

Nové pohledy na problematiku přednicejských trinitárních herezí

Ctirad Václav Pospíšil

Uvědomíme-li si, že každé církevní dogma je v zásadě vždy určitou formou negace jednostranných interpretací zjevení, pak je nabíledni, že hlubší porozumění příslušnému dogmatu nevyhnutelně předpokládá studium toho, co je popíráno, tedy dotyčných heterodoxních interpretací zjevení. Zmíněné pravidlo se nejmarkantněji projevuje právě v trinitologii, protože se jedná o ústřední a zároveň v jistém smyslu slova také „nejnevýslovnější“ tajemství víry.¹ Původcům bludných trinitárních koncepcí je tedy třeba v první řadě vyslovit uznání, protože právě jejich úsilí představovalo jakýsi katalyzátor dogmatického vývoje v dané oblasti.

Trinitární hereze tudíž rozhodně patří k historické zkušenosti církve. Mylné cesty, kterým dali své jméno hereziarchové jako Sabellius, Pavel ze Samosaty nebo Arius, rozhodně nejsou čímsi nahodilým. Můžeme je přirovnat k typickým „virovým kmenům“, které jsou neustále skrytě přítomny a přinejmenším implicitně ohrožují trinitologickou reflexi v každé době.² Tyto virové kmeny ale zároveň provokují pomyslný imunitní systém ortodoxie k produkci protilátek, a právě v tom také spočívá jejich paradoxní trvalá užitečnost. Není-li totiž ortodoxie vystavena riziku bludu, nevyhnutelně „zleniví“, což znamená, že nemůže být připravena na budoucí nápor.

Daná záležitost je ale poněkud složitější, než by se na první pohled mohlo zdát. Zejména u starších trinitárních herezí se totiž setkáváme s určitým rozdílem mezi tím, co hereziarchové sami učili, a tím, jak byla jimi vyslovená výzva vnímána ze strany nositelů a obhájců ortodoxie. Problém spočívá také v tom, že velmi často nemáme k dispozici vlastní spisy nositelů heterodoxních učení a víme o nich pouze z děl jejich ortodoxních odpůrců.

Je velmi dobře známo, že základní pravdy víry vykazují strukturu bipolárního paradoxu a že se pole legitimního teologického pluralismu nachází v intervalu mezi dvěma, na první pohled vzájemně protikladnými póly; v našem případě se pochopitelně jedná o Boží jedinnost a trojičnost. Jestliže dojde ke sporu zastánců dvou koncepcí, z nichž jedna upřednostňuje Boží jedinnost, zatímco ta druhá Boží trojičnost, může to

¹ „Dogma je vždy určitou formou negace v tom smyslu, že indikuje to, co v daném kontextu výroku církev poznala jako neslučitelné s vlastním porozuměním zjevení. Dogmata si nenárokují to, že by v pozitivním slova smyslu vyjadřovala totalitu pochopení, k němuž církev dospěla ohledně zjevení v daném historickém okamžiku, ani si nenárokují to, že by sdělovala všechny implikace, jež jsou v určitém údaji víry obsaženy.“ G. Pozzo, „Il metodo nella teologia sistematica,“ in C. ROCCHETTA – R. FISICHELLA – G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna: EDB, 1989, s. 255–340, zde 316.

² „Hereze, pod jejichž tlakem církev prvních staletí formulovala trinitární nauku, nejsou z historického hlediska rozhodně něčím pouze nahodilým nebo překonaným. Jedná se o nebezpečí, která jsou v křesťanské teologii trvale přítomna. Falešné cesty, které otevřeli Arius a Sabellius jsou z teologického hlediska stále aktuální záležitosti.“ J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, München: C. Kaiser, 1980, s. 144.

vést k tomu, že jejich představitelé se vzájemně označí za bludaře.³ Ve skutečnosti ale půjde o dvě pojetí, která se nacházejí v poli legitimního teologického pluralismu. V dané modelové situaci se bohužel relativně často setkáváme se značnými hermeneutickými nekorektnostmi, které se odehrávají podle následujícího scénáře: Protivníkovy stanovisko se interpretuje v nejvyhraněnější a často také nejhloupější možné podobě, následně se neodsuzuje to, co protivník tvrdí, nýbrž vlastní, do jisté míry zlovolná interpretace, která se za jeho učení vydává. Po vítězství pravověří se zničí protivníkovy spisy, takže na scéně zbude pouze ona zjednodušená a ne zcela korektní interpretace. Z uvedeného důvodu někdy může studium historické skutečnosti, která stojí za určitou herezí, vést k částečné, nebo dokonce úplné rehabilitaci toho, kdo byl neprávem označen za „zloducha“.⁴ Z řečeného však rozhodně vyplývá, že bychom mohli zcela opomíjet to, jak v dalších dějinách teologie působil onen blud, třeba více či méně vykonstruovaný odpůrci daného myslitele, protože se stále jedná o nějakým způsobem identifikovanou deviaci trinitárního myšlení, která může zhoubně působit, i když nemusí mít bezprostřední souvislost s myšlením autora, jehož jméno nese.

Systematicko-teologická klasifikace trinitárních bludů, jak již bylo řečeno, vlastně jaksi zvenku vymezuje interval bipolárního paradoxu ortodoxie. Neměli bychom se proto divit, že ortodoxie jsou vlastně dva protikladné bludy dohromady, tedy v případě trinitární teologie modalistický monarchianismus či sabellianismus na jedné straně a triteismus na straně druhé. Trinitární dogma pak neznamená v zásadě nic jiného než obranu tohoto prostoru svobody proti jeho rozdělování a omezování.⁵ Vedle toho je ale třeba ještě zmínit polaritu Starý – Nový zákon, která znepokojovala Markiona, jehož učení se rozhodně týká křesťanského obrazu Boha, a proto je třeba ho v kontextu trinitárních bludů zmiňovat.

Jestliže je ale hereze v zásadě jednostranností, která racionalizuje a ideologizuje tajemství tím, že chce jednou provždy zrušit pohoršení bipolárního paradoxu, pak

³ Jako příklad takové situace je možno připomenout pověstný spor, který kolem roku 257 propuknul mezi dvěma Dionýsii, na jedné straně římským papežem, který podtrhoval spíše Boží jedinnost, a Dionýsiem alexandrijským patriarchou, který by pro své učení o třech Božích hypostázích rozhodně neměl být označován jako triteista. Srov. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975, s. 16–17. Každopádně ale tento střet velmi zřetelně dokládá paradoxální bipolaritu trinitárního mystéria. Vyústěním sporu nebyla exkomunikace, ale korespondence mezi oběma hierarchy vedla k vzájemnému obohacení a prohloubení trinitární reflexe. Srov. J. WOLINSKI, „Dall'economia alla »teologia« – secolo III,“ in ed. B. Sesboué – J. Wolinski, *Il Dio della salvezza: 1.–8. secolo; Dio, la Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza*, Casale Monferrato: Piemme, 1996, s. 161–211, zde 206–207.

⁴ Jako příklad je třeba uvést Origena, který byl označen za bludaře na 2. konstantinopolském koncilu v roce 553. Odhlédneme-li od jeho s ortodoxií neslučitelné nauky o preexistenci duší a o jejich reinkarnaci, pak je třeba vysoce pozitivně hodnotit geniální přínos tohoto velkého muže jak v oblasti textové kritiky (Hexapla), tak především v oblasti teologického a filozofického myšlení: „Studie, jejichž autory jsou H. Urs von Balthasar, H. de Lubac, J. Daniélou a H. Crouzel Origena široce rehabilitovaly, přičemž jasně ukazují na pravověrnost jeho víry, pokud se ovšem ponechá stranou jeho teorie o preexistenci duší. Jeho subordinacionismus patří do stejné kategorie jako ten, s nímž se setkáváme v zásadě u všech předneceských církevních otců. Origenes je celkem šestkrát citován v dokumentech 2. vatikánského koncilu, což je evidentní projev velké úcty.“ WOLINSKI, „Dall'economia alla »teologia« – secolo III,“ s. 186–187.

⁵ Srov. např. J. H. NEWMANN, „Traktát o svaté Trojici,“ in A. LANG, *John Henry Newman: Úvod do jeho náboženské filosofie a výbor ze spisů*, Praha: Vyšehrad 1947, s. 290–305, zde 299–302.

také každá hereze nevyhnutelně v sobě nese kus pravdy, kterou je třeba uchopit a jednou provždy nechat přebývat v chrámu ortodoxie. Má-li hereze určitou přesvědčovací sílu, pak nemůže nevycházet z její parciální pravdivosti. Leckdy dokonce blud připomíná ortodoxii určité důrazy, jimž ona sama doposud nevěnovala dostatek prostoru. Uchopení této části pravdy pak blud značně depotencuje a následně posiluje ortodoxii.

Kromě vnitřní bipolárně paradoxální struktury tajemství víry je ale třeba ještě zmínit do jisté míry vnější polaritu, která se projevuje napětím mezi poselstvím zjevení na jedné straně a dobovou kulturou a filozofií na straně druhé. Je nepochybné, že srozumitelnost zjevení v dané době a na určitém místě vyžaduje inkulturaci, tedy jednak vyjádření pravd víry pomocí terminologie, která je v daném kulturním kontextu srozumitelná, jednak určitým promítnutím doby, kultury a příslušné filozofie do světa zjevení, což pak dovoluje odhalovat prozatím nevyslovené potenciality Božího slova. Uvedený proces je nejen zcela legitimní, ale také nevyhnutelný. Nese s sebou však velké riziko, které spočívá v podřazení „pohoršení“ evangelního poselství kulturním a filozofickým instancím dané doby, což vede jednak k zmrzačení zjevené pravdy, jednak k nevyhnutelné ztrátě jeho nadčasového, nadkulturního a univerzálního rozměru. Je tedy velký rozdíl mezi inkulturací evangelia do helénské kultury a tvrdou helenizací tohoto poselství, což je druhé klasické strukturální paradigma heterodoxie.⁶

V jaké kulturní situaci se tedy nacházeli křesťanští myslitelé v prvních staletích křesťanské éry? V první řadě je třeba připomenout helénskou filozofii, která v řadě svých představitelů dospěla k jakémusi jedinému prvnímu principu všeho jsoucího. Základní problém pak představovala existence světa, který se kvůli své kontingentnosti a mnohosti jevil jako určitá dekadence bytí, a především mediace mezi jediným principem a touto mnohostí ve světě. Filozofie jediného, absolutního principu má mnoho co do činění také s politickým projektem univerzální říše s jediným Alexandrem Velikým či imperátorem v čele.⁷ Není tedy divu, že křesťanství mohlo být v prvních staletích přitažlivé jako nadnárodní monoteistické náboženství. Přechod od jediného principu k mnohosti světa má však vždy jednak subordinační povahu, jednak nezná jasnou hranici mezi prvním principem a světem. V oblasti teologického myšlení a vypovídání o Bohu nevyhnutelně ovlivňovalo křesťanské myslitele, kteří byli pochopitelně nositeli biblického důrazu na transcendenci, především platónské a novoplatónské myšlení. V Plotinově myšlení, které je jednoznačně subordinační, z prvního Jednoho do jisté míry samovolně emanuje druhá hypostaze *Nús* neboli Duch a z něho zase třetí hypostaze Duše.⁸ Další inspirační moment představovala stoická filozofie, která vykazuje jednoznačně panteistické tendence, z níž křesťanští myslitelé převzali učení o *logoi spermatikoi* – semenech Slova a rozlišení mezi vnitřním slovem myslí a proneseným slovem.

⁶ Srov. např. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Donum veritatis*, instrukce ze dne 24. 5. 1990, čl. 10; český překlad: Olomouc: Malice cyrilometodějská, 1990, s. 12.

⁷ Srov. A. STAGLIANO, *Il Mistero del Dio Vivente: Per una teologia dell' Assoluto trinitario*, Bologna: EDB, 1996, s. 232.

⁸ Velmi silný vliv mělo v dané věci především myšlení Plotinovo. Pokud se jedná o jeho struktury je třeba odkázat na: G. REALE, *Storia della filosofia antica*, sv. 4, Milano: Vita e Pensiero, 1987, s. 503–605.

V oblasti trinitárního myšlení ale rozhodně mnohem větší „pokušení“ představoval platónský subordinanční systém, který navíc mohl být vnímán v souvislosti se starozákonním myšlením, kde absolutně transcendentní Hospodin přece vždy jedná skrze prostředníky a kde se dokonce hovoří o personifikované zprostředkující moudrosti či duchu Božím.⁹ Nesmíme se proto divit, že se v zásadě u všech přednicedejských církevních otců setkáváme s určitým druhem subordinacionismu, v němž je ale zároveň skryto nesmírně důležité zrno pravdy spočívající v jasném rozlišování osob Otce, Syna a Ducha svatého, a to ještě předtím, než teologie dospěje k vypracování příslušné terminologie.¹⁰

Jestliže ale definitivní podoba trinitárního dogmatu tento subordinacionismus nejen odmítá, ale důsledně překonává, protože Syn i Duch jsou nakonec Bohem stejně jako Otec¹¹ a protože mezi nestvořeným Bohem a stvořeným světem existuje jasná hranice bez jakýchkoli demiurgovských hybridních hypostazí,¹² pak je to jasný výraz jednak věrnosti „pohoršení“ evangelijní zvěsti, jednak přesahu evangelia nad dobovou kulturou a filozofií, tedy jeho transcendentního a univerzálního charakteru, kvůli němuž víra zůstává otevřena budoucnosti a novým inkulturacím v diachronním slova smyslu. Právě uvedené strukturální skutečnosti představují vedle ortoprakticky vedené argumentace další velmi pádný argument ve prospěch souvislosti mezi trojičním dogmatem a novozákonním poselstvím.

Poslední tvrzení vyžaduje určité vysvětlení. Souvislost mezi trinitárním dogmatem vypracovaným v patristické době a evangeliem lze totiž dokládat tak, že se tážeme, zda obraz Boha vykreslený v trinitárním dogmatu odpovídá evangelijní ježíšovské praxi a Božímu království. Na uvedenou linii argumentace v tomto kontextu můžeme pouze upozornit, protože její plné rozvinutí by si vyžadovalo poměrně značný prostor.

Překonání subordinacionistických tendencí i vyhraněného subordinacionismu v Arioově podání umožňuje druhá strana názorového spektra, tedy důraz na Boží jedinnost, který však může přerůst v různé podoby monarchianismu, jehož slabina spočívá právě v negaci rozličnosti v Bohu, tedy reálných hypostazí Slova a Ducha. Zrod trinitárního dogmatu proto spočívá ve využití předností jednoho i druhého názorového proudu a v eliminaci jejich slabin. Naplňuje se tak zcela zřetelně ideál „symbolu“, který spočívá ve sjednocení různých zorných úhlů a následně také osob, které je reprezentují. Trinitární dogma se tudíž právě v procesu svého ztvárnění jasně prokazuje jako pravzor křesťanského společenství, jež je analogátem věčné jednoty v rozličnosti a rozličnosti v jednotě.

⁹ Srov. STAGLIANO, *Il Mistero del Dio Vivente*, s. 233.

¹⁰ „Jakožto argumentace proti monarchianismu a sabellianismu přednicedejský subordinacionismus představoval pokus vytvořit v křesťanském myšlení prostor pro pohoršení četnosti v srdci »jediného Boha.«“ WOLINSKI, „Dall'economia alla »teologia« – secolo III,“ s. 209.

¹¹ Srov. D. ALLEN, *Filosofie jako brána k teologii*, Třebenice: Mlýn, 1999, s. 76.

¹² „V křesťanské Trojici neexistuje jako v plotinovské triádě (Jeden, Nús, Duše světa) graduální přechod k viditelnému světu. Křesťanská Trojice představuje svobodný a stvořitelský původ všech konečných věcí.“ W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia*, Brescia: Queriniana, 1999, s. 41.

Konečně je třeba připomenout, že problematika trinitárních herezí se týká především imanentní Trojice, protože záležitost působení Otce, Syna a Ducha svatého v dějinách spásy je v Novém zákoně výslovně zjevenou záležitostí.

Po tomto poněkud delším obecném zmapování terénu přistoupíme k prezentaci především starších trinitárních herezí, protože velké hereze čtvrtého století, tedy arianismus a pneumatomachismus, jsou v zásadě umocněním mnohem starších názorových tendencí. O uvedených dvou bludech se proto zmíníme spíše okrajově, protože středem našeho zájmu budou především trinitární bludy prvních tří staletí. Základní trinitologické bludy budou představeny převážně v chronologickém pořadí, což však nevylučuje, že v některých případech převládne systematické hledisko.

1. MARKIONISMUS

Markion (cca 85–160)¹³ pocházel z Malé Asie, přesněji řečeno z Pontu u Černého moře. Jeho otec byl údajně biskupem a svého syna kvůli jeho názorům exkomunikoval. Kolem roku 140 se Markion přemístil do Říma, kde byl po několik let členem místní komunity. V roce 144, což je také jediné jisté datum, kterým v tomto případě disponujeme, byl Markion opět exkomunikován.¹⁴ Je známo, že Markion založil vlastní církev, která se rychle rozšířila po celém Středomoří, zejména na Východě. Ve třetím století vliv této skupiny znatelně slábne, nicméně určitý počet markionitských komunit se udržel zejména v Sýrii až do šestého století.¹⁵

Irenej nás zpravuje o základním bodu Markionovy nauky,¹⁶ který spočíval v tom, že stavěl do ostrého protikladu Boha Starého zákona, jehož označoval za demiurga, který stvořil materiální svět, proti nejvyššímu Bohu Otci, Bohu Spasiteli, který se zjevil prostřednictvím Ježíše Krista.

Bezostyšně proklíná Boha, jehož zvěstoval zákon a proroci. Tvrdí, že se jedná o zlou bytost, která miluje války, která je nestálá ve svých soudech a v protikladu sám se sebou. Ježíš, podle něj, přišel od Otce, který je nad tímto Bohem, jenž učinil svět. Ježíš tedy přišel od Otce do Judska v době, kdy ji spravoval Pontius Pilát, prokurátor císaře Tiberia, a zjevil se v lidské podobě obyvatelům Judeje proto, aby zrušil proroky a zákon a všechna díla toho Boha, jenž učinil svět, jehož Markion nazývá také Kosmokrator. Markion také mrzačí Lukášovo evangelium, když z něho vylučuje všechno, co je tam o narození našeho Pána, i mnohá místa z učení našeho Pána, kde se jasně tvrdí, že náš Pán uznával původce tohoto světa jako svého Otce.¹⁷

Markion je ve svém postoji striktně antijudaistický. Z Nového zákona přijímal pouze Lukášovo evangelium a pavlovské listy, avšak vylučoval listy Timotejovi

¹³ Srov. F. CARCIONE, *Le eresie: Trinità e Incarnazione nella Chiesa antica*, Milano: Edizioni Paoline, 1992, s. 43.

¹⁴ Srov. B. ALAND, „Marcione – Marcionismo,“ in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, ed. A. Di Bernardino, sv. 2, Casale Monferrato: Marietti, 1994, s. 2095–2098.

¹⁵ Srov. J. QUASTEN, *Patrologia*, sv. 1, Casale Monferrato: Marietti, 1980, s. 237.

¹⁶ Na tomto místě je třeba zmínit ještě TERTULIÁNŮV spis *Adversus Marcionem*, CSEL 47, 290–650. Spis vznikl zřejmě v letech 207–212. Podle EUSEBIA, *Hist. eccl.* 4,24 vytvořil Theofil z Antiochie spis proti Markionovi, který se však nezachoval. Není vyloučeno, že Tertulian měl právě zmíněné dílo k dispozici. Srov. QUASTEN, *Patrologia*, sv. 1, s. 518.

¹⁷ IRENEJ, *Adv. haer.* 1,27,2–3.

a Titovi. Z přijatých spisů navíc, jak je patrné z Irenejova popisu, vypouštěl všechna místa, která se přičila jeho učení. Dlužno podotknout, že v Novém zákoně se setkáváme na jedné straně s místy, která identifikují Hospodina zástupců s Bohem Otcem Ježíše Krista (srov. např. Gal 4,4–7; Jan 3,16), a na druhé straně s tvrzeními, která podtrhují určitou diskontinuitu mezi poznáním Boha na základě Starého zákona a tím poznáním Boha Otce, které přinesl Ježíš Kristus (srov. Mt 11,27 par.). Markion pochopitelně první místa eliminuje a zcela jednostranně staví na Lk 10,22,¹⁸ což je typický příklad jednostrannosti příznačné pro bludný přístup k Písmu. Své stanovisko ve věci zúžení novozákonního kánonu a „purifikace“ toho, co z něho zbylo, Markion vyložil v úvodu k vlastní edici zbytku Nového zákona, který nese titul *Antiteze*. Zmíněné dílo se však nedochovalo.¹⁹

Má tato na první pohled bizarní hereze²⁰ v sobě také něco pozitivního? Rozhodně ano, protože Markion sice nesprávně a jednostranně, ale přece jenom zcela zřetelně upozorňuje na nadřazenost novozákonního zjevení vzhledem k onomu starozákonnímu, což zhruba v polovině druhého století nebylo naprosto samozřejmé.²¹ Jak známo, toto základní hermeneutické pravidlo nebylo jednoznačně aplikováno ani ve čtvrtém století, když kupříkladu Arius učinil z jednoho starozákonního výroku o stvoření Boží moudrosti základní kritérium pro svou interpretaci trinitárního mystéria. Navíc se zdá, že tlak této hereze značně urychlil proces jasnějšího vymezení kánonu novozákonních knih.²²

Každopádně nás Markion staví před závažnou otázku, jak vysvětlit odlišnosti mezi starozákonním obrazem Hospodina zástupců a Bohem Otcem Ježíše Krista. K tomu lze říci, že rozvoj zjevení je úzce spjat s kulturním a náboženským zráním příjemce tohoto poselství. Každá výpověď o Bohu je nevyhnutelně také výpovědí o člověku, který je nositelem charismatu inspirace. Velikost Hospodina spočívá v tom, že se dokáže sklonit na tu úroveň, na jaké je člověk schopen komunikovat. Rozvoj zjevení tedy určitě není změnou v Bohu. Starý zákon zůstává velkolepým svědectvím o této Boží kondescendenci, z jejíhož dobrodiní se můžeme těšit také my, protože i k nám se Trojjediný sklání a komunikuje s námi na té rovině, na jaké jsme toho schopni. Každému křesťanu by mělo být jasné, že Boha Otce poznáváme natolik, nakolik jsme v jeho jednorozném Synu.

Je Markionova hereze aktuální? Zdá se, že ve své nejvlastnější podobě nikoli. To však neznamená, že v dějinách teologie a filozofie náboženství by se nevyskytovaly její analogie.

Kupříkladu v oblasti soteriologie se můžeme setkat s tak zvanou teorií penální substitute,²³ podle níž by striktně spravedlivý Otec musel nevyhnutelně krutě ztrestat

¹⁸ Srov. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, sv. 1, Casale Monferrato: Piemme, 1995, s. 35.

¹⁹ Spis zmiňuje TERTULIÁN, *Adv. Marc.* 4,1,1.

²⁰ Stačí připomenout třeba to, že podle Markiona přátelé starozákonního Boha jako Ábel, Abrahám nebo Mojžíš v podsvětí odmítají Kristovu zvěst, a proto nemohou dojít spasení, zatímco jeho odpůrci jako třeba Kain, obyvatelé Sodomy a Egypta tuto zvěst přijímají, a proto docházejí spasení. Srov. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, sv. 1, s. 38.

²¹ „Markion měl zásadní vliv na rozvoj nauky církve, když důrazně upozornil na nebezpečí deformace hlásání ve smyslu zákonictví. Toto nebezpečí ve druhém století reálně existovalo.“ B. ALAND, „Marcione – Marcionismo,“ s. 2097.

²² Srov. CARCIONE, *Le eresie*, s. 46.

²³ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 3. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl.; Praha: Krystal, 2006, s. 330–332.

lidský hřích, který si zasluguje smrt a věčné zavržení. Protikladem zákonického Otce by měl být milosrdný Syn, který by se postavil na naše místo a za nás tuto hrůzu ve své smrti a ve svém sestupu mezi zavržené snesl, aby bylo učiněno zadost trestající spravedlnosti rozhněvaného Otce. Nepřipomíná tento antagonismus Markionovo učení o určitém antagonismu Boha stvořitele a Boha zákona vzhledem k milosrdnému Bohu Otcí, kterého zjevil Ježíš Kristus? Skutečnost, že si tuto souvislost nikdo neuvědomoval, vyplývala z nedostatečného promýšlení organické struktury celého obsahu víry na základě analogie víry, což je typické zejména pro úpadkovou scholastiku a následnou manualistiku. Každopádně ale platí, že uvedená soteriologie je v ostrém rozporu s trinitárním dogmatem, protože Otec, Syn a Duch svatý jakožto nositelé jediné Boží přirozenosti nemohou být v nějakém existenciálním antagonismu. Dlužno podotknout, že takovéto „soteriologické“ rozštěpování Trojice by navíc mohlo být hodnoceno jako nereflektovaný náběh na triteismus. Jestli existuje mezi Synem a Otcem protiklad vztahu, pak je to protiklad logický mezi Nezplozeným a Zplozeným, a nikoli rozpor v postojích nebo smýšlení. V dané věci trinitární dogma, které hovoří o jediné Boží přirozenosti ve třech osobách, plně odpovídá novozákonní zvěsti (srov. např. Jan 3,16; 5,29; 10,30; 1 Tim 2,4), zatímco Markionovo učení a pochopitelně také jeho nešťastná a ne zcela domyšlená soteriologická analogie jsou v křiklavém rozporu s obrazem Boha Ježíše Krista, jak nám ho na základě své zkušenosti vykresluje prvokřesťanská komunita.²⁴

Další analogie s markionismem by se mohla týkat určitého druhu filozofie náboženství, s níž se setkáváme v díle velkého moravského rodáka S. Freuda. Tento zakladatel psychoanalýzy na základě svého objevu Oidipova komplexu, jímž mimochodem sám velmi intenzivně trpěl, staví do ostrého protikladu „náboženství otce“ a „náboženství syna“. Kristus podle Freuda sice usmířuje své následovníky s Otcem, zároveň tak ale realizuje svůj bytostný odpor vůči Otcí a jistou vzpouru proti němu, protože se v zásadě postaví na jeho místo, a tak ho vlastně odstraní. Křesťanství je tedy vnímáno jako „náboženství Syna“, které nahradilo starozákonní „náboženství Otce“.²⁵

Uvážíme-li, jaké psychologické mechanismy vedly Freuda k právě naskicované interpretaci křesťanství v protikladu k judaismu, pak to může zpětně vrhat světlo na psychologické pozadí těch názorových postojů, které zaujal ve druhém století Markion, i když je nutno přiznat, že tento hereziarcha nestavěl do protikladu Boha Otce se Synem, nýbrž podrázeného Boha stvořitele a autora zákona na jedné straně s nadřazeným Bohem, Otcem Ježíše Krista na straně druhé.²⁶ Zároveň je však třeba

²⁴ Srov. MTK, *Quaestiones selectae de Deo Redemptore*, 2,10; EV 14, č. 1881; J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, sv. 1, *De la Trinité à la Trinité*, Fribourg: Éd. universitaires; Paris: Beauchesne, 1991, s. 502.

²⁵ Srov. S. FREUD, *Gesammelte Werke*, sv. 9, *Totem und Tabu*, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1944; „Die Zukunft einer Illusion“, in *Gesammelte Werke*, sv. 9, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1948, s. 323–380; „Das Unbehagen in der Kultur“, in *Gesammelte Werke*, sv. 19, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1948, s. 419–506; „Der Mann Moses“, in *Gesammelte Werke*, sv. 9, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1950, s. 101–246.

²⁶ V dané souvislosti vyvstává další možná a pro mnohé možná také překvapující analogie mezi markionismem oddělujícím Boha stvořitele od Boha spasitele a určitým typem odtrhování pojednání o striktně jediném Bohu Starého zákona a filozofie, který je původcem přirozeného řádu jakožto Stvořitel, od pojednání o Trojici jakožto původkyni nadpřirozeného řádu, což odpovídá Bohu spasiteli. S tímto členěním se setkáváme v barokní teologii. Důsledek uvedeného způsobu členění se pak projevil v na-
prostém opomíjení stvořitelské Trojice.

vzít v potaz ostrý spor mezi Markionem a jeho vlastním otcem-biskupem, který ho exkomunikoval. K Markionovu názorovému vývoji tedy zcela evidentně patří drama vzpoury proti vlastnímu otci, u něhož lze předpokládat zvýšenou míru autoritářství. Uvedené skutečnosti tudíž poměrně zřetelně svědčí ve prospěch hypotetické souvislosti teologických stanovisek a oidipovského komplexu. O zmíněném psychologickém pozadí teologických postojů lze pochopitelně uvažovat také v případě těch, kdo o více než tisíc let později nevědomky kráčeli v Markionových šlépějích, když ve svých soteriologických koncepcích rozštěpovali Trojici a předkládali nám obraz striktně zákonického Otce a milosrdného Syna, jenž svým utrpením utiňuje jeho „přespravedlivou“ rozkacenost.

2. RŮZNÉ FORMY MONARCHIANISMU

Jestliže Markion jednostranně stavěl na Lk 10,22, tedy na diskontinuitě mezi Jahvem a Bohem Otcem, pak společným jmenovatelem všech typů monarchianismu je pochopitelně přesně opačná jednostrannost, spočívající v opomíjení Lk 10,22 a Mt 11,27 a v podtrhování totožnosti mezi Hospodinem otců a Bohem Otcem. Jestliže trinitární bludy představují povětšinou nezdařilé pokusy „řešit“ otázku imanentní Trojice, pak všechny druhy monarchianismu implikují její výslovné popírání. Monarchianismus obecně představuje pokus o smíření Ježíšova božství a striktního monoteismu v opozici jak proti Markionovu „dvojbožství“, které má hodně společného s gnostickým přesvědčením o vyšším Bohu a nižším Bohu stvořiteli, demiurgovi, tak proti tak zvané logos-christologii či logos-teologii, která důsledně Otce i Syna rozlišovala,²⁷ avšak, jak uvidíme zakrátko, nevyhnula se subordinacionistickým tendencím, a proto někdy o Slovu hovořila jako o „druhém Bohu“.

Zároveň je třeba podtrhnout, že křesťanství bylo pro mnohé v prvních staletích přitažlivé právě proto, že bylo nadnárodním náboženstvím, které vyznávalo jediného Boha. Proto také křesťané kladli na monoteismus důraz, neboť to bylo rozlišovací znamení jejich víry oproti polyteismu.²⁸ Nemělo by nás tudíž udivovat, že právě monarchianismus měl poměrně hodně přívrženců v širokých vrstvách řadových věřících. Ačkoli byl monarchianismus odsouzen v celé církvi, přece jen měl tento myšlenkový proud zejména v některých geografických oblastech mnoho sympatizantů. Jednalo se zejména o Malou Asii, ale také třeba o Řím²⁹ a podle všeho na rovině lidových vrstev také o Libyi i o západní část severní Afriky. Již na tomto místě je vhodné upozornit

²⁷ „Monarchianismus totiž povstal jako právě a skutečné teologické hnutí, které je v opozici vůči logos-teologii. Monarchianismus se stavěl ostře proti pojetí Slova, které jako Boží Syn subsistuje vedle Otce, protože to vyvolávalo obavy z dvojbožství.“ M. SIMONETTI, „Sabellio e il sabellianismo,“ in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1983, s. 217–238, zde 229.

²⁸ Srov. M. SIMONETTI, „Monarchiani,“ in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, sv. 2, s. 2284–2285. V daném kontextu rozhodně není nezajímavé, co tvrdí Harnack: „Je třeba sřezit se zjednodušeného přesvědčení, podle něhož by všichni, kdo se obrátili na křesťanství, byli získáni apoštolským kázáním v celé jeho šíři. [...] V mnoha případech o tomto obrácení rozhodoval pouze paprsek celého světa.“ A. VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo*, Torino: Bocca, 1906, s. 65. Primárními motivacemi byl především monoteismus, vedle toho také mravní úroveň křesťanství a charitní dílo.

²⁹ Srov. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, s. 8.

na skutečnost, že protikladná tendence, která bývala spojována s určitým typem subordinacianismu, se znatelněji projevovala v Alexandrii a měla řadu přívrženců také v Sýrii a okolních krajinách. To však rozhodně neznamená, že třeba v Alexandrii nebo v Sýrii³⁰ by se v prvních staletích křesťanské éry nevyskytovali zastánci monarchianistických tendencí a že v Římě by nebyl nikdo na straně tak zvané logos-christologie nebo logos-teologie, která mluvila o Kristu jako o „druhém Bohu“.

2.1 Patripassianismus

Jako první s typicky monarchianistickou naukou na konci druhého století, přesněji kolem roku 180, vystoupil Noetos ze Smyrny.³¹ Jeho učení, o němž víme jenom ze spisů obhájců ortodoxie, opět spočívá ve vyhraněné jednostrannosti, která je pro trinitární hereze příznačná. Jedná se o to, že novozákonní místa jako Jan 10,30 nebo 14,9–10 jsou čtena ve smyslu naprosté identifikace Syna a Otce. Nový zákon sice hovoří o jednotě Otce a Syna, zároveň je ale důsledně rozlišuje a nikdy nezaměňuje nebo nesměšuje. V Jan 10,30 se neříká, že Otec a Syn jsou „jeden“, nýbrž „jedno“. Noetovy postoje lze velmi dobře chápat jako reakci na dvojbožství hláсанé Markionem i na podobné prvky obsažené v gnózi. Noetovy nauky prý přenesl do Říma jeho žák Epigonos. Jeden zachovaný fragment z Hippolytova díla dokládá, co bylo podstatou tohoto Noetova učení: „Tvrdí, že Kristus je Otec a že Otec se narodil, trpěl a zemřel.“³² Odtud pak pochází název hereze „patripassianismus“.³³ Eusebius z Caesareje dokládá, že Noetovu herezi potíral Irenejův žák Hippolyt také ve svém díle s titulem *Adversus omnes haereses* nebo *Syntagmata*,³⁴ které však dnes nemáme v k dispozici.

Kolem roku 213 Tertulián,³⁵ již jako přívrženec montanistického směru, napsal vášnivý spis *Adversus Praxean*, v němž se ostře staví proti Praxeově monarchianismu, který byl v zásadě totožný s Noetovým učением,³⁶ jak to dokládá následující konstatování, které nás zpravuje o Praxeově nauce: „Byl to sám Otec, kdo sestoupil do Panny, aby se z ní narodil, aby trpěl a aby byl Ježíšem Kristem.“³⁷ Nebylo by spravedlivé smlčet, že Praxeas, původem z Malé Asie, na sklonku druhého století v Římě bojoval proti montanistům, kteří se vyznačovali přemrštěnými pneumatologickými důrazy. Z uvedeného důvodu Praxeas také jako první výslovně hovořil o „monarchii“ v Bo-

³⁰ Syrský jazyk a kultura se v prvních staletích projevovaly na mnohem širším území, než je dnešní Sýrie. Zmíněné území zasahovalo hluboko do dnešního Turecka, na východě se pak dotýkalo Kaspického moře. Lze tedy říci, že se jednalo o podstatnou část celého antiochijského patriarchátu. Srov. CARCIONE, *Le eresie*, s. 73.

³¹ Srov. WOLINSKI, „Dall'economia alla »teologia« – secolo III,“ s. 163.

³² HIPPOLYT, *Elenchos* 9,10; PG 16/3, 3378.

³³ Srov. DSH, č. 284; LEV VELIKÝ, *Epist. Quam laudabiliter* 1, ze dne 21. 7. 447.

³⁴ EUSEBIUS Z CAESAREJE, *Hist. eccl.* 6,22.

³⁵ Srov. QUASTEN, *Patrologia*, sv. 1, s. 527.

³⁶ Podle Harnacka však Praxeas přece jenom monarchianismus modifikoval: „Praxeas v tendenci a důkazu z Písma za jedno s Noetem rozlišuje přece již více mezi Otcem a Synem: Bůh se učinil Synem přijav tělo; tělo činí Otce Synem, t. j. v osobě Vykupitelově jest tělo (člověk, Ježíš) Synem, duch (Bůh, Kristus) Otcem (odvolává se na Lk 1,35). Co se zrodilo, jest Synem; Duch (Bůh) nemohl trpět; pokud se vydal v tělo, trpěl spolu („*pater compassus est filio*“). Jakmile se rozlišování mezi *caro* (filius, tělo, Syn) a spiritus (pater, duch, Otec) bere přísně, přechází modalismus v adopcianismus.“ A. VON HARNACK, *Dějiny dogmatu*, Praha: Kalich, 1903 (= 1974), s. 125.

³⁷ TERTULIÁN, *Adversus Praxean* 1.

hu.³⁸ Tertuliánův spis tedy není pouze odporem vůči patripassianismu, ale zároveň obhajobou montanismu.³⁹

2.2 Sabellius a sabellianismus

Podle pramenů ze čtvrtého století by měl Sabellius pocházet z Libye.⁴⁰ Tato informace však může vycházet z toho, že sabellianismus byl od poloviny třetího století velmi silný právě v Libyi. Jediné jisté údaje, které máme k dispozici, se týkají skutečnosti, že kolem roku 220 představoval Sabellius hlavního exponenta radikálních monarchiánů v Římě.⁴¹ Po pravdě řečeno, nevíme přesně, co vlastně Sabellius hlásal. Zdá se, že to byla určitá forma monarchianismu, který identifikuje Otce se Synem. Je známo, že papež Kallixtus (217–222 nebo 223) Sabellia exkomunikoval, a tak jasně odmítl také jeho nauku. Dlužno však podotknout, že Kallixtus exkomunikoval také Hippolyta, předního představitele logos-teologie na počátku třetího století v Římě. Vlastní Kalixtova pozice vykazuje tendenci k určitému kompromisu mezi oběma znesvářenými myšlenkovými proudy, protože měl na jedné straně prohlašovat, že nezná jiného Boha kromě Ježíše Krista. Na druhé straně ale jasně odmítal patripassianismus, když učil, že nezemřel Otec, ale Syn.⁴² Vyvozovat z těchto stručných a ne zcela jednoznačných zpráv, že Kallixtus byl více nakloněn monarchianismu, je podle mého skromného soudu poněkud nadsazené.⁴³ Je zřejmé, že v době, kdy celý problém nemohl být ještě plněji vyjasněn, se zdá být logické Kalixtovo úsilí o obhajobu jakéhosi pomyslného středu mezi oběma extrémami. Navíc v roce 262 papež Dionýsius ve svém listu adresovaném svému jmenovci, který byl patriarchou v Alexandrii, jasně odmítá jak triteismus, tak Sabellia, který se podle něho „rouhá, když tvrdí, že sám Otec je Synem a naopak.“⁴⁴ Zároveň je ale třeba přiznat, že západní křesťanstvo se přidržovalo toho učení, které vyjadřoval Kallixtus, tedy že Kristus je pravý Bůh a zároveň že existuje jediný Bůh,⁴⁵ což však přísně vzato vyznívá paradoxálně, a proto to také není v rozporu s pozdějším dogmatickým vývojem. Není vyloučeno, že Sabellius se po svém odsouzení odebral z Říma buď do Libye,⁴⁶ nebo někam do Egypta, kde se monarchianismus začal projevovat mnohem silněji než předtím.

Jak jsme měli možnost vidět, monarchianismus v první fázi identifikoval Otce se Synem nejen v oblasti popírané imanentní Trojice, ale také v oblasti Trojice ekonomické, což se na první pohled přičilo údajům Nového zákona. Z uvedeného důvodu byla tato nauka modifikována v tom smyslu, že Bůh se nejprve zjevuje jako Otec a poté jako Syn, což s sebou neslo přijetí odlišení Otce od Syna v oblasti ekonomie.

³⁸ Srov. J. AUER, *Il mistero di Dio*, Assisi: Cittadella, 1982, s. 225–226.

³⁹ Je to patrné z následujícího obvinění, podle něhož Praxeas: „Vykonal dvojí ďáblovu dílo [...]: vypudil prorocství a přinesl herezi, odehnal Parakléta a ukřižoval Otce.“ TERTULIAN, *Adversus Praxean* 1.

⁴⁰ Srov. např. BAZIL, *Ep.* 9,2.

⁴¹ Srov. HIPPOLYT, *Elenchos* 9,11,1; 12,15. Podle Simonettiho autor díla není Hippolyt, ale některý zastánce logos-teologie, který působil v Římě v době papeže Kalixta. Srov. M. SIMONETTI, „L'unità di Dio: da Clemente a Dionigi,“ in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, s. 183–215; zde 199nn.

⁴² Srov. DSH, č. 105.

⁴³ Srov. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, s. 8–9.

⁴⁴ Srov. DSH, č. 112.

⁴⁵ Srov. VON HARNACK, *Dějiny dogmatu*, s. 126.

⁴⁶ Srov. např. J. DANIELOU, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, sv. 1, Paris: Le Seuil, 1963, s. 250n.

Sabelliáni tedy mohli klidně přijmout odsouzení patripassianismu.⁴⁷ Následně dochází k rozšíření tohoto pojetí také o Ducha svatého, takže stojíme před zcela evidentním popřením imanentní Trojice na jedné straně a před určitou koncepcí Trojice ekonomické. Ve skutečnosti by pouze jediný Bůh na sebe v dějinách spásy postupně bral role či divadelní masky (*prosopa*) Otce, Syna a Ducha svatého. Podle Harnacka by právě v tom měl spočívat inovativní přínos samotného Sabellia.⁴⁸ Zdá se však pravděpodobnější, že uvedený zrod toho, co dnes nazýváme sabellianismem nebo modalistickým monarchianismem, nepochází přímo od hereziarchy Sabellia, nýbrž od jeho žáků, kteří v průběhu třetího století právě v tomto smyslu původní Sabelliův monarchianismus rozvinuli.⁴⁹ Je tedy patrné, že Sabellius vlastně nebyl sabellianem v plném slova smyslu. U hereziarchy lze předpokládat pouze určitou variantu patripassianismu.

Po převážně historickém pohledu na danou problematiku se nyní budeme sabellianismem či modalistickým monarchianismem zabývat především ze systematicko-teologického hlediska. V první řadě je třeba upozornit na základní slabiny tohoto pokusu o vysvětlení tajemství Boží trojjednosti. Za prvé, jedinstvo Boží v oblasti transcendence a jakási trojičnost rolí v oblasti ekonomie nenechává v zásadě ani stopu nevysvětlitelného. Tajemství se vytratilo, což je jasné znamení ideologizace mystéria. Za druhé, pokud by se Bůh zjevoval jako Trojice a ve skutečnosti by byl jediný, nevyhnutelně by to implikovalo, že klame, což je v ostrém rozporu s novozákonním obrazem Boha. Pokud by ale Bůh byl Otcem, Synem a Duchem svatým pouze „naoko“, pak by bylo zcela oprávněné, abychom také my byli křesťany pouze „naoko“, a nikoli doopravdy. Za třetí, sabellianismus hovoří o třech fázích zjevování se jediného Boha, to by ale znamenalo, že Otec, Syn a Duch svatý by nemohli působit zároveň, nemohli by zjevovat jeden druhého. Ke komu by se tedy podle svědectví Nového zákona modlil Ježíš Kristus, když by byl jediným Bohem v roli Syna, zatímco roli Otce by momentálně zastávat nemohl?

Obsahuje sabellianismus nějaké zrno pravdy? Určitě ano. V první řadě je to důraz kladený na Boží jedinstvo a do jisté míry také na stejnou božskou důstojnost Otce, Syna i Ducha svatého, i když tito tři nejsou skutečnými osobami. Uvedená část pravdy kontrastuje s druhým pólem trinitární heterodoxie, totiž s vyhraněnými formami subordinacianismu, které vedou k nepřijatelnému dvojbožství nebo trojbožství, i když druhá a třetí hypostaze jsou pojmány do jisté míry jako stvořené a polobožské zároveň. Lze tedy říci, že výrok o soupodstatnosti Syna s Otcem a následně o soupodstatnosti Ducha svatého s Otcem a Synem reprezentuje do jisté míry to nejlepší, co lze vytěžit právě z monarchianismu. Pozdější vývoj v trinitologii kontrastoval určité implicitní triteistické tendence vyplývající z nauky o třech božských osobách podtržením skutečnosti, že Otec je celý Bůh, který perichoreticky přebývá v Synu, a že Syn je celý Bůh, který perichoreticky přebývá v Otcí, taktéž Duch svatý je celý Bůh, a proto plně přebývá v Otcí i Synu a Otec i Syn v něm. Právě v tomto smyslu vlastně dochází k určitému „usmíření“ mezi sabellianistickým důrazem na Boží jedi-

⁴⁷ Srov. SIMONETTI, „Sabellio e il sabellianismo,“ s. 228.

⁴⁸ Srov. A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, sv. 1/2, 2. vyd., Leipzig: J. C. Hinrichs, 1958, s. 677–679. Podobný názor zastává také: F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 6. vyd., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1959, s. 145.

⁴⁹ Srov. SIMONETTI, „Sabellio e il sabellianismo,“ s. 230–231.

nost a učení o třech věčných božských osobách. Také postřeh týkající se fází zjevení není naprosto chybný, vždyť ve Starém zákoně skutečně vystupuje přednostně Bůh Otec, v Novém zákoně Syn a v době církve se naplno rozvine zjevení Ducha svatého. Otec ale nikdy není bez Syna a Ducha, stejně jako Syn není bez Otce a Ducha svatého, konečně Duch svatý rozhodně nikdy není bez Syna a Otce.⁵⁰

Sabellianismus dnes rozhodně není neaktuální záležitostí, jak to konec konců dokládají dějiny západní trinitologie a úpadek vědomí důležitosti a praktického významu tajemství Trojice ze strany širokých vrstev křesťanů. Tento jev je patrný v posledních staletích západní církve. Ačkoli následující svědectví je dnes již více než třicet let staré, přesto nepozbývá na své aktuálnosti ani dnes:

Modalismus rozhodně není mrtev nebo pohřben. Absence praktického vztahu křesťanů k božským osobám, jak se to projevuje ve víře a zbožnosti velkého množství křesťanů, o tom vydává jasné svědectví. Racionalistický deismus a následně ateismus v mnoha svých podobách nastolily jako primární otázku dokazování Boží existence, což vedlo k tomu, že v křesťanské víře se upřednostňoval Bůh jako podstata a přirozenost se svými atributy věčnosti, všemohoucnosti a transcendence, přičemž osoby Otce, Syna a Ducha svatého s jejich vlastními charakteristikami a atributy byly dány jaksi do závorky.⁵¹

K tomu je třeba doplnit ještě jeden projev latentní inklinace k modalismu v oboru západní trinitologie, který má svůj kořen v díle velkého Augustina. Tento církevní učitel jednoznačně upřednostňuje Boží jedinnost před četností osob. Jeho obava z možných nástrah latentního triteismu jej nakonec vedla ke zpochybnění termínu „osoba“ jako označení věčného Otce, Syna a Ducha svatého.⁵² Totéž pak opakuje Anselm.⁵³ S touto pochybností se setkáváme i u řady moderních křesťanských teologů jako K. Barth⁵⁴ nebo K. Rahner.⁵⁵ Na tomto místě je možno pouze připomenout,

⁵⁰ Na tomto místě by někdo mohl namítnout, že učení o třech dobách, tedy o době Boha Otce, Syna a Ducha svatého byla odsouzena na 4. lateránském koncilu, kde se jednalo o učení opata Jáchyma z Fiore. V první řadě je třeba připomenout, že nedošlo k odsouzení osoby, nýbrž pouze určitých tendencí v jeho učení. Srov. DSH, č. 803–807. Pokud čteme příslušné koncilní prohlášení, není zde odsouzeno učení o třech dobách, ale Jáchymova interpretace Lombardova učení o jedné Boží přirozenosti a třech Božích osobách, které Jáchym odsuzoval jakožto učení o „čtveřici“. Dále se zde zmiňují náběhy na „triteismus“. Dnešní teologie však Jáchyma do značné míry rehabilitovala. Jestliže někteří autoři upozorňují na nebezpečí, že Trojice v Jáchymově myšlenkovém odkazu bude do jisté míry pohlcena dějinami (srov. B. FORTE, *Trinità come storia*, Milano: Edizioni Paoline, 1985, s. 84), pak se objevují také hodnocení, která Jáchyma plně ospravedlňují: „Pochod myšlení nespočívá v pokusu vysvětlovat Trojici na základě poznání světa, nýbrž v opačném postupu, totiž vysvětlovat svět na základě poznání Trojice, abychom pak mohli o Trojici hovořit v rámci tohoto světa.“ H. DE LUBAC, *La posterità di Gioacchino da Fiore*, sv. 1, Milano: Jaca Book, 1985, s. 23–24. Jistě není náhodou, že autor jako J. B. Mondin strukturuje ve své monografii pojednání o vztahu Trojice a dějin přesně podle schématu Jáchyma z Fiore, a proto hovoří o době Boha Otce, době Boha Syna a o době Boha Ducha svatého. Srov. J. B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore*, Bologna: Studio Domenicano, 1993, s. 377–391.

⁵¹ V. CROCE, *Il Padre di Gesù Dio di tutti*, Casale Monferrato: Pemme, 1989, s. 155.

⁵² Srov. AUGUSTIN, *De Trinitate* 7,4,9.

⁵³ Podle Anselma je v Bohu „jednota díky jednosti esence a Trojice díky třem nevím co“ ANSELM, *Monologion*, kap. 79.

⁵⁴ „Bůh Otec a Bůh Syn, to nejsou ve skutečnosti dvě osoby, které jedná samy o sobě nebo společně, nýbrž dva způsobů jediného Božího bytí.“ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, sv. 1/1, *Die Lehre vom Wort Gottes*, 12. vyd., Zürich: Theologischer Verlag, 1989, s. 511.

⁵⁵ Srov. K. RAHNER, „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte,“ in *Mysterium Salutis*, ed. J. Feiner a M. Löhrer, sv. 2, *Die Heilgeschichte vor Christus*, Einsiedeln: Benziger, 1967, s. 317–401, zde 364–368.

že postoj zmíněných teologů dvacátého století je motivován také tím, že v moderní době došlo k identifikaci osoby se sebevědomím, což pochopitelně vede ke značným problémům v oblasti trinitologie i christologie.

Obviňování uvedených teologů z modalismu však rozhodně není oprávněné.⁵⁶ Jedná se totiž pouze o určitou tendenci či inklinaci, která upřednostňuje Boží jednotu před Boží trojičností, a nikoli o výslovné popírání ekonomické Trojice. Uvedené stanovisko je třeba tolerovat stejně jako to, které upřednostňuje Trojici Božích osob, protože oba zmíněné přístupy se nacházejí v poli legitimního teologického pluralismu. Zejména teologové, kteří se zabývají trinitologií, by se měli už jednou provždy naučit, že tolerance jejich vlastního postoje ze strany druhých předpokládá jejich toleranci vůči těm, kdo se v intervalu legitimního teologického pluralismu nacházejí blíže k opačnému pólu názorového spektra. Ten, kdo druhého obviňuje z „triteismu“, by se měl vážně zamyslet nad tím, zda jím obviňování by náhodou nemohli označit jeho vlastní reflexi jako „modalismus“. Totéž pochopitelně platí i opačně. Uznání ortodoxie u kolegy však neznamená konec myšlenkové zápolení a úsilí o co nejhlubší proniknutí do tajemství víry, což s sebou nese také kritičnost vůči názorům toho druhého. Proto je také vhodné znovu připomenout na tomto místě, proč je nevyhnutelné hovořit o Otci, Synu a Duchu svatém jako o skutečných osobách.

Na uvedené námítky proti pojmu „osoba“ v oblasti imanentní Trojice můžeme tedy odpovědět následovně: Je-li Hospodin již ve Starém zákoně meziosobně vztahový navenek, pak to vyžaduje věčnou meziosobní vztahovost „uvnitř“. Jestliže se jeden z Trojice stal Ježíšem z Nazareta a v přijaté lidské přirozenosti zastával ontologicky a psychologicky tytéž funkce jako lidská osoba, pak to svědčí o osobním charakteru věčného Slova.⁵⁷ Konečně je třeba položit si otázku: pokud Otec, Syn a Duch svatý nejsou skutečně osobami, nezbývá nic jiného, než připustit v Bohu existenci tří „věcí“, může ale věc transcendovat stvořený svět a především člověka, který je osobou? Zásadní otázkou pak je, zda nejhlubším základem všeho je neosobní bytí, nebo svobodná osoba schopná milovat a vyjít ze sebe směrem k druhému.⁵⁸

2.3 Dynamický nebo adopcionistický monarchismus

Je všeobecně známo, že nejstarší vrstvu novozákonní christologie můžeme definovat jako pneumatickou christologii. Ježíš je zde představován především jako člověk naplněný Boží mocí, silou a slávou, tedy božským pneuma, které je nazíráno do jisté míry ještě jako neosobní síla (srov. např. Sk 10,38). Je-li tento způsob myšlení

⁵⁶ Srov. např. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore*, s. 217, 238. Zmíněný autor pouze připomíná to, z čeho jsou Barth a Rahner obviňování svými kritiky. Mondinův vlastní postoj je poněkud opatrnější, i když i on sám se zřetelně kloní spíše na stranu kritiků.

⁵⁷ Právě v tomto smyslu kritizuje myšlenkový odkaz svého učitele Z. Kučera: „Nejzávažnější otázky je třeba položit ze soteriologie, neboť nejsou-li tři mody Božího bytí skutečnými osobami, jak Ježíš Kristus jakožto tělem učiněná druhá božská osoba má skutečnou osobu podle principu personální unie?“ Z. KUČERA, *Trojiční teologie*, Brno 2002, s. 219.

⁵⁸ Jestliže Otec, Syn a Duch svatý nejsou osobami, ale pouze „způsoby bytí“ jediného Boha, pak je víra v Trojici „zbavena své plodnosti. Poslední a nejvyšší daností pak již není svoboda lásky, nýbrž abstraktní pojem bytí. Jenomže pravý smysl trinitární nauky tkívá právě v tvrzení, že to reálné v celé své komplexnosti je strukturováno osobně nebo meziosobně.“ W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1974, s. 219.

a vyjadřování vytržen z celku novozákonního svědectví a absolutizován, stojíme před herezí, která čte tajemství Ježíše Krista a Božího Ducha přes starozákonní „brýle“. Jestliže je ale Ježíš pouze člověk proniknutý Boží mocí, která je neosobní, pak to znamená, že neexistuje žádná Trojice, nýbrž výhradně jediný – jednoosobový Bůh. Není-li Ježíš pravým Božím Synem, pak je pouze synem adoptivním, stojí tedy ve vztahu k Bohu na stejném místě jako izraelští panovníci, velekněží a proroci, i když je zároveň kvalitativně překračuje. Uvedená interpretace s sebou navíc nevyhnutelně nese to, že Ježíš není nad zákonem, nýbrž pod ním.

Zdá se, že zejména poslední zmíněný důsledek adopcionismu je také důvodem, proč právě tuto interpretaci tajemství Muže z Nazareta vzaly v prvním a druhém století za svou určité židokřesťanské kruhy. Nesmíme zapomínat na skutečnost, že Mojžíšův zákon představoval pro Izraele národní identitu. Jestliže Ježíš stojí nad tímto zákonem, jestliže se spása realizuje vírou v Ježíše jako Pána, a nikoli na základě plnění skutků zákona, pak to mnozí židokřesťané nemohli nevnímat jako přímé ohrožení své vlastní národní totožnosti. Dlužno přiznat, že historie jim dala do jisté míry zapravdu, neboť židokřesťanský prvek, který byl až do poloviny druhého století křesťanstvu dominantní a který se vyznačoval vyznáním Ježíšova pravého božství,⁵⁹ nakonec musel ustoupit onomu helénskému, až se nakonec zcela vytratil. Oběť, která se požadovala po židokřesťanech přijímajících Ježíše jako Krista, byla obrovská. Ve jménu Ježíšova božství a univerzálního významu jeho spasitelského díla měli přejít od vlastní, partikulární, národní víry a identity na univerzalistickou platformu Božího lidu. Pokud by se Izrael jako celek obrátil na křesťanství, buď by přestal existovat jako národ s vlastní identitou, anebo by křesťanství nabylo podob judaistického proselytismu. Náznaky druhé možnosti se objevují v listech svatého Pavla Galatanům a Římanům, jejichž autor proti tomu bojoval ze všech sil. Ačkoli věroučně jsou pro křesťany naukové postoje ebionitů,⁶⁰ kteří Ježíše vnímali jako adoptivního Božího syna a z novozákonních knih vybrali přesně to, co odmítl Markion, nepřijatelné, neměly by pro ně být zcela nepochopitelné jejich motivace.

První, koho můžeme označit za adopcionistu v plném slova smyslu a tím pádem také jako zastánce dynamického monarchianismu, protože christologický blud je pouze jednou stranou mince, na jejímž rubu nacházíme nevyhnutelně právě zmíněný trinitologický blud, byl Theodotus z Byzance, přezdívaný Koželuh.⁶¹ Tento člověk rozšiřoval na konci druhého století v Římě učení, podle něhož by Ježíš byl pouze

⁵⁹ J. Daniélou rozlišil v židokřesťanství prvních staletí dva protikladné proudy, jeden heretický, který neuznával Ježíšovo božství, druhý ortodoxní, který Ježíšovo božství přijímal. Hlavními exponenty heterodoxního křídla židokřesťanství byli ebionité. Ortodoxní židokřesťanství by mělo vycházet z myšlení jeruzalémské prvokřesťanské komunity a jeho postoje jsou vyjádřeny v apokryfním *Evangeliiu Hebrejců*. Postoje heterodoxního proudu by se měly vyjadřovat v *Pseudo-klementinské sbírce* dvaceti kázání apoštola Petra, které spolu se dvěma Petrovými listy měl zaslat Jakubovi, bratru Páně, Petrův nástupce na římském stolci, Klement. Srov. J. DANIELOU, *Teologia del Giudeo-cristianesimo*, Bologna: Il Mulino, 1974, s. 15–131. S těmito tezemi souhlasí J. N. D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna: Il Mulino, 1972. Výhrady k některým věcem mají M. SIMON – A. BENOIT, *Giudaismo e cristianesimo*, Bari: Laterza, 1978, s. 241–283.

⁶⁰ „Ebionité, z hebrejského *‘evjóním* = „chudí“, jsou u otců popisováni jako zákonu oddaní Židé, odmítající Pavlovu teologii.“ *Neznámá evangelia: Novozákonní apokryfy*, ed. J. A. Dus a P. Pokorný, sv. 1, Praha: Vyšehrad, 2001, s. 180.

⁶¹ Eusebius z Caesareje o Theodotovi říká: „Jako první tvrdil, že Kristus je obyčejný člověk (*philos anthropos*).“ *Hist. eccl.* 5,28,6.

člověkem, na kterého sestoupila Boží moc v podobě holubice při křtu v Jordánu. Právě proto také Ježíš začal konat zázraky až po svém křtu.⁶² Jiní adopcianisté kladli Ježíšovo zbožštění až do události jeho vzkříšení. Druhým představitelem adopcianismu byl také Theodotus z Byzance, tentokrát přezdívaný Truhlář, který učil, že Melchisedech byl božskou potencí převyšující Krista. V letech 230–250 vystupoval v Římě jistý Artemon, který hlásal v zásadě totéž co Theodotus Koželuh.⁶³

Hlavním představitelem adopcianismu a dynamického monarchianismu byl podle všeho antiochijský patriarcha Pavel ze Samosaty, sesazený synodou ze stolce v roce 268.⁶⁴ Pokud se opřeme o zprávu Eusebia z Caesareje, který se odvolává na list vypracovaný příslušnou synodou a odeslaný římskému biskupovi Dionýsiu, měla by podstata Pavlova učení spočívat v tom, že odmítal vyznávat příchod Božího Syna z nebe, a v tvrzení o narození Božího Syna pouze jako člověka.⁶⁵ Podle jiné zprávy měl Pavel učit následující:

Maria neporodila Slovo, neboť Maria neexistovala před všemi věky. Maria není starší než Slovo, a proto porodila člověka, který je stejný jako my, ale zároveň ve všem nadřazeného nám kvůli působení Ducha svatého.⁶⁶

V šestém století je Pavlovo učení rekonstruováno v tom smyslu, jak ho známe z dnešních učebnic teologie. Pavel ze Samosaty prý dával jméno Boha jedině Otci, Syna považoval pouze za člověka specificky obdařeného Božím Duchem, který byl pojímán pouze jako neosobní Boží síla (*dynamis*).⁶⁷ Mystérium Trojice popisované v Novém zákoně je tedy čteno důsledně starozákonně, což by mohlo ukazovat na židokřesťanské inspirace v pozadí Pavlova učení. Redukce Krista na specificky omilostněného člověka však zcela jasně narážela na víru křesťanů v Kristovo božství, a proto adopcianismus a dynamický monarchianismus nemohly mít velký vliv na širší okruh věřících.⁶⁸

Čemu ale učil sám Pavel, toť otázka. Je jisté, že celý doktrinální spor se soustředil především na christologickou stránku problému. Pavel byl v první řadě zastáncem plného Kristova lidství, což ho vedlo k určitému ostřejšímu rozlišování Slova a člověka Ježíše, které zřejmě přerostlo v oddělování.⁶⁹ Zároveň se jako zastánce Boží jednosti bránil tvrzení, že Slovo nebo Boží Moudrost by byla věčná hypostaze vedle hypostaze Boha Otce, jak to bylo obsaženo v Origenových spisech.⁷⁰ Dlužno podotknout, že většina biskupů shromážděných na synodě však byla orientována právě origenovskými.⁷¹

V učebnicích trinitologie a dějin dogmatu se často tvrdí, že v souvislosti s odsouzením učení Pavla ze Samosaty antiochijská synoda v roce 268 zavrhl používání výrazu

⁶² Srov. SIMONETTI, „Adozianisti,“ in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, sv. 2, s. 53–54.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 53–54.

⁶⁴ Srov. WOLINSKI, „Dall'economia alla »teologia« – secolo III,“ s. 162.

⁶⁵ Srov. EUSEBIUS, *Hist. eccl.* 7,30,11.

⁶⁶ *Fragmenta syriaca*, č. 26; citováno podle J. N. D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, s. 174.

⁶⁷ Srov. LEONTIOS BYZANTSKÝ, *De sectis* 3,3; podle KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, s. 147.

⁶⁸ Srov. WOLINSKI, „Dall'economia alla »teologia« – secolo III,“ s. 162.

⁶⁹ Srov. M. SIMONETTI, „Testimonianze su Paolo di Samosata,“ in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, s. 239–271, zde 263.

⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 267.

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 247.

„*homoúsios*“. Ve skutečnosti ale nemáme stoprocentní jistotu, zda k takovému aktu skutečně došlo.⁷² Každopádně existují doklady, že odpůrci Nicejského koncilu, který, jak známo, definoval Synův statut vzhledem k Otci právě jako „soudpodstatnost“, se v druhé polovině čtvrtého století odvolávali na výsledky antiochijské synody z roku 268 a především na zavržení výrazu „*homoúsios*“.⁷³

K uvedenému problému je třeba říci, že význam slova „*úsia*“ nebyl v dané době v oboru trinitologie ještě dostatečně vyjasněn.⁷⁴ Nebylo stanoveno, zda se tímto slovem označuje tak zvaná druhá podstata ve smyslu přirozenosti, anebo první podstata ve smyslu konkrétní, individuální subsistence, tedy osoby. Pokud na synodě v Antiochii v roce 268 skutečně došlo k odsouzení daného termínu, pak téměř se stoprocentní jistotou můžeme tvrdit, že to bylo v souvislosti s odporem vůči monarchianismu. To by znamenalo, že výraz „*homoúsios*“ by v takovémto kontextu vypovídal o Boží jednoosobovosti,⁷⁵ což by skutečně bylo v rozporu s vírou v Trojici i s tím, v jakém smyslu byl tentýž výraz použit na Nicejském koncilu, kde slovo „*homoúsios*“ mířilo na jedinou Boží přirozenost, společnou Otci a Synu. Dlužno však přiznat, že toto vyjasnění ortodoxního významu zmíněného výrazu se objevilo na scéně až díky Bazilu Velikému.

I v dynamickém nebo adopcianistickém monarchianismu nalezneme zrno pravdy. V první řadě je to důraz na úplnost Kristova lidství, která nemusí být v christologii typu *logos-sarx*, k němuž alexandrijská škola zřetelně inklinovala, dostatečně respektována.⁷⁶ Lze tedy říci, že Pavel ze Samosaty byl v jistém slova smyslu předchůdcem christologie typu *logos-anthrópos*,⁷⁷ již se později vyznačovala antiochijská teologická škola, která měla pochopitelně problémy s udržení jednoty Kristovy osoby.⁷⁸ Dalším vzácným ponaučením, které vyplývá z této hereze, je doklad úzkého propojení christologie a trinitologie. Z uvedeného důvodu je zřejmě správné, že se v posledních letech prosazuje pro označení tohoto bludu dvojсловí „adopcianistický monarchianismus“. Každopádně platí, že adopcianismus v oblasti christologie má jako jednoznačný důsledek monarchianismus v oblasti trinitologie.

⁷² Srov. tamtéž, s. 244.

⁷³ O dané záležitosti nás zpravuje HILARIUS Z POITIERS, *De synod.* 81; PL 10,534; ATHANASIUS, *De synod.* 26; PG 26,729.

⁷⁴ „Zatímco výraz *hypostasis* má u Origena jednoznačný význam a označuje osobní subsistenci Otce, Syna a Ducha svatého, pak slovo *úsia* není používáno se stejnou precizností. Řekl bych, že zatímco *hypostasis* má již v Origenových spisech jasný technický význam, o *úsia* to rozhodně neplatí.“ SIMONETTI, „Testimonianze su Paolo di Samosata,“ s. 246.

⁷⁵ Podle Hilaria z Poitiers Pavel ze Samosaty používal výrazu „*homoúsios*“ proto, aby tak vyjadřoval naprostou totožnost mezi Otcem a Synem, aniž by chtěl odlišovat Otce od Moudrosti, která tedy byla pouze jeho schopností. Srov. HILARIUS Z POITIERS, *De synod.* 81; PL 10,534.

⁷⁶ Hlavní odpůrce Pavla ze Samosaty, biskup Malchion, zcela zřetelně vyznával christologii, která přinejmenším implicitně popírala existenci Ježíšovy lidské duše, jak o tom svědčí následující výrok: „Připouštíme pouze jednu, podle nás velmi důležitou, diferenci mezi ním a námi. Boží Logos je v Kristu tím, čím je v nás vnitřní člověk.“ *Fragmenta Syriaca*, 30; citováno podle KELLY, *Pensiero cristiano delle origini*, s. 197. Je zřejmé, že „vnitřní člověk“ je v zásadě lidská duše. Antiochijská synoda z roku 268 tedy do jisté míry představuje předehru velkých christologických sporů z první poloviny pátého století mezi alexandrijskou a antiochijskou školou, mezi christologií *logos-sarx* a *logos-anthrópos*.

⁷⁷ Srov. POSPIŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 137–138.

⁷⁸ „Zdá se, že Pavel ze Samosaty svým způsobem představuje předchůdce christologie *logos-anthrópos*, která jasně rozlišovala dvě Kristovy přirozenosti.“ CARCIONE, *Le eresie*, s. 76–77.

Nepřijatelnost tohoto učení spočívá nejen v negaci trojičního obrazu Boha, ale opětně v určité racionalizaci a ideologizaci mystéria, které je v zásadě vysvětleno ve smyslu starozákonního nebo spíše dobového filozofického monoteismu. Není tedy divu, že monarchianismus v obou svých základních podobách vedl k popření novosti obsažené v radostné zvěsti. Pokud by tyto názorové tendence zvítězily, křesťanství by nebylo ničím jiným než pouhou judaistickou sektou.⁷⁹ Konečně je třeba si uvědomit, že adopcianistický monarchianismus nepopírá pouze imanentní Trojici, ale také skutečnou Boží imanenci ve světě, a proto vykazuje podobné prvky jako deismus.⁸⁰

Aktualita tohoto bludu je nabíledni, protože svod čist Nový zákon starozákonními brýlemi a pohoršení trinitarismu šikovně redukovat na jednoosobový monoteismus, který se zdá být srozumitelný a sladitelný s určitým typem filozofie, je pro mnohé intelektuály velmi silný. V současné době se navíc projevuje v zásadě správná otevřenost křesťanství vůči ostatním velkým náboženským tradicím lidstva. Jenomže tato otevřenost se někdy bohužel zaměřuje za demolicí nejvlastnějšího obsahu křesťanské víry. Tendence k adopcianistickému monarchianismu se mnohým může jevit svůdná také proto, že zde vidí platformu možného propojování křesťanství s judaismem či islámem.

3. HEREZE ODPORUJÍCÍ BOŽÍ JEDNOTĚ

Je zřejmé, že mezi tyto bludy patří svým způsobem také markionismus, o němž byla řeč výše, protože chronologicky předchází monarchianismu i těm bludům, jimiž bude věnována pozornost nyní. Pro úplnost se zmíníme i o bludech ze čtvrtého století, tedy o arianismu a pneumatomachismu. Opět ale připomínáme, že naším hlavním zájmem jsou nyní základní trinitologické hereze druhého a třetího století.

3.1 Různé podoby subordinacianismu

Jestliže heterodoxní židokřesťanství chtělo ubránit starozákonní monoteismus ve smyslu jednoosobového Boha na jedné straně a podřazenost Ježíše zákonu na straně druhé, pak se vedle adopcianistického způsobu interpretace nabízela také interpretace v jistém slova smyslu subordinacianistická. Výrazy „Slovo“, „Moudrost“, „Syn Boží“ by neoznačovaly pouhého člověka, ale také nikoli Boha v pravém slova smyslu. Ježíš by byl více než člověk, ale méně než Otec, což by se tak ostře nestavělo proti víře v jeho božský statut. Zároveň by ale Ježíš jako stvořený nebeský prostředník s případně andělským statutem nebyl nad zákonem. Není tedy divu, že se v žido-křesťanském prostředí setkáváme s tak zvanou „andělskou“ christologií a „andělskou“ pneumatologií. Ježíš z Nazareta a Duch svatý byli sice nadřazeni lidem, avšak

⁷⁹ Srov. L. MELOTTI, *Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito: Saggio di teologia trinitaria*, Torino: Elle Di Ci, 1991, s. 143.

⁸⁰ „Nebere se vážně ústřední skutečnost křesťanství, totiž fakt, že Bůh se stal opravdu člověkem a že vstoupil do dějin. Nepřijímá se to, že Bůh zjevuje sám sebe a své bytí pro nás a s námi, že ekonomie opravdu vyjadřuje Boží život, tedy jeho imanentní mystérium. Bůh zůstává uzavřen ve své transcendentci a je nahlížen jako někdo úplně cizí stvoření a dějinám.“ C. NIGRO, *Dio più grande del nostro cuore*, Roma: Città nuova; Roma: Pontificia universita lateranense, 1974, s. 219.

neměli božskou důstojnost, protože Ježíš, jakožto Boží posel, byl v zásadě vtěleným andělem,⁸¹ a Duch svatý byl zase identifikován s archandělem Gabrielem.⁸² Zároveň je nutno podotknout, že ne každé označení Ježíše nebo Ducha slovem „anděl“ musí být vnímáno jako vyhraněný subordinacionismus. Již Tertulián podotýká, že výraz „anděl“ může znamenat funkci posla, a nikoli označení přirozenosti.⁸³

V židokřesťanském prostředí se také setkáváme s christologií typu „Ježíš-zákon“; „Ježíš-smlouva“.⁸⁴ Jestliže uvážíme, že pro judaisty byl zákon vlastně vtělením Boží moudrosti, pak se tento způsob vyjadřování silně blíží tomu, co nacházíme v prologu Janova evangelia. Jelikož Ježíš není podřazován zákonu, je tuto christologii z křesťanského hlediska nutno hodnotit jako výrazně ortodoxní.

Pokud hledáme podněty k subordinacionismu v Novém zákoně, pak je třeba říci, že určitou podřazenost Syna Otci by mohla evokovat nauka o prostřednictví Ježíše Krista mezi Bohem a lidmi (srov. např. 1 Tim 2,4–6). Jedním z hlavních podnětů tohoto postoje je bezesporu Jan 14,28, kde se hovoří o tom, že Otec je větší nežli Syn. Určitou oporou této interpretace jádra křesťanské víry by mohlo být podtrhování identifikace mezi Hospodinem zástupů a Bohem Otcem i skutečnost, že „*ho Theos*“ je v Novém zákoně v zásadě vždy Otec, zatímco Syn je označován pouze jako „*Theos*“. Také projevy novozákonního monoteismu jistě mohly být používány jako opora tohoto řešení.

O inspiracích subordinacionismu, které vycházely ze světa dobové antické filozofie, padlo již několik zmínek výše. Snad je vhodné připomenout, že nemalou roli v tomto vlivu dobové filozofie na přednicejské církevní otce sehrál také Filon,⁸⁵ který pochopitelně vnímal ideje platonismu a středního platonismu v souvislosti se starozákonním modelem mediace mezi transcendentním Bohem a světem.

Není tedy divu, že v zásadě všichni přednicejští představitelé logos-christologie a logos-teologie, kteří se stavěli proti monarchianismu, vykazují známky určitého podřazování Syna Otci, což platí zcela zřetelně o Justinovi i o Origenovi, abychom jmenovali alespoň některé význačné reprezentanty tohoto myšlenkového proudu. Rozhodně se ale nejednalo o vyhraněný subordinacionismus, který bychom měli vykazovat z intervalu legitimního teologického pluralismu.

V první řadě je třeba si uvědomit, že přednicejští církevní otcové neměli k dispozici jasnou teologickou terminologii a že zejména ve druhém století ne vždy dokázali jasně rozlišovali, kdy se jedná o Ježíšovo božství a kdy o jeho lidství. V souvislosti s ariánskou krizí se ustálila jako ortodoxní interpretace Jan 14,28 v tom smyslu, že Syn je menší než Otec ve svém lidství, ale nikoli ve svém božství. Zmíněná teze se může opřít o ta místa Janova evangelia, kde se o Ježíšovi, vtěleném Božím Slovu, hovoří jako o Bohu (srov. např. Jan 1,1–18; Jan 20,28; Ježíšovy výroky „Já jsem“ jako narážka na Ex 3,14), i o místa, která poukazují na jednotu mezi Otcem a Synem (srov.

⁸¹ „Když Pán stvořil z ohně anděly, bylo jich sedm. Ustanovil, že jednoho z nich učiní svým vlastním Synem. Právě o něm Izaiáš tvrdí, že je Bohem zástupů. Vidíme tedy, že spolu se Synem bylo stvořeno šest andělů.“ *De centesima sexagesima tricesima*, citováno podle DANIELOU, *Teologia del Giudeo-cristianesimo*, s. 222.

⁸² Srov. DANIELOU, *Teologia del Giudeo-cristianesimo*, s. 227–232.

⁸³ Srov. TERTULIÁN, *De Carne Christi*, 14.

⁸⁴ Srov. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, sv. 1, Freiburg im Br.: Herder, 1979, s. 147–150.

⁸⁵ Srov. WOLINSKI, „Dall'economia alla »teologia« – secolo III,“ s. 209.

např. Jan 10,30). Jestliže je ale Syn jedno s Otcem, pak to platí o jeho božství, pocho-pitelně nikoli o jeho lidství. Zmíněný závěr odpůrců vyhraněného subordinacianis-mu ariánského typu tedy respektuje paradoxalitu tajemství vyjádřeného v Janově evangeliu, a proto uvedená interpretaci v zásadě odpovídá janovské teologii i celku novozákonní zvěsti.

Verš Jan 14,28 je ale možno číst rovněž v tom smyslu, že se zde hovoří o Otcově prioritě vzhledem k Synovi. Definitivní podoba trinitárního dogmatu nesporně podtrhuje rovnost mezi Otcem, Synem a Duchem svatým co do božské důstojnosti, nicméně to neznamená rovnost v každém ohledu. Lidé jsou si přece také všichni rovni na základě svého lidství a své osobní důstojnosti, to však neznamená, že by byli stejní a že by nehráli ve společenském životě různé role. Tak je tomu také v Trojici, protože Otec je bez původu, a proto mu přísluší určitá priorita vzhledem k Synovi, Syn z Otce pochází, a proto je vůči němu do jisté míry v pořadí druhou osobou Trojice. Duch pak závisí na Otcí i Synu, podle západního učení vychází primárně z Otce a odvo-zeně také ze Syna, a proto je do jisté míry v pořadí třetí osobou Trojice.⁸⁶ Z řečeného vyplývá, že pokud se nepopírá božství Syna a Ducha, nemůžeme rozlišování pořadí osob v imanentí Trojici považovat za cosi vyloženě bludného. Jestliže tedy Justin výslovně vyznává božství Slova a zároveň tvrdí, že Ježíš je Bůh a že ho klademe po Otcí na druhé místo a že Ducha klademe na třetí místo, rozhodně to není vyhraněný subordinacianismus ontologického typu.⁸⁷

Další argument ve prospěch esenciální pravověrnosti určitého subordinacianismu přednicejských církevních otců tkví také ve skutečnosti, že nástup vyhraněného sub-ordinacianismu, tedy arianismu, ve třetím desetiletí čtvrtého století vyvolal hlubokou celocírkevní věroučnou krizi. Pokud by mezi subordinacianismem přednicejských církevních otců a arianismem nebyl podstatný rozdíl, byla by tato teologická „ob-čanská válka“ jen velmi obtížně vysvětlitelná.⁸⁸

Podstatný rozdíl mezi přednicejskými církevními otcí a Ariem tkví v tom, že v prv-ním případě není popíráno Kristovo pravé božství, i když není vždy vyjasněna otázka věčnosti Slova. U Aria je Synovo božství jednoznačně popíráno. Uvedený hereziarcha navíc výslovně tvrdil, že byla doba, kdy Syn neexistoval. Slovo či Moudrost je tedy podle Aria pouze první a nejvznešenější tvor, nikoli Bůh. Právě to je také skutečně ontologický subordinacianismus,⁸⁹ neboli arianismus, který nehovoří o pořadí sobě rovných, nýbrž o jednoznačné ontologické diferenci mezi Otcem a Synem. Uvedený subordinacianismus je pochopitelně nepřijatelný.⁹⁰ Navíc je plně závislý na starozá-konních mediačních schématech a možná ještě závislejší na dobové filozofii.

⁸⁶ Rozhodně není bez zajímavosti, že uvedené dva vzájemně komplementární pohledy na tajemství Trojice si uvědomoval již Athenagoras: „Kdo by se tedy po tom všem nepodíval tomu, že jsou nazýváni ateisty ti, kdo přijímají Boha Otce, Boha Syna a Ducha svatého, a vyznávají jejich moc v jednotě a jejich rozlišení co do pořadí.“ ATHENAGORAS, *Presbeia*, 10.

⁸⁷ Srov. JUSTIN, *Apol.* 1,13.

⁸⁸ Srov. WOLINSKI, „Dall'economia alla »teologia« – secolo III,“ s. 210.

⁸⁹ Takto označuje arianismus F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità*, Milano: Jaca Book, 1993, s. 167.

⁹⁰ „Je tedy třeba rozlišovat dvě formy subordinacianismu. Jedna může být nahlížen jako ortodoxní, i když běžně není takto nazývána. Jedná se o názor, který vyjadřuje prioritu Otce vůči Synu v tom smyslu, že Otec je pramenem a příčinou božství Syna a Ducha svatého. Právě v tomto smyslu je také Otec větší, což odkazuje na uspořádání zjevení jednotlivých Božích osob, v němž vidíme prvního, druhého a třetího. Uvedený subordinacianismus je slučitelný s vyznáním, podle něhož jsou Syn a Duch svatý Bohem stejně

Pozitiva, která obsahuje přednicejský subordinacionismus, rozhodně nejsou malá. Každopádně je to jasné rozlišování a nesměšování Otce, Syna a Ducha svatého. Jestliže „*homoúsios*“ z nicejského vyznání víry má své kořeny v přínosu monarchianistického myšlenkového proudu, pak rozlišení tří hypostazí či osob má jednoznačně kořeny v logos-teologii a v přednicejském subordinacionismu. Hodnotíme-li však tento subordinacionismus jako vzhledem k přednicejské epoše do značné míry slučitelný s pozdější ortodoxií, neznamená to, že by byl naprosto nekritizovatelný, protože mezi jednotlivými představiteli logos-teologie jsou pochopitelně rozdíly v tom, nakolik do svého díla nechávají vstoupit prvky platónského a novoplatónského emanačního schématu.⁹¹ Platí tedy, že přednicejský subordinacionismus nemá pouze jednu tvář.

Naproti tomu ariánský typ subordinacionismu představuje vážné ohrožení nejen skutečného monoteismu (pravý Bůh a podřazený polobůh),⁹² ale také pravé Boží imanence ve světě, skutečnosti, že je to opravdu Bůh, kdo se k nám sklání ve vtělení a ve zjevení.⁹³

Aktualita arianismu je i dnes značná a projevuje se především v některých vyhraněných podobách křesťanské teologie mimokřesťanských náboženství, zejména pak v tak zvaném pluralistickém nebo teocentrickém modelu, který Krista jednoznačně podřazuje jedinému Bohu a staví jej tak více méně na roveň ostatních zakladatelů světových náboženství a prostředníků spásy.⁹⁴ Křesťanství ale vyznáním Synovy soupodstatnosti s Otcem jasně řeklo, že jeho teocentrismus je nevyhnutelně christocentrický.⁹⁵ Má-li být Kristus definitivním zjevitelem Boha a skutečně univerzálním spasitelem, pak nemůže být pouze tvorem. Právě to je také hlavní soteriologický zájem těch, kdo ve čtvrtém století urputně hájili nicejské vyznání víry.

Pneumatologickou obdobou arianismu byl tak zvaný pneumatomachismus nebo makedonianismus.⁹⁶ Jedná se o učení, které zejména v druhé polovině čtvrtého

jako Otec. Druhá forma subordinacionismu považuje Syna a Ducha svatého v posledním důsledku pouze za Otcovy tvory, ať už je jejich nadřazenost vůči ostatním tvorům jakákoli. Z historického hlediska právě tento názor zavalil příčinu k rozpoutání ariánské krize. Je však zřejmé, že po Nicejském koncilu se subordinacionismus přednicejských církevních otců, zejména pak subordinacionismus Origenův, stal čímsi podezřelým. Někdy dokonce došlo k tomu, že byl postaven na roveň s arianismem. Uvedená identifikace však rozhodně není spravedlivá.“ J. WOLINSKI, „Dall'economia alla «teologia» – secolo III,“ s. 208.

⁹¹ Projevuje se to zejména u apologetů: „Bohužel platí, že logos-teologie, kterou předkládají apologeté, v sobě obsahuje řadu ozvěn neoplatónské provenience. Vyjma Athenagory se zde setkáváme s dědicstvím emanacionismu. Syn je totiž zplozen proto, aby vytvářel určitý most mezi božstvím a světem.“ CARCIONE, *Le eresie*, s. 68.

⁹² Monarchianismus „představoval riziko, že se křesťanství stane pouze judaistickou sektou. Subordinacionismus zase ohrožoval křesťanství tím, že by z něho učinil jedno z polyteistických náboženství.“ MELOTTI, *Un solo Padre*, s. 143.

⁹³ Arianismus znamená, že „helénistické myšlení zbavilo biblickou víru a vyznání víry v Trojici, které není ničím jiným nežli jejím rozvinutím, jeho ústředního a charakteristického bodu, který spočívá ve zvěsti, že Bůh se skutečně daruje a zjevuje člověku, jehož miluje.“ COURTH, *Il mistero del Dio Trinità*, s. 169.

⁹⁴ Z uvedeného důvodu je možno postojte představitelů těchto tendencí v teologii mimokřesťanských náboženství označovat jako „soteriologický arianismus“. Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 128–132.

⁹⁵ Výraz „christocentrický“ je v daném kontextu třeba vnímat v jeho obecné poloze, neboť se zde nejedná o vyjádření skutečnosti, že vtělené Slovo je vzorovou příčinou stvoření.

⁹⁶ Hereziarchou měl být konstantinopolský biskup Makedonios, který byl na počátku šedesátých let čtvrtého století z biskupského stolce sesazen. Srov. H. KRAFT, *Slovník starokřesťanské literatury*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2005, s. 198.

století popíralo božství Ducha svatého. Základní obava spočívala v aplikaci pojmu „*homousios*“ také na Ducha svatého, protože existovaly obavy obecně z monarchianismu a specificky ze sabellianismu. Pneumatomachismus neboli „Duchoborectví“ každopádně patří mezi projevy ontologického subordinacionismu, a proto je třeba ho zmínit, i když nás na tomto místě zajímají především přednicejské trinitární bludy.

3.2 *Triteismus*

Ačkoli s označením nějaké trinitologické teorie jako „triteismus“ se v dějinách teologie setkáváme relativně často, není u tohoto bludu nikdy uveden hereziarcha. J. Moltmann v dané souvislosti vyslovuje velmi odvážnou tezi:

Triteismus byl od počátku křesťanskou trinitární vírou odmítán, a proto také již v roce 260 papežem Dionysiem jasně zavržen. Zavržení motivované Athanasiovským symbolem, který učí: „nikoli však tři Bohové, nýbrž jediný Bůh“, od té doby trvale charakterizovalo trinitární nauky rozvinuté v západní církvi. Jak ale ukazují dějiny teologie, nikdy neexistoval žádný křesťanský triteista! Dokonce ani Barth o žádném neví, ačkoli s triteismem ustavičně polemizuje. Pravděpodobně triteismem míní triadologii východní církve. Ve skutečnosti je to ale tak, že obvyklá polemika s triteismem slouží pouze jako plášť vlastního modalismu.⁹⁷

Je zřejmé, že Dionsius z Alexandrie, který byl obviněn z triteismu, triteistou ve vyhraněném slova smyslu nebyl. Totéž jsme měli možnost vidět výše, když jsme se zmínili o Jáchymovi z Fiore a jeho učení o epochách Boha Otce, Syna a Ducha svatého.⁹⁸ Také Greshake míní, že dnes by označení „triteismus“ nemělo sloužit jako zstrašovací prostředek, kterým se vyděsí ten, kdo dostatečně nesleduje linii západní trinitologie v tom, že se na první místo klade důsledně Boží jednota.⁹⁹

Ačkoli je třeba v mnohém s Moltmannem i Greshakem souhlasit, náznaky učení, které vykazuje známky dvojbožství a trojbožství, v dějinách teologie existovaly. Stačí připomenout Markiona. Není ontologický subordinacionismus ariánského typu v zásadě také do jisté míry polyteismem? Vyznává se sice jediný pravý Bůh Otec, pod ním ale existuje „polobůh“ Slovo či Moudrost, případně v pneumatomachismu Duch svatý. Bludy, které „hřeší“ proti Boží jednosti tedy existují, i když nesou jiné jméno než „triteismus“.

Každopádně ale platí, že v dějinách západní teologie se od Augustina dále setkáváme s častým kaceřováním za narušování jednosti Nejsvětější Trojice,¹⁰⁰ méně časté je ohrazování se proti inklinacím k modalismu. Z toho jasně vyplývá, že se západní

⁹⁷ MOLTMAN, *Trinität und Reich Gottes*, s. 161, pozn. 41.

⁹⁸ Srov. 2.2, pozn. 50.

⁹⁹ Srov. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, Freiburg: Herder, 1997, s. 191.

¹⁰⁰ Z triteismu byl obviněn na synodě v Soissons, která se odehrála někdy v letech 1190–1193, Roscellinus z Compiègne (zemř. 1120–1125?). Gilbert z Poitiers byl obviněn v roce 1148 Bernardem z Clairvaux z toho, že učil o reálném rozdílu mezi Božími osobami na jedné straně a Boží přirozenosti na straně druhé, což lze vnímat jako obvinění z narušování Boží jednoty, tedy z triteismu (srov. DSH, č. 745). Ačkoli učení Petra Abélarda bývá hodnoceno jako určitý náběh směrem k modalismu (srov. J. AUER, *Il mistero di Dio*, s. 255), mezi 19 tezezi odsouzenými roku 1148 v Sens nacházíme následující: 1) „Otec je plná moc, Syn jakási moc, Duch svatý bezmoc“ (DSH, č. 721); 2) „Duch svatý není z podstaty Otce, ba dokonce je duší světa“ (DSH, č. 722). Obvinění se tedy opět týká narušování jednoty v Trojici. Z triteismu byl obviněn také Jáchym z Fiore na 4. lateránském koncilu, protože o jeho učení se zde tvrdilo, že jednota osob je zde pojímána pouze v kolektivním smyslu slova (srov. DSH, č. 803).

trinitologie mnohem více obávala o zachování Boží jednoty, zatímco Trojice Božích osob byla stavěna až na druhé místo. Ačkoli silná inklinace k obraně Boží jednoty je hluboce zakořeněna již v Augustinově *De Trinitate*, není vyloučeno, že v pozadí až panického strachu z triteismu stojí od třináctého století¹⁰¹ také Proklova pravidla, nadřazující jednotu jakékoli pluralitě.¹⁰²

4. ZÁVĚR

Zdá se, že v dnešní době nebývalého rozkvětu trinitologie nastal čas určitého vyrovnání s triteistickým „traumatem“ západních teologů, což by s sebou mělo nést také mnohem větší otevřenost vůči trinitární teologii východních křesťanů. Bylo by však žádoucí, aby byl tento pohyb Západu směrem k východnímu myšlení provázen recipročním pohybem Východu k západní trinitologii. V dané souvislosti rozhodně není nezajímavé, že zatímco Západ, který tak silně upřednostňoval Boží jedinnost, v oblasti eklesiologie často upadal do autoritářství a uniformity, pak Východ, který v oblasti trinitologie kladl důraz na Boží trojičnost, na rovině eklesiologie upadl do pluralismu, který lze charakterizovat jako roztržštěnost. Dojde-li v oblasti trinitologie ke kýžené „perichorezi“ tradičního západního myšlení s tradičním východním přístupem, pak by z toho mohlo profitovat křesťanství jako celek. Kéž by tento teologický kvas jednou vedl k tomu, že křesťanstvo konečně naplní Kristův příkaz týkající se jednoty těch, kdo jsou jeho vyznavači. Bude to ale jednota v rozličnosti a rozličnost v jednotě. Až k tomu dojde, pak budeme moci zcela oprávněně před celým lidstvem tvrdit, že církev je skutečnou svátostí budoucí jednoty celého lidského rodu.

New Views on the Problems of Antenicean Trinitarian Heresies

Keywords: Systematic theology; Trinitology; Antenicean trinitarian heresies; Marcionism; Monarchianism; Subordinationism; Tritheism

Abstract: The author of this systematic theological study presents the current stage of the historical research on the Antenicean trinitarian heresies, points to their common characteristic feature, which is their partial admission of the message of the New Testament, reminds us of their topicality, and at the same time also stresses the aspects which current systematic theology finds positive. Finally, he outlines the solution of the problem of continuity between the message of the New Testament and the trinitarian dogma. The connection proposed can be plausibly proved in two ways. First, we confront the image in the appropriate dogma of the one, who is Tri-unity, with the demands of the message of Gospel. If the dogma of Trinity transferred to the domain of praxis “bears” the message of Gospel about the kingdom of God, then it is no problem to see the appropriate continuity. Second, we compare single heresies with the dogma of Trinity and by this way come to the conclusion that the paradigmatic formulation of dogma can, in a certain sense, comprehend only partial, i.e. heterodox, interpretations of the mystery of Trinity and, therefore, corresponds to the paradoxical multiplicity of the message of the New Testament.

¹⁰¹ Srov. W. BEIEIHWALTES, *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, 2. vyd., Frankfurt: Klostermann, 1979.

¹⁰² „Každá pluralita určitým způsobem participuje na jednotě. Každá pluralita je podřazena jednomu. Každá pluralita se zakládá na něčem, co je sjednoceno, nebo na jednotě.“ *Elementatio theologica*, překlad VILÉMA Z MOERBEKE (1268). Citováno podle U. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, sv. 1, München: C. H. Beck, 1990, s. 50.