

Hodnocení věroučných rozhodnutí I. nikajského koncilu a otázka významu pro dnešek

Ctirad Václav Pospíšil

V předchozí studii, která se týkala spíše historických událostí, protagonistů celého dění a průběhu koncilu, jsme se seznámili s protagonisty koncilu a s hlavními fakty.¹ Na tomto základě nyní můžeme naplno vstoupit na pole systematické teologie a zabývat se otázkami, které směřují k odhalení významu především klíčového věroučného prohlášení o soupodstatnosti Syna s Otcem. V prvním bodu si za tímto účelem připomeneme spletné dějiny klíčového výrazu „*homoúsios*“ a jeho dvojznačnost v oblasti trojiční teologie.

V posledních desetiletích odborníci na patristickou literaturu a také někteří patrologové zcela oprávněně konstatovali, že odpůrci arianismu na prvním ekumenickém sněmu byli povětšinou více či méně vyhranění monarchiáni, což zcela evidentně volá po hlubším promyšlení, protože by to v něčích očích mohlo diskreditovat věroučné výstupy daného grémia. Právě naznačené bude náplní druhého oddílu této studie.

Od posledních desetiletí předminulého století bývá dotýčný koncil dehonestován za strany evangelické liberální teologie jako nepřijatelná

¹ V této souvislosti si dovoluujeme upozornit na pozoruhodné číslo periodika *Studia Patavina* LXXI, č. 2 (2024), které je celé zaměřeno na nynější výročí I. nikajského koncilu. Celý sešit je přístupný na internetu, a zájemci se proto mohou do příslušných studií začíst na adrese: <https://www.fttr.it/wp-content/uploads/2024/07/Studia-Patavina-2-2024-FOCUS-NICEA.pdf>. Nachází se zde celá řada studií, které jsou zaměřeny převážně historicky a patristicky. Např. Emanuela PRINZIVALLI, „Quadro storico teologico generale di Nicea,“ *Studia Patavina* LXXI, č. 2 (2024): 219–243, na s. 222 správně upozorňuje na historické nejasnosti spjaté s daným vrcholným církevním grémiem. Kromě toho, co jsme již konstatovali ohledně neexistujících koncilních akt, problematiky data konání koncilu, jeho průběhu a tak dále, autorka správně podotýká, že vůbec není jasné, zda Areios byl na koncilu osobně přítomen jakožto osoba odsouzená vlastním biskupem a synodou v Antiochii 324/325. Vyloučeno to ovšem rozhodně není, o celé záležitosti se vlastně jen dohadujeme. Naším cílem ovšem nebylo a není vstupovat příliš zblízka do těchto spíše historických záležitostí, protože nám jde především o význam a aktualitu koncilu pro nás, osoby jedenadvacátého století.

helenizace kérygmatu. Právě popsáním problémem se budeme zabývat ve třetím oddílu.

Při bádání našeho typu je důležité uvědomit si velmi jasně zejména spirituální a praktické důsledky odsouzeného mínění, což evidentně napomáhá k pochopení do jisté míry nevyhnutelnosti věroučné reakce ze strany obhájců ortodoxie. V celkově čtvrtém bodu se tudíž zamyslíme nad tím, k čemu by vedlo ariánské ne-božství, případně pochybné polo-božství vtěleného Slova.

Následná partie bude konečně vyhrazena konkrétním příkladům živoucí aktuálnosti poselství prvního ekumenického koncilu v naší současnosti. Vše pak shrneme a v jistém slova smyslu doplníme v celkovém závěru.

Možná je to nezvyklé, ale za závěr jsme si dovolili zařadit ještě epilog, v němž se pokoušíme vyjádřit pokud možno co nejstručněji a nejsrozumitelněji význam nauky I. nikajského koncilu pro lidi na okraji církve, ba i pro ty, kdo ještě neobdrželi dar víry. Zde obsažené argumenty by mohly být vhodné pro případně diskuse s dotýčnými osobami. Nejde tu ani tak o to, abychom je tak říkajíc „utloukli“ svými argumenty, nýbrž o to, abychom s pokorou a vnitřní jistotou dokázali vydávat počet z vlastní víry.

1. HOMOÚSION TÓ PATRI

Jedná se o nejostřejší antiariánský výrok, který však rozhodně není bez problémů. Je dobře známo, že „úsia“ totiž mohla v roce 325 označovat konkrétní individuální podstatu, tedy z našeho hlediska osobu, nebo druhovou podstatu, tedy Boží přirozenost. Nabízela se tudíž i výrazně monarchianistická lektura, zvláště ze strany těch, kdo odmítali Origenovu nauku o třech božských hypostazích, jako byl například Markellos z Ankyry.

Výraz „*homóúsios*“ požívali již někteří gnostici, zejména valentiniáni,² a to v antropologickém či spirituálním smyslu. Značně zjednodušeně lze tvrdit, že podle valentiniánů vyšší duše, *nús*, měla být soupodstatná

² Srov. např. Jaroslav MATOUŠEK, *Gnose*, Praha: Herrmann a synové, 1994, s. 179nn.; Petr POKORNÝ, *Piseň o perle*, Praha: Vyšehrad, 1986; Kurt RUDOLPH, *Gnóze*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 315–321.

s nejvyšším božstvím, nižší psychická duše zase s nižším bohem Demiurgem, tělo pak mělo být soupodstatné s ďáblem.³

Užití termínu Origenem při popisu trojičního mystéria je velmi sporné, ba spíše nepravděpodobné. Je doloženo pouze v jednom latinském Rufinově překladu. Není tajemstvím, že posledně zmíněný autor měl tendenci posouvat překládané texty směrem k nikajskému vyznání víry, jiné pak zase uzpůsobovat, aby vyhovovaly pravověří jeho doby.⁴ Zároveň se sluší připomenout, že to byl právě Origenes, kdo při popisu imanentní Trojice razil vyjádření tři hypostaze, což v různých variantách opakovali eusebiáni a sympatizanti zmíněné názorové skupiny.

Další důležitou etapou dějin klíčového termínu je spor mezi dvěma Dionysii⁵ z let 257–260, tedy mezi alexandrijským biskupem a římským biskupem téhož jména. Alexandrijští věřící inklinující k monarchianismu obvinili svého biskupa mimo jiné z toho, že zakazuje používat označení *homóúsios* na Syna ve vztahu k Otci. Alexandrijský Dionysios se obhájil tím, že se nejedná o biblický výraz. Měl rovněž obavy z rafinované formy sabellianismu,⁶ která by mohla být s daným slovem spjata. Římský biskup Dionysios zase zavrhoval Origenovy tři hypostaze, protože mu to znělo jako triteismus. Jak vidno, Západ inklinoval k termínu *homóúsios* řadu desetiletí před rokem 325. Ve zmíněném sporu každý hájil své pozice, a tak vše skončilo bez jednoznačného závěru.⁷ Hodnocení

³ Srov. ORIGENES, *Comm. Io.*, XIII, 25.

⁴ Srov. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma: Augustinianum, 1975, s. 91.

⁵ Z dnešního hlediska je opravdu pikantní, že jméno obou biskupů se shoduje s názvem řeckého boha vína Dionysios, jiným jménem Bakchos, na jehož počest se zejména v Atice i v Aténách konaly slavnosti bujaré, které však byly někdy provázeny kulturními prvky jako byla recitace veršů a divadelní představení. V římském světě to byly pověstné bakchanálie.

⁶ Sabellius, který vystoupil se svou naukou v Římě roku 217, hlásal, přísně vzato jeho pokračovatelé hlásali, že existuje jen jediný Bůh, který na sebe postupně v dějinách spásy bere masku Otce, poté Syna a nakonec Ducha svatého. Imanentní Trojice by tak byla zcela vymazána a poněkud pochybnou platnost by si uchovávala jen ona ekonomická. Zastánci sabellianismu se inspirovali u římských vzdělanců, kteří v té době obdobným způsobem již více než sto let smiřovali svůj filosofický monoteismus s lidovým a politickým polyteismem. Jednalo-li by se o válku, jediné božství by na sebe bralo masku boha Marta, jednalo-li by se o polní úrodu, jediné božství by na sebe bralo masku bohyně Ceres a tak dále.

⁷ Dnešní hodnocení sporu je pochopitelně neutrální, protože je evidentní, že svůj díl pravdy měl jeden i druhý Dionysios. Srov. Alois GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche – I – von Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chlacedon (451)*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1979, s. 289–290. Srov. také Ctirad Václav Pospíšil, *Jako v nebi, tak*

stanovisek Dionysia Alexandrijského bylo u antických autorů v následujících desetiletích velmi rozrůzněné, někteří v něm spatřovali heretika, jiní zase obhájce pravověří. Spor zároveň ukazuje dvě strany trojičního paradoxu a to, že pravověrná trojiční teologie musí proplout mezi Skylidou monarchianismu a Charybdou triteismu, což platí dodnes.

V roce 268 byl v Antiochii odsouzen Pavel ze Samosaty, jehož učení mělo být na jedné straně adopcianistické,⁸ takže Ježíš by měl být pouze člověk, který byl v určité fázi svého pozemského putování prohlášen za Božího Syna a zbožštěn neosobní božskou silou – *dynamis*, což by byl Duch svatý pojmáný neosobně a jaksi přes starozákonní „brýle“. Měl také tvrdit, že Syn je *homoúsios* vzhledem k Otci, přičemž tím mínil monarchianistické směřování osobní identity Otce a Syna. Odsouzen byl tedy nejen Pavel ze Samosaty, ale také daný termín. Právě uvedený údaj však není zcela jistý, neboť může jít rovněž o projekci pozdější situace a odporu k výrazu *homoúsios* ze strany těch, kdo odmítali I. nikajský koncil.⁹

Areios toto slovo odmítal, protože ho vnímal materialisticky a obával se rozdělování jediného božství. V dané věci tak určitým způsobem souzněl s Origenem, k němuž se hlásil, a také s alexandrijským biskupem Dionysiem z padesátých let třetího století.

Do nikajského kréda byl výraz „*homoúsios*“ vsazen v roce 325 ve funkci potvrzení plnosti Synova božství a zároveň jako hráz proti všem formám adopcianismu a subordinacianismu, zejména pak jeho nejvyhraněnější formy, jíž je arianismus. Kdo ho do kréda prosadil, přesně nevíme, je však jisté, že dané řešení nacházelo pozitivní odezvu mezi lidmi ze Západu (Ossius z Cordoby) i mezi mnoha biskupy z Malé Asie (Markellos s Ankyry), kde převládaly monarchianistické inklinace.¹⁰ K nim se pak přidali také někteří biskupové ze Sýrie, mezi něž patřil nepochybně i Eustathios z Antiochie. Jelikož šlo o potření arianismu a stvrzení plné-

i na zemi: náčrt trinitární teologie, Praha: Krystal – Karmelitánské nakladatelství, 2017³, s. 268–271.

⁸ Po pravdě řečeno, přesně nevíme, co Pavel ze Samosaty hlásal. Zprávy o jeho bludech nejsou nestranné. Jeho hlavním problémem bylo to, že nebyl origenián, což v Antiochii té doby nebylo politicky únosné. Zdá se však, že z hlediska pravověří tak úplně nevinný nebyl.

⁹ Srov. Manlio SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma: Augustinianum, 1993, s. 232–272.

¹⁰ Srov. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, s. 92–93.

ho Kristova božství, neprotestovali ani alexandrijští biskupové, i když to bylo v rozporu s postojem jejich předchůdce Dionysia.

Imperátor naznačené řešení podpořil, neboť ariáni, potažmo eusebiáni se mu jevíli jako menšina odloučivší se od společné Tradice víry. Dalším důvodem mohlo být to, že jeho víra svým způsobem pocházela ze Západu, kde došlo k jeho příklonu ke křesťanství a kde se výrazy se stejným významem jako „soudpodstatný“ již na Syna ve vztahu k Otci dlouho aplikovaly. V literatuře se nezmiňuje ještě jedna možná motivace. Imperátor evidentně stranil stávající autoritě proti revoltující skupině, protože přímá podpora převratníků by mohla někoho nepřímo povzbudit k podvracení jeho vlastního postavení právoplatného vladaře. Jakmile však o několik let později Eusebios z Nikomedie a jeho stoupenci přivedli Konstantina k přesvědčení, že oni reprezentují většinu, jeho politický postoj se výrazně změnil ve prospěch heretiků. To pak povětšinou platilo i pro jeho tři syny, kteří si rozdělili říši na tři tak říkajíc údíly a vstupovali ne právě blahým způsobem do následných věroučných sporů o poselství I. nikajského koncilu.

Ve spisech alexandrijského biskupa Alexandra se toto klíčové slovo nikdy neobjevuje, což je pochopitelné vzhledem k tomu, jak tento termín posuzoval jeho předchůdce Dionysios. Kolem roku 355 inkriminované označení začal používat obhájce nikajské ortodoxie Athanasios. Byl vcelku pochopitelně přijímán na Západě, zatímco na Východě většinou nikoli. Zejména ve velké Sýrii, tedy v antiochijském okruhu, vyvolával daný termín veliké spory kvůli své víceznačnosti. Až Basil Veliký začal užívat výraz *úsia* (latinsky *substantia*) pro jediné božství, zatímco termín *hypostasis* (latinsky *subsistentia*) pro označení individuální konkrétní podstaty, tedy osoby Otce, Syna a Ducha svatého. Podobné rozlišení se pak nachází v díle Hilaria z Poitiers.¹¹ Definitivní oficializace této terminologie se odehrála v souvislosti s I. konstantinopolským koncilem z roku 381.¹² Z technického hlediska dochází k vyjádření paradoxu Boží trojedinosti: jediná *úsia* – podstata – božská přirozenost v prolnutí se třemi individuálními, konkrétními podstatami, hypostasemi, osobami na dvou místních synodách v roce 382 konaných souběžně v Římě

¹¹ Zásadní úryvky z Hilariova díle *De Trinitate* lze najít například v: Manlio SIMONETTI (ed.), *Il Cristo II – testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Roma: Mondadori, 1986, s. 218–242.

¹² Srov. Manlio SIMONETTI, „Homoousios,“ in Angelo Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico a di antichità cristiane*, Casale Monferrato: Marietti, 1994², s. 1753.

a v Konstantinopoli, kde bylo definováno trojiční dogma.¹³ Uskutečnilo se tak paradoxní slítí protikladů, tedy na jedné straně západní a maloasijské soupodstatnosti se třemi hypostazemi origenismu na straně druhé.

Ačkoli koncilní otcové shromáždění v Nikaji roku 325 usilovali jedi- ně o vyjádření rovnosti Synova božství s božstvím Otce, jimi nastíněné řešení má podivuhodně hlubokou logiku, již si patrně oni sami neuvě- domovali. Jediné a samo v sobě nevztahové božství by totiž vstoupe- ním do jakékoli relace „navenek“ směrem ke stvoření, tedy k hypotetic- ky stvořenému Synovi a k nám nevyhnutelně podstupovalo proměnu. Jeho transcendence, nezávislost a svoboda vzhledem ke stvoření by tak byla ve při. Jelikož jsme stvoření jako obraz Boží, znamenalo by to konec i všech našich nadějí na dosažení pravé svobody Božích synů a dcer. Je- dině tehdy, je-li vztahovost Boha směrem „ven“ založena na věčné mezi- osobové vztahovosti v božství samotném, zejména na vztazích mezi Ot- cem a Synem, pak nic takového nehrozí, protože vztahovost Otce i Syna „navenek“ jim tak nepřináší nic nového a neproměňuje Je, neboť se jedná pouze o stvořené analogáty věčného otcovství a synovství, potažmo pa- sivní a aktivní darovanosti charakterizující Ducha svatého jako garanta sebedarování Otce a Syna nám. Řečeno jinak, činí-li osoby Trojice ze sebe dar navenek, musí to opět mít základ v imanentní Trojici, tedy v tom, že Duch svatý je dvakrát darovaná Boží přirozenost nejprve Otcem Synovi a odvozeně a následně Synem Otcí.

Je-li při díle sám Duch svatý, často se svatopiscům i nositelům ma- gisteriální moci může stát, že něco svými slovy míní a zároveň si sami neuvědomují významový přesah svého věroučného vyjádření, který je dílem božského autora jejich vypovídání. To však je schopen vnímat vý- lučně ten, kdo má v sobě nenarušený smysl pro křesťanskou víru. Zkrát- ka a dobře, Duch svatý umí skvěle psát dokonale rovně na dost křivé lidské řádky.

2. NIKAJSKÉ KRÉDO – VÍTĚZSTVÍ MONARCHIANISMU?

Určití odborníci se vcelku oprávněně odvažují tvrdit, že Nikajské krédo vyjadřuje silné monarchianistické tendence Západu a Malé Asie, které prezentovali na koncilu Markellos z Ankyry, odpůrce origenismu Eu-

¹³ Srov. Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 313–315.

stathios z Antiochie, Ossius z Cordoby a další účastníci.¹⁴ Opodstatněnost daného hodnocení stojí nejenom na pozicích mnoha protagonistů koncilu, ale především na zmatečné formulaci antiariánského anathematismu, v němž se směšují výrazy „*úsia*“ a „*hypostasis*“. Jelikož by konstatované někdo mohl považovat za diskreditaci Nikajského kréda, je třeba rozklíčovat daný fakt pomocí hlubší teologické úvahy, kterou jsme však v konzultovaných spisech věnovaných danému tématu nenalezli.

V první řadě je třeba si uvědomit, že úkolem koncilu bylo obhájit odvěkou víru v plnost Kristova božství, a to v opozici k novince, kterou představoval do extrému vyhocený subordinacianismus reprezentovaný Areiem a vzápětí zejména Eusebiem z Nikomedie. Z tohoto hlediska je koncil dokonale pravověrný.

Řešení trojičního tajemství nebylo bezprostředně na pořadu dne. Velmi důležité je, že na konci kréda je kratičký výrok, podle něhož věříme „... i v Ducha svatého“.¹⁵ To je jasný doklad odvěké víry v Trojici, byť pozice jednotlivých koncilních otců v této věci byla, eufemisticky řečeno, značně nejasná a rozmanitá. Připomínka třetí božské osoby nebyla tak zcela samozřejmá, jak by se někdo mohl domnívat, protože vyznání víry z Antiochie roku 324/325 nic takového neobsahuje.¹⁶ Sluší se podotknout, že metodologicky i na právní rovině platí následující: Pokud někdo projevuje nejasnosti v chápání a popisování obsahu víry před terminologickým vyjasněním ze strany vrcholného církevního magisteria, není ho možno nálepkovat jako heretika. Jeho názory ovšem takové hodnocení mohou zasluhovat.

Kritikové rovněž zapomínají na to, že obhajoba Boží jednosti je zcela oprávněná. Zkrátka a dobře monarchiáni měli kus pravdy, nikoli však celou pravdu v její komplexnosti a zejména paradoxalitě.¹⁷ Vyjasnění tohoto pro lidský rozum ne snadno uchopitelného mystéria přichází vcelku zákonitě o několik desetiletí později. Až na začátku osmdesátých let čtvrtého století pak církev v zásadě jako celek dospěla k vyjádření tajemství imanentní Trojice formou: jedna podstata (*úsia*), což by od-

¹⁴ Srov. např. SIMONETTI, *La crisi ariana*, s. 30, 60, 76, 94, 104–105; Giuseppe ALBERIGO (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia: Queriniana, 1990, s. 23.

¹⁵ Teologovi s vnitřním smyslem pro víru může navíc tato závěrečná zmínka připadat jako nenápadný podpis božského spoluautora Nikajského kréda.

¹⁶ Srov. GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche – I*, s. 404–405.

¹⁷ V řadě spisů, které byly konzultovány, se projevuje jednostranná tendence zavrhnout jakoukoli formu monarchianismu, zatímco vůči tak zvané Logos-teologii autoři projevují mnohem více sympatií.

povídalo monarchianistickému stanovisku, a tři osoby (*hypostaze*), což by uspokojilo východní zastánce tohoto učení vyvěrajícího z Origenova myšlenkového odkazu.

Je tudíž nabíledni, že obhájci ortodoxie inklinující k monarchianismu nebyli zcela mimo pole legitimního teologického pluralismu, zatímco ariáni, potažmo eusebiáni, kteří negovali Kristovo božství, reprezentovali novinku, která byla v křiklavém rozporu s tradovanou pravou vírou. Koncilní věroučné vyjádření určitě není dokonalé, dokonce by se dalo říci, že se jednalo o jakýsi narychlo koncipovaný „polotovar“, nicméně rozhodně ukazuje správným směrem, čehož bylo velmi urgentně třeba nejen v roce 325, nýbrž bez jakéhokoli stínu pochybnosti i dnes.

Nezapomínejme, že dogmatické prohlášení je na jedné straně dobově, kulturně a hlavně situačně podmíněné, na druhé straně se vzpíná k Nevýslovnému, a proto jeho pravdivostní vypovídací hodnota má, tak říkajíc, vektorickou povahu, pročež závazný je nastolený směr.¹⁸ Z toho plyne, že další hlubší porozumění danému tajemství není a ani nemůže být zapovězeno nebo znemožněno. Dogma je etapa na cestě hledání pravdy, a nikoli ideologická modla. Plnost poznání a okoušení daného mystéria je navíc vyhrazena eschatologickému završení, takže vektorická pravdivostní hodnota dogmatu má nepochybně prorockou i svým způsobem spásonosnou funkci, neboť míří do budoucnosti a ukazuje cestu k nebeskému království, k tomu, co bývá definováno jako blažené patření. Zachycení této trvalé, nadčasové výpovědní hodnoty dogmatu není možné pouze na základě gramatického a historického bádání, protože ho umí rozpoznávat výlučně *sensus fidei*.¹⁹ Navíc platí, že dogma je

¹⁸ „Úkon věřícího se nezastavuje u výroku, nýbrž je zaměřen ke skutečnosti. V souvislosti s tím středověká teologická tradice ohledně článku víry stanoví: Článek víry je určitý způsob, jak pojímat Boží pravdu, a zaměřuje nás k této pravdě. To znamená, že článek víry je pravdivé a reálné zachycení Boží pravdy. Jedná se o naukovou mediaci, která obsahuje pravdu, již dosvědčuje. Právě proto, že se jedná o pravdivé zachycení, dogma odkazuje nad sebe k tajemství Boží pravdy. Z řečeného vyplývá, že interpretace dogmat je, podobně jako každá jiná interpretace, putováním, jež nás vede od vnějšího slova k srdci jeho významu a jež nás konečně přivádí k věčnému Slovu Božímu.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, „O interpretaci dogmat,“ in Ctirad Václav Pospíšil – Eduard Krumpolc (eds.), *Dokumenty Mezinárodní teologické komise 1969–2017 a některé další texty Papežské biblické komise a Kongregace pro nauku víry*, Olomouc: UP, 2017, s. 380–414, čl. B. III. 4, zde s. 399.

¹⁹ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, „Sensus fidei v životě církve,“ in Pospíšil – Krumpolc (eds.), *Dokumenty Mezinárodní teologické komise*, s. 1006–1060, čl. 72–73, zde s. 1038.

závažné nikoli jako mrtvá litera, nýbrž jako vyjádřený úmysl nositele věroučné pravomoci. Je to obdobné jako se zjeveným Božím slovem, které je také plně lidské, dobově, kulturně a situačně podmíněné, nicméně *sensus fidei* v něm rozpoznává závan Ducha Božího a znamení Boží transcendence tajemně přítomné a darující se v našem lidském světě. Lesk a bída teologie tkví v tom, že se pokouší vyslovit to, co se lidskými výrazy naplno a adekvátně vyjádřit nedá.

3. NIKAJSKÉ KRÉDO JAKO INKULTURACE, NIKOLI HELENIZACE KÉRYGMATU A VZOR PRO NÁS

Je všeobecně známo, že evangelická liberální teologie v návaznosti na princip *sola Scriptura*, který byl navíc vyhrocen tak, že by se to patrně nezamlouvalo ani Martinu Lutherovi, dospěla k odmítání dogmatických výpovědí I. nikajského koncilu, protože koncilní otce, používající poprvé v dějinách magisteria výrazy z oboru filosofie, konkrétně „podstata“ a „soudpodstatný“, čímž byl vlastně položen základ veškeré pozdější dogmatické terminologie,²⁰ vnímala jako ty, kdo původní kérygma nepřipustně helenizovali. Teologové zejména z katolického a pochopitelně také pravoslavného tábora však tuto kritiku zásadně odmítali a odmítají. Nebezpečí helenizace by ve skutečnosti představovali ariáni a eusebiáni.²¹

Na základě zkušenosti autora této studie s určitými kolegy z oboru filosofie uvedený typ diskreditace výpovědí I. nikajského koncilu v myslích některých z nich přetrvává a i dnes evidentně vyvrácenými míněními zatěžují mysli studentů teologie. Jako lék pro kolegy i studenty se zdá být vhodné doporučit opravdu důkladnou studii profesora dogmatické teologie z Českých Budějovic z konce předminulého století, Václava Šimanka.²² Právě zmíněný autor vychází z analýzy textů a na

²⁰ Srov. Bernard SESBOÜÉ – Joseph WOLINSKI, *Storia dei dogmi I – Il Dio della salvezza*, Casale Monferrato: Piemme, 1994, s. 223.

²¹ Jelikož dané stanovisko se v textech katolických teologů opakuje opravdu pravidelně, takže dnes vyznívá jako určité klišé, stačí uvést jen jeden příklad: srov. Elena SANTIAGO DEL CURA, „Concilios trinitarios,“ in Xavier Pikaza – Nereo Silanes (eds.), *Diccionario Teológico: El Dios cristiano*, Salamanca: Segretario Trinitario, 1992, s. 263–291, zde 266.

²² Srov. Václav ŠIMANKO, „Zda církev katolická učení o Nejsvětější Trojici převzala z platonismu nebo od pohanů vůbec?,“ *ČKD*, 1889, č. 4–7: 200–208; 288–295; 338–352; 411–425. Komentář a vyhodnocení tohoto pozoruhodného textu z dějin české katolické

tomto základě přesvědčivě dokládá, že učení o Trojici opravdu nevzniklo pod vlivem platonismu. Věci se mají dokonce zcela naopak, protože právě nauka o soupodstatnosti Syna s Otcem je v křiklavém protikladu k pojetí, v němž existuje nejvyšší idea Dobra nebo dokonalé Jedno, které ke stvoření světa potřebuje ontologicky podřazeného „vertikálně“ zprostředkujícího Demiurga.²³ Kdo by tedy napříště chtěl podobné kritiky vznášet, nechť se vyrovná s texty a argumenty našeho vzácného kolegy z před bezmála než sto čtyřiceti lety.

Je známo, že použití výrazů „úsia“ a „homoúsios“ bylo vynuceno nemožností jednoznačně stvrdit plnost Synova božství jen na základě výroků Písma, protože ariáni, potažmo eusebiáni nabízelí interpretace klíčových míst Bible vyhovující jejich pojetí.²⁴ Je to pochopitelné, protože Nový zákon vypovídá téměř výlučně o ekonomické Trojici, a jen nepatrně a náznakově o té imanentní. Druhý důvod tkví v tom, že semitské vyjadřování je po výtce metaforické a symbolické, což otvírá dveře výrazně rozdílným lekturám. Přechod od tohoto způsobu vypovídání k onomu pokud možno jednoznačnému je třeba hodnotit jako inkulturaci, neboť požadavek jednoznačnosti vycházel z helénské či právního římského světa. Podkladem k tomuto kroku pak byla evidentně velká Tradice víry, kterou v sobě koncilní otcové nesli. Klíčové filosofické termíny otcové ale použili tak, že je nedefinovali a že je aplikovali v jejich dobové obecné, a proto do značné míry nevyjasněné významovosti, což opět otevíralo možnosti rozrůzněné interpretaci, nikoli však té eusebiánské.

Je-li evidentní, že se otcové vyznáním „souplepodstatnosti“ opravdu vzepřeli dobové módní formě platonismu, zatímco ariáni a eusebiáni byli propagátory této formy helenizace, pak je to evidentní známka pravověrnosti nikajské ortodoxie ve smyslu plnosti Synova božství.²⁵ Teolog vybavený smyslem pro víru (*sensus fidei*) v tom totiž snadno rozpoznává

teologie: srov. Ctirad Václav Pospíšil, *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800–2010*, 2. doplněné a přepracované vyd., Praha: Karolinum, 2024, s. 233–235.

²³ Nikdo z platoniků nedospěl k soupodstatnosti a všichni vykazují výrazné formy vyhraněného subordinacianismu, pročez ve 4. století z tohoto platonismu zcela zřetelně vzešel arianismus. Srov. Václav ŠIMANKO, „Zda církev katolická,“ s. 419. Citaci kvůli větší srozumitelnosti jen parafrázujeme.

²⁴ Srov. ATHANASIOS, *De decretis Niceanae Synodi* 19–20; PG 25, s. 447–452.

²⁵ „V této věci je velmi důležité podtrhnout, že používání prvku a pojmových nástrojů vycházejících z filozofie anebo z jiných vědních oborů v rámci teologie vyžaduje rozlišování, které má své poslední měřítko ve zjevené nauce. Je to zjevená nauka, která má poskytovat kritéria pro rozlišování těchto prvků a pojmových nástrojů, a nikoli naopak.“ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Donum veritatis – o církevním povolání teologa*,

nově inkulturovanou formu pohoršení vtělení a pohoršení kříže, přepsanou nyní do, svým způsobem, ontologické podoby.²⁶ Dalších téměř šedesát let těžkých bojů o prosazení a v zásadě dovršení díla I. nikajského koncilu o tom vydává naprosto jasné svědectví.

Kritérium nového vyjadřování pohoršení křesťanské víry vzhledem k momentálním ideologiím a světským filosofiím jako známky pravověrnosti ukazuje nejenom na vektorickou pravověrnost vyznání víry I. nikajského koncilu, ale je navíc trvale platné. Poselství prvního ekumenického sněmu je v tomto směru dnes možná aktuálnější než dříve, protože jsme děsivě ohrožováni módními ideologiemi a sváděni k tomu, abychom jim svou víru podřídili, a tak se nechali rafinovaně připravovat o vlastní identitu. Ona identita související s věrností velké Tradici je duší křesťanství. Jakmile by spolek křesťanů pozbyl své duše či svého Duha, byla by to evidentní známka jeho nadcházejícího trapného i trpkého konce.

4. JDE-LI O JEŽÍŠE KRISTA, JDE O VŠECHNO

Následující argumentace se pohybuje na rovině analogie víry a může být pouze náznaková. Z uvedeného důvodu odkazujeme na dostupnou teologickou literaturu, v níž čtenář nalezne detailnější rozpracování toho, na co je zde pouze upozorněno. Dlužno ještě podotknout, že to vše je srozumitelné jen tomu, kdo je jako věřící osoba nositelem *sensus fidei*.

Uvědomíme-li si, že obraz Boha v naší mysli je určujícím úběžníkem naší osobní spirituality, pak by mělo být evidentní, že reálný a originální obraz Boha Ježíš Kristus (srov. Kol 1,15) je v dané souvislosti zcela klíčovou záležitostí. Každý z nás má v sobě vědomky nevědomky touhu být jako Bůh.²⁷ Cestou k naplnění tohoto zcela zásadního tihnutí je pocho-pitelně Ježíš Kristus, kterého můžeme následovat – napodobovat především formou vnitřního smýšlení díky jeho lidství. Toto následování a napodobování však nachází své nejhlubší opodstatnění v jeho osobní

instrukce ze dne 24. 5. 1990, čl. 10; český překlad Štěpán Filip, Olomouc: MCM, 1999, s. 12.

²⁶ Srov. např. Jan 1,1–18; 1 Kor 1,18–31.

²⁷ Srov. Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 47–92.

božské identitě.²⁸ Pokud by Ježíš jakožto vtělený Syn nebyl soupodstatný s Otcem, následování by nebylo cestou zbožštění a pozbylo by smyslu. Ježíš by pak byl jenom jeden z řady učitelů moudrosti mezi mnoha jinými, jak je to patrné v tak zvané „christologii“ zvenku těch, kdo nevěří v Ježíše Krista jako Syna Božího.

Velmi úzké sepětí mezi naší představou Ježíše Krista na jedné straně a obrazem Boha na druhé straně potvrzují sami ariáni a eusebiáni. V předchozí studii jsme díky pronikavé kritice Eustathia z Antiochie viděli, jak ariánské pojetí vtělení deformovalo obraz Boha v myslích stoupenců tohoto mínění. Primární chybou byla identifikace Slova, tedy jeho osoby, s vědomím Ježíše z Nazareta. Je-li toto vědomí ztotožněné s Logos proměnlivé, pak Logos nemůže být Bohem. Vyvstává zde otázka, zda primárním zdrojem arianismu byl dobový platonismus a jeho výpovědi o Demiurgovi, anebo spíše deformovaná koncepce vtělení. Do hry však určitě vstupovaly obě záležitosti. Každopádně je patrné, že úchylka v oblasti christologie vede k mrzačení obrazu Boha a opačně. Nu a ztotožnění vtěleného Slova s lidskou myslí Ježíše z Nazareta, tedy apollinarismus, vede zase ke značným pokřivenostem v oblasti antropologie a spirituality. Pakliže to, co nebylo přijato Slovem, není spaseno, je třeba to ve formovaných osobách překonávat, nebo dokonce z nich odstraňovat, což evidentně vede k de-formaci typu „vymytý mozek“. Neměl-li by totiž Ježíš z Nazareta lidskou mysl, lidskou osobnost, pak by bylo nutné formovaným osobám jejich osobnost v zásadě amputovat. Mimochodem, tento typ „formace“, či spíše „de-formace“ je typický pro sekty. Pokud se někdo domníval, že dogmatický spor o pravé božství vtěleného Slova je jen teorie, doktrína, nyní snad již začíná alespoň náznakově chápat zcela zásadní praktické implikace celé záležitosti.

Ariáni a eusebiáni tedy byli představiteli nejen radikálního subordinacianismu, ale také vyhroceného apollinarismu. Jestliže ale koncilní otcové odmítli právě zmíněnou herezi, pak to znamená, že christologie typu *Logos – sarx* některých z nich nemohla být stejně vyhrocená jako ona Areiova a Eusebiova. Reprezentanti Západu v čele s Osiem určitě k christologii *Logos – sarx* neinklinovali ani v nejmenším, což platí i pro snad většinu syrského episkopátu. Egypťané v této věci ovšem onu tendenci v sobě zcela evidentně měli. Potvrzením řečeného je paradoxní

²⁸ Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 5. zveřejněné, upravené a rozšířené vyd., Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2023, s. 33–40.

případ Apollinaria z Laodiceje, jenž byl sice Athanasiův přítel a horlivý zastánce nikajské ortodoxie, nicméně byl to právě on, kdo někdy kolem roku 360 christologii *Logos – sarx* přivedl do nepřijatelného extrému, který paradoxně vycházel z Areiova mínění.

Pakliže by Ježíš z Nazareta byl pouhým tvorem, byť nejvyšším stvořeným duchem, ztratili bychom jako křesťané přímé spojení s Nejvyšším. Zde předložená argumentace je připomínkou obhajoby božství Duha svatého ze strany svatého Athanasia. Následování tohoto vtěleného duchovního tvora by z nás jen těžko mohlo dělat skutečné Boží syny a dcery. Zkrátka a dobře, božská důstojnost osoby vtěleného Slova je úhelným kamenem nejenom nauky křesťanské víry, ale také posledním důvodem naší křesťanské spirituality a fascinující, ba dech vyrážející důstojnosti.

Ne-božství Mistra z Nazareta by v dané souvislosti mělo ještě jeden důsledek, totiž ztrátu našeho povolání k pravé svobodě a našeho podílu na pravé Transcendenci. Ta je v posledním důsledku naprostou svobodou živého Boha vůči stvoření, na které smíme díky víře získávat stále větší účast. Přišli bychom tudíž o možnost opravdové svobody Božích synů a dcer. Po pravdě řečeno, rozlišujícím znakem hereze je racionalizace a ideologizace nevýslovného tajemství, což s sebou nese jako nevyhnutelný důsledek popření svobody těch, kdo takové pokřiveniny vyznávají a hlásají.

S tím dále souvisí to, že univerzální spasitelský význam Ježíšova díla, jeho utrpení i jeho smrti stojí a padá s jeho božskou osobní identitou. Popření pravosti jeho božské osobní totožnosti rovné Otci by tudíž nevyhnutelně rozvrátilo také křesťanskou nauku o spáse. Kdyby kdokoli jiný než vtělený Boží Syn za druhé z lásky položil život, třeba formou smrti na kříži, rozhodně by kvůli tomu ještě nebyl Spasitelem každého člověka. Opomíjení tak zvané ontologické christologie a soustředění se pouze na onu funkcionální nedává smysl obdobně jako následování nějakého člověka z Nazareta, jenž by nebyl pravým Božím Synem.²⁹ Řečeno jinak, cílem křesťana není stát se podobným nejvyššímu andělskému duchu, ale opravdu nebeskému Otci, a to prostřednictvím jeho polidštěného věčného Syna. I díky tomu se tak zároveň stává více člověkem a sám sebou.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 323–331; 344–347.

Vášnivost sporu s arianismem dle našeho soudu představuje analogii sporu apoštola Pavla s jeho protivníky o ospravedlnění vírou v Ježíše Krista. Pakliže Zákon ztratil svou moc, je tomu tak proto, že Nazaretský mistr stojí nad tímto Zákonem coby jeho nebeský Původce. Boj o ospravedlnění vírou v Ježíše Krista je tudíž sporem o Jeho identitu. Je pouze tvor, prorok, anebo opravdu Boží Syn? Pro Pavla je Ježíš *Kyrios*, Pán, Hospodin (srov. např. 1 Kor 12,3; Flp 2,11), a právě proto stojí nad Zákonem jako jeho Původce, a právě proto obřízka a skutky podle Zákona nejsou ve srovnání s ospravedlněním vírou v Božího Syna v zásadě k ničemu a stávají se bezcenným brakem, pokud ne něčím ještě mnohem nedůstojnějším.³⁰ Platí-li tedy to, co jsme v tomto odstavci konstatovali, vyznání víry v pravost božství osoby vtěleného Slova je stejným způsobem *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, což je slavný výrok Martina Luthera, jako Pavlova nauka o ospravedlnění vírou v Mistra z Nazareta coby pravého Božího Syna. Představitelé liberální evangelické teologie si tuto souvislost bohužel nedokázali ve své zaslepené antikatolickosti uvědomovat.

I když se celý spor na I. nikajském koncilu soustředil na vyjádření identity vtěleného Slova na ontologické rovině, biskupové a presbytři, kteří řekli jasné „Ne“ arianismu, podle našeho soudu právě zmíněné naukové a zejména spirituální, tedy přímo zážitkově praktické souvislosti velmi dobře vnímali. Naznačeno je to v následujícím tvrzení Nikajského kréda: „Pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe, vtělil se a učinil se člověkem, trpěl a třetího dne vstal z mrtvých, vystoupil na nebesa a přijde soudit živé i mrtvé.“

Po tom, co jsme nyní konstatovali, je třeba důrazně podtrhnout, že z věroučného hlediska arianismus nelze hodnotit pouze jako herezi, neboť se jedná o apostazi od spásu přinášející víry. Ano, historikové a kulturologové, kteří se zaměřují jen na vnější projevy, budou inklinovat k tomu, že arianismus je jiná forma christianity. Systematický teolog, který nazírá tak říkajíc útroby dotyčného mínění, jeho duši, musí konstatovat, že arianismus není křesťanství a že jde o jiné náboženství.

³⁰ Srov. Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 194–197.

5. NIKAJSKÉ ODMÍTNUTÍ ARIANISMU JE OPRAVDU ŽIVOTNĚ DŮLEŽITÉ I DNES

Jak jsme viděli výše, I. nikajský koncil kráčel cestou uchování základního a také pro lidský rozum velmi pohoršlivého obsahu prvotní zvěsti, která zní: Ježíš je Hospodin (*Kyrios* – srov. např. 1 Kor 12,3; Flp 2,11).³¹ Tato věrnost obsahu předávané víry ovšem nevyhnutelně implikovala jasné „Ne“ v té době módním filosofiím a ideologiím, které představovaly a pochopitelně i dnes představují rafinovanou formu modloslužby, jak již nemohlo být nekonstatováno v předchozí i nynější studii. Je evidentní, že v tomto obecném smyslu nemůže být poselství I. nikajského koncilu nikdy neaktuální, protože v sobě má – pro někoho možná paradoxně – prorockého Ducha, byť se daný postoj nyní v nové kulturní situaci vyjadřuje nejen obrazně, nýbrž rovněž na ontologické rovině.

Hovoříme-li o prorockém Duchu, pak to určitě není laciná nadsázka. Kdo viděl věroučné inklinace řady koncilních otců k monarchianismu, u některých otců dokonce za hranicí tolerovatelnosti, a k určitým více méně mezním i zámezním podobám christologie *Logos – sarx*, ten si přímo sahá na působení třetí božské osoby v koncilní aule. Plamen věčného Ducha umí dobře spalovat, a tak produkovat světlo pravdy, i z poměrně nekvalitních lidských „dřev“.

Můžeme tedy říci, že aplikace právě zmíněného prorockého postoje se dá dnes konkretizovat například takto: Ano, je nanejvýš potřebné a chvályhodné pečovat o zdravé životní prostředí, naším hlavním úkolem však není záchrana planety, nýbrž spása konkrétních lidí; ano, je správné usilovat o zlepšení života osob s jinou sexuální orientací, náš hlavní úkol ale nespočívá v tom, abychom byli lídry procesu jejich sociální emancipace. Pokud se to někomu nelíbí, pak je třeba dodat, že tato nepopularita je typickým znakem prorockého chování a jednání. Čas, jenž je v rukou Božího Ducha,³² neomylně ukáže, který postoj vede do budoucnosti a který směřuje do propadliště dějin.

S typickým příkladem zhoubné moderní ideologie a s tím spjaté „teologie“ se setkáváme na poli teologie mimokřesťanských nábožen-

³¹ „Tvoří se nově, aby se zabránilo vykrvácení smyslu starých vyznání víry.“ Sesboüé – Wolinski, *Storia dei dogmi I – Il Dio della salvezza*, s. 225.

³² Srov. Ctirad Václav Pospišil, „Po stopách Ducha svatého aneb jak vypovídat o Nevy-pověditelném (*Ineffabilis*)“, *Communio* 109, č. 4 (2023): 7–22.

ství.³³ Nabízí se zde exkluzivismus, který neguje mimokřesťanským náboženstvím jakoukoli přínosnost v procesu spásy jejich vyznavačů. Tento přístup rozumný katolík zásadně odmítá. Snad se sluší podotknout, že k uvedenému způsobu nahlížení na mimokřesťanská náboženství silně inklinovali mnozí evangeličtí teologové v čele s Karl Barthem.

Dále je to inkluzivismus, který přisuzuje jednotlivým náboženským tradicím určitou přínosnost v procesu spásy jednotlivce, tato síla však vyplývá ze skrytého působení Otce, Syna a Ducha svatého v rámci daných náboženství. Posledně zmíněný postoj akceptovalo nejenom magisterium katolické církve, ale také všichni teologové vybavení odpovědností a zdravým rozumem. Zůstává tak uchována základní osa naší identity, která tkví jednak v tom, že pod Sluncem nám není dáno jiné jméno, nežli ono Ježíšovo, v němž bychom mohli docházet spásy, jednak v tom, že se otevíráme mezináboženskému dialogu a úctě vůči všemu, co je v oněch náboženských tradicích skutečně dobré a posvátné, aniž bychom přestali registrovat to, co je v nich pokřiveného a jen těžko akceptovatelného.

Třetí linie řešení se nazývá pluralismus, který je pro věřícího křesťana naprosto nepřijatelný. Náboženské universum by mělo být teocentrické a Ježíš Kristus by byl pouze prostředník mezi mnoha jinými. Byl by tedy stavěn na stejnou úroveň jako například Mojžíš, Mohamed a Buddha. Zcela evidentní je nefunkčnost daného modelu, protože ho nikdy nepřijme žádný pravověrný judaista, o muslimovi ani nemluvě. Navíc obraz Boha v hlavních náboženstvích lidstva se výrazně liší, takže již zmíněný teocentrismus nestojí ani na jedné noze. Ten, kdo přemýšlí, ihned postřehne, že je zde implicitně popírána soupodstatnost Syna s Otcem, pročez se jedná o moderní libivou a ideologickou formu ultra-arianismu. Výsledkem dotyčných evidentně heretických, ba v pravém slova smyslu nekřesťanských, snah není sbratření vyznavačů všech náboženství světa, nýbrž pouze totální demolice křesťanství.³⁴

Snad je vhodné upozornit ještě na to, že již v Novém zákoně je Ježíš prostředníkem mezi Bohem a lidmi docela jiným způsobem než Mojžíš,

³³ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, „Křesťanství a ostatní náboženství,“ in Pospíšil – Krumpolc (eds.), *Dokumenty Mezinárodní teologické komise*, s. 532–575. Ačkoli uplynulo bezmála třicet let od vydání dotyčného dokumentu, stále se jedná o jeden z nejlepších textů, který je k dispozici.

³⁴ Srov. Ctirad Václav Pospíšil, „Mezinárodní teologická komise a teologie mimokřesťanských náboženství,“ in Pospíšil – Krumpolc (eds.), *Dokumenty Mezinárodní teologické komise*, s. 521–531.

Buddha či Mohamed. V příslušných mimokřesťanských náboženstvích tito prostředníci nejsou spasiteli, nýbrž pouze předavatelé spásy, nauky, která je vlastní nositelkou spasení. Pro nás křesťany je ale Spasitelem osoba vtěleného Slova, Ježíš z Nazareta, a nikoli nějaká jím zvěstovaná nauka. Slovo evangelia má spásnou sílu pouze a výlučně proto, že je vyzařováním boholidské identity Muže z Nazareta. Již tato radikální novost křesťanské zvěsti jasně ukazuje, pochopitelně vedle celé dlouhé řady dalších indikativů, směrem k božské identitě vtěleného Slova.

6. ZÁVĚR:

PŘEKONÁVÁNÍ NÁMITEK VŮČI DOGMATICKÉMU ROZHODNUTÍ I. NIKAJSKÉHO KONCILU

Předsudků vůči prvnímu ekumenickému sněmu je známo povícero. Ty nejčastější, týkající se helenizace kérygmatu a následně ne zcela příkladné pravověrnosti většiny tehdy rokujících a hlasujících biskupů, se nám snad již podařilo překonat. Vyskytují se ale také další problémy.

Mezi výtkami vůči I. nikajskému koncilu ze strany těch, kdo nejsou hlouběji obeznámeni se systematickou teologií, se objevují například tyto: V Nikaji roku 325 shodou okolností zvítězila jedna názorová skupina nad druhou a celé to klidně mohlo dopadnout obráceně;³⁵ na prvním ekumenickém sněmu 325 hrála říšská politika tak velkou roli, až je to nechutné.³⁶

První námitku se nám snad podařilo definitivně vyvrátit, protože jsme prokázali, že navzdory mnoha nevyjasněnostem a velmi problematickým teologickým míněním zúčastněných koncilních otců zvítězila jednak věrnost velké Tradici živé víry, jednak – možná do značné míry lidsky ne zcela uvědoměle a rovněž díky podivuhodné asistenci Božího Ducha – nabylo vrchu takové řešení, které se při pozdějším promýšlení jeví jako opravdu konzistentní zejména z hlediska neproměnnosti nejen věčného Logos, ale také první osoby Trojice. Navíc skutečnost, že šlo o vpravdě prorocké vzepření se módní ideologií či převládající filosofií a jasné vyjádření věrnosti prapůvodnímu kérygmatu, je jasným znakem

³⁵ Abychom byli konkrétní, uvedené hodnocení před autorem této studie v roce 1992 vyslovil jeden profesor specializovaný na Starý zákon.

³⁶ Tuto námitku autor této studie slyšel vícekrát, dokonce i od některých přátel, s nimiž její sepisování konzultoval.

správnosti směřování dogmatické formulace, byť ona sama ve svém lidském vyjádření sice ukazovala správným směrem, nicméně zároveň volala po nevyhnutelném dopracování. S tím zároveň souvisí opravdu podivuhodně žhavá aktuálnost poselství, vyjádřené „318ti“ otci v roce 325, protože i my jsme neustále v pokušení nadřazovat módní trendy hlavnímu obsahu naší křesťanské víry.

S vlivem imperiální politiky to nemusí být vždy tak jednoznačně negativní, jak se povrchní posuzovatelé domnívají. Kdyby imperátor Konstantin byl opravdu původcem vyjádření „*homoúision to Patri*“, určitě by ke konci svého života nepřešel mezi ariány a eusebiány. Stejně jako s velmi nedokonalými biskupy na koncilu dokázal Duch svatý prosadit pravdu, tak něco podobného platí i imperátorovi, který se přece sám považoval za Boží nástroj. Christologická struktura naší víry je zkrátka a dobře boho-lidská a dějinná. Pohoršovat se nad kontingentní lidskou stránkou onoho dění by bylo projevem nemoudrosti a latentních gnostických představ o neúplnosti Ježíšova lidství, jako kdyby byl bytostí, která jen tak spadla z nebe, což by pak mělo platit o zásadních dogmatických rozhodnutích. Představa pohádkově naivní a evidentně nerealistická. Upřímně řečeno, kdo jiný by dokázal rozvaděné biskupy shromáždit na jednom místě a přimět je k jednání i k alespoň vnějškové „svornosti“ nežli imperátor vládnuocí tvrdou rukou? Nejvyšší někdy používá k dosažení svého záměru také pomyslnou „levou ruku“. Ano, imperiální moci je vzhledem k Božímu lidu možno zneužívat, ale nemusí to tak být automaticky a vždycky.

To, co jsme konstatovali, však může z historie a teologického obsahu výpovědí vyčíst jedině ten, kdo má zdravý cit pro víru, tedy *sensus fidei*. To, k čemu jsme dospěli, určitě nebylo ideologicky dáno předem, neboť myšlenkové závěry vyplývaly z poctivého zápolení s příslušnými svědeckými texty a s řadou problémů, a to pod opravdu přísnou kontrolou osobního i profesního svědomí.³⁷ Právě to je také jediná možnost,

³⁷ Pokud by někomu vadil vyznavačský ráz studie, je třeba mu připomenout, že právě tohle je rysem křesťanské teologie, která není pouhou nezúčastněnou historickou, případně filologickou prací, jichž je pochopitelně třeba si za jejich přínosy považovat. Z hermeneutického hlediska se navíc jedná o naprosto adekvátní přístup, protože přesně takto je laděna výpověď koncilních otců z roku 325. Totéž zároveň platí pro evangelia, která nejsou jen a jen neutrálním popisem toho, co se kolem Mistra z Nazareta a s Ním odehrálo. Pokud si někteří historikové, psychologové, experti na starokřesťanskou literaturu a další specialisté tuto jednoznačnou metodologickou danost opravdové teologie neuvědomují, pak je to evidentně zapříčiněno nedostatečnou erudicí v oblasti

jak rozumově kriticky pečovat o poklad vlastní víry. Nakonec ani tak nejde o to, jak na naše počínání a závěry budou reagovat lidé tak říkajíc zvenku, protože ve skutečnosti je to především zápolení o naši osobní víru, o naše osobní přesvědčení, o naši křesťanskou identitu.

Pokud někdo podléhá ideologickým zkreslením a svými pozemskými zájmy kariérního a mediálního typu v sobě zdravý *sensus fidei* notně pokřivil, nebo dokonce udusil, nechť, prosíme, tuto studii ani neotvírá. Pouze by mu zvýšila krevní tlak a není vyloučeno, že by ho provokovala až k nenávisným odezvám. Jedno je však naprosto jisté: Pravda Kristova vítězí vždy, za všech okolností a navěky (srov. Žid 13,8), byť při tom musí procházet uličkou hanby a vystupovat na Golgotu.

7. EPILOG: ONO SE TO OPRAVDU TÝKÁ KAŽDÉHO Z NÁS

Po společném pohledu do historie a následně do oblasti teologie vyvstane v mysli nejednoho člověka zcela oprávněná otázka: Neměl nakonec imperátor Konstantin pravdu? Není onen spor o božský status Ježíš z Nazareta něco čistě teoretického a z hlediska každodennosti okrajového? Týká se nás to dnes nějak? Ano, křesťan si uvědomí, že ve hře je jádro jeho víry, jeho náboženská identita. Člověk bez vyznání v tom všem bude asi hodně tápat a věroučné spory mezi pokřtěnými mu mnoho říkat nebudou. Leč chyba lávky. Ono se to dodnes opravdu citelně dotýká každého z nás.

Chceme-li správně porozumět tomu, co nacházíme ve vyznání víry, je třeba se hlouběji zamýšlet nad praktickým dopadem daných tvrzení. Když se tedy hlouběji zabýváme tajemstvím vlidštění Slova, jak to na základě novozákonních výpovědí vyjádřili biskupové na koncilech starověku, zjistíme, že uvedené mystérium v sobě tají něco, co v sobě neuvědoměle, ba spontánně máme všichni. Uvědomíme-li si, že Kristovo lidství znamená lidskost, pak jeho božská osobní identita zase ukazuje na náboženskost. Z toho pak vyplývá nepsané pravidlo: Co není autenticky lidské, nemůže být přijatelně náboženské. Ano, jsme jistě pro náboženskou svobodu, jejími limity však je právě lidskost. Jakmile něja-

filosofie vědy. Snad je vhodné podotknout, že Masaryk teologii s jejími specifiky ve své filosofii vědy do rámce své práce zařazoval: srov. Tomáš G. MASARYK, *Základové konkrétní logiky: Třídění a soustava věd*, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2001. Srov. také Ctirad Václav Pospíšil, *Masaryk iritující a fascinující*, Praha: Karolinum, 2018, s. 163.

ká náboženská skupina tomuto základnímu kritériu nevyhovuje, její působnost ve společnosti je silně omezována, ba je z ní vytlačována. Aniž bychom si to v našem sekularizovaném světě uvědomovali, při aplikaci daného principu implicitně působí prapůvodní křesťanské přesvědčení o boholidské totožnosti Muže z Nazareta.

To, že božská osoba na sebe bere naše lidství, zároveň manifestuje humanánnost, lidskost našeho Boha. Obraz Boha, který lidé nesou v mysli, je výrazně utváří, protože lidská bytost implicitně směřuje k nějaké formě spodobení s Bohem, kterého nosí v srdci. Nelidská představa Boha ovšem může velmi snadno formovat nelidské vyznavače. Uvědomme si, že prostřednictvím Kristova boholidství se vzájemně protínají jednak úcta k Nejvyššímu, jednak služba potřebnému člověku. Charitativní působení věřícího se tak stává bohoslužbou. Proto také základním kritériem posledního soudu není nějaká teorie, nýbrž výlučně praxe milosrdenství: „Amen, amen pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili“ (Mt 25,40), říká Kristus anticipující poslední soud. Takto projevovaná lidskost je nejenom bohoslužbou, ale stává se zároveň pro dotyčného cestou připodobnění Bohu, jenž je navýsost humánní, soucitný, milující.

Dobře, mohl by někdo říci, ale potřebuje takováto křesťanská praxe ono přesvědčení ohledně boholidství Ježíše Krista? Určitě, protože vyznání víry je posledním a zposvátněným ospravedlněním a odůvodněním nastíněné praxe, neboť právě zde nachází svou nejhlubší motivaci. Jeden ze základních omylů nejen naší doby tkví v tom, že sice chceme plody ze stromu evangelia, zároveň ale odmítáme kmen, který je nese. A tímto kmenem je právě Bohočlověk, Kristus.

Je evidentní, že právě nastíněnou vazbu mezi tajemstvím vtělení a charitativní praxí rozumově uchopí jen někteří. Ne vždy bylo dané propojení mnoha křesťanům zcela zřejmé. Zásadní je však to, že uvedená potencialita sakralizace humanánnosti je zde ve formě autentického vyznání víry trvale přítomna jako nabídka a jako šance.

K tomu, co bylo právě řečeno, malá vzpomínka. V době rudé totality nesměly řeholní sestry působit v Praze. Jenomže i význační představitelé režimu si přáli, aby o jejich staré rodiče bylo dobře postaráno. Věděli, že právě řeholnice se ke starouškům a stařenkám chovají milosrdně, lidsky. Nu a tak na tehdejších Leninově náměstí byly navzdory všem předpisům a rozhodnutím nejrůznějších stranických sekretariátů do domova důchodců povolány Školské sestry svatého Františka. Musely chodit

v civilu a navenek skrývat svou identitu. Byly neustále pod bedlivým dohledem. Soudruzi tím však implicitně přiznávali svou chabou víru v ideje komunismu bez lidské tváře a potřebu plodů ze stromu evangelia, pochopitelně bez kmene, který je nese. V duchu jsem se tomu všemu už tenkrát smál a radoval se, protože onen vnitřní rozpor hlásané ideologie a potřeby autentické lidskosti byl již dávno před rokem 1989 jasnou předzvěstí blížícího se konce oné zruďnosti. Ty udřené, prosté malé sestry svou vírou a praxí porážely komunismus na hlavu dávno před tak zvanou „sametovou revolucí“. Vskutku palčivou otázkou však je, zda dnešní sekularizovaný svět vlastně stále dál nejede v právě naznačených kolejích. Na to nechť si každý odpoví sám.

Vraťme se ale blíže k tématu této studie, tedy ke sporu mezi vyznavači Kristova božství a jeho popírači, ariány. Nyní by mělo být zřejmé, že popření božské osobní identity Ježíše z Nazareta by s sebou mohlo nést ztrátu posvátnosti humánnosti, charitního díla, možná by to vše mohlo dokonce vést k znelidštění obrazu Boha a následně nelidskosti vyznavačů takové představy Nejvyššího. To by plně odpovídalo praktickým důsledkům znetvoření vyznání víry autentického křesťanství. Nyní se zahledíme na rovinu dějinných skutečností. O tom, jak to bylo s charitativní praxí u Gótů a Vandalů vyznávajících arianismus, nevíme skoro nic. Není vyloučeno, že slovo evangelia působilo v lidských myslích i navzdory zcela vyprázdněnému vyznání víry. Je však naprosto jisté, že Gótové a Vandalové opravdu neslyňovali lidskostí, naopak byli to velmi krutí válečníci, dobyvatelé, krutovládci. Bylo to dlužno jejich pokřivené víře, anebo pouze tomu, že na scénu dějin vstupovali přímo z kultury pozdní doby železné? Na tuto otázku nelze dát jednoznačnou odpověď. To, co víme o jejich chování v Itálii, Galii, Hispánii, severní Africe však vypovídá poměrně jasně o nelidskosti a zcela nepřijatelné krutosti.

Křesťané nemají moc ani prostředky, aby řešili všechny svízele našeho světa. Jejich poslání směřem ke společnosti a ostatním však tkví především v ukazování cesty k Bohu živému a v předávání poselství o posvátné, ba božské lidskosti, která je plodem neseným kmenem, jenž slove Ježíš z Nazareta, Bohočlověk, náš Pán i bratr. A tohle se bez stínu jakékoli pochybnosti opravdu týká každého z nás. Pokud to momentálně někdo nepocituje, ať si počká, protože zcela jistě přijde doba, kdy to zakusí na vlastní kůži. A právě to je onen bytostně praktický význam a rozměr onoho jen zdánlivé teoretického sporu mezi vyznavači a popírači Kristova božství.

**Evaluation of the Faith Decisions of the First Council of Nicaea
and the Question of their Relevance for Today**

Keywords: Theology; Patrology; Christology; Trinitology

Abstract: The study is published on the 1700th anniversary of the First Ecumenical Council. The author explores the following problems: the history of the term "homousios"; the Monarchianism of the opponents of Arianism; the reproach that the conciliar decision represents the Hellenisation of the original Christian message; the question of the practical consequences of Arian positions; the continuing relevance of the Council for today.

prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8
370 01 České Budějovice