

Jaký Otec, takový Syn: Systematická důležitost a výzva nicejského *ὁμοούσιος*¹

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 nepřijatelně 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 Tüch (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 pořad 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 Tüch (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.“ Appropriace 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: KEBE, 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*; Tück, *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, *Ukřížovaný 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 zjevovatel 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.