

Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta

Korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestóriem

Cyril's of Alexandria corespondence with Nestorios

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

Doc. ThLic. Pavel Milko, Ph.D.

Praha 2012

Autor:

Pavel Železník

Poděkování

Děkuji Bohu, který mně obklopil množstvím dobrých lidí a byl ke mně trpělivý. Děkuji vedoucímu bakalářské práce a učiteli dogmatiky Doc. ThLic. Pavlu Milkovi, PhD., který mi doporučil toto téma a odborně mne po celou dobu psaní práce vedl. Děkuji také všem přednášejícím na HTF UK, jejichž přednášky mi při psaní práce pomohly orientovat se v tématu. Děkuji duchovnímu otci ThDr. Markovi Martinu Krupicovi, ThD. a jeho církevní obci v Litoměřicích za modlitby. Děkuji svým rodičům Petrovi a Heleně, a celé mé rodině, kteří mne po celou dobu psaní této práce podporovali. Děkuji i mému kmotrovi Martinovi, který ve mne od dětství probouzel zájem o studium teologie.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestóriem* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 6. dubna 2012

Pavel Železník

Anotace

Práce pojednává o řešení jednoho z nejvýznamnějších teologických sporů nejen 5. století. V první části předkládá základní dějiny růstu církevního učení tak, aby ukázala, jak se téma sporu rýsovalo v předcházejícím období, a to především ve 3. a 4. století. Přestože nebyly ještě aktuální, christologické otázky se vytvářely u Órigena, Pavla ze Samostaty, Areia, sv. Eustathia, Apolinária z Laodíkeie a u sv. Athanasia. Práce ukazuje, k jakým řešením došly obě, rozdílnou metodou pracující, teologické školy, jimiž byla škola alexandrijská a antiochijská. První část zakončuje náhled do teologie předchůdců iniciátora sporu Nestória, kterými byli Diodóros z Tarsu a Theodóros z Mopsuestie. V druhé části práce se představuje v dějinných souvislostech, kvůli pojmu Bohorodička, vzniklý teologický spor o hypostatickou unii. V první řadě se ukáže problém sporu v učení Nestória a následně v učení obránce ortodoxní víry sv. Cyrila Alexandrijského. Druhá část seznamuje s písemnými prameny sporu. Hlavní část práce je zaměřena na o sporu nejvíce vypovídajícím *Druhém listu Cyrila Nestóriovi*, přináší jeho obsah a rozebírá hlavní Cyrilovy argumenty pro hypostatickou unii, která má zásadní význam pro možnost spasení lidského rodu Ježíšem Kristem. V závěru se práce vyrovnává s různým hodnocením významu Cyrilových zásluh.

Annotation

The work is about solving one of the most important theological contradictions not only of the 5th century. In the first part it presents basic history of growth of church teaching to show how the theme of the contradiction was developing in the 3rd and 4th century. Even though it was not current yet the christological questions were formed by Origen, Paul of Samosata, Arius, Saint Eustathius, Apollinaris of Laodicea and Saint Athanasius. The works shows what solutions were found by two theological schools, Alexandrian and Antiochian, both working with different method. The first part ends with insight into theology of the predecessors of the contradiction creator Nestorius, who were Diodorus of Tarsus and Theodore of Mopsuestia. The second part presents theological contradiction about the hypostatic union in the historical context caused by the the term Theotokos. Firstly it shows the problem of the contradiction in the teaching of Nestorius and then in the teaching of Saint Cyril of Alexandria, orthodox faith defender. The second part is about the written sources of the contradiction. The main part of the work is focused on the *Second Epistle of Cyril to Nestorius*, its summary and the main Cyril's arguments for the hypostatic union, which is essential for the salvation of the mankind by Jesus Christ. At the end the work deals with different valuation of the importance of various Cyril's merits.

Klíčová slova

Nestórios

Cyril Alexandrijský

Bohorodička

hypostatická unie

communicatio idiomatum

christologie

Keywords

Nestórios

Cyril of Alexandria

Theotokos

hypostatic union

communicatio idiomatum

christology

OBSAH

I. Úvod	8
1. Historický předpoklad sporu	10
1.1 Monarchianismus.....	11
1.2 Alexandrijská škola a počátky teologické vědy u Klémenta.....	13
1.3 Órigenés – brána pozdější teologie.....	14
1.4 Rozvinutí antiochijské školy a její černý otec Pavel ze Samostaty.....	16
1.5 Areios.....	17
2. Hledání řešení christologické otázky	18
2.1 Sv. Athanasios Alexandrijský.....	18
2.2 Apollinarios z Laodikeie.....	19
2.3 Alexandrijská a antiochijská christologie	21
2.4 Diodóros z Tarsu.....	22
2.5 Theodóros z Mopsuestie	23
II. Teologický spor o hypostatickou unii	25
1. Představitelé sporu	26
1.1 Nestórios, rozvířitel sporu.....	26
1.2 Sv. Cyril Alexandrijský, neúprosný bojovník za čistotu víry.....	28
2. Písenné prameny	31
2.1 Cyrilovy spisy.....	32
2.2 Korespondence.....	33
III. Druhý list Cyrila Nestóriovi	36
1. Obsah listu	36
1.1 Úvodní část.....	36
1.2 Vlastní poučení.....	37
1.3 Závěr listu	42
2. Rozbor argumentů pro titul Bohorodička	44
2.1 Argumenty potvrzující titul.....	44
2.2 Protiargumenty vyvracející zpochybnění titulu.....	46
3. Podstata možnosti naší spásy: hypostatická unie	46
IV. Závěr	48
V. Seznamy a přílohy	51

Zkratky

2CN Druhý list Cyrila Alexandrijského Nestóriovi

VyzNK Nikajsko-konstantinopolské vyznání víry

VyzNi Nikajské vyznání víry

ř. řecky

l. latinsky

Zkratky pro Písmo svaté jsou podle českého ekumenického překladu

I. ÚVOD

Člověk se zajímá o to, jak by se líbil Pánu svému Bohu,¹ a proto se snaží poznat ho, aby věděl, co se mu líbí a on mu dovolil přebývat ve svém domě.² Je otevřena cesta do Božího domu po tom, co Pána rozhněval až tak, že byl jím vyhnán na smrt?³ Ježíš odpovídá: „Já jsem ta cesta“.⁴ On na sebe vzal lidskou smrt, přemohl pekelné brány a otevřel cestu zpět do království nebeského.⁵ I pro vraha poznat, kdo je Kristus, a učinit pokání slovy: „Ježíši, pamatuj na mne, až přijdeš do svého království“ znamenalo radostně umřít s Bohem po jeho pravici.⁶ Vidíme jak důležité je pro každého, kdo chce být zachráněn, poznat, kdo je Kristus. Pro poznání Ježíše Krista nestačí jen číst v knize života, nebo hledat v Písmu, ale je také nutné důkladně porozumět tomu, jak tradice církve vyjadřuje dogma⁷ a rozvíjí to, co je v obsaženo v Písmu.

Podstatou nadějí, které uchvacovaly srdce širokých mas křesťanského světa, byla touha po spáse, po zbožštění (*Θεωσις*). Tento vroucí zápal pro nesmrtnost a božskou slávu, můžeme cítit po celou dobu dogmatických sporů.⁸ Vyskytla-li se myšlenka, která se dotýkala

1 Viz 2 K 5, 9.

2 Viz 2 K 5, 8; 2 K 5.

3 Viz Gen 3, 24., Iz 25, 8.

4 J 14, 7.

5 Žd 2, 4–15; 2CN 7. od.; Žd 2, 9; 2CN 5. od.; 1 K 15, 55–57; 2 Tm 1, 10.

6 Lk 23, 42.

7 Dogma, ř. *Δόγμα* – učení, je odvozeno z ř. *Δοκείν* – ukazovat se správným, tento pojem lze překládat jako správné mínění. Teolog pojmem dogma rozumí takové učení, které je nutné ke spáse a je obsaženo v Písmu a rozvinuto Tradicí, ale v neoborných textech se můžeme setkat i s jeho použitím v pejorativním významu, jak např. ve slovním spojení „být uzavřen do pevných dogmat“. Pevné dogma ve své podstatě není něco, co člověka může uzavřít, je to zkušeností tradice osvědčený pevný žebřík do nebeského království (pro stoupání po jeho příčkách je však nutností správně se uchopit oněch příček), to, co člověka může uzavřít, je malá znalost dogmatu a pyšná domýšlivost, že mu budeme rozumět hned. Vyjádření pravdy v dogmatu ještě neznamená, že je každému pochopitelné, nelze mu porozumět hned, ale jen když vyjdeme z církevní tradice a poznání založíme na nauce svatých otců, jejichž spisy budeme číst pečlivě a s úctou, jak o poznání Vtělení říká sv. Cyril ve svém 2CN a jenž také dodává, že je nutné dodržovat dobrou morálku, neboť nestačí totiž to, co vyvolává pejorativní používání pojmu dogma, tedy zformulovat dokonale shodně s dogmatem jen způsob svého myšlení. Plné pochopení dogmat znamená žít v pravdě, kterou dogmata hlásají.

8 I. V. Popov, *Idea zbožštění v rané východní církvi*, s. 19.

soteriologie,⁹ tedy samotné podstaty náboženských očekávání spojených s ideou zbožštění, dostala se tato myšlenka přemýšlivému věřícímu do centra zkoumavého pohledu.

Tématem této práce je christologický spor řešený na třetím všeobecném sněmu v Efezu r. 431. Jak název práce *Korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestóriem* uvádí, měli bychom se zaměřit se na tuto korespondenci, která svolání sněmu předcházela, leč je to na bakalářskou práci příliš rozsáhlé téma, budeme se podrobněji věnovat jen *Druhému listu* alexandrijského patriarchy Cyrila patriarchovi konstantinopolskému Nestóriovi, který je ale pro dané téma plně ilustrativní. Naším cílem bude v této práci předložit jeho obsah a rozebrat v něm uvedené argumenty.

Předmětem polemiky sporů byl Panně Marii Nestóriem upíraný titul Bohorodička (*Θεοτόκος*). Správnosti mariánského titulu Bohorodička je možné porozumět z christologických studií a právě v Cyrilových listech jsou uloženy texty, které jsou pro christologii zásadní. *Druhý list Cyrila Nestóriovi*, kterému je tato bakalářská práce zejména věnována, patří mezi nejdůležitější zdroje v historii dogmatu, na což poukazuje i jeho latinský název: *Epistola dogmatica*. Z učení listu vychází také celý všeobecný sněm v Efezu, a následující všeobecný sněm v Chalkedonu.

Než se ale dostaneme k studiu samotného textu Cyrilova listu, bude pro jeho porozumění přínosné pohlédnout, jak se rýsovala christologická problematika od raného křesťanství. Korespondenci mezi Cyrilem a Nestóriem předchází dlouhý vývoj snahy o formulaci odpovědi na otázku, kterou už svým učedníkům položil sám Ježíš Kristus: „Za koho lidé pokládají Syna člověka?“ (Mt 16, 13). Apoštol Petr sice jasně odpověděl, že ho pokládá za Mesiáše, Syna Boha živého, ale vysvětlit tuto zjevenou pravdu filozofickým abstraktním jazykem vědy na církev teprve čekalo. Teologické zkoumání, jak píše Órigenés v předmluvě k *Peri archón*, je hledání odpovědi na věci, které apoštolové nechali otevřené nebo nedopovězené.¹⁰

9 Soteriologie, z ř. *σωτηρία*, záchrana, spása, vysvobození, se snaží odpovědět na otázku, jak je možné vysvobození člověka ze smrti a hříchu k věčnému životu v Bohu.

10 P. Milko, *Úvod do byzantské filosofie*, s. 83. Spis *Peri Archón* (*Περί αρχόνων*, *De princ.*) napsal Órigenés „pro ty, kteří hledají rozumové odůvodnění naší víry.“ (De princ. Praef. IV, 5, 196–197).

1. Historický předpoklad sporu

Dokud církev v době apologetů, bránila svou existenci proti silně nepřátelskému vnějšmu předkřesťanskému konzervativnímu prostředí, nebylo aktuální věnovat čas vnitřní analýze obsahu víry, ale bylo nutné se soustředit hlavně na obhajobu oprávněnosti křesťanské naděje ve spásu skrze Ježíše Nazaretského před myšlením dosavadních kultů. Až když Milánským ediktem r. 313 byla dána církvi svoboda, křesťané už nebyli krvavě pronásledováni. Na křesťanskou víru se ve velkém začali obracet i členové vzdělané společnosti, kteří si žádali podat obsah víry jazykem Platóna a Aristotela. Při formulaci křesťanské víry vznikalo mnoho různých pokusů o podání správného učení. Některé pokusy byly lepší a ukázaly se jako správné kdežto některé nepodávaly reálný obraz víry. Použití špatného učení by vedlo zájemce o poznání víry na jinou cestu, proto nabyla prioritního významu snaha v různých dogmatických formulacích zajistit transparentnost církevního učení.

Církev v bohoslužebném životě doposud žila dogmatem, i když nebylo všeobecně vyjádřeno ve filozofických pojmech. S vědeckou reflexí víry církevní otcové začali už dříve, když se ve 2. století církev musela bránit vůči gnostikům, kteří napadali nesamozřejmost křesťanské víry v to, že Bůh je jeden a že Kristus je také Bůh.¹¹ Množství různých filozofických řešení vedlo ke sporům. Pro jasnost ve formulacích víry bylo nutné svolání všeobecných církevních sněmů. To umožnila podpora státu, a to především od doby vlády Theodosia I. (379–394), kdy se křesťanství stalo jediným státem uznávaným náboženstvím. I když sněm měl v církvi nejvyšší autoritu, nebyla tato autorita samozřejmostí, neboť garantem pravosti sněmu bylo až jeho dlouhodobé přijetí církevními lidem a jeho potvrzení na dalším všeobecném sněmu.¹²

Na třetím všeobecném sněmu v Efezu r. 431 se řešilo téma jednoty Kristovy osoby a správnost používání pojmu Bohorodička, kvůli němuž Cyril s Nestóriem vedl

11 J. Samsour, *Církevní dějiny obecné*, s. 111.

12 Všeobecný sněm (neboli též ekumenický koncil; z ř. *οἰκουμένη*, obydlený svět), aby byl v církvi plně uznáván jako autoritativní, musí být potvrzen rozhodnutím dalšího všeobecného sněmu. Na všeobecném sněmu jednájí biskupové z celé církve, aby byla zastoupená na všeobecném sněmu celá církev. Pravoslavná církev vyžaduje, aby byli přítomni zástupci všech církví stejné víry v plném vzájemném společenství, zatímco v římsko-katolické církvi postačuje pouze plné společenství s papežem římské církve.

korespondenci. Tyto otázky vyplývaly přirozeně z triadologie 4. století,¹³ neboť trojiční spory, jak poznamenává profesor G. Florovskij,¹⁴ měly především christologický charakter.¹⁵ Také doc. P. Milko na tento fakt poukazuje v spise *Úvod do byzantské filosofie*, a říká o efezském konfliktu, že začínal doutnat již v ariánských sporech.¹⁶ Na efezském sněmu se střetly dvě významné osobnosti, které byly představiteli dvou bohosloveckých tradic – alexandrijské a antiochijské. Mezi tato starobylá (3. století př. Kr.) centra vzdělanosti, která si vypracovala vlastní strukturu myšlení i výkladu, přibýly také později, v době nástupu křesťanství, Edessa a Nisibis, která rozvíjela přístup antiochijské teologie,¹⁷ a Řím, kde se zabývali především praktickými otázkami, a i když tradice římské školy sahala až k r. 150 a možná i dále,¹⁸ neměla ji ve své vlastní věroučné metodice, neboť tu učila v alexandrijském stylu.¹⁹ Antiochijská škola nebyla přímo nějakou organizovanou církevní školou, jde spíše o konvenční výraz, který se zažil jako protikladný k alexandrijské škole,²⁰ která už od konce 2. století pracovala organizovaně pod vedením Pantainose (+200), Klémenta a Órigena.

1.1 Monarchianismus

Církev od počátku věřila ve dvě pravdy: že Bůh je jeden, a že Ježíš Kristus je Bůh, a když pak ve 2. století začala svou víru podrobovat teologickému zkoumání, k čemuž dali vnější popud gnostikové,²¹ když se tázali, jak se dá tato víra v božství Syna spojit s vírou v jednoho Boha.

13 Více P. Aleš, *Církevné dejiny*. 2., s. 119; J. Špirko, *Patrologia*, s. 90.

14 Georgij Vasiljevič Florovskij (1893–1979), významný teolog pocházející z ukrajinské Oděsy, který po emigraci působil v Praze, v Paříži a nakonec v USA.

15 G. V. Florenskij, *Vizantijskije otcy V–VIII vv.*, s. 6.

16 P. Milko, *Úvod do byzantské filosofie*, s. 179.

17 M. Řoutil, „*Na východ od Antiochie*“, s. 209.

18 V Římě jako první založil školu Justin Filozof (100–165) v domě nějakého Martina poblíž lázní Timotina a navštěvoval ji velký počet žáků, mezi kterými byli i pohané. Šest křesťanských žáků potom, co Justin odmítl obětovat pohanským bohům, ale vyznal svojí víru, bylo spolu s ním sřato státním katem. (J. Zozulák, *Filozofia, teológia, jazyk*, s. 40, poznámka 1a 2).

19 Viz J. Špirko, *Patrologia*, s. 59.

20 J. Zozulák, *Filozofia, teológia, jazyk*, s. 149. Por. Ch. Papadopulu, *Patrologia II.*, s. 566.

21 Gnosticismus už od nejstarší apoštolské doby představoval nejnebezpečnější proud různorodých myslitelů, kteří silně z křesťanské tradice čerpali, ale víru nepřijímali, neboť měli za to, že schopnosti jejich rozumu umožňuje vyšší poznání (*γνώσις*) než je víra (*πίστις*) v křesťanům zjevenou pravdu, a tak s ortodoxní tradicí

Při hledání odpovědi jedni, když kladli důraz na jednotu Boží, v obavě, že naukou o Kristově božství je ona jednotu ohrožena, došli zdůrazněním jeho lidství k pozměnění nauky v Kristovo božství a považovali ho za pouhého člověka, v kterém přebývá jen božská síla (δύναμις). Tito byli nazýváni dynamickými monarchianisty, subordinalisty nebo adopcianisty. Prvními adopcianisty byli už tzv. ebionité,²² jak říká sv. Irenej Lyonský (135–202), jenž tomuto učení rozhodně odporoval: viděli v Kristu obyčejného člověka, který se narodil z Josefa a Marie a převyšoval ostatní pouze moudrostí a spravedlností.²³ Irenej z hlediska naší naděje na věčný život upozorňuje, že bychom nemohli dojít neporušitelnosti a nesmrtelnosti, kdybychom nebyli skrze Krista sjednoceni s neporušitelností a nesmrtelností božství.²⁴ Ze stejného důvodu se pak církev musela postavit proti Areiovi ve 4. století a z podobného ve století 5. proti Nestóriovi.

Druzí se zase obě pravdy snažili smířit, a to ne tím, že umenšili pravdu o Kristově božství, ale tuto pravdu naopak maximalizovali a Ježíše Krista prohlašovali za vtělení Boha Otce, tak že jedna a táž osoba jako Stvořitel se nazývá před vtělením Otcem a pak, jako vtělený Bůh, se nazývá Synem, čili jen různým způsobem existuje před vtělením a po něm. Tito byli označováni za monarchianisty modalisty nebo patripassiány.²⁵

svévolně podle svých rozumů zacházeli. Z christologického hlediska v Alexandrii byla zastávaná myšlenka, že jeden z vyšších eónů „Kristus“ přišel na svět spojit se při křtu s člověkem Ježíšem a zůstával v něm jako božská síla, a v syrském prostředí zastávali doketismus, tj. že tělo, které „Kristus“ přijal, bylo jen zdánlivé. (J. Samsour, *Církevní dějiny obecné*, s. 104–5).

22 Prvními adopcianisty byli už ebionité (z hebrejského עֲבִיּוֹנִים, Evionim), židovsko-křesťanská sekta, datuje se okolo r. 70. Rozšířili se v Palestině, Sýrii a Egyptě. Vycházeli z přísného židovského monoteismu, proto odmítali Ježíšovo božství, byl pro ně jen jedním z největších proroků. Jako biblický podklad pro své tvrzení sloužily pasáže z Mk 1,9–11 a Řím 1,3n.

23 Irenej z Lyonu, *Adv. haer.* I, 26, 1–2, (I. V. Popov, *Idea zbožštění v rané východní církvi*, s. 19).

24 Tamtéž, III, 19, 1–2, (I. V. Popov, *Tamtéž*, s. 19).

25 J. Samsour, *Církevní dějiny obecné*, s. 111.

Obě tyto monarchianistické antitrojiční úchytky tedy nedokázaly správně chápat Boha jako jednotného dle podstaty (οὐσία) a rozličného ve třech osobách (ὑποστάσεις).

Jako reprezentant modalismu²⁶ Sabellios (1. pol. 3. století), ve snaze udržet monoteismus a přitom uhájit plné Kristovo božství upadl do popírání rozdílné osobní identity v Trojici, kterou zaměnil za rozdílnost pouhého způsobů bytí jednoho individuálního Boha. Jeho úmysl uhájit plné Kristovo božství byl tedy dobrý, ale nedokázal jej správně naplnit. Ve snaze pak napravit modalismus někteří Órigenovi žáci vybudovali svou christologii ostře subordinatiánsky.²⁷

1.2 Alexandrijská škola a počátky teologické vědy u Klémenta

Charakter alexandrijské školy²⁸ se utvářel ve vztahu k okolnímu kulturnímu prostředí. Město Alexandrie se vyznačovalo dlouhou filozofickou tradicí a velkou pestrostí kultur. Místní židé se zde jako první pokoušeli podat svou starozákonní víru pomocí filozofie Platóna a stoiků, přičemž vynikl především Filón Alexandrijský (20? př. Kr. – 40/50?).

Křesťanství v Africe se šířilo podle tradice díky jejímu zakladateli a prvnímu patriarchovi alexandrijskému evangelistovi Markovi (1.st.). Novozákonní škola křesťanská (*Αποστολική διδασκαλία*), která zde podle historika Eusebia z Kaisareie (275? – 339) byla založena už v apoštolské době, navazuje na starozákonní alexandrijskou školu. Jako první začali používat filozofické způsoby myšlení a výkladu při výuce křesťanství v Alexandrii Athénagorás (133–190), Pantainos Alexandrijský (+200?) a zejména Klémens Alexandrijský (150? – 211/16?).

Klémens vychází především z Filóna Alexandrijského, od něhož často přejímá jeho úvahy, jež promýšlí v nové souvislosti, která se otevřela Kristovým příchodem.²⁹ Nacházíme u něj ortodoxní přístup k pozdějším christologickým otázkám. O reálnosti vtělení Klémens

26 Neboli patripassiánů, jejichž kolébkou byla Malá Asie. Předními stoupenci byli: Praxeas (vyznavač z r. 190) při vystupování proti montanistům upadl do bludu, proti čemuž se především ohradil Tertulián (*Adv. Praxeam*); Noëtos ze Smyrny (knězem r. 230) a jeho žák Epigonos, který přinesl nauku do Říma, kde proti ní vystupoval zvláště Hippolyt (*Contra haer. Noëti*); nejpřednějším modalistou byl však Sabellios.

27 A. Harnack, *Dějiny dogmatu*, s. 129.

Subordinace je chápání podřízenosti Syna ve vztahu k Otci, které bylo rozšířené v 2. a 3. století.

28 Viz Pružinský, *Patrológia II.*, s. 57, 58; J. Špirko, *Patrologia*, s. 65; P. Aleš, *Cirkevné dejiny. I.*, s. 93, 278; J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 51; J. Zozulák, *Filozofia, teológia, jazyk*, s. 123.

29 P. Milko, *Órigenés učitel*, s. 38.

svědčí např. svým výkladem: Kristus jedl a pil nikoliv proto, že by opravdu musel, nýbrž proto, aby předešel námitkám heretických mínění, že při vtělení nedošlo ke skutečnému přijetí lidského těla,³⁰ anebo když o Kristově těle soudí, že ho přijal jako podléhající vášním a vycvičil jej tak, aby vášním nepodléhalo.³¹

V práci, kterou ve vedení školy Klémens započal, pokračuje jeho nástupce Órigenés, který v mnoha ohledech sleduje Klémentovo myšlení a je jakoby jeho prohlubujícím komentátorem.³²

1.3 Órigenés – brána pozdější teologie

Pro Órigena (185–253) je filozofie propedeutikou (*προπαιδεία*) podobně, jako pro Klémenta, jenž říká, že je „jakousi propedeutikou pro ty, kdo získávají víru pomocí rozumových důkazů.“³³ U Órigena studovali vysoce kulturní lidé, gnostici a filozofové, jak křesťané, tak bludaři. Studenti na podkladě reálií z dějin, filozofie, mytologie a orientálních náboženských systémů měli možnost poznat božský původ křesťanského učení.

Órigenés je i přes své nedostatky³⁴ považován např. patrologem Altanerem³⁵ za patrně největšího učence křesťanského starověku – všechny pozdější nejdůležitější teologické otázky jsou u něj už otevřeny. Lze v něm také nalézt východisko k oběma budoucím odlišným teologickým směrům. První zdůrazňoval rovnost Syna s Otcem co do podstaty, a v Kristu pak jednotu božské a lidské přirozenosti. Druhý se prvně přidržel subordinatismu a později se snažil hledat v Kristu více rozdílů a oddělovat, co je božské a co lidské. První směr se rozvinul v Alexandrii a druhý v Antiochii.

Órigenés řadu stran svého díla *O základních pravdách víry* (*Περί αρχών*, *De principiis*) věnoval také christologii, v které je už možné najít zárodky pozdějších ortodoxních

30 Klémens Alexandrijský, *Strom.* VI,71; viz Chadwick, „*Filón a počátky křesťanského myšlení*“, s. 208.

31 Tamtéž, VII,6–7; viz Chadwick, tamtéž, s. 208.

32 P. Milko, *Úvod do byzantské filosofie*, s. 82.

33 Klémens Alexandrijský, *Strom.* I, V, 28, 1 (cit. podle P. Milko, *Úvod do byzantské filosofie*, s. 83).

34 Soudí se, že neoplatonismus Órigena svedl k mnoha bludům: v nauce o Trojici přednášel subordinaci Syna a Ducha svatého, dále učil nekonečné řady světů, preexistenci duší, o apokatastázi, spiritualistické nauce o zmrtvýchvstání a další.

35 Berthold Altaner (1885–1964), německý katolický církevní historik a patrolog.

i heterodoxních směrů. Órigenés jasně rozlišuje dvě přirozenosti: „Především musíme vědět, že jiná je v Kristu přirozenost jeho božství, nakolik je jednorozeným Synem Otce, a jiná je lidská přirozenost, již na sebe vzal v posledních dobách, aby uskutečnil vykoupení.“³⁶ Je třeba připomenout nesporný Órigenův přínos v christologické terminologii. Jako první hovoří např. o Kristu jako o Bohočlověku (*Θεάνθρωπος*)³⁷ a používá pojem Bohorodička (*Θεοτόκος*).³⁸ A když se vyjadřuje o Kristově lidství, připomíná, že bylo úplné pro to, aby také byl vykoupen celý člověk, a říká, že Spasitel „chtěl zachránit tělo stejně jako chtěl zachránit duši... Celý člověk by nebyl zachráněn, kdyby na sebe nevzal celého člověka. Popírá se spása lidského těla, když se tvrdí, že Spasitelovo tělo bylo pouze duchovní.“³⁹

V Órigenově christologii je přítomna myšlenka, která pojímá Boha Slovo jako zprostředkovatele mezi Bohem Otcem a stvořením, čímž se nabízí možnost oslabení Kristova božství, což se později projevilo v subordinatianismu zastávaného Areiem. Podle Órigenova subordinatianistického řešení je Kristus jen jedna přirozenost odlišná od lidské a odlišná od božské přirozenosti, jak lze rozumět jeho slovům: „Protože tato zvláštní substance, duše, byla prostředníkem mezi Bohem a tělesnou hmotou (tělo se přece nemohlo spojit s božskou přirozeností bez prostředníka), narodil se Bohočlověk. To proto, že existovala ona styčná substance, jejíž přirozené povaze neodporovalo přijetí těla. Z druhé strany však nebylo s přirozeností duše, rozumné substance, v rozporu ani to, měla-li pojmout Boha.“⁴⁰ Zde se nám může otvírat otázka vztahu monofyzitů přes Apolinaria z Laodikeie a Areia k Órigenovi, který zde uvažuje, že „substance, duše, byla prostředníkem mezi Bohem a tělesnou hmotou“, tzn. o sjednocení na rovině přirozenosti, a ne na základě osobnosti, jak se v 5. století podařilo vysvětlit.

36 Órigenés, *De princ.* I, 2, 1 (cit. podle: C. V. Pospíšil, *Třetí století – teologické školy, Tertullian a Origenes*).

37 Takto je označen poprvé v Hom. in Ez 3,3, a to protože se Logos-Syn spojil se skutečným lidským tělem a duší.

38 Jak uvádí historik Sókratés (380? – 440?) v Církevních dějinách: „Také Órigenés v první knize svých komentářů k Pavlovu listu Římanům o tom mluví, když vysvětluje důvod, proč je Maria nazývána Bohorodičkou.“ (Sókratés, *His. Ecc.* VII, 32, 17)

39 Órigenés, *Dialog s Herakleidem* 7,1–9 (cit. podle: C. V. Pospíšil, tamtéž).

40 Órigenés, *De princ.* II, 6, 3 (cit. podle: V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, s. 92, 93). Por. překlad C. V. Pospíšil, tamtéž.

Jako Órigenés, když říká: „Mluva Písma svatého zná ještě i jiné věci, které svou přirozeností jsou dvě, ale k vzájemnému vztahu jsou jedno a pokládají se za jedno. Tak např. se praví o muži a ženě: Nejsou již dva, nýbrž jedno tělo. A o dokonalém člověku, který se přidržuje pravého Pána, Slova, Moudrosti a Pravdy, čteme v Písmě: Kdo se přidržuje Pána je jeden duch s ním.“⁴¹ Tak podobně i Nestóriuv učitel Theodóros z Mopsuestie viděl obraz spojení božské a lidské přirozenosti v vztahu, jaký je mezi mužem a ženou v manželství, tedy ne ontologický, nýbrž jen morální (*ἔνωσις σχετική συνάφεια*).

Udržet plně ortodoxní nauku při tak otevřeném přístupu, jaký panoval v Alexandrii, nebylo jednoduché, ale svědky toho, že to bylo možné, byli otcové jako sv. Athanásios, zvaný „otec orthodoxie“ nebo velcí kappadočtí otcové a nebo také Cyril Alexandrijský. V opozici vůči alexandrijské škole se rodila škola v Antiochii.

1.4 Rozvinutí antiochijské školy a její černý otec Pavel ze Samostaty

Antiochijská škola vznikla jako protiklad k škole alexandrijské, neboť její spekulativně-idealistický směr klonící se k mystice a kontemplaci, její alegoricko-mystický výklad svatého Písma, při kterém fantazie měla prostor vystoupat nad střízlivou reflexi, vyvolávalo mezi křesťanskými učenci opačný proud, a to zvláště v Antiochii a jejím okolí. Podle ní tento proud otců a církevních spisovatelů 3., 4. a 5. století dostal pojmenování jako antiochenská škola.⁴² Realismus a zakotvenost v biblické formě, kterými se škola vyznačovala, byl vlastní mentalitě syrské, stejně jako mentalitě palestinských židů. Antiochijští teologové metodicky nacházeli v textu svatého Písma historický a doslovný význam a až z něho následně vyvozovali teologické závěry. Vždy se snažili mít na zřeteli, že Ježíš Kristus byl skutečný člověk, který jako všichni lidé rostl, „prospíval na duchu i na těle a byl milý Bohu i lidem.“⁴³

Jak lze předpokládat, antiochijský realismus ukázal slabost pro úklon od víry k přílišnému zdůrazňování Kristova lidství. Antiochijský biskup Pavel ze Samosaty (260–268) zastával dynamický monarchianismus, tvrdil, že Kristus je pouze člověk narozený z Panny Marie,

41 Órigenés, *Cels.* VI, 47 n. (cit. podle: V. Šmelhaus, tamtéž, s. 98).

42 Viz P. Aleš, *Cirkevné dejiny. I.*, s. 93, *Cirkevné dejiny II.*, s. 122; J. Špirko, *Patrologia*, s. 91 a 122; J. Sam-sour, *Základy patrologie*, s. 52; J. Kadlec, *Dějiny katolické církve*, s. 130–132.

43 Lk 2, 52

v kterém „jako v chrámě“ přebývá Logos, tedy Boží moudrost, působící i v Mojžíšovi a v prorocích. Učil, že Ježíš Kristus byl přijat (adoptován) za Božího syna při svém křtu v Jordánu, ale že jinak zůstal obyčejným člověkem. Spojení, které vzniklo, nazývá „společenství v učení a spolubytí“ (συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετυσίαν) a „sloučení“ (συνέλευσιν). Logos tedy nepřebýval v Ježíši bytostně (ουσιωδός), ale kvalitativně (κατὰ ποιότητα).⁴⁴ Nelze neočekávat, že Pavel se postavil proti alexandrijským teologům, neboť už Klémens Alexandrijský hovoří ve svém díle *Učitel* (Παιδαγωγός) proti myšlenkám, jež byly vlastní také adopcionalismu, když upozorňuje, že si Krista nesmíme představovat jako člověka natolik dobrého, že ho Bůh „adoptoval“ jakožto Syna.⁴⁵ Učení Pavla ze Samostaty bylo soustavně napadáno, a on sám byl nakonec r. 272 odsouzen. Avšak jeho nauka v Antiochii nezanikla beze stopy. Pavlův duch byl zúrodněn u Lúkiana Samosatského, kterého Adolf von Harnack vidí jako zakladatele antiochijské školy, a tedy v dějinách této školy jej nelze jako jejího prvořadého předka opomenout. V Pavlově nauce koření také myšlení Areiovo, a často je zmiňován jeho vliv na Nestória.⁴⁶

1.5 Areios

Za zakladatele antiochijské biblicko-teologické školy bývá zvykem považovat Areiova učitele Lúkiana ze Samosaty (235–312).⁴⁷ Lukiános byl vzdělán v Edesse a v 2. pol. 3. století byl ovlivněn Pavlem Samosatským, což vedlo k jeho obvinění z dynamického modalismu arcibiskupem Alexandrem z Alexandrie. Areios (Ἄρειος, 250/60 – 336), od r. 313 alexandrijský kněz, se r. 318 kvůli krajnímu subordinatianismu, dostal do sporu s alexandrijským patriarchou Alexandrem. Na alexandrijské synodě r. 318 (nebo r. 323) byl pak vyloučen z církve, toto rozhodnutí potvrdil i r. 325 všeobecný sněm v Nikaji.

Areios vychází z Órigena a Klémenta Alexandrijského,⁴⁸ jenž přivedl do křesťanské nauky subordinatianismus, když přijal od Filóna axiom o Logu jako zprostředkující božské

44 A. Harnack, *Dějiny dogmatu*, s. 121.

45 Klémens Alexandrijský, *Paed.* I,25; viz Chadwick, „*Filón a počátky křesťanského myšlení*“, s. 208.

46 A. Harnack, *tamtéž*, s. 122.

47 Mimo jiné je znám tím, že se pustil do revize LXX na základě původního hebrejského textu. Jeho překlad Bible se používal v Sýrii, v Malé Asii a v Cařihradě. Využíval je i sv. Jeroným při překladu Písma do latiny.

48 Viz J. Zozulák, *Filozofia, teológia, jazyk*, s. 124.

moci, která je imanentní v tomto světě, protože Otec s ním nemůže vstoupit do přímého kontaktu.⁴⁹ Z Órigena vychází dva protilehlé směry: tzv. origenismus levý a pravý. Pravý si udržel obě Órigenovy teze, a to, že sice Syn je stvořením Otce, a na druhé straně, že vztah Otce a Syna je absolutní, tedy věčný, což vycházelo z Órigenova pojetí Boha Otce jako věčného tvůrce, a to i světa.⁵⁰ Areios přijav od Lukiána subordinatianismus se přidal srozumitelně k levému křídlu origenismu. Alexandrijským teologům z okruhu patriarchy Alexandra, pravému křídlu origenismu, vyčítal sabeliánský modalismus a zcela odděloval Logos od Boha Otce. Považoval ho za poloboha a nazýval ho démiurgem (δημιουργός). Učení Areia už jen tvořilo vyvrcholení a pozdvižení onoho krajního subordinatianismu.

2. Hledání řešení christologické otázky

Církevní otcové na konci 4. století k řešení christologické otázky už přistupovali s teologicky vysvětlenou vírou jak v úplné Kristovo božství, tak v jeho lidství. Tato víra ve dvě přirozenosti byla sice už jednoduše formulovaná filozofickým jazykem např. u Melitóna ze Sard: “přirozeností jsa Bůh i člověk,”⁵¹ ale až v důsledku přemožení ariánské hereze byla precizně vysvětlena plná Kristová božská přirozenost (pravý Bůh z pravého Boha, ... jedné podstaty s Otcem), a až poražením apollinarismu získala církev propracované učení o úplné Kristově lidské přirozenosti (vtělil se z Ducha svatého a Marie Panny a stal se člověkem).⁵² Obě, alexandrijská a antiochijská škola však na těchto společných základech stavěly učení o vztahu obou těchto přirozeností rozdílným způsobem.

2.1 Sv. Athanasios Alexandrijský

V církevních dějinách není doba, která by byla tak úzce spojena s jednou osobou, jako byla doba po všeobecném sněmu v Nikaji. Sv. Athanasia Alexandrijského (298? – 373), zvaného

49 Viz Chadwick, „*Filón a počátky křesťanského myšlení*“, s. 209.

50 P. Aleš, *Církevné dejiny. 1.*, s. 288.

51 Melitón ze Sard, *O Pasše*, 8; s. 97. Melitón ze Sard (1. třetina 2. století – 180/190) je chápán v souvislosti s christologickou otázkou dvou Kristových přirozeností jako raný představitel (tamtéž. 18).

52 VyzNK.

Veliký, pojmenovali jeho vrstevníci otcem ortodoxie.⁵³ Jeho život byl úzce spojen s dějinami arianismu. Veškerá jeho polemika proti ariánům byla stavěna soteriologicky, neboť jestliže se v Kristu vtělila bytost podobná andělům, která byla Bohem stvořena z ničeho, tak k fyzickému spojení Boha s člověkem stále ještě nedošlo a on dále podléhá porušitelnosti a smrti. Stvoření totiž, jak říká Athanasios, „by nemohlo spojit jiná stvoření s Bohem, neboť by samo potřebovalo někoho, kdo by jej s Bohem spojoval.“⁵⁴

Athanasios není první, jehož agumentace je založena na soteriologickém východisku, ale navazuje na sv. Ignáce Antiochijského (50 – 98/117?) a sv. Ireneje Lyonského (135/144? – 202), jak to dokumentují např. Irenejova slova: „Jestliže Pán přijal tělo jiné podstaty, pak zůstává člověk s Bohem neusmířený.“⁵⁵

Celá pozdější christologie se jeví jasně u Athanasia vyslovena. Kristus je Bůh člověk (*Θεός ἀνθρώπος*), jen jeden; co činil, nezáleželo odloučeně člověku nebo Bohu, nýbrž oběma zároveň; co tělo trpělo, vzalo na sebe v něm bydlící Slovo (*Λόγος*).⁵⁶ Kristus je i jako člověk hoden, abychom se mu klaněli.⁵⁷ Marie je tedy samozřejmě Bohorodičkou (*Θεοτόκος*).⁵⁸ Také jsou v Kristu dvě vůle. Hájí soupodstatnost (*ὁμοουσιος*) Syna s Otcem a také i soupodstatnost a božství svatého Ducha.

2.2 Apollinarios z Laodikeie

Stoupenec antiochijské školy Apollinarios z Laodikeje v Sýrii⁵⁹ (310? – 390?) byl horlivý zastánce nikájské víry. Byl velmi důvěrným přítelem a spolubojovníkem sv. Athanasia, se sv. Basilem Velikým udržoval písemný kontakt, krátce se u něj učil sv. Jeroným (347? – 420). Bojem proti ariánům si sice získal nepopíratelné zásluhy o církev, avšak pod vlivem ariánské

53 Více Pružinský, *Patrológia II.*, s. 164; J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 111; J. Špirko, *Patrologia*, s. 97.

54 Athanasios, *Or. contra Arian.* II, 69; PG 26, 293; cit. dle I. V. Popov, *Idea zbožštění v rané východní církvi*, s. 20.

55 Irenej z Lyonu, *Adv. haer.* V, 14, 3; cit. dle I. V. Popov, tamtéž, s. 20.

56 Athanasios, *Epikt.* 5N; cit. dle V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, s. 129–30.

57 Athanasios, *Adelf.* 3; cit. dle V. Šmelhaus, tamtéž.

58 Athanasios, *Or. Ar.* 3, 14; viz V. Šmelhaus, tamtéž.

59 P. Aleš, *Církevní dejiny. 2.*, s. 123–24.

christologie oproti sv. Athanasiovi upadl do bludu, kterým se stal předchůdcem monofysitismu.

Apollinarios se při popisu člověka přidržoval Platónovy trichotomie a rozlišoval v něm tři části: tělo (σάρξ), nižší duši (ψυχή ἀλογος), jež tělo oživuje, a duši rozumnou (ψυχή λογική, neboli lidského ducha – νοῦς), jež je pramenem sebeurčení a uvědomění si sama sebe a odlišuje člověka od ostatních živočichů. Dle Apollinaria Syn Boží přijal jen tělo oživené nižší duší, ne však duši rozumnou – její místo měl zastávat sám Logos. Východiskem kritiky tohoto konceptu byl soteriologický axiom že co není přijato, není ani spaseno.⁶⁰ Nepřijal-li tedy lidskou rozumnou duši, nemohla ani Kristova smrt na kříži spasit rozumnou duši člověka. Sv. Řehoř Naziánský⁶¹ říká: „Vždyť to, co není přijato, není spaseno; na druhou stranu to, co bylo spojeno s Bohem, to bude spaseno,“ a dodává, že zvláště rozum, iniciátor hříchu a vůdce člověka, potřebuje obnovu.⁶²

Apollinarios přistoupil k řešení „Λόγος“ – „ψυχή ἀλογος“ – „σάρξ“, neboť se domníval, že jednota Kristovy osoby je obhajitelná jedině tímto způsobem.⁶³ Poněvadž totiž podle něho dvě úplné bytosti nemohou se nikdy spojit v bytost jednu (δύο τέλεια ἐν γενεσθαι οὐ δύναται), přijetí přirozenosti božské a úplné lidské by vedlo k dvěma synům Božím – přirozenému a adoptovanému. Jelikož neznal rozdíl mezi přirozeností a osobou, uznával v Kristu tedy jen jednu přirozenost (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη).⁶⁴

Z počátku Apollinarova hereze stála v pozadí, protože v popředí zájmu stál boj s arianismem a teprve až když byl přemožen, vystoupil christologický problém do popředí. Při jeho řešení se zformoval alexandrijský a antiochijský christologický přístup. Jeho učení potíral jak sv. Athanasios a kappadočtí otcové, tak i Diodóros z Tarsu a Theodóros z Mosuestie.

60 Cyril, *In Ioan VII.*; PG 74, 89CD; cit. dle I. V. Popov, tamtéž, s. 20.

61 Řehoř Naziánský, zvaný Teolog, (329–389) co se christologie týče, dosvědčuje jednotu osoby v Kristu, často používá formulaci, že Kristus je „jeden ze dvou“ a od něj pochází také věta: „Dvě přirozenosti se v něm spojují v jedno, nejsou dva synové“ (*Oratio* 37, 2). Naproti tomu mluví i o smíšení (μῆξις, κράσις) v Kristu. Panu Marii nazývá Θεοτόκος: „Kdo Marii nenazývá Bohorodičkou, je daleko od božství“ (*Ep.* 101, 4). Viz J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 122.

62 Řehoř Naziánský, *Ad Clem.*; viz I. V. Popov, tamtéž, s. 20.

63 J. Samsour, *Církevní dějiny obecné*, s. 220.

64 Takto se vyjádřil v listě k císaři Jovianovi a později tento list Apollináriovi žáci rozšiřovali pod jménem sv. Athanasia.

Také několik sněmů a posléze ekumenický sněm v Konstantinopoli r. 381 jeho nauku odsoudil. Po tomto definitivním oficiálním odsouzení jeho učení byla mnohá jeho díla zničena. Zastánci apollinarismu však některé spisy zachránili a vydávali je falešně za díla renomovaných autorit, jakými byli sv. Athanasios či římský papež Julián I. (337–352). Cyril Alexandrijský pak právě těchto knih použil při sporu s Nestóriem v dobré víře, že je v nich uchováno Athanasiovo myšlenkové dědictví.⁶⁵

2.3 Alexandrijská a antiochijská christologie

Hereze vznikaly v obou školách: ariánství v Antiochii, a jako opozice vůči němu apollinarismus v Alexandrii, a vůči němu v Antiochii zase nestoriánství, a vůči němu v Alexandrii zase monofysitismus.⁶⁶ Když vynecháme extrém, obě dvě školy se respektovaly a společně vedly teologii k rozkvětu.

Alexandrijská christologie zdůrazňovala božský prvek v Kristu, souhlasně s obrazem Krista, zachyceném v Janově evangeliu. Její počátky se objevují u Athanasia („Nikoliv člověk se stal později Bohem, nýbrž Bůh se stal člověkem, aby nás zbožnil“),⁶⁷ i když první stopy nalzáme u Klémenta, když říká, že Kristus sestoupil, aby člověku umožnil vystoupit,⁶⁸ ale vlastním jejím zakladatelem je teprve až Cyril Alexandrijský.

Zato realisticko-empirické zaměření antiochijské školy vedlo její přístup k christologii směrem vycházejícím od Ježíše jako člověka a zásadní vliv na tento přístup měla právě její teze o individuální existenci Kristovy lidské přirozenosti před jejím sjednocením s Božím Synem.⁶⁹ Antiochijská christologie se opírala o Kristův obraz, tak jak ho zachytili synoptikové. Její slabost však spočívala v někdy až přílišném zdůrazňování lidské stránky v Kristu oproti stránce božské, a tedy nedostatečně přihlížela k podstatě Kristova příchodu mezi lidi – totiž že Kristus přišel, aby lidstvo bylo zbožštěno, a tak spaseno před věčnou smrtí.

65 Pospíšil, *Spor o úplné Kristovo lidství*.

66 J. Zozulák, *Filozofia, teológia, jazyk*, s. 153. (Por. Papadopulu, Ch.: *É Orthodoxos Anatoliké Ekklésia*, Atény 1954, s. 59; Theodóru, A.: *É Christianiké Orologia kai didaskalia Kyrillu tés Alexandrias kai tou Theodóretu Kyru*, Atény 1955, s. 56).

67 Viz J. Kadlec, *Dějiny katolické církve I.*, s. 124.

68 Viz V. Ježek, *Filón Alexandrijský*, s. 116.

69 Viz J. Kadlec, *tamtéž*, s. 124.

Počátky antiochijské christologie nalézáme už u sv. Eustathia Antiochijského (+337–46?), který nazýval Krista chrámem, v němž přebýval Syn Boží. Antiochijský biskup Eustathios se stavěl proti Areiovi a byl nejhrolivějším zastáncem Nikajského sněmu, tak jako i pojmu *ὁμοούσιος*. Na ariánském sněmu r. 330 byl z pomsty obviněn ze sabelianismu. Jako exegeta byl velkým odpůrcem alegorismu. Zaměřuje se především na skutečnost lidské přirozenosti v tom smyslu, že Kristus byl pravý člověk. Proti dokétům učí o skutečnosti vtělení, proti ariánům o lidské duši Krista, která je totožná s dušemi lidí. „Člověk Kristus“, to je oblíbený výrok Eustathia. Ačkoliv v tomto ohledu byly v minulosti Eustatovi vytýkány některé nejasnosti, přece jen efezský sněm z r. 431 se na něj odvolává při zkoumání Nestória jako na dogmatickou autoritu, neboť v Eustathiovu učení nenacházíme krajnosti antiochijského dyofysitismu.⁷⁰

Jako o vlastním zakladateli antiochijské christologie hovoříme ale až o Diodóretovi z Tarsu, který v Kristu rozlišoval Syna Božího a syna Davidova a učil, že Logos přebýval v dokonalém člověku Ježíši, který byl Logem přijat. Jeho žák Theódor z Mopsuestie pak hlásal pouhé morální spojení člověka Ježíše s Logem.

2.4 Diodóros z Tarsu

Základní myslitel antiochijské školy a jeden z její nejvýznamnějších teologů Diodóros (330? – 390?) byl učitelem sv. Jana Zlatoústého a Theodóra z Mopsuestie, sám nabyl obecné a filozofické vzdělání v Aténách. Okolo r. 360 založil antiochijskou teologickou školu, která jako jednotná škola (tzv. *Ἀσκητήριον*) fungovala po celá 60. léta 4. století. Od r. 378 byl pak biskupem v kilikijském Tarsu. Zúčastnil se r. 381 všeobecného sněmu v Konstantinopoli.

Ve snaze obhájit proti ariánům pravé božství Ježíše Krista a proti apollinaristům úplnou lidskou přirozenost pojímal spojení mezi božskou a lidskou přirozeností jako pouhé bydlení (*ἐνοικησιος*). Cyril Alexandrijský Diodóra a Theodóreta Mopsuestského považoval za odpovědné za vznik nestoriánství. Konstantinopolský sněm Diodóra, i když byl za svého života považován za sloup pravoslaví, r. 499 odsoudil. Konstantinopolský patriarcha Fótios

⁷⁰ Pružinský, *Patrológia II.*, s. 263.

upozornil na Diodórovo pojednání *O Duchu svatém*, kde ukázal jak daleko se zapletl do nestoriánské hereze.⁷¹

2.5 Theodóros z Mopsuestie

Nejvýznamnějšího reprezentanta antiochijské školy Theodóra z Mopsuestie (352–428) nestoriáni dosud uznávají jako exegetu, jemuž není rovno. Studoval rétoriku a literaturu u slavného pohanského sofisty Libania a teologického vzdělání nabyt pod Diodorovým vedením spolu se sv. Janem Zlatoústým.⁷² Kolem r. 383 ho antiochijský biskup Flavianos vysvětil na kněze a r. 392 byl Theodóros ustanoven biskupem v kilikijské Mopsuestii. Theodóros byl učitelem Nestória a Theodóréta Kyrského.

Pojímal spojení božské a lidské přirozenosti v Kristu jako bydlení (ἐνοίκησις) Boha Slova (Λόγος) v člověku jako v chrámě, oproti Cyrilovi Alexandrijskému, který pro přiblížení způsobu spojení dvou přirozeností v Kristu dával přednost přirovnání obvyklému v patristické literatuře už od dob Órigena,⁷³ tj. stoický obraz žhavého železa jako spojení železa a ohně.

Na základě teologického racionalismu dospěl Theodóros nejen ke dvěma přirozenostem, ale i k dvěma osobám. Mluví-li nicméně o jedné osobě (πρόσωπον), není to jednota skutečná

71 Patrolog V. Šmelhaus zpochybňuje Fótiovu* erudici a dodává, že mimo to nemusel ani pracovat s textem neporušeným nepřátelskými podvrhy. V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, s. 175.

* Srov. Fotios studoval v Konstantinopoli, středisku tehdejší vzdělanosti, a sám brzy na tamní škole přednášel gramatiku, rétoriku, filozofii a teologii. Získal si pověst mimořádně vzdělaného muže. Mezi jeho žáky patřili též apoštol Slovanů sv. Cyril a pozdější císař Michael III. Fótios byl bezesporu vynikajícím filologem, exegetou a znalcem patristiky.

72 Jan Zlatoústý (344/54 – 407). Sám se nikdy nestal vědcem, neboť neovládal jiný jazyk než svou řeckou mateřštinu a tedy v otázkách starozákonní kritiky byl odkázán na názor odborníků. Jan věřil a učil, že v jediném Kristu jsou nesmíšeně spojeny dvě přirozenosti božská a lidská (nejde tedy o smíšení, *συνχύσις*, ale o unii, *ἐνώσις*, nebo o přilnutí, *συνάφεια*), a jen sám Kristus ví jaké vlastně je toto spojení (viz 2. věta jeho 11. homilie k Janovu evangeliu). Jan neoznačoval Ježíšovu matku ani titulem Bohorodička (*Θεοτόκος*) ani Kristova matka (*Χριστοτόκος*) jak bylo obvyklé v antiochijské škole, ani Matka člověka (*Ἀνθρωποτόκος*), jak jí tituloval Diodóros. Byl rozený pastýř, ale ne systematický teolog a tedy se zřejmě vyhýbal terminologickým a věroučným sporům záměrně.

73 Órigenes, *De princ.* II, 6, 6; viz Petr Maršík, *Orthodox revue* s. 16, poznámka 16. k I. V. Popov, *Idea zbožštění v rané východní církvi*.

(ἐνωσις), nýbrž jen morální (ἐνωσις σχετική συνάφεια),⁷⁴ jaká je mezi mužem a ženou v manželství, a proto také důsledně učil, že se nenarodil Syn Boží, ale jen člověk, ve kterém Bůh bydlel. A tedy měl za nesprávné hovořit, že Bůh trpěl, či že Marie porodila Boha. Tedy upíral Marii titul Bohorodička a nazýval ji pouze Kristovou matkou (Χριστοτόκος).

Cyrl Alexandrijský v pojednání *Proti Diodórovi a Theodórovi* sebral odsouzení hodná místa jejich spisů, z něhož se dochovaly jen zlomky, většinou v aktech 5. všeobecného sněmu a v díle umírněného monofysity Sévéra z Antiochie (456–538; patriarchou 512–518). Theodóros byl r. 553 ediktem *Tři kapitoly*, vydaného císařem Justinianem, odsouzen a 5. všeobecný sněm (2. v Konstantinopoli) ho i přes rezervovaný postoj papeže Vigilia svým rozhodnutím r. 553 potvrdil.⁷⁵ Theodórov *Výklad Geneze z třídílného Komentáře k Pentateuchu* patriarcha Fótios ve významném filologickém spise *Bibliothéké* kritizuje, že je natolik prodchnut nestoriánstvím, že je udiven, neboť Theodóros je starší než Nestórios. Obdobný postřeh se objevuje i u německého historika dogmatických formulací Bardenhewra,⁷⁶ který vyjádřil názor, že Theodóros byl „Nestórios před Nestóriem“.⁷⁷

74 Ve svých *Katechetických homiliích** hovoří také o přesném spojení (συνάφεια ἀκριβής) obou přirozeností.

* Theodóros, *Hom. cat.* 3, 6; viz L. Karfíková, *Milost v katechetických homiliích Theodóra z Mopsuestie*, s. 180.

75 Patrolog V. Šmelhaus zpochybňuje správnost rozhodnutí sněmu, neboť se domnívá, na základě bádání M. Richarda, R. Devreesse, E. Amanna, F. A. Suullivana a A. Grillmeiera, která dokázala konfrontací úryvků z koncilových akt se syrskými překlady Theodórových děl, že 5. všeobecný sněm pracoval s texty, jejichž autentický smysl byl záměrně porušený vynechávkami a interpolacemi. Přestože, jak sám V. Šmelhaus přiznává, syrské překlady nemůžeme považovat za spolehlivé, považuje si více těchto pramenů. V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, s. 178.

76 Bertram Otto Bardenhewer (1851–1935), německý katolický patrolog, studoval na Univerzitě v Bonnu a ve Würzburgu. Roku 1879 se stal privátním docentem teologie na Univerzitě v Mnichově a v r. 1884 přijal profesuru Starého zákona v Münsteru. O dva roky později se vrátil do Mnichova, jako profesor novozákonní exegeze a biblické hermeneutiky, funkci zastával do roku 1924.

77 V. Šmelhaus tento názor považuje sice za dnes už neudržitelný a poukazuje na Theodórovu 5., 6. a 8. katechetickou homilii, které mají být dokladem jeho v podstatě ortodoxní christologie, ale přiznává, že některé Theodórovy pojmy a formulace jsou pochybné: „Ten, který přijal, nebyl tedy tentýž jako ten, který byl přijat, ani ten, který byl přijat, nebyl tentýž jako ten, který přijal, ale ten, který přijal, je Bůh a ten, který byl přijat, je člověk... Je Pán a také Davidův syn: Davidův syn je pro svou přirozenost, Pán pro důstojnost, které se mu dostalo; byl však povýšen výše než jeho praotec David pro přirozenost, která ho přijala. (8., 1)“ Z uvedeného se zdá, že rozlišuje dva Syny, ale Theodóros si možnost takového nařčení uvědomuje a brání se: „Že mluvím

II. TEOLOGICKÝ SPOR O HYPOSTATICKOU UNII

Po tom, co se do konce 4. století podařilo církevním filozofům precizně vyjádřit vědeckým jazykem víru v Boha, jednoho ve třech osobách, a vyvinula se triadologie, přišla v 5. století na řadu nutnost formulovat víru ve spojení, které Bůh navázal mezi sebou a člověkem skrze svou druhou osobu. Je sice zřejmé, že se obhájci *Nikajského vyznání* již při boji s arianismem otvírala christologická otázka, ale vysvětlit, v jakém poměru k sobě stojí božská a lidská přirozenost v Ježíši Kristu, čekalo až na všeobecný sněm v Efezu r. 431. Sněm a jeho aktéři Cyril a Nestórios otevřeli christologickou část doby všeobecných sněmů.¹

Podle patrologa Sesboüé rozhodujícím bodem a teologickým jádrem, okolo něž se točí celá diskuse, představuje otázka hypostatické unie,² ze které plyne *communicatio idiomatum* – vzájemného sdílení vlastností mezi oběma přirozenostmi Ježíše Krista.³ Tomu se Nestórios brání, nesouhlasí, aby události Ježíšova lidského života byly připisovány Bohu Slovu. Argumentace byla soustředěna na přivlastnění lidského narození Slovu a to především proto, že odpověď na danou otázku je klíčová vzhledem ke všem ostatním případům sdílení vlastností. A tudíž se v centru diskuze ocitl právě titul Bohorodička, neboť o Bohorodičce lze v pravdě

o dvou přirozenostech, to rozhodně neznamena, že bychom byli (v důsledku toho) nuceni mluvit o dvou Pánech nebo o dvou Synech. To by byla bezmezná prostoduchost,... (8., 13)“ V 10. kapitole 8. katecheze hovoří o hypostatické unii, když se odvolává na tvrzení, „že co přísluší jedné přirozenosti, přísluší i druhé!“ a také v 3. kapitole 6. katecheze souhlasí s hypostatickou unii, když souhlasí s tvrzením, „že pro zcela dokonalé spojení, které se uskutečnilo, jde o jednu osobu (*πρόσωπον*).“ Projevuje ještě na tom samém místě potřebu klást důraz na jeho lidství a říká, že „kdyby se toto spojení zrušilo, nebyl by pak ten, který byl přijat, zřejmě ničím jiným než pouhým člověkem tak jako my.“

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, s. 184, 185.

- 1 Za dobu všeobecných sněmů se běžně považuje 3.–8. století, kdy se biskupové z celé římské říše na sedmi všeobecných sněmech shodli jak pomocí filosofického jazyka správně formulovat obsah křesťanské víry. První dva sněmy se týkaly triadologie a ostatní christologie. Nejvyšší váhu zaujímají první čtyři z nich: sněm v Nikaji, Konstantinopoli, Efezu, Chalkedonu.
- 2 Hypostatická unie (z ř. *ὑπόστασις*, podstata, osoba, a l. *unio* – sjednocení), vyjadřuje spojení obou, tj. božské a lidské přirozenosti v osobě Ježíše Krista Boha Slova tak, jak nám vysvětluje Leontinos Byzantský (485? – 543?), že lidská přirozenost byla „přiosobněna“ (*ἐνυπόστασις*), vedle božské přirozenosti, do osoby Boha Slova, Božího Syna.
- 3 B. Sesboüé, *Ges – Cristo nella tradizione della Chiesa* (Milano 1987) s. 111, cit. podle: C. V. Pospíšil, *Třetí století – teologické školy, Tertullian a Origenes*.

mluvit jediň tehdy, je-li Ježíš již od počátku své lidské existence Božím Synem a jediň tehdy, je-li skutečně jediným subjektem. Proto spor o titul Boží Matka je klíčovou záležitostí christologie.

1. Představitelé sporu

1.1 Nestórios, rozviřitel sporu

Nestórios (381 – 51?) narodil se v městě Germanikela v Sýrii (dnes Kahramanmaras v Turecku), mnišství pak přijal v Antiochii, studoval u Theodóra z Mopsuestie a jeho spolužákem byl Theodórétos Kyrrský.⁴ Záhy dosáhl pověsti velmi uznávaného a vyhledávaného kazatele. Jeho popularita vedla až k tomu, že císař Theodosios II. jej jmenoval 10. dubna 428 konstantinopolským biskupem. Nestórios neprodleně a energicky zakročil proti různým skupinám bludařů a také proti judaistům. Ve svých kázáních vycházel z teologie svého učitele Theodóra a začal se otevřeně stavět proti tomu, aby Marie byla označována jako Bohorodička. A právě zde začíná spor mezi hierarchy z Konstantinopole a z Alexandrie.

Spor o pojem Bohorodička povstává už od Órigena a do centra pozornosti ho nepřivedl vlastně ani sám Nestórios, protože již před jeho příjezdem do hlavního města říše zde probíhala živá diskuse o tom, jestli je správné hovořit o Marii z Nazareta jako o Bohorodičce (*Θεοτόκος*), nebo jako o Rodičce člověka (*Ἀνθρωποτόκος*). Do Konstantinopole dorazil s Nestóriem také kněz Anastasios, který při kázáních varoval před označováním Panny Marie za Bohorodičku, což vzbudilo nemalé pozdvižení, a Nestórios ho musel hájit, navrhoval

4 Theodórétos Kyrrský (Antiochie 393? – 457?) byl od r. 423 biskupem v starodávném městě Kyrros v Sýrii. Byl nejschopnějším představitelem antiochijského směru. Nacházíme u něj stejné vyjádření jako u Theodóra z Mopsuestie: „V člověku přebývalo Slovo jako v chrámě a projevalo se v něm svým účinkováním.“ Marie je pro něho Bohorodička i rodička člověka. Přestože plně nesouhlasil s Cyrilem a byl jeho významným kritikem (v učení Cyrila „o jednotě podle hypostaze“ viděl smíšení dvou přirozeností v jedné lidsko-božské přirozenosti), jeho myšlení nebylo pro Cyrila zcela nepřijatelné, a proto také při snaze o jednotu církve podepsal Theodórétem navrženou *Formuli smíru* (*Γράμματτα περὶ τῆς εἰρήνης*), známou též jako *Antiochijská unie z r. 432*, a začlenil ji do svého listu zvaném *Ať se nebesa radují* (*Ἐὐφρανεσοσσαν οἱ οὐρανοὶ*). Více o blaženém Theodóretu Kyrrském: Pružinský, *Patrológia* II., s. 388, J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 149 a J.Špirko, *Patrologia*, s. 133.

kompromisní řešení: Ježíšova Matka měla být nazývána Kristorodička (*Χριστοτόκος*).⁵ Je však zcela jisté, že nový konstantinopolský patriarcha tímto návrhem nerespektoval dlouhou předchozí tradici. Mniši pocházející z Egypta a pobývající v Konstantinopoli o tom informovali patriarchu Cyrila z Alexandrie.

Nestórios odmítal přivlastňovat lidské úkony Ježíše z Nazareta subjektu Slova a popíral fyzické spojení obou přirozeností v Kristu, místo něho připouštěl jen morální spojení vůle (což vyjadřoval ř. *συνάφεια*, přilnutí), a proto též označení Marie jako Bohorodička odmítal. Nauku o Bohu v plenkách zavinutém a na kříži přibitým nazýval pohanskou bájí. Jeho připsování těchto skutečností jednou té a podruhé oné přirozenosti nemůže nést k domněnce, jako kdyby v Kristu vlastně existovaly dva subjekty, neboť úkony se připisují někomu, a ne přirozenosti.⁶

Cytil viděl v Nestóriově výkladu vtělení odklon od reálného vtělení Syna Božího k zdánlivému. Osoba člověka Krista, jen ta, byla pro Nestória opravdu skutečnou, osoba Boha Slova byla spoluúčastná s Kristem jen skrze milost. Šlo tedy o obrácený doketismus apoštolské doby. Jako ten hlásal zdánlivost lidské přirozenosti Kristově, tak naopak Nestórios hlásal pouze vnějškovost jeho božské přirozenosti. Při formulování své christologie Nestórios vychází z učení ap. Pavla o spasení, z listů Židům 2, 14, Římanům 8, 3⁷ a z 2. listu Korintským 5, 15.⁸ Přestože někteří teologové se snaží Nestória rehabilitovat, není možné

5 Nestórios, listy Janovi z Antiochie (podle Pospíšil, C. V. *Třetí století – teologické školy, Tertullian a Origenes*). Z tvrzení profesora církevních dějin při ústavě bohosloveckém v Brně Dr. Samsoura, že Nestórios dokazoval, „že Marie nemůže být nazývána *Θεοτόκος*, nýbrž nanejvýš *Χριστοτόκος*, vlastně však *Ανδροποτόκος*,“ se jeví, že Nestórios se klonil spíše k titulu *Ανδροποτόκος* než *Χριστοτόκος*.

6 Sám Nestórios se však bránil vyvozování takových závěrů: „Netvrdil jsem: jeden je Syn a druhý Bůh-Logos; nýbrž jsem tvrdil: Bůh-Logos je svou přirozeností jedna realita a ‚chrám‘ je svou přirozeností druhá realita, zatímco Syn je jedno díky spojení.“ Ale výraz „spojení“ umožňuje myslet i dva sdružené subjekty. Christolog Sesboüé tvrdí, že sice „Nestórios říká „dvě přirozenosti“ a má na mysli vlastně dvě hypostáze.“ B. Sesboüé, *Ges-Cristo nella tradizione*, s. 111. (Cit. podle: Pospíšil, C. V. *Třetí století – teologické školy, Tertullian a Origenes*).

7 Řím 8, 32: „Bůh učinil to, co bylo zákonu nemožné pro lidskou slabost*: Jako oběť za hřích poslal svého vlastního Syna v těle, jako má hříšný člověk, aby na lidském těle odsoudil hřích.“ (* ř. slabost těla)

8 2. Kor 5,15: „A on za všechny zemřel proto, aby ti, kteří jsou naživu, nežili už sami sobě, nýbrž tomu, kdo za ně zemřel i vstal.“

zamlčovat, i přes to, že vážná chyba byla důsledkem ještě nevypracované terminologie, že se ji skutečně dopustil.

Nestórios se na první sezení efezského sněmu, kde měl předložit obvinění proti Cyrilovi, ač byl v Efezu přítomen a pozván, nedostavil, neboť se bez přítomnosti antiochijského patriarchy Jana odmítl sněmu zúčastnit, a nedal se přesvědčit ani třemi k němu vyslanými poselstvy.⁹ Byl tedy na základě 20 výňatků z jeho kázání, charakteristických pro jeho názory, které byly konfrontovány s řadou míst ze starších patristických spisů, v nepřítomnosti odsouzen. Antiochijský patriarcha Jan s 43 syrskými biskupy se dostavil do Efezu až o čtyři dny později v pátek 26. června.¹⁰ Využili toho, že sněm nevyčkal jejich příchodu, a uspořádali protisynodu. Jan na odsouzení Nestórioovo odpověděl sesazením Cyrila Alexandrijského. Císařský legát Candidian se přidal na Janovu stranu, podal v jejím smyslu císařovi zprávu a císařovi vojáci pak Cyrila uvěznil. Představitelé právoplatného sněmu se bránili a poslali 29. června svého delegáta k imperátorovi, a ten dal posléze za pravdu Cyrilově straně.

Nestórios nakonec po táhlých politických procesech, které se pokoušely realizovat výsledky všeobecného sněmu v Efezu, byl 3. září 431 císařem Theodosiem II. poslán tam, kde kdysi býval mnichem, tzn. do monastýru sv. Euprepia poblíž Antiochie. Na místo sesazeného konstantinopolského patriarchy Nestória byl 25. října v Chalkedonu vysvěcen na biskupa sv. Maximián. Nestóriuv přítel Jan nakonec také uznal jeho zavržení. Nestórios ale nepřestal šířit své učení, a proto byl v únoru r. 435 na doporučení císaře poslán do vyhnanství do Petry v Arábii, a později do libyjské pouště v horním Egyptě, kde okolo r. 451 zemřel v klášteře u oázy Ibis (dnes al-Khargah).

1.2 Sv. Cyril Alexandrijský, neúprosný bojovník za čistotu víry

Sv. Cyril Alexandrijský (375/80 – 444) se narodil v Alexandrii v rodině alexandrijského patriarchy Theofila, byl jeho synovcem. Z jeho díla se dá usuzovat, že získal velké vzdělání, ale jinak o jeho mládí jsou informace jen kusé v *Církevních dějinách* Sókrata Scholastika a v několika dalších pramenech. Svého strýce, kterého r. 403 už jako kněz doprovázel na sněmu „U dubu“, vystřídal po jeho smrti r. 412 na katedře sv. Marka. Jako alexandrijskému

⁹ Kryštůfek, *Všeobecný církevní dějepis*, s. 485.

¹⁰ Nebo 27. června, viz tamtéž, s. 486.

patriarchovi mu byla svěřena mimo zodpovědnost za duchovenstvo také moc světská. Což mu nepřispělo k dobrému jménu, neboť alexandrijští obyvatelé měli obzvláštní zálibu ve sporech, lid se neuklidnil, dokud netekla krev. Ať už se pokusil o jakékoliv rozhodnutí, nedalo se vyhnout negativním vedlejšími následkům, jak už tomu bylo při ochraně křesťanů před židy a nebo následně ve sporu se světskou správou města. Cyril, aby v metropoli zavládl klid, z ní také pomohl vyhnat heretickou sektu novaciánů.

Cyřil byl nebojácné povahy nejen v politickém jednání, ale hlavně v boji o čistotu víry nutnou pro spásu. Povahu zdědil po svém strýci, alexandrijskému patriarchovi Theofilovi, který pro podezření z órigenismu na synodě „U dubu“ se zasadil o sesazení i sv. Jana Zlatouš-tého. Cyril se pak pro stejné podezření zdráhal sv. Jana zapsat až do r. 417 do diptychu¹¹ alexandrijské cířkve.

Největších zásluh o cířkev si ale Cyril získal v boji proti Nestóřiově učení. V době, kdy svou ruku s perem Cyril přiložil k spisům proti učení šířenému tímto konstantinopolským patriarchou, se cířařský dvůr právě těšil vnitřnímu klidu a vůbec neměl zájem na oživování konfliktů. Přesto ale Cyril, neboť na dogmatickém poli byl neúprosným bojovníkem, hned poté, co začal Nestóřios šířit chybné učení veřejně, vystoupil proti chybě, které se dopouštěl.

Nelze říct, že by hned všichni rozpoznali důležitost sporu a ti, co ji rozpoznali a postavili se proti Nestóřiovi, zrovna projevovali zájem sjednotit se s Cyrilem. Na začátku sporu, když vyvstal spor o titul, byl také Nestóřiov spoluzák Theodóřetos Kyřrský spoluauto-rem listu, v kterém Nestóřia vyzývali, aby se nezdráhal pojmenovat Pannu Marii titulem Bohorodička. Ale když Cyril zveřejnil svá *Anathemata*, Theodóřetos vystoupil proti ním s ostrou kritikou, viděl v nich ohlas apollinarismu, a to hlavě v terminologické oblasti, a napsal spis proti ním.

Cyřil o situaci uvědomil i řířského papeže Caelestina I.,¹² poslal také přiložená Nestóřio-va kázání. Po jejich prozkoumání na sněmu tamní cířkve v r. 430 bylo Nestóřiovo učení shle- dáno jako neodpovídající cířkevní víře a 11. řířna byl Nestóřos vyzván, aby do deseti dnů

11 Pochází z ř. *δίπτυχον* a v cířkvi se používá k označení seznamu při svaté liturgii vzpomínaných pravoslavných věřících.

12 Caelestinus I. (+432, řířský papež od r. 422), říká se, že pobýval určitou dobu v Miláně se sv. Ambrožem. Caelestýn tvrdě potlačoval pelagiánství a také učení Nestóřia. Celestýn je mimo jiné znám vysláním sv. Patrika do tehdy ještě pohanského Iřska.

svou nauku písemně odvolal, a Cyrilovi byla svěřena plná moc v tomto sporu jednat i jménem západních biskupů. V témže roce jako v Římě proběhl i sněm v Alexandrii a podobně odsoudil Nestória, který měl přijmout zde sestavenou formuli víry a přijmout Cyrilových *Dvanáct anathemat*. Nestórios pokání odmítl a odpověděl *Dvanácti protianathematy*, v nich obviňoval Cyrila pro výraz *ἐνωσις φυσική* z apollinarismu, ale neprávem, jak říká dr. Samsour, neboť Cyril tím výrazem nerozuměl *ἐνωσις εἰς μίαν φύσιν*, jak to jeho odpůrci vykládali, ale naopak to myslel jako *ἐνωσις φύσεων*.¹³ Tedy Cyril tím oproti pouhé *συνάφεια* (přilnutí, morální společenství) chtěl poukázat na reálné spojení obou přirozeností. Takto Nestóriem podaný výklad Cyrilova výrazu naklonil Jana z Antiochie a Theodóréta Kyrrského na stranu Nestória. Cyrilova *Anathemata* vyvolala u některých východních biskupů znepokojení. Blažený Theodórétos, ač se prvně stavěl, podobně jako Cyril, proti Nestóriovi, se začal obávat, že Cyril šíří Apollinariův blud, a rázně na *Anathemata* odpověděl odmítnutím.

Cytil byl Nestóriem obviněn z mylného učení u císaře Theodosia II.¹⁴ Ten, aby byly urovnány spory, svolal na 7. června všeobecný sněm do Efezu, na den svátku Sestoupení svatého Ducha r. 431 a předvolal Cyrila, aby obhájil své stanovisko. Cyril byl spolu s efezským biskupem Memnónem po ukončení všeobecného sněmu v Efezu 3. září 431 císařem Theodosiem II. nakonec propuštěn na svobodu a mohl se vrátit. Do Alexandrie dorazil 31. října, kde byl patřičně uvítán. Ale rozpor mezi Cyrilem a antiochijskou stranou trval až do ledna r. 433, kdy došlo k smíru tím, že Cyril podepsal a zaslal Janu antiochijskému list zvaný *Ar' se nebesa radují* (*Ep. 39*), v němž byla obsažena *Formule smíru* od Theodóréta.¹⁵

13 J. Samsour, *Církevní dějiny obecné*, s. 223.

14 Theodosios II. (401–450), východořímský císař v letech 408–450. Jelikož byl spíše typ učence, správu říše přenechával do značné míry vysokým úředníkům a také své sestře Pulcherii a manželce Eudokii. Živě se zajímal o teologii. Stranil Nestóriovi, r. 428 ho povolal z Antiochie do Konstantinopole. Jen s velkou nevolí podepsal usnesení 3. všeobecného sněmu v Efezu. (V. Vavřínek, *Encyklopedie Byzance*, s. 480)

15 *Formuli smíru* vypracoval Theodórét z Kyrru na žádost antiochijských biskupů, kteří hledali řešení nařízení císaře Theodosia II., aby trvající rozepře mezi patriarchy Janem a Cyrilem byla urovnána. Text *Formule smíru* byl antiochijskými biskupy schválen a podepsán r. 432. Tento akt vešel do dějin známý jako *Antiochijská unie* z r. 432. Panna Marie je v textu nazývána Bohorodičkou a jednota obou přirozeností (*ἐνωσις*) je považována za skutečnou. (Viz P. Aleš, *Církevní dějiny*. 2., s. 138).

2. Písemné prameny

Spisy, které se významně zapojily do sporu o hypostatickou unii a podílely se na formulaci víry v Pannu Marii jako Bohorodičku, nacházíme především u Cyrila Alexandrijského a také u Theodóréta Kyrrského. Nejpregnantnější texty efezské christologie vůbec jsou uloženy právě v Cyrilových listech. Ty mají svou obrovskou důležitost pro objasnění sporu a také pro ostatní historická témata jako např. vztahy církve a státu, Východu a Západu, mezi teologickými školami a mezi jednotlivými patriarcháty. V Mignově *Patrologii* máme uchovaných 88 jeho listů a 17 adresovaných jemu.¹⁶

16 První sebrané vydání díla sv. Cyrila, obsahující původní vydání většiny přežívajících textů, sestavil v díle o 7 svazcích kanovník Jean Aubert a publikoval ho v Paříži v letech 1636–8. Některé další texty publikoval kardinál Angelo Mai v 2. a 3. díle *Novum Patrum Bibliotheca*, Řím: 1844–5. Obě tato vydání J. P. Migne shrnul ve své sbírce *Patrologia Graeca* (PG 68–67), vydané v Paříži r. 1859 a znovu poté r. 1991 v Turnhoutu v nakladatelství Brepols. První moderní kritické vydání sestavil Philip Edward Pusey (1830–1880), jenž sbíral materiály jak v hlavních evropských knihovnách, tak v Moskvě a na sv. Hoře Athos. Jeho práce vyústila v následujících sedmi svazcích – svazky 1 a 2: *Sancti patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini In XII Prophetas*, Oxford: Clarendon Press 1868; svazky 3, 4 a 5: *Sancti patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini In D. Joannis Evangelium: accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo*, Oxford: Clarendon Press 1872; svazek 6: *Epistolae tres oecumenicae: Libri quinque contra Nestorium, XII capitum explanatio, XII capitum defensio utraque, Scholia de Incarnatione Unigeniti*, Oxford: James Parker 1875; svazek 7: *Sancti patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini: De recta fide ad Imperatorem, De Incarnatione Unigeniti dialogus, De recta fide ad Principissas, De recta fide ad Augustas, Quod unus Christus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem*, Oxford: James Parker 1877; nakladatelství Culture et civilisation pak v r. 1965 v Bruselu vydalo reprint všech sedmi svazků. Většina textu 6. a 7. svazku a další materiály efezského sněmu byly na začátku 20. století znovu vydány německým učencem Eduardem Schwartzem (1858–1940) a to v prvním díle jeho *Aktech všeobecných sněmů: Acta Oecumenicorum Conciliorum, tomus primus, volumen primus, pars prima – pars septima, Concilium Universale Ephesinum*, Berlín a Lipsko: Walter de Gruyter 1927. Schwartz kritizoval Puseyho, že v textu provedl mnoho vylepšení (I, 1, 1, s. 10), ale největší kritiku si zaslouží, dle něho Mignova *Patrologie* („cloaca illa maxima Migneana, quae Patrologiae Graece nomine gloriatur“ – I, 1, 1, s. xix). Schwartz publikoval další texty v sbírkách: *Codex Vaticanus gr. 1431; eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, Mnichov: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1927. (Norman Russell, s. 242).

2.1 Cyrilovy spisy

Dokud učení teologů antiochijské školy neopouštěla akademickou půdu, byl v církvi klid. Když však na trůn patriarchy v Konstantinopoli zasedl r. 428 Nestórios, nastalo obrovské vzrušení, neboť veřejně zavrhoval nazývání Panu Marie Bohorodičkou a o situaci, že Bůh byl zavinit v plenkách, se opovržlivě vyjadřoval jako o pohanské báji. Hned po první zprávě o šíření Nestóriových úchylných názorů na veřejnosti vystoupil Cyril proti nim, aniž původce bludu jmenoval, a to v Paschálním listu¹⁷ z r. 429 a v *Listu mnichům*.¹⁸

Velmi podařený úvod do christologie podal Cyril v díle *Scholia o inkarnaci Jednorozného*. V spise *O pravé víře* obeznámil se situací v teologickém diskurzu imperátora Theódosia II., jeho manželku Eudokii a sestru Pulcherii. Otázku řešení sporu pak předložil Cyril v díle *Pět knih proti Nestóriovi*. Mezi další Cyrilovy spisy věnované tématu patří: *Apologétikos*, *Proti těm, kdo neuznávají sv. Pannu za Boží matku*; *Proti Nestóriovým předchůdcům Diodórovi z Tarsu a Theodórovi z Mopsuestie*; a dialog *Že Kristus je jen jeden*.¹⁹

Dvanáct anathemat proti Nestóriovi

Cyrilova *Anathemata* (Δώδεκα ἀναθεματισμούς κατά τον Νεστόριον) byly přílohou třetího listu Nestóriovi z r. 430 a obsahují krátké formulace Cyrilova chápání hypostatické jednoty božské a lidské přirozenosti v Kristu. Cyril říká, že je anathema ten, kdo 1) neuznává pojem Bohorodička; 2) neuznává jednotu Kristovy osoby; 3) uznává pouze morální přilnutí (συναφεία); 4) rozlišuje dvě osoby; 5) považuje Krista pouze za člověka nosícího Boha a ne za Boha samého; 6) považuje Slovo za Pána nad Kristem místo aby vyznával, že je Bůh a člověk současně; 7) přisuzuje Kristu božské vlastnosti, jako jemu nevlastní dar od Boha Slova; 8) zavádí skrze předponu „spolu“ jakoby rozdělení osob (např. spoluúčtovat člověka s Bohem); 9) přisuzuje Kristu božské vlastnosti, jako dar od Ducha svatého, který by mu nebyl vlastní; 10) nepovažuje Krista za „Apoštola a Velekněze našeho vyznání“²⁰ za Slovo pocházející z Boha a tvrdí, že přinesl oběť i za sebe samého; 11) nevyznává, že tělo Pánovo je jeho

17 Cyril Alexandrijský každoročně podle zvyku alexandrijských biskupů rozesílal *Paschální listy* všem egyptským církvím. Zachovalo se nám 30 listů z let 414 až 442. Listy byly prakticko-morálního, polemického a dogmatického obsahu. (Pružinský, *Patrológia II.*, s. 378).

18 J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 144.

19 Více J. Quasten, *Patrology*, Vol. 3., s. 126–30.

20 Viz Žid 3, 1.

vlastním, a hovoří o něm jako by bylo jen příbytkem Boha; 12) nevyznává, že Slovo Boží neprožívalo život svého těla (např. že netrpělo v těle). *Anathemata* spolu s jeho *Druhým* a *Třetím listem Nestóriovi* byla vložena mezi akta efezského sněmu.

Apologie Dvanácti kapitol

Pod názvem *Apologie Dvanácti kapitol*²¹ (*Απολογητικός ὑπέρ των δώδεκα κεφαλαίων*) rozeznáváme tři apologie: *Apologie Dvanácti kapitol východním biskupům*, která je reakcí na kritiku biskupa Ondřeje ze Samostaty, jež jednal i ve jménu ostatních východních biskupů v Sýrii, kterými byl Cyril podezříván z apollinarismu a monofysitismu; dále *Apologie Dvanácti kapitol proti kýrskému biskupu Theodóretovi*; a *Objasnění Apologie Dvanácti kapitol* přednesené na sněmu v Efezu.²²

List Janu Antiochijskému – „Ať se nebesa radují“

Cyril na jaře r. 433 napsal Janu z Antiochie (428/9 – 441/2) list, také je známý jako *Symbolum Ephesinum*, (*Ep. 39*). Začíná slovy: „Ať se nebesa radují...“ (*Εὐφρανισοῦσαν οἱ οὐρανοί*), a podle nich bývá také zvaný a dále pokračuje: „...a země je šťastná, neboť zeď, která ji rozdělovala, je rozbita a příčina smutku je odstraněna a různé předešlé sváry jsou odňaty a Kristus, náš společný Spasitel, udělil své vlastní církvi mír.“²³ Na konci listu souhlasně shrnuje víru obou stran ve vyznání, na kterém se v r. 432 shodli biskupové z Antiochie, tzv. *Formule smíru* od bl. Theodóreta. Tímto listem se podařilo Cyrilovi urovnat rozkol mezi Alexandrií a Antiochií panující po efezském všeobecném sněmu. Dopis byl bez připomínek schválen i na sněmu v Chalkedonu.

2.2 Korespondence

Vzápětí poté, co Cyril v první reakci na zprávu o bludařských názorech konstantinopolského patriarchy proti nim vystoupil v *Paschálním listu* a v *Listě mnichům*, se obrátil i na samotného Nestória s přátelskou prosbou o zamezení nebezpečného hnutí v církvi, ale Nestórios na jeho snahu reagoval velmi podrážděně. Cyril okolo r. 430 sestavil na základě Tradice *Dogmatický*

21 Nebo také Obhajoba Dvanácti anathémat.

22 Zvané také *Výklad dvanácti efezských článků*.

23 Cit. podle J. Quasten, *Patrology*, Vol. 3., s. 134.

list s vysvětlením učení církve o tajemství vtělení Božího Syna, který jako druhý poslal Nestóriovi a který byl potom také schválen na efezském sněmu.

První list Nestóriovi a Nestóriova odpověď

V první listech, které si patriarchové vyměnili, začíná jejich dlouholetý zápas o pravou víru a oba dva v nich vymezili své názory. Listy se nepovažují za nijak pro christologii převratné a tedy se jim v patrologických příručkách nijak zvlášť nevěnuje prostor.

Druhý list Nestóriovi „Καταφλαραῶσι μὲν”

Druhý list (*Ep. 4*)²⁴, kterému je tato bakalářská práce věnována především, patří mezi nejdůležitější prameny pro dějiny dogmatu a bývá také nazýván *Epistola Dogmatica*. Na efezském sněmu byl list čten hned 22. června po přečtení *Nikájského vyznání víry* a byl jednomyslně všemi přítomnými biskupy schválen a plně uznán za stejnověrný se sv. nikájskými otci a za pravdivý výraz církevního učení. List byl vložen mezi akta sněmu a znění jeho schválení se nám zachovalo až do dnešních dnů. K rozhodnutí biskupů o pravověrnosti listu se později přihlásí např. i Lev Velký, když ho r. 450 označí za „definici vysvětlující víru výrazněji než Nikáia.“²⁵ Z téhož důvodu schválil list také r. 451 koncil v Chalkedonu a r. 553 sv. koncil v Konstantinopoli.

Nestóriova odpověď na Cyrilův druhý list „Τὰς μὲν καὶ ἡμῶν ὑβρεις”

Nestórios v listě píše částečně sice pravdu, že nelze přivlastňovat např. lidské utrpení Slovu, nakolik je Bohem, jak to vyjádřil v druhé části následujícího úryvku z listu: „Vždyť je nevyhnutelné, aby ti, kdo se nechají přesvědčit o těchto přivlastňováních (na mysli je hypostatická unie), budou potom muset přijmout, že Boží Logos z důvodů tohoto přivlastňování byl kojen, postupně rostl, v hodině utrpení zakoušel strach a potřeboval pomoc od andělů. To nehovořím o obřízce, oběti, potu, hladu, o tom všem, co strpěl pro nás a co, pokud je připisováno jeho

24 List je možné najít v edicích např.: MG 77, s. 43 – 50; E. Schwartz, *ACO I, i, i*, s. 25 – 28; a anglickém překladu např. v: P. E. Pusey, *The Three Epistles of St. Cyril*, Oxford 1872; G. A. Heurtley, *On the Faith and the Creed, Dogmatic Teaching of the Church of the Fourth and Fifth Centuries*, Oxford 1886, s. 156 – 161; T. H. Bindley, *The Oecumenical Documents of the Faith*, London 1899 (reprint 1906)

25 Lev Velký, *Ep. contra Eutych. haer.* 1, cit. podle J. Quasten, *Patrology, Vol. 3.*, s. 133.

tělu spojenému s ním, je hodné klanění, pokud by však byly tyto věci připisovány božství, jedná se o lež a po právu nám zasluhují obvinění z pomluv.²⁶

Avšak Nestórios udělal zásadní chybu v tom, že nedokázal pochopit jemný, ale naprosto zásadní formální rozdíl mezi subjektem Slova a Boží přirozeností, jak je to zjevné z první části úryvku, když upítá subjektu Božího Slova sdílení lidských vlastností.²⁷ List byl čten efezském sněmu a byl shledán jako nepravověrný.

Třetí list Nestóriovi

Ke konci r. 430 poslal Cyril jménem alexandrijské synody svému oponentovi třetí list (*Ep. 17*), jehož součástí bylo *Dvanáct anathemat*. Nachází se v něm i známá Cyrilova analogie, ve které spojení obou přirozeností Krista srovnával se žhavým uhlím, hořícím dřívím, obarvenou vlnou a zejména s koexistencí lidské duše a těla, o které říká, že je spojena s tělem jednou podstatou (*ἐνοσις κατὰ φύσιν*), a přece v tělo neproměněna.²⁸ Ačkoliv byl list čten na efezském sněmu a byl zařazen do akt koncilu, nedošlo na sněmu k jeho oficiálnímu přijetí hlasováním.²⁹ Nicméně byl pozdějším míněním přijímán a jeho *Dvanáct anathemat* přijal i sněm v Chalkedonu.³⁰

26 Nestórios, *Druhý list Cyrilovi*; in: G. Alberigo, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 49. (cit. podle: C. V. Pospíšil, *Třetí století – teologické školy, Tertullian a Origenes*).

27 C. V. Pospíšil, *tamtéž*.

28 Cyril, *Ep. 17.4*; por. *Ep. 17, 8*.

29 V. V. Bolotov, *Lekcii po istorii drevnej cerkvi*, s. 206.

30 J. Quasten, *Patrology, Vol. 3.*, s. 134.

III. DRUHÝ LIST CYRILA NESTÓRIOVI

1. Obsah listu

1.1 Úvodní část

Pozdrav a projev přátelství

Po zdvořilém pozdravení biskupa Nestória věnuje Cyril podle zdvořilostního zvyku celý první odstavec obhajobě svého přátelského vztahu vůči němu, kterého si podle Cyrila tedy neměl být Nestórios vědom, neboť Cyril a jeho city vůči Nestóriově zbožnosti, podle Cyrilových slov, měly být v Konstantinopoli často pomlouvány, a to zvláště před slavnými a znamenitými osobnostmi. Důvodem měla být domněnka těchto pomlouvačů, že se tím stanou u Nestória oblíbenými. Cyril je jmenuje jako kriminální živly, podává výčet jejich činů a hovoří o tom, jak s nimi laskavě a dobrotivě zacházel.

Důvod sepsání listu

V druhém odstavci podává Cyril důvod napsání listu. Zdůvodňuje, proč se postavil proti tomu, jak se Nestórios vyjadřuje v dogmaticky důležitých tématech.

Podle Cyrilova přesvědčení¹ nejde o žádnou při o slovíčka, z čehož bývá některými odborníky obviňován,² ale o věci, které jsou obzvláště důležité, a proto si dovoluje svého bratra v Kristu vybídnout,³ aby také on v této záležitosti vysvětloval lidu opatrně a s rozvahou církevní učení, aby i oni správným způsobem porozuměli víře. Při dokládání této důležitosti staví na slovech evangelisty Matouše: „Kdo by svedl k hříchu jednoho z těchto nepatrných, kteří ve mne věří, pro toho by bylo lépe, aby mu pověsili na krk mlýnský kámen a potopili ho do mořské hlubiny.“⁴ Cyrilovy obavy o bezpečnost Nestórioova učení, jak ukázal budoucí vývoj

1 2CN, 2. od., „Τετράψομι δὲ πάλιν ἐγὼ πρὸς τὸ ὅτι μάλιστα πρέπον ἐμαυτῶ...“

2 H. Kraft, *Slovník starokřesťanské literatury*; a jiní.

3 Tamtéž, „...καὶ ὑπομνήσω καὶ νῦν, ὡς ἀδελφὸν ἐν Κυρίῳ, τῆς διδασκαλίας τὸν λόγον, καὶ τὸ ἐπὶ τῇ πίστει φρόνημα μετὰ πάσης ἀσφαλείας ποιῆσθαι πρὸς τοὺς λαοὺς.“

4 Mt 18, 6.

tohoto způsobu formulace víry ve vtělení Slova, byly namístě. Cyril v dopise zdůrazňuje, že těm, kteří hledají pravdu, je naší povinností představit zdravou nauku víry, i kdyby přes naši snahu obezřetně se vyhnout pohoršení, byli naším dogmatickým úsilím znepokojeni.⁵

Metoda výkladu víry

Cytil volí nejlepší možnou metodu výkladu toho, jak došlo k vtělení Božího Slova. To znamená, že vychází z církevní tradice a metodu výkladu zakládá na učení svatých otců, jejichž spisy budeme číst pečlivě a s úctou.⁶ Cyril připomíná Nestóriovi, že pro dobré učitele víry je nutnost také dodržovat dobrou morálku a že nestačí jen způsob svého myšlení zformulovat dokonale shodně s církevní naukou – to by nemělo žádný smysl, ale že se musíme ptát sami sebe, zdali vskutku podle ní žijeme.⁷

1.2 Vlastní poučení

Přestavení jednoty a rozdílnosti v Kristu v návaznosti na učení otců

V třetím odstavci listu se Cyril pouští do výkladu správného uchopení christologického problému. Jeho argumentace vychází z *Nikájského vyznání*, kde ukazuje, že je zřetelně patrná jednota subjektu Syna. Na prvním místě se tedy odvolává na ono učení otců z Nikáje a parafrázuje christologickou část jejich vyznání víry:⁸ „...[Věříme] i v jednoho Pána Ježíše Krista, Syna Božího, jednorozeného, který se zrodil z Otce, to jest z podstaty Otce, Boha z Boha,

2CN, 2. od., „...ἐννοεῖν τε, ὅτι τὸ σκανδαλίσαι καὶ μόνον ἕνα τῶν μικρῶν τῶν πιστευόντων εἰς Χριστὸν, ἀφόρητον ἔχει τὴν ἀγκυράκτησιν.“

5 Tamtéž „...εἰ δὲ δὴ πληθὺς εἶη τοσαύτη τῶν λελυπημένων, πῶς οὐχ ἀπάσης εὐτεχνίας ἐν χρείᾳ καθεστήκαμεν, πρὸς τε τὸ δεῖν ἐμφρόνως περιελεῖν τὰ σκάνδαλα, καὶ τὸν ὑγιᾶ τῆς πίστεως κατευρῦναι λόγον τοῖς ζητοῦσι τὸ ἀληθές;“

6 Tamtéž, „Ἔσται δὲ τοῦτο καὶ μάλα ὀρθῶς, εἰ τοῖς τῶν ἁγίων Πατέρων περιτυγχάνοντες λόγοις, περὶ πολλοῦ τε αὐτοὺς ποιῆσθαι σπουδάζομεν...“

7 Tamtéž, „...καὶ δοκιμάζοντες ἑαυτοὺς, εἰ ἐσμὲν ἐν τῇ πίστει, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ταῖς ἐκείνων ὀρθαῖς καὶ ἀνεπιλήπτοις δόξαις τὰς ἐν ἡμῖν ἐννοίας εὔ μάλα συμπλάττομεν...“

Por. 2 Kor 13, 5.

8 Vyznání víry, nebo též symbol víry, mělo od počátku zásadní význam, četlo se při křtech. Každá místní církev měla vlastní znění pro své potřeby podle toho, jakým herezím musela čelit. Na nikajském sněmu došlo k jejich sjednocení.

Světlo ze Světla, pravého, zrozeného, ne stvořeného, jedné podstaty s Otcem, skrze něhož je stvořeno vše, co je na nebesích i na zemi. On pro nás lidi a naši spásu sestoupil z nebes, vtělil se a stal se člověkem, trpěl a třetího dne vstal z mrtvých.“⁹

Podle Cyrila je velmi důležité dobře porozumět těmto slovům a dogmatům,¹⁰ a především zdůrazňuje nutnost promyslet, co znamená to dogma, že Slovo Boží se vtělilo (σαρκωθέντα) a stalo se člověkem (ἐνανθρωπήσαντα).¹¹ Upozorňuje, že v symbolu víry nehovoříme o přirozenosti (φύσις), která se přetvořila (μεταποιηθεῖσα) v tělo (σάρξ)¹² nebo proměnila (μετεβλήθη) v úplného člověka složeného z těla (σώματος) a duše.¹³ Ale raději tvrdíme, že podle osoby (ὑπόστασιν) se Slovo sjednotilo (ἐνώσας) s tělem (σάρξ) oživeným rozumnou duší,¹⁴ neboli skrze hypostaickou unii, a že Slovo bylo nazýváno Synem člověka (Υἱὸς ἀνθρώπου),¹⁵ neboť se stalo člověkem. Aby se myšlení věřících neuchylovalo k přílišné teologické racionalizaci tělesného narození Božího Syna, k jaké antiochijská škola měla sklon, Cyril také Nestória upozorňuje, že onen způsob, jakým došlo k sjednocení, nelze

9 2CN, 3. od., „Θεοῦ Πατρὸς κατὰ φύσιν γεννηθέντα Υἱὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ Θεὸν ἀληθινόν, τὸ φῶς τὸ ἐκ τοῦ φωτός, τὸν δι’ οὗ τὰ πάντα πεποιήκειν ὁ Πατήρ, κατελθεῖν, σαρκωθῆναι τε καὶ ἐνανθρωπήσαι, παθεῖν ἀναστῆναι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθεῖν εἰς οὐρανοῦς...“

Zde cituji český překlad VyzNi a ne Cyrilovu parafrázi, neboť jde o citlivý text, jehož překlad, aby nebyl zavádějící, by vyžadoval hlubší prozkoumání.

Por. VyzNi: „Πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τα τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τα ἐν τῇ γῆ τὸν δι’ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοῦς...“

10 Tamtéž, „Τούτοις δὲ καὶ ἡμᾶς ἔπρεσθαι δεῖ καὶ τοῖς λόγοις καὶ τοῖς δόγμασιν, ...“

11 Tamtéž, „...ἐννοοῦντας, τί τὸ σαρκωθῆναι, καὶ ἐνανθρωπήσαι δηλοῖ τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον...“

12 Tamtéž, „...οὐ γὰρ φαμὲν ὅτι ἡ τοῦ Λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονε σάρξ...“

13 Tamtéž, „...ἀλλ’ οὐδὲ ὅτι εἰς ὅλον ἄνθρωπον μετεβλήθη, τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος...“

14 Tamtéž, „...ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον, ὅτι σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῆ λογικῆ ἐνώσας ὁ Λόγος ἑαυτῷ κατ’ ὑπόστασιν, ...“

15 Cyril zde užívá vyjádření Υἱὸς ἀνθρώπου, které se vyskytují v NZ jenom několikrát. Por. J 5, 26–27, Žid 2, 6, Ž 8, 5. Je třeba poznamenat, že v evangeliích se často vyskytuje (přibližně sedmdesátkrát) toto vyjádření v podobě Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Por. J 3, 13–16, Třetí list Cyrila Nestóriovi 13, 14 a List Cyrila Janu z Antiochie O pokoji 6, 7.

vyjádřit ani uchopit.¹⁶ O vzniku tohoto spojení v jednotě (μόνην) říká, že nezávisí na vůli (Θέλῃσιν) ani na rozhodnutí (εὐδοκίαν) a ani na přijetí jedné osoby (προσώπου).¹⁷

Po tom, co Cyril představil v tomto spojení v jednoho Krista a Syna reálnou jednotu obou různých přirozeností, pouze v krátkosti zmíní rozdílnosti obou přirozeností,¹⁸ neboť ty se při spojení neztratily.¹⁹ Na závěr třetího odstavce zrekapituluje, jaké přirozenosti byly spojeny a že se sjednotily nevýslovně a tajemně, a zdůrazní jednotu Pána Ježíše Krista.²⁰

Odkaz na důležité momenty Kristova života

V další části listu uvádí argumentaci zakládající se na závažných okamžicích života Slova. To, jak se správně Cyril mluví o hypostatické unii z chronologického hlediska, vysvětluje ve čtvrtém odstavci. O jeho zrození se mluví, jako by se narodil dvakrát, neboť se narodil dvěma způsoby, a to esenciálně přede všemi věky z Otce²¹ a podle těla z ženy.²² Cyril se ohrazuje proti tvrzení, že jeho božská přirozenost vzala bytostně počátek ze svaté Panny,²³ a hloupým nazývá podobné mínění, totiž že ten, který existoval před všemi věky²⁴ a je souvěčný s Otcem, by potřeboval druhé narození, aby začal existovat,²⁵ neboť jeho tělesným zrozením v církevní tradici vyjadřujeme to, že se pro nás a pro naše spasení hypostaticky sjednotil s lidskou přirozeností a vzešel z ženy.²⁶ Při vysvětlení namířenému proti adopcionalismu,²⁷ který se do-

16 2CN, 3. od., „...ἀφράστως τε καὶ ἀπερινοήτως γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ κεχρημάτικεν Ἰῶς ἀνθρώπου, ...“

17 Tamtéž, „...οὐ κατὰ Θέλῃσιν μόνην ἢ εὐδοκίαν· ἀλλ’ οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου.“

18 Rozdílnost obou spojených přirozeností nebylo třeba dlouze rozebírat, neboť ta nebyla Nestóriovi neznáma, ale právě ona zaplňovala až příliš vekou část jeho myšlení.

19 Tamtéž, „...καὶ ὅτι διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἐνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις· εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ Ἰῶς· οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν.“

20 Tamtéž, „...ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα Κύριον καὶ Χριστὸν καὶ Ἰῶν, Θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπορήτου πρὸς ἐνότητα συνδρομῆς...“

21 VyzNK: „...γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων.“

22 Por. Řím 1.3, kde se říká, že Boží Syn „tělem pocházel z rodu Davidova.“

23 2CN, 4. od., „...οὐχ ὡς τῆς Δείας αὐτοῦ φύσεως ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐν τῇ ἀγίᾳ Παρθένῳ.“

24 Viz VyzNK: „...τὸν Ἰῶν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων...“

25 Tamtéž, „Ἔστι γὰρ εἰκαῖόν τε ὁμοῦ καὶ ἀμαδῆς τὸν ὑπάρχοντα πρὸ παντὸς αἰῶνος, καὶ συναῖδιον τῷ Πατρὶ, δεῖσθαι λέγειν ἀρχῆς τῆς εἰς τὸ εἶναι δευτέρας...“

26 Tamtéž, „Ἐπειδὴ δὲ δι’ ἡμᾶς, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐνώσας ἑαυτῷ καὶ ὑπόστασιν τὸ ἀνθρώπινον, προῆλθεν ἐκ γυναικός, ταύτῃ τοι λέγεται γεννηθῆναι σαρκικῶς...“

mníval, že se narodil nejprve svatě Panně obyčejný člověk, do kterého potom vstoupilo Slovo,²⁸ se zřejmě zmiňuje (ale z samotného textu listu to nevyplývá) o jeho životní situaci, kdy byl křtěn v Jordáně, a říká, že se Slovo již v lůně Panny Marie sjednotilo s jejím tělem a podstoupilo tělesné narození, a tak Slovo za vlastní přijalo narození svého těla.²⁹

V pátém odstavci poukazuje na další důsledky hypostatické unie v Kristově životě, a to v období jeho ukřižování. Božstvo jako netělesné nemůže totiž trpět³⁰ a tedy ani Slovo Boží ve vlastní přirozenosti nemohlo trpět nic z toho, co podstoupilo: bičování, probodnutí hřeby a další rány, ale přesto říkáme, že on trpěl a zmrtvýchvstal, neboť toto utrpení prožívalo tělo, které učinil svým vlastním.³¹ Říká že, v trpícím těle byl ten, který je bez utrpení, a proto můžeme tvrdit, že on trpěl za nás.³²

Další argumentem pro hypostatickou unii je způsob vysvětlení chápání Kristovy smrti. Říká, že ji taktéž vysvětlujeme stejným způsobem,³³ a ukazuje to na příkladu: i když Boží Slovo je od přirozenosti nesmrtelné a nepodléhá zkáze, je život a tvoří život,³⁴ přesto vlastní

27 Adopcionismus nebo též dynamický monarchianismus je heretický názor, který vychází ze striktního mono-teismu a popírá, že v Bohu existují tři osoby. Ježíš Kristus je adopcionisty považován za obyčejného člověka, který byl až při svém křtu v Jordáně obdařen Duchem svatým a přijat, neboli adoptován, za Božího Syna. Takto soudil i Pavel ze Samosaty a byl za to r. 268 v Antiochii odsouzen. Předtím v letech 260 až 268 byl biskupem v Antiochii. Mezi Pavlovy žáky mohl patřit i Areios a je často zmiňován jeho vliv na Nestória.

28 2CN, 4. od., „Οὐ γὰρ πρῶτον ἄνθρωπος ἐγεννήθη κοινὸς ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου· εἶθ' οὕτω καταπεφοίτηκεν ἐπ' αὐτὸν ὁ Λόγος.“

29 Tamtéž, „...ἀλλ' ἐξ αὐτῆς μήτρας ἐνωθεῖς, ὑπομείναι λέγεται γέννησιν σαρκικὴν, ὡς τῆς ἰδίας σαρκὸς τὴν γέννησιν οἰκειούμενος...“

30 Narážka na utrpení Páně; probodnutí hřeby – srov. J 20, 25. Slovo *παθής* není biblickým termínem a objevuje se již u Aristotela – srov. např. *De anima* III 430a18; *Met.* 7 1073a11. Jako označení týkající se božstva se vyskytuje mimo jiné v tzv. „středním platonismu“ např. u Plutarcha, *De Iside et Osiride*, 383a: „*παθές και ἄγνόν*“.

31 2CN, 5. od., „Οὕτω φαμὲν αὐτὸν και παθεῖν, και ἀναστῆναι, οὐχ ὡς τοῦ Θεοῦ Λόγου παθόντος εἰς ἰδίαν φύσιν, ἢ πληγὰς, ἢ διατρήσεις ἥλων, ἢ γοῦν τὰ ἕτερα τῶν τραυμαμάτων· (ἀπαθεῖς γὰρ τὸ Θεῖον, ὅτι και ἀσώματον·) ἐπειδὴ δὲ τὸ γεγονός αὐτοῦ ἴδιον σῶμα πέπονθε ταῦτα, ...“

32 Tamtéž, „...πάλιν αὐτὸς λέγεται παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν. Ἦν γὰρ ὁ ἀπαθής ἐν τῷ πάσχοντι σώματι...“

33 Tamtéž, „Κατὰ τὸν ἴσον δὲ τρόπον, και ἐπὶ τοῦ τεθνήσκειν νοοῦμεν...“

34 Tamtéž, „...ἀθάνατος γὰρ κατὰ φύσιν, και ἄφθαρτος, και ζωὴ και ζωοποιός ἐστιν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος...“

Por. J 5, 21: „Jako Otec mrtvé křísí a probouzí k životu, tak i Syn probouzí k životu ty, které chce;“ J 14, 6: „Ježíš mu odpověděl: ‚Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.‘“

tělo Slova z Boží milosti za všechny zakusilo smrt, jak se Cyril odvolává na slova apoštola Pavla: „Nebot' měl z milosti Boží zakusit smrt za všechny.“³⁵ Můžeme tvrdit, že Slovo podstoupilo smrt místo nás.³⁶ Nebot' se tím neříká ani nemyslí, že podléhání smrti patří k jeho přirozenosti, ale protože, jak už se zmínil dříve, to, co zakusilo smrt, bylo tělo Slova.

Stejná argumentace se zakládá i na způsobu zmrtnýchvstání jeho těla, neboť taktéž hovoříme o zmrtnýchvstání Boha Slova ne proto, že ono Slovo zemřelo, ale protože z mrtvých vstalo tělo Slova.³⁷

Poukázání na způsob chválení Krista

V šestém odstavci přerušuje argumentaci vycházející z oblasti života Slova od vtělení až ke vzkříšení a zaměřuje se na způsob, jakým je druhé božské osobě vzdávána chvála a také zde poukazuje na jednotu obou přirozeností. Přece nevyznáváme jednoho Krista a Pána tím způsobem, jako by jsme zároveň uctívali (*συμπροσκυνοῦντες*)³⁸ člověka a Slovo, ale uctíváme (*προσκυνοῦντες*) jednoho a toho samého.³⁹ A dokládá to tvrzením, že není pro Slovo jeho tělo něčím cizím. Toho, kdo takto zavádí rozlišení osob, Cyril proklíná ve svém 8. anathematu.

Odhalení schizofrenie dvou synů a odkaz na Nanebevzetí

Tady vrcholí své poučení a odhaluje schizofrenii dvou synů, která byla přítomná v Nestórióně nauce. Proti této schizofrenii, v které je pro Slovo jeho tělo něčím cizím, staví obhajobu unie znovu na základě momentu z Kristova života, nyní tedy už zmrtnýchvstalého, kdy Ježíš

35 Žid 2, 9.

36 2CN, 5. od., „Ἐπειδὴ δὲ πάλιν τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα χάριτι Θεοῦ, καὶ δὲ φησιν ὁ Παῦλος ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου, ...“

37 Tamtéž, „...οὐχ ὡς εἰς πείραν ἐλθὼν τοῦ θανάτου, τὸ γε ἦκον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀποπληξία γὰρ τοῦτο λέγειν ἢ φρονεῖν, ἀλλ' ὅτι, καὶ δὲ φησὶν ἀρτίως, ἡ σὰρξ αὐτοῦ ἐγεύσατο θανάτου. Οὕτω καὶ ἐπηγερένης αὐτοῦ τῆς σαρκός, πάλιν ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ λέγεται· οὐχ ὡς πεσότος εἰς φθοράν· μὴ γένοιτο· ἀλλ' ὅτι τὸ αὐτοῦ πάλιν ἐγήγερται σῶμα.“

38 Jde zde o slovo zároveň, které skrze jeho použití zavádí rozdělení, neboť v sobě nese předpoklad, že jde o něco rozdílného, co se zároveň ctí. Jako je tomu např. v VyzNK,* kde se používá, když se hovoří o Duchu Svatém, který je zároveň uctíván s Otcem a Synem, neboť zde jde o tři rozdílné osoby.

* VyzNK: „Πιστεύομεν ... εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἄγιον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον, ...“

39 2CN, 6. od., „Οὕτω Χριστὸν ἕνα καὶ Κύριον ὁμολογῶμεν· οὐχ ὡς ἀνθρώπον συμπροσκυνοῦντες τῷ Λόγῳ, ἵνα μὴ τομῆς φαντασία παρεσκρήνηται, διὰ τοῦ λέγειν τὸ, συν· ἀλλ' ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν προσκυνοῦντες, ...“

Kristus „vstoupil na nebesa a sedí po pravici Otce.“⁴⁰ Říká, že jestli spolu s tělem spoluzasedá Slovo vedle samotného Otce, pak se to neděje jako by spolu s Otcem zasedali dva synové, ale jeden spolu s vlastním tělem jako jednota.⁴¹ A vysvětluje: ti, kdo nepřijímají tuto hypostatickou unii či ji nepovažují za možnou nebo důstojnou, upadají do schizofrenie, že jsou synové dva.⁴² Ačkoliv Cyril zdůrazňuje jednotu, nezapomíná přitom rozlišovat, že z jedné strany byl člověk poctěn jménem Syna, a že z druhé strany Slovo Boží vlastnilo jméno a fyzickou realitu syna.⁴³ Jak učí Cyril, v Pánu Ježíši Kristu je nutné oddělovat jeho přirozenosti, ale není možné ho dělit na dva syny, to je pro vyjádření správné víry nepřijatelné.⁴⁴

O těch, kteří se onu schizofrenii snažili překonat teorií o sjednocení osob, říká na začátku sedmého odstavce, že nepřináší pravé nauce víry žádný prospěch a dokazuje to na základě Písma svatého, které neříká, že se Slovo sjednotilo s osobou člověka, nýbrž, že se stalo tělem,⁴⁵ jak je to psáno v Janově evangeliu: „A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi.“⁴⁶

1.3 Závěr listu

Shrnutí významu vtělení Slova

Na konci svého poučení se Cyril vrací k podstatě učení, jemuž se věnoval v první části, a to ve třetím odstavci listu. Význam toho, že se Slovo stalo tělem, představuje na základě verše z Listu židům: „Protože děti spojuje krev a tělo, i on se stal jedním z nich, aby svou smrtí zbavil moci toho, kdo smrtí vládne, totiž d'ábla.“⁴⁷ A říká, že Slovo mělo podobně jako my

40 *VyzNi*.

41 2CN, 6. od., „...μεῖς ὁὖ καὶ αὐτῶ συνεδρεύει τῶ Πατρὶ· οὐχ ὡς δύο πάλιν συνεδρευόντων υἱῶν, ἀλλ' ὡς ἐνὸς καὶ ἕνωσιν μετὰ τῆς ἰδίᾳς σαρκός...“

42 Tamtéž, „Ἐὰν δὲ τὴν καὶ ὑπόστασιν ἕνωσιν ἢ ὡς ἀνέφικτον ἢ ὡς ἀκαλλῆ παραιτούμεθα ἐμπίπτομεν εἰς τὸ δύο λέγειν υἱούς...“

43 Tamtéž, „Ἀνάγκη γὰρ πᾶσα διορίσαι, καὶ εἰπεῖν τὸν μὲν, ἄνθρωπον ἰδικῶς, τῆ τοῦ Υἱοῦ κλήσει τετιμημένον· ἰδικῶς δὲ πάλιν, τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, υἰότητος ὀνομά τε καὶ χρῆμα ἔχοντα φυσικῶς...“

44 Tamtéž, „Ὁὐ διαιρετέον τοιγαροῦν εἰς υἱὸς δύο, τὸν ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.“

45 2CN, 7. od., „Ἐφέλησε κατ' οὐδένα τρόπον τὸν ὁρθὸν τῆς πίστεως λόγον εἰς τὸ οὕτως ἔχειν, κἄν εἰ προσώπων ἕνωσιν ἐπιφημίζωσι τινές. Οὐ γὰρ εἴρηκεν ἡ Γραφὴ ὅτι ὁ Λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἤνωσεν αὐτῶ, ἀλλ' ὅτι γέγονε σὰρξ...“

46 Jan 1, 14.

47 Žid 2, 14.

účast v těle a krvi, a tedy tělo, jako máme my, Slovo učinilo svým vlastním a přišlo do světa jako člověk z ženy, a přitom nepřestalo být Bohem ani neodhodilo své narození z Boha Otce, neboť, jak Cyril vysvětluje, přestože přijalo tělo, zůstalo kým bylo dříve.⁴⁸

Odkaz na svaté otce

Pravou víru najdeme rozvinutou v církevní tradici, a proto tedy Cyril stejně tak jako své poučení začal slovy vyznání víry Nikajských otců, tak ho zakončuje prohlášením, že všechny zmíněné argumenty všude potvrzuje nauka pravdivé víry a že jsme se rovněž mohli přesvědčit o myšlenkové shodě jeho poučení s učením svatých otců.

Aby pak předešel nedorozumění, Cyril ještě znovu upozorňuje, že přirozenost Slova anebo jeho božství nevzali počátek bytí ze svaté Panny, ale že se z ní zrodilo svaté tělo oživené rozumnou duší, a s tím tělem, že se hypostaticky sjednotilo Slovo, a jak se říká,⁴⁹ narodilo se podle těla.⁵⁰

Rozloučení

Na konci listu, který Cyril napsal Nestóriovi z lásky ke Kristu, ho prosí jako svého bratra a vyzývá před Kristem a jeho vyvolenými anděly, aby souhlasně porozuměl v listu uvedeným dogmatům a vyučoval je podobně jako církevní otcové. Cyril ho takto prosí kvůli tomu, aby tak byl v církvi ochráněn pokoj a kněží Boha zůstávali spojeni neporušeným poutem svornosti a lásky.

48 2CN, 7. od., „Τὸ δὲ σάρκα γενέσθαι τὸν Λόγον, οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, εἰ μὴ ὅτι παραπλησίως ἡμῖν μετέσχευ αἵματος καὶ σαρκός. Ἴδιον δὲ σῶμα τὸ ἡμῶν ἐποίησατο, καὶ προῆλθεν ἀνδρῶπιος ἐκ γυναικός, οὐκ ἀποβεβληκῶς τὸ εἶναι Θεός, καὶ τὸ ἐκ Θεοῦ γεννηθῆναι Πατρός· ἀλλὰ καὶ ἐν προσλήψει σαρκός μεμενηκῶς ὅπερ ἦν...“

49 Srov. Řím 1.3: „[Písmo] evangelia o jeho Synu, který tělem pocházel z rodu Davidova.“

50 2CN, 7. od., „...οὕτω τεθαροσῆκασι Θεοτόκον εἰπεῖν τὴν ἁγίαν Παρθένον· οὐχ ὡς τῆς τοῦ Λόγου φύσεως, ἥτοι τῆς δεότητος αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου· ἀλλ' ὡς γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς τοῦ ἁγίου σώματος, ψυχωθέντος λογικῶς, ᾧ καὶ κατ' ὑπόστασιν ἐνωθεὶς ὁ Λόγος γεγεννησθαι λέγεται κατὰ σάρκα...“

2. Rozbor argumentů pro titul Bohorodička

Celé poučení staví Cyril tak, aby ukázal, že při popisu Kristova narození je používání pojmu Bohorodička plně pravoslavné. Samotnou argumentaci uvádí slovy z *Nikajského vyznání*, kde se vyznává vtělení Boha Slova, o kterém se říká, že „pro nás lidi a naši spásu sestoupil z nebes, vtělil se, stal se člověkem a trpěl,⁵¹ na jejichž správném pochopení je závislé porozumění tomu, proč je tak vhodné používání právě titulu Bohorodička a proč je zcela namístě zastávat se učení o hypostatické unii.

2.1 Argumenty potvrzující titul

Správnost titulu Bohorodička dovozuje Cyril z toho, jak bylo vtělení chápáno sv. otci. Principiálně se totiž při titulování Panny Marie Bohorodičkou nejedná o žádnou výjimečnost mezi jinými způsoby vyjadřování ohledně vtěleného Boha Slova. Stejným způsobem se o Kristu vyjadřujeme nejen ve vztahu k narození, ale také při popisu dalších okamžiků v jeho životě, jako bylo ukřižování, smrt, zmrtvýchvstání nebo zasednutí po pravici Otce. Kromě příkladů ze života vtěleného Slova Cyril ukazuje ještě na metodě, jak se v církvi chválí Kristus, proč mohli otcové ve všech zmíněných případech hovořit o Ježíši Kristu způsobem, který má na zřeteli hypostatickou unii, a proto se také nezdráhali nazvat Pannu Marii Bohorodičkou.

Utrpení

Cytil argumentuje tím, že sv. otcové mluvili o tom, že Slovo Boží trpělo a vstalo z mrtvých, přestože božství jakožto netělesné nemůže trpět, a tedy ani Slovo Boží ve vlastní přirozenosti nemohlo trpět nic z toho, co podstoupilo: bičování, probodnutí hřeby a další rány. Mohli tak mluvit, protože utrpení prožívalo tělo, které Slovo učinilo svým vlastním. Víru v hypostatickou unii v této situaci, kdy v trpícím těle byl ten, který je bez utrpení, představují sv. otcové tím, že mohou tvrdit, že on trpěl za nás.

51 Podle Vyzní, „τον δι ημας τους ανθρωπους και δια την ημετεραν σωτηριαν κατελθόντα και σαρκωθέντα, ενανθρωπήσαντα, παθόντα“

Smrt

Podobně Cyril zakládá svou argumentaci i na učení o Kristově smrti a říká, že stejným způsobem vysvětlujeme jeho smrt, což ukazuje na příkladu: ačkoliv Boží Slovo je od přirozenosti nesmrtelné a nepodléhá zkáze, neboť je život a tvoří život, ale smrt zakusilo z Boží milosti za všechny jeho vlastní tělo.⁵² Pro hypostatickou unii svědčí to, že sv. otcové mohli tvrdit, že Slovo podstoupilo místo nás smrt, neboť tím neříkali ani nemysleli, že podléhání smrti patří k jeho přirozenosti, ale protože to, co zakusilo smrt, bylo tělo Slova.

Vzkříšení

Stejnou argumentací Cyril vyvozuje učení o hypostatické unii i ze způsobu zmrtvýchvstání jeho těla, neboť taktéž i zde hovořili sv. otcové o zmrtvýchvstání Boha Slova, ne protože by ono Slovo zemřelo, ale protože z mrtvých vstalo jeho zemřelé tělo.

Nanebevstoupení

Hypostatickou unii Cyril dále předvádí na situaci, kdy spolu s tělem spoluzasedá Slovo vedle samotného Otce,⁵³ neboť, jak říká, neděje se to jakoby spolu s Otcem zasedali dva synové, ale tak, že s Otcem zasedá jeden Syn spolu s vlastním tělem jako jednota.

Způsob chválení

Cytil užívá ještě druhý způsob argumentace, který při ukazování opravdovosti hypostatické unie už nevychází z oblasti života Slova od vtělení až k zasednutí po Otcově pravici, ale ze způsobu, jakým je druhé božské osobě vzdávána chvála. Na jednotu obou přirozeností poukazuje skutečností, že vyznáváme přece jednoho Krista a Pána ne tím způsobem, kdy člověk a Slovo je uctíváno zároveň (*συμπροσκυνοῦντες*), ale kdy je uctívána (*προσκυνοῦντες*) jedna a táž osoba, neboť pro Slovo jeho tělo není něčím cizím.

⁵² Zde se Cyril odvolává na slova apoštola Pavla: „Neboť měl z milosti Boží zakusit smrt za všechny.“ (Žid 2, 9)

⁵³ Viz Mt 26, 64: „uzříte Syna člověka sedět po pravici Všemohoucího“; dále Ž 110, 1, Sk 2, 34, Žd 1, 13.

2.2 Protiargumenty vyvracející zpochybnění titulu

Cyryl v dopise čelí obviněním ještě dvěma protiargumenty. A to z toho, že se titulováním Pany Marie Bohorodičkou bere Bohu Otci vlastnost, že je počátkem Boha Slova, a která tedy se přisuzuje Marii. A dále z toho, že Cyrilova argumentace vycházející z hypostatické unie směřuje obě přirozenosti do jedné.

Početí a narození

Když se Nestórios ospravedlňoval z obvinění, že učí o dvou Synech, obratem Cyrilovi vytýkal, že se zase podle jeho učení Syn rodí dvakrát, prvně z Otce a podruhé z Pany Marie. Proti tomu i proti obvinění, že dle něho bere božská přirozenost počátek ze svaté Panny, se Cyril brání a říká, že o zrození Ježíše se mluví, jakoby se narodil dvakrát, neboť se narodil dvěma způsoby, a to bytostně z Otce přede všemi věky a z ženy podle těla. Zcela se Cyril distancuje od mínění, že ten, který existoval před všemi věky a je souvěčný s Otcem, by snad potřeboval druhé narození, aby začal existovat. Totiž tělesným zrozením Slova sv. otcové vyjadřovali to, že se hypostaticky sjednotil s lidskou přirozeností a vyšel z ženy ne z nutnosti vyplývající z podstaty jeho existence, ale kvůli nám a kvůli našemu spasení.

Proti obvinění z monofysitismu

Cyryl byl obviňován, že učí o takovém sjednocení, při kterém by došlo ke spojení obou přirozeností v sobě navzájem. On se ale vůči takovému obvinění ohrazuje, že sice zdůrazňuje jednotu, ale že nezapomíná na potřebu rozlišovat obě přirozenosti, neboť, jak říká, z jedné strany byl člověk poctěn jménem Syna a z druhé strany Slovo Boží vlastnilo jméno a fyzickou realitu syna.

3. Podstata možnosti naší spásy: hypostatická unie

Bůh Slovo „třetího dne vstal z mrtvých,“⁵⁴ proto je prioritní správná odpověď právě na otázku zdali vstal s lidskou přirozeností, tj. tělem oživeným rozumnou duší. Pokud by vstal bez ní, znamenalo by to, že hypostatická unie a zní vyplývající *communicatio idiomatum* nejsou pravdivé. Pakliže hypostatická unie reálně existuje, lidská smrtelná přirozenost spojená

54 Viz VyzNK.

v Kristově osobě s božskou přirozeností, která je věčná a zcela svrchovaná, sdílí božskou vlastnost věčnosti a smrt tak už nemá moc tuto naši lidskou přirozenost usmrtit. A proto se Cyril snažil ukázat, že hypostatická unie je reálná, že se Kristus jako Bůh i jako člověk narodil, trpěl, zemřel, byl vzkříšen a vystoupil na nebe. Jinak by naděje v Krista jako zachránce lidstva před věčnou smrtí byla marná. Když Cyril říká, že „co není přijato, není ani spaseno,“⁵⁵ neříká nic, co by nebylo známé. Už předtím to jasně vyjádřili mnozí církevní otcové, např. Řehoř Naziánský: „to, co bylo spojeno s Bohem, to bude spaseno.“⁵⁶ Víra v Panu Marii jako v Bohorodičku je tak významná, neboť tím titulem se přiznává skutečnost hypostatické unie, která zaručuje oprávněnost naší naděje na spásu skrze Ježíše Krista. Cyril význam hypostatické unie – toho, že se Slovo stalo tělem –, představuje na verši z *Listu apoštola Pavla Židům*: „Protože děti spojuje krev a tělo, i on se stal jedním z nich, aby svou smrtí zbavil moci toho, kdo smrtí vládne, totiž d'ábla.“⁵⁷

Je-li Ježíš Kristus opravdu Spasitel, tak je i hypostatická unie reálná a opravdovost hypostatické unie je ekvivalentně spojena s tím, že Panna Marie je matkou Boha. Tedy popíráním titulu Bohorodička se popírá i naděje na spásu skrze Ježíše Krista, a proto se Cyril neváhal argumenty podloženými Písmem a tradicí postavit proti Nestóriovu zavržení titulu Bohorodička.

55 Cyril, *In Ioan. VII.*; PG 74, 89CD; viz I. V. Popov, *Idea zbožštění v rané východní církvi*, s. 20.

56 Řehoř Naziánský, *Ad Cled*; viz I. V. Popov, tamtéž.

57 Žid 2, 14.

IV. ZÁVĚR

Při sledování vývoje formulování dogmatu křesťanské víry jsme mohli pozorovat, jak se v střetávání dvou hlavních teologických škol – Alexandrie a Antiochie – vytvářelo v souladu s tradicí sahající k apoštolské době vyvážené myšlení. Mariin titul Bohorodička dokázal obsáhnout dostatečným způsobem elementární syntézu ortodoxní christologie. A to, že byl bodem, kolem kterého se celý spor točil, církev vyjádřila také umístěním oslavy třetího všeobecného sněmu hned na následující den po svátku Narození Přesvaté Bohorodičky; oslavuje se 9. září spolu se svátkem Mariiných rodičů sv. Jáchyma a Anny.

Cyrl z Alexandrie ve sporu zcela správně klade důraz na jednotu subjektu v Kristu. Jeho christologie je založena soteriologicky, a proto se mu jako pro spásu nebezpečná jevila tendence antiochijského směru osoby v Kristu oddělovat. Formy spojení obou přirozeností jako bydlení (*ἐνοικησιος*), relativní sjednocení (*ἕνωσις σχητικῆ*) či přilnutí (*συνάφεια*) užívané v antiochijské teologii připadaly Cyrilovi příliš povrchní, nebo spíše nepodstatné.¹ Už jen proto, že je třeba upřednostňovat podstatné před nepodstatným, byl Cyril proti Nestóriovi nucen zakročit, Nestórios však popíral to pro spásu podstatné – hypostatickou unii. Zákrok byl zcela na místě, a podle patrologa prof. Kadlece, tím spíše, že se jednalo o samotného patriarchu hlavního města.²

V církevních dějinách se můžeme setkat i s názorem, který se snaží o odsouzení Cyrila a o rehabilitaci Nestória a jeho učitele Theódora z Mopsuestie.³ S tímto přístupem je možné se setkat např. u prof. Rudolfa Říčana, který o Cyrilovi tvrdí, že „dospěl až k vyhlášení jedné přirozenosti Kristovi, totiž božské,“ obviňuje ho z monofysitismu a degraduje úspěch jeho od sv. otců vyrůstajícího učení, které bylo efezským sněmem poznáno jako správné, na úspěch, získaný pouze „soustavnými intrikami, podplácením a úsluhami.“⁴ Nebo profesor teologie a církevních dějin August Franzen, který decentně obviňuje Cyrila z bludu a tvrdí, že „po sjednocení obou přirozeností v Kristu se podle něho (Cyrila) může de facto hovořit jen

1 V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, s. 218–219.

2 Viz J. Kadlec, *Dějiny katolické církve I.*, s. 125.

3 Podle Theódorových homilií usuzují o jeho christologii, že byla v podstatě ortodoxní, a to i přesto, že o některých jeho termínech a formulacích lze pochybovat, jako např. „jenž přijal a který byl přijat“ (viz J. Kadlec, *tamtéž*, s. 124).

4 Viz R. Říčan, *12 století církevních dějin*, s. 214.

o jedné přirozenosti, a to boholidské.⁵ Mezi další, co se snaží o rehabilitaci Nestória a odsouzení, Cyrila patří také německý teolog Heinrich Kraft, který zcela přehlíží nesmírný dogmatický význam sporu a redukuje ho jen na politickou úroveň, jak to lze poznat z jeho hodnocení sporu, kde jeho úspěch vyvozuje jen z jeho pozice: „V církevně-politickém a dogmatickém sporu s Cyrilem Alexandrijským se ukázalo, že Cyrilova pozice byla silnější.“⁶

Je pravda, že Cyrilova formulace „jediná vtělená přirozenost Božího Slova“ (*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*), jak se Cyril domníval, nepocházela od sv. Athanasia Alexandrijského, ale od Apollinaria z Laodikeje,⁷ ale, jak je také dobře známo, Cyril tuto formuli chápal a vysvětloval zcela ortodoxně. Navíc plně uznával existenci Kristovy lidské duše,⁸ takže jej nelze v žádném případě podezřívat z apollinarismu, z kterého byl podezříván. Nemůžeme Cyrilovy formulace odsuzovat na základě později vytvořené přesné terminologie, neboť ta v jeho době neměla tak úzce vymezenou sémantickou specifikaci, a proto se mohl používat stejný pojem v různých významech. K popisu spojení obou přirozeností Cyril používal více formulí, jako především: *ἕνωσις φυσική* („reálné“ spojení), *ἕνωσις κατὰ φύσιν* a *ἕνωσις κατ' ὑπόστασιν* (spojení v hypostazi, můžeme hovořit i o prvotní formě pojmu hypostatická unie). Cyril sám v druhém listu Nestóriovi neříká, že by se podle přirozenosti (*φύσις*) snad Slovo sjednotilo s tělem oživeným rozumnou duší, ale tvrdí jasně, že se sjednotilo podle hypostaze (*ὑπόστασιν*).⁹

Blažený Theodóretos Kyrrský sice v učení Cyrila „o jednotě podle hypostaze“ dlouhou dobu viděl taky smíšení dvou přirozeností v jedné Boholidské přirozenosti, ale později sám uznal, že se ve sporu dopustil neúměrné snahy o oddělení obou Kristových přirozeností. Pozdější dogmatický dialog byl veden v Cyrilově duchu. Např. nedávná studie A. de Heluxe jasně ukázala, že se Cyrilem inspiruje celá Chalkedonská christologická definice.¹⁰ Významný

5 A. Franzen, *Malé dějiny církve*, s. 65.

6 H. Kraft, *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 214.

7 To, že ona formulace nepocházela od sv. Athanasia, ukázal jako první Leontios Byzanský (485? – 543?); viz P. Aleš, *Církevné dejiny*. 2., s. 164.

8 Srov. např. Cyril, *Oratio ad Augustas*, 44; PG 76, 1413.

9 2CN, 3. od., „...ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον, ὅτι σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῆ λογικῆ ἕνωσας ὁ Λόγος ἑαυτῷ κατ' ὑπόστασιν...“

10 Viz E. G. Farrugia, *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, heslo Cyril Alexandrijský, s. 220.

a uznávaný patrolog jako byl prof. Johannes Quasten přikládá Cyrilovu dogmatickému sporu náležitou váhu a říká, že Cyril ve své formulaci „ἀρχει τὸ Θεοτόκον λέγειν και ὁμολογεῖν τὴν ἀγίαν παρθένον“¹¹ dokázal pojmem Bohorodička obsáhnout dostatečným způsobem elementární syntézu ortodoxní christologie.¹² Popíráním titulu Bohorodička se totiž popírá i naděje na spásu skrze Ježíše Krista. A proto byl Cyril nucen zasáhnout proti Nestóriovu zavrhování titulu Bohorodička, a to jak argumenty podloženými Písmem a Tradicí, tak nakonec použitím i politických schopností, čímž přivedl na mizinu Alexandrijský patriarchát.

Památku sv. Cyrila Alexandrijského si můžeme připomenout v jemu zasvěcený den 9. června, a neboť se zasadil v boji o církve s takovým významem, že mu náleží místo po boku takového otce jako byl otec ortodoxie sv. Athanasios. Dne 18. ledna ještě vzpomínáme na ně oba dva společně.

11 *Ep.* 1; hom. 15 incarn. (cit. podle J. Quasten, *Patrology*, Vol. 3., s. 142).

12 J. Quasten, tamtéž, s. 142.

V. SEZNAMY A PŘÍLOHY

Prameny

ALEXANDRIJSKÝ, Cyril. *Druhý list Cyrila Alexandrijského Nestóriovi*. Schwartz, E.; Schieffer, Rudolf. *Acta conciliorum oecumenicorum. Concilium Universale Ephesenum. Acta graeca*. Berín: Walter de Gruyter & Co, 1927. Polský překlad: Baron, Arkadiusz; Pietras, Henryk. *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, laciński, polski*, Tom 1, (325–787): *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II*. Varšava: 2001. S. 109–119.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. Ekumenická rada církví. 3. přeprac. dopl. vyd. Praha : Česká katolická charita, 1987. 1007s., 283 s.

Nikajské vyznání víry. Přeložil Pavel Milko, *Materiály ke studiu*. Získáno 15. 3. 2011 z <http://dogmatika.wz.cz/Nikaia.pdf>

Nikajsko-konstantinopolské vyznání víry. (ACO 2, I, 2, 80) Přeložil Pavel Milko, *Materiály ke studiu*. Získáno 17. 3. 2011 z <http://dogmatika.wz.cz/NC.pdf>

Pravidla všeobecných a místních sněmů i svatých Otců pravoslavné církve. Přeložil A. J. Novák. Praha: Pravoslavná církev v Československu, Ústřední nakladatelství 1955. Získáno 27. 9. 2007 z <http://www.pravoslavi.cz/download>.

SCHOLASTICUS, Socrates. *Církevní dějiny*. Přeložil Josef Novák. Praha: Česká katolická charita, I. svazek 1989, II. svazek 1990.

Sekundární literatura

ALEŠ, Pavel. *Církevní dějiny. 1. Úvod a první období církevních dějín*. 2. vyd. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 1992. 311 s.

ALEŠ, Pavel. *Církevní dějiny. 2*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 1973. 130 s.

BOLOTOV, Vasilij Vasil'jevič. *Lekcii po istorii drevnej cerkvi, Tom IV: Istorija cerkvi v period vselenskoch soborov*. Petrohrad: Tipografija M. Merkuševa, 1918. 616 s.

FLORENSKIJ, Georgij Vasil'jevič. *Vizantiskije otcy V–VIII vv. Iz čtenij v Pravoslavnom bogoslovskom institute v Pariže*. Paříž: 1933. 260 s.

FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Překlad: B. Smékal, M. Rynešová. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. 398 s.

- HARNACK, Adolf. *Dějiny dogmatu*. Přeložil František Žilka. 2. vyd. Praha: Kalich, 1974. 372, XIII s.
- CHADWICK, H. „*Filón a počátky křesťanského myšlení*“. Otištěno v: ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Filosofie pozdní antiky: Od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2002. S. 159–226.
- JEŽEK, Václav. *Filón Alexandrijský: jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*. Vyd. 1. Prešov : Prešovská univerzita, 2004. 262 s.
- KADLEC, Jaroslav. *Dějiny katolické církve I*. 3. přeprac. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého 1993. 209 s.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost v katechetických homiliích Theodóra z Mopsuestie*. In: *Milost v patristice*. Vyd. 1. Edt. L. Karfíková a J. A. Duss. Jihlava: Mlýn, 2011. 225 s.
- KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury – Život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*. Přeložil Jiří Kaplan. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005. 320 s.
- KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Všeobecný církevní dějepis. Díl první. Starý věk*. Praha: Arcibiskupské knihtiskárny za Rohlíčka a Sieverse 1883. 587 s.
- MELITÓN, ze Sard. *O Pasše = (Peri Pascha)*. Přeložila Monika Recinová. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. 190 s.
- MILKO, Pavel. *Órigenés učitel*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2008. 205 s.
- MILKO, Pavel. *Úvod do byzantské filosofie (se studií Michala Řoutila Na východ od Antiochie. Řecké myšlení za hranicemi Byzance, 2.–8. století. Syrská tradice)*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2009. 265 s.
- POPOV, I. V. *Idea zbožštění v rané východní církvi*. Přeložil Petr Maršík. In: *Orthodox revue*, č. 1, Praha: Orthodoxia – vzdělávací centrum, 1997. S. 11–41.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. 590 s.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Spor o úplné Kristovo lidství*. In: *Poutník*, 2001, č. 10. S. 4–6.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Třetí století – teologické školy, Tertullian a Origenes*. In: *Poutník*, 2001, č. 8. S. 4–6.
- PRUŽINSKÝ, Štefan. *Patrologiai. Díl I.: Úvod a počiatky patristickej literatúry*. Bratislava: Cirkvrné nakladateľstvo Bratislava, 1990. 462 s.

- PRUŽINSKÝ, Štefan. *Patrológia*. Díl II.: *Cirkevná a kresťanská literatúra 2.–8. storočia*. Vyd. 1. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 2003. s. 479.
- QUASTEN, Johannes. *Patrology. Vol. 3. The golden age of greek patristic literature from the council of Nicaea to the council of Chalcedon*. Allen: Christian Classics 1959. 605 s.
- RUSSELL, Norman. *Cyril of Alexandria (The Early Church Fathers)*. London a New York: Routledge 2000. 272 s.
- ŘÍČAN, Rudolf; MOLNÁR, Amadeo. *12 století církevních dějin*. 2. rev. vyd. Praha : Kalich, 1989. 537 s.
- ŘOUTIL, Michal. „*Na východ od Antiochie*.“ In: Pavel Milko, *Úvod do byzantské filosofie*.
- SAMSOUR, Josef. *Církevní dějiny obecné*. Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba 1907. 1259 s.
- SAMSOUR, Josef. *Základy patrologie se zvláštním zřetelem k dějinám dogmat*. Brno: Papežské knihtiskárny benediktinů rajhradských 1908. 272 s.
- ŠMELHAUS, Vratislav. *Řecká patrologie*. 1. vydání. Praha: Kalich, 1972. 278 s.
- ŠPIRKO, Jozef. *Patrologia. Živoy, spisy a učenie sv. otcov*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča 1995. 228 s.
- ZOZUĽAK, Jan. *Filozofia, teológia, jazyk*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešově, Pravoslavná bohoslovecká 2005. 311 s.

Encyklopedie a slovníky

- FARRUGIA, Edward G. *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Vyd. 1. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2010. 1039 s.
- PRACH, Václav. *Řecko-český slovník*. Praha: Nakladatelství Springer a spol. 1942. 588 s.
- VAVŘÍNEK, Vladimír. *Encyklopedie Byzance*. Vyd. 1. Praha: Libri ve spolupráci se Slovanským ústavem AV ČR 2011. 550 s.

Summary

Korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestóriem

Cyril's of Alexandria corespondence with Nestorios

Pavel Železník

The theme of this work is christological contradiction solved on the third Saint General Council of Ephesus in 431. It is focused on correspondence that preceded the convening of Council, especially the *Second Epistle of Cyril to Nestorius*. It shows its content and discussed arguments. The reason of the contradiction was that Nestorius denied Virgin Mary the title of Theotokos and the subject of controversy was the question of the hypostatic union. The work summarizes previous dogmatic development of christology to justify the title of Theotokos. It presents the efforts to formulate the answer to the question that Jesus Christ had already asked his disciples: "Who do people say the Son of Man is?" And that since the beginning of triadology, through solving the question at the first two General Councils, up to the Christology itself. The work shows how the christological questions were formed by Origen, Paul of Samosata, Arius, Saint Eustathius, Apollinaris of Laodicea and Saint Athanasius during the 3rd and 4th century with respect to the methodology of the two major theological schools, Alexandrian and Antiochian. From defenders of Nicene religion, who saw the christological question as current problem during the fights with arianism it proceeds to the theology of predecessors of dispute initiator Nestorius like Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia and Cyril and Nestorius who were the main actors of the third Saint General Council of Ephesus. The most important part of the work is focused on the Second Epistle of Cyril to Nestorius. It presents its content and discusses the main Cyril's arguments for the hypostatic union whose essential for the possibility of salvation of the human race by Jesus Christ is given subsequently. Then the work presents the essential importance of Virgin Mary's title Theotokos for orthodox christology. At the end the work is dealing with different valuation of the importance of Cyril's merits. It mentions the approach of theologians such as: Jaroslav Kadlec, Rudolf Říčan, Augusa Franzen, Heinrich Kraft, A. Helux and Johannese Quasten with whom introduces a brief controversy based on the content Cyril's Letter and other sources.