeho sebeodlišení od obou ostatních. V návaznosti na Rahnerův Grundaxiom o identitě imanentní a ekonomické Trojice ovšem – a dle mého soudu správně – namítá W. Pannenberg, že v důsledném domyšlení by to mělo být tak, „že se východiskem trinitární reflexe nestane myšlenka Božího sebesdělení skrze Syna a Ducha, nýbrž konkrétní Ježíšův vztah k Otci“.²¹ Trojiční teologie musí postupovat tak, jak sama vznikla a jak ji také pod tlakem teologického vývoje fakticky založila Nicea, tedy nikoli spekulativně, z jakési metafyzicky objektivní perspektivy od Otce či Boží jednosti k dalším osobám a potrojnosti, ale podstatně uzemněněji, byť také s určitou nutnou dávkou spekulace, od Synova vztahu k Otci. Tedy nikoli z pozice prvního článku Kréda, ale od christologie; nikoli od transcendentního Božího bytí, ale od zjeveného a vtěleného božství v Ježíšově lidství. Tak

18 Srov. Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, 268–354.

19 Srov. Tüek, *Die Homoousie*, 438, 450; Greshake, *Der dreieine Gott*, 55; Fritz-Peter Hager, *Neuplatonismus, Theologische Realenzyklopädie 24*, Berlin – New York: De Gruyter, 1994, 341–363; Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie 1*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 310, který sleduje křesťanskou transformaci novoplatonismu až ke Kusánskému.

20 Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin – New York: De Gruyter, 2002; Ctirad Václav Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, 2007, 363–374; Greshake, *Der dreieine Gott*, 193–195; specificky Pannenberg, *Systematische Theologie 1*, 344–347; srov. také Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 193–195.

21 Pannenberg, *Systematische Theologie 1*, 334–335, srov. 325, a také níže pozn. 27.

to Pannenberg také rozvíjí ve svých textech.²² Jeho trojiční koncept nakonec vrcholí v „monarchii Otce“, již vidí jako cíl a pointu společného působení všech trojičních osob, v níž se uskutečňuje Boží jednota.²³

Mluvit o Bohu křesťansky proto nejpozději od Niceje znamená mluvit o Bohu trojičně. A to znamená, mluvit o Bohu právě v tom kontextu, který otevřela Nicea, v kontextu vycházejícím od vztahu Otce a Syna, tedy vždy v christologickém kontextu. Jak říká Ingolf Dalferth:

„Křesťanská teologie je christologie. Nemůže mluvit o Bohu, aniž by nedošlo na Ježíše Krista. Nemůže mluvit o Ježíši Kristu, aniž by nemluvila o Duchu. Nemůže mluvit o Duchu, aniž by nemusela mluvit o Bohu a Ježíši Kristu. Nemůže mluvit o Bohu, Ježíši Kristu a Duchu, aniž by nemluvila o nás a naší skutečnosti. Nemůže mluvit o nás, naší skutečnosti a našem světě, aniž by nedošlo na Boha a Ježíše Krista. Ať už se teologie bude věnovat jakémukoli tématu, bude ho uvádět do vztahu k Bohu, a tím k Ježíši Kristu a k Duchu, od něž vyznání Ježíše Krista vychází. To, že o Bohu nelze mluvit bez Ježíše Krista, o Ježíši Kristu nelze mluvit bez Boha a o obou nelze mluvit bez Ducha, je jádro christologie. A proto je vše, čím se křesťanská teologie zabývá, založeno christologicky.“²⁴

Obráceno negativně: kdo nemluví o Bohu nakonec trojičně, nemluví o křesťanském Bohu a nemluví o něm křesťansky. Nemluví-li teologie o Bohu nakonec trojičně, nejedná se o křesťanskou teologii. To je ostré vymezení především vůči všemu obecnému teismu, který byl ovšem v dějinách křesťanské teologie dosti častý, mnohde přetrvává a určitou změnu přinesla až renesance trojiční teologie ve 20. století. Trojiční teologie a trojiční mluvení o Bohu je základní a zásadní signatura křesťanství, která nemá alternativu a která z teologie dělá teologii křesťanskou a z obecného mluvení o Bohu křesťanské mluvení o Bohu.

Teologické důsledky

Z takto ostře postaveného zásadního východiska vyplývá několik neméně ostrých zásadních důsledků. Vidím především tři: první se týká mluvení o Bohu, druhý smrti Boha a třetí poznání Boha.

22 Tamtéž, 283–364; Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, ⁵1976, 335–378.

23 Pannenberg, *Systematische Theologie 1*, 352–353.

24 Ingolf U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos: die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg i. Br.: Herder, 1993, 3.

a) Boží Syn?

Nicejské *homoousios* chce vyjádřit totéž božství Otce i Syna, tedy rovinnou božské jednoty, která je nosným rámcem pro odlišnost jednotlivých božských osob, vyjádřenou pomocí jejich vzájemných relací, tzv. *processiones* či *appropriací*.²⁵ To znamená, že co do *ousie* božství se mezi božskými osobami jedná nejen o jejich naprostou rovnost, ale v rámci identického božství v podstatě o symetrickou relaci,²⁶ jak to později vyjadřuje *Athanasianum* i stará myšlenka *perichoreze*.²⁷ V takovém případě ovšem není správný široce zaběhaný a vlastně už novozákonní úzus, který mluví na jedné straně o Bohu a na druhé straně o Ježíši Kristu, a o něm nadto jako o Božím synu. To sugeruje mylnou, protože znovu subordinační představu, že je tu Bůh a vedle něj (resp. pod ním či po něm následující) Ježíš Kristus. To je poměrně běžná chyba nesprávné trojiční mluvy, které se dopouští třeba i Dalferth ve výše uvedeném citátu. Přísně vzato se jedná o směřování roviny jediné *ousie* božství s potrojností *hypostazí* (Otec, Syn, Duch) (tedy vlastně o takové genuinně nicejské nerozlišování). Korektní výraz je nikoli Boží Syn, ale Bůh Syn či Syn Otce. To ovšem křesťanskému uchu uvyklému na zaběhanou tradici nezní ani libě, ani důvěrně.

25 Pannenberg, *Systematische Theologie 1*, 332; Greshake, *Der dreieine Gott*, 192–196; Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi*, 411: „Otec je charakterizován nezplozeností, aktivním plozením Syna a vydechováním Ducha; Syn je charakterizován tím, že je zplozen a že aktivně vydechuje Ducha; Ducha svatého charakterizuje to, že je vydechován.“ Apropracie trojičních osob tak lze vyjádřit hned z několika hledisek: obecně jako nezplozenost – zplozenost – vycházení, jak to typickým způsobem činí tzv. Athanasiovo vyznání (*Quicumque*); z pohledu Otce jako nezplozenost, plození a aktivní vydechování, z pohledu Syna jako zplozenost a aktivní vydechování (tak západní *filioque*), z pohledu Ducha jako vycházení či pasivní vydechování. Srov. tamtéž, 410–424.

26 Tak Tüek, *Die Homoousie*, 426 a 446; Greshake, *Der dreieine Gott*, 192, v návaznosti na H. U. von Balthasara mluví o „těžko průhledném paradoxu“, jak dostat na jedné straně pořádku vztahů trojičních osob a na druhé straně jejich rovnosti. „Co nebo kdo konstituuje co či koho?“ Vyplyvá potrojnost z jednoty, anebo je jednota potrojností ustavována? V tradici lze nalézt obě odpovědi.

27 Srov. *Athanasianum* 24–25, in: Rudolf Říčan (ed.), *Čtyři vyznání*, Praha: KEBF, 1951, 33: „A v této Trojici není nic dřívější ani pozdější, nic větší ani menší, nýbrž všechny tři osoby jsou mezi sebou spoluvěčné a sobě rovné, takže veskrze, jak již bylo výše řečeno, má být ctěna i Trojice v jednotě, i jednota v Trojici.“ K *perichorezi* srov. Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi*, 391–410.

b) Smrt Boha?

Promítá se to i do druhého důsledku radikálního domyšlení nicejského *homoousios*: křesťanské ucho je zvyklé na vyjádření, že na kříži zemřel právě Boží syn. To je výpověď dostatečně zaoblená, aby příliš nepobuřovala. Smrt sahá hodně blízko k Bohu, až k jeho Synu, a přitom nikoli k Bohu samotnému. Jenomže to trojičné právě nestačí. Má-li se v pohledu na božství Otce a Syna jednat o totéž božství, pak se musejí úkony či události jednotlivých osob propisovat do tohoto jednoho božství. Tedy nejen že to, co platí pro Otcovo božství, platí pro Syna, jak to zdůraznili nicejští otcové v polemice s arianismem a v pohledu na Synův původ v Otcovi, ale také obráceně: co platí pro Synovo božství, musí platit nějak i pro Otce (a Duchu) a dotknout se i jeho.²⁸ Kritickým momentem je zde kříž: Na kříži zemřel Bůh Syn. Lze to takto říci? Křesťanská teologie s touto výpovědí zápasí od pradávna, od Justina, Ireneia a Tertulliana přes Cyrilových 12 anathemat na koncilu v Efezu, Lvův Tomus a Chalcedon – který k *homoousii* Syna s Otcem přidá ještě také *homoousii* Syna s námi, obojí nesmíšeně, ale zároveň nerozlučně –, teopaschity s jejich provokativní formulí „unus ex Trinitate passus/mortuus“ až po druhý Konstantinopolský koncil, který v 10. kánonu dogmatizuje to, že Ježíš Kristus, jeden z Trojice, byl ukřižován v těle.²⁹ To se – v silném zdůraznění onoho „v těle“ (a tedy nikde jinde) stane oficiální odpovědí, platnou až dodnes: utrpení se týká lidské přirozenosti, zatímco božství je netrpné. Tradice poté dostojí chalcedonským požadavkům tím, že ve smrti jakožto oddělení nesmrtelné duše od těla zůstává Kristova duše nerozlučně s Logem a spolu čekají na vzkříšení těla.³⁰ To je ale řešení, které neuspokojuje ani mnoho současných katolických teologů, protože nárok nicejského *homoousios* jde dál a hlouběji.³¹ Starý axiom Boží apatie odmítá jakékoli Boží utrpení, ale má na mysli utrpení vnucené zvenčí; nemyslí na dobrovolné utrpení z lásky, kdy se Bůh nenechává

28 Provokativnost a radikalita tohoto dotažení *homoousios* zaznívá například také ve výše zmíněném Rahnerově základním trojičním axiomu, srov. Rahner, *Der dreifaltige Gott*, 328: „„Ekonomická‘ Trojice je ‚imanentní‘ Trojice a obráceně.“ Největší provokací je ono „a obráceně“, které otevírá dokořán dveře vlivu ekonomické Trojice na Trojici imanentní. To je pro tradiční pojetí Trojice nepřijatelné, jak se snaží ukázat Ctirad Václav Pospíšil OP, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal, 2002, 173–179. Srov. také Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 190–193.

29 Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 288–292; Werner Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957; Alois Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche 1–2/2*, Freiburg: Herder, 1990.

30 Srov. Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 271–272.

31 Srov. nejnověji např. Menke, *Das ὁμοούσιος τῷ πατρὶ*; Tüek, *Die Homoousie*.

pohnout něčím zvenčí, ale je veden svojí vlastní svobodou k lásce. To vede mnohé k novému promýšlení otázky Božího utrpení v Kristu.³²

Ani takto položená otázka však nejde dostatečně hluboko. Utrpení pořád ještě není smrt. Až ta je tou nejzazší hranicí a vlastním kritickým bodem. Lze mluvit v Ježíšově smrti o smrti Boha? Toho se v dějinách odvážil málokdo – snad pouze Tertullián, mystici, Luther, Hegel nebo Nietzsche – a trvalo až do 20. století, než tuto tezi vyslovil někdo se vši teologickou vážností a pokusil se – s různou mírou úspěšnosti – domyslet smrt Boha na kříži radikálně do konce.³³ Přitom je třeba si uvědomit, že možnost přemýšlet smysluplně o smrti Boha je možné právě jen v rámci trojiční teologie, která pro to poskytuje dostatečně nosný rámec a která umožňuje to, k čemu došel Moltmann: smrt Boha je třeba myslet výhradně trojičně a výhradně jako *smrt v Bohu*. U striktně monoteistického pojmu Boha by myšlenka Boží smrti končila v sebedestruktivní aporii (příčemž takové pojetí by nedovolovalo myslet ani vtělení a rychle se prokázalo jako nekřesťanské protože právě netrojiční).³⁴

c) Boží sebedefinice

Poslední radikální důsledek nicejského *homoousios* je možná vůbec nejprovokativnější. Je-li Ježíš Kristus ve svém božství jedné podstaty s Otcem, je zároveň plným Božím sebezjevením, je zjevením Boha právě jako Boha.³⁵ Nejen zjevením „jen“ Otce, ani zjevením „jen“ Syna. Není to zjevení žádné božské hypostaze, protože se nejedná o zjevení na rovině hypostaze, ale o zjevení, které sahá až k vlastní Boží *ousia* a právě tu zjevuje. A právě v pohledu na rovinu Boží jednoty, na rovinu Boží *ousia*, lze říci, že ve zjevení v Ježíši Kristu si Bůh, jehož „nikdy nikdo neviděl“ (J 1,18), nenechal nic v záloze, nic pro sebe, že vedle Ježíše Krista neexistuje žádný *deus absconditus*, který by zjevení v Kristu přesahoval či doplňoval (jak o tom přemýšlel Luther anebo reformované *extra calvinisticum*).³⁶ Bůh se v Ježíši Kristu zjevil cele, plně, úplně. Ježíš

32 Srov. Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 199–230. Zde i další literatura.

33 Tak především K. Rahner, E. Jünger, J. Moltmann a naposledy také já sám; srov. tamtéž, 288–314.

34 Srov. Jürgen Moltmann, *Ukřižovaný Bůh: Kristův kříž jako základ a kritika křesťanské teologie*, Praha: Biblion, 2023, 286–347; že právě Moltmann došel k systematickému dotážení myšlenky smrti Ježíše Krista jako smrti v Bohu, jsem ukázal in Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 306–310.

35 Srov. Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 23–32.

36 Srov. Martin Luther, *O zotročené vůli*, Chlumec: Poutníková četba, 2019, 119–120; Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 149.

Kristus je *totus Deus*. Ačkoli zároveň není *totum Dei*, pořád to v radikálním domyšlení znamená, že Bůh není nic mimo tu sebedefinici, kterou sám dal v Ježíši Kristu.³⁷ Lze zkoumat a nořit se nekonečně do Božích tajemství, ale vždy to musí být na půdorysu zjevení v Ježíši Kristu. Jinde a jinak, mimo Kristem vymezený prostor Bůh není.³⁸ Takže právě neplatí poučka, která byla ovšem v tradici velmi oblíbená a hrála v dějinách podstatně silnější roli než trojiční teologie: *deus semper maior*. Toto právě v pohledu na Ježíše Krista říci nelze. Bůh není větší než Ježíš Kristus, Bůh se naopak definoval právě v něm.³⁹ To ale znamená, že Boha známe. Už nelze bez dalšího říci, že Bůh je neproniknutelné tajemství a nakonec ho nemůžeme cele poznat. Pokud v Ježíši Kristu Bůh zjevil sám sebe, svoji *ousia*, pak je sice možné nekonečně pronikat do Božích tajemství, ale již vždy to budou tajemství Boha, jehož známe.

To je velká provokace, která se zrcadlí v tom, čemu se někdy říká skandál partikularity: ten velký, nekonečný, všepřesahující Bůh se zjevil v konkrétním člověku, v konkrétní době a na konkrétním místě. Věčný a neuchopitelný Bůh se dal plně poznat v konečném a konkrétním člověku, o němž nadto tradice vyznává vedle jeho plného božství také jeho plné lidství. Konkrétnost osoby Ježíše Krista, včetně například jeho mužství, vždycky vadila a vadí dodnes. Ježíš je příliš konkrétní.⁴⁰ To je komplikace i pro mezináboženský dialog všude tam, kde je vůdčí snahou najít jakýsi společný, zastřešující pojem božství,

37 Plnost božství samozřejmě analogicky platí i pro osobu Ducha svatého. I on je plně *homoousios* s ostatními dvěma osobami Trojice (ačkoli to Nicea ještě neřešila, a tedy i já přičiňuji pouze tuto poznámku pod čarou), i on je *totus Deus*, ačkoli nikoli *totum Dei*. Bůh se však zjevil v Ježíši Kristu, vtělením Syna, nikoli v osobě Ducha svatého, který má v dějinách spásy jinou funkci (srov. k tomu blíže Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 347–352, 399–409).

38 Srov. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 128 a 130: Sebezjevení znamená, „že zjevatel a zjevené jsou identičtí. Bůh je jak subjekt, původce svého sebezjevení, tak také jeho obsah. Mluvit o Božím sebezjevení v příběhu Ježíše Krista tedy znamená, že tento příběh a Ježíš sám patří k Boží podstatě.“ „Pokud je Bůh zjeven skrze Ježíše Krista, pak je teprve v Kristově příběhu definováno, kdo nebo co je Bůh. Pak Ježíš Kristus patří už k definici Boha, a tedy k jeho božství, k jeho podstatě. Boží podstata je pak bez Ježíše Krista zcela nepřístupná.“

39 Kategorie „větší – menší“ odvázně zmíní Athanasianum (Quicumque). Nejprve (čl. 24) opisuje vztah trojičních osob tak, že v Trojici „není nic dřívější ani pozdější, nic větší ani menší“. Záhy ovšem, v odstavci o vtělení Ježíše Krista (čl. 31), definuje, že vtělený Ježíš Kristus je „rovný Otci podle božství, menší než Otec podle lidství“; srov. Řičan, *Čtyři vyznání*, 33.

40 Srov. Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 255–265.

který by dokázal integrovat vícero přístupů. Vyplyvá z toho vždycky znovu tlak probouzející otázku po tom, v čem tkví křesťanské specifikum, jehož se nelze vzdát.⁴¹

Nicejské *homoousios* je starý pojem, který je dnes potřeba vysvětlovat stejně jako tehdy a který zároveň volá po důsledném teologickém domýšlení. Ačkoli byl na začátku nejasně použitý a jeho význam nebyl tak ostrý, jak bychom si přáli, odkazuje na samotné základy křesťanství a jeho pojetí Boha. V tomto pohledu je tak Nicea se svým *homoousios* permanentním testem křesťanskosti teologie i církevního zvěstování. Proto platí, co říká na závěr jednoho svého textu W. Kinzig: „Lze doufat, že nás výročí Níkaje povzbudí k tomu, abychom se nesoustředili jen na připomínání zlatého věku patristiky a rozvíjeli nové způsoby, jak sdělit význam Kristova vtělení, umučení a vzkříšení pro naši spásu širší veřejnosti.“⁴² Při vší rozmlženosti a nejistotě je totiž jedno zcela jisté: ještě jsme nedošli do konce domýšlení toho, co před nás nicejští otcové položili.

doc. Petr Gallus, Ph.D.

Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 646/9, 110 00 Praha 1
Česká republika
gallus@etf.cuni.cz

41 Srov. tamtéž, 410–441.

42 Kinzig, Níkajské vyznání víry, 52.

Nicejsko-cařihradské vyznání v *Církevní dogmatice* Karla Bartha¹

Jan Štefan

Abstract: The Nicene-Constantinopolitan Creed in Karl Barth's Church Dogmatics

Karl Barth (1886–1968) conceived two of his small dogmatics, *Credo* (1935) and *Dogmatics in Outline* (1947), as explanations of the *Apostles' Creed*. He refers to the *Nicene-Constantinopolitan Creed* in nine of the twelve volumes of his life's work, the monumental *Church Dogmatics* (1932–1967). The most comprehensive interpretation of the Nicene Creed is provided in its first volume (1932). Here Barth rejects Melancthon's reduction of christology to soteriology and, in opposition to the christology and pneumatology *from below*, which dominated Protestant liberal theology, builds a trinitarian christology and pneumatology *from above*, following the dogma of the ancient Church. In the *KD I/1* we find not only variations on the well-known catholic formulations, but also two innovative formulations that coincide with the Karl Rahner's later famous theologumena: statements identifying the immanent and economic Trinity and the proposal to speak of three "modes of being" of the Triune God rather than of three *personae* of the Holy Trinity.

Keywords: Nicene-Constantinopolitan Creed; Karl Barth; Christology; Pneumatology; Karl Rahner

DOI: 10.14712/27880796.2026.12

Barthova cesta k Nicejsko-cařihradskému vyznání

Ve své domovské reformované církvi se Karl Barth (1886–1968) s *Nicejsko-cařihradským vyznáním* (381) nesetkával – ani v liturgii, ani v katechezi. Jako student evangelické teologie slyšel v Berlíně z úst svého učitele, reformovaného liberálního protestanta Adolfa Harnacka (1851–1930), zaklínadlo všech stoupců „nedogmatického křesťanství“ jeho proslulou větou, že „staré dogma je sebevyjádření [...] řeckého ducha na půdě evangelia“.² Samy církve

1 Článek vychází z příspěvku, který byl přednesen na kolokviu „*Nicaenum* 325–2025: Ekumenické kolokvium k významu prvního ekumenického koncilu“ 13. 10. 2025 v Praze.

2 Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München: Kaiser, ²1976 (1975), 50 (citát z dopisu Harnackově dceři Agnes von Zahn). Proslulá Harnackova formule zní v *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen: Mohr-Siebeck, ³1931, (I 1886), I, 20: „Dogma je dilem řeckého ducha.“ Český zájemce ji zná z „malého Harnacka“: týž, *Dějiny dogmatu*, přel. F. Žilka, Knihovna samostatnosti sv. XIV, Praha, 1903, 3.

reformace se však bez zaváhání a bez výhrad postavily na pevnou půdu starocírkevního dogmatu. První a dodnes nejrozšířenější evangelická konfese, *Augustana* (1530), se přihlásila k *Nicejsko-cařihradskému vyznání* hned svou první větou, v prvním z „Hlavních článků víry“, „O Bohu“ (CA I).³ *Kniha svornosti* (1580), soubor luterských symbolických knih, předradila vlastním reformačním textům *Nicaeno-Constantinopolitanum* jako druhé z „Tří hlavních symbolů“ neboli vyznání církve Kristovy, ekumenicky užívaných v katolické (tj. obecně) církvi.⁴ Nicméně v evangelické zbožnosti a teologii reformačních církví od počátku podnes bezkonkurenčně dominuje *Apoštolské vyznání víry*. Rozumí se jaksi samo sebou, že evangelický profesor systematické teologie sáhne po věroučném souhrnu, jaký mu nabízí toto starší, apoštolské době i Novému zákonu bližší vyznání víry.⁵ Barth tak učinil ve svých univerzitních

-
- 3 „Církeve u nás jednomyslně učí, že usnesení Nicejského sněmu o jednotě božské bytosti a o třech osobách je pravdivé a že se mu má věřit bez jakýchkoli pochyb [...]“ – „Augsburská konfese“, přel. Petra Černá, in: Martin Wernisch (ed.), *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006, 37–78, 52. Srov. „Augsburské vyznání“, přel. Rudolf Šimša, in: Rudolf Říčan (ed.), *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyři články pražskými*, Praha: KEBF, 1951, 53–110, 64. Latinský a německý originál Augustany, „Die Augsbursche Konfession“, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Berlin: EVA, ²1978, 31–137, 50, 4nn/1.
- 4 Wernischova edice dala přednost převodu ekumenického vyznání v jeho liturgicky užívaném českém znění (*Kniha svornosti*, 34), starší edice Říčanova, pojatá jako studijní příručka, přinesla přesný překlad jak Nikajského vyznání, tak Nikajsko-cařihradského vyznání (*Čtyři vyznání*, 29–30). – V českém evangelickém prostředí je ovšem *Nicaenum* uctivě zapomenuto. Do evangelické *Agendy* se dostalo až v roce 1983 (na zadní stranu jejich desek – *Agenda ČCE. Bohoslužebná kniha I*, Praha: SR ČCE, 1983), do evangelického *Zpěvníku* až v roce 2021 (pod číslem 347, zpívané pod čísly 346 a 348 – *Evangelický zpěvník*, Praha: ČCE, 2021), vždy v překladu převzatém z Českého misálu. Jeho přetištění v Lochmanově *Krédu* (*Krédo. Základy ekumenické dogmatiky*, přel. Bohuslav Vik, Praha: Kalich, 1996, srov. následující poznámku), obsahuje fantasmagorickou výpověď „přijal tělo Marie panny“. Kouzlo nechtěného: dogmatickým výpovědím stejně nikdo pořádně nerozumí, lhotejně, zda se jedná o paradoxy, nebo o nesmysly. Překladatel přejímá (stejně jako Lochman) východní znění Kréda s plurálem „věříme“, „vyznáváme“, „očekáváme“; „pannu“ tiskne s minuskulí; dodatek „i Syna“ uvádí v závorce (německý Lochman ho nemá vůbec!); větu „jeho království bude bez konce“ nahrazuje – celkem zbytečně – větou „jeho království nebude konce“ a mezi „všeobecnou“ a „apoštolskou církev“ neklade čárku.
- 5 V podobě výkladu Apostolika předložili své aktuálně zaměřené věroučné souhrny např. Jan Milíč Lochman, *Das Glaubensbekenntnis. Grundriss der Dogmatik im Anschluss an das Credo*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1982, česky *Krédo*, viz předchozí poznámku, nebo Wolfhart Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1972; na katolické straně např. Joseph

kurzech dvakrát: když v roce 1935 vydal v knižní podobě své mimořádné přednášky z Utrechtu, v roce 1947 své mimořádné přednášky z Bonnu. Jak *Krédo. Hlavní problémy dogmatiky představené v navázání na Apoštolské vyznání víry* (1935),⁶ tak *Nárys dogmatiky* (1947),⁷ jsou „malé dogmatiky“,⁸ dogmatiky v podobě volného výkladu Apostolika.⁹ Samozřejmě v nich najdeme i odkazy k *Nicaenu*, jmenovitě tam, kde novější vyznání rozšiřuje strohé věty vyznání staršího.¹⁰ Barth s nimi ovšem zachází tak, jako by se jednalo o pouhá doplnění ještě předdogmatického („palestinského“, narativního, biblicky při zemi setrávajícího) Kréda Krédem dogmatictějším („řeckým“, spekulativním, filosoficky vzletným).

Podobně tomu je i v Barthových dvou rozběžích k velké dogmatice, v textech mnohoseměstrálních dogmatických kurzů: ve *Vyučování v křesťanském*

Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel, 1968; česky též, *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov, 1991, a další vydání, nebo Hans Küng, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*, München – Zürich: Piper, 1992, česky též, *Krédo. Apoštolské vyznání dnes?*, Praha: Vyšehrad, 2007. – Lochman v předmluvě svého *Kréda* obhajuje svůj postup – navzdory ekumenicky oslavovanému jubileu *Nicaena* v roce 1981 – ohledem na své posluchače a čtenáře. Apoštolské vyznání je v západním křesťanstvu liturgicky známější text a kniha chce zaujmout a oslovit „nejen theologické specialisty, nýbrž i zainteresované ‚laiky‘ v církvi i mimo církve“ (*Glaubensbekenntnis*, 11; *Krédo*, 8). Zde si ovšem nejsem jist, zda se nemýlí: v katolické mešní bohoslužbě zaznívá *Nicaenum* každou neděli, zatímco v evangelických bohoslužbách zazní zcela výjimečně – a ani Apostolikum tu není zaběhlou součástí každé nedělní bohoslužby. – Jedinou mně známou výjimku, kdy evangelický theolog vykládá *Nicaenum*, představuje zcela zapomenutá knížka berlínského barthiána, ne náhodou velkého hudebníka: Heinrich Vogel, *Das Nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie*, Berlin – Stuttgart: Letner, 1963.

6 Karl Barth, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kaiser, 1935.

7 Karl Barth, *Dogmatik im Grundriss im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Zollikon-Zürich: EVZ, 1947, další vydání název zkracují na *Dogmatik im Grundriss*; česky též, *Základy dogmatiky*, Praha: SPN, 1952.

8 Tento výraz jsem si vypůjčil z maďarského překladu *Dogmatik im Grundriss* „*Kis dogmatika*“.

9 Pro úplnost dodávám: Třetím (v pořadí druhým) Barthovým výkladem Apostolika je francouzské *Vyznání víry církve*: Karl Barth, *La confession de foi de l'Eglise. Explication du Symbole des Apôtres d'après le catéchisme de Calvin*, Neuchâtel – Paris: Delachaux et Niestlé, 1943, v pozdějším německém překladu též, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins*, Zürich: EVZ, 1967. V tomto improvizovaném textu se Barth opírá o starocírkevní vyznání až druhotně, prvotně jde o úvahy nad reformátorovým Katechismem, který je ovšem výkladem Kréda.

10 Ani *Credo* ani *Grundriss* nemají rejstřík a jejich kritické edice v GA na sebe dají ještě dlouho čekat.

náboženství (posmrtně až 1985, 1990, 2003)¹¹ a v *Křesťanské dogmatice* (1927).¹² I zde se napařád jedná o ojedinělé, příležitostně uctivé připomínky klasického křesťanského vyznání.

Církevní dogmatika

Situace se radikálně změnila v roce 1932, když se Barth napotřetí pustil do kurzu regulérní dogmatiky. Dokumentem těchto kurzů je jeho vlastní dogmatika, jejíž statné knižní svazky postupně vycházely pod názvem *Církevní dogmatika* (1932–1967).¹³ Název, který svému životnímu dílu dal, je výmluvný. Ne *Reformovaná*, ne *Křesťanská*, nýbrž *Církevní dogmatika*. Z předmluvy k jejímu prvnímu svazku vyrozumíváme, na co myslel, když se rozhodl – on, radikální kritik církve – takto exponovat slovo církve: „Církevní dějiny pro mě nezačínají až rokem 1517. Ano, jsem s to citovat Anselma a Tomáše bez známek zošklivení. Existuje pro mě zjevně něco jako směřodatnost staro-církevního dogmatu“ (I/1, IX). Tedy žádná „Dogmatika naší církve“, nýbrž „Dogmatika Církve“, jedné svaté všeobecné apoštolské církve.¹⁴

V *Církevní dogmatice* se reformovaný theolog ujal role „doktora“ Církve – „docteur“ v nomenklatuře Calvinovy Ženevy. Jako úkol si vytyčil vyvést evangelickou dogmatiku z babylónského zajetí theologického liberalismu a přivést ji pod Bibli a do věrné církevní tradice. V přímém protikladu k Harnackovi je Barth bytostně přesvědčen o tom, že dogma má v evangelické theologii své místo. Reformační církve nejsou a-dogmatické či antidoktrinální. V dogmatu ovšem nespátřují Bohem zjevenou pravdu nebo inspirované biblické učení, nýbrž „církevní exegezi“ (KD I/1, 352) biblických svědectví. Dogma je lidské, nikoli Boží slovo. V dogmatu k nám nepromlouvá Bůh, nýbrž církev, církev našich otců (srov. KD I/1, 281nn). Evangelická theologie dneška by mohla,

11 Karl Barth, *‘Unterricht in der christlichen Religion’*, Bde I–III, Zürich: TVZ, 1985, 1990, 2003. Kalvínsko-ritschlovský název v uvozovkách byl přijatým kompromisem mezi názvem „Dogmatika“, který mu jako „konfesijnímu profesoru“ nepovolila fakulta, a názvem „Reformovaná dogmatika“, který odmítl on sám, protože se za „konfesijního profesora“ nepovažoval. Dávám přednost jejímu anglickému titulu *Göttingenská dogmatika*.

12 Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, München: Kaiser, Zürich: TVZ, 1982 (1927).

13 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 1932–1967/1970. Dále v textu zkracuji na KD.

14 Srovnej pohled z druhé strany: „Církev, jejíž Dogmatiku Barth píše, nebyla založena reformátory.“ – Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln: J. Heger, 1951, 33.

hypoteticky vzato, od starocírkevních dogmat odstoupit. Má však dobré důvody pro to to neudělat a naopak k nim přistupovat v dobré víře v jejich pravdivost. „Můžeme a musíme říkat to, co říká dogma, i jako výraz našeho vlastního pochopení Nového zákona“ (KD I/1, 436).

V tomto smyslu bude Barth v *Církevní dogmatice* znovu a znovu odkazovat k *Nicaenu*, na jejích bezmála 10 000 stranách v devíti z dvanácti/třinácti svazků. Mnohdy se jedná o spíše formální tradicionalismus, kdy k biblickým dokladům přistupují, jak to známe z katolických dogmatik, doklady z klasických textů křesťanské tradice. S obsáhlejší prezentací a interpretací koncilních výpovědí, tedy s barthovskou dogmatikou opřenou o klasický text otců, se tam setkáme dvakrát: v komprimované trinitární christologii a pneumatologii, ukryté v prolegomenech (KD I/1, 1932),¹⁵ a v malé eklesiologii, ukryté v christologii/soteriologii (KD IV/1, 1951).¹⁶

Barth – evangelický theolog

Barthův basilejský soused a přítel Hans Urs von Balthasar (1905–1988) ve své stále nesmírně podnětné knize *Karl Barth. Představení a výklad jeho theologie* (1951) napsal, že v Barthovi „nalezl pravý protestantismus poprvé svou zcela konsekventní podobu“.¹⁷ Rozpoznatelně evangelickým theologem je Barth svým biblismem. Dlouhé pasáže *Církevní dogmatiky*, v případě *KD III/1* dokonce takřka celý svazek, pokrývá biblicko-theologická exegeze. Asi by neprotestoval proti tvrzení svého starého spolubojovníka, druhého klasika dialektické theologie, že dogmatika je „svého druhu celostná parafráze k Bibli“ (Emil Brunner, 1889–1966, *Dogmatika I*).¹⁸ Nezaměnitelně evangelickým theologem je Barth hamartiologicko-soteriologickým nasazením vší své theologické práce. Proslulý program soteriologizované theologie, jak jej nastínil v první dogmatice reformace, *Loci communes* (1521), Philipp Melanchthon (1497–1560): „Hoc cest Christum cognoscere beneficia eius cognoscere,“¹⁹ přijal za vlastní. Jako evangelický theolog prošlý Kantovou

15 Karl Barth, *KD I/1: Die Lehre vom Wort Gottes (Prolegomena zur KD)*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1947 (1932), 444–470; 492–514.

16 Karl Barth, *KD IV/1, Die Lehre von der Versöhnung*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1953, 746–809.

17 Balthasar, *Karl Barth*, 32 (bez zdůraznění).

18 Emil Brunner, *Dogmatik I. Die christliche Lehre von Gott*, Zürich: TVZ, 1946, 93.

19 Philipp Melanchthon, *Loci communes 1521*. Lateinisch-Deutsch, ed. H. G. Pöhlmann, Gütersloh: Gerd Mohn, 1993, 23.

kritikou theologické metafyziky je přesvědčen o tom, že Boha poznáváme pouze a jen z jeho zjevení, že o Bohu víme a můžeme vypovědět pouze to, co nám Bůh sám o sobě sdělil. „Všechno, co podle svědectví Písma můžeme vědět o Bohu, jsou jeho činy“ (KD I/1, 391).

Barthův biblismus ovšem není biblicismus, jeho theologie není „biblické učení“. Vedle biblické narace v ní významně přichází ke slovu i dogmatická argumentace, *veritas hebraica* si tu podává ruku s *veritas graeca*. Z theologie nelze vypustit theo-logii (sic!) *sensu stricto*, výpovědi o Bohu o sobě. Theologii nemůžeme a nesmíme redukovat na věty o Bohu pro nás, na ekomomii spásy, *Heilsgeschichte*. Opatrnost vůči spekulativní metafyzice v theologii není totéž co theologův antimetafyzický afekt. Barth nehodlal ve stopách svého göttingenského a bonnského předchůdce Albrechta Ritschla (1822–1889) rozpouštět theologii v soteriologii (srov. KD I/1, 440), ani spolu se svým marburgským kolegou Rudolfem Bultmannem (1884–1976) redukovat christologii na existenciální antropologii.

Byl si velmi dobře vědom, že naráží na hranici myslitelného a vyslovitelného. Když jako rozhněvaný mladý muž vstoupil do theologie svými *Römerbriefy*, uchýloval se ke kotrmelcům dialektiky a rozpoutával ohňostroje paradoxů, odporujících všemu, s čím počítáme na základě naší zkušenosti. Když v *Církevní dogmatice* mluví o theologii jako „ne-vědoucím vědění“ a „vědoucím ne-vědění“ (KD I/1, 454) a poukazuje na naši principiální theologickou nemohoucnost, v níž více či méně přiměřeně vypovídáme o Božích skutečnostech analogickými obrazy z oblasti stvořeného světa, opírá se už ne o Kierkegaarda, nýbrž o širokou apofatickou theologickou tradici od východních Otců přes Augustina až po Cusana.

Jako na zemi, tak i v nebi

Hermeneutický klíč k *Církevní dogmatice* nám dal Barth do ruky v jejich Prolegomenech. Vystavěl je jako učení o zjevení Trojjediného Boha se základním vzorcem: Bůh ve svém zjevení je tentýž jako Bůh ve svém bytí. Protože Boží jednání plně odpovídá Božímu bytí, můžeme a máme z aktu Božího zjevení usuzovat na Boží bytí: „Podstata a působení Boží nejsou dvojí, nýbrž jedno. Působení Boží je podstata Boží ve svém vztahu ke skutečnosti od sebe odlišené, kterou hodlá teprve stvořit nebo kterou již stvořil“ (KD I/1, 391). Bůh nezjevuje něco, to nebo ono, Bůh zjevuje sebe sama. „Boží působení je působením celé Boží podstaty. Bůh se dává ve svém zjevení člověku cele“

(KD I/1, 391). Kým Bůh je pro nás, tím je nejprve v sobě samém; kým je Bůh v sobě samém, tím je také pro nás. To, co je pro sebe, si neponechává pro sebe. Ontologicky platí *Jako v nebi, tak i na zemi*, noeticky platí *Jako na zemi, tak i v nebi*. „Uvnitř-bytí (Ineinander) a spolu-bytí (Miteinander) tří způsobů bytí v Boží *podstatě* odpovídá co nejpřesněji jejich uvnitř-bytí a spolu-bytí ve svém *působení*“ (KD I/1, 395).

Proč Nicaeno-Constantinopolitanum?

Zdaleka nejobsáhlejší Barthův výklad Nicejsko-cařihradského kréda přinesl hned první svazek *Kirchliche Dogmatik*, její prolegomena *Učení o slovu Božím*. Barth v 1. oddílu *Trojediný Bůh* 2. kapitoly *Boží zjevení*, v § 11 Bůh Syn v části 2. *Věčný Syn* a v § 12 Bůh Duch svatý v části 2. *Věčný Duch*, v hymnickém tónu cituje – in extenso, řecky podle *Denzingera*, latinsky podle *Missale Romanum* – první část druhého a celý třetí článek Kréda (KD I/1, 445; 492), výpovědi vysoké nicejské christologie a vysoké cařihradské pneumatologie.

Proč padla Barthova volba právě na *Nicaeno-Constantinopolitanum*? První zdůvodnění je historicko-dogmatické: Je to „pro dogmatickou vědu nejzávažnější dokument církevního dogmatu o Kristově božství“ (KD I/1, 444), který do svých stručných výpovědí shrnul výsledek starocírkevních christologických a pneumatologických rozprav. Další argument je ekumenický: Je to konsensuální text, sdílený všemi velkými křesťanskými církvemi. A do třetice všeho dobrého ještě důvod aktuální. Nicejsko-cařihradské krédo říká „nedvojznačně to, co liberální protestantismus nerad slyší a co musí právě proto evangelická dogmatika bezpodmínečně hájit“ (KD I/1, 445): že Ježíš Kristus, „Bůh jako Smírce“, je „věčný Boží Syn“, a že Duch svatý, „Bůh jako Vykupitel“, je „věčný Boží Duch“. Barthova trinitární christologie in nuce obsahuje jak implicitní odmítnutí zespekulativnění christologie v katolické novoscholastice, tak explicitní odmítnutí funkcionalizace, instrumentalizace christologie v liberálním protestantismu.

Božství Syna

Christologie, kterou Barth předkládá, je *christologie shora*. Ježíš Kristus je Bůh, Bůh v plném smyslu slova. „*Neznačí Boha, nýbrž je Bůh sám*“ (KD I/1, 447). Barth výslovně odmítá liberálně protestantské jezuologie, v nichž spatřuje novodobé varianty velkých starověkých christologických herezí –

ebjónské (božství pojatého individualisticky jako apoteóza velkého člověka) a *dokétistické* (božství pojatého kolektivisticky jako personifikace božské ideje; KD I/1, 422n). Ježíš Kristus, který sestoupil k nám, přišel mezi nás, je tentýž jako Ježíš Kristus ve svém nebeském domově, odkud přišel a kam se odebral, *Christus pro nobis* je *Christus in se*. „Je to Syn či Slovo Boží *pro nás*, protože jím je nejprve *sám v sobě*“ (KD I/1, 437).

Výpověď Kréda, že Ježíš Kristus je *jeden Pán*, vedla Bartha k tomu rozepsat se, jak rozumí Kristovu vládnutí, *panování* („Herrschaft“): nemá žádný základ mimo sebe, není odnikud odvozené. Kristus „nepanuje náhodně ani předběžně, částečně ani omezeně, jako panují jiní páni“ (KD I/1, 445), nemá žádného jiného pána, žádné jiné pány ani vedle sebe ani nad sebou. Jako *jednorozený Syn Boží* se o zjevování Otce nedělí s žádným jiným synem-zjevovatelem.

Tyto zásvětné a nadčasové věty nabudou o pouhý rok dva později nečekané pozemské a časové aktuality. V tzv. *Barmenském vyznání*, v *Theologickém prohlášení k přítomné situaci německé evangelické církve* (1934), synodálové vyznavačské synody v Barmen slavnostně vyhlásí, že Církev je poslušná jednoho jediného Pána, uznává jedno jediné Boží zjevení, její první a poslední autoritou je Kristus Ježíš.²⁰

Otec zplodil Syna přede všemi věky. Jeho existenci předchází jeho pre-existence. „Jistě, věta o *preexistenci* Ježíše Krista je pouze explikací věty o jeho existenci [...] jako Boha jednajícího v čase na nás a pro nás. Ale právě tak jistě je věta o jeho existenci pouze explikací věty o jeho *preexistenci*“ (KD I/1, 448). Užítím termínů *generatio a genitus* sáhli starověcí theologové po pojmech z oblasti tvorstva: v nám známém a dostupném světě povstává vše živé k životu plozením a rozením. Barth má ovšem – dobře platónsky – za to, že předávání života plozením představuje nejprve tajemství Božího života v nebi a až na základě toho pak také tajemství života Božího stvoření na zemi.

U proslulého ústředního pojmu christologického dogmatu *homousios tó patri, consubstantialis Patri*, se Barth, jak se dalo očekávat, zastavil. Kristus je *jedné podstaty s Otcem*. Formule *jedné*, která znamená *totožné*, identické podstaty, v sobě zahrnuje význam „*stejně podstaty*“, zatímco formule „*stejně podstaty*“ nutně neznamená také „*jedné podstaty*“, mohla by být špatně pochopena polytheisticky (srov. KD I/1, 461). Na tomto místě Barth zmíní velké

20 Viz Karl Barth, „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“ (31. Mai 1934), dnes nejlépe přístupné in: *týž, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, ed. M. Rohkrämer, Zürich: TVZ, 1984, 1–5; česky nejspíše přístupné in: Bernhard Lohse, *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava: Mlýn, 1994, 193–195.

hereze staré církve: ariánského Krista jako „poloboha zdola“ a origenovského (origenovského?) Krista jako „poloboha shora“, polytheizující jednostranný akcent na stejnost podstaty, trvale ohrožující východní teologii, a modalizující jednostranný akcent na jednotu podstaty, trvalou ohrožující západní teologii. Barth se, nepřekvapivě, postavil na stranu athanasiovské (tautotés) a augustinovské interpretace *homousie*: „Z celé souvislosti Vyznání, v němž jedině je *homousios* pochopitelné, je dostatečně zřejmé, že jednotu podstaty nelze myslet [...] bez stejnosti podstaty, jinými slovy, že nelze zapomenout na rozdíl způsobů bytí ani obětovat jejich samostatnost“ (KD I/1, 461n.).

Božství Ducha

Podobně jako byla Barthova christologie christologií shora, je Barthova pneumatologie *pneumatologií shora*. Duch svatý je Bůh, Bůh v plném smyslu slova. „Podle svědectví Písma není méně, není nic jiného než *Bůh sám* [...], cele Bůh“ (KD I/1, 482). „Celé novozákonní učení o *působení* Ducha implikuje *božství* jeho podstaty [...]“ (KD I/1, 482). Barth odmítá pneumatologii poplatnou filosofii německého idealismu, novodobou obměnu pneumatologie mystické theologie všech dob a všech konfesí. Duch svatý – v barthovské terminologii nikoli Posvětitel, Dokonavatel, Dovršitel, nýbrž Vykupitel – není naším duchem, je Duchem Otce a Syna. Vychází z Boha, a „co z Boha ‚vychází‘, může být opět pouze Bůh. A protože Boží podstata nemůže být dělitelná, nemůže být něco, co vychází od Boha – a takto označuje dogma Ducha svatého – nějakou z Boha ven prýšticí emanací“ (KD I/1, 497; německý text obsahuje slovní hříčku: „ein von Gott Ausgehendes – nicht ein aus Gott *Hinaus*gehendes“).

Ve sporu o *filioque* Barth nepřekvapivě zaujal postoj vyhraněně západní, augustinovský. Nicméně zdůvodnění, proč Duch vychází „z Otce i Syna“, a nikoli „z Otce“ nebo „z Otce skrze Syna“, je barthovské. Barth v něm uplatňuje svůj axiom, že trojjediný Bůh nemůže být navenek, k nám, něčím, čím předtím nebyl a není uvnitř sebe sama. *Processio* Ducha sv. z Otce a Syna *ad extra* nemůže probíhat jinak než *processio* Ducha sv. z Otce a Syna *ad intra*. Učení východní církve, že Duch svatý vychází z Otce a Syna pouze při vycházení navenek, zatímco uvnitř vychází pouze z Otce, je, pravda, výslovně doloženo biblicky. Jan 15,26 je ovšem hapaxlegomenon, v němž pouhé „z Otce“ neimplikuje „nikoli ze Syna“ (KD I/1, 501). Spekulatívni konstrukce Ducha, který by byl „ve své vlastní, původní skutečnosti pouze Duchem Otce“, by znamenala, že „společenství Ducha mezi Bohem a člověkem postrádá

objektivní obsah a základ“, že se jedná o „pouze časnou pravdu bez věčného základu“ (KD I/1, 504). Kompromisní formule *per*, „z Otce skrze Syna“, v ekumenické teologii 20. století tak oblíbená a prosazovaná, na Bartha, který byl v zásadních věcech nekompromisní, žádný dobrý dojem nedělala.

Barth – katolický theolog?

Hans Küng (1928–2021), který zahájil svou strmou kariéru nonkonformního katolického theologa knihou věnovanou krajanu Barthovi,²¹ graduoval v pohřební řeči v basilejském münsteru v prosinci 1968 svého otcovského přítele na *doktora utriusque theologiae*, „doktora obojí teologie“, katolické i evangelické.²² O tom, v jakém smyslu byl evangelický theolog Karl Barth, který se pod věnování svých knih papeži Pavlu VI. podepsal „odlučený bratr“, *frater sejunctus*,²³ také katolickým theologem, lze diskutovat velmi dlouho. Sám se – např. ve výkladech čtyř nicejských atributů církve v *KD IV/1* – se vši vehemencí ohradil proti tendenci pojímat protestantismus jako akatolicismus a pranýřovat skutečné či domnělé katolizující tendence evangelických theologů jako něco neevangelického. „Jako kdyby řádná církev a řádná teologie vůbec mohla mít nějakou jinou než nejen ‚katolizující‘, nýbrž ve vši vážnosti *katolickou tendenci*“ (KD IV/1, 784).²⁴

Pozorný čtenář nalezne v *KD I/1* celou řadu dobře katolických výpovědí.

„Zjevení má věčný obsah a věčnou platnost. [...] ne jako to předposlední, nýbrž jako to poslední, co je třeba o Bohu říci, je: Bůh je Bůh Syn, jako je Bůh Bůh Otec. Ježíš Kristus, Syn Boží, je Bůh sám, jako je Bůh jeho Otec Bůh sám“ (KD I/1, 435). „Skutečně jedna podstata ve skutečně dvou způsobech bytí je Bůh sám a Bůh jediný“ (KD I/1, 463, celé proložené). Podřazenost (Syna pod Otce) a následnost (Syna po Otcí) „nemůže znamenat žádnou rozdílnost bytí, nýbrž pouze rozdílnost způsobu bytí“ (KD I/1, 434, celé proložené).

21 Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957.

22 „Ansprache von Hans Küng“, in: *Karl Barth 1886–1968. Gedenkfeier im Basler Münster*, ThSt 100, Zürich: EVZ, 1969, 43–44, 44.

23 Busch, *Barths Lebenslauf*, 502.

24 Termínu „katolický“ dával Barth přednost před dnes populárním termínem „ekumenický“: je širší, neboť zahrnuje vedle geografické obecnosti, katolicity v prostoru, i obecnost historickou, katolicitu v čase (viz *KD IV/1*, 785). – Český evangelický i evangelikální křesťan je tu ušetřen rozpaků, protože v českých bohoslužbách vyznáváme v *Apostoliku* „církev obecnou“, v *Nicaenu* „všeobecnou církev“. (Němečtí evangelíci vyznávají „die/eine christliche Kirche“, což je pleonasmus.)

Snad se nemýlím, když řeknu, že tyto věty by mohly stát v kdekjaké katolické dogmatice. Sotva bychom je však mohli označit za rekatolizaci evangelické dogmatiky. Znamenala snad Barthova obnova trojiční theologie restauraci staroprotestantské ortodoxie, kterou jedni očekávali a jiní se jí obávali? V severoamerickém kontextu byl Barth nejednou etiketován jako představitel neoorthodoxie. Jistě, Barth chtěl být ortodoxní, ovšem ortodoxní na svém místě a ve své době. Byl, jak pěkně pověděl bystrý americký znalec jeho theologie Bruce L. McCormack (1952), „moderní a ortodoxní“, „pravověrný v podmínkách moderny“.²⁵

Barth a Rahner

Barth si velmi dobře uvědomoval, jaká nedorozumění hrozí, užíváme-li dnes v trojiční theologii termín osoba. Naše moderní pojetí osoby: *osoba* = *osobnost*, *persona* = *personalitas*, nás snadno svede k tomu představovat si tři božské osoby jako tři samostatné, na sobě nezávislé božské subjekty. Jak potom zabránit tomu, aby trinitarismus, který Barth velmi výstižně definoval jako „*křesťanský monotheismus*“ (KD I/1, 374), nebyl mylně vnímán jako jeho naprosté popření, jako zcela nekřesťanský tritheismus? Proto navrhl nahradit, alespoň alternativně, termín *osoba* termínem *způsob bytí*, *podoba bytí*, *Seinsweise* (KD I/1, 367, 379–381, 462), který sděluje „ne absolutně, avšak *relativně* lépe, jednodušeji a zřetelněji totéž, co mělo být řečeno slovem ‚osoba‘“ (KD I/1, 379). Zdatný kormidelník tím zachránil loď církevního učení před uvíznutím na Scylle tritheismu. Zdařilo se mu vyhnout se tak ztroskotání církevního učení na Charybdě modalismu?

Zábranu před tím, aby „*způsoby/podoby bytí*“ nebyly čteny a interpretovány modalisticky, Barth nastavil důrazným návratem k uvažování o imanentní Trojici. Trojiční učení není redukovatelné na pozemský příběh Trojice v dějinách spásy. „Trojedinost Boží se odehrává *nejen* v Božím zjevení, nýbrž protože v jeho zjevení, proto v Bohu samém a o sobě. Trojici je tedy třeba rozumět nejenom jako ‚ekonomické‘, nýbrž jako ‚imanentní‘ Trojici“ (KD I/1, 352). Bůh ve svém zjevení vyjevuje Boha v jeho bytí. Není tomu tak, že by se za scénou zjevení zůstal v úkrytu nějaký vlastní, dokonce snad ještě větší Bůh. Zjevující se Bůh si nenechal pro sebe nic, co nám mělo zůstat utajeno,

25 „Orthodox under the conditions of modernity“. – Bruce L. McCormack, *Orthodox and Modern. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008, 17.

co bychom se snad neměli dozvědět. Neodhalil nám pouze něco z toho, co je, sdělil nám plně a bez zbytku, kdo je. „Veškeré naše věty o takzvané imanentní Trojici vyplynuly docela prostě coby potvrzení a zdůraznění vět o ekonomické Trojici, nebo, řečeno věcně, jako jejich nezbytná předvěť“ (KD I/1, 503; německy „Sätze – Vordersätze“).

Ti, kdo jsou doma v katolické teologii, dobře znají – theologové zpravidla prostřednictvím velké spásnědějinné kolektivní dogmatiky *Mysterium salutis* (1965–1976), zainteresovaní laici z Rahnerova/Vorgrimlerova *Malého theologického slovníku* (1961) – dvě theologumena, jimiž v šedesátých letech na scéně katolické teologie zazářil Karl Rahner (1904–1984). Mám na mysli rovnítko mezi ekonomickou a imanentní Trojicí a obměnu tradičního trojičného termínu „osoba“ alternativním trojičným termínem „subsistence“.²⁶ „„Ekonomická‘ Trojice je ‚imanentní‘ Trojice a obráceně.“²⁷ „Jeden jediný Bůh subsistuje ve třech distinktních způsobech subsistence.“²⁸ K obdobným větám dospěl v třicátých letech Karl Barth. Calvinista Karel se tak s jezuitou Karlem nečekaně sešli ve dvou fundamentálních trinitologických inovacích.

Závěr

Křesťané prvních století zvolili pro křesťanské učení o Kristu a o Duchu svatém trojiční vzorec. Otcové prvních dvou ekumenických koncilů zformulovali christologické a trinitární dogma do klasických dogmatických a liturgických

-
- 26 Karl Rahner, „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘, in: *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln – Zürich – Köln: Benzinger, 1960, 4 1964, 103–133. V přepracované a rozšířené verzi: týž, „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, in: Johannes Feiner – Magnus Löhrer (eds.), *Mysterium salutis* 2. *Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln – Zürich – Köln: Benzinger, 1967, 317–401. – Srov. Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, hesla „Dreifaltigkeit“ a „Trinitätstheologie“, in: *Kleines theologisches Wörterbuch*, Herder Bücherei Bd. 108/109, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1961, 79–81, 365–366; česky „Trojice“ a „Trinitární teologie“, in: titíž, *Teologický slovník*, Praha: Vyšehrad, 2009, 429–432, 428.
- 27 Rahner, *Schriften* IV, 115 (kurzívou „ist“), *MySal* 2, 328 (kurzívou celá věta). – Srov. Rahnerovu argumentaci „opačným směrem“, než byla Barthova: „Bůh se ve svém absolutním sebesdlení sdělil stvoření natolik, že ‚imanentní‘ (v Bohu samém bytující) Trojice je Trojice ‚ekonomická‘ (lidem spásu přinášející).“ Tuto identifikaci považoval Rahner za axiom: „[...] axiom, že ‚imanentní‘ a ‚spásně-ekonomická‘ Trojice jsou totéž,“ Rahner, *Wörterbuch*, 80, 366; srov. *Teologický slovník*, 430, 428.
- 28 *MySal* 2, 389; srov. Rahner, *Schriften* IV, 131nn. (zde opatrná rezerva vůči Barthovi). Srov. „Jeden Bůh je ve třech ‚osobách‘ (subsistencích)“, *Wörterbuch*, 79; *Slovník*, 430.

formulí. Katolická církev Východu a Západu i evangelické církve vzešlé z reformace tomuto rozhodnutí přitakaly a tyto formule přijaly za své (srov. KD I/1, 399).

Z katolické strany dnes opakovaně zaznívá výzva: Nevracejme se – v ekleziologii – před koncil, rozuměj před poslední koncil, nezapomínejme na to, pro jakou cestu Církve se rozhodli koncilní otcové před šedesáti lety ve Vatikánu: že to bude cesta synodální. Dovolte mně adresovat do evangelických řad prosbu: Nevracejme se – v christologii – před první koncil, nezapomínejme na to, co usnesli naši – naši! – koncilní otcové před tisíci pěti sty lety v Nikaji: že ten, kdo se „pro nás lidi a pro naši spásu“ „stal člověkem“ byl „jednorozený Syn Boží“, „pravý Bůh z pravého Boha“, který je „jedné podstaty s Otcem“.

prof. ThDr. Jan Štefan

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

stefan@etf.cuni.cz

Why Heresy Matters: Contesting the Legacy of Nicaea¹

Thomas A. Fudge

Abstract:

The Council of Nicaea (325) marked a watershed in the history of Christianity and in the history of doctrine. Theologically, it was a pivotal moment for the recently legalized Christian religion. The creation of orthodoxy at Nicaea resulted in the creation or expansion of heresy and a doctrine that was thereafter imposed with a modicum of protection from challenge. Augustine noted that only great people were heretics. Despite such greatness, heresy has always been feared. Intellectual adventure is a dynamic process rather than a series of still frames. Reflecting on the council's 1700th anniversary, this essay explores the worst (unintended?) consequences of Nicaea in terms of theological calcification, intolerance, persecution, and the demonizing of dissenters, and offers a revisionist evaluation of heresy. It argues that heresy is not necessarily fatal and that the intellectual legacy of Nicaea has included demonizing difference, thus bequeathing a contested legacy to Christianity.

Keywords: Christology; heresy; history of doctrine; Nicaea; orthodoxy; Trinity

DOI: 10.14712/27880796.2026.13

Introduction

The Council of Nicaea has exerted tremendous influence on the theology and history of Christianity. That being so, is it safe or sensible to assume a posture against the Nicene world in reflecting on the proceedings, deliberations, decisions and legacy of Nicaea after 1700 years? One must venture into that fraught and potentially suspect consideration if, and this is the critical matter, there is any chance that heresy matters.

St. Augustine once noted that only great men (and great women) have been heretics.² The worst (possibly unintended) consequences of Nicaea relate

1 This essay is based on a conference address “Remembering Nicaea: A Contested Legacy:” A Joint Conference of the Australian and New Zealand Association of Theological Studies and the Australasian Centre for Wesleyan Research and the Christian Research Association. Pilgrim Theological College, Melbourne, Australia, 1–3 July 2025.

2 Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* CXXIV, 5, in: Eligius Dekkers – Johannes Fraipont (eds.), *Enarrationes in Psalmos CI–CL*, in: *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 40, Turnhout: Brepols, 1956, 1839.

to heresy. Context is important because a text without a context is a pretext for a proof-text. The Cappadocian bishop Gregory of Nyssa asserts that theological debates routinely occurred all over fourth-century Constantinople.

“Now there are those who, like the Athenians, are occupied with nothing else to do but talk and hear something new, who either yesterday or a little before emerged from sedentary, plebeian, and servile occupations, are now suddenly tumultuous authors of theological opinions, perhaps some servants and thugs from servile ministries, who philosophize magnificently about things incomprehensible to us. It is not at all unknown to whom the speech is addressed. Every place in the city is filled with such people. In the alleyways, at crossroads, in the marketplaces, on the streets. Old-clothes men bankers [money-changers], those selling food. If you ask any of them about coins [or change], he will philosophize about the nature of the begotten and the unbegotten; if you inquire about the price and quality of bread, you will be told that the Father is greater, and the Son is subordinate; if you ask if it would be possible to have a bath, you will be told that the Son was made from nothing.”³

While possibly hyperbolic, the assertion suggests that religious discourse found resonance in the world of early Christianity. The collision between Arian and Trinitarian views of God can only be understood by coming to terms with the political and social influences that exerted force on the history of theology.⁴

Current studies on the history of Christianity and historical theology continue to reinforce earlier scholarship. These efforts underline the variety and vitality of early Christian communities which resulted in a spectrum of interpretations and teachings, including the creation of orthodoxy itself. Theological certainty and doctrinal orthodoxy reached in the post-Nicene milieu should not be understood as a superior form of Christian faith. It did signify a different type of Christianity than had hitherto prevailed. In the fourth century the world witnessed “the rise of a new kind of imperial Christianity under the Emperor Constantine” which “contributed to the development of a new kind of male, orthodox, ecclesiological self-image.”⁵

3 Gregory of Nyssa, *De deitate filii et spiritus sancti et in Abraham*, in: Ernst Rhein (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 10, pt. 2, Leiden: Brill, 1996, 121.

4 Maurice Wiles, *Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries*, Oxford: Clarendon Press, 1996, 182–6.

5 Caroline Humfress, “Chez la femme!” Heresy and Law in Late Antiquity, in: Rosamond McKitterick – Charlotte Methuen – Andrew Spicer (eds.), *The Church and the Law*, (Studies in Church History, vol. 56), Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 36–59, 43.

Nicene Orthodoxy: Problems and Legacy

The First Council of Nicaea, convened in 325, constituted a landmark event, yet uncertainty surrounds almost every aspect of its proceedings. No Acts survive, signatory lists are incomplete, the organization of the council's meetings, along with the identities and motivations of participants, including the number of bishops who attended, remain controversial.⁶ The decisions made during the Council were ultimately the result of negotiation (Emperor Constantine's preferred *modus operandi*), compromise, and consensus among this shadowy and diverse group of religious leaders. The sequence is opaque. It is apparent that "Nicaea produced a formula; the problem now was its interpretation."⁷

The definition of "orthodoxy" produced during the Nicene period and continuing to evolve thereafter yielded a dominant theological outlook that has often been static, platonic, propositional, and declarative. It is best codified in a hoary and oft-repeated declaration by the fifth-century French monk and theologian Vincent of Lérins who famously asserted that "orthodoxy" was *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* ("that which has been believed by everyone, everywhere, and at all times").⁸ This dictum reflected a fictional normative theological mentality. The Council of Carthage in 256 concluded that heretics were truly Antichrists and enemies of Christ.⁹ The evolution of an illegal sect into a major religious force coincided with the development of doctrine leading to a transition from the theological climate of Origen to the ecclesiastical culture of Athanasius. The pivot centred on the Council of Nicaea and its major outcomes.

Nicaea decided on a series of perspectives and fought for those ideals without asking too many questions, as few did, following the elevation of

6 Rebecca Lyman, *The Theology of the Council of Nicaea*, in: Brendan N. Wolfe (ed.), *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, 2024, available from: <https://www.saet.ac.uk/Christianity/TheTheologyoftheCouncilofNicaea>; David Gwynn, *Reconstructing the Council of Nicaea*, in: Richard Kim Young (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 90–101.

7 Frances Young, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*, Philadelphia: Fortress Press, 1983, 20.

8 Reginald Stewart Moxon (ed.), *The Commonitorium of Vincent of Lerins*, Cambridge: Cambridge University Press, 1915, 10.

9 Letter of Cyprian to Jubianus, *De haereticorum baptisate*, in: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologia Latina*, 217 vols., Paris: Garnier, 1841–1855, vol. 3, col. 1161.

“Nicene theology.” A crucial question remains: Is it possible that Nicaea was mistaken (in its decisions)? What followed in the decades and centuries after the council was a gradual and widespread acceptance of Nicaea’s unique authority and sole sufficiency. One should not underestimate the importance of the struggle for authority and, by extension, control.¹⁰ The important challenge persists: In what ways could Nicene decisions be preserved amidst increasing inadequacy of its texts to speak into new or emerging doctrinal controversies, or the vagaries of developing church history, or challenges presented by different cultures, times and places around a myriad of questions, problems, and unexpected or unanticipated puzzles?

The contested legacy of Nicaea draws attention to the curse of the canon. The Council played no role in the canon of Scripture. That myth originated in the ninth-century Greek manuscript *Synodicon Vetus*, which described a miraculous event where canonical books remained on an altar while apocryphal ones fell off: “The canonical and apocryphal books [the council] distinguished in the following manner: in the house of God the books were placed down by the holy altar; then the council asked the Lord in prayer that the inspired works be found on top and – as in fact happened – the spurious on the bottom.”¹¹ Rather than Scripture, the idea of “canon” and canonical status applied, more generally, to soteriological considerations during the patristic age. The means of salvation, or divine grace, became codified in scripture, creeds, liturgies, sacraments, iconography, as well as in theological and episcopal elaborations. From the twelfth century the idea of “canon” experienced a narrowing of understanding in the medieval Latin west. In consequence, it lost its diversity and became synonymous with Scripture alone.¹² Canonical constraints amount, in the end, to exercises of power and control. To canonize is to privilege. The value of tradition is difficult to exaggerate but tradition is rather different than traditionalism. Tradition is the living faith of the dead while traditionalism is the dead faith

10 Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, trans. J. A. Baker, Peabody, MA: Hendrickson, 1997 combines historical, theological and sociological analysis.

11 John Duffy – John Parker (eds. and trans.), *The Synodicon Vetus* [Corpus fontium historiae Byzantinae, vol. 15], Washington, DC: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, 1979, 28–29.

12 Detailed analysis in William J. Abraham, *Canon and Criterion in Christian Theology: From the Fathers to Feminism*, New York: Oxford University Press, 2002.

of the living.¹³ Scripture has enduring power to engage readers in different places and at different times in quite different ways. However, the claim for a “biblical” reading or a “biblical” interpretation, for example, presuming unassailable truth, is naïve. Nicaea pitted Scriptural text against Scriptural text in a struggle for Christological certainty. The quest for certainty became acute. The existing biblical texts reflected ambiguity. Solutions aimed at resolving the opaqueness proved elusive. A pugilistic stance arose and then hardened. Combative theologians and bishops resorted to polemics. Samuel Laeuchli observes that “scriptural quotations were made to serve theological structures” and the Nicene convocation put the early church itself on trial.¹⁴ Others would go farther and assert that texts were made to convey what was *assumed* to be their meaning.¹⁵

The synod at Nicaea made significant and lasting determinations on Christological disputes and elaborated a doctrine of the Trinity. The suggestion that the latter is a revealed doctrine is an evasion of objections that have been or may be brought against it. Though controversial, Trinitarianism is not a doctrine that can be found in the New Testament. Instead, it is the creation of a fourth-century Church. The doctrine of the Trinity was not discovered; it was invented and should be open to serious criticism.¹⁶ Trinitarian thinking involves, from time to time, arbitrary and unsatisfactory elements.¹⁷ These claims are bold and do challenge, if not contradict, third-century sources like Tertullian and Origen, to say nothing of fourth-century theological reflection. But this is the point. If Tertullian, Origen, and Nicene theologians cannot be challenged then eternal truth remains codified in the language and concepts of the patristic world. That eliminates the possibility of progressive orthodoxy. One must admit a modicum of danger but as Aquinas observed one cannot have both faith and knowledge about the same thing.

13 Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition*, New Haven: Yale University Press, 1984, 65.

14 Samuel Laeuchli, *The Serpent and the Dove: Five Essays on Early Christianity*, Nashville: Abingdon Press, 1966, 54 and 56.

15 Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York: Oxford University Press, 1993.

16 Wiles, *Archetypal Heresy*, 179–80.

17 Cyril C. Richardson, *The Doctrine of the Trinity*, Nashville: Abingdon Press, 1958, 8–9, 16–17, 124, 132, 135, 141–142 and 148–149.

Faith means agreement without evidence while knowledge claims to possess that evidence.¹⁸

Without exploring those challenges further we may proceed instead to suggest a provocative conclusion: The doctrine of the Trinity is an artificial construct that sometimes produces confusion rather than clarification. The problems it addressed in the fourth century were real but the solutions it offers are sometimes not illuminating. For many Christians, the doctrine is complex, impenetrable and ultimately meaningless. Latter-day Gnostics, promoting “orthodox” and “biblical” theologies wonder why it took the church four centuries to formulate a theology of the Godhead in what is now traditional trinitarian categories. The puzzlement betrays a lack of acquaintance with the history of doctrine and a tendency to oversimplify the process of doing theology, with its attendant intellectual challenges, within the early Christian milieu. The development of the Christian faith was “hardly a swift singular process” and required centuries.¹⁹

These suggestions run counter to the dominant narrative in the history of Christianity. St. Augustine once declared that heresy was worse than murder²⁰ He drew this comparison by considering that one who physically kills another does no harm to the soul. On the other hand, a heretic participates in the destruction of the soul by consigning his or her victim to eternal perdition. The association of heresy with Satan is striking.²¹ In the thirteenth century, Pope Innocent IV declared that “all heretics [... are] truly robbers,

¹⁸ *Summa Theologiae* II-II, Q.1, art. 4.

¹⁹ David G. Horrell, “Becoming Christian”: Solidifying Christian Identity and Content, in: Anthony J. Blasi – Jean Duhaime – Paul-André Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity: Social Sciences Approaches*, New York: Altamira Press, 2002, 309–335.

²⁰ Liguori G. Müller (ed. and trans.), *The De haeresibus of St Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1956. “They are children of the devil who murder by seducing people from the church.” Augustine, *Contra litteras Petiliani*, 2.13, in: M. Petschenig (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 52, Vienna: Tempsky, 1909, 35–36.

²¹ Geoffrey S. Smith, *Guilt by Association: Heresy Catalogues in Early Christianity*, Oxford: Oxford University Press, 2014, 10 draws attention to errors stemming from demonic influence occurring in second-century heresy catalogues. Epiphanius and Theodoret were prone to equate heresy with the devil. Todd S. Berzon, *Classifying Christians: Ethnography, Heresiology and the Limits of Knowledge in Late Antiquity*, Oakland: University of California Press, 2016, 150–153.

and murderers of souls, and thieves [...] of the Christian faith.”²² Later in the same century, Thomas Aquinas asserted that heresy was the worst sin of all.²³ He developed this thinking a step further: “If forgers of money and other evil-doers are forthwith condemned to death by the secular authority, much more reason is there for heretics, as soon as they are convicted of heresy, to be not only excommunicated but even put to death.”²⁴

Commenting on Galatians 5:9, Jerome sounded a similar warning 800 years earlier: “Arius was just a single spark in Alexandria; but because he was not immediately suppressed, the entire world was consumed by the flame.”²⁵ This declaration turns up later in medieval canon law (*Decretum*) and also in Aquinas. These are sobering opinions codified in a venerable tradition but new intellectual ground should be tilled and traditional ideas challenged and reconsidered.

Understanding the Nature of Heresy: Definitions, Designers, Defenders

What is heresy? What are its causes, its concerns, its possible merits, the variety of responses to the “problem,” its consequences historically and in our contemporary world? There were many definitions of heresy prevailing in various times and places in the pre-Nicene world.²⁶ Medieval canon law provides a concise elaboration defined by the bishop of London, Robert Grosseteste: “Heresy is an opinion chosen by human perception, contrary to Scripture, yielding new but false opinions, contrary to Church teachings, publicly avowed, and obstinately defended.”²⁷ The sticking point is contumacy.

22 The 1252 bull *Ad Extirpanda*, in: Aloysius Tomassetti (ed.), *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum*, Turin: Seb. Franco, H. Fory et H. Dal-mazzo editoribus, 1858, vol. 3, 556.

23 Thomas Aquinas, *Summa Theologica* II-II, Q.10, art. 6.

24 *Summa Theologiae* II-II, Q.11, art. 3.

25 Giacomo Raspanti (ed.), *S. Hieronymi Presbyteri Opera, Pars I: Opera Exegetica, 6: Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas* (Corpus Christianorum, Series Latina, vol. 77A), Turnhout: Brepols, 2006, 163.

26 Vittorino Grossi, “Heresy – Heretic” and Roberto Giordani, “Heretical Movements”, in: Angelo Di Bernardino (ed.), *Encyclopedia of the Early Church*, 2 vols., trans. Adrian Walford, Cambridge: James Clarke, 1992, vol. 1, 376–377 provide concise definitions.

27 C.24 q.3 c.27–c.31, in: Emil Friedberg (ed.), *Corpus iuris canonici*, 2 vols., Leipzig: Tauchnitz, 1879–1881, vol. 1, cols. 997–998.

When faced with official and authoritative (read “orthodox”) instruction, stubbornness indicts the defender of alternative opinions. Resistance to endorsed admonition brought with it the full force of inculpatory condemnation within the church’s arsenal of coercive power. The fourth Lateran council summarized it succinctly: “We excommunicate and anathematize every heresy, condemning all heretics under whatever names they may be known; for, while they have different faces, they are nevertheless bound to each other by their tails.”²⁸

In the Middle Ages, heretics were those who knowingly and intentionally rejected the authority of the church and some of her teachings. They often paid for their opinions and practices with their lives as the defenders of God were content to send them to the stake to be burned alive for the glory of God. Accusations of heresy are often defensive strategies aimed at protecting the accuser’s own identity and his or her insecurities. Assessing heresy accusations in this manner may be useful in pondering the legacy of Nicaea.

The invention of “orthodoxy” emerged from the anxieties surrounding ecclesiastical security concerns. As the later patristic period and the Middle Ages wore on there was an emerging tendency to burn alternative ideas in the spirit of ecclesiastical unity and to assume that if a Nicene principle, for example, had previously certified a point of theology then the only legitimate response could be: *Nicaea locuta, causa finita est* (Nicaea has spoken, the matter is concluded). This posture was not without its challenges.

A great deal of theologizing behind patristic ideas, eschatology as a single example, appears predicated upon considerable proof-texting and exegetical gymnastics. It is difficult to avoid the conclusion that much eschatological doctrine has been motivated by punitive concerns and desire for miscreants to be punished far outstripping considerations of grace and mercy. Many early theologians developed ideas to support *a priori* assumptions justifying doctrines they considered convenient. Jerome’s eschatology, for example, is “notoriously messy and difficult to pin down.”²⁹ With one more reference to eschatology, notions advanced suggesting the annihilation of the wicked or the restitution of all things (rather than sending wicked sinners to an eternal hell to undergo unending torture) prompted serious and sustained

28 4 Lat c.3 *De haereticus*, in: Norman P. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, London: Sheed and Ward, 1990, vol. 1, 233.

29 Danuta Shanzer, Jerome, Tobit, Alms, and the *Vita Aeterna*, in: Andrew Cain – Joseph Lössl (eds.), *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*, Abingdon: Routledge, 2009, 98.

theological heartburn.³⁰ Assuming there are afterlives, or a *Parousia* (second coming of Christ), or that perdition really does exist, do these considerations not belong to the divine purview rather than to bishops and theologians?³¹

A more strident theology, and certainly a more vociferous attitude, began to dominate the church in the extended wake of Nicaea. Later adherents of Nicaea adopted theological positions and enshrined these as normative. There is an apocryphal story stemming from Nicaea that one bishop became so agitated in the course of debates, and so frustrated with another council delegate, that he punched a fellow in the face believing the latter demonstrated insufficient respect for the Trinity: “It is said that Blessed Nicholas, while yet an old man, attended the Council of Nicaea and that he struck a certain Arian on the cheek out of zeal for the faith.”³² This violent confrontation never happened but there has been a great deal of theological mouth-slapping and ideological face-punching in the history of the church. Most of this has been inflicted upon the alleged (mainly powerless) “heretics” by the defenders of God (possessing power) who proudly represent themselves as orthodox and biblically correct.

All of this is exacerbated by a clear reluctance to question tradition except when it conflicts with personal opinion. The fourth-century Christian apologist Lactantius reflected on the tyranny of tradition: “There are religions which persevere in protecting and defending most stubbornly, whatever has been handed down to them by their ancestors. They do not consider what they are, but believe that they are proven and true on the grounds that the ancients handed them down. The authority of antiquity is so great that it is held to be a crime to inquire into it. Thus it is believed everywhere as if it were a known truth.”³³ There are ideas that cannot be challenged easily. These are bones of contention. These include ideas about God (i.e. the doctrine of

30 Ilaria L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apocatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden: Brill, 2013.

31 Jacob Adsett, *Of Hell and Hades: Patristic Eschatology and the Punitive Interim State from Irenaeus to Augustine*, PhD thesis, University of New England, 2026 underscores difficulties.

32 There are no contemporary witnesses and the earliest testimony, Petrus de Natalibus, *Catalogus sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminibus collectus*, Vicenza: Henricus de Sancto Ursio, 1493, lib. 1, cap. 33, unpaginated, is a hagiographical text written a hundred years before publication.

33 Lactantius, *Divinae institutiones. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*, eds. Stefan Freund – Wolfram Schröttel – Wolfram Winger, (Litterae Christianorum), 2 vols., Stuttgart: Steiner, 2025, vol. 1, lib. 2, cap. 7, 214–335.

the Trinity), particular notions about Scripture and the nature and extent of its authority, claims of absolute truth and, as the Middle Ages wore on, the Eucharist, and so on.³⁴ Those who dared to inquire too deeply, or too persistently, were often met by heresy-hunters, inquisitors, and self-appointed defenders of God. These zealots were prepared to defend God with savagery and there were many men and women who were persecuted, prosecuted, tortured, and executed because they continued to maintain views that lacked endorsement from the Latin church.

It is possible to claim that all heresies share a resistance to mystery. Both heretics and orthodox use reason. This is not the distinction being drawn here. Those judged heretical appear to be those who persist in attempting to solve (theological) mystery and in the resolution of those mysteries arrive at divergent proposals outside the imprimatur of prevailing Nicene orthodoxy. From a Christological perspective, which is what prompted Emperor Constantine to convene an ecumenical synod in what is today in western Turkey, Arians, Apollinarians, Monophysites, Modalists, Nestorians, Eutychians, Docetists, and many others, were all seeking viable ways and means (answers) to resolve the Christological mystery. But might we not suggest this is exactly what Athanasius and the Council of Nicaea were endeavouring to do? Since Athanasius emerged as victor, this meant that all the losers were blacklisted as heretics and so they have ever been. Does this blanket marginalization matter? The Christological challenge did not end at Nicaea and 126 years later the church fathers once again convened an ecumenical council at Chalcedon in 451 to evaluate and determine the nature of humanity and divinity in the person of Christ.³⁵ Not all agreed with the Chalcedonian definition and additional heretics were created and further schisms broke out as ongoing tremors continued to rattle the foundations of the Christian faith along unstable fault lines running beneath the history of doctrine and Christian theological orientation as the late antique period came to an end. It is sobering to note that the first time a Christian was put to death by other Christians occurred in the aftermath of peace declared across the empire

34 James D. G. Dunn, *The Authority of Scripture according to Scripture*, *Churchman* 96 (1982), 104–122.

35 Richard Price – Mary Whitby (eds.), *Chalcedon in Context: Church Councils 400–700*, Liverpool: Liverpool University Press, 2009; Richard Price – Michael Gaddis (eds.), *The Acts of the Council of Chalcedon*, 2 vols., Liverpool: Liverpool University Press, 2005 can be recommended.

by Constantine. Nicaea made possible and inevitable the foundation of faith-based violence and the rise of a persecuting church.

Twenty years ago an article argued for the incompleteness of Christianity wherever heresy is excluded.³⁶ The thesis was simple: Unless we come to terms with difference, until we include rather than exclude, and until we take heretics and heresies seriously, we cannot expect to have a complete history of early Christianity or indeed of any period down to the present. Arguments like these tend to attract a hearing in some academic circles and amongst those outside the mainstream of the various strands of Christendom. Within the churches an official Nicene perspective remains undaunted. This is chiefly on account of allegiance to a pre-Nicene principle that maintains: "Whoever does not have the Church for his Mother cannot have God as his Father."³⁷ The binding ecclesiastical definition eventually coincided with the religious faith and practices prevailing in Rome and Alexandria. Nicene theology is often messy. Coming to terms with history and theology is not scientific but considerably more tentative and ever so much more imprecise.

What might we do if we are persuaded that certain attitudes within Christianity should usefully be reconsidered? The Russian philosopher Mikhail Bakhtin, borrowing a musical concept, suggested the value in considering "polyphonic meaning" and "concordance."³⁸ By this Bakhtin proposed allowing different texts and different traditions to speak with their own unique voices, in conversation with other texts and traditions, in pursuit of openness and creativity. The language of the Creed is of its time. How well does it speak today? Its tone reflects a fourth-century accent. Is the Creed fit for purpose? Does it belong to the discipline of historical theology or does it continue to speak to, and from, the core of the Christian faith? Scholars of early Christianity, especially those studying the history of doctrine, are aware that the New Testament does not present a complete picture of Christian faith and theology. Is this not also true of Nicaea? What is gained by replacing faith with an ill-defined concept of certainty?

36 Majella Franzmann, A Complete History of Early Christianity: Taking 'Heretics' Seriously, *The Journal of Religious History* 29 (2005/2), 17–28.

37 M. Bévenot (ed.), *Sancti Cypriani episcopi opera*, pars I, (Corpus christianorum Series latina 3), Turnhout: Brepols, 1972, 253.

38 Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. and trans. Caryl Emerson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, 5–46.

The Spirit of Nicaea

The Council of Nicaea adopted positions one may regard as a reflex of the past. In continued application, evolving Nicene exceptionalism tended to impose dogma on subsequent generations without meaningful appreciation of future change. Potential results are worth considering. First, a harvest of dogmatic theology wielded as a blunt instrument at the expense of creative discovery. Second, a commitment to propositional revelation being the only legitimate form of revelation. Both outcomes threaten to undermine Christian faith and, third, provide justification for autocracy and Church government to rule with mind (a heavy emphasis upon unyielding rationalism) and fist (the violence of exclusion and intolerance) while overlooking the heart of the gospel along with the teachings and ethics of Jesus. Intolerance is a theological issue. Coercion is a political concern. Both matters coalesced in the Nicene period.³⁹

There were exceptions to that ethos. Four years prior to the conversion of Constantine, Lactantius advanced a different view on the relation between faith and coercion. He argued that religion cannot be imposed by force. It is a matter that must be conducted by words rather than intimidation. It is preferable to utilize the weapon of the intellect in order to teach, prove and demonstrate. No one should be detained against their will. Torture and faith have nothing to do with each other. It is not possible for truth to be joined with violence and there is no connection between justice and cruelty. Religion and faith should be defended not by killing people, not through the use of cruelty, and not by means of guilt. It should be practiced in good faith. Anyone who desires to defend faith and doctrine by shedding blood or through the use of violence is no longer defending religion but is instead polluting faith and profaning truth.⁴⁰ This opinion became muffled in the urge to purge that followed Nicaea and other fourth-century developments.

The Edict of Thessalonica contains an important constitution, (16.1.2) *Cunctos Populos*, promulgated by Emperor Theodosius on 27 February 380 wherein we find the declaration that proper Christians are those who follow the faith of St. Peter as practised by Bishop Damasus of Rome and Bishop

39 H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000 explores this important nexus.

40 Lactantius, *Divinae institutiones. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*, vol. 2, lib. 5, cap. 20, 630–753.

Peter of Alexandria. Those deviating from these beliefs and religious practices are “demented and insane.”⁴¹ Other early Christian theologians considered heresy, and diverse religious-theological opinions more generally, in a similar fashion: “I do not know by what name this evil should be called, frenzy or madness, or some such evil that is rampant among the people, which causes a perversion of the mind.”⁴² Such language carried with it awareness of imminent threat and the urgency of containing the toxicity.

The scope and influence of *Cunctos populos* was not limited to the people of Constantinople. Witness its presence in the *Codex Justinianus* (1.1.1) and the Theodosian Code (16.1.2). The latter functioned as imperial law across the Roman Empire suggesting it was broadly applicable outside Constantinople. Its inclusion in the *de haereticis* section of the Code indicates it had become standard. The fifth-century Church historian Sozomen includes in his *Ecclesiastical History* that when the edict was publicly read it prompted “loud shouts of joy” from Nicene Christians.⁴³ Its influence extended to medieval canon law.

Some within the Christian faith today believe (and behave) that authentic Christianity can be achieved by merely asserting orthodoxy. It is one thing to state but quite another to demonstrate. This approach can produce a hard-headed brand of latter-day Gnostics and a doctrine of salvation by coercion. Such men and women advance claims around the “plain reading” of preferred or selected texts (Scripture, creeds, articles of religious faith and so on). There is no such thing as a plain reading of a text. If all that is required is a “plain reading” of a text, for example the Bible, one might question the point of three to four years of theological education, learning Hebrew and Greek, mastering principles of exegesis and hermeneutics, and so on. “Plain reading” claims of texts are pious fictions aimed at defending *a priori* theological assumptions. Orthodoxy is often and regrettably a Protestant understanding of the Latin western theological tradition. This unhelpfully results in oversimplification and a misleading view of patristic Christianity.⁴⁴

41 *Codex Theodosianus*, xvi.1.2, available from: <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutions/CTh16.html>.

42 Gregory of Nyssa, *De deitate filii et spiritus sancti*, 121.

43 Joseph Bidez – Günther Christian Hansen (eds.), *Sozomenus: Kirchengeschichte*, second revised edition in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, new series 4, Berlin: Akademie Verlag, 1995, 7.4. 5–6.

44 For example, C. FitzSimons Allison, *The Cruelty of Heresy: An Affirmation of Christian Orthodoxy*, Harrisburg, PA: Morehouse Publishing, 1994.

The language of Nicaea followed the example of Athanasius. It was neither biblical nor traditional. The recitation of Scripture was couched in Hellenistic philosophy and Alexandrian Gnosticism.⁴⁵ Readers of scripture, history and theology always run the risk of projecting their own meanings into those texts and then standing back to admire them. Those who arrive at different readings, convictions and conclusions often find themselves marginalised, hereticated and excluded. Christians faced sporadic persecution until the time of Constantine. Suffering for Christ sometimes resulted in martyrdom but once the Nicene victory was assured a growing culture of persecution settled into the fabric of Christendom. Theologies of martyrdom in the early church yielded a harvest of fear.⁴⁶ Fear of being denounced as heretical became a growing concern from the fourth century. One of the methods to avoid that dire censure was to accuse others. Piety led to polemic. Nicaea intensified this climate and culture of anxiety. Eventually, the only sure way to avoid heresy was to securely link doctrine and theological ideas to Nicaea.

Creating Nicene Legends

The legacy of Nicaea includes a sacrosanct element that privileges its convocation and its Creed. There are two fourth-century versions of the Creed. The revised Nicene Creed of 381 expanded the original five-word section on the Holy Spirit to twenty-eight words. The 381 version also added statements on the Church, baptism, resurrection, and heaven. An even later amendment occurred in the late sixth century when the *filioque* clause was endorsed by the Third Council of Toledo in 589. This local synod set a precedent that later became standard in the medieval Latin west.⁴⁷ Most Christians are unaware that the text intoned in liturgy today is generally not the one determined at Nicaea in 325 but instead a substantial revision of a half century after and modified two hundred years later. Mythology intrudes. It has been asserted that 318 bishops attended the conciliar gathering in 325 but this is not a reliable claim. It is more likely that between 200 and 250 bishops participated. At the time the Council of Nicaea met, there were some 800 bishops in the

⁴⁵ Laeuchli, *The Serpent and the Dove*, 76.

⁴⁶ Paul Middleton (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, Hoboken, NJ: John Wiley, 2020, 31–214.

⁴⁷ Edward A. Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, New York: Oxford University Press, 2020, 68–69.

west and probably 1000 bishops in the east. Less than 20% turned up. Athanasius claimed 318 attended. Evagrius, Hilary, Jerome and Rufinus confirmed that number. Socrates Scholasticus was less precise stating more than 300. Eustathius of Antioch counted 270 while Eusebius of Caesarea claimed there were 250. There may have been considerably fewer. In other Greek and Latin sources the number never exceeds 220.⁴⁸

The sacred figure of 318 bishops plays a role in some holy narratives. Later hagiographical sources insist the 318 were “God-inspired fathers.” A few decades later, churchmen unwilling to accept Nicene doctrine convened. However, “before they could begin their blasphemy, the God of the three hundred and eighteen holy fathers shook the city with an earthquake and drove them contrite out of there.”⁴⁹ A Nicene legend with no historical verity claims that when the bishops were sitting there were 318 but when they stood to conduct business there were 319. The extra figure is presumed to be the Holy Ghost. Nicaea became enshrined as an unassailable shibboleth of correct theology. Constantine later wrote to the Alexandrian church declaring that whatever “has commended itself to the judgement of three hundred bishops cannot be other than the judgement of God.”⁵⁰ The Council assembled to address specific concerns. Must its determinations be understood as absolute rules that are applicable for all people at all times and in all places? Must its theological conclusions and convictions be mandatory indefinitely for all followers of Christ? It might be worth considering the salutary attitude of replicating what New Testament writers tried to do. That is, to find appropriate language and symbols by which Christians might best express their faith. To do this, we should not be bound by particular symbols, such as the Trinity, if it is found that the deployment of certain symbols, detracts from, or confuses, the basic message one is seeking to convey.

“The work of defending the plausibility of Nicene Christianity today cannot be done in terms simply of clarifying intellectual history as if it [intellectual history] had an isolated life of its own.”⁵¹ This is sensible advice and under-

48 Mark Edwards, The first Council of Nicaea, in: Margaret M. Mitchell – Frances M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity, volume 1: Origins to Constantine*, New York: Cambridge University Press, 2006, 552–67, 558.

49 *The Synodicon Vetus*, 28–29 and 50–51.

50 J. Stevenson (ed.), *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church to AD 337*, London: SPCK, 1974, 371–372.

51 Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, revised edition, Grand Rapids: Eerdmans, 2002, 266.

scores the importance of context. Is it too late to conduct a theological, ethical, moral cost accounting of Nicene implications?⁵² It is worth considering that Constantine worked to avert rather than encourage schism. What should be said about an emperor that his historian (Eusebius of Caesarea) was pro-Arian, his baptism was performed by an Arian sympathizer (Eusebius of Nicomedia), that he was persuaded to allow Arius – the *bête noire* of Nicaea – to return to the church, and that he increasingly grew weary of the belligerency of Athanasius and the practical legacy of the Nicene moment?⁵³ Imperial authorities were not so benighted to miss the less salutary elements of this Egyptian bishop. If Constantine was as ruthless as anyone else in the pursuit of personal ambition, Athanasius was his equal.⁵⁴ The latter scrupulously revisited his own writings to cover his tracks and rewrote earlier narratives to preserve his preferred personal image and eliminate any trace of his own deceit or mistakes. Less a hero than a provocateur of duplicity, he is hardly the paragon of virtue or deserving of the accolades heaped upon him. The German Protestant church historian and philologist Eduard Schwartz characterized Athanasius as “a power-hungry politician” and an “unscrupulous pamphleteer.”⁵⁵ Timothy Barnes summarised Schwartz’s conclusions in this manner but claims that while the bishop often disregarded or perverted the truth he was “a subtler and more skilful liar than Schwartz realised.”⁵⁶ Elsewhere Barnes does not soften his assessment by declaring that Athanasius created an “ecclesiastical mafia” in Alexandria and sometimes behaved like a “modern gangster.”⁵⁷ The indictment is an important caveat on the evolving history of dogma enabled by the Council of Nicaea.

52 John Dominic Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, New York: Harper Collins, 1994, 201.

53 Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993, 20–32.

54 Averil Cameron, Constantine and the “peace of the church”, in: Mitchell – Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 1, 538–551, 541.

55 Originally published in several instalments between 1904 and 1911, reprinted in: Eduard Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, in: *Gesammelte Schriften*, vol. 3, ed. Walther Eltester, Berlin: De Gruyter, 1959.

56 Barnes, *Athanasius and Constantius*, 3.

57 Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, 230.

One must also appreciate that the alleged “Arian” phenomena and supposed “Arian” threat to the church were inventions of Athanasius.⁵⁸ Nearly thirty-five years after Nicaea, Athanasius issued a blast against the “Arian” gang he had created. This is known as the “Orations against the Arians.” Book one mounts a theological rebuttal but is a pastiche of polemic and propaganda and hardly a tidy narrative. Arius and his followers are described as impious, separated from the truth, forerunners of antichrist, perverted, “Arian-maniacs,” inspired by the devil, absurd, inventors of evil, enemies of God, silly people, irrational and stupid, misinterpreters of Scripture, and disseminators of heretical poison.⁵⁹ The theological indictment proceeds from a hermeneutic ratified at Nicaea and defended thereafter as normative. The appeal of the “Arians” (along with other heretics) to Scripture was routinely dismissed as a “deliberate cloak for other, sinister aims.”⁶⁰

Conflicts played out at Nicaea were not purely theological but involved imperial unity and the status of the Alexandrian see.⁶¹ The majority of the Nicene theologians and most of the so-called “Arians” were, right from the start, very close. The arrogant ambitions of Athanasius presented a dangerous and disruptive factor that destroyed any hope of doctrinal unity.⁶² The Council of Nicaea was possible only because a mere dozen years earlier the Christian religion gained empire-wide recognition. Imperial legislation against heretics also appears as early as the fourth century. Relevant codes include *Codex Theodosianus* (438), and *Codex Iustinianus* (529) and additional constitutions in 438 and 534 known as the *Novellae*.⁶³ The triumph of Nicaea required centuries to reach maturity. Several synods between 357 and 360 ignoring the dictates of Nicaea prompted Jerome in 379 to write

58 Thomas C. Ferguson, *The Past is Prologue: The Revolution of Nicene Historiography*, Leiden: Brill, 2005, 1–5.

59 William Bright (ed.), *The Orations of St. Augustine against the Arians according to the Benedictine Text*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 1–67 for the Greek text of Book 1. There are numerous translations.

60 Wiles, *Archetypal Heresy*, 9.

61 Laeuchli, *The Serpent and the Dove*, 51.

62 Demonstrated convincingly in: Hanns Christof Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*, Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

63 Theodor Mommsen – Paul M. Meyer (eds.), *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, Berlin: Weidmann, 1905; Paul Krüger (ed.), *Codex Iustinianus*, in: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 2, Berlin: Weidmann, 1877; Rudolf Schoell – Wilhelm Kroll (eds.), *Novellae*, in: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 3, Berlin: Weidmann, 1895.

his oft-quoted remark: “The whole world groaned and was surprised to find itself Arian.”⁶⁴ A half century after the council disbanded it was Emperor Theodosius who convened another ecumenical council which went some distance to establishing Nicene doctrine. The synod at Constantinople in 381 expanded the creed and mandated that doctrines and practices conform to Nicaea consonant with the positions defended at Alexandria and Rome. Even so, the ideas attributed to Arius remained popular and large numbers of Christians accepted them and this alternative form of Christian theology survived, with political support, until the seventh century.⁶⁵

Perhaps against the better judgement of Constantine, from time to time, the memory of Nicaea has been weaponised even against faithful Christians. Orthodoxy was militarised and deployed to invalidate, hereticate and marginalise divergent ideas. Has this enriched or impoverished the Christian faith? To what extent or in what ways has this approach mirrored the teaching and ethics of Jesus? Well before Nicaea there were other Christian ideas and approaches that traditionally have been discredited as heretical. It is useful to recognise that “teachers and movements were denounced as heretical especially because they were in conflict with the type of Christianity that was gaining the upper hand in Rome in the second half of the second century.”⁶⁶ By the fourth century, Nicaea endorsed the triumph of Alexandrian theology and politics.⁶⁷

Judging Orthodoxy and Heresy by Diphthongs and Adjectives

The struggle between unity and diversity was waged and won at Nicaea. Athanasius won. Arius lost. It was neither quite that simple nor immediately decisive. It is true that a definitive Christological understanding emerged. Nicaea shut the door on doctrinal diversity though it left the door ajar in its minimalist adjudications. Polarizing Athanasius and Arius in this manner is intentionally dramatic and helps to shed light on relevant texts. What must be

64 “Ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est”, in: Aline Canellis (ed.), *Jérôme, Débat entre un luciférien et un orthodoxe (Altercatio luciferiani et orthodoxi)*, Sources Chrétiennes, vol. 473, Paris: Editions du Cerf, 2003, 19, 10–11.

65 Guido M. Berndt – Roland Steinacher, *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, London and New York: Routledge, 2014.

66 Antti Marjanen – Petri Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, Leiden: Brill, 2005, ix and xii.

67 Laeuchli, *The Serpent and the Dove*, 98.

kept in mind is that the historical Arius was lost centuries ago in the powerful Athanasian thunder. Both Arius and Athanasius were actors on an important theological stage but in terms of the legacy of Nicaea, both are now disturbing traditions in the struggle for faith and identity. The *homoousios* (ὁμοούσιος) solution did not offer precision. The term has a range of meaning and its vagueness allows for a degree of flexibility. Those with different views could sign on to the Nicene formula. Arius, however, was excluded because he had previously asserted that Christ was not *homoousios* (of the same substance) with God. And in a touch of deep irony, the notion of *homoousios* was first advanced by heretics (Gnostics) and was decidedly ambiguous.⁶⁸ Constantine either did not know this or was unconcerned. It would be facile to suppose that Christendom was arbitrarily split by a diphthong but the Christological contest at Nicaea turned on technicalities. The legacy of the Council has often been faith by hair-splitting distinctions. The differences between Peter Valdes and Francis of Assisi were indistinct, perhaps amounting to the width of a hair.⁶⁹ Michael Servetus' theology was judged heretical because he put the adjective in the wrong place in his sixteenth-century Christological ruminations.⁷⁰ Had he confessed Jesus as the eternal son of God rather than Christ as the son of the eternal God he might have been saved. In consequence he was arrested while attending a church service and went to the stake in Calvinist Geneva. Blasphemers and heretics are those who fail to understand or accept Nicene theology. Theologians and churchmen in the fourth and fifth centuries created an intentional profile of heretics. Imperial lawmakers in the same period developed a similar construct.⁷¹ A legislate and agitate program targeting difference and dissent ensued. The war against heresy was on.

Even bishops were not immune. Priscillian, bishop of Avila, was suspected of theological irregularity. He was accused of Sabellianism, his theology was Patripassian, and modern scholars have discussed (and dismissed) whether

68 Irenaeus attributes the term to the early second-century Basilides in: *Against Heresies*, 1.24, in: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, 161 vols., Paris: Garnier, 1857–1866, vol. 7, cols. 675–676.

69 Jeffrey Burton Russell, *A History of Medieval Christianity: Prophecy and Order*, Arlington Heights, IL: AHM Publishing Corporation, 1968, 145.

70 William Farel, letter to Ambrose Blauer, 10 December 1553, in: William Baum – Eduard Cunitz – Eduard Reuss (eds.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. 14, *Corpus Reformatorum*, vol. 42, Braunschweig: C. A. Schwetschke and Sons, 1875, cols. 691–696, especially cols. 693–694.

71 Humfress, “Chez la femme!” Heresy and Law in Late Antiquity, 48.

he was a Modalistic Monarchian in his view of the Godhead.⁷² He stood trial in Trier and was decollated somewhere between 385 and 387. What the enigmatic case of Priscillian reveals is that other streams of Christian faith and practice continued long after Nicaea, the peril that attended these dangerous initiatives, the unsafe approach of constructing theology from polemical texts, and the motivation of control, both socially and theologically.⁷³

Control and security extended beyond theology to language. Gerhard Kittel, founder and editor of the *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, advanced a prominent principle of twentieth-century biblical theology. To wit, the words of the New Testament were charged with theological content so that the study of those words became an avenue for apprehending the gospel itself. The methodology allows theology to overpower philology. The approach is dangerous. Words do not have a built-in theological content; they derive their specific meaning from the context in which they are used.⁷⁴ Justified criticism was levelled against the *Wörterbuch* method.⁷⁵ A similar sacrosanctity has sometimes been attached to the words of the Creed and as Constantine advised the Alexandrian church: “The judgement of three hundred bishops cannot be other than the judgement of God.”

Unity and diversity, evident in the New Testament and in early Christianity, retained toleration at its core, possibly because it was an unofficial and persecuted minority sect, and this characteristic seems to have been part of its genetic makeup. In the wake of Nicaea, that once dominant attribute appears to exist only as a recessive gene and the consequences have been sobering. It is indefensible to argue that the “Arian” impulse was a challenge to orthodox faith or a perversion of Biblical truth. Apologists like Irenaeus and Tertullian “misled Christian theology for almost two thousand years”

72 Tarmo Toom, Was Priscillian a Modalist Monarchian?, *Harvard Theological Review* 107 (2014/4), 470–484.

73 Henry Chadwick, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford: Clarendon Press, 1976; Virginia Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley: University of California Press, 1995.

74 Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 vols., Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1932–1973.

75 Principal criticisms of the *Wörterbuch* method, as reflected in the early volumes, included prevailing naïveté that the mentality of people can be ascertained directly from the structure of language, apparent theological bias affecting the understanding of language, and a glaring “failure to get to grips with the semantic value of words in their contexts.” James Barr, *Semantics of Biblical Language*, London: Oxford University Press, 1961, 3, 107–110 and 231.

with their assertion that historically orthodoxy always preceded heresy.⁷⁶ The Bauer thesis retains relevance; its broad themes worthy of consideration.⁷⁷ Even central doctrines like that of salvation remained fluid for hundreds of years reflecting considerable diversity and understanding.⁷⁸

The Irony of Nicaea

There is a deep irony attending the proceedings and outcomes of Nicaea. This irony was captured concisely by the Swiss-American scholar of patristics Samuel Laeuchli sixty years ago in a provocative essay titled “The Heresy of Truth.”

“If the rejections of Nicaea were the ‘absolute’ truth of 325, then they anathematized parts of the biblical canon. There is not the slightest doubt that the New Testament has statements which are subordinationist, even adoptianist, in regard to the Son of God. Nicaea anathematized a segment of the Bible, and not a small one at that, if one regards the whole synoptic tradition about Jesus of Nazareth, which was certainly not the Christology of Nicaea. To be sure, there were key passages in the Gospel of John that pointed toward something like the Nicene resolution, but even in this Gospel the opposition could find texts to sustain their views. You have to reject part of the biblical witness in order to subscribe to the dogma of Nicaea [...] there was no attempt at real exegetical work on either side, only the flinging of proof texts at each other. At Nicaea certain passages of the New Testament became heretical [...] Nicaea did not continue the sole main current of the pre-Nicene church. ‘God from God,’ ‘begotten not made,’ ‘consubstantial,’ were not the orthodox, antiheretical traditions of the pre-Nicene church. They were part of that church, but they also conflicted with other parts of her theologies. Nicaea did not continue; it judged. And if this judgment was the orthodox faith of A.D. 325, then an overwhelming proportion of primitive Christianity had been heterodox [...]. Tradition was not identical with orthodoxy. If it had been, a majority of bishops and churches, hit by the anathemata of the fourth century and the *damnatio memoriae* of consecutive ages, would have to be called ‘orthodox,’ together with their particular heresies [...] theological orthodoxy itself was never an established, ‘timeless’ truth [...] orthodoxy was the salt of christological speculation; as established dogma, it became moribund formula.”⁷⁹

76 Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, trans. John Bowden, Louisville: Westminster John Knox, 1996, 12.

77 Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, London: SCM, 1972, but also Thomas A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, Lewiston: Edwin Mellen, 1988, and more recently Paul A. Hartog (ed.), *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*, Cambridge: James Clarke & Co, 2015.

78 Thomas A. Fudge, *Concepts of Salvation in the Western Church to the Sixteenth Century*, *Communio Viatorum* 45 (2003), 217–247.

79 Laeuchli, *The Serpent and the Dove*, 66–67, 68–69, 96 and 100.

Cicero once remarked: “I only wish I could discover the truth as easily as I can expose falsehood.”⁸⁰ His wise observation found little traction in the post-Nicene world. The German biblical scholar and historian Gerd Lüdemann suggests it is specious to argue that heresy is *prima facie* rebellion against orthodoxy.⁸¹ Origen recognized the internal contradictions in the New Testament but his voice and influence was muffled at Nicaea as the shrill intonations of Athanasius became ever louder. The theological world represented by Origen receded. Eventually the ethos defended and advanced by Athanasius became the dominant core identity of the Christian faith in the Latin west. The uncertainty of Nicene doctrine in the decades following the council was palpable. Repeated rescue interventions were required. In the end “Athanasius saved Nicaea.”⁸²

Why Does Heresy Matter?

Posing this question results in several options and considerations in evaluating the Council of Nicaea, after 1700 years, and trying to assess the virtues or possible merits of heresy. To do so is to pivot away from traditional admonitions. Cyprian is one example: “If anyone, having obtained grace in the Church, has withdrawn and left the Church, such will be guilty on their own account and responsible for their own destruction.”⁸³

Why does heresy matter? First, because without it we are condemned to partial truths and incomplete understandings. We are left with the dangers of dogma and the possibility of invincible ignorance. Second, because revising the certainties of yesterday and refining opinions based on new evidence is always salutary. Third, because alternatives are helpful in avoiding calcified ideologues convinced of their own rectitude. This is achieved by actively questioning personal and institutional beliefs. Fourth, because it is in the

80 *De natura deorum*, lib. 1, cap. 32 in: Cicero, *On the Nature of the Gods. Academics*, trans. H. Rackham, (Loeb Classical Library, 268), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933, 88–89.

81 Lüdemann, *Heretics*, 216.

82 William G. Rusch (ed. and trans.), *The Trinitarian Controversy*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, 22.

83 G. F. Diercks (ed.), *Sancti Cypriani episcopi epistularium*, (Corpus christianorum Series latina 3C), Turnhout: Brepols, 1996, ep. 69 to Magnus, 469–482. An instructive argument in: Erik Thaddeus Walters, *Unitas in Late Antiquity: The Contribution of Cyprian*, PhD thesis, University of Vienna, 2010.

disputes where clarity is often achieved and in polemics and disputations there is always the possibility that new and perhaps even superior alternatives may present themselves. Fifth, because the first principle of science is this: "You" or "I" may be mistaken. Nicaea may have gotten it wrong. Sixth, because there is no such thing as absolute knowledge. Those who claim it, whether they be scientists or theologians are mistaken. All data and information are imperfect. Seventh, because imposed dogma may inhibit proper responses to later questions and unanticipated concerns or may be incapable of meaningful relevance for the contemporary world.

In 1929 the American writer William Faulkner observed: "No battle is ever won [...]. They are not even fought. The field only reveals to man his own folly and despair; and victory is an illusion of philosophers and fools."⁸⁴ To what extent is the triumph of Nicaea an illusion? It seems perilous to draw straight lines from the Nicene past into subsequent generations and even more egregious to project its conclusions backward 300 years. The theological perspectives of the fourth century should be considered in context and to some extent left there. Context remains essential.

It is important to recognise that not all councils bear the weight of authority equally. Many of them were regional or local caucuses and their decisions were never ecumenically binding. By extension, the entire church did not always endorse local solutions or ratify regional judgements which were often contextually determined. By further extension, it is essential to discriminate amongst competing voices emerging from synodal deliberations for the simple reason that shriller individual voices might be heard above a more cautious consensual argument. Ecclesiastical history has often been energetically illuminated in the contested relationship between theological pluralism and institutional power. In these encounters, powerful voices have occasionally prevailed. It is a perennial temptation to predicate theological preferences within the history of dogma upon selective uses of the past in order to support the current demands of orthodoxy.

Nicene theology remained tenuous. There were various appeals to Nicaea during the fifth-century Nestorian controversy. Between Nicaea and Nestorius there were repeated councils and alternative creeds during the 340s and 350s. A gradually-expanding acceptance followed in the wake of an Athana-

⁸⁴ William Faulkner, *The Sound and the Fury*, ed. David Minter, New York: W. W. Norton, 1994, 48.

sian-driven apologetic which argued endlessly for the unique authority and sole sufficiency of Nicene doctrine. Athanasius was prepared to engage in historical and theological revisionist exercises as he laboured to construct the Nicene past and secure its legacy. To the end of his life, he defended Nicaea and its decisions both in theological treatises and correspondence.⁸⁵ After the heat of strife there emerged a long and convoluted Christian heritage that can neither be defined entirely nor circumscribed by the momentous events of the fourth century.⁸⁶

Most theologians in the pre-Nicene world held that doubt was implicitly a denial of faith. After the Council of Nicaea a conviction emerged that true faith implied a firm and unshakeable commitment to particular doctrines. By the thirteenth century the phrase *dubius in fide infidelis est* was included in canon law among the Decretals of Gregory IX.⁸⁷ The idea was neither original nor shocking. It was part of the harvest of Nicaea: “Whoever is doubtful in matters of faith is an unbeliever. Those who are ignorant of the faith and truth should not be believed at all.”⁸⁸

The creation of orthodoxy solved some problems in the Nicene world but created others. The heritage of Nicaea insisted upon certainty. This disrupted the quest for unity. In practice this destroyed the tolerance evident in the New Testament and in pre-Nicene Christian communities.⁸⁹ Athanasius and his supporters placed little value on the ninth hour during the crucifixion of Jesus. It may be said that Christ was uncertain at the end. He was nevertheless not rejected by God. In the urge to purge the church of theological diversity and uncertainty, faith was forced to dispense with doubt. This development changed the nature of faith. Faith can be an energetic and compelling reality precisely because it cannot be certain. If faith is nourished by certainty, and doubt prohibited, then mystery (divine mystery and theological mystery) is

85 Pavel Dudzik, Nicene Terminology defended by Athanasius of Alexandria in *De Decretis Nicaenae Synodi* and the possible influence of Eusebius’ *Epistula ad Caesarienses*, *Vox Patrum* 34 (2014), 123–135.

86 Thomas A. Fudge, In Praise of Heresy: Hus, Luther and the Ethos of Reformation, *Journal of Religious History* 43 (2019/1), 25–44.

87 R. N. Swanson, *Dubius in fide fidelis est?* Doubt and Assurance in Late Medieval Catholicism, in: Frances Andrews – Charlotte Methuen – Andrew Spicer (eds.), *Doubting Christianity: The Church and Doubt*, (Studies in Church History, vol. 52), Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 186–202.

88 X 5.7.1 *De haereticis* in: Friedberg (ed.), *Corpus iuris canonici*, vol. 2, col. 778.

89 James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London: SCM Press, 21990.

solved. In consequence, there is no meaningful role for faith because certainty precludes the need for faith.

Nicaea speaks today but with a fourth-century voice. The twelfth-century thinker Peter Abelard included in the prologue to his controversial book *Sic et Non* that it was the mother of all weariness to repeat uncritically the wisdom or findings of the past.⁹⁰ The principal task of theology is neither to simply repeat nor recite. This is one of the important lessons from the pre-Nicene Christian world. After the great fourth-century council the consequences for a systematic theological evaluation of Nicaea and its decisions became, and have remained, substantial. The legacy of Nicaea has been a comfort to many for 1700 years. To others it has been a theological coat of mail that confines and condemns.

Prof. Dr. Thomas A. Fudge

University of New England

School of Humanities, Arts, and Social Sciences

Armidale, 2351 NSW

Australia

tfudge@une.edu.au

⁹⁰ Blanche B. Boyer – Richard McKeon (eds.), *Peter Abailard Sic et Non: A Critical Edition*, Chicago: University of Chicago Press, 1977, 89.

Recenze

Peter Dabrock – Renate Augstein – Cornelia Helfferich – Stefanie Schardien – Uwe Sielert: **Beze studu a krásně. Evangelická sexuální etika blízka životu**, překlad a předmluva Jiří Šamšula, Praha: Eman, 2025, 158 stran, ISBN 978-80-88060-60-4¹

Na konci roku 2025 vydalo nakladatelství Eman knihu *Beze studu a krásně. Evangelická sexuální etika blízka životu*. Její původní německé znění *Unverschämt schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah* spatřilo světlo světa již v roce 2015. Text autorského týmu pod vedením Petera Dabrocka, profesora teologické etiky na erlangensko-norimberské univerzitě, měl vyjít jako oficiální memorandum Evangelické církve v Německu (EKD) k sexualitě, ale kvůli vyvolaným kontroverzím se od tohoto záměru upustilo a byl vydán nezávisle na církevním schválení.

Český překlad Jiřího Šamšuly je velmi kvalitní a zaplňuje mezeru v tuzemské knižní produkci o sexualitě, kde silnější evangelický hlas dosud chyběl. Šamšula je také autorem hodnotné předmluvy (s. 7–13), v níž představuje okolnosti vzniku knihy i její důrazy a přínosy. Přehled relevantní literatury k tématu navíc doplnil o tituly dostupné v češtině (s. 151–155). České vydání finančně podpořila Českobratrská církev evangelická, přesto publikace není orientována výhradně na církevní prostředí, ale chce být dobře čitelná i pro veřejnost hledající zdůvodněná řešení obtížných etických otázek. Proto stojí především na racionální argumentaci, která chce obstát před kritickou reflexí jak akademické teologie, tak dalších vědních disciplín, jejichž představitelky a představitelé se na jejím vypracování rovněž podíleli.

Nutným předpokladem pro diskusi o teologicko-etických otázkách je vždy vyjasnění chápání autority Písma a odlišení současného kulturního předporozumění od jádra biblické či evangelijní zvěsti. K této problematice se proto autoři vyjadřují hned na začátku, když akcentují dějinnost Bible a odmítají fundamentalistické čtení (s. 21–26). Jejich teologickým východiskem je inkarnace – skutečnost, že se Bůh vstoupil do lidských, časově podmíněných dějin. To dává teologii mandát znovu a znovu konstruktivně pracovat se smíšením „slova lidského a Božího“. Upozorňují, že stejně jako

1 Tato práce vznikla za podpory projektu „Za hranice bezpečnosti: role konfliktu v posilování odolnosti“, reg. č.: CZ.02.01.01/00/22_008/0004595, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

my dnes odmítáme některé biblické praktiky, i Bible odmítá některé praktiky, které jsou nám zcela přirozené. Samotné jádro křesťanské zvěsti pak redukuje na jistotu Boží věrnosti vůči člověku (s. 38). To je nakonec možná jediným přímým biblickým vkladem předkládané evangelické etiky „očistěné“ od kulturních podmínek.

I když němečtí teologové citují Lutherovu zásadu (s. 22–23), že měřítkem významu biblických výpovědí je to, „nakolik vynášejí Krista“, Ježíš Kristus se překvapivě nestává východiskem jejich úvah, ale biblické výpovědi o sexualitě kladou vedle sebe, jako by mezi nimi neexistovala hierarchie. Rozdělují je ovšem do tří kategorií (s. 26–40): „neskladné výpovědi“ odporující dnešnímu chápání lidských práv, „pozoruhodné výpovědi“ souznící s naším moderním cítěním a „perspektivní výpovědi“ vytyčující směr, k němuž nás evangelium vede.

Po tomto biblicko-teologickém uvedení kniha přechází k představení tématu sexuality z perspektivy různých disciplín (od sociologie a psychologie přes pedagogiku a právo po praktickou teologii) a v rámci různých životních situací. Kniha vědomě reaguje na radikální proměnu společnosti po sexuální revoluci (s. 15), která fakticky oddělila sexualitu od reprodukce. Posun nastal i v právní rovině: Sexuální jednání se již nehodnotí podle mravnosti či pohoršlivosti, ale podle společenské škodlivosti (s. 52). Už jen tyto skutečnosti si vyžadují nové promýšlení etických otázek.

Objevné na knize je, že různé projevy sexuálního chování nehodnotí černobíle, ale zavádí tři etické kategorie, do nichž řadí některé projevy sexuality: krásné, sporné a destruktivní (s. 19). Jako problematické formy sexuality uvádí pornografii, cybersex, sadomasochismus a prostituci (s. 100–123), za destruktivní považuje sexualizované násilí v jakékoli podobě (s. 123–135). Místo zákazů nabízí kritéria pro posuzování vhodnosti sexuálního chování: dobrovolnost a vzájemný souhlas, respekt k jinakosti a rovným příležitostem, ochota k věrnosti a novému začátku (s. 58). Podpory hodné jsou podle autorů všechny sexuální praktiky, které jsou prospěšné pro život a přispívají k životní spokojenosti, pokud je při nich zaručena ochrana zúčastněných před nároky druhých (s. 59–60).

Kniha pléduje za právo dětí na „nerušený sexuální vývoj, zejména svobodu od sexuální heteronomie“ (s. 41). Jakkoli je nutné soustavně odmítat jakékoli formy homofobie a transfobie, je podle mě vhodné nezapomínat, že sexualita „není jen darem, ale i tvůrčím úkolem. Jako taková může a musí být kultivována“ (s. 17). Z hlediska teologického i biologického nelze ignorovat,

že dobré Boží stvoření stojí na sexuálním spojení muže a ženy, zatímco bez jiných typů sexuálních či partnerských vztahů se dobře obejde. Pokud spolu s autory chápeme sexualitu jako neusměrňenou energii, která vyžaduje kultivaci, proč se bránit její kultivaci vedoucí k ideálu trvalého a věrného heterosexuálního svazku (aniž by při tom samozřejmě docházelo k necitlivému potlačování minoritních vztahových identit a forem soužití)? I když autoři manželství nechápu jako jediný „správný“ prostor pro realizaci sexuality, i oni si manželství vysoce cení právě proto, že jí poskytuje dobře osvědčený ochranný rámec (s. 61). Jinde dokonce sami varují, že „nárůst možností nevedl v minulosti a nevede ani aktuálně vždy k žádoucímu a deklarovanému podstatnému sebeurčení a měl různé stinné stránky“ (s. 47).

Knihla možná rizika svobody sebeurčení příliš netematizuje a tiše předpokládá, že každé sebeurčení je neškodné. Na druhou stranu přiznává, že otázky sexuální přitažlivosti a sexuálního naplnění jsou vedle partnerského vztahu a výchovy dětí jen některými z faktorů, které je člověk nucen ve svém životě vyvažovat (s. 44): „Utváření vlastní sexuality je někdy v napětí s ostatními rodinnými a společenskými požadavky, takže každý jedinec stojí před úkolem integrovat do vlastního pojetí života mnohé, někdy se vzájemně posilující, ale často i protichůdné síly sexuality“ (s. 46). Dle mého názoru může velkou pomoc v tomto obtížném a komplexním životním úkolu představovat právě církev jako otevřené, nesoudící, pestré společenství, v němž člověk může najít jak podporu vrstevníků, tak příklady lidí jiných generací. Zároveň dává člověku výhled k evangeliu, které člověka osvobozuje od přílišného lpění na pozemských strukturách a kulturních kontextech a dává naději nového začátku.

Knihla často riskuje, že specificky křesťanskou etiku nahradí etikou „neškodnosti“. Neměla by ale být v křesťanské etice role biblické a církevní tradice přece jen větší? Nakolik oceňuji snahu autorů nespojovat sexualitu prvoplánově s hříšností, není chybou ignorovat, že hřích poznamenává i tuto oblast lidského života? Z teologického hlediska v textu chybí zejména novozákonní důraz na tělo jako „chrám Ducha svatého“, související s tématem posvěcení. Nemá křesťanský životní styl dosvědčovat blízkost Božího království i jinak než pouhým kopírováním sekulární etiky? Nejde v následování Krista o víc než jen dodržování lidských práv? Není koneckonců sexualita také jednou z Bohem darovaných hříven, které člověk nemá zakopat ani prohýřit, ale rozmnožit pro růst Božího království?

Knihla klade velký důraz na autonomii jedince, jeho touhy a seberealizaci. Není tím ovšem příliš upozaděna péče o rodinu a společenská i mezigene-

rační odpovědnost, evangelijní láska k bližnímu? Ani stále palčivější problém stárnutí populace, který by mohl do diskuse s novou relevancí vrátit biblický imperativ „plodte se a množte se“, kniha nebere vůbec v úvahu. Navíc opomíjí bytostně křesťanský rozměr sexuality, který podle řady biblických míst spočívá v tom, že člověka vyvádí ze zajetí individuálního „já“ a proměňuje ho v párové „my“, když se dva stávají jedním tělem (Gn 2,24; Mk 10,8; Ef 5,28) a když milá už nepatří sama sobě, ale svému milému a naopak (Pís 2,16). Přitom jediné v tomto novém „my“ může nakonec dojít naplnění plodivá síla stvoření, skrze niž na svět přicházejí noví lidé, aniž by byli ochuzeni o právo znát a milovat ty, kdo je přivedli na svět a jejichž geny budou určovat i jejich život.

I když je v knize dvakrát přítomen odkaz na Lutherův citát o nutnosti „topit starého Adama“ (s. 26, 68), aplikace tohoto principu zůstává nejasná. Zatímco u patologických či násilných sexuálních preferencí by se tento boj s vlastní „přirozeností“ zdál samozřejmý, u jiných témat se s požadavkem zdrženlivosti nesetkáváme, případně by byl vnímán jako diskriminační. Chybí tak jasnější rozlišení, co je ona neusměrněná energie („ohrožující potenciál sexuality“), která potřebuje kultivaci, a co je neškodné jednání nebo identita, kterou je třeba přijmout. Například u pornografie kniha osciluje mezi smířlivou snahou naučit mladé lidi s ní zacházet „morálně vhodným způsobem“ a opatrným varováním před jejím šířením a závislostmi s odkazem na důležitost sebeovládání, tedy odhodlání nenechat se zajmout ničím, po čem člověk touží (s. 38).

Velký prostor je v knize věnován prostituci, respektive poskytování a využívání placených sexuálních služeb (s. 109–123). Českého čtenáře žijícího mimo kontext velké lidové církve může zarazit, že zvýšená pozornost věnovaná tomuto tématu, je zdůvodněna skutečností, že do prostituce jsou „zapojeni jako poskytovatelé nebo zákazníci“ i evangeličtí křesťané (s. 118). Pokud knížka počítá až s takto široce pojatými církevními kruhy, potom její leckdy velmi střízlivý, až sekulární tón přestává být překvapivým. Přesto zcela opomíjí některé moderní fenomény, jako je polyamorie či konsenzuální nemonogamie, které by na základě představených kritérií pro posuzování vhodnosti sexuálního chování ani nemusely být považovány za problematické. To opět vyvolává otázku, do jaké šíře se ještě může evangelická etika rozprostrít, a přitom zůstat na půdě evangelia.

Hlavní přínos knihy každopádně spatřuji ve změně paradigmatu, s jakým se k sexualitě z hlediska teologické etiky přistupuje, v osvěžujícím pojetí

sexuality jako přirozené síly, která jako součást dobrého Božího stvoření bytostně patří k lidskému životu, když člověku pomáhá navazovat a udržovat vztahy s ostatními lidmi. Pokud totiž sexualitu chápeme tradičně jako primárně hříšný pud, který své posvěcení získává jen v heterosexuálním manželství, celá naše tělesnost tím dostává morálně negativní předznamenání. Takovou teologií určená výchova může mladé snadno vést ke strachu i výčtkám ze života v těle, k nebezpečné nenávisti vůči vlastnímu tělu. Přílišné spojování hříšného, sexuálního a tělesného s jasným morálním odsudkem nakonec znevěrohodňuje zvěst o Bohu, který tělo stvořil, a dokonce sám přijal.

Knihy je tak sympatická právě svou „blízkostí životu“, a tím že dodává křesťanům odvalu nespokojit se s tradičními odpověďmi a více naslouchat rozumu i svědomí. V souladu s evangelickou antropologií člověku důvěřuje, ale zároveň po něm žádá, aby „se sebou nebyl hotov“ (s. 67). Církev pak povzbuzuje stavět se sexuální výchově čelem a netvářit se, že se jí netýká: „Právě křesťanský život, který je pohnut osvobozující silou evangelia, může beze strachu čelit úkolu (a také nutnosti) sexuální výchovy a vzdělávání s cílem rozvoje osobnosti a kompetence zvládat život“ (s. 18).

Inspirativní je nakonec i smířlivý tón, který uznává, že evangelická víra často připouští neshody v etických konfliktech, a připomíná, že k protichůdným závěrům opakovaně docházejí i vědecké obory, o jejichž stanoviska bychom se mnohdy rádi pevně opřeli. I když odlišné postoje k různým otázkám sexuality můžeme pocítovat jako neřešitelný problém, autorky a autoři vybízejí k většímu nadhledu a varují nás, abychom „zacházení se sexualitou a její posuzování“ nepovyšovali „na otázku spasení“ (s. 148).

Karel Pacovský

DOI: 10.14712/27880796.2026.14

Recenze

Jana Maryšková: **Nemocniční kaplanství a alternativní spiritualita: Prakticko-teologická reflexe**, Praha: Grada, 2024, ISBN 978-80-247-2446-1

Recenzovaná monografie – *Nemocniční kaplanství a alternativní spiritualita: Prakticko-teologická reflexe* – od Jany Maryškové představuje v českém akademickém prostředí významný příspěvek k tématu kategoriální pastorační služby v rámci praktické teologie, se zaměřením na nemocniční kaplanskou službu. Autorka, která je teoložkou a překladatelkou se specializací na diakonickou teologii a nemocniční kaplanství, se vrací k problematice, která je v současné, silně sekularizované české společnosti neustále aktuální: postavení a role křesťanské služby uprostřed společnosti, kde roste pluralita spirituálních projevů. Tato různorodost spiritualit se pak může projevit především v hraničních životních situacích, kterými je např. vážná nemoc.

Jak již bylo zmíněno, Maryšková se od počátku jasně metodologicky ukotvuje v rámci praktické teologie a jako páteř celé knihy volí metodu rakouského teologa P. M. Zulehnera, tzv. trojkrok *kriteriologie – kairologie – praxeologie*. Tento postup umožňuje nejen teoretickou reflexi, ale i konfrontaci ideálních kritérií s konkrétní životou, mnohdy ne tak ideální praxí neboli „znamením času“ (s. 15). Kniha je členěna do sedmi hlavních kapitol, kde se kapitola č. 1 věnuje vymezení pojmu a použité metodologii.

Kriteriologie (kap. 2) se věnuje stanovení základních a dílčích kritérií pro praxi církve. V souladu s Zulehnerovou metodou je za hlavní měřítko považována praxe Ježíše z Nazareta (s. 43–49). Zulehner vnímá za základní kritérium pro praxi církve evangelizaci, kterou je však třeba dále specifikovat, respektive konfrontovat radostnou zvěst s potřebami dnešní doby a zvolit tak vhodnější klíč (s. 54). Autorka proto jako dílčí kritéria a cíle pro praxi volí čtyři konstitutivní prvky církve: *koinonia*, *diakonia*, *leiturgia*, *martyria* (společenství, služba, bohoslužba, svědectví), které konkrétněji pokrývají celý život církve (s. 54–60).

Kairologie (kap. 3–6) se zaměřuje na analýzu současného společenského kontextu neboli zkoumání „znamení času“ (*kairos*), a to jak v rovině teoretické (kap. 3 a 4), tak empirické (kap. 5). Stěžejním prvkem je zde kvalitativní výzkum vlivu závažného onemocnění na spiritualitu pacientů. Specifikem Zulehnerova modelu v této fázi je zařazení tzv. „Teologického výkladu“ (*theologische Deutung*) uvedeným znamením času, který tvoří obsah 6. kapitoly.

Jde o klíčový mezikrok, který teologicky reflektuje vztah mezi stanovenými kritérii a zjištěnou realitou – tedy k naplnění kterého z kritérií je v dané situaci příhodný čas (s. 38).

Praxeologie (kap. 7) představuje závěrečný krok, ve kterém autorka formuluje závěry pro praxi církve. Na základě předchozího posouzení, zda a nakolik stávající praxe dobře odpovídá na současnou situaci, se věnuje sebepojetí klinické pastorační péče a formuluje konkrétní pastorační doporučení pro práci nemocničních kaplanů.

Maryšková se detailně věnuje vymezení klíčových termínů jako spiritualita a religiozita, velmi přehledně a jasně rozlišuje mezi „tradiční“ spiritualitou (vázanou na církevní instituce, primárně křesťanství) a „alternativní“ spiritualitou (deinstitucionalizovanou, zahrnující široké spektrum esoterických a okultních fenoménů, léčitelů, alternativní medicíny apod.). Důležitou součástí je i terminologické upřesnění mezi duchovní péčí a klinickou pastorační péčí (KPP), přičemž KPP se jeví jako vhodnější termín s ohledem na mezinárodní kontext a ekumenickou spolupráci (s. 35).

Jedním z nejvýraznějších přínosů knihy je začlenění empirické části, která se přímo konfrontuje s fenoménem „alternativní spirituality“. Výzkum ukázal, že závažné onemocnění je sice hraniční situací, která otevírá prostor pro spiritualitu, avšak u pacientů, kteří se neidentifikují s křesťanstvím, je tato spiritualita primárně alternativní (víra v léčitele, horoskopy, energie) a nevede k hlubšímu zájmu o „tradiční“ křesťanskou spiritualitu. Oproti tomu tradičně věřící mají v situaci vážného onemocnění větší otevřenost zajímat se mimo jiné také o alternativní spiritualitu, ač je hnána především „potřebou tělesného uzdravení“ a „není příliš velká“ (s. 167). V kontextu ČR je tak KPP konfrontována se silným trhem alternativní medicíny a léčitelství, které se často jeví jako schopné saturovat psychosociální a spirituální potřeby pacientů (s. 172).

Na základě analýzy kontextu (kairologie) a reflexe výsledků výzkumu dospívá autorka k závěru, že „příhodný čas – kairos“ pro praxi církve v sekulárním českém prostředí leží především v kritériích *diakonia* (služba potřebným) (s. 192) a *martyria* (svědectví života) (s. 232). Tato služba, zejména péče o nemocné, je v české společnosti pozitivně vnímána i u těch, kdo jsou nevěřící nebo vůči církvi skeptičtí (s. 200). Maryšková zde navazuje na výzvu papeže Františka, který církev označuje za „polní nemocnici“, zdůrazňující nutnost vycházení ven a léčení ran (tamtéž, pozn. pod čarou 386).

V praxeologii (kap. 7) Maryšková klade zásadní otázku po identitě nemocničního kaplanství v sekulárním prostředí – tedy zda je KPP „pastorační péče“, nebo spíše jen pomáhající profese s „duchovní přidanou hodnotou“. Inspiruje se přitom i kaplanskou službou v Armádě ČR, která je označována za preevangelizační pastorační všem, kdo ji potřebují (s. 253). KPP je třeba odlišit od sekulárních modelů jako je *spiritual care*, které by ji mohly vytěsnit do pozice pouhé „spirituální asistence“. Křesťanský aspekt KPP je zakotven a má svůj střed v kenotickém a martyrologickém rozměru, tj. v ochotě kaplana „umírat sobě samému“ a být svědkem Boží lásky a proměňující moci skrze prostou přítomnost a solidaritu. Kaplan se stává ve své službě svědkem Božího *con-solatio* (spolu-útěchy) (s. 236).

Jana Maryšková předkládá komplexní a pečlivě zpracované dílo, které přesahuje rámec tradiční teologické literatury. Síla knihy spočívá v odvážném propojení teologické metodologie (Zulehnerův trojkrok) s empirickým výzkumem. Tím poskytuje nemocničním kaplanům, ale nejen jim, prakticko-teologickou reflexi, která je relevantní, srozumitelná a nezbytná pro orientaci v současném, pluralitním a nenáboženském kontextu. Kniha je cenným zdrojem pro každého, kdo se zabývá pastorační péčí, etikou, psychosociálními aspekty nemoci, nebo se snaží porozumět vztahu křesťanství a sekulární společnosti.

Maryšková nakonec dává jasnou odpověď na otázku položenou v úvodu: závažné onemocnění sice otevírá prostor pro spiritualitu obojího druhu, avšak je-li si KPP vědoma své diakonické a martyrologické identity, má potenciál oslovit a být důvěryhodným partnerem pro všechny trpící, bez ohledu na jejich spirituální zázemí.

Klára Suchomelová

DOI: 10.14712/27880796.2026.15