

UNIVERZITA KARLOVA
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Chalcedonský koncil a jeho postavení v dějinách christologie
The Council of Chalcedon and its position in the history of Christology
Diplomová práce

Vedoucí práce:

Doc. Václav Ventura ThDr.

Autor:

Andrea Blahová

PRAHA 2022

Poděkování:

Děkuji vedoucímu práce Doc. ThDr. Václavu Venturovi ThDr. za konzultace při sestavování mé diplomové práce.

OBSAH

Úvod.....	8
1 Situace po skončení Efezského koncilu.....	11
1.1 Výsledky Efezského koncilu.....	11
1.2 Dozvuky Efezského koncilu.....	14
1.2.1 Monofyzitismus.....	15
1.3 Vyznění Efezského koncilu.....	17
2 Příčiny svolání Chalcedonského koncilu.....	18
2.1 Eutychés a jeho učení.....	18
2.2 Lupičská synoda.....	19
2.3 Tomus ad Flavianum.....	21
2.4 Římská moc a císařovna Pulcheria.....	22
2.5 Shrnutí.....	23
3 Dějiny koncilů.....	24
3.1 Starověké ekumenické koncily.....	24
3.1.1 První Nicejský koncil.....	25
3.1.2 První Konstantinopolský koncil.....	26
3.1.3 Další starověké ekumenické koncily.....	28
3.1.3.1 Druhý Konstantinopolský koncil.....	28
3.1.3.2 Třetí Konstantinopolský koncil.....	29
3.1.3.3 Druhý Nicejský koncil.....	30
3.1.3.4 Čtvrtý Konstantinopolský (Cařihradský) koncil.....	31
3.2 Středověké ekumenické koncily.....	32
3.2.1 Lateránské koncily.....	32
3.2.2 Ekumenické koncily na sklonku středověku.....	33
4 Průběh Chalcedonského koncilu.....	34
4.1 Účastníci koncilu.....	35
4.2 Místo konání koncilu.....	35
4.3 Jednání koncilu.....	36
4.3.1 Úvodní sezení.....	36

4.3.2 Druhé sezení.....	37
4.3.3 Třetí sezení.....	37
4.3.4 Čtvrté sezení.....	39
4.3.5 Páté sezení.....	39
4.3.6 Šesté sezení.....	40
4.3.7 Šestnácté sezení.....	42
4.3.8 Ostatní sezení.....	42
4.4 Lev I. Veliký.....	43
5 Dopady Chalcedonského koncilu.....	46
6 Chalcedonský koncil z pohledu dějin dogmatu.....	50
6.1 Termín dogma.....	51
6.2 Pojetí dogmat.....	52
6.3 Christologické spory.....	54
6.4 Soteriologický přístup.....	57
7 Význam Chalcedonského koncilu pro vývoj křesťanství.....	62
Závěr.....	68
Seznam použitých zdrojů.....	70
Internetové zdroje.....	75

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne: 1.6.2022

Bc. Andrea Blahová

Anotace:

Tato diplomová práce se bude zabývat jedním z nejvýznamnějších církevních konciliů ve starověku, který podstatným způsobem ovlivnil další vývoj křesťanství a jehož závěry se kromě jiného staly bezprostřední příčinou prvního velkého schizmatu církve. Jejím výchozím bodem bude existující rozporuplná situace v rámci křesťanské teologie po skončení Efezského koncilu, jehož průběhem a výsledky jsem se podrobně zabývala ve své bakalářské práci s názvem *Křesťanství a církev v 5. století po Kristu z pohledu Efezského koncilu*. V této souvislosti práce zhodnotí příčiny a okolnosti svolání Chalcedonského koncilu, zmapuje jeho průběh a podrobí analýze konkrétní závěry, k nimž tento v mnoha směrech přelomový církevní sněm dospěl. Vzhledem ke skutečnosti, že christologické otázky se staly jedním z ústředních témat jednání tohoto v pořadí IV. ekumenického sněmu, bude pozornost věnována také tomuto odvětví křesťanské teologie a postavení, které v jeho dějinách Chalcedonský koncil zaujímá.

Klíčová slova:

křesťanství, ekumenický koncil, církev, christologie, křesťanská teologie, papež, dogma

Abstract:

This diploma thesis will deal with one of the most important church councils in antiquity, which significantly influenced the further development of Christianity and whose conclusions became, among other things, the immediate cause of the First Great Schism of the church. Its starting point will be the existing contradictory situation in Christian theology after the Council of Ephesus, the course and results of which I discussed in detail in my bachelor's thesis entitled *Christianity and the Church in the 5th century AD from the perspective of the Council of Ephesus*. In this context, the work evaluates the causes and circumstances of the convening of the Council of Chalcedon, maps its course and analyzes the specific conclusions that this, in many ways groundbreaking, church council has reached. Due to the fact that Christological issues have become one of the central themes of this 4th Ecumenical Council, attention will also be paid to this branch of Christian theology and the position which the Council of Chalcedon occupies in its history.

Keywords: Christianity, Ecumenical council, Church, Christology, Christian theology, Pope, Dogma

Seznam zkratek:

tzv – tak zvaně

resp - respective

Úvod

Chalcedonský koncil je považován za nejslavnější sněm celého křesťanského starověku. Jeho velký ekumenický význam je zmiňován například v encyklice papeže Pia XII. *Sempiternus Rex*, vydané v roce 1951 při příležitosti patnáctistého výročí konání tohoto bezesporu největšího ekumenického koncilu. Vzhledem k existenci církví, které nepřijaly chalcedonské dogma, přitom zůstává i v dnešní době stále otevřenou výzvou a úkolem jak pro vysoké církevní představitele, tak pro teology.

Již v dávné minulosti byl význam tohoto starověkého církevního sněmu vyzdvihován, o čemž kromě jiného svědčí i mnohá vyjádření Řehoře Velikého, který byl pevně přesvědčen o tom, že na Efezském a Chalcedonském koncilu “jako na základových skalách stojí celá stavba svaté víry a ten, kdo se neopírá o jejich stabilitu, ať už je jakýkoli jeho život a jakákoli jeho činnost, i když se může zdát, že je stavebním kamenem, přesto se nachází mimo stavbu (církev).”¹

Na druhé straně nelze přehlédnout skutečnost, že to byl právě Chalcedonský koncil, který lze označit za počátek konce církevní jednoty. Již brzy po jeho skončení se začala projevovat dodatečná nespokojenost mnohých biskupů s jeho závěry. Převažovaly přitom zejména obavy, že odsouzení monofyzitismu by nakonec mohlo vést k nestorianismu. Za jednu z dalších příčin tohoto vývoje můžeme dozajista považovat slábnoucí postavení Byzantské říše, což se zřetelně projevilo po vyhlášení henotikonu (jednotné víry) říšským zákonem ze strany císaře Zenona v roce 482, které nakonec vedlo až k prvnímu schizmatu mezi Římem a Byzancí, urovnanému teprve v roce 519. Katolická církev tak během relativně krátké doby přišla o svůj rozhodující vliv na rozsáhlých územích na Východě, spojených s cennými starokřesťanskými kulturními centry, ať už se jednalo o Egypt, Sýrii, Persii nebo Arménii, a mohla se tím pádem rozloučit s představou ovládnutí Asie a východní Afriky, která se až do té doby jevila jako reálná.

Východní odpadání související s výraznými, byť početně obtížně vyjádřitelnými ztrátami věřících, nezůstalo bez vlivu ani v západní církvi. Papežův primát se sice nikdo popírat neodvažoval, nicméně pozice konstantinopolského biskupa výrazným způsobem posílila. Přesto si však západní církev i po dobytí Západořímské říše Germány, kdy definitivně přestala být církví latinskou, dokázala udržet své výsadní postavení, které po

¹ *Registrum Epistularium*, I, 25 (24). PL 77, 478. EWALD, I, 36. In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Chalcedonský koncil v proměnách času*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001.

uzavření slavné éry Alexandrie, Antiochie a Jeruzaléma ještě více posílila.

Z pohledu dějin christologie je v rámci významu Chalcedonského koncilu třeba zmínit skutečnost, že se nesnažil vyčerpávajícím způsobem zodpovědět otázku týkající se možné koexistence Boha a člověka. Pokoušel se pouze vymezit prostor pravdy, uvnitř kterého umístil dva navzájem zdánlivě se vylučující aspekty, konkrétně Boží transcendenci a Boží imanenci. Jejich dokonalým sjednocením v Kristu ustavil dvě hlediska, která řecká filozofie považovala za zcela neslučitelná (platónský systém x stoická teorie) a do jisté míry tím vyloučil chápání jeho závěrů jako určité snahy o helenizaci novozákonní víry.

Problematika současného vnímání chalcedonského dogmatu souvisí často s rozdílným chápáním výrazů “přirozenost” a “osoba”, užívaných církevními otci. Mnoho lidí dnes již nevidí v lidské přirozenosti společnou a neměnnou esenci, nýbrž určité schéma či soubor fenoménů, vyskytujících se u člověka jako takového. To je kromě jiného dáno tím, že změnou lidského sebechápání se mění rovněž pochopení christologické formulace. U termínu “osoba” je pak často opomíjen ontologický aspekt a vychází se v první řadě z definice, kterou nabízí psychologie. Totéž se týká výhrad k jeho soteriologickým aspektům, jež tkví v odmítání ideje spásy a příslibu budoucí blaženosti, stejně jako v argumentaci o nemožnosti osvobození autonomního svědomí někým jiným. I přes tyto v mnoha směrech negativně působící vlivy konstatovala Mezinárodní teologická komise v roce 1979, že “si christologická nauka církve a zejména dogma definované na Chalcedonském koncilu uchovávají definitivní povahu. Je jistě dovolené a možná i vhodné usilovat o prohlubování této nauky, nelze však považovat za dovolené její odmítání.”² A šla ještě dále ve stanovisku, že “někteří naši současníci vykazují hluboké neznalosti ohledně autentického významu christologického dogmatu. Tito lidé nemají v některých případech dokonce ani správné pochopení pravdy o Bohu, který stvořil svět viditelný i neviditelný.”³

Pospíšil zdůrazňuje, že “Chalcedon neučí formou symbolu, ten je charakterizován snahou o postižení všech základních tajemství víry, ale formou definice zaměřené pouze

² Mezinárodní teologická komise. *Vybrané otázky z christologie* [online]. 1980. [cit. 2022-05-28]. Dostupné z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_cs.html.

³ tamtéž

na přesně vymezený věroučný problém.”⁴ A pokračuje: “Jednou provždy je vyřešen terminologický problém záměny výrazů hypostasis a fysis, tím je zároveň překonána Cyrilova ne příliš šťastná formulace mia physis. Rovněž formulace >>jedna osoba ze dvou přirozeností<<, která otevřela cestu nešťastné Eutychově interpretaci, dostává novou podobu. Přirozenosti se spojením nesměšují ani nemění, tím je odmítnut Eutyches. Božství a lidství rovněž nelze oddělovat nebo rozlučovat, tato slova míří jednoznačně proti nestorianismu.”⁵ Za paradoxní přitom považuje fakt, že ani dle jeho názoru geniální definice víry *horos pisteos*, která vzešla ze závěrů Chalcedonského sněmu, nevedla i přes svou vyváženost k dosažení kýženého pokoje a smíru v církevním společenství.⁶

Schmaus oceňuje, že Chalcedonský koncil vyjasnil matoucí různorodost výrazů, vytýká mu však především skutečnost, že opomenul vysvětlit vztah pojmu hypostaze, popřípadě prosopon, k pojmu fysis.⁷ Zároveň ovšem připomíná, že jeho výroky o Kristu byly míněny jako soteriologické výroky. Grillmeier na základě příkladu pojmu „smíšené podstaty“ dochází k závěru, že Chalcedonský koncil usiloval o odstranění helénistického vlivu na teologické myšlení, Schillebeeckx posuzuje chalcedonskou christologii jako nařízenou ideologii, která si posloužila filozofickými výrazy, Dewarth pak namítá, že naše vykoupení a spása se uskutečňují při naší svobodné tvořivé činnosti a dnešní křesťan nemůže věřit tomu, že v jedné Ježíšově hypostazi vytvářejí dvě skutečné přirozenosti jednotu.⁸

Již jen tento výše uvedený stručný přehled přístupu teologů k významu Chalcedonského koncilu a jeho závěrů dokumentuje skutečnost, že tento starověký církevní sněm je stále středem pozornosti během nejrůznějších teologických diskusí a otázky s ním spojené neztratily nic ze své důležitosti, jež jim byla od samého počátku přikládána. Ukazuje se přitom stále zřetelněji, že jeho učení je třeba v průběhu času aktualizovat, k čemuž by svým dílem mohla přispět i tato diplomová práce.

⁴ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Chalcedonský koncil a jeho výsledky (XXIV). *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-05-28]. Dostupné z: https://www.sfr.cz/clanek_poutnik.aspx?a=1414.

⁵ tamtéž

⁶ tamtéž

⁷ srov. SCHMAUS, Michael. *Der Glaube der Kirche IV/2. Handbuch katholischer Dogmatik*. 2 Bde. Mchn., Hueber, 1969/70. s. 134-135.

⁸ srov. tamtéž s. 151-153.

1. Situace po skončení Efezského koncilu

Již samotný fakt, že Chalcedonský koncil, který je hlavním tématem této práce, se konal s odstupem pouhých dvaceti let po Efezském koncilu, signalizuje na jedné straně skutečnost, že se církevním otcům v Efezu nepodařilo s definitivní platností zažehnat existující hluboké rozpory mezi reprezentanty christologie dvou věhlasných teologických škol - antiochijské a alexandrijské, na druhé straně pak úzkou souvislost mezi těmito dvěma významnými starověkými církevními sněmy.

1.1 Výsledky Efezského koncilu

Poměrně dramatický průběh Efezského koncilu dával tušit, že dosažení smíru nebo alespoň určité dohody mezi oběma znesvářenými stranami bude prakticky neřešitelným úkolem. Když v tomto směru neuspěl ani císař Theodosius I., byl koncil nakonec prohlášen za definitivně ukončený. Prakticky všichni teologové i církevní historikové se přesto shodují na tom, že Efezský koncil měl pro starověké křesťanství mimořádný význam, což uznala ústy římského papeže Sixta III. i západní církev.

Jednání sněmu v Efezu v plné nahotě ukázala hluboké rozpory mezi alexandrijskou a antiochijskou školou, a to v prvé řadě v názorech na to, jak se spása skrze Krista uskutečnila. Přispělo k tomu nemalou měrou i používání odlišné terminologie, vedoucí v nejednom případě k mylným interpretacím při teologické argumentaci. Svou v jistém smyslu negativní roli sehrál také postoj císaře, jenž byl nejvyšší autoritou, která mohla rozhodnutí koncilu potvrdit či zvrátit, což místy vedlo k tomu, že dogmatické otázky bylo nutno nechat částečně ustoupit do pozadí. Nalezení názorové shody neprospívala ani osobní rivalita obou hlavních protagonistů celého sporu, Cyrila Alexandrijského a Nestoria. To nakonec vedlo k tomu, že koncil „nepromulgoval žádnou vlastní christologickou definici, neodvážil se modifikovat krédo, pouze se postavil celou svojí vahou za Cyrilovu interpretaci“.⁹ Pospíšil také výstižně shrnuje jeho obecné vyznění: „Efezský koncil dal tedy pečeť oficiality Cyrilově christologii i tomu, jak užíval *communicatio idiomatum*. Připisování lidských i božských charakteristik Kristu je patrné velmi zřetelně již v Novém zákoně a projevovalo se i později, například v

⁹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-87183-21-2. s. 163.

nicejském vyznání víry. Efezský koncil však vnesl do této základní christologické „gramatiky“ poněkud více světla. Velmi cenným a stále platným výtěžkem je, že jednota subjektu v Kristu má prioritu před rozlišováním jednotlivých přirozeností. V zásadě tedy platí, že jedinému subjektu vteleného Božího Syna lze připisovat charakteristiky i činnosti vlastní oběma jeho přirozenostem. Nelze však připisovat lidské přirozenosti to, co přísluší božské, a opačně. Například nelze tvrdit: Boží syn jako Bůh zemřel na kříži; Ježíš jako člověk je vševědoucí. Pečeti definitivní oficiality se dostalo i mariologickému titulu Bohorodička.“¹⁰

Jedním z výrazných výsledků Efezského koncilu bylo bezpochyby přijetí šesti kánonů směřujících proti Nestoriově a jeho přívržencům, k němuž došlo na sedmém a posledním sezení, s největší pravděpodobností 31. července roku 431. Přijat byl rovněž kánon sedmý, zakazující rozšiřování nicejského vyznání víry novými věroučnými formulacemi. To v podstatě znamenalo vítězství Cyrila, byť je třeba připomenout, že koncil jednoznačně schválil pouze druhý Cyrilův list Nestoriově, nikoliv však všech dvanáct anatematismů, ani třetí list Cyrila Nestoriově. Jak se ovšem brzy ukázalo, bylo to vítězství jen dílčího charakteru. Přesto lze konstatovat, že významných trvalých výsledků, zejména v oblasti christologických otázek, bylo na Efezském koncilu dosaženo především zásluhou Cyrila Alexandrijského a jeho přívrženců. Církevní otcové pod zákazem nové věroučné formule vyhlásili Nicejské vyznání za věroučnou normu, které není možno se vzdát, slavnostně potvrdili, že druhý Cyrilův list se shoduje s nicejskou vírou, čímž uznali v něm rozvinuté učení o idiomatické komunikaci, stejně jako i jím odůvodněný titul Theotokos pro Marii, a v neposlední řadě odsouzením Nestoria – i přes jeho problematičnost – odrazili určitá nebezpečí antiochijské teologie, která oddělovala přirozenosti v Kristu.

Pospíšil interpretuje Cyrilovo pojetí s ohledem na jeho rozpor s Nestoriem následovně: „Maria nepočala Slovo, to je přece vzhledem k svému božství věčné, a tedy bez počátku. Počala však jeho úplné lidství, které je od prvního okamžiku své existence spojeno se Slovem podle hypostaze, tedy podle osoby, a tak lze tomuto jedinému subjektu Božího Syna připisovat jeho narození podle těla. Maria porodila božskou osobu Slova, které je hypostaticky spojené s lidstvím v jejím lůně. To znamená vyloučení jakéhokoli okamžiku, v němž by existovalo Ježíšovo lidství nesjednocené se

¹⁰ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-87183-21-2. s. 163.

Slovem, čímž je vyloučena jakákoli možnost adopcionismu. V tom tedy spočívá christologický význam výrazu Bohorodička, který je sám o sobě poněkud víceznačný a může být chápán i ne zcela správným způsobem. Další podstatný rozdíl oproti Nestoriovi spočívá v tom, že Cyril odmítá hovořit o spojení přirozeností, podle něj je třeba mluvit o jejich sjednocení (*henósis*) podle hypostaze.¹¹

Na druhé straně nelze přehlédnout skutečnost, že Efezský koncil odsoudil pouze Nestoria, nikoliv celou antiochijskou školu, ani antiochijského patriarchu Jana a jeho stoupence, samozřejmě za podmínky, že budou ochotni uznat Nestoriovo zavržení. To nakonec po dvou letech vyústilo, s přispěním papeže Sixta III. a na přímé vyzvání císaře, v dohodu obou táborů a přijetí sjednocovacího vyznání v následujícím znění: „Vyznáváme tedy našeho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, pravého Boha a úplného člověka s rozumovou duší a s tělem, který se zrodil z Otce přede všemi věky podle božství a v posledních dnech se on sám pro nás a pro naši spásu narodil z Marie Panny podle svého lidství, soupodstatný s Otcem podle božství a soupodstatný s námi podle lidství. Opravdu se naplnilo sjednocení (*henósis*) přirozeností. Proto vyznáváme jediného Krista, jediného Syna, jediného Pána. Podle této jednoty bez smíšení vyznáváme svatou Pannu Matku Boží, protože Bůh Slovo se vtělil a stal se člověkem a při početí se sebou sjednotil chrám, který z ní přijal. Pokud se týká výrazů, jichž užívají evangelisté ve vztahu k Pánu, víme, že tyto lidé, když mluvili o Bohu, některé výrazy užívali neodlišeně ve vztahu k jediné osobě (*henos prosópú*), jiné výrazy pak užívali odlišně ve vztahu k dvěma přirozenostem: ty, které jsou důstojné Boha, podle Kristova božství; ty, které jsou pokorné, podle jeho lidství.“¹²

Z hlediska poraženého Nestoria je třeba se zamyslet zejména nad tím, proč tento antiochijský biskup vlastně vedl teologický spor s Cyrilem. Jeho důvody výstižně shrnuje Franzen následujícím způsobem: „Nestorius viděl v Cyrilově nauce o "jedné přirozenosti vtěleného Slova" nebezpečí dokétismu a manicheismu (jako by se lidská přirozenost Kristova "vypařila"), a v apollinaristickém splynutí obou přirozeností viděl velké ohrožení pravé evangelijní víry. Opětovně zdůrazňuje integritu obou přirozeností v Kristu; jestliže se obrátil proti mariánskému titulu Theotokos, nestalo se tak proto, aby popíral božství Kristovo, jak to činil Arius, ale jen proto, aby zdůraznil, že se Kristus narodil z Marie jako pravý člověk s tělem a duší. Maria neporodila božství, nýbrž

¹¹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, pán a spasitel*. 4. vyd. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-87183-21-2. s. 161.

¹² tamtéž s. 164.

člověka spojeného s božstvím. Aby zachoval integritu Ježíšova člověčenství, odlišil je přespříliš od božství a tak dospěl k dualismu přirozeností; nepoznal jejich neoddělitelné spojení v jádru osoby (= hypostasi; odtud pojem "hypostatické spojení").¹³

narodil z Marie jako pravý člověk s tělem a duší. Maria neporodila božství, nýbrž člověka spojeného s božstvím. Aby zachoval integritu Ježíšova člověčenství, odlišil je přespříliš od božství a tak dospěl k dualismu přirozeností; nepoznal jejich neoddělitelné

1.2 Dozvuky Efezského koncilu

Z osobního hlediska měl Efezský koncil výrazné dopady na život obou hlavních protagonistů ústředního sporu, který se na něm řešil, Cyrila Alexandrijského i Nestoria. Oba byli sice po definitivním ukončení sněmu propuštěni, bouřlivá jednání v Efezu však do značné míry poznamenala jejich další osudy. Lépe i tentokrát dopadl Cyril, jemuž bylo dovoleno vrátit se do Alexandrie, kde byl svými tamními stoupenci přijat s nadšením. Antiochijští ho naopak obviňovali z arianismu a apollinarismu a dokonce nad ním a jeho přívrženci opětovně vyhlásili klatbu. Hrozící rozdělení křesťanstva však postupem času hrany sporu přece jen poněkud obrousilo a Cyril, pro nějž jednota církve byla jednou z osobních priorit, se pak až do konce svého života v roce 444 věnoval pastorační práci a psaní teologických děl, v nichž se snažil vysvětlit své teologické pojmy, aby předešel případným dalším nedorozuměním.

Jeho protivník Nestorius dopadl mnohem hůře. Upadl v nemilost císaře a byl poslán do vyhnanství do jednoho kláštera u Antiochie a poté do Horního Egypta, kde přibližně kolem roku 451 také zemřel. Navíc byla většina spisů tohoto konstantinopolského patriarchy zničena a jejich četba zapovězena. U mnoha teologů, kteří se zabývají Nestoriovými spisy, však i v současnosti převažuje názor, že jeho myšlenky byly spíše nesprávně vykládány a že není zcela jasné, zda skutečně učil bludům, nebo se stal pouze obětí nepochopení.

Nestorovo učení našlo každopádně pokračovatele. Franzen tuto skutečnost dokládá celou řadou historických faktů: „Jeho stoupenci uprchli do Persie a založili tam nestoriánskou církev, která se brzy bohatě rozvinula. O její síle svědčí živé mnišství, významná teologie (školy v Seleukii a Nisibis) a imponující misijní činnost. Její misionáři pronikli až na Malabarské pobřeží do Indie ("Tomášovi křesťané") a do

¹³ FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. 1. vyd. Praha: ZVON, 1992. s. 65-66.

Turkestanu; za nestoriánského katolíka Timothea I. dospělo křesťanství v letech 780-823 přes čínský Turkeistán až do Tibetu a do střední Číny. Na začátku 14. stol. měla nestoriánská církev jen ve střední Asii 10 metropolitních sídel a četné domorodé kněžstvo; tato misie byla bohužel zničena za krvavého pronásledování Tamerlánova (1380). V 16. stol. se velké části nestorianismu sjednotily s Římem (chaldejští a malabarští křesťané); dnes má nestoriánská církev v Iráku, Íránu a Sýrii asi 80 000 stoupenců, 5 000 v Indii a 25 000 v Americe.¹⁴

K narušení jednoty Kristovy církve po Efezském koncilu přispělo v určitém směru i oddělení církve arménské. Pravým důvodem však v tomto případě nebyly christologické spory, nýbrž politika. Arménské království tímto způsobem zřetelně dokumentovalo svou nezávislost na Byzanci. Zajímavé přitom je, že právě arménské království bylo prvním státem, v němž se křesťanství stalo oficiálním náboženstvím. Hlavní roli zde tedy sehrály zčásti pochopitelné, nikoliv však zcela zdravé snahy o identifikaci církve s císařstvím.

1.2.1 Monofyzitismus

Odmítnutí Nestoriova učení souviselo i s určitými stinnými stránkami, jak se poměrně záhy po skončení Efezského koncilu ukázalo. Objevil se monofyzitismus, jehož významným zastáncem byl právě jeden z nejvlivnějších odpůrců nestorianismu Eutyches, opat kláštera u Konstantinopole. Svým způsobem se jednalo o extrémní alexandrijskou christologii, jejíž charakteristická součást, úzké vnitřní sjednocení obou přirozeností Krista, byla vystupňována. To vedlo k jejich spojení v jedinstvo, a to proměněním lidské přirozenosti v božskou, přirovnávaným k rozplynutí kapky vody v nekonečném moři. Již samotný název tohoto christologického učení, vycházející z řeckého *moné fysis* = jedna přirozenost, dává zřetelně najevo jeho základní tezi, kterou je uznání jediné, a to zcela božské přirozenosti Ježíše Krista. Eutyches přitom bezmála dogmatizoval některé problematické úseky Cyrilova učení, a to ve smyslu tak těsného vzájemného spojení obou přirozeností, že lidská přirozenost byla tou božskou zcela pohlčena. Popíral tedy nejen dvě osoby v Kristu, ale i dvě přirozenosti.

Východiskem pro Eutychova tvrzení se stalo učení, jehož autorem byl biskup

¹⁴ FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. 1. vyd. Praha: ZVON, 1992. s. 65.

Apollinaris z Laodikeje, opírající se o platonskou filozofii, která hlásala, že lidská přirozenost se skládá z těla (sarx), nižší duše (psyché) a duše rozumné (nús). Podle Apollinarise pak v rámci tohoto tzv. trichotonismu Bůh zaujal v člověku místo duše rozumné. Apollinarismus dále tvrdil, že úplnost lidské přirozenosti v Kristu je nepřijatelná jak z hlediska metafyzického, protože ze dvou dokonalých věcí nemůže vzniknout jediná, tak i z hlediska psychologického, protože duše rozumná jakožto nositel hříšnosti musí v bezhříšném Kristu chybět. Zejména díky odůvodnění Kristovy bezhříšnosti získalo toto učení poměrně dost přívrženců. Ačkoliv bylo například Konstantinopolským koncilem roku 381 odsouzeno, k zásadnímu církevně politickému boji o tuto nauku v počátečním období nedošlo, protože pro křesťanskou církev bylo v té době důležitější vyrovnat se s arianismem.

Vycházeje z Apollinarise zdůrazňoval monofyzitismus tím nejkrajnějším způsobem božský prvek v Kristu. Důsledkem toho bylo také zbožnění lidské přirozenosti a jednotlivého člověka v realistickém slova smyslu. Iracionální mystický charakter monofyzitismu i přes jistý nedostatek logičnosti způsobil jeho značné rozšíření a do jisté míry také vysvětluje skutečnost, že se stal zřejmě nejpopulárnější starokřesťanskou herezí na východě. V pozdější době na jeho myšlenky navázala odvozená učení, jako například monoenergismus, monotheletismus nebo miafyzitismus. Vznikly rovněž monofyzitské církve, které existují až dodnes, zejména v zemích Blízkého východu, a jsou považovány za součást tzv. orientálních církví. Právě pozdější rozkol mezi monofyzitskými církvemi a církvemi chalcedonského vyznání se stal součástí církevních sporů, jež nakonec vedly k velkému schizmatu mezi východní a západní církví.

Franzen upozorňuje na skutečnost, že v pojetí monofyzitismu byla “zrušena integrita lidské přirozenosti v Kristu; fakticky už neexistovala, neboť Kristovo lidství mělo jinou podstatu (substanci) než naše. Tím odpadl ústřední předpoklad tajemství Krista a jeho zprostředkovatelské a výkupné činnosti, o níž neustále hovoří písmo. V nebezpečí se ocitla celá křesťanská nauka spásy.”¹⁵ Proti Eutychovi se jednoznačně postavil i papež Pius XII. ve své encyklice *Sempiternus Rex*, vydané při příležitosti patnáctistého výročí Chalcedonského koncilu 8. září 1951: „Jako „velmi neopatrný a značně nevzdělaný” se projevil Eutyches, když s neuvěřitelnou tvrdohlavostí prohlašoval, že je třeba rozlišovat

¹⁵ FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. 1. vyd. Praha: ZVON, 1992. s. 65.

¹⁶ *Chalcedonský koncil v proměnách času*. 1. vyd. Olomouc 2001: Matice cyrilometodějská, ISBN 80-7266-081-0. s.10.

dvě období: Před vtělením byly Kristovy přirozenosti dvě, tedy lidská a božská, ovšem po jejich sjednocení již nebyly dvě, nýbrž pouze jedna, poněvadž Slovo plně absorbovalo lidství; z Marie Panny vzalo svůj počátek tělo Páně, které však nemělo být stejné podstaty a ze stejné látky jako naše těla, takže toto jeho tělo je sice lidské, ale není téže podstaty jako naše těla ani jako tělo té, z níž se zrodilo, takže Kristus se nenarodil, ani nebyl ukřižován, ani nevstal z mrtvých v pravé lidské přirozenosti.¹⁶ A pokračuje ještě ostřejším tónem: „Těm, kdo mají zdravý rozum, se Eutychovo mínění zcela jasně jeví jako cosi zcela nového, absurdního, jako cosi, co je v křiklavém rozporu s výroky proroků a se slovy evangelia i s apoštolským vyznáním víry a s dogmatem víry, které vyhlásil nicejský koncil. Je to mínění pocházející z nečistých zdrojů Valentinova a Apollinariaova myšlení.”¹⁷

1.3 Vyznění Efezského koncilu

V souladu s obecně platnou interpretací Nového zákona dospěl Efezský koncil ke shodě v konstatování, že se Kristu mohou připisovat lidské i božské charakteristiky. Tuto skutečnost vyjádřil nebiblickým jazykem jako *communicatio idiomatum*. Konkretizovat to můžeme kromě jiného na příkladu, jak bylo zmíněno již výše, že nelze tvrdit, že Ježíš jako člověk je vševědoucí, a na druhé straně pak, že Boží Syn jako Bůh zemřel na kříži.¹⁸ Tím pádem může být i Maria nazývána Bohorodička. Podstatným rysem tohoto ekumenického koncilu pak zůstává jednota u Krista, která je prioritní před rozlišováním jeho božské a lidské přirozenosti. Platnost jeho usnesení posléze potvrdili i papežští delegáti, kteří přijeli až po ukončení jednání. Svatí otcové přitom nesepsali žádné nové krédo ani christologickou formuli.

Schmaus v rámci této problematiky zdůrazňuje, že neschopnost zhřešit neubírá u Krista nic na jeho lidství, nezmenšuje jeho svobodu, ani nepopírá lidskou vůli. Kristus podle něj vnitřně ani nebyl schopen zhřešit, protože základem jeho lidské přirozenosti je osoba Slova. U Krista lze tedy mluvit o dokonalém souladu mezi vůlí lidskou a vůlí Boží a zároveň o poslušnosti Syna k Otci, přičemž však nedochází při rozdílnosti vůlí a osob k žádnému vzájemnému rozporu či protikladu. V Kristu jsou dvě vůle, lidská a božská, zcela rozlišené, ale vždy shodné ve svém volitu, a dvě činnosti vycházející z

¹⁷ *Chalcedonský koncil v proměnách času*. 1. vyd. Olomouc 2001: Matice cyrilometodějská, ISBN 80-7266-081-0. s. 12-13.

¹⁸ Srov. ZVĚŘINA, Josef. *Teologie Agapé: Dogmatika*. Praha: Scriptum, 1992. ISBN 80-85528-19-3. s. 402.

jednotlivých přirozeností, tím pádem nemůže dojít k rozporu mezi jeho lidskou a Boží vůlí kvůli osobě Slova.¹⁹

Prostřednictvím Efezského koncilu došlo k potlačení křesťanské větve, stavějící se proti používání termínu Bohorodička (Theotokos) ve spojení s Marií. Antiošské učení, že Bůh je víc než stvoření, tedy utrpělo porážku. Koncil dospěl k závěru, že Nestorius přecenil lidskou přirozenost Ježíše Krista na úkor přirozenosti božské a jeho tvrzení odmítl jako mylná. Dále prohlásil, že Ježíš byl jediná osoba, nikoliv dvě oddělené osoby, tedy zcela Bohem i zcela člověkem a spojení dvou přirozeností v něm bylo takové povahy, že jedna druhou nerušila. Zároveň vyhlásil text Nicejsko-konstantinopolského vyznání, k němuž zakázal dodávat jakékoliv přídavky. Již jen vzhledem k samotnému průběhu tohoto ekumenického koncilu však bylo zřejmé, že sporné otázky, které se snažil řešit, v mnoha směrech přetrvávají i do dalších období.

2. Příčiny svolání Chalcedonského koncilu

Poslední ze čtyř ekumenických koncilů, které bývají někdy přirovnávány ke čtyřem evangeliím a byly po roce 500 považovány za základní autoritu, podle níž se měřila závaznost všech ostatních koncilů a synod, se měl v první řadě pokusit vyřešit vážné christologické kontroverze a navázat tak na předchozí Efezský koncil, s nímž je velmi úzce propojen. Měl však zároveň i určité konkrétní příčiny, které se v této kapitole pokusím rozebrat podrobněji.

2.1 Eutyches a jeho učení

Za původce jedné ze zásadních kontroverzí je obecně považován kněz a archimandrita věhlasného kláštera v Konstantinopoli Eutyches. Poněkud paradoxní na tom je, že to byl právě on, kdo chtěl důsledně potírat Nestoriovu herezi, kterou odmítl Efezský koncil. Jeho učení ovšem dospělo k herezi opačného druhu. Eutychova vlastní formulace “dvě přirozenosti před, jedna po vtělení” byla specifickým vyjádřením monofyzitské doktríny, vycházející ze zbožštění Kristovy lidské přirozenosti v rámci inkarnace a její zahrnutí do jediné podstaty. Jeho úmysl byl v zásadě dobrý, snažil se poukázat na

¹⁹ Srov. SCHMAUS, Michael. *Der Glaube der Kirche IV/2. Handbuch katholischer Dogmatik*. 2 Bde. Mchn., Hueber, 1969/70. s. 251-253.

zásadní jednotu vtěleného Božího Syna, nicméně byl špatně formulovaný. Možná to souviselo s Eutychovou nevzdělaností, z níž mohla pramenit i jeho bezmezná tvrdohlavost, která se ukázala zejména při získávání nových spojenců a jejímž projevem byl kromě jiného i protestní dopis, který na obranu svého učení zaslal do Říma. V této souvislosti je třeba si uvědomit, že cílem křesťanských otců v té době bylo vtělení definovat, nikoliv vysvětlit. Tím by totiž bylo zbaveno svého tajemství. I to byl jeden z důvodů, proč se církev musela proti herezím postavit, aby ochránila své učení před popřením. Bylo třeba je objasnit a zaujmout k nim definitivní stanovisko. A prakticky jediným možným a účelným způsobem, jak to provést, bylo svolání koncilu, kde se k dané problematice mohli v rámci teologických disputací vyjádřit ctihodní církevní otcové, tedy řešení na té nejvyšší soudobé oficiální úrovni nejvyššími představiteli křesťanské církve, a to prostřednictvím formulací, jež budou obecně přijímány.

K omylům Eutychova učení se s vysvětlovacím stanoviskem i po dlouhých letech vyjadřuje encyklika *Sempiternus Rex*, uvádějící, že jeho autor si neuvědomoval, „že před sjednocením Kristova lidská přirozenost vůbec neexistovala, poněvadž začala existovat v okamžiku početí. Neuvědomoval si dále, že je absurdní domnívat se, že po sjednocení ze dvou přirozeností vzniká jediná, poněvadž není možné, aby dvě pravé a reálné přirozenosti vytvořily jedinou přirozenost, navíc Boží přirozenost je nekonečná a nepodléhá změnám.“²⁰

2.2 Lupičská synoda

Jako jednu z bezprostředních příčin svolání Chalcedonského koncilu lze bezpochyby označit “říšský koncil”, svolaný císařem Theodosiem II. v roce 449 znovu do Efezu a nazývaný také Latrocinium Ephesinum, v českém překladu “lupičská synoda”.

Výraznou roli v této události sehrál opět Eutyches a jeho tvrdošíjně odmítání odvolat svoje učení. Nejen že ho šířil do řady klášterů, ale jak bylo výše zmíněno, snažil se získat na svou stranu další spojence. Nejvýznamnějším z nich byl Cyrilův nástupce, alexandrijský patriarcha Dioskuros, na stranu Eutycha se pak postavil také císař Theodosius II.

Synodě v Efezu předcházela formální žaloba vůči Eutychovi ze strany biskupa Eusebia z Dorylea, jejímž následkem bylo předvolání před místní synodu v

²⁰ *Chalcedonský koncil v proměnách času*. 1. vyd. Olomouc 2001: Matice cyrilometodějská, ISBN 80-7266-081-0. s. 12.

Konstantinopoli, které předsedal tamní patriarcha Flavián. Ten ihned pochopil, že Eutychovo učení ohrožuje samotné základy katolické víry, a když ho Eutyches odmítl odvolat, odsoudil ho jako heretika a exkomunikoval. Vzápětí o tom informoval papeže Lva I., který jeho postup schválil. Eutyches se ovšem záhy odvolal a díky svým kontaktům na císařský dvůr a především také vlivu svého mocného spojence Dioskura se mu podařilo dosáhnout svolání sněmu, jehož řízením byl pověřen právě Dioskuros, tentokrát však nikoliv papežem, nýbrž císařem.

Pod tlakem Dioskura, jenž se snažil energickým řízením jednání napodobit svého zemřelého předchůdce Cyrila, byl synodou v Efezu Eutyches rehabilitován, Flavián naopak obviněn z bludu, společně s dalšími myšlenkově spřízněnými biskupy sesazen, vypovězen do vyhnanství a dokonce uvržen do žaláře. Týráním, jemuž byl vystaven, pak za několik dní podlehl. K průběhu sněmu se Flavián vyjádřil v dopise papeži následujícím způsobem: „Jako kdyby se proti mně smluvili, obraceli všechno nespravedlivě v můj neprospěch. Po nespravedlivém odsouzení mé osoby, jak se to líbilo jemu [Dioskurovi], zatímco já jsem se odvolával k apoštolskému stolci Petra, knížete apoštolů, a k blaženému synodu, podřízenému vaší svatosti, hned jsem spatřil, jak mne obkličují mnozí vojáci, kteří mi nedovolili ani to, abych se uchýlil k svatému oltáři, a vyvlekli mne z chrámu ven.“²¹

Na papeže se tehdy obrátil i biskup Theodoret z Kyrrhu, jeden z posledních významných představitelů antiochijské teologie 4. a 5. století, který ve svém dopise napsal: „Jestliže Pavel, herold pravdy, se vydal za velkým Petrem, tím spíše se my nepatrní pokorně utíkáme k vašemu apoštolskému stolci, abychom právě od vás obdrželi lék na rány církve. Vždyť vám totiž přísluší, abyste byl v každém ohledu první ... Očekávám soud vašeho apoštolského stolce ... Především prosím, abyste mne poučil, zda se mám poddat tomuto nespravedlivému sesazení, nebo nikoli. Očekávám váš soud.“²² Tento “soud” ze strany církve byl rychlý a jednoznačný. Závěry sněmu v Efezu, který nebyl uznán jako ekumenický koncil, byly odmítnuty. Zároveň bylo zřejmé, že bude třeba co nejdříve zjednat nápravu svoláním dalšího koncilu, který by tyto záležitosti, v mnoha směrech poškozující církev, uvedl na pravou míru. Stal se jím Chalcedonský koncil.

²¹ SCHWARTZ, Eduard. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, vol. II, pars I, Boston: De Gruyter, 2013. p. 78.

²² THEODORET, *Epist. 52 (Ad Leonem M.)* 1.5.6. PL 54, 847. 851.

2.3 Tomus ad Flavianum

Papež Lev I., jak již bylo zmíněno, Eutychovo odsouzení schválil. Tuto velkou postavu dějin katolické církve, o níž bude ještě řeč v rámci samotného Chalcedonského koncilu, vzpomněla i encyklika *Sempiternus Rex*, v níž je charakterizován jako „pontifik apoštolského stolce, jehož zářivé a pevné ctnosti, bdělost a nasazení pro obranu náboženství a pokoje, neochvějná obrana pravdy i důstojnosti římského stolce, zběhlost v řešení diplomatických záležitostí spolu s vynikající výmluvností vyvolávají neutuchající obdiv všech staletí. Nikdo jiný kromě něho se nezdál být schopný a vhodný k tomu, aby přemohl Eutychovo blud, protože ve svých proslovech i ve svých listech s hlubokou zbožností vyvyšoval a oslavoval tajemství, které nebude nikdy hlášáno dostatečně, totiž tajemství jediné Kristovy osoby a jeho dvou přirozeností.“²³

Lev I. nejenže pevně stál na straně Flaviána, šel dokonce ještě dál. Poslal konstantinopolskému patriarchovi oficiální dopis, známý pod názvem Tomus ad Flavianum nebo také Epistola dogmatica ad Flavianum, považovaný dodnes za nejvýznamnější christologický dokument západní církve, který byl zároveň označen jako první neomylné papežské rozhodnutí *ex cathedra*. V něm nekompromisně obhajoval učení o spojení dvou přirozeností v jedné osobě Kristově a velmi jasně a důkladně vyložil ty články církevního učení, v nichž Eutyches pobloudil. Lev vychází z nicejského kréda, kde nachází jasně popsáno dvojí Kristovo zrození: z Otce a z Marie. Důsledkem toho je, že v Kristu jsou dvě přirozenosti, božská a lidská. Zůstávají podle něj nesmíšeny, nejsou však od sebe odděleny, nýbrž nerozlučně spojeny v jedné osobě neboli hypostazi. Lev I. zde zároveň rozvíjí myšlenkový koncept *communicatio idiomatum* (v českém překladu „sdílení vlastností“): „Právě kvůli této jednotě osoby ve vztahu ke každé z těchto dvou přirozeností můžeme říci: Syn člověka sestoupil z nebe, ... a Boží Syn byl ukřižován a pohřben.“²⁴ Grillmeierův výklad zní následovně: „Sjednocením lidství a božství nevzniká nový subjekt, nýbrž jeden a týž subjekt, věčné Slovo, existuje a působí jako osoba (*persona*) v božství a od okamžiku vtělení rovněž v lidství.“²⁵

Tento proslulý dopis měl kromě jiného také přesvědčit nastávající sněm v Efezu o správnosti nauky o dvou přirozenostech Krista - božské a lidské, která má své kořeny v Tertuliánových spisech a následně v Augustinovi. Ve vyhrocené situaci ovšem nakonec

²³ *Chalcedonský koncil v proměnách času*. 1. vyd. Olomouc 2001: Matice cyrilometodějská, ISBN 80-7266-081-0. s. 13.

²⁴ DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Mathésis (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-466-4.

²⁵ GRILLMEIER, Aloys. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa I/2 – Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*. s. 942-943.

nesměl být v průběhu jednání, na němž byli přítomni i papežští legáti, vůbec veřejně přečten. Ovlivnil však výrazným způsobem christologické formulace budoucího Chalcedonského koncilu.

Ctirad Václav Pospíšil charakterizuje tento dokument následujícím způsobem: „Lev vychází z nicejského kréda, kde jasně nachází popsáno dvojí Kristovo zrození: z Otce a z Marie. Důsledek je zřejmý, v Kristu jsou dvě přirozenosti. Obě přirozenosti zůstávají úplné a nesmíšené, lidství rozhodně není absorbováno božstvím a jednoznačně neztrácí svoji, abychom tak řekli, „vlastní identitu“. Nejdůležitějším krokem vpřed je však to, že autor dopisu využívá formální distinkci mezi osobou a přirozeností. Sjednocením lidství a božství nevzniká nový subjekt, nýbrž jeden a týž subjekt, věčné Slovo, existuje a působí jako osoba (*persona*) v božství a od okamžiku vtělení rovněž v lidství. Lev Veliký tedy prosazuje nové schéma: **jedna osoba ve dvou přirozenostech.**“²⁶ Dopis obsahuje rovněž myšlenku svatého Augustina o pokoření se (*condescendentia*) božské přirozenosti a povýšení lidské přirozenosti v Ježíši Kristu jako ve vtěleném Božím Slově.

Papeže události na sněmu v Efezu neobyčejně pobouřily. Ihned odsoudil všechno, co na něm bylo prohlášeno, a nařídil celou záležitost řádně prošetřit. Posléze se intenzivně snažil odstranit tuto z jeho pohledu velkou poskvrnu církve a v mnoha dopisech naléhavě žádal císaře Theodosia o svolání nového koncilu, který by napravil škody, jež sněm v Efezu napáchal. Jeho žádosti však zůstaly nevyslyšeny.

2.4 Římská moc a císařovna Pulcheria

Po nenadálé smrti císaře Theodosia se s nástupem nového vladaře Marciána a jeho manželky Pulcherie, Theodosiovy starší sestry, situace podstatným způsobem změnila. Zasloužila se o to v první řadě Pulcheria, známá podporovatelka církve, která se zasazovala o boj proti pohanům a heretikům, a zároveň i mariánská ctitelka. V otázkách víry byla církevními otci uznávána a její podíl na utváření křesťanské věrouky lze dnes vnímat jako jeden z mnoha dokladů významné role žen ve starověkém křesťanství. Důležitou roli sehrála již na Efezském koncilu, kde byl i díky jejímu vlivu potvrzen mariánský titul Theotokos a tím i uznání Panny Marie jako Bohorodičky, nikoli pouze matky Ježíšovy. Nebyla to jediná žena, která se zapsala do církevních dějin té doby,

²⁶ BERÁNKOVÁ Jana. *Úvod do christologie* [online]. 2016, [cit. 2022-05-18]. Dostupné z: <https://slovo.proglas.cz/kultura-a-vzdelavani/vzdelavaci-cyklus/uvod-do-christologie/uvod-do-christologie-15-dil/>.

zmínit je možno například Makrinu, sestru a učitelku biskupů Basila Cesarejského a Řehoře Nysského, Olympii, mocnou spojenkyni Jana Zlatoústého, Pavlu, spolupracovnici svatého Jeronýma, Moniku, tělesnou i duchovní matku svatého Augustina, nebo augustu Helenu, matku císaře Konstantina. Americký historik Noel King konstatuje, že právě během několika prvních století našeho letopočtu se „jasně projevila moc, majestát a posvěcení žen v církevních záležitostech“ a že „možná ještě významnější než Konstantin byla Augusta Pulcheria“.²⁷

Papež si byl velice dobře vědom, že právě s nástupem Pulcherie k moci se otevírá prostor pro uskutečnění jeho záměru svolat nový ekumenický koncil. Věděl, že vystupuje jako obhájkyně pravé víry, o čemž svědčí i dopis, který jí napsal již v roce 448 a v němž ocenil její postoj v těchto záležitostech pochvalnými slovy „jestliže snažení biskupů naší doby něčím přispěla proti nepřátelům katolické pravdy, odkazuje to na Vaši slávu“.²⁸ Obrat poměrů tedy využil, oficiálně požádal císaře Marciána o svolání nového koncilu a jeho žádosti bylo vyhověno. Chalcedonský koncil, jehož konání, jak je vidno, v mnohém záviselo na politické situaci, se tím pádem sešel a konal na výslovné přání císaře a samozřejmě i se souhlasem římského pontifika.

2.5. Shrnutí

Výše zmíněné skutečnosti svědčí o tom, jak složité a lze říct i bouřlivé období konání Chalcedonského koncilu předcházelo, a to jak z pohledu církve, jež nutně potřebovala na té nejvyšší úrovni vyřešit problémy, ohrožující samotnou podstatu křesťanského učení a hrozící rozkolem v jejích řadách, tak i moci světské, potýkající se kromě vnitřních problémů navíc s pozvolným rozpadem kdysi mocného římského impéria, které se, vystavené nájezdům zejména germánských kmenů, neodvratně blížilo ke svému zániku. Tato výchozí situace v mnoha směrech ovlivnila i samotné jednání Chalcedonského koncilu a právě z toho důvodu jí byla v této práci věnována podle mého soudu zasloužená pozornost.

²⁷ KING, Noel. *Vztahy církve a státu*. in: HAZLETT, Ian (ed.). *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 225–235.

²⁸ HOFMANN, Johannes. *Císařovna Pulcheria – ochránkyně pravé víry církve*. Salve, 2005, roč. 15, č. 1, s. 25.

3. Dějiny koncilů

Dříve než se budu věnovat samotnému průběhu Chalcedonského koncilu, bude podle mého soudu prospěšné pojednat o církevních sněmech biskupů jako takových. Koncily nebo také synody byly vždy významnými mezníky v životě církve, protože řešily její aktuální problémy a potřeby, a to v řadě případů s nadčasovou platností. To se týká v první řadě koncilů ekumenických, kterých je církví uznáváno celkem 21, a ty se také prosadily v církevní vědě a praxi. Definicí výše zmíněného přívlastku výstižným způsobem prezentuje Hubert Jedin: „Označení „ekumenický“ jen říká, že podstatná část veškerého episkopátu byla na těchto koncilech přítomna a že její usnesení byla přijata římským biskupem a veškerou církví (tak ve staro-věku), případně potvrzena papežem a vyhlášena (tak od středověku). Poslední příznak je podle současného stavu teologického poznání a církevního práva rozhodující.“²⁹ Ekumenické koncily pak Jedin v rámci platného církevního práva charakterizuje jako shromáždění biskupů a určených hodnostářů, kteří rozhodují o záležitostech křesťanské víry a církevní disciplíny. Právě prvních osm z nich je dle něj možno chápat jako orgány s nejvyšší mocí nad veškerou církví tehdejší doby, jež byly ve většině případů reakcí na určitou konkrétní krizi spjatou s nějakým bludným učením.³⁰

3.1. Starověké ekumenické koncily

Vzhledem k velkému množství konaných církevních koncilů a rovněž k zaměření této práce se budu podrobněji věnovat pouze koncilům ekumenickým a v jejich rámci soustředím svou pozornost především na ty synody, které proběhly v období starověku. Zamyslíme-li se v obecné rovině nad příčinami, které vedly ke vzniku potřeby těchto vrcholných církevních orgánů s rozhodovacími pravomocemi, je třeba vzít v úvahu celou řadu faktorů. Jedním z těch nejdůležitějších byla diametrální změna postoje římské moci ke křesťanství, která postupně vedla až k jeho oficiálnímu uznání za státní náboženství římské říše. To křesťany po několika staletích zbavilo krutého pronásledování, na druhé straně ovšem vyšla na povrch celá řada hlubokých vnitřních rozporů v oblasti teologie, které pro budoucnost křesťanství představovaly bezmála

²⁹ JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1990. s. 11.

³⁰ srov. JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1990. s. 7-11.

stejně nebezpečí jako masová likvidace jeho stoupenců v nedávné minulosti. Církev se zároveň zejména vlivem císaře Konstantina dostávala čím dál více pod státní kontrolu, její „připoutání“ k impériu se postupně prohlubovalo, a to i přes značnou nelibost některých tehdejších významných biskupů. Bylo zřejmé, že alespoň zčásti uspokojivé vyřešení existujících kontroverzí a nasměrování křesťanské církve k vnitřní jednotě mohou přinést pouze všeobecně uznané závěry shromáždění biskupů z celé ekumeny, tedy ekumenických koncilů. Vzhledem k významnému postavení teologů z východních oblastí se pak nelze divit tomu, že prvních osm z nich se konalo právě na východě.

3.1.1 První nicejský koncil

Tento vůbec první ekumenický koncil starověku se konal od 20. května do 25. července roku 325 v sále císařského letního paláce v Niceji. Svolal ho císař Konstantin, který se snažil zajistit co nejreprezentativnější účast. Okázalostí a projevy císařovy blahosklonnosti se vyznačovaly i úvodní slavnostní obřad a velkolepá hostina pořádaná po ukončení koncilu. Přesný počet jeho účastníků není znám, uvádí se 220 biskupů převážně z východní poloviny říše, zmiňováno bývá také číslo 318 v souvislosti s počtem služebníků Abrahamových. Západ byl zastoupen jen velmi skromně, ze samotného Říma pak dorazili pouze dva presbyteri.

Za předešlou Prvního nicejského koncilu lze označit tzv. ariánskou krizi, vyvolanou učením alexandrijského teologa Aria, které začalo postupně rozdělovat celou východní církev. Arius ho spolu se svými 17 stoupenci z řad biskupů na koncilu osobně obhajoval, po dlouhých a vzrušených debatách však bylo jeho popírání Ježíšova božství, vymykající se zavedenému uvažování, všeobecným hlasováním jednoznačně odmítnuto a odsouzeno jako hereze. Arius byl vyloučen z církevního společenství a poslán do vyhnanství, což císař Konstantin potvrdil okružním listem adresovaným všemu křesťanstvu.

První nicejský koncil projednal i řadu méně podstatných záležitostí a přijal dvacet kánonů, v nichž zaujal stanovisko k některým sporným otázkám a nejasnostem. Ustoupil například od původně uvažovaného zavedení celibátu biskupů, kněží a jáhnů a stanovil datum slavení Velikonoc, tedy dne Ježíšova zmrtvýchvstání. Řada sporných otázek však zůstala i nadále nevyřešena. Nehlasovalo se o Trojici, o gnostických spisech ani o oficiálních biblických bohoslužebných textech. Koncil také definitivně nerozhodl o Ježíšově božství ani oficiálně neschválil podobu Nového zákona. Za jeho

nejvýznamnější počín je považováno přijetí vyznání víry, které shrnovalo církevní učení týkající se teologie, christologie a Trojice a definovalo pravou nauku následujícím způsobem: „Kristus se zrodil z Otce přede všemi věky, Bůh z Boha, Světlo ze Světla, pravý Bůh z pravého Boha, zrozený, ne stvořený, jedné podstaty (homoúsios) s Otcem.“³¹ Pojem homoúsios, na němž trval císař Konstantin, ovšem vyvolal velkou kontroverzi, a to zejména proto, že neměl oporu v Písmu. Další výtky ze strany biskupů a jejich opodstatněné obavy ze státní kontroly církve pak způsobily, že Nicejské vyznání víry nebylo již v době svého vzniku stoprocentně přijímáno, brzy začalo být kritizováno, a stalo se tak výchozím bodem věroučných bojů, které trvaly další dlouhé desítky let.

3.1.2 První konstantinopolský koncil

V průběhu následujících teologických sporů sehrál velice důležitou roli císař Konstantin, což vyplývalo z jeho postavení prvního muže v říši. Jeho přístup k církvi byl prakticky po celou dobu jeho vlády motivován v první řadě politickými ambicemi. Již pouhé tři roky po ukončení Prvního nicejského koncilu změnil svůj názor a povolal Aria a jeho nejvýznamnějšího spojence biskupa Eusebia z vyhnanství zpět. To vyvolalo značné napětí, které přetrvávalo i po Konstantinově smrti v roce 361.

Alexandrijský biskup Athanasios, velký bojovník za Nicejské vyznání víry, se i přes císařův příkaz zdráhal přijmout Aria zpět mezi svůj klérus, a to i přes několikerý trest vyhnanství, kam byl poslán Konstantinem a posléze i jeho nástupci na císařském trůnu. Právě v této době se naplno rozhořel boj o nicejský termín „homoúsios“. Ke klidu nepřispělo ani rozštěpení zastánců ariánství, od nichž se oddělil umírněnější proud semiariánů, kteří byli ochotni přijmout formulaci, že Syn je Otci ve všem podobný. Basil, Řehoř Naziánský a Řehoř Nyssenský, zvaní „tři velcí Kappadočané“, se sice pokusili zmírnit teologické půtky rozpracováním pojmů božská osoba a přirozenost a nabídli řešení prostřednictvím chápání jednoho Boha ve třech osobách, jejich myšlenky však byly jak v Alexandrii, tak i v Antiochii a na Západě přijímány se značnou nedůvěrou.

Za této neklidné situace svolal císař Theodosius I. První konstantinopolský koncil,

³¹ AGHOVÁ, Irena. Z církevních dějin: 4. Osm koncilů a jejich průběh. *iDNES.cz/BLOG* [online]. 2012, [cit. 2022-05-01]. Dostupné z: <https://irenamauranovotna.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=245964>.

který byl zahájen v květnu roku 381. Zúčastnili se ho pouze biskupové z východu a počet jeho účastníků se odhaduje na přibližně 150. Hlavním cílem tohoto koncilu bylo znovupotvrzení Nicejského vyznání víry a odsouzení různých směrů ariánství, ponicejských herezí a pneumatomachismu. Zabývat se měl také postavením konstantinopolského patriarchy, kterému nakonec v jednom z přijatých kánonů přiznal důstojnost druhého ihned po římském biskupovi. Zavrhl rovněž apollinarismus, jednu z christologických teorií, jejímž představitelem byl Apollinarius z Laodiceje a která hlásala, že Ježíš Kristus měl lidské tělo a zároveň božskou mysl. Za nejvýznamnější počín Prvního konstantinopolského koncilu pak bývá obecně považováno připojení dodatku k Nicejskému vyznání víry, a to ve znění: „A (věřím) v Ducha svatého, Pána a dárce života, který vychází z Otce a s Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován a mluvil ústy proroků...“³² Vzniklo tak nicejsko-konstantinopolské vyznání víry, jehož následná interpretace ovšem vyvolala další spor mezi západní církví, která k formulaci „vychází z Otce“ připojila jako objasňující rozšíření latinský dodatek „filioque“, v českém překladu „a Syna“, a církví východní, která právě tento dodatek považovala za zfalšování posvěceného textu, nikoli za pouhou jeho interpretaci.

Outrata shrnuje význam ekumenických koncilů v Niceji a v Konstantinopoli takto: „Na prvních dvou koncilech křesťanských dějin došlo k formulaci základního dogmatu/vyznání: nejprve v Níkaji v roce 325 *homoúsie* Krista, poté v Konstantinopoli roku 381 *homoúsie* (božství) Ducha Svatého. Tím byla křesťanská teologie jako „učení o Bohu“ dotvořena do podoby, která je dodnes společná všem hlavním křesťanským denominacím.“³³ A dodává: „Teologie konstantinovského období má v dějinách křesťanství základní význam. Došlo k formulaci vyznání/dogmatu křesťanské víry, společného až do dnešní doby křesťanstvu jako celku. Přesto se v tomto „ekumenickém období“ a na pozadí obecně přijímaného vyznání již začaly vytvářet rozdíly a rozdělení, zejména mezi teologií a myšlením východní a západní části křesťanstva.“³⁴ Nauka o Trojici byla především díky těmto dvěma koncilům alespoň do jisté míry vyřešena, což ovšem neznamenalo ukončení teologických sporů.

³² AGHOVÁ, Irena. Z církevních dějin: 4. Osm koncilů a jejich průběh. *iDNES.cz/BLOG* [online]. 2012, [cit. 2022-05-01]. Dostupné z: <https://irenamauranovotna.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=245964>.

³³ OUSRATA, Filip. Teologie konstantinovské doby (4.-5.stol.). *Getsemany* [online]. 2006, [cit. 2022-05-01]. Dostupné z: <https://www.getsemany.cz/node/960>.

³⁴ tamtéž

3.1.3 Další starověké ekumenické koncily

Pokračující názorovou nejednotnost i prohlubující se rozpory ukázal i v pořadí třetí starověký ekumenický koncil, jenž se konal v Efezu a kterým se podrobněji zabývá první kapitola této práce. Následující Chalcedonský koncil s pořadovým číslem čtyři je ústředním tématem této diplomové práce a budu se mu tím pádem věnovat v dalších kapitolách.

3.1.3.1 Druhý konstantinopolský koncil

Tento církevní sněm, který proběhl ve dnech 5. 5. - 2. 6. roku 553 v Konstantinopoli, byl v pořadí pátým ekumenickým koncilem. Odsoudil antiošskou teologickou školu jako pokus o smír s monofyzity, představiteli myšlenkového směru, který zejména v Egyptě a sousedních zemích zapustil hluboké kořeny. Konkrétně se jednalo o odsouzení takzvaných tří kapitol, tedy spisů Theodora z Mopsvestie, některých děl Theodoretta z Kyrrhu a Ibase z Edesy, ve všech případech zástupců antiochijské školy, a to i přes nesouhlasný postoj papeže Vigilia, který v tomto aktu viděl zpochybnění autority Chalcedonského koncilu. Součástí tohoto odsouzení byl i výslovný zákaz citování děl těchto autorů. Pod silným nátlakem, podporovaným kromě jiného i ze strany císaře Justiniána, však Vigilius, který se sněmu nezúčastnil ani se nenechal zastupovat, nakonec koncilní akta podepsal a koncil postupně uznaly i západní církve.

Pospíšil vnímá odsouzení tří kapitol jako zavržení jakékoliv interpretace chalcedonského dogmatu v nestoriánském smyslu a interpretaci chalcedonské definice v intencích teologie Cyrila Alexandrijského, tím pádem v jistém smyslu návrat k Efezskému koncilu. K tomu dodává, že Druhý konstantinopolský koncil teologicky zdůvodnil to, co je trvalou praxí církve, ale zároveň odhalil určitou neúplnost a zřejmě i nevyváženost koncilní christologie, spočívající především v tom, že ani v jednom kánonu se nemluví o následování Ježíše Krista. Za nešťastné pak Pospíšil považuje odsouzení Origena, které mělo za následek, že většina jeho děl byla zničena a navždy ztracena, což pro dějiny teologie představuje velkou ztrátu. Přínos koncilu naopak vidí v oblasti mariologie, a to v tom smyslu, že koncilní spisy hovoří o Marii jako o Bohorodičce a vždy Panně, výslovně tedy zdůrazňují Mariino trvalé panenství. Slovo “vždy” zde jednoznačně znamená panenství před porodem, při porodu i po porodu.³⁵

³⁵ srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Tři kapitoly a Druhý konstantinopolský koncil (XXVI). *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-05-04]. Dostupné z: https://www.sfr.cz/clanek_poutnik.aspx?a=1377.

Koncil vydal celkem 14 kánonů, jež jsou formulovány jako anatematismy. Část z nich pojednává z různých hledisek o *communicatio idiomatum*, další část potom zahrnuje různé projevy nestorianismu, ale také vyhraněný Eutyichův monofyzitismus, jako například kánon číslo 8, v němž se píše: „Pokud někdo tvrdí, že ze dvou přirozeností - lidské a božské - vznikla jednota, nebo připouští jednu jedinou vtělenou přirozenost Slova Božího, ale nepojímá tyto výrazy v tom smyslu, jak je pojímali svatí otcové, tedy že když nastala jednota podle hypostaze božské a lidské přirozenosti, existoval jen jeden Kristus, a tak tímto výrokem míní pouze jedinou přirozenost nebo podstatu božství a těla Kristova, ten buď vyobcován.“³⁶ Tři závěrečné kánony pak obsahují výše zmíněné odsouzení tří kapitol, které zřetelně souviselo s politikou tehdejšího císaře Justiniána a jeho snahou obnovit ohroženou jednotu říše. Výrazně tím ovšem utrpěla jednota církve a rozpory mezi Východem a Západem se ještě více prohloubily.

3.1.3.2 Třetí konstantinopolský koncil

Tento v pořadí šestý ekumenický koncil, svolaný bezmála po sto třiceti letech, byl zahájen 7. 11. roku 680 a ukončen 16. 9. roku 681. Celé řady jeho sezení se osobně zúčastnil i byzantský císař Konstantin IV., který tento sněm se souhlasem papeže Agathona svolal a také mu předsedal. Zajímavostí je, že žádný jiný starověký koncil netrval tak dlouho. Jeho výsledkem bylo odsouzení nauky o jedné vůli Kristově, tzv. monothetismu. Ten byl pokusem konstantinopolského patriarchy Sergia o nové vysvětlení vzájemného vztahu obou přirozeností v Kristu na bázi jednoty vůle, tudíž „božská a lidská přirozenost jsou podle jeho mínění vnitřně tak úzce navzájem spojeny a v takové vzájemné shodě, že v Kristu ve skutečnosti působila jen jediná přirozená božskolidská energie a pouze jediná vůle.“³⁷

Na třináctém zasedání koncilu, zvaného také trullský, které se konalo 28. března roku 681, byl Sergios odsouzen jako heretik. Vzhledem ke smrti papeže Agathona v témže roce však koncilní dokumenty dodatečně stvrdil až o rok později jeho nástupce Lev II. Závěrečné stanovisko shromážděných církevních hodnostářů týkající se Krista

³⁶ srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Tři kapitoly a Druhý konstantinopolský koncil (XXVI). *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-05-04]. Dostupné z: https://www.sfr.cz/clanek_poutnik.aspx?a=1377.

³⁷ FRANZEN, August, Roland FRÖHLICH a Bedřich SMÉKAL. *Malé dějiny církve*. 3., dopl. a rozš. vyd. Přeložil Marta RYNEŠOVÁ. V Kostelním Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. Studium (Karmelitánské nakladatelství). ISBN 80-7195-082-3. s. 72.

pak znělo následovně: „V souladu s učením svatých otců vyhlášíme, že v něm jsou dvě přirozené vůle a dvě přirozené činnosti, bez oddělení, beze změny, bez rozdělení, bez smíšení. Tyto dvě přirozené vůle nejsou nikdy v protikladu jedna vůči druhé (nebudíž ani vysloveno!), jak tvrdili bezbožní bludaři, ale jeho lidská vůle následuje a neprotiví se a ani nebrání, naopak je podřízena jeho božské a všemohoucí vůli.“³⁸

Na základě tohoto vyhlášení lze tedy konstatovat, že Třetí konstantinopolský koncil, jehož výsledky byly ze strany teologů poměrně dlouho opomíjeny, potvrdil to, co prezentoval Chalcedonský koncil. A sice že v souladu se dvěma nesmíšenými a v jediné božskolidské osobě Krista nerozděleně spojenými přirozenostmi existují i dvě vůle a dvě energie, božská a lidská, rovněž nesmíšené a nerozdělené. Za hlavní výsledek tohoto koncilu je přitom možno považovat obnovení jednoty mezi Římem a Konstantinopolí.

Zajímavá je v tomto smyslu úvaha C. V. Pospíšila: „Když se zamyslíme nad doktrinárními důrazy čtyř velkých christologických koncilů, zjišťujeme jakýsi kyvadlový pohyb. Efezští otcové zdůrazní Kristovu jednotu, Chalcedon podtrhne jednotu osoby ve dvou přirozenostech, Druhý konstantinopolský sněm se jakoby navrácí k efezskému zvýraznění jednoty, byť na vyšší terminologické a spekulativní úrovni, konečně Třetí konstantinopolský koncil svým učením o dvou Kristových přirozených vůlích a činnostech představuje rozhodující interpretaci chalcedonské definice.“³⁹

3.1.3.3 Druhý nicejský koncil

V pořadí sedmý ekumenický koncil, který se uskutečnil s odstupem dalších více než sto padesáti let, se konal od 24. září do 23. října roku 787 a jeho svolání iniciovala císařovna matka Irena, která vládla za svého syna Konstantina VI. Proběhlo celkem osm sezení a jako blud zde bylo zavrženo a odsouzeno obrazoborectví neboli ikonoklasmus, hnutí zakazující uctívání obrazů, resp. ikon, jehož následkem bylo kromě jiného zničení řady skvělých uměleckých děl. V jeho usnesení, podepsaném více než 300 zúčastněnými biskupy, se uvádělo následující: „Obrazové znázornění Krista, Matky boží, andělů a svatých je dovoleno, protože tím je podněcován divák ke vzpomínce a k napodobování zobrazených vzorů. Obrazům prokazovaná úcta (proskynesis) se vztahuje

³⁸ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Třetí konstantinopolský koncil - XXVIII. *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-05-04]. Dostupné z: https://www.sfr.cz/clanek_poutnik.aspx?a=1348.

³⁹ tamtéž

na zobrazený vzor, prototyp; to se musí odlišovat od klanění (latreia), které přísluší pouze Bohu.“⁴⁰

Toto usnesení bylo reakcí na spor, k němuž došlo uvnitř církve v 8. století. V něm stáli na jedné straně ikonoklasté, stavějící se proti účtě k náboženským obrazům, na straně druhé potom ikonodulové, zastávající uctívání náboženských vyobrazení. Jeho rozhodnutí ukončilo první fázi obrazoborectví na Východě. Dobový kronikář Theofanes, sám účastník koncilu, zhodnotil jeho průběh následovně: „Nic nového nebylo učeno, jen na-uky svatých a blažených Otců byly neochvějně obhájeny a nový blud zavr-žen... Nyní byl v církvi Boží mír, i když nepřítel neustává roztrušovat svoje býlí svými náhončími. Ale Boží církev vždy vítězí, i když je potírána.“⁴¹

Západní církev obrazoborectví vždy odmítala a špatný překlad nicejských dokumentů z řečtiny do latiny, který stíral rozdíl mezi ctěním a klaněním, dokonce vedl v roce 794 ke svolání všeobecného koncilu Západu ve Frankfurtu, jemuž předsedal Karel Veliký a na němž byla rozhodnutí Druhého nicejského koncilu odmítnuta jako neekumenická, nicméně papež Hadrián I. odepření ekumenického charakteru koncilu v Niceji odmítl. Byl to však každopádně důkaz toho, že Východ a Západ se od sebe začínaly čím dál více vzdalovat.

3.1.3.4 Čtvrtý konstantinopolský (cařihradský) koncil

Poslední ze starověkých ekumenických koncilů proběhl v období od 5. října roku 869 do 28. února roku 870. Měl celkem deset zasedání a jeho hlavním úkolem byla obnova jednoty západní a východní církve. Je spojován především s osobou cařihradského patriarchy Fotia. Ten v obavě o svá patriarchální práva v Bulharsku vznesl žalobu proti papeži Mikuláši I. a dal ho dokonce do klatby. Došlo k tzv. Fotiovu schizmatu, které vyřešil až nástup byzantského císaře Basila I., jenž Fotia sesadil a úřad vrátil jeho sesazenému předchůdci Ignatiovi. Právě Čtvrtý konstantinopolský koncil jeho rozhodnutí potvrdil. Fotius byl exkomunikován a došlo k dočasnému smíru mezi Konstantinopolí a Římem. Prestiž papežského stolce ovšem utrpěla, protože koncil nepřiznal papežům právo rozhodovat o vnitřních záležitostech byzantské církve.

Přijato bylo celkem 27 kánonů směřujících k tomu, aby se situacím typu Fotiova schizmatu v budoucnu předešlo. Definitivně vyřešen byl rovněž problém spojený s

⁴⁰ JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1990. s. 27.

⁴¹ tamtéž

Bulharskem, které na základě rozhodnutí koncilu připadlo pod církevní svrchovanost konstantinopolského patriarchátu a kánonem číslo 21 bylo určeno pořadí pěti patriarchů: papež Starého Říma, patriarchové cařihradský, alexandrijský, antiošský a jeruzalémský.

Čtvrtý konstantinopolský koncil však byl stejně jako všechny následující ekumenické koncily uznán za ekumenický pouze církví katolickou, nikoli církví pravoslavnou. Slábnoucí pozice římského papeže, způsobená zejména situací v Itálii na straně jedné a posílení vlivu řecké církve, těžící z politické a kulturní obnovy Byzantské říše za makedonských císařů stejně jako z upevnění svého vlivu na Balkáně a připojení Ruska na straně druhé, vedly nakonec až k definitivnímu rozkolu mezi západním a východním křesťanstvem, k němuž došlo v roce 1054.

3.2 Středověké ekumenické koncily

Jak bylo výše zmíněno, koncily konané ve středověku uznává jako ekumenické již pouze katolická církev. Vzhledem k zaměření této práce bude v této podkapitole uveden ve stručnosti jen výběr těch z mého pohledu nejvýraznějších, což v určitém smyslu dokreslí vývoj, v tomto případě již především katolické církve, po skončení Chalcedonského koncilu, a naznačí směr, kterým se měla v nejbližší budoucnosti v úmyslu ubírat.

3.2.1 Lateránské koncily

Tento z pohledu katolické církve devátý ekumenický koncil se konal od 18. března dle Jedina⁴² pravděpodobně do 6. dubna roku 1123 v Lateránském paláci v Římě a byl svolán papežem Kalixtem II. Jednalo se o první koncil, který se uskutečnil v západní Evropě. Klíčovou záležitostí jednání, jehož se zúčastnilo zhruba 300 biskupů, bylo potvrzení wormského konkordátu z roku 1122, řešícího spor o investituru. Koncil vyhlásil celkem 22 kánonů, jejichž snahou bylo reformovat církevní disciplínu a zamezit zneužívání moci. Kromě jiného zakázal simonii a stanovil podmínky pro křížové výpravy do Svaté země. Právě tyto kánony měly zásadní význam pro církevní právo během celého středověku.

Druhý lateránský koncil se sešel na popud papeže Inocence II. 4. dubna roku 1139 a

⁴² srov. JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1990. s. 32.

trval do konce měsíce dubna. Údaje o počtu jeho účastníků dosti kolísají, kronika Otty Frisinského mluví až o 1000 zúčastněných. Hlavním úkolem tohoto sněmu bylo uklidnit situaci kolem papežského schizmatu, které po osmi letech skončilo smrtí vzdoropapeže Anakleta II., jehož stoupenci byli během jednání koncilu sesazeni. Z celkem 30 koncilních kánonů lze upozornit na kánon číslo sedm, který se týkal celibátu a prohlásil manželství uzavřená kleriky a mnichy za neplatná, nikoliv pouze nedovolená, jak tomu bylo doposud.

Třetí lateránský koncil, tedy 11. ekumenický se konal v březnu roku 1179 v Římě a předsedal mu papež Alexandr III. Jeho nejvýznamnější usnesení se týkalo papežské volby a stanovilo, že pro zvolení papeže bude od příště nutná minimálně dvoutřetinová většina kardinálských hlasů. Kromě toho přijal koncil také velmi tvrdá opatření proti heretikům.

Čtvrtý lateránský koncil svolaný papežem Inocencem III. se poprvé sešel 19. dubna roku 1213 a měl pouze tři zasedání. Přijal významná nařízení, která na dlouhou dobu ovlivnila postavení církve. Jeho reformy měly realistický charakter, to jest směřovaly k tomu, aby byly v praxi uskutečnitelné a nezůstávaly pouze na papíře. Jako příklad lze uvést zavázání každého křesťana k vykonání zpovědi alespoň jednou do roka a přijímání v době Velikonoc. Koncil se zabýval také naukou o transsubstanciaci, neboli předpodstatnění, tedy církevním učením o reálné přítomnosti Ježíše Krista ve svátosti Eucharistie. Značná část jeho usnesení se stala platnou součástí církevního práva.

V rámci kompletního výčtu lateránských koncilů je třeba uvést ještě Pátý lateránský koncil, který se však konal až o tři sta let později v roce 1512 na popud papeže Julia II. Řešil zejména dogmatické a disciplinární otázky a kromě jiného zavrhl učení některých filozofů o smrtelnosti duše a vyhlásil, že pouze papež může koncil svolat, přeložit, odročit nebo rozpustit. Pouze několik měsíců po jeho ukončení, k němuž došlo dne 16. března roku 1517, pak Martin Luther uveřejnil na protest proti církevnímu učení své slavné Wittenberské teze. Jednalo se tedy o poslední koncil před začátkem protestantské reformace.

3.2.2 Ekumenické koncily na sklonku středověku

Jedin dochází k závěru, že ekumenické koncily pozdního středověku „byly výtvoř reformního papežství. Všechny byly svolány a řízeny papeži. Byly to biskupské koncily jako staré koncily, ale rozšířené účastí opatů, zástupců kapitul, ba i laických mocí, které

sice nevykonávaly hlasovací právo v plném smyslu, ale měly jistě spolurozhodovací právo v záležitostech, které se dotýkaly jich samých. Papež dal koncilním dekretům poslední formu a přijal je většinou do svého zákoníku. Na koncilech se jeví jako hlava církve a současně křesťanstva, jako vrchol pyramidy, která v sobě obsahovala jak církvev tak společnost křesťanských národů.⁴³

Po Čtvrtém lateránském koncilu dochází k rostoucím střetům mezi církví a světskou mocí, reprezentovanou v té době císařem Fridrichem II. Tuto problematiku řešil kromě jiného První lyonský koncil v roce 1245, svolaný papežem Inocencem IV. Do hry v té době vstupovala také Francie, jež se stala nejsilnější evropskou mocností. Důkazem toho byl i Viennský koncil, který se stal posledním ekumenickým koncilem pozdního středověku. Konal se v roce 1311 ve francouzském městě Vienne a papež Klement V., který se již ani nenechal intronizovat v Římě, nýbrž v Lyonu, na něm pod nátlakem francouzského panovníka Filipa Sličného zrušil templářský řád. Nastává dlouhé období papežského schizmatu.

Jak tento stručný přehled ekumenických koncilů následujících po Chalcedonu ukázal, rozkol mezi západním a východním křesťanstvem a církvemi znamenal v určitém směru postupnou změnu orientace koncilních jednání, danou již tím, že do popředí zájmu se dostala v zásadě výlučně katolická církev. Podstatnou roli zde samozřejmě sehrál společenský vývoj v západní Evropě, kolísající úpadky a nárůsty světské moci a řada dalších faktorů. To však nic nemění na skutečnosti, že to byl právě Chalcedonský koncil, který se stal důležitým mezníkem církevní historie, která se k němu v rámci nových pohledů a analýz bude ještě dlouhou dobu vracet.

4. Průběh Chalcedonského koncilu

Chalcedonský koncil byl v pořadí čtvrtým a zároveň největším starověkým ekumenickým koncilem. Probíhal v období od 8. října do 1. listopadu roku 451 a svolán byl do města Chalcedonu, ležícího v Bithýnii v Malé Asii, přímo naproti Konstantinopole. Přesunut tam byl na poslední chvíli, původním místem jeho konání měla být Nikaia, město, v němž se v roce 325 konal první ekumenický koncil. Bylo tak vyhověno přání císaře, aby se nejvyšší představitelé církve sešli nikoliv v Itálii, nýbrž

⁴³ srov. JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1990. s. 46-47.

znovu na Východě.

4.1 Účastníci koncilu

Údaje o počtu zúčastněných se různí, například *Dějiny katolické církve I* uvádějí 630 biskupů, Franzen ve svých *Malých dějinách církve* oproti tomu pouze přibližně 350, obvykle se pak udává počet kolem 600. I tak ovšem co do zastoupení církevních hodnostářů předčil všechny dřívější a mnohé následující koncily. Teprve na prvním vatikánském koncilu v roce 1870 byla účast vyšší. Zastoupen byl ovšem téměř výhradně jen křesťanský východ, snad jen kromě dvou zúčastněných pocházejících z afrického kontinentu. Západ zastupovalo pouze pět papežských legátů (tři biskupové a dva kněží), kteří jednání řídili, úřední řízení pak vedlo šest císařských koncilních komisařů. Bylo tak vyhověno požadavku papeže, který, ačkoliv byl pozván, aby koncilu předsedal, byl Dioskurem na sněmu v Efezu exkomunikován, vyslal do Chalcedonu pouze své zástupce s dopisem, který odsuzoval latrocinium a popisoval správnou nauku o Vtělení. Ze zúčastněných můžeme pro ilustraci uvést jména jako Paschasinus, zástupce Říma, jenž koncilu předsedal, dále biskup konstantinopolské církve Anatolius, biskup Maximus z Antiochie nebo jeruzalémský biskup Juvenalis.

O tom, že předsednickou pravomoc papežských legátů uznávali všichni přítomní svatí otcové, svědčí kromě jiného i synodální list, který koncil zaslal Lvu Velikému a v němž se píše: „Ve skutečnosti jsi předsedal koncilu ty jako hlava svým údům, když jsi projevil svou blahosklonnost prostřednictvím těch, kteří tě zastupovali“.⁴⁴

4.2 Místo konání koncilu

Nejvyšší církevní představitelé té doby se v Chalcedonu shromáždili v příměstské, prostorné bazilice mučednice Eufemie, ležící nedaleko Bosporu, kde se koncil konal. Pro zajímavost a dokreslení dobové atmosféry zde uvedu vylíčení místa konání synody z pera starověkého historika Evagria Scholastika, pokračovatele Eusebiova, který ve svém díle *Církevní dějiny* napsal: „Tento kostel je vzdálen od Bosporu asi 2 stadia (300 m) na krásném mírném svahu, takže kdo přicházejí do chrámu mučednice, bez velkých obtíží se náhle objevují nahoře u baziliky. Odtud jako ze strážní věže vidí na planině dole ležící pole porostlé zelení, hojným osením a stromy všeho druhu. Krom toho je

⁴⁴ SYNODUS CHALCEDONENSIS, *Ep. 98 (Ad Leonem M.)*, 1. PL 54, 951. MANSI, VI, 147.

dole ležící pole porostlé zelení, hojným osením a stromy všeho druhu. Krom toho je vidět i tichou lesknoucí se hladinu moře a břehy příjemně omývané vodou. Jsou tam totiž klidná bezvětřná zákoutí. Jiná místa jsou bouřlivá, hřmějí příboje, které si pohrávají mlži, vodními řasami, úlomky lastur a rybkami. Chrám je směřován ke Konstantinopoli a je nemalou ozdobou města“.⁴⁵

4.3 Jednání koncilu

V rámci této práce nebudu postupně rozebírat jednotlivá sezení Chalcedonského koncilu, ale zaměřím se důkladněji především na ta, která sehrála důležitou roli pro jeho celkové vyznění a zároveň dokreslují charakter proběhnuvších zasedání.

4.3.1 Úvodní sezení

Již na prvním sezení, které se konalo 8. října roku 451 byl Dioskuros, jemuž bylo odmítnuto hlasovací právo, obžalován. Měl se zodpovídat ze svého jednání na sněmu v Efezu. Byla přečtena Eusebiova stížnost, kterou poslal císaři a v níž se nejen ohrazoval proti svému z jeho pohledu nespravedlivému sesazení, ale zmiňoval i urážku své osoby ze strany Dioskura a křivdu, která se stala samotné víře, přičemž požadoval zjednání práva a svolání nového koncilu. Četly se rovněž zápisy z jednání efezského sněmu. Na základě toho byl Dioskuros usvědčen, že nepřijal list Lva Velikého a neprávem sesadil jeho i některé další biskupy. Nakonec bylo vydáno následující rozhodnutí: „Při včerejším zasedání velkého koncilu jednajícím o pravé a katolické víře jsme shledali, že je třeba to velmi pečlivě prošetřit. Co se týče zbožné paměti Flaviana a velmi zbožného Eusebia z prošetření zápisů a rozhodnutích synody i z řečí těch, kteří tehdy synodě předsedali a kteří přiznali svůj omyl i že je zbytečně sesadili, při tom však naprosto nepochybili ve víře, se shledává, že Flavianus a Eusebius byli nespravedlivě sesazeni. Podle Boží vůle se nám zdá, že je spravedlivé a že velmi znamenitý a zbožný pán brzy rozhodne, aby nejdůstojnější alexandrijský biskup Dioskoros, nejdůstojnější jeruzalémský biskup Juvenalis, nejdůstojnější biskup v Ancyře Eusebius, nejdůstojnější biskup v Berytu Eustathius a nejdůstojnější biskup v izaaurické Seucii Basilius, kteří

⁴⁵ EVAGRIUS SCHOLASTICUS. *Církevní dějiny* [online]. 2002, [cit. 2022-05-04]. Dostupné z: https://www.fatym.com/taf/knihy/patrol/p_cdej3.htm#2-2.

tehdy předsedali synodě, byli potrestáni stejnou mírou od přesvatého koncilu podle svatých, kánonů a zbaveni biskupské hodnosti a vše, co se následovně stalo, bylo zasláno na vědomí nejdůstojnějšimu imperátorovi“.⁴⁶

4.3.2 Druhé sezení

Na druhém sezení, které následovalo, byla projednávána obžaloba proti Dioskurovi. Byla mu připisována řada obvinění, kromě jiného i jednání proti kánonům a církevní kázni. Ovšem ačkoliv byl několikrát vyzván, Dioskuros se na toto zasedání pod různými záminkami nedostavil, čímž ve své podstatě odmítl svoje učení hájit nebo odvolat. Jednání tedy pokračovalo bez jeho účasti, kromě jiného také čtením Nicejského vyznání víry a nakonec dospělo k formulaci následujícího znění, kterou přednesli papežští legáti: „Proti sobě samému vynesl rozhodnutí církevních zákonů, které často pošlapával. Proto nejsvětější a nejblaženější biskup velkého starého Říma Lev prostřednictvím nás a přítomného synodního shromáždění spolu s nejblaženějším a vši chvály nejhodnějším apoštolem Petrem, který je skálou a základem obecné (katolické) církve a základem pravé víry, Dioskora zbavil biskupské hodnosti a rozhodl zbavit jej vši kněžské povinnosti. Necht' tedy svatý a velký tento koncil podle kánonů rozhodne nad jmenovaným Dioskorem“.⁴⁷

4.3.3 Třetí sezení

Na svém třetím sezení, konaném 13. října roku 451 koncil Dioskura definitivně odsoudil a sesadil, a to plně v souladu s papežovým dopisem adresovaným Flaviánovi a známým pod názvem *Tomus ad Flavianum*, kterým se tato práce již podrobně zabývala. Pospíšil se přiklání k jeho obecnému hodnocení, považujícímu tento dokument za souhrnnou expozici Lvovy christologické reflexe, jak ji prezentují jeho kázání a další listy. Podle jeho názoru byl rozhodujícím krokem k definitivní podobě vyznání víry církevních Otců.⁴⁸ Tento list byl před odsouzením Dioskura přečten, načež následovalo

⁴⁶ EVAGRIUS SCHOLASTICUS. *Církevní dějiny* [online]. 2002, [cit. 2022-05-04]. Dostupné z: https://www.fatym.com/taf/knihy/patrol/p_cdej3.htm#2-2.

⁴⁷ tamtéž

⁴⁸ srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Lev Veliký a jeho *Tomus ad Flavianum*. *Theologická revue*. 2001, roč. 72, č. 3, s. 265-268. ISSN 1211-7617.

společné provolávání přítomných svatých otců: „Tato je víra otců, tato je víra apoštolů. Všichni tak věříme. Pravověrní věří právě tak. Ať je vyloučen každý, kdo tak nevěří.“⁴⁹ A zřejmě nejdůraznější a nejpodstatnější: „Petrus per Leonem locutus est“, v českém překladu „Ústy Lva promluvil Petr.“⁵⁰

V této souvislosti je ovšem třeba dodat, že Dioskuros nebyl odsouzen jako heretik. Důvodem jeho odsouzení byla v první řadě exkomunikace Lva Velikého a jeho vzpurnost. Svou roli sehrála i skutečnost, že třikrát odmítl výzvu dostavit se na jednání sněmu, a nelze rovněž opomenout, že jeho sesazení prosazovala i císařovna Pulcheria.

Jak již bylo výše zmíněno, papež Lev I. ve svém listu zdůrazňoval dvě nesmíšené přirozenosti v Kristu, božskou a lidskou, které od sebe nejsou odděleny, ale jsou nerozlučně spojeny v osobě božského Slova. Právě výroky o Kristově osobě pak tvoří základ nauky o vykoupení neboli soteriologie, a jsou proto pro křesťanskou víru nanejvýš důležité. Toto výrazové i pojmové objasnění, zamezující dvojznačnosti, se stalo pevnou základnou dalšího rozvoje západní teologie.

Eutychovo uznávání pouhé jediné přirozenosti po sjednocení Lev I. poměrně velice ostře odsoudil slovy: „Podivuji se, že tak zcela absurdní a zvrácená formule nebyla zavržena žádným protestním výrokem soudců...; vždyť je stejně bezbožné tvrzení, že v jednorozeném Synu jsou dvě přirozenosti před vtělením, jako tvrzení, že je v něm pouze jedna přirozenost poté, co se Slovo učinilo tělem.“⁵¹ Obdobným způsobem ale na druhé straně kritizoval i Nestoria: „Kvůli této jednotě osoby ve dvou přirozenostech můžeme říci, že Syn člověka sestoupil z nebe, když Boží Syn přijal tělo z Panny, z níž se narodil. Dále se tvrdí, že Boží Syn byl ukřižován a pohřben, tohle vše ale vytrpěl nikoli v samotném božství, kvůli němuž je Jednorozený souvěčný a soupodstatný Otci, ale ve své slabé lidské přirozenosti. Takže všichni vyznáváme v kředu, že jednorozený Boží Syn byl ukřižován a pohřben.“⁵²

Eutychovi příznivci byli poté, co přijali víru prezentovanou papežem, omilostněni s vysvětlením, že na sněmu v Efezu nejednali dobrovolně. Zároveň byli První nicejský koncil z roku 325, První konstantinopolský koncil z roku 381 a Efezský koncil z roku 431 prohlášeny za ekumenické.

⁴⁹ SCHWARTZ, Eduard. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. II, vol. II, pars I, Boston: De Gruyter, 2013. II, vol. I, pars altera, p. 81 [277]. MANSI, VI, 971 (Act. II).

⁵⁰ tamtéž

⁵¹ LEV VELIKÝ, *Epist.* 28, 6. PL 54, 777.

⁵² LEV VELIKÝ, *Epist.* 28, 5. PL 54, 771. Srov. AUGUSTIN, *Contra sermonem arianorum*, c. 8. PL 42, 688.

4.3.4 Čtvrté sezení

Na čtvrtém zasedání synodu byl z císařské strany vznesen požadavek, aby byla sestavena nová definice víry vzhledem k pochybnostem týkajícím se pojetí nauky o dvou přirozenostech, jež vyvstaly u biskupů z Palestiny a Ilyrie. Ta měla být v souladu s učením formulovaným na předchozích třech ekumenických sněmech, ale zároveň zohlednit Lvův dogmatický list. Zástupci papeže v čele s legátem Paschasinem však považovali za dostačující Vyznání víry a kánony v církvi již platné, k nimž počítali i dopis Tomus ad Flavianum, jenž byl na jednání koncilu přečten a z něj vyplývající závěry byly následně schváleny a přijaty. Tento svůj postoj zdůvodnili následujícím způsobem: „Na třetím místě [tedy po nicejsko-konstantinopolském vyznání víry a po jejím výkladu, který předložil svatý Cyril na efezském koncilu] spisy zaslané přeblaženým a apoštolským Lvem, papežem univerzální církve, proti Nestoriově a Eutychově herezi již jasně ukázaly, jaká je pravá víra. Rovněž tak tento svatý synod se této víry drží a tuto víru zachovává.“⁵³ I přes tyto námitky nakonec nová verze v souladu s požadavkem císaře Marciána vypracována byla.

4.3.5 Páté sezení

Nová formulace víry byla přečtena na pátém zasedání sněmu 22. října, ovšem nedošlo ke všeobecné shodě na podobě jejího znění. Spokojeni s ní nebyli především papežští legáti, ale ani někteří východní biskupové. Paschasinus dokonce pohrozil přemístěním koncilu do Říma, pokud v tomto dokumentu nebude zohledněna christologie Lva Velikého. Tato první verze Chalcedonského vyznání víry se ovšem nedochovala, takže se lze jen domnívat, co bylo jejím obsahem. Sellers předpokládá, že bylo podobné krédu, které předložil konstantinopolský arcibiskup Flavián na synodě v Konstantinopoli v roce 448 a skládalo se ze dvou částí. První z nich se týkala učení o jednotě Kristovy osoby, druhá pak učení o dvou přirozenostech v jedné osobě Krista.⁵⁴

Vzhledem k tomu, že ke konsenzu nedošlo, pověřil císař Marcián tříadvacetičlennou komisi sestavenou ze zástupců všech částí východní části říše kromě Egypta a vedenou konstantinopolským patriarchou Anatolem, aby původní verzi upravila, samozřejmě v souladu s již přijatým dokumentem Tomus ad Flavianum z pera papeže Lva Velikého.

⁵³ MANSI, VII, 10.

⁵⁴ SELLERS, Robert Victor. *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: S. P. C. K., 1961. s. 116.

4.3.6 Šesté sezení

Za vrchol Chalcedonského koncilu bývá všeobecně považováno šesté sezení, jehož čestné předsednictví převzali císař Marcián, který také pronesl úvodní řeč, a jeho žena Pulcheria. Konalo se 25. října roku 451 a byla na něm vyhlášena nová formule víry, kterou schválili a podepsali všichni shromáždění církevní otcové. Skládá se z prologu, z nicejsko-konstantinopolského vyznání víry, jež bylo poprvé promulgováno, a z odsouzení Eutychova učení. Grillmeier zdůrazňuje, že Chalcedonské vyznání víry navazuje na Nicejsko-konstantinopolské vyznání víry, s nímž není v žádném případě v rozporu.⁵⁵ Pospíšil zveřejnil český překlad této definice víry (horos pisteós) s poznámkou, že vzhledem k délce a komplikovanosti souvětí nemůže být úplně doslovný, v následující podobě: „I. Podle příkladu svatých otců všichni souhlasně učíme vyznávat jednoho a téhož Syna, Pána našeho, Ježíše Krista, téhož dokonalého v božství (en theotéti) i téhož dokonalého v lidství (en anthrópotéti), opravdu Boha a opravdu člověka, téhož z rozumové duše a těla, soupodstatného s Otcem podle božství a téhož soupodstatného s námi podle lidství, nám podobného ve všem kromě hříchu, zrozeného z Otce před věky podle božství i v posledních dnech téhož pro nás a pro naši spásu z Marie Panny Bohorodičky podle lidství, II. (učíme vyznávat) jednoho a téhož Krista, Syna, Pána, Jednorozeného ve dvou přirozenostech bez smíšení, beze změny, bez oddělení a bez rozloučení, a to tak, že odlišnost jeho přirozeností není sjednocením zrušena, spíše zůstává zachována vlastnost obojí přirozenosti a sbíhá se v jediné osobě (en prosópon - in unam personam) nebo individuální podstatě (kai mian hypostasin - atque subsistentiam), (učíme tedy vyznávat) nikoli rozděleného či rozloučeného ve dvě osoby, nýbrž jednoho a téhož Syna, Jednorozeného, Boha, Slovo, Pána Ježíše Krista, III. jak o něm nejprve hovořili proroci a pak nás vzdělal sám Ježíš Kristus a konečně jak nám to předalo vyznání víry otců.“⁵⁶

Pospíšil v této souvislosti hovoří o geniální definici a nesmírně hlubokém a propracovaném textu. Konstatuje, že „Chalcedon neučí formou symbolu, ten je charakterizován snahou o postižení všech základních tajemství víry, ale formou definice zaměřené pouze na přesně vymezený věroučný problém. V předlouném souvětí je možno nalézt celkem devět výrazů podtrhujících jednotu subjektu v Ježíši Kristu. Tento

⁵⁵ GRILLMEIER, Aloys, S. J. *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. New York: Sheed and Ward, 1965. s. 481.

⁵⁶ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Chalcedonský koncil a jeho výsledky (XXIV). *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-04-30]. Dostupné z: <http://www.sfr.cz/clanek.aspx?a=1414>.

důraz na jednotu subjektu je nutný kvůli tomu, že definice jasně rozlišuje přirozenosti, způsoby bytí, s nimiž jsou nevyhnutelně, byť zatím jen implicitně, spjaty i dva způsoby činnosti.⁵⁷ Jeho výklad Chalcedonského vyznání víry pak pokračuje: „Zrození z Otce podle božství a z Marie podle lidství říká jasně, že jediná osoba existuje plně božským a od vtělení i plně lidským způsobem. Z toho musíme vyvodit jednoznačný závěr, že Kristus je i jako člověk jednoznačně božskou osobou, Jedním z Trojice, tato osoba však plní v člověku Ježíši tutéž ontologickou, a proto i psychologickou funkci, jakou plní v každém jiném člověku jeho vlastní osoba.“⁵⁸ Galot ve svém díle *Chi sei tu, o Cristo?* k této problematice dodává: „Božská osoba Syna hraje ve skutečnosti v Ježíšově psychologii takovou roli, která normálně přísluší lidské osobě. Tato osoba je >>principium quod<<, ... tedy subjekt všech psychologických úkonů a každého uvědomění si sebe sama. Nejedná ale nikdy nezávisle na přirozenosti, která představuje >>principium quo<<, tedy princip, jehož prostřednictvím osoba jedná.“⁵⁹

Při analýze druhé části kréda vyzdvihuje Pospíšil další důležité skutečnosti: „Jednou provždy je vyřešen terminologický problém záměny výrazů hypostasis a fysis, tím je zároveň překonána Cyrilova ne příliš šťastná formulace *mia physis*. Rovněž formulace >>jedna osoba ze dvou přirozeností<<, která otevřela cestu nešťastné Eutychově interpretaci, dostává novou podobu. Přirozenosti se spojením nesměšují ani nemění, tím je odmítnut Eutyches. Božství a lidství rovněž nelze oddělovat nebo rozlučovat, tato slova míří jednoznačně proti nestorianismu. Tyto dvě specifikace jsou postaveny na druhé místo zřejmě proto, že daný problém byl již vyřešen v Efezu.“⁶⁰

V Chalcedonském vyznání víry je zmíněno, že Kristus je jedna *prosopa* a jedna *hypostase*, jejich význam v něm však nelze nějak blíže specifikovat. Je zřejmé, že sněmovní otcové se snažili zdůraznit, že ačkoliv v Kristu existuje rozlišení mezi dvěma přirozenostmi, Kristus je stále jeden. Grillmeier k tomu podotýká, že oba pojmy nemají žádný metafyzický význam a slouží církvi k formulaci Božího zjevení.⁶¹

⁵⁷ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Chalcedonský koncil a jeho výsledky (XXIV). *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-04-30]. Dostupné z: <http://www.sfr.cz/clanek.aspx?a=1414>.

⁵⁸ tamtéž

⁵⁹ srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta*. Velehrad - Roma, 1998, s. 13-17.

⁶⁰ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Chalcedonský koncil a jeho výsledky (XXIV). *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-04-30]. Dostupné z: <http://www.sfr.cz/clanek.aspx?a=1414>.

⁶¹ GRILLMEIER, Aloys, S. J. *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. New York: Sheed and Ward, 1965. s. 486.

4.3.7 Šestnácté sezení

Na šestnáctém zasedání Chalcedonského koncilu, které se uskutečnilo 31. října roku 451, byl kromě jiného vydán 28. kánon z celkového počtu 30, který stanovil, že stolec Nového Říma, tedy Konstantinopole, má mít stejné výsady jako stolec Starého Říma a zaujímat druhé místo po něm. Církevní otcové se přitom odvolávali na 3. kánon 2. ekumenického koncilu, tedy Prvního konstantinopolského koncilu z roku 381. V praxi vydání 28. kánonu znamenalo, že postavil konstantinopolského patriarchu na stejnou úroveň s papežem v Římě. To vzbudilo odpor papežských legátů, kteří proti němu na závěrečném sezení 1. listopadu podali formální protest. Císařem Marcianem byl ovšem tento kánon potvrzen.

Zajímavé je, že právě 28. kánonu věnuje papež Pius XII. ve své encyklice *Sempiternus Rex* podrobněji pozornost právě jako úplně prvnímu. Jeho rezolutně odmítavý postoj je více než zřejmý, když na adresu tohoto dokumentu Chalcedonského koncilu uvádí: „Nebylo v něm sice nic, co by se protivilo jurisdikčnímu primátu římského pontifika, který všichni uznávali, přesto byl tento kánon sepsán za nepřítomnosti a proti vůli papežských legátů, a proto je třeba ho hodnotit jako podvržený a podvodný, je tedy také zbaven jakékoli právní platnosti, svatý Lev ho také zapověděl a odsoudil v řadě svých listů. Kromě jiného také Marcianus a Pulcherie přijali jeho zrušení a zneplatnění. Rovněž Anatol se omluvil za politováníhodnou svévolnost daného ustanovení...“⁶²

Lev Veliký, ačkoliv byl koncilem i císařem požádán o schválení tohoto kánonu, nejenže odmítl, ale, jak bylo výše zmíněno, tento dokument odsoudil, a to v první řadě proto, že odporoval nauce o papežském primátu, kterou uznával a vehementně hájil. Jak uvádí Kartašev, ani nesouhlas a přehlížení tohoto kánonu ze strany papeže však neovlivnily jeho platnost a povinnost se tímto kánonem řídit což se také v praxi dělo. Zároveň dodává, že Řím ho formálně uznával. Argumentuje přitom tím, že 28. kánon se nachází v římském Corpus juris canonici, což dokazuje, že Řím ho přijal.⁶³

4.3.8 Ostatní sezení

Na dalších zasedáních řešil Chalcedonský koncil také řadu záležitostí administrativního,

⁶² Chalcedonský koncil v proměnách času. 1. vyd. Olomouc 2001: Matice cyrilometodějská, ISBN 80-7266-081-0. s. 17

⁶³ srov. КАРТАШЕВ, Антон Владимирович. *Вселенские соборы*. Москва: Республика, 1994. ISBN 5-250-01847-5. s. 285-286.

organizačního, disciplinárního nebo osobního charakteru, mnohé z nich přímo na přání císaře Marciána. Kromě jiného byl plně rehabilitován biskup Theodoret z Kyrrhu, jeden z posledních významných představitelů antiochijské teologie 4. a 5. století, který podepsal formulaci víry a jemuž byl na devátém sezení navrácen jeho biskupský stolec. Projednával se také případ biskupa Ibase z Edessy, syrského teologa, rovněž přívržence antiochijské školy, který byl na sněmu v Efezu v roce 449 zbaven úřadu. Rovněž on dostal na 11. sezení svůj biskupský stolec nazpět. Na koncilu byla rovněž ustavena pentarchie, systém sestávající z celkem pěti stolců, z nichž každý měl zaujímat specifické významné postavení. Všem těmto pěti patriarchátům byl přiznán apoštolský původ a prakticky mezi ně byl s výjimkou Kypru, který získal nezávislost na III. ekumenickém koncilu v Efezu v roce 431, jurisdikčně rozdělen celý tehdy známý svět. První čtyři z nich v pořadí Řím, Konstantinopol, Alexandrie a Antiochie představovali nejvýznamnější města římské říše, páté, kterým byl Jeruzalém, pak místo, kde byl Kristus ukřižován a vstal z mrtvých. Biskupové těchto měst měli právo užívat titul patriarcha.

Jak již bylo zmíněno, výsledkem jednání koncilu bylo vydání třiceti kánonů, z nichž pro ilustraci můžeme uvést například 30. kánon týkající se egyptských biskupů nebo 4. kánon, nařizující mnichům vést důstojný život. Trojickij v této souvislosti konstatuje, že to byl právě Chalcedonský koncil, který vytvořil z mnišství církevní instituci, protože je podrobil moci biskupů. Do té doby bylo totiž mnišství na církevní moci téměř plně nezávislé.⁶⁴ Poslední zasedání Chalcedonského koncilu se konalo 1. listopadu roku 451. Tím tento v pořadí čtvrtý ekumenický sněm, jehož dopadům se tato práce bude ještě věnovat, definitivně skončil.

4.4 Lev I. Veliký

Hovoříme-li o Chalcedonském koncilu, nelze se vyhnout podrobnější zmínce o papeži Lvu I. Velikém, který, ačkoliv se jednání synody osobně nezúčastnil, se stal bezesporu jednou z jejích nejdůležitějších postav. Jako papež se vyznačoval jak neustálým úsilím o jednotu církve, tak o jasné a srozumitelně podané církevní učení. Dbal rovněž na to, aby se nešířily mylné interpretace pravé víry. Také ve světských kruzích požíval značné autority, o čemž svědčí jednak jeho vyjednávání v čele zástupců Říma s vůdcem Hunů

⁶⁴ srov. TROJICKIJ, Sergij. Pravoslavnaja istroji monašestva. *Žurnal Moskovskoj Patriarchji*. 1973, č. 12, s. 61-68.

Attilou v roce 452, kterým zřejmě pomohl město zachránit, jednak obdobný počin o tři roky později, tentokrát s vůdcem Vandalů Genserichem, kdy sice nezabránil obsazení města a jeho vyplenění, ale vyjednal alespoň to, že obyvatelé Říma nebyli zmasakrováni a město nebylo vypáleno, jak měli Vandalové původně v úmyslu. Již během svého života byl uctíván jako světec, kterým byl později také prohlášen. Spolu s Řehořem I. se také stali jedinými papeži v historii, kteří byli označováni přídomek Veliký.

Jeho pontifikát trval více než 21 let a byl jedním z nejdůležitějších v dějinách církve. Lev Veliký se stal doslova chloubou římského stolce a významným způsobem posílil jeho autoritu i prestiž. Je také prvním papežem, po němž se zachovala kázání, kterými se obracel k lidu a byl to především on, kdo dal pevný teologický základ slavení Vánoc. Papež Benedikt XVI. charakterizoval jeho osobnost na generální audienci v roce 2008 následovně: „Lev Veliký, vědom si dějinné chvíle, v níž žil, a proměny pohanského Říma na křesťanský, ke které docházelo během hluboké krize, dovedl být nablízku lidu a věřícím svou pastorační činností a kázáním. Povzbuzoval k lásce v Římě, který byl zkoušen hladem, přílivem uprchlíků, nespravedlnostmi a chudobou. Odporoval pohanským pověrám i působení manichejských sekt. Spjoval liturgii s každodenním životem křesťanů: např. tím že kladl do souvislosti postní praxi s charitou a almužnou zejména u příležitosti *Quattro tempora*, jež během roku provázely změnu ročních období. Lev Veliký především své věřící učil - a jeho slova pro nás dosud platí ? že křesťanská liturgie není vzpomínkou na minulé události, ale je zpřítomněním neviditelných skutečností, které působí v životě každého.“⁶⁵

Málokdo z jeho předchůdců nebo následovníků musel řešit takové množství problémů, Lev Veliký je však obvykle zvládal s jistotou a přesvědčivostí. Již svému předchůdci Sixtu III. pomáhal v boji proti pelagianismu, učení popírajícímu dědičný hřích a hlásajícímu, že milosti Boží není ke spáse zapotřebí, že si člověk svým životem vystačí sám. Nabádal také císaře, aby z titulu svého úřadu potíral veškeré hereze. Ve své christologii se Lev Veliký inspiroval u Hilaria z Poitiers, Ambrože Milánského, Augustina, Řehoře Naziánského zvaného Teolog, Jana Zlatoústého, Athanasia Velikého, Basila Velikého nebo Theofila Alexandrijského. Jeho inspirační zdroje jsou známy díky dvěma sbírkám citací ze spisů církevních Otců a dalších významných církevních autorit, pocházejících přibližně z roku 450. V zásadě lze říct, že geniálně propojil přednosti christologické nauky antiochijské a alexandrijské školy.

⁶⁵ Svatý otec [online]. 2008, [cit. 2022-05-07]. Dostupné z: <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=9176>.

Důležitost Lva Velikého pro průběh a výsledky Chalcedonského koncilu byla dána v prvé řadě jeho v této práci již zmiňovaným listem *Tomus ad Flavianum*, který poslal Flaviánovi již 13. 6. roku 449. Podle Drobnerova rozboru obsahuje v úvodu stručné nastínění situace a hodnocení Eutycha. Následuje antidoketistické rozvinutí teologie Vtělení, napsané nově a speciálně s ohledem na Eutychovu herezi a zahrnující výklad Nicejsko-konstantinopolského vyznání víry (věčný původ Syna z Boha Otce a jeho narození z Marie Panny), důkaz z Písma a hlubší analýzu problematiky Eutychovy nauky. Největší prostor je pak věnován nastínění učení o dvou Kristových přirozenostech na základě vlastních citátů sestavených pro tento list, obsahující papežův názor na Eutychovu nauku a texty ze Lvova Traktátu, z *Gaudentia* z Brescie a svatého Augustina. Dalšími dvěma tématy jsou Kristovo utrpení a smrt jako důkaz o jeho lidské přirozenosti a význam Kristovy smrti pro Vykoupení a církev. Připojeno je rovněž pojednání o jednom Eutychově konkrétním výroku. Závěr potom obsahuje stanovení dalšího postupu v Eutychově případě a ohlášení pověřeného poselstva.⁶⁶

K christologickému výkladu Lva Velikého se jeho doslovnou citací po letech vrátil i papež Pius XII. ve své encyklice *Sempiternus Rex* : „Ospravedlnění lidí zásadně slouží to, že Jednorozený Boží se uráčil být rovněž Synem člověka, a to takovým způsobem, že ten, který je Bohem, je zároveň pravým člověkem, soupodstatným s Matkou podle těla. Nám tedy vzchází dobrodiní z jedné i druhé (přirozenosti), takže nedocházíme spásy jinak, než díky oběma (přirozenostem), nesmíme tedy oddělovat to viditelné od onoho neviditelného, to tělesné od onoho netělesného, ono vystavené utrpení od toho, co utrpení nepodléhá, ono hmatatelné od toho neuchopitelného, způsob bytí služebníka od způsobu bytí Boha. Ačkoli jedno subsistuje již od věčnosti, zatímco druhé má počátek v čase, přece když došlo ke sjednocení, nemůže již dojít k jejich rozdělení, ani (tato jednota) nemůže mít nikdy konec.“⁶⁷

Lev Veliký ovšem zároveň nabádal ke smířlivému postoji vůči heretikům a upřednostňoval jejich obrácení na pravou víru jako nejúčinnější faktor. Proto také pouze požadoval, aby Eutyches své učení odvolal, a dokonce i stanovil podmínky pro jeho znovupřijetí do církve: „Pokud toho ale bude upřímně a účinně litovat a jestliže, třeba později, uzná, že biskupská autorita jednala správně, a i když kvůli plné nápravě všechny

⁶⁶ srov. DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Edice Mathésis, sv. 4. ISBN 978-80-7298-466-4. s. 623-624.

⁶⁷ LEV VELIKÝ, *Sermo* 30, 6. PL 54, 233n.

své nesmyslné názory hlasitě zavrhně a vlastní rukou podepíše tento (list), pak nebude trestuhodné žádné smilování vůči tomu, kdo se napravil. Vždyť náš Pán – dobrý pastýř, který položil vlastní život za své ovce a který přišel proto, aby zachránil lidské duše, ne proto, aby je ztratil – si přeje, abychom napodobovali jeho mírnost. Spravedlivost ať uchráněna nejplodněji, když dokonce i rozkolníci zavrhnou bludná mínění.“⁶⁸ Ne náhodou byl Lev Veliký v roce 1754 Benediktem XIV. prohlášen za učitele církve.

5. Dopady Chalcedonského koncilu

Co se stěžejní otázky týče, dospěl Chalcedonský koncil k závěru, který zformuloval ve vydaném prohlášení, v němž je uvedeno, že „Ježíš je soupodstatný s Otcem podle božství – stejné podstaty božské (božství je jedno) a soupodstatný s lidmi podle lidství – má vlastní lidskou přirozenost (lidství – lidská přirozenost není jen jedna – je spousta lidí ve světě – nejsou všichni lidé stejní); takže Ježíš byl jako jeden z lidí, originální lidská osobnost.“⁶⁹ Z toho vyplynulo, že Ježíš má být nadále chápán jako jedna osoba ve dvou přirozenostech. Tento účastníky koncilu odsouhlasený závěr sice do určité míry spojil Řím a Konstantinopol, Alexandrie ho ale nepřijala a zůstala věrná monofyzitismu. Příliš si zakládala na absolutní jednotě v Kristu podle vzorce jedna osoba - jedna přirozenost, kde přirozenost je boholidská, tudíž soupodstatná s námi podle lidství a s Bohem Otcem podle Božství. Chalcedonské vyznání dvou přirozeností v Kristu pak považovala za návrat k nestoriánství.

Postoj Alexandrie vyvolal další vleklé spory, trvající celá staletí. Rozpory, a to již během konání samotného koncilu, vyvolalo i prohlášení Konstantinopole za druhé biskupské sídlo co do významu, tedy ihned po Římu, navíc se stejnými výsadami. Tento závěrečný kánon odmítli podepsat přítomní papežští legáti a jeho schválení i přes žádost císaře odmítl, jak již bylo zmíněno, rovněž papež Lev Veliký, především kvůli právům primátu, jež byla v Římě spojena s biskupským stolcem. To jen zvýšilo napětí mezi západní a východní teologií a zostrilo rivalitu panující mezi byzantskými patriarchy a papežem. Jejím pozdějším následkem bylo tzv. akaciánské schizma mezi Východem a

⁶⁸ LEV VELIKÝ – papež. List 28. Flavianovi, konstantinopolskému biskupovi. In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, eds. Chalcedonský koncil v proměnách času. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s. r. o., 2001, s. 29-38. ISBN 80-7266-081-0.

⁶⁹ Studium, škola, wiki - studijní materiály. *Chalcedonský koncil (r.451)* [online]. 2016, [cit. 2022-05-11]. Dostupné z: <http://studentske.blogspot.com/2015/05/chalcedonsky-koncil-r-451.html>.

Západem, které trvalo celých 35 let. Lvovo prakticky dva roky trvající otálení ohledně uznání platnosti Chalcedonského koncilu je pak obecně považováno za jeden z hlavních důvodů vzniku tzv. nechalcedonských církví, jako jsou například, etiopská církev, arménská církev nebo monofyzitská koptská církev v Egyptě, které existují dodnes. Na druhé straně však výrazové a pojmové objasnění, k němuž přičiněním Chalcedonského koncilu došlo, poskytlo pevnou základnu dalšímu rozvoji západní teologie. I díky této skutečnosti mohl Lev Veliký i nadále upevňovat pozici papežství, a to do té míry, že bez větších potíží přestálo i zánik Západořímské říše v roce 476. Lvův dogmatický list konstantinopolskému patriarchovi Flaviánovi je pak považován za jediný latinský text, jenž měl skutečný vliv na východní teologii.

Výše zmíněné tendence východního myšlení k monofyzitismu, které byly patrné i po skončení Chalcedonského koncilu, se neomezovaly pouze na oblast christologické teorie, ale pronikaly i do politické sféry a křesťanského života věřících. Docházelo k postupnému splývání náboženství a politiky, potažmo církve a státu. Oproti Západu, vycházejícímu z chalcedonské christologické formule zdůrazňující dualismus v jednotě, tedy nesměšování, ale ani neoddělování věcí božských a lidských, jež si jak v Kristu, tak v životě křesťana udržovaly samostatnost a vlastní hodnotu, byl Východ silně zaměřen na jednotu a tíhnul k tzv. politickému monofyzitismu.⁷⁰

Z právě uvedených skutečností vyplývá, že závěry Chalcedonského koncilu byly odmítnuty poměrně velkým počtem východních křesťanů. Podle Meyendorffa lze teology v době po jeho ukončení rozdělit do čtyř základních skupin. Do první z nich patří přísní diofyzité, kteří zůstali věrni antiochijské christologii, a přestože odvrhli nestoriánství, považovali Chalcedonskou synodu za posmrtné vítězství Theodora z Mopsuestie a za částečné odmítnutí Cyrilovy christologie. Druhou skupinu tvořili monofyzité, stoupenci Dioskura a jeho nástupce Timoteje II., kteří Chalcedonský koncil chápali jako návrat k nestoriánství, a tudíž jeho rozhodnutí zamítli. Třetí, neochalcedonská skupina se držela Cyrilovy christologie, což jí ovšem nebránilo souhlasit s odsouzením Eutycha. Ačkoliv Chalcedonské vyznání víry proklamovalo spojení dvou přirozeností v jedné osobě, nikoliv jednu přirozenost Krista, neznamenal to dle členů této skupiny ignorování Cyrilových argumentů proti Nestorioví, nýbrž jejich přijetí. Poslední skupinu pak tvořila škola inspirovaná zejména origenovskou metafyzikou, která nabídla v první polovině 6. století kreativní řešení terminologie

⁷⁰ srov. FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. 3. vyd. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2006. s. 70-71.

v Chalcedonském vyznání víry a jejímž hlavním představitelem byl Leontius Byzantský.⁷¹

Je nesporné, že Chalcedonský koncil znamenal zdrcující ránu pro alexandrijskou teologii. Alexandrie zároveň definitivně přišla o vedoucí postavení na křesťanském Východě, které 28. kánon tohoto 4. ekumenického koncilu přisoudil Konstantinopoli jakožto Novému Římu. Patriarchální stolec si každopádně v Alexandrii, Antyochii i v Jeruzalémě alespoň na nějakou dobu ještě udrželi příznivci monofyzitismu.

Rozkol způsobily závěry Chalcedonského koncilu kromě jiných i v egyptské církvi. Podporovali je především melchité, řecky mluvící obyvatelstvo, naopak monofyzitismu naklonění koptsky mluvící křesťané je odmítali. Souviselo to i se snahou koptské populace vyvázat se z tlaku římské moci a helenistické hegemonie, kterou ztělesňovala Alexandrie. V Egyptě tak vznikly dva bezmála znepřátelené patriarcháty, jeden ortodoxní a druhý koptský. Právě kulminace teologických a politických sporů v rámci Chalcedonského koncilu, vedoucí ke značné roztržičnosti, pak zřejmě nastartovala proces odloučení egyptské církve od církve pravoslavné.

Ačkoliv císařský pár byl s Chalcedonským koncilem jako takovým spokojen a novou dogmatickou formulaci vnímal jako sjednocující prvek veškerého křesťanstva v celém římském impériu, nelze přehlédnout skutečnost, že právě dogmatické závěry této synody způsobily obrovské schizma na křesťanském Východě vzhledem k tomu, že se proti nim postavily početné skupiny monofyzitů, byť se spoustu z nich podařilo obrátit zpět na ortodoxní víru. Jedním z důvodů odmítání Chalcedonu byl i argument, že Chalcedonské vyznání víry bylo sestaveno i přijato pod nátlakem císařských zmocněnců a legátů římského papeže. Je však třeba dodat, že i na Východě, konkrétně v Konstantinopoli docházelo postupně v rámci splývání náboženství s politikou k oslabování pozice patriarchy ve prospěch byzantské císařské moci.

K problematice spojené s monofyzitismem jako výrazným, ne-li přímo zásadním oponentem a odpůrcem závěrů Chalcedonského koncilu má Pospíšil řadu zajímavých postřehů k zamyšlení: „Je však nutno rozlišovat dva druhy monofyzitismu. První je vyloženě bludný a sleduje víceméně Eutycha, protože lidská přirozenost se při spojení s božskou mění a je jakoby pohlcena božstvím. Druhý typ je mnohem subtilnější, spíše verbální, protože jeho zastánci chtěli zdůraznit vnitřní jednotu Krista pomocí formulace

⁷¹ MEYENDORFF, John. *Christ in Eastern Christian thought*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1975. ISBN 978-088141-867-5. s. 28-29.

mia fysis po Cyrilově vzoru. Je evidentní, že se jednalo o ne zcela adekvátní porozumění chalcedonské definici. Není obtížné uhodnout, kteří biskupové se zachovali tímto způsobem: byli to převážně, i když nikoli výhradně, účastníci rokování v Efezu roku 449 v čele s deponovaným alexandrijským patriarchou Dioskurem. Je otázkou, zda možná až příliš tvrdý postup proti těmto hierarchům nebyl základní politickou chybou koncilu z roku 451.⁷²

Existovaly samozřejmě také snahy o zažehnání existujících sporů týkajících se závěrů Chalcedonského koncilu. Výrazně se v tomto směru angažoval především jeden z nejvýznamnějších byzantských císařů Justinian I. Jako jednu z cest ke smírnému řešení viděl reinterpetaci dogmatu tak, aby odpovídalo Cyrilově teologii. Zejména jeho zásluhou tak začalo období takzvaného neochalcedonismu, který lze chápat jako cílenou snahu reinterpetovat chalcedonskou definici tak, aby byla přijatelná zejména pro monofyzity. Pospíšil to nazývá variací na chalcedonskou definici a jejím dalším promyšlením. Učení Leontia Jeruzalémského, hlavního představitele tohoto směru, interpretuje kromě jiného takto: „Nestačí říci, že Slovo vlastní své lidství, protože s ním nedisponuje pouze jako s nějakým nástrojem, Slovo do aktu vtělení skutečně je člověkem a individuální Kristovo lidství skutečně je Slovem, vznik Kristova lidství znamená počátek skutečně lidské existence Slova. Kristovo lidství proto není zbožštěno pouze milostí, nýbrž opravdu ontologicky, a to je také základ soteriologické účinnosti jeho jednání.“⁷³

Schmaus, který, jak již bylo zmíněno, Chalcedonskému koncilu vyčítá zejména to, že opomenul vysvětlit vztah pojmu hypostaze, popřípadě prosopon k pojmu fysis, se zamýšlí nad pojmem lidská přirozenost. Vychází z toho, že když Chalcedonský koncil řekl o Ježíšovi, že je „nám rovný co do podstaty“, je pochopení této formulace podmíněno pochopením naší vlastní podstaty. Z toho vyplývá, že se změnou lidského sebechápání se mění také její pochopení. Obdobně je tomu u formulace „soudržný s Bohem“. Koncil chtěl dle jeho soudu bránit filozofickými prostředky nedostatečnou interpretaci a vyměřit prostor pro správné pochopení na základě Písma. Musel proto bránit na jedné straně jednotu v Kristu, na druhé straně nesmíšenost a nesmísitelnost božského a lidského. K tomu dodává, že pojmy „přirozenost“ a „osoba“ nemůžeme

⁷² POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Chalcedonský koncil a jeho výsledky. *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-05-11]. Dostupné z: https://www.sfr.cz/clanek_poutnik.aspx?a=1414.

⁷³ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Století sporů o chalcedonskou definici. *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-05-11]. Dostupné z: https://www.sfr.cz/clanek_poutnik.aspx?a=1397.

chápat jako technicko-filozofická slova, nýbrž ve smyslu lidovém.“⁷⁴

Podobným způsobem se k danému tématu vyjádřila i Mezinárodní teologická komise: „Mnozí naši současníci zakoušejí obtíže, když se jim předkládá chalkedonské dogma. Výrazy jako „přirozenost“ a „osoba“, které používali koncilní otcové, si v běžné řeči uchovávají tentýž význam, ovšem skutečnosti, k nimž se vztahují, jsou v různých filosofických terminologiích vyjadřovány velmi odlišnými výrazy. Pro mnohé výraz „lidská přirozenost“ již neznamena společnou a neměnnou esenci, ale odkazuje pouze na určité schéma, na souhrn fenoménů, které se vyskytují u většiny lidí. Velmi často se setkáváme s tím, že osoba je definována na základě psychologie, přičemž se opomíjí ontologický aspekt.“⁷⁵ Ta v souvislosti s Chalcedonským koncilem zmiňuje také dosažení „nové úrovně pojmání transcendence, která již není pouze „teologickou“ záležitostí, ale také záležitostí „christologickou.“ Nejde již pouze o stvrzování nekonečné Boží transcendence vzhledem k člověku. Nyní se jedná o nekonečnou transcendenci Krista, Boha a člověka, vzhledem ke všem lidem a k celku dějin. Podle koncilních otců univerzální a absolutní charakter křesťanské víry spočívá právě v tomto druhém aspektu transcendence, který je zároveň eschatologický i ontologický.“⁷⁶

Chalcedonský koncil měl výrazné dopady i v oblasti kanonických otázek, zejména ustanovením systému pentarchie. Touto problematikou se v rámci analýzy průběhu koncilních sezení dopodrobna zabývá kapitola 4.3 této práce.

6. Chalcedonský koncil z pohledu dějin dogmatu

Vzhledem k tomu, že Chalcedonské vyznání víry, vyhlášené na 4. ekumenickém koncilu, se stalo jedním ze stěžejních bodů koncilních jednání a zároveň jakýmsi „jablkem sváru“ v dalším vývoji událostí po ukončení synody, je v této souvislosti dle mého soudu třeba věnovat pozornost i církevnímu dogmatu jako takovému a jeho dějinám, což bude tématem téhle kapitoly.

⁷⁴ srov. SCHMAUS, Michael. *Der Glaube der Kirche IV/2. Handbuch katholischer Dogmatik*. 2 Bde. Mchn., Hueber, 1969/70. s. 141-150.

⁷⁵ *Christologická víra prvních koncilů*. [online]. 1979. [cit. 2022-05-11]. Dostupné z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_cs.html.

⁷⁶ tamtéž

6.1 Termín dogma

Slovo dogma se odvozuje z řeckého „dokein“ a ve spojení „dokein moi“ bývá překládáno jako „něco, pro co jsem se rozhodl a co považuji za nesporný fakt“. Pospíšil ve své knize *Nanebevzetí Bohorodičky* uvádí: „Ve své podstatě dogmatizace znamená, že určitá pravda je nejvyšším učitelským úřadem prohlášena za zjevenou.“⁷⁷ Teologický slovník pak definuje dogma jako „výrok, o němž církev svým řádným učitelským úřadem nebo papežskou či koncilní definicí prohlásila, že je Bohem zjevený tak, že jeho popírání je herezí.“⁷⁸

Význam a princip pojmu dogma najdeme i ve Starém zákoně, konkrétně v prohlášeních Desatera.⁷⁹ Ve smyslu fundamentální neměnné Boží pravdy fungoval již v apoštolských dobách, například v prohlášeních „Ježíš je Pán“⁸⁰ nebo „Ježíš přišel v těle“.⁸¹ Z historického pohledu je zajímavá definice dogmatu francouzského mnicha a teologa a zároveň oponenta svatého Augustina Vincence z Lerina, který považuje dogma za „to, co všude, co vždy, a co ode všech bylo věreno.“⁸² V 6. století byla poté za dogmata vyhlášena i usnesení prvních koncilů, jež se současně stala i závazným říšským zákonem.

Z výše uvedených definic a pohledů na význam pojmu dogma je zřejmé, že existuje jednota v tom, co tento termín ve své podstatě znamená, nikoliv však v otázce, zda je v rámci křesťanské víry jeho koncepce jako systému učení správná. Rozdíl přitom spočívá především v chápání jednotlivých konkrétních dogmat, jež jsou vlivem historického vývoje v rámci různých konfesních vyznání vnímána rozdílně.

Postupně se jako dogma začaly označovat neměnné a obvykle veřejné výnosy nebo prohlášení. V církevním pojetí má dogma poměrně široký význam, který se liší od světského chápání, v němž ho lze nezdědkou nahradit synonymem „učení“ a tím pádem nemusí být nutně formulováno s vědeckou přesností, každopádně se pak nezdědkou jedná

⁷⁷ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů magisteria*. Matice cyrilometodějská, 2000. ISBN 80-7266-061-6. s.5.

⁷⁸ RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*. Opr. dotisk 1. vyd. Přeložil Jan SOKOL, přeložil František JIRSA. Praha: Zvon, 1996. Theologica (Vyšehrad). ISBN 80-7113-212-8. s. 66.

⁷⁹ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad. I. Jan 4,2*. 17. vydání (4. opravené vydání). Praha: Česká biblická společnost, 2021. ISBN 978-80-7545-111-8.

⁸⁰ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad. I. Kor. 12,3*. 17. vydání (4. opravené vydání). Praha: Česká biblická společnost, 2021. ISBN 978-80-7545-111-8.

⁸¹ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad. I. Jan 4,2*. 17. vydání (4. opravené vydání). Praha: Česká biblická společnost, 2021. ISBN 978-80-7545-111-8.

⁸² Catholic encyclopedia. [online]. 1913. [cit. 2022-05-19]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/cathen/15439b.htm>.

o vyjádření pravdy z pozice jediného člověka. Náboženské dogma oproti tomu vyjadřuje duchovní pravdu, která se opírá o jistou autoritu a je oficiálně schválená nějakým kolektivním církevním orgánem. Nejstaršími církevními otcí jím byla označována podstata učení. Podle Berkhofa představují dogmata výsledek lidské reflexe a reflexe církve, přičemž často vznikala na základě teologických sporů. Dogmata v dnešním slova smyslu proto v Bibli nenalezneme.⁸³

Harnack považuje za původní prameny poznání a autority, z nichž se v tomto směru vycházelo, v první řadě Písmo a dále pak tradici a církev. Svaté Písmo mělo nepopíratelnou autoritu, vycházející z jeho spojování s božskostí, tedy dílem Ducha svatého. Více v popředí stálo na Západě, byť s vědomím, že k náboženské pravdě může Písmo pouze vést, protože u ní hraje podstatnou roli určenost smýšlení. Na Východě se Písmo samostatnou autoritou nestalo.

Tradicí je myšlena zejména církevní víra. Z hlediska jejího symbolu nacházíme i zde rozdíl mezi Východem a Západem. Pro východní církve představuje hlavní symbol Nicejsko-konstantinopolské vyznání víry ve své původní podobě, pro církve západní je pak tímto hlavním symbolem Apoštolské vyznání, sepsané podle legendy apoštoly desátý den po Ježíšově nanebevstoupení. Pojem tradice není tedy z tohoto pohledu zcela jasný, především vezmeme-li v úvahu veřejnou tradici koncilů a Otců na straně jedné a tajnou tradici potvrzující mystérie, jejich rituál a jeho výklad.

Církev byla vnímána jako ručitelka za pravdu víry a její rozhodující autorita vycházela z jejího spojení s Duchem svatým. Z toho ovšem zákonitě vyplývaly otázky, v tehdejší době dostatečně nezodpovězené, skrze koho a kdy církev mluví a jak vyložit novoty v církvi, když právě její autorita spočívá v její apoštolicitě, tedy jinými slovy v její stabilitě. K tomu přibyla na konci starověku její rozštěpenost na tři části, západní, byzantskou a církve Orientu.⁸⁴ Je tedy zřejmé, že z hlediska autority bylo postavení církve přinejmenším do značné míry oslabeno.

6.2 Pojetí dogmat

Poměrně značné rozdíly existují i v pojetí dogmat, respektive jejich původu, konkrétně

⁸³ srov. BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2.

⁸⁴ srov. HARNACK, Adolf von. *Dějiny dogmatu*. Praha: Tiskové vydavatelské družstvo Samostatnosti, 1903. Knihovna Samostatnosti.

mezi římskými katolíky a protestanty. Katolíci do značné míry odmítají reflexi církve jako společného těla věřících a nahrazují ji hierarchií nebo učitelským úřadem církve. To lze chápat tak, že jakékoliv nové odchylky v učení pečlivě přezkoumá klérus se svým neomylným mluvčím v osobě papeže, následně zformuluje učení podle Bible nebo tradice a výsledek poté prohlásí za zjevenou pravdu, která se stává závaznou normou pro všechny věřící. A vzhledem k tomu, že v otázkách učení je církev neomylná, je tato pravda nejen závazná, nýbrž i nezrušitelná a nezměnitelná.⁸⁵ Potvrzuje to například Wilmersova definice dogmatu: „Dogma je pravdou, zjevenou Bohem a současně předkládanou Církví k našemu věření.“⁸⁶ Ve stejném duchu se vyjadřují také Spirago a Clarke: „Pravda, kterou nám církev předkládá jako zjevenou od Hospodina, se nazývá pravdou víry neboli dogmatem.“⁸⁷ V Kánonu IV Prvního vatikánského koncilu se pak doslovně uvádí: „Tvrdí-li někdo, že čas od času je možné s vývojem vědeckému pokroku vykládat církevní dogma jinak, než jak mu církev vždy rozuměla a rozumí, buď proklet.“⁸⁸ To je dozajista více než výmluvné potvrzení církevní autority v těchto otázkách.

Podle odlišného pojetí ze strany reformátorů mají všechna autentická teologická dogmata svůj původ pouze a jenom v Písmu. Nepsané slovo ani tradice nejsou uznávány jako zdroj dogmatu. Dogmata jsou přitom chápána jako plody úvah církve o pravdách zjevení, které oficiálně formulovaly její kompetentní a reprezentativní orgány, nikoli jako pouze mechanicky převzatá vyjádření z Bible. Formulace církevních koncilů sice vzhledem k existenci doktrinálních sporů nemusí být vždy neomylné, nicméně mají dosti vysoký stupeň stability. V tomto pojetí představují církevní dogmata intelektuální uchopení zkušenosti, pocitů a přesvědčení církve, jež mají objektivní původ. Je tedy třeba, aby odpovídala aktuálnímu životu církve, což do jisté míry vyžaduje formulování dogmat nových, souznějících s životem společenství věřících.⁸⁹

Harnack vidí v konceptu dogmatu rané církve nepřirozené spojení řecké filozofie a křesťanské pravdy s převažující filozofickou složkou a hovoří o vítězství řeckého ducha

⁸⁵ srov. BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2.

⁸⁶ WILMERS, Wilhelm a James CONWAY. *Handbook of the Christian religion for the use of advanced students and the educated laity*. Cincinnati [etc.]: Benziger brothers, 1891. s.151. In: BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 5.

⁸⁷ SPIRAGO, Francis a Richard F. CLARKE. *The catechism explained: an exhaustive exposition of the Christian religion, with special reference to the present state of society and the spirit of the age. A practical manual ..* Cincinnati [etc.]: Benziger brothers, printers, 1899. s. 84. in: BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 5.

⁸⁸ BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 5.

⁸⁹ srov. tamtéž, s. 6-7.

na půdě evangelia. Dle jeho soudu došlo k transformaci praktické víry církve do přeintelektualizovaného konceptu, přičemž jedním z důvodů bylo, aby poselství církve získalo respekt mezi vzdělanci své doby. Tato chyba dle něj pokračovala i v pozdějších dogmatických formulacích.⁹⁰

Berkhof definuje dogma „jako učení, vycházející z Písma, oficiálně definované církví a vyhlášené za nositele Boží autority.“⁹¹ Jeho obsah je autoritativní, protože pochází z Písma, nicméně vychází z dogmatické reflexe, nejde tedy o pouhé opakování toho, co stojí v Písmu. Není přitom dílem jedince, nýbrž společenství. Z hlediska tradice pak jeho hodnota spočívá v předávání poselství církve příštím generacím.

6.3 Christologické spory

Ačkoliv byly christologické spory v jejich rané fázi nezřídka spojeny se silnými vášněmi a občas i s projevy násilí, přesto z nich vzešla definice christologického učení, dodnes považovaná za standardní a normativní. Církvi v té době nešlo prvořadě o to, aby byla schopna proniknout do všech hloubek tohoto učení. Chtěla především obhájit pravdu ve střetu s názory autorů falešných teorií a najít formulaci, již by odmítla zřetelně nebiblická pojetí této pravdy. Zároveň také netvrdila, že formulací Chalcedonského koncilu byl problém inkarnace definitivně vyřešen. V rámci christologického učení usilovala o to, aby bylo o Kristovi zdůrazněno jeho pravé a skutečné božství, jeho pravé a skutečné lidství, jednota Božství a lidství v jediné osobě a správné rozlišení božské a lidské stránky v Kristu. Jedině v tom případě mohlo být podle ní pojetí Krista dostačující.⁹²

Berkhof dospívá k názoru, že objevující se hereze v tomto nejstarším období, ať už se jednalo o částečné či úplné odmítání Kristova Božství, zpochybňování jeho lidství, přílišné zdůrazňování jednoty jeho osobnosti na úkor dvou odlišných přirozeností nebo naopak porušení zachování jednoty jeho osoby vlivem nadbytečného kladení důrazu na božskou a lidskou přirozenost v Kristu, měly ve své podstatě totožný důvod. Konstatuje následující: „Všechny christologické hereze v rané církvi spočívaly ve špatné kombinaci

⁹⁰ srov. HARNACK, Adolf von. *Dějiny dogmatu*. Praha: Tiskové vydavatelské družstvo Samostatnosti, 1903. Knihovna Samostatnosti. s. 142-145

⁹¹ BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 7.

⁹² srov. BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2.

celku dogmatických vyjádření pravdy.“⁹³

První fázi sporů uzavřelo schválení a vyhlášení Chalcedonské formule, což ovšem ani zdaleka neznamena, že Chalcedonský koncil christologické spory ukončil. Jeho rozhodnutí navíc vyvolalo celou řadu zmatků. Každopádně se však dogmatotvorný proces začal přesouvat z Východu na Západ. Jedním z nejschopnějších obhájců chalcedonské teologie se stal Leontius Byzantský, který byl již v této práci zmíněn. Vědom si toho, že odmítnutí nestorianismu může vést k představě, že Kristovo lidství mohlo existovat nezávisle a neosobně, kladl důraz na to, že toto lidství je enhypostasia, tedy nikoliv neosobní, nýbrž osobnostní kvalita, která svou osobní existenci Syna Božího získala v prvním okamžiku inkarnace. Harnack považuje Leontia za nejvýznamnějšího dogmatika 6. století a ve své knize *Dějiny dogmatu* konstatuje, že „uspokojil církev filozoficky pojmovým výkladem o chalcedonském symbolu a předal dogma scholastické technice. Jest otcem christologické novoorthodoxie, jako byli Kappadočané Otcí trojiční novoorthodoxie. Svou naukou o enhypostazii lidské přirozenosti učinil ve formě jemného apollinarismu (lidská přirozenost nepohřešuje hypostazie, t.j. subjektu, ale má svou hypostázu v Logu), dokonale zadost myšlenice o vykoupení (Leontius tvrdí sice, že jsou dvě energie, ale na druhé straně zachovává pojem jedna přirozenost Loga tělem se stavší a slučuje energie uznávaje vzájemné sdílení a společenství vlastností).“⁹⁴

Leontiovo učení dále rozpracoval Jan Damašský, považovaný za jednoho z vrcholných představitelů pravoslavné teologie. Jednotu obou Kristových přirozeností připodobnil k jednotě lidského těla a duše. Lidská přirozenost v Kristu podle něj přejímá božské vlastnosti do té míry, až dojde k zbožštění lidské stránky. Utrpením ovšem mohla být zasažena pouze lidská stránka, která byla bezvýhradně receptivní a pasivní. Berkhof prezentuje učení Jana Damašského o Kristově osobě následujícím způsobem: „V jeho pojetí přijal Logos lidskou přirozenost, což ovšem neplatilo vice versa, takže člověk Ježíš se neztotožnil s Logem. Znamená to, že určujícím faktorem je Logos, který zajišťuje jednotu obou přirozeností. Logos se nespojil s lidskou individualitou ani s lidskou přirozeností jako takovou, nýbrž s potenciálně lidským jedincem, jehož lidství se dosud nerozvinulo do osoby či hypostaze. Sjednocením Logu s tímto potenciálním člověkem v lůně Marie došlo ke vzniku individuálního lidského

⁹³ srov. BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 79.

⁹⁴ HARNACK, Adolf von. *Dějiny dogmatu*. Praha: Tiskové vydavatelské družstvo Samostatnosti, 1903. Knihovna Samostatnosti. s. 203.

bytí. Ačkoli Kristova lidská přirozenost nemá sama o sobě osobnost, skrze Logos přesto získala osobní existenci. Není nehypostatická, nýbrž in-hypostatická.⁹⁵

Západní církve se spory, jež se rozhořely na Východě, prakticky nedotýkaly, a to z toho důvodu, že filozofické rozlišování, které v tomto období rozdělovalo Východ, jí nebylo vlastní. Jediné christologické hnutí vzniklo v pozdější době, zhruba v sedmém až osmém století ve Španělsku a je známé pod názvem adopcionismus. Jeho zastáncem byl zejména urgellský biskup Felix. Adopcionisté považovali Krista za jednorozeného Božího Syna v biologickém významu, tvrdili však, že Boží Synovství, tedy lidskou stránku, získal adopcí. Jednotu Osoby pak zachovávali zdůrazňováním faktu, že od okamžiku početí se Syn člověka stal jednotnou součástí osoby Syna Božího. Rozlišovali tudíž přirozené a adoptivní synovství, z nichž první přisuzovali Kristovu Božství, druhé pak jeho lidství. Svá tvrzení opírali kromě jiného o oddíly Bible, které zmiňují podřízenost Krista člověka Otci, a o skutečnost, že věřící jsou Božími syny skrze adopci a jsou také nazýváni Kristovými bratry. Podpořit je mělo také rozlišování mezi fyzickým zrozením Krista v Betlémě a duchovním zrozením, jež započalo v okamžiku křtu a svého naplnění došlo při zmrtvýchvstání. Z Krista se tak stal skrze duchovní zrození Bohem adoptovaný Boží Syn. Silným protiargumentem odpůrců adopcionismu ovšem bylo poukázání na skutečnost, že žádný otec nemůže mít syna, kterého by současně počal i adoptoval. Tato hereze pak také byla roku 794 na synodu ve Frankfurtu zavržena.⁹⁶

Ve středověku ani v době reformace již nestálo učení o Kristově osobě v popředí zájmu teologů, jenž se soustředil na jiné dogmatické celky, týkající se především otázky hříchu a milosti a učení o vykoupení. Toto období navíc přesahuje časový rámec této práce, takže se jím ani v této souvislosti nebudu zabývat.

Závěrem této kapitoly můžeme na základě výše uvedených skutečností konstatovat, že christologická teologie patristické epochy se zabývala Kristovou metafyzickou a soteriologickou identitou. Snažila se najít odpovědi na následující otázky: „Co je Ježíš?“ „Kdo je Ježíš?“ „Jak nás přivádí ke spáse?“ Tuto reflexi lze chápat jako narůstající porozumění a dynamicky se rozvíjející teologii tajemství dokonalé transcendence a imanence Boha v Kristu. Z hlediska myšlenkových kategorií a užitých metod se dá hovořit o určitém druhu helenizace novozákonní víry. Z jiného zorného úhlu pohledu

⁹⁵ srov. BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 86-87.

⁹⁶ srov. tamtéž s. 87-88.

ale Chalcedonská definice radikálně překročila řecké myšlení, neboť v ní koexistují dvě hlediska, která řecká filozofie vždy považovala za neslučitelná, a to Boží transcendence, jež je základem platónského systému, a Boží imanence, jež tvoří základ stoické teorie. V dokumentech Mezinárodní teologické komise věnovaných christologii a soteriologii je v této souvislosti Chalcedonský koncil hodnocen následovně: „Dogmatická definice tohoto koncilu si nenárokují poskytnout vyčerpávající odpověď na otázku: „Jak v Kristu mohou koexistovat Bůh a člověk?“ Právě v tom totiž spočívá mystérium vtělení. Žádná definice nemůže vyčerpávajícím způsobem obsáhnout bohatství tohoto mystéria prostřednictvím afirmativních výpovědí. Je vhodné postupovat spíše cestou popření a vymezit tak prostor, který nesmí být opuštěn. Uvnitř tohoto prostoru pravdy koncil postavil „jedno tvrzení“ a „druhé tvrzení“, která se na první pohled vzájemně vylučovala, tedy transcendenci a imanenci, Boha a člověka. Oba zmíněné aspekty je nutno tvrdit bez jakékoli deformace, zároveň je ale nutno vyloučit všechno, co by zavánělo směřováním nebo pouhým postavením dvou aspektů vedle sebe.“⁹⁷

6.4 Soteriologický přístup

„Soteriologie je teologický vědní obor o vykoupení, spáse (řecky sótéria) člověka. Jelikož ve skutečném řádu spásy je sám Bůh svým sebesdílením spásou člověka, lze každou skutečnost, jež je předmětem zjevení a dogmatiky, pojímat ze soteriologického hlediska. Proto soteriologie není jen objektivně vyčleněná oblast dogmatiky. Obvykle však soteriologie pojednává jen vykupitelský skutek Ježíše na kříži jako pokračování christologie, v poslušnosti a lásce přijatou smrt Bohočlověka, v němž Bůh miluje lidstvo jako celek a přijal svět (teorie zadostiučinění).“⁹⁸

Původ a jádro soteriologie se nachází již v prvotní církvi, a to ještě před Pavlem. Je postavena na slovech samotného Ježíše a na vědomí, které měl on sám o sobě. Věděl, že umírá za nás, za naše hříchy a právě v tomto postoji prožíval celou svou pozemskou existenci, trpěl a vstal z mrtvých. Mezinárodní teologická komise uvádí ve svých dokumentech pět zásadních prvků: 1) Kristus daruje sám sebe. 2) V tajemství spásy se

⁹⁷ *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*. [online]. 2010. [cit. 2022-05-26]. Dostupné z: http://cchma.cz/docs/mtk_christ-sot.pdf.

⁹⁸ Soteriologie. *Teologické texty. Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie*. 1997/2. ISSN 0862-6944. [online]. [cit. 2022-05-26]. Dostupné z: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/1997-2/Soteriologie/60>.

staví na naše místo. 3) Osvobozuje nás od „nadcházejícího hněvu“ a od každé zlé moci. 4) Tím vším Ježíš naplňuje Otcovu spasitelskou vůli. 5) Tímto způsobem nás chce uvést do trojičního života prostřednictvím účasti na milosti Ducha svatého.⁹⁹

V novozákonních spisech a během některých epoch dějin teologie byly určité aspekty soteriologie zdůrazňovány více než jiné, nicméně platí, že všechny je nutno pojímat jako různé přístupy k velikonočnímu tajemství a do té míry, jak je to možné, je začleňovat do syntetizujících popisů. Církevní otcové během raných christologických sporů sice soteriologický rozměr učení o Kristu brali v úvahu, nicméně nikdy se nestal středem jejich diskusí. Jejich názory v tomto směru byly navíc velice často nepřesně formulované, vzájemně si odporující a někdy dokonce i vysloveně chybné. Veskrze zdůrazňovali, že spasení může nastat jedině skrze pokání a víru v Ježíše Krista, považovanou za prostředek přijetí Kristovy zásluhy. Neměli však přitom ucelený koncept pokání a víry, které byly v jejich pojetí mnohdy plně závislé na lidské vůli, a ve svých pojednáních většinou parafrázovali biblické verše. Co se pokání týče, nelze s jistotou říct, zda bylo z jejich pohledu považováno za rozhodnutí, případně stav mysli, nebo zahrnovali-li do něj také proměnu života. Velkou záslužnou hodnotu přičítali dobrým skutkům, především sebezapírání či dávání almužen. Pouze jejich spojením s vírou bylo v jejich pojetí možno získat Boží přízeň.¹⁰⁰

Charakteristické pro první tři století bylo zdůrazňování obřadu. Převažoval názor, že křest s sebou přináší odpuštění předchozích hříchů a dobré skutky spolu s utrpením mučedníků mohou posloužit k odpuštění hříchů jiných. Tím pádem výrazně vzrostl význam přímluv zpovědníků a svatých. Soteriologické dogma později biblickému učení ještě více vzdálil Pelagius, křesťanský teolog britského původu, tvůrce pelagianismu, hlásajícího svobodnou vůli a obnovujícího princip lidské autonomie, který Harnack definuje takto: „Pelagianismus jest křesťanský racionalismus důsledně rozvinutý pod vlivem řeckého mnišství, stoicky a aristotelsky odůvodněná západní populární filozofie (Laktantius), která činí pokus podříditi si zděděnou nauku o vykoupení.“¹⁰¹

Pelagius odmítal nepostradatelnost Boží milosti v Kristu a tvrdil, že spásy lze dosáhnout skrze poslušnost zákona. Milost považoval za žádoucí pouze proto, aby

⁹⁹ *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*. [online]. 2010. [cit. 2022-05-26]. Dostupné z: http://cehna.cz/docs/mtk_christ-sot.pdf.

¹⁰⁰ srov. BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 166-167.

¹⁰¹ HARNACK, Adolf von. *Dějiny dogmatu*. Praha: Tiskové vydavatelské družstvo Samostatnosti, 1903. Knihovna Samostatnosti. s. 245.

mohla být snadněji naplněna Boží příkázání. V jeho pojetí je ovšem tvořena jen přirozeným dobrem, tedy faktem, že člověk má svobodnou vůli, aby mohl buď činit dobro, nebo páchat zlo, a pak již pouze kázáními evangelia a Kristovým příkladem, apelujícími na lidskou mysl a poučujícími ji o cestě ke spasení. Dosáhnout ji potom mohou jen ti, kteří dokázali správně využít svých přirozených schopností.¹⁰² Jinými slovy jednalo se o duchovnost typu pomoz si sám. Pelagius věřil, že Bůh očekává dokonalost a že každý jednatel je schopen jí sám o sobě dosáhnout. Jeho argument zněl, že Bůh dává všem lidem moc plnit jeho příkázání. Pokud by tomu tak nebylo, Bůh by nebyl spravedlivý. Hlásal, že dokonalým člověkem může být každý, kdo to skutečně chce, tedy že dokonalosti je možné dosáhnout silou vůle a odhodláním, což dokazoval na příkladech starozákonních světců. Zavrhl tím pádem učení o prvotním hříchu, konkrétně myšlenku apoštola Pavla, že každý člověk při početí dědí Adamův hřích a vinu, tento hřích ochromuje vůli, touhy, emoce a intelekt, a proto člověk nemůže Boží spravedlivé požadavky svým vlastním úsilím nikdy naplnit. V pojetí Pelagia by to totiž znamenalo, že by člověk nenesl žádnou mravní zodpovědnost a křesťané by mohli svalovat vinu za svůj hřích na nedostatek Boží milosti.

Jeho názory přivedly Pelagia až k asketismu, takže svůj život zasvětil pústu, sebezapření a vnější mravnosti. Věřil, že tak by měl žít každý křesťan, neboť pouze asketický způsob života mu může zajistit spasení. Církvi naopak vyčítal nedostatečné porozumění milosti a vlažnost až lhostejnost, co se morálky týče. Jeho učení ovšem brzy vyvolalo věroučné neshody. Proti němu se postavil zejména Augustin, biskup a učitel církve v období pozdního římského císařství, který je považován za jednoho z nejvýznamnějších raně křesťanských filozofů a teologů. Ten reagoval řadou dopisů a odborných prací, ve kterých z Písma dokazoval realitu a povahu prvotního hříchu.

Za základní rys Augustinova dogmatického systému lze považovat to, že všechno přičítal Boží milosti. Vycházel z odlišného pohledu na člověka, kterého považoval za zkaženého a neschopného konat cokoli dobrého. Milost pak podle něj tvoří v první řadě evangelium, křest či odpuštění hříchů, k čemuž přistupuje také duchovní milost, jež je důsledkem předurčení a je darována na základě svrchované dobré vůle Boží, nikoliv lidských zásluh. Jedná se tedy o Boží dar, který probouzí víru a směřuje člověka ke konání dobra.¹⁰³

¹⁰² srov. BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 168.

¹⁰³ srov. BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 169.

Víru chápal Augustin, na jehož obrácení a znovunalezení cesty k církvi měl velký podíl jeden z velkých západních církevních učitelů Ambrož, především jako okamžik začátku křesťanského života a zdroj všech příštích dobrých skutků, zároveň však také jako intelektuální souhlas s pravdou. Člověk skrze ni přijímá spravedlnost, neboli Bůh prohlašuje i činí hříšníka skrze vnitřní proměnu spravedlivým. Rozlišoval přitom víru obecnou a křesťanskou, která působí skrze lásku. Berkhof shrnuje Augustinovo myšlení následujícím způsobem: „(a) Účast na Boží milosti u Augustina někdy závisí na církvi a jejích svátostech. (b) Duchovní obnovení lze ztratit. (c) Učení o ospravedlnění skrze víru, klíčové pro správné pochopení cesty spasení, je předkládáno způsobem, který lze jen těžko uvést do souladu s učením o svobodné milosti. ... Víra ospravedlňuje, avšak nikoli tím, že by zprostředkovala věřícímu Kristovu spravedlnost, nýbrž proto, že jejím motivem je láska. ... Ve své podstatě proto milost slouží jen k tomu, aby umožnila člověku zasloužit si spasení.“¹⁰⁴

Rovněž Harnack vidí v Augustinovi velkého církevního otce, ale nevyhýbá se ani některým rozporům, které v jeho teologii nachází. Soustředil je do pěti základních bodů: „1. Napjetí mezi symbolem a Písmem. Na něho se mohou odvolávat i ti, kteří kladou Písmo nad symbol i ti, kteří předpisují obrácený pořad. Augustin sesílil biblicismus, ale zároveň i stanovisko oněch církevníků, kteří s Tertullianem porážejí biblicisty. 2. Napjetí mezi principem Písma a principem spasení. Augustin učil jednak, že v Písmě záleží pouze na věcech (t. j. na spasení), ano namnoze pokročil až k onomu spiritualismu, jenž písmo přelétá; jednak se nemohl osvobodit od myšlenky, že každé slovo Písma jest absolutní zjevení. 3. Napjetí mezi představami o podstatě náboženství; jest prý jednak víra, láska, naděje, jednak poznání a nadzemský, nesmrtelný život; má prý ten účel, aby oblažilo milostí, a zase amore intellectuali. Víra v Pavlově smyslu a akosmistická mystika prou se o principát. 4. Napjetí mezi naukou o praedestinačnické milosti a takovou naukou o milosti, která jest podstatně ekkleziastikou a naukou o svátostech. 5. Napjetí uvnitř hlavních myšlenkových řad. Tak v nauce o milosti jest ve sporu myšlenka o gratia per (propter) Christum [milost skrze (pro) Krista] nezřídka s představou o gratia, která vyplývá nezávisle od Krista ze základní bytosti boží jakožto summum bonum a summum esse. Tak v ekkleziastice není vyrovnán hierarchicko-sakramentální základní prvek s liberálním universalistickým názorem, jenž pochází od

¹⁰⁴ srov. BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 170-171.

Apologetů.¹⁰⁵

Augustin učil, že jak Adamův hřích, tak jeho vina jsou nám přičteny, a proto se rodíme bez schopnosti věřit, přičemž Bůh musí vybrat ty, kteří mají dosáhnout spásy. Těmto vyvoleným dá dar víry, ospravedlní je, bude zmocňovat k tomu, aby rostli ve svatosti a nakonec je oslaví. Bůh přitom člověka zachraňuje, aniž by narušil lidskou mravní zodpovědnost hledat ho a poslouchat ho. Je svrchovaný a člověk je zodpovědný. Zároveň věřil, že jeho teologický systém je řešením pro mravní vlašnost a pouze pokud církev vyučuje o prvotním hříchu, bezmocnosti lidstva a Boží milosti, může dojít k mravní nápravě.

Na základě Pavlových listů Augustin nakonec Pelagiovo učení vyvrátil. V roce 418 byl Pelagius koncilem v Kartágu prohlášen za kacíře a rozhodnutím 3. ekumenického koncilu v Efezu v roce 431 bylo Augustinovo učení o lidské přirozenosti schváleno jako pravověrné, což v roce 529 znovu potvrdil Oranžský koncil. Poněkud paradoxní však je, že Pelagiovo učení, byť od 6. století téměř všude považované za herezi, se i tak stalo základem každodenního života běžného věřícího člověka. Spor se tak do určité míry vlek l i během následujících staletí a obnoven byl poté i v období luterské reformace. Každopádně augustinovské spasení pouhou milostí alespoň v církevním pojetí v rámci výše zmíněného sporu zvítězilo. Stalo se to však na úkor nauky o předurčení, jež byla opuštěna. Kromě toho poskytly některé Augustinovy polemiky později východisko heretikům pro jejich bludné nauky.

V církvi se však postupně začalo stále více prosazovat odmítání dogmatu o milosti jako jediného zdroje požehnání a upřednostňování vnějšího jednání na úkor niterných podmínek přijetí spásy. Berkhof v tomto smyslu eviduje zejména následující tendence: „ (a) Sklon zaměňovat víru s pravověřím v přesvědčení, že věřit znamená jednoduše souhlasit s ortodoxním vyznáním. Pozornost se soustředila na seznam dogmat vyžadujících souhlas a místo víry jako postoje duše k Bohu se prosadila víra jako nezbytná podmínka skutků spravedlnosti. (b) Velký důraz se kladl na milosrdné skutky a cvičení v sebekázni, která byla považována za legitimní cestu odčiňování hříchů spáchaných věřícími. (c) Mnozí církevní Otcové rozlišovali mezi Božími příkázáními a radami evangelia; první byla pro křesťany závazná, zatímco ohledně druhých se připouštěla možnost volby, i když jejich plnění bylo více ceněno. Toto rozlišení

¹⁰⁵ HARNACK, Adolf von. *Dějiny dogmatu*. Praha: Tiskové vydavatelské družstvo Samostatnosti, 1903. Knihovna Samostatnosti. s. 232.

způsobilo rozmach mnišského hnutí a vyústilo ve vytvoření privilegované vrstvy, která byla v konání vnějších skutků horlivější než ostatní. (d) Soteriologické dogma fatálně utrpělo rostoucím uctíváním svatých a zejména panny Marie. Důsledkem byla vnějškovost a spoléhání na lidské skutky. Klíčovým konceptem byla představa, že svatí mají nadbytek dobrých skutků, a mohou proto některé ze svých zásluh převádět na jiné. (e) Spasení bylo stále více přímo závislé na křtu, který byl vstupenkou do církve, a mimo tu již nebylo žádné spásy.¹⁰⁶ V této souvislosti je třeba podotknout, že i pro východní křesťany představuje křest iniciační svátost. Za velmi důležitý ho považuje například Koptská ortodoxní církev, a to do té míry, že není možné být koptským křesťanem bez přijetí křtu v koptské církvi.

Obecně lze říct, že východní teologie kladla mnohem větší důraz na výraz „zbožštění“ – teosis, tedy na pozitivní aspekt spásy. Tento teologický termín považuje za nejlepší vyjádření toho, jakým způsobem dochází ke spáse každého z nás. Například koptský teolog Matouš Chudý, pro kterého byl velkou duchovní autoritou alexandrijský arcibiskup Athanasios, popisuje teosi jako „radikální změnu v přirozenosti člověka, ale nikoliv proměnu v přirozenosti Boží“¹⁰⁷ a chápe ji jako „uschopnění člověka ke společenství s Bohem“.¹⁰⁸ Pro Kopty je totožná s participací člověka na Boží přirozenosti.

7. Význam Chalcedonského koncilu pro vývoj křesťanství

Jedním z nejdůležitějších úkolů Chalcedonského koncilu bylo vyřešit probíhající spor o jednu, resp. dvojí přirozenost v Kristu. Jeho výsledkem sice bylo vydání definitivního znění učení o Osobě Krista, to ovšem ani zdaleka neznamenalo ukončení christologických sporů a trvajících napětí mezi Východem a Západem. Harnack vzniklou situaci charakterizuje takto: „Století mezi 4. a 5. koncilem vyplňují

¹⁰⁶ BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 171-172.

¹⁰⁷ MATOUŠ CHUDÝ. *Pravoslavný koncept vzkříšení a vykoupění. (arabsky)* s. 15. – citováno podle: FRANC, Jaroslav. *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2018. ISBN 978-80-244-5409-2. s. 89.

¹⁰⁸ FRANC, Jaroslav. *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2018. ISBN 978-80-244-5409-2. s. 89.

nejkomplikovanější a nejzmatenější poměry...“¹⁰⁹ A vzápětí je konkrétnější: „Protivníci Chalcedonského symbolu, monofyzité, převyšovali orthodoxy duševní silou a čilostí. V Egyptě, v částech Syrie a v Arménii měli převahu, a císařům se nepodařilo trvale je získati ani hrozbami ani ústupky; spíše se ony provincie stále víc odcizovaly říši a slučovaly monofyzitské vyznání s národností, připravující tvoření samostatných, Řekům nepřátelských, národních církví.“¹¹⁰

Celé následující století se stalo na jedné straně obdobím dlouhého boje mezi znesvářenými stranami, Grillmeier hovoří o tvrdém zápolení konkurujících sil, konkrétně císařské říšské politiky, rivalizujících patriarchů, zvláštních národních zájmů a mnišského entuziasmu,¹¹¹ na straně druhé pak obdobím úsilí o hlubší pochopení Chalcedonské formule. Její nejvýznamnější důsledky shrnuje Berkhof do čtyř základních bodů: „ (1) Vlastnosti obou přirozeností je třeba přisuzovat jedině Osobě, jako například vševědoucnost či omezené poznání. (2) Utrpení Bohočlověka je třeba považovat za skutečné a neomezené, zatímco božská stránka zůstává nezranitelná. (3) Základ a zdroj Kristovy osobnosti tvoří Božství a nikoli lidství. (4) Logos se nespojí s konkrétním lidským jedincem, nýbrž s lidskou přirozeností. Východiskem nebyl konkrétní člověk, s nímž by se spojila sama Druhá osoba Božství. Jednota de facto začala v okamžiku, kdy vznikla v lůně panny nová bytost.“¹¹²

Otcům IV. ekumenického koncilu bezesporu nelze upřít snahu nalézt jakousi zlatou střední cestu mezi extrémy monofyzitských a nestoriánských odchylek a pokud možno obě tyto odchylky uvést do souladu s učením ekumenické církve. Dosažení smíru mezi monofyzity a difyzity bylo samozřejmě i v zájmu vládnoucích císařů, kteří tím pádem především z politických důvodů do christologických sporů zasahovali, vědomi si toho, že dlouhotrvající věroučné spory oslabují byzantské císařství. Složitost tehdejší situace dokumentuje kromě jiného i skutečnost, že ani proti sobě stojící tábory nebyly ve všech směrech jednotné. Například monofyzité se rozštěpili na několik sekt. Theopaschisté zdůrazňovali Boží utrpení, fthartolatriisté se naopak přiblížili Chalcedonské formuli když hlásali, že Kristus se lidskou přirozeností podobal lidem a byl schopen utrpení,

¹⁰⁹ HARNACK, Adolf von. *Dějiny dogmatu*. Praha: Tiskové vydavatelské družstvo Samostatnosti, 1903. Knihovna Samostatnosti. s. 201.

¹¹⁰ tamtéž

¹¹¹ srov. GRILLMEIER, Aloys, S. J. *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. New York: Sheed and Ward, 1965.

¹¹² BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 84.

afthartodoketisové oproti tomu tvrdili přesný opak, tedy že Kristova lidská přirozenost se nám v ničem nepodobala a byla nadána božskými vlastnostmi, takže byla bezhříšná, nesmrtelná a neporušená.¹¹³ Není tedy divu, že ani určité ústupky monofyzitům ve snaze dosáhnout smíru, k nimž patřilo například vypracování Henotikonu, sjednocovacího dokumentu, k němuž dal podnět císař Zenón a jehož autorem byl v roce 482 konstantinipolský patriarcha Akacius, nebyly korunovány úspěchem. Proti jeho přijetí se postavili jak radikální monofyzité, tak Řím. Akacius byl dokonce papežem Felixem III. dán do klatby a toto tzv. akaciánské schizma mezi Východem a Západem trvalo celých 35 let.

Z hlediska sladění transcendence, tedy rozlišování přirozeností, s imanencí, tedy s hypostatickou unií, chtěl Chalcedonský koncil předložit možnou syntézu zmíněných dvou hledisek, a to tím způsobem, že současně použil dva výrazy: „bez smíšení“ (*asynchytós*) a „bez rozdělení“ (*adiaretós*). „Bez smíšení“ se evidentně vztahuje na dvě přirozenosti, čímž se stvrzuje autentické Kristovo lidství. Tato formulace zároveň vydává svědectví o transcendenci Boha, což odpovídá stanovisku těch, kdo se stavěli proti arianismu, protože dle ní Bůh zůstává Bohem a člověk člověkem. Je tedy vyloučen jakýkoliv intermediální stupeň mezi božstvím a lidstvím. „Bez oddělení“ pak vyjadřuje nezvratné sjednocení Boha a člověka v osobě Slova. Zároveň stvrzuje plnou imanenci Boha ve světě, protože právě tato imanence je základem křesťanské spásy a zbožštění člověka. „Pomocí zmíněných formulací koncilní otcové dosáhli nové úrovně pojmání transcendence, která již není pouze „teologickou“ záležitostí, ale také záležitostí „christologickou.“ Nejde již pouze o stvrzování nekonečné Boží transcendence vzhledem k člověku. Nyní se jedná o nekonečnou transcendenci Krista, Boha a člověka, vzhledem ke všem lidem a k celku dějin. Podle koncilních otců univerzální a absolutní charakter křesťanské víry spočívá právě v tomto druhém aspektu transcendence, který je zároveň eschatologický i ontologický.“¹¹⁴

Co se chalcedonského dogmatického učení týče, lze ho podle Bugiulesca shrnout do sedmi bodů: „1. Identita božského Logu předchází vtělenému Logu, který je identický s Kristem. 2. Kristus – vtělený Logos – je pravým Bohem a pravým člověkem, který je soupodstatný s Otcem podle Svého božství a zároveň soupodstatný s lidmi podle Svého lidství, které Jím bylo přijato dokonale, kromě hříchu. 3. Kristus je soupodstatný s

¹¹³ srov. BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. s. 85.

¹¹⁴ Mezinárodní teologická komise. *Vybrané otázky z christologie* [online]. 1980. [cit. 2022-05-28]. Dostupné z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_cs.html.

Otcem – první osobou Nejsvětější Trojice – z něhož byl zrozen přede všemi věky. V čase se narodil z Panny Marie, od které přijal lidství a stal se člověkem. 4. Kristovo narození z Panny Marie je stěžejní okamžik pro spásu lidstva. 5. Panna Marie je nazývána Theotokos – Bohorodičkou – Matkou Boha. 6. Osoba Krista se sestává ze dvou přirozeností – božské a lidské – které jsou sjednoceny neslitě, neproměnně nerozlučně, neoddělitelně. 7. Hypostatická unie – sjednocení dvou přirozeností v jedné osobě Krista – nepotlačuje jejich specifické vlastnosti, ať už přísluší božské či lidské přirozenosti. Každá z přirozeností disponuje vlastní vůlí i energií.“¹¹⁵ Chalcedonskou dogmatickou definicí, proti níž byly zejména po ukončení 4. ekumenického koncilu vneseny mnohé námitky, pak Bugiulescu interpretuje následovně: „Ježíš Kristus, vtělený Logos, má jednu osobu neboli hypostasi a dvě přirozenosti – božskou a lidskou – z nichž každá má svou vůli a odpovídající způsob konání. Osoba vtěleného Logu zůstává samostatným nedělitelným subjektem pozůstávajícím ze dvou přirozeností. Způsob sjednocení dvou přirozeností je nerozlučný, neoddělitelný, neslitý a neproměnný.“¹¹⁶ Zároveň podotýká, že způsob sjednocení dvou přirozeností v Kristu zůstává zahalen tajemstvím.

Pokoncilní christologie připouští, že definice Chalcedonského koncilu nebyla tečkou za celou problematikou, nýbrž spíše novým počátkem teologických diskusí na dané téma. Kromě jiného i proto, že pro jeho jasnou definici o jedné osobě a dvou přirozenostech u Ježíše Krista nebyly dostatečně vysvětleny její pojmy, nýbrž byl užit pouze obrazný výrok. Následkem pak byl vleklý a dlouhotrvající zápas o vyjasnění těchto pojmů, protože každá doba jinak vykresluje pojem osoby a v souvislosti s tím i pojem lidské a božské přirozenosti. Prakticky až dodnes se teologové snaží s ohledem na chápání moderního člověka interpretovat staré dogma Chalcedonu novým způsobem, přijatelným pro myšlení dnešního člověka. Je si však třeba uvědomit, že při jakékoli interpretaci hypostatické unie, chceme-li zůstat věrni svědectví Písma a nauce církve, nelze Krista rozdělit na dvě osoby a stejně tak mu nelze odepřít nic z jeho božství ani z jeho lidství. Princip jednoty jeho božství a lidství je podle učení církve nutno hledat v Božím Slově a v osobě Božího Syna. A to i přesto, že všechny vlastnosti nese jeho lidská přirozenost.

Co se soteriologického hlediska týče, Pospíšil zdůrazňuje, že christologii a

¹¹⁵ BUGIULESCU, Marin. Theological and Dogmatic Definition of the God-Man Jesus Christ Person. *Icoana Credintei Journal. International Journal of Interdisciplinary Scientific Research*. 2016, roč. 2, č. 4., s. 18.

¹¹⁶ tamtéž, s. 19.

soteriologii nelze oddělovat, ale ani zaměňovat, přičemž se ve skutečnosti jedná o spojitě nádoby. Vzhledem k tomu, že osobní identita Spasitele je božská a jeho vykupitelské dílo v dějinách je realizováno plně lidským způsobem, protože je úplný člověk, nachází v chalcedonské definici určitý vzorec pro pojímání vztahu mezi christologií v úzkém slova smyslu a soteriologií. A dodává: „Mezi oběma úhly pohledu existuje reálná identita nazíraného tajemství a formální odlišnost přístupu, podobně jako mezi osobou Slova a jeho lidskou přirozeností. Obojí je třeba rozlišovat, ale neoddělovat, podobně jako božskou identitu Spasitele a jeho lidské jednání v náš prospěch.“¹¹⁷

Hodnotíme-li Chalcedonský koncil, nelze nevidět, že jeho bezprostředním důsledkem byly další teologické spory a období po jeho ukončení lze považovat za počátek tzv. orientálních církví, které jeho závěry a usnesení odmítly a zároveň se vydělily vůči římskokatolické i pravoslavné církvi. Proti chalcedonské definici se postavili monofyzité, které se poté západní církev dlouhou dobu marně snažila vrátit zpět do svých řad. Chalcedonský koncil nepřijaly téměř celý alexandrijský patriarchát, bezmála polovina patriarchátu antiochijského a celá arménská a etiopská církev. Na druhé straně se jeho akcenty staly nedílnou součástí čtvera vyjádření christologického dogmatu spolu s koncily Efezským, II. konstantinopolským a III. konstantinopolským. Dogma definované na Chalcedonském koncilu si tak uchovává definitivní povahu.

Chalcedonské vyznání víry, nejvýznamnější dokument této synody, hodnotí Molnár následovně: „Významnou vlastností chalkedonského vyznání je jeho jednoduchost a syntetická síla, upřená k jednomu základnímu článku víry, k článku christologickému, a v něm ještě k dílčí otázce Kristových přirozeností v jejich vzájemném poměru a jednotě. Vědomě se vzdává snahy vyjádřit všechny základní skutečnosti víry. Doplnuje toliko v jediném bodě dosavadní celkovější formulace, nikajskou a konstantinopolskou.“¹¹⁸ A následně pokračuje: „Novost chalkedonského symbolu je v tom, že zdůraznil rozličnost boží a lidské přirozenosti v Kristu, a to, že touto rozličností zůstává i po ujednocení obou přirozeností v jedné osobě či hypostasi. Tím dosáhl chalkedonský sněm syntéze mezi efezskou definicí a mezi pozdější, poefezskou terminologickou prací. Dějinný význam Chalcedonense je třeba tedy vidět v tom, že v krátkých klasických výrazech

¹¹⁷ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Chalcedonský koncil a jeho výsledky (XXIV). *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-05-28]. Dostupné z: https://www.sfr.cz/clanek_poutnik.aspx?a=1377.

¹¹⁸ MOLNÁR, Amedeo. *Pohyb teologického myšlení: přehledné dějiny dogmatu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1982. s. 78.

vypracovalo distinkci, která umožňuje vidět v Kristu zároveň jednotu i dvojnost. Monofyzickému směřování na straně jedné a nestoriovskému odtrhování na straně druhé postavena hráz přehodnocením dosavadní terminologie: pojem hypostasis byl v Chalcedonu pojat synonymně k prosópon a tím zcela jasně nadřazen pojmu fysis. Tím umožněno názvoslovné vyjasnění: jedna osoba, ale dvě přirozenosti této jedné osoby. Výrazivo dovolilo postavit tezi: Kristus pravý Bůh a pravý člověk zároveň.¹¹⁹

Chalcedonský koncil tedy nepředstavoval zápas mezi pomyslný pravověřím a monofyzitismem, ale mnohem spíše debatu, jakým způsobem došlo ke sjednocení dvou přirozeností v jedné osobě Ježíše Krista. Zatímco chalcedonská strana přijala učení o dvou přirozenostech v Kristu, vycházející zejména ze Lvova Tomu ad Flavianum, nechalcedonská strana obhajovala tzv. miafyzitismus, tj. víru ve sjednocení dvou přirozeností v Kristu v jednu, kdy není umenšena ani Božská, ani lidská stránka této jedné přirozenosti, a jedná se tak o boholidskou přirozenost.

Přijaté závěry Chalcedonského koncilu představují dovršení christologické otázky, jejíž řešení zahájil již předchozí 3. ekumenický koncil v Efezu, na který Chalcedonská synoda v podstatě bezprostředně navázala. Tak jako svatí otcové na Efezském koncilu odmítli extrémní antiochijskou christologii, byla v Chalcedonu koncilními otci odmítnuta extrémní christologie alexandrijská, která na krátkou dobu triumfovala na tzv. lupičské synodě v Efezu v roce 449. Chalcedonský koncil přišel s řešením prostřednictvím věroučného dekretu, slučujícího správné prvky obou školských doktrín, což vyústilo v syntézu christologického dogmatu o jedinství osoby a dvojitosti přirozenosti v Kristu, a to jednak bez smíšení (asynchytós, inconfuse) a bez proměnění (atreptós, immutabiliter), tedy označeními namířenými proti monofyzitismu, jednak bez rozloučení (adiaretós, indivise) a bez rozdělení (achóristós, inseparabiliter), v tomto případě označeními směřujícími proti nestorianismu. Tím byla víra v boholidského Vykupitele zajištěna do budoucna jak před racionalistickým zplošťováním, tak před mystickým přeháněním.

¹¹⁹ MOLNÁR, Amedeo. *Pohyb teologického myšlení: přehledně dějiny dogmatu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1982. s. 78-79.

Závěr

Ústředním tématem této diplomové práce byl jeden z nejdůležitějších starověkých církevních sněmů, Chalcedonský koncil, patřící spolu s Prvním nicejským koncilem, Prvním konstantinopolským koncilem a Efezským koncilem k nejdůležitějším ekumenickým koncilům starověku. Jejím hlavním cílem pak byla analýza průběhu a výsledků jeho jednání, stejně jako vysledování jeho dopadů na další vývoj křesťanského učení, zejména co se christologie a církevního dogmatu týče. Na základě vykreslení poměrně bouřlivé společenské a politické situace období po ukončení Efezského koncilu specifikovala pokračující rozpory, k nimž v rámci církve docházelo a které posléze vyústily v definitivní rozchod křesťanského Východu a Západu.

Vzhledem k tomu, že jediným obecně přijatelným řešením byla s ohledem na závažnost celé problematiky v tehdejší době pouze vydiskutovaná usnesení církevních sněmů na nejvyšší úrovni, věnovala tato práce ve své další fázi pozornost starověkým a následujícím středověkým ekumenickým koncilům a chronologicky zmapovala jejich průběh a nejpodstatnější výsledky. Soustředila se přitom zejména na Efezský koncil, s nímž Chalcedonský koncil v mnoha směrech bezprostředně souvisí.

Vycházejíc z napjaté a vyhrocené společenské situace, která svolání Chalcedonského koncilu předcházela, byla poté v rámci vykreslení jednotlivých fází jeho průběhu provedena podrobná analýza jeho výsledků a přijatých dekretů, a to s přihlédnutím k hodnotícím stanoviskům předních českých i zahraničních odborníků v oblasti teologie a církevní historie. Značná pozornost byla přitom věnována christologickým a dogmatickým otázkám, stejně jako osobnostem, které v rámci tehdejších existujících teologických sporů sehrály důležitou roli, konkrétně Eutychovi a zejména papeži Lvovi I. Velikému, jehož oficiální dopis konstantinopolskému patriarchovi, známý pod názvem *Tomus ad Flavianum* nebo také *Epistola dogmatica ad Flavianum* je dodnes považován za nejdůležitější christologický dokument západní církve.

Vzhledem k jeho důležitosti je v této práci uvedeno také doslovné znění Chalcedonského vyznání víry včetně podrobné analýzy obsahu tohoto stěžejního dokumentu Chalcedonského koncilu a hodnocení jeho významu z pohledu českých i zahraničních teologů. S ohledem na úzkou souvislost tohoto 4. ekumenického koncilu s otázkami týkajícími se církevního dogmatu byla v rámci této práce věnována samostatná kapitola také jeho dějinám a historickému vývoji. Stručně nastíněn byl rovněž vývoj následující po skončení Chalcedonského koncilu, směřující k definitivnímu rozchodu křesťanského Východu a Západu.

Z analýzy výsledků jednoznačně vyplynulo, že Chalcedonský koncil patří skutečně k nejvýznamnějším starověkým ekumenickým koncilům, v jehož průběhu nejenže vyvrcholily letité církevní spory, ale především se podařilo překonat dlouholeté terminologické tápání. Vzhledem k míře odlišnosti postojů, výrazné rivalitě proti sobě stojících táborů a dlouhodobému nahromadění problémů se mu sice nepodařilo dosáhnout kýžené jednoty, ani smíru mezi monofyzity a difyzity, ale svou dogmatickou definicí, autoritativním prosazením správného učení o spojení dvou přirozeností v jedné osobě Kristově položil pevný základ dalšímu rozvoji západní teologie. V tom lze spatřovat jeho největší význam pro další vývoj křesťanského učení. Z výše uvedeného vyplývá, že cíl této diplomové práce stanovený v úvodu byl beze zbytku a v plném rozsahu splněn.

Seznam použitých zdrojů

BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad. 17. vydání (4. opravené vydání). Praha: Česká biblická společnost, 2021. ISBN 978-80-7545-111-8.

BOLOTOV, Vasilij Vasil'jevič. *Lekcii po istorii drevnej cerkvi*. Tom IV: Istorija cerkvi v period vselenskoch soborov. Petrohrad 1918.

BUGIULESCU, Marin. Theological and Dogmatic Definition of the God-Man Jesus Christ Person. *Icoana Credintei Journal. International Journal of Interdisciplinary Scientific Research*. 2016, roč. 2, č. 4.

DANZ, Christian. *Grundprobleme der Christologie*. vydal UTB, 2013.

DENZINGER, Heinrich. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Herausgegeben von Peter Hünermann, 45. Auflage, Herder Verlag, 2017.

DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Mathésis (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-466-4.

EVAGRIUS SCHOLASTICUS. *Církevní dějiny*. Praha: Česká katolická Charita v nakladatelství ZVON, 1991. ISBN 80-7072-120-0.

FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo: historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. 4., dopl. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012. ISBN 978-80-7325-280-9.

FRANC, Jaroslav. *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2018. ISBN 978-80-244-5409-2.

FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. Praha: Zvon, 1992.

FRANZEN, August, Roland FRÖHLICH a Bedřich SMÉKAL. *Malé dějiny církve*. 3., dopl. a rozš. vyd. Přeložil Marta RYNEŠOVÁ. V Kostelním Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. Studium (Karmelitánské nakladatelství). ISBN 80-7195-082-3.

FRÖHLICH, Roland. *Dva tisíce let dějin církve*. Praha: Vyšehrad, 1999. Teologie (Vyšehrad). ISBN 80-7021-268-3.

FLOROVSKIJ, Georgij Vasiljevič. - O patristické tradici. Přeloženo z angličtiny: „Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox View“ in: *Collected Works of Georges Florovsky*, sv. I (Massachusetts, 1972), s. 105–113.

FLOROVSKIJ, Georgij Vasiljevič. *Cesty ruské teologie*. Přeložil Iveta JURANOVÁ. Olomouc: Nakladatelství Centra Aletti Refugium Velehrad-Roma, 2015. Studie (Refugium Velehrad-Roma). ISBN 978-80-7412-165-4.

GRILLMEIER, Aloys S.J. a BACHT, Heinrich. *Das Konzil von Chalkedon*. 1951.

GRILLMEIER, Aloys S.J. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa I/2 – Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*.

GRILLMEIER, Aloys, S. J. *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. New York: Sheed and Ward, 1965. s. 481.

GRILLMEIER, Aloys S.J. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Freiburg i. Br.: Herder, 2004, (zvláštní vydání 3. upraveného vydání z roku 1990)

GRILLMEIER, Aloys S.J. „Piscatorie - Aristotelice. Zur Bedeutung der Formel in den seit Chalkedon getrennten Kirche,“ in: A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*. (Freiburg 1975).

GROSSI, Vittorino a Paolo SINISCALCO. *Křesťanský život v prvních staletích: [kořeny víry]*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995. ISBN 80-85959-04-6.

HARNACK, Adolf von. *Dějiny dogmatu*. 2. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1974. Knihovna Samostatnosti.

HAZLETT, Ian. *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.

HOFMANN, Johannes. *Císařovna Pulcheria – ochránkyně pravé víry církve*. Salve, 2005, roč. 15, č. 1.

Chalcedonský koncil v proměnách času. 1. vyd. Olomouc 2001: Matice cyrilometodějská, ISBN 80-7266-081-0.

CHALOUPECKÝ, Václav. *Na úsvitu křesťanství: z naší literární tvorby doby románské v století 9.-13*. Praha: Evropský literární klub, 1942. Knihovna Slavín.

JANDEJSEK, Petr. *Christologie z pomezí: Jacques Dupuis, Roger Haight a Jon Sobrino*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019. Teologie (Karolinum). ISBN 978-80-246-4257-4.

JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Česká katolická Charita, 1990.

KADLEC, Jaroslav. *Dějiny katolické církve*. 3., přeprac. vyd. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1993. ISBN 80-7067-285-4.

KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin*. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-004-4.

КАРТАШЕВ, Антон Владимирович. *Вселенские соборы*. Москва: Республика, 1994. ISBN 5-250-01847-5. s. 285-286.

KORNILOV, Alexandr Pavlovič. *K voprosu o značeniji dějanij IV Vselenskogo (Chalkidonskogo) sobora dlja poměstnych cerkvej vostoka*. Sankt Peterburg 2003.

KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-516-0.

KÜNG, Hans. *Malé dějiny katolické církve*. 2. vyd. Přeložil Anna Marie HALASOVÁ. Brno: Barrister & Principal, 2010. ISBN 978-80-87029-92-3.

LEV VELIKÝ, *Epist.* 28, 6. **PL** 54, 777.

MEYENDORFF, John. *Christ in Eastern Christian thought*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1975. ISBN 978-088141-867-5. s. 28-29.

MOLNÁR, Amedeo. *Pohyb teologického myšlení: přehledné dějiny dogmatu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1982.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Chalcedonský koncil v proměnách času*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, pán a spasitel*. 4. vyd. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-87183-21-2.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Lev Veliký a jeho Tomus ad Flavianum. *Theologická revue*. 2001, roč. 72, č. 3, s. 265-268. ISSN 1211-7617.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů magisteria*. Matice cyrilometodějská, 2000. ISBN 80-7266-061-6.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta*. Velehrad - Roma, 1998, s. 13-17.

RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*. Opr. dotisk 1. vyd. Přeložil Jan SOKOL, přeložil František JIRSA. Praha: Zvon, 1996. Theologica (Vyšehrad). ISBN 80-7113-212-8.

SAMSOUR, Josef. *Církevní dějiny obecné*. Praha: Kotrba, 1907. Vzdělávací knihovna katolická.

SELLERS, Robert Victor. *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: S. P. C. K., 1961. s. 116.

SCHATZ, Klaus. *Všeobecné koncily: ohniska církevních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2014.

SCHMAUS, Michael. *Der Glaube der Kirche IV/2. Handbuch katholischer Dogmatik*. 2 Bde. Mchn., Hueber, 1969/70.

SCHMIDT, Peter. Chalcedon v životě křesťana. *Communio: mezinárodní katolická revue*. 1998, roč. 2., č. 2, s. 120-127.

SCHÖNBORN, Christoph. *Ikona Krista*. Oto Németh. Bratislava: 2002. ISBN 80-88949-56-4.

SCHWARTZ, Eduard. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, vol. II, pars I, Boston: De Gruyter, 2013.

SYNODUS CHALCEDONENSIS, *Ep. 98 (Ad Leonem M.)*, 1. **PL** 54, 951. MANSI, VI, 147.

THEODORET, *Epist. 52 (Ad Leonem M.)* 1.5.6. **PL** 54, 847. 851.

TROJICKIJ, Sergij. Pravoslavnaja istroji monašestva. *Žurnal Moskovskoj Patriarchji*. 1973, č. 12, s. 61-68.

URBINA, Jon Ortiz De. „Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung“, in: A. Grillmeier - H. Bacht (hrsgb. von), *Das Konzil von Chalkedon I: Der Glaube von Chalkedon* (Freiburg 1951).

VOUGA, François. *Dějiny raného křesťanství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997. ISBN 80-7021-231-4.

ZVĚŘINA, Josef. *Teologie Agapé: Dogmatika*. Praha: Scriptum, 1992. ISBN 80-85528-19-3.

Internetové zdroje:

AGHOVÁ, Irena. Z církevních dějin: 4. Osm koncilů a jejich průběh. *iDNES.cz/BLOG* [online]. 2012, [cit. 2022-05-01]. Dostupné z:

<https://irenamauranovotna.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=245964>.

BERÁNKOVÁ Jana. *Úvod do christologie* [online]. 2016, [cit. 2022-05-18]. Dostupné z: <https://slovo.proglas.cz/kultura-a-vzdelavani/vzdelavaci-cyklus/uvod-do-christologie/uvod-do-christologie-15-dil/>

Catholic encyclopedia. [online]. 1913. [cit. 2022-05-19]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/cathen/15439b.htm>.

Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995. [online]. 2010. [cit. 2022-05-26]. Dostupné z: http://cchma.cz/docs/mtk_christ-sot.pdf.

EVAGRIUS SCHOLASTICUS. *Církevní dějiny* [online]. 2002, [cit. 2022-05-04]. Dostupné z: https://www.fatym.com/taf/knihy/patrol/p_cdej3.htm#2-2.

Christologická víra prvních koncilů. [online]. 1979. [cit. 2022-05-11]. Dostupné z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_cs.html.

iEncyklopedie.cz. *Chalcedonský koncil* [online]. 2016, [cit. 2022-05-18]. Dostupné z: <http://www.iencyklopedie.cz/chalcedonsky-koncil/>.

Libri nostri catholica. *Církevní dějiny obecné* [online]. 1913, [cit. 2022-05-15]. Dostupné z: <http://librinostri.catholica.cz/download/SamsourDejCirkevni-OCR.pdf>.

Mezinárodní teologická komise. *Vybrané otázky z christologie* [online]. 1980. [cit. 2022-05-28]. Dostupné z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_cs.html.

OUTRATA, Filip. Teologie konstantinovské doby (4.-5.stol.). *Getsemany* [online]. 2006, [cit. 2022-05-01]. Dostupné z: <https://www.getsemany.cz/node/960>.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Chalcedonský koncil a jeho výsledky (XXIV). *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-05-17]. Dostupné z: <http://www.sfr.cz/clanek.aspx?a=1414>.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Století sporů o chalcedonskou definici. *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-05-11]. Dostupné z: https://www.sfr.cz/clanek_poutnik.aspx?a=1397.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Třetí konstantinopolský koncil - XXVIII. *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-05-04]. Dostupné z: https://www.sfr.cz/clanek_poutnik.aspx?a=1348.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Tři kapitoly a Druhý konstantinopolský koncil (XXVI). *Sekulární františkánský řád* [online]. 2002, [cit. 2022-05-04]. Dostupné z: https://www.sfr.cz/clanek_poutnik.aspx?a=1377.

Soteriologie. *Teologické texty. Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie*. 1997/2. ISSN 0862-6944. [online]. [cit. 2022-05-26]. Dostupné z: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/1997-2/Soteriologie/60>.

Studium, škola, wiki - studijní materiály. *Chalcedonský koncil (r.451)* [online]. 2016, [cit. 2022-05-15]. Dostupné z: <http://studentske.blogspot.com/2015/05/chalcedonsky-koncil-r-451.html>.

Svatý otec [online]. 2008, [cit. 2022-05-07]. Dostupné z: <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=9176>.