THEODOR Z MOPSUESTIE: KRISTOLÓGIA VO VOLUNTARISTICKÝCH KATEGÓRIÁCH

Mgr. Michal Devečka

Abstract:
A huge problem for the right understanding of Theodore´s Christology since the beginning of the 5th century until these days has been, for an orthodox eye, his provocative Christological language and Christology expressed primarily and preferably in the voluntaristic category of will and subsequently in psychological freedom and active free choice. Will, decisions, and active human obedience play a very important role in the Theodore´s concept of God. Will, freedom of choice, freedom of dealing, and free active obedience have the same important place in his understanding of the human individual, i. e. human person and human genus as such. By making will the decisive constitutive element of any rational entity (God the same as human), Theodor takes over pieces of voluntaristic thought and of voluntaristic accents and implements them into his theology, anthropology, and hamartology, i.e. consequently projected onto his Christology, which is analyzed by this study. This study´s objective is to point the reader to the aspects of voluntarism in the above and further mentioned limits implemented by Theodore into his Christology of the so-called unity καθ' εὐδοκίαν, and to show the essential importance of the voluntatistic categories of will, freedom, free choice, free action etc. for his Christological thinking. Yet, at the same time, we do not cease to accent our firm persuasion that this unity of natures expressed preferably in the category of will, does not at all mean total negation of any substantial base for this unity. The preference of non-substantial depiction of this unity does not mean - in our opinion- total negation of any degree of substantial unity. In this study we also outline, how these elements, we named voluntaristic, were (mis)understood by his opponents in the timeline of history.

Úvod

Theodor z Mopsuestie je najvýznamnejšia postava a učiteľ sýrskej cirkvi koncom 4. a začiatkom 5. st. Tento muž ohromnej vzdelanosti a zbožnosti vyrastal po stránke teologického vzdelania pri nohách veľkého Diodora z Tarzu v jeho katechetickej škole. Theodor spolu s Jánom Chryzostomom sú dnes najslávnejší Diodorovi žiaci. Diodorov vplyv na Theodora po exegetickej stránke je neodškriepiteľný.[1] Jeho učenosť a vzdelanosť z neho urobili brilantného exegéta – jedného z najlepších, akí kedy žili. Napísal veľký počet komentárov k biblickým knihám, z ktorých sa dodnes zachoval len malý zlomok, pričom aj väčšina tohto zlomku len v sýrskych verziách. Za neblahý osud diela tohto vzdelaného muža a biskupa môže práve jeho kristológia, ktorú Cyril pokladal za žriedlo Nestóriových myšlienok. Tento postreh Cyrila bol správny. Theodorova kristológia bola na alexandrijské pomery vyjadrená Theodorom vo veľmi provokatívnych slovách, pojmoch a spojeniach

[1] Drobner tento silný vplyv Didorových exegetických metód na Theodora vyjadruje nasledovne: „Über die ebenfalls traditionelle Formel „unus atque idem est Deus verbum ... et homo“ gelangte er schliesslich – wie zur gleichen Zeit Augustinus – mit Hilfe der Person-Exegese zum Begriff der einen πρόσωπον Christi.“ DROBNER, H. R. *Lehrbuch der Patrologie*. P. Lang : Frankfurt am Mein, 2004, s. 334.

a kategóriách, ktoré v alexandrijskom prostredí evokovali adopciánske heretické pozadie. Tento kristologický jazyk spôsobil Theodorovi nemalé problémy. Odpor voči jeho interpretácii Krista nastáva okamžite po jeho smrti, keď sa stáva v tom istom roku 428 patriarchom Konštantínopolu jeho žiak Nestórius. Kristologické spory s Nestóriom a víťazstvo Cyrilovej interpretácie, ktoré je myšlienkovým podkladom aj slávneho chalcedonského kréda, však spôsobili odpor cyrilánov, miafyzitov, monofyzitov a neochlacedonských ortodoxov aj voči Theodorovej kristológii. Tá bola pokladaná za žriedlo Nestóriových údajných rúhačstiev Nestóriovým úhlavným nepriateľom Cyrilom Alexandrijským a jeho stranou.

Kristológia vyjadrená dualistickým (v zmysle silne rozlišujúcim) jazykom vyjadruje charakter Theodorovej kristológie. Je spoločnou črtou všetkých doposiaľ zmienených teológov (Diodora, Theodora, Nestória aj Theodoreta). U Theodora je však tento dualistický jazyk viditeľný podstatne zreteľnejšie, než u Diodora a Theodoreta. Postava Theodora tiež – ako aj zvyšných zástupcov tzv. „antiochejskej klasickej školy“[2] – ostáva dodnes sporná. De Vriesovu argumentáciu[3], že ide o Nestória pred Nestóriom (v zmysle cirkevnej definície nestorianizmu) dnes už v takejto podobe nezastáva snáď nikto. McNamara sa ešte v 50. rokoch minulého storočia vyjadruje o Theodorovi ako Nestóriovi pred Nestóriom a predhadzuje mu učenie o dvoch synoch:

Whether or not one accepts the traditional notion of the Nestorian heresy as a complete accurate version of the teaching of Nestorius himself, there can be no doubt that here, in the writings of his elder contemporary and fellow-Antiochene, Theodor, we have the essential nestorian position. Theodore´s teaching, deny it though he will, is none other than the doctrine of the „two sons“, that dividing of Christ which St Cyril of Alexandria, with unerring insight, was soon to denounce as the only logical basis of the denial of the θεοτόκος. [4]

Od dôb de Vriesa a McNamaru však prehodnocovanie Theodorovej kristológie v mnohom pokročilo proti takémuto hodnoteniu Theodorovej kristológie a vyššie prezentovaná pozícia už dávno nie je mainstreamovou. Špičkoví patrológovia vidia Theodora v omnoho pozitívnejšom svetle, než DeVries a McNamara a im podobní. Môžeme prehlásiť, že dnes vykladať Theoodorovu kristológiu v zmysle učenia o dvoch synoch a stotožňovať ho s nestorianizmom je prekonanou pozíciou. Dnes pri hodnotení Theodora sa síce stále opakovane tvrdí, že jeho kristológia nedokázala jasne poňať jednotu na substanciálnej úrovni, resp. že v osobe Krista vidí minimálne dva predikačné (t.j. gramatické) subjekty. Málokto však dokáže označiť Theodora priamo za Nestória pred Nestóriom.

---

[2] Toto delenie na alexandrijskú a antiochejskú školu je však z viacerých dôvodov neadekvátne a nie šťastne použiteľné, rovnako, ako aj tomu priliehajúce delenia na Logos-anthrópos a Logos-sarx model zodpovedajúce týmto dvom údajným školám. Toto označenie preberáme len ako klišé zaužívané označenie pre vyššie spomenutú skupinu kristológov sýrskej cirkvi resp. antiochejského patriarchátu.

[3] De VRIES, W. *Der Nestorianismus Theodors von Moppquestia in seiner Sakramentenlehre*. In *Orientalia Christiana Periodica*. vol 7 (1948), s. 91 – 148.

[4] McNAMARA, K. *Theodore of Mopsuestia and the nestorian heresy*. In *ITQ* 20 (1952), s. 172. Viď celú štúdiu s. 172 – 191.

Skutočne, Theodorov jazyk je omnoho viac mätúci, než jazyk jeho učiteľa Diodora. Reč o dvoch ὑπόστασεις alebo πρόσωπα v jednom spoločnom πρόσωπον; označovanie Kristovej *humanitas* gréckymi výrazmi ναὸς (chrám) a ἄνθρωπος[5], v ktorom prebýval (ἐνοίκησις, ενοικοῦν) Logos[6] ὡς εὐδοκία[7] (zvykne sa to prekladať ako „na základe dobrej vôle“, čo ale nie je priliehavý preklad), pričom táto *eudokia* je definované ako ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ Θεοῦ (najdokonalejšia a najlepšia vôľa Božia)[8]; používanie maskulínnych rodov a koncoviek vo vzťahu k *humanitas* Krista, používanie analógie spojenia dvoch ľudí v manželstvo a prebývania Boha vo svojom chráme pre opis jednoty Krista, a v neposlednom rade rozlišovanie evanjeliových výrokov vo vzťahu k jednotlivým prirodzenostiam veľmi rozlišujúcim spôsobom a odmietanie narodenia Boha z Márie[9] v zmysle obrany božstva Krista proti ariánskemu konceptu prirodzenosti Logosa sú jazykové formy používané Theodorom veľmi, ktoré často zahmlievajú správne pochopenie jeho obrazu Krista. Zároveň zanechávajú v čitateľovi silný dojem, že s jednodou Kristovej osoby to u Theodora tiež nie je v „bezproblémovom poriadku“. – Intepretácia tohto všetkého je kľúčová pre pochopenie Theodorovho Krista, ktoré sa však nedokáže vyhnúť celej rade vážnych intepretačných ťažkostí. Toto je azda najstručnejší sumár hlavných charakteristík Theodorovej kristológie.

Doplniť treba ešte dôležitý fakt, že jeho kristológia – tak ako Diodorova – bola určovaná protiariánskym a protiapollinaristickým zreteľom, no chcela sa vyhnúť aj adopcianizmu Pavla zo Samosaty[10]. Soteriológia (samozrejme na základe istých antropologických predpokladov) a kristológia idú ruka v ruke aj u Theodora.[11] Tento posledný moment treba mať stále na pamäti pri hodnotení

---

[5] Viď dodnes veľmi často citovanú štúdiu GREEN, R. A. *The antiochene christology of Diodore of Tarsus*. in *JThS* 17 (1966), s. 327 – 341. Rowan Green dokazuje vo svojej štúdii, že Diodorov jazyk anticipuje na Theodorovom označení ľudskej prirodzenosti titulom ληφθεῖς ἄνθρωπος (s. 239), hoci Diodor nemal ustálenú terminológiu (s. 328). Greenov článok je útokom na Grillmeierovu interpretáciu Diodorovej kristológie (píše to na s. 327) ako Logos-sarx kristológie s dualistickými prvkami so zanedbaním aktívneho miesta ľudskej duše Krista. Green striktne oponuje a vidí omnoho viac, než Grillmeier, závislosť Theodora na svojom učiteľovi a myslenie v rovnakých, resp. podobných rysoch. Na zákalde dvojakej predikácie Green radí Diodora v podstate k antiochejskej Logos-anthrópoj schéme. (s. 329). To mu následne umožňuje vidieť aj užšiu závislosť Theodora na Diodorovi, než vidí Grillmeier, a taktiež vyslovovať tvrdenia, že Theodorove pozície sú implicitne obsiahnuté v Diodorovom učení a jazyku

[6] Theodor Mops. *de Inc*. VII. PG 66, 972B – D.

[7] Theodor Mops. *de Inc*. VII PG, 66, 973A nn.

[8] Theodor Mops. *de Inc*. VII. PG 66, 973A.

[9] Viď Theodor Mops. *ep.ad Domnum* . PG 66, 1013A.

[10] „Not only Chryzostom but Christian writers at large applied the term „Jew“ to any Christian who thought to have denigrated the divine status of Christ: Paul of Samosata was designated as judaizer, as were, Arius, Sabelluis, Nestorius, Macedonius.“ WALLACE-HARDILL, D. S. *Christ in Christian Antioch : A study of early christian thought in the east*. Cambridge University Press : Cambridge, 1982, s. 20. Pavol zo Samosaty bol pokladaný za judaizárora a sotožňovaný s Áriom v tom, že popieral, že Kristus bol plne Bohom. Zároveň slúžil jeho príklad ako *memento* adopcianizmu, ktorému sa treba vyhnúť pri konštituovaní jednoty jedného Krista v kristológii.

[11] Spomedzi slovenských autorov na skutočnosť úzkej previazanosti správnej soteriológie so správnou kristológiou u Augustína, u Anselma a napokon u Luthera podáva Ľ. Batka vo svojom článku BATKA, Ľ. *Božie Slovo ako vzor a zdroj života s Bohom*. In *Teologická reflexe*. Ročník XIII. 1/ 2007, s. 32 – 45. Celkovo sa však kristologickým témam na slovenskej luteránskej pôde nevenuje zďaleka taká pozornosť, ako témam soteriologickým. Preto si ceníme prínos článku autora, ktorým opätovne poukázal na dôležitý aspekt Lutherovho myslenia: na najužšiu možnú spätosť soteriológie s kristológiou, ako aj na fakt, že takéto aspekty majú korene hlboko v partistickej ére. Týmto luteranizmus nadväzuje na dedičstvo cirkevných otcov.

Theodorovej kristológie a nepokladať ju preto za číry nestorianizmus podľa koncilovej definície. Theodor je známy po kristologickej stránke najmä vďaka svojim *Katechetickým homíliám*, v ktorých prvoradým zámerom je ochrániť božstvo Krista, celistvosť prirodzeností a ich nezmiešateľnosť a nepremennosť.

Dôležitým soteriológiou urrčovaným momentom je plne artikulovaný dôraz na ľudskú aktivitu Krista, na jeho aktívnu poslušnosť, súčinnosť s Logosom a pod. Sýrske prostredie je určované asketicizmom bez mysticizmu tlačiacim do popredia morálku a nasledovanie Krista ako vzoru. Čo Adam pokazil musí napraviť nový Adam svojou aktívnou poslušnosťou až po smrť na kríži. Preto Theodor akcentuje Kristovu *humanitas* a jej aktivitu[12]. Všetky vyššie spomenuté aspekty nachádzajú svoju silnú odozvu u Theodoreta z Kýru, ktorý sa po Theodorovej smrti stal vedúcou autoritou sýrskej cirkvi, ako aj u Nestória, ktorého nepochopenie Cyrilom a nepochopenie Cyrila vyústilo v Efezský koncil.

I. Tri možné vyjadrenia jednoty prirodzeností

Theodorova kristológia je silne určovaná soteriologickým hľadiskom stvárneným v jeho poňatí existencie človeka v dvoch καταστάσεις. Prvá κατάστασις je vekom premenlivosti, porušiteľnosti a hriehu. Druhá κατάστασις je vekom nepremennosti, neporušiteľnosti a bezhriešnosti. Theodor vidí ľudskú prirodzenosť akoby na ceste od prvej k druhej κατάστασις. Toto je jedna z hlavných myšlienok Theodorových *Katechetických Homílií*. Spásu nevídí ako Apollinarius, Atanázius a Cyril ako onticko-substanciálne pozdvihnutie k božskému životu, ale ako progres človeka k dokonalému ľudskému životu. Prechod od jednej k druhej κατάστασις je prechodom ľudskej prirodzenosti od nedokonalého k dokonalému stavu a životu. Koncept milosti u Theodora (ale aj u Nestória) je podľa Fairbairna určovaný myšlienkou, že Boh dáva ľuďom skrze vieru tie dary, ktoré potrebujú pre napredovanie a prechod z prvej do druhej katastázy. Theodorovým zámerom v osobe Krista bolo teda pochopiteľne ochrániť a vyjadriť nepostrádateľnosť slobodnej, autonómnej ľudskej vôle, ktorej vyjadrením je aj slobodná ľudská poslušnosť Bohu, ktorou jedinou človek napreduje a môže dosiahnuť druhú katastázu.[13]

---

[12] Adam Louth porovnáva soteriologické momenty Theodora a Atanázia. U Theodoreta zohráva poprednú úlohu nádej v budúci svet; stav človeka po páde u Theodora je Louthom pochopený ako: „Corruption is the negative side of the creature´s fundamentally negative state, which makes it impossible for the human creature in its present age to live a life in conformity to the will of God , which is marked by unchangeability.“ Zároveň Louth o druhej katastáze resp. veku u Theodora píše: „The age to come represents the reverse of the frailty and changeability of the present age: it is characterized by an unshakable, serene conformity to the will of God.“ kľúčový rozdiel medzi Theodorom a Atanáziom je ten, že Atanázius pretláča do popredia onticko-substanciálny model spásy, zaťiaľ čo Theodor primárne morálny založený na nasledovaní a poslušnosti v nádeji v budúci vek, v ktorom príde aj onticko substanciálna rovina spásy. LOUTH, A. *Later theologians of the greak east*. In ESLER, P. *The early Christian World. Vol I-II*. Routledge : London – New York, 2000, s. 598.

[13] K poňatiu milosti u Theodora ako dvoch katastáz a vplyv tejto predstavy na Theodorovu kristológiu vynikajúco rozpracováva FAIRBAIRN, D. *Grace and christology in the early church*. Oxford University Press : Oxford, 2003, kap. 2 (*Christ as the uniquely graced man in Theodore and Nestorius*), s. 28 – 52 (obzvlášť s. 28 – 40).

Pre pochopenie Thedorovho uvažovania o tom, ako popísať jednotu božského a ľudského konštituentu v Kristovej osobe, je veľmi nápomocná nasledovná McGuckinova schéma: McGuckin schematicky rozvrstvil Theodorovo myslenie o popise jednoty prirodzeností do nasledovných troch alternatív[14]:

a.) Union by nature (καθ' οὐσίαν)

b.) Union by mutial engagement (καθ' ἐνεργείαν)

c.) Union by God´s favour/grace (καθ' εὐδοκίαν)

Ad a.)

Theodorova kristológia nie je Cyrilovou kristológiou hypostatickej únie a ani ňou byť nemôže a nechce: zjednotenie κατὰ φύσιν resp. καθ' ὑπόστασιν by rozumel v zmysle Apollinariovej μιὰ φύσις σύνθετος, alebo v zmysle úplného zániku niektorej prirodzenosti. Theodor používa všetky klasické kristologické termíny: Termínom οὐσία označuje Theodor, ale aj Theodoret a Nestórius, tú najhlbšiu ontologickú rovinu v zmysle substancie ako podopierajúceho substrátu bytia. Φύσις, resp. *natura*, resp. sýr. *kyānā* zase vyjadruje *ousiu* s osobitými vlastnosťami vymedzujúcimi druh alebo rod. Takto Theodor napr. hovorí o jednej spoločnej οὐσία božskej Trojice, vyjadrujúc jej spoločnú podstatu, substanciu, resp. substanciálny základ. Všade, kde však hovorí Theodor o prirodzenosti Slova, resp. o Ježišových prirodzenostiach, používa výraz *kyānā*, čo je ekvivalent gréckeho φύσις.[15] Iný príklad je reč o hypostáze ľudskej duše, ktorá nezaniká ani smrťou, zatiaľ čo duša zvieraťa zaniká, lebo nemá nesmrteľnú existenciu.[16] Na tomto príklade vidíme tiež, že konkrétne reálne konanie, prejav a aktivita v existencii a samotný fakt vystúpenia do existencie oproti čírej potencionalite je zhrnutý v pojme ὑπόστασις, čo je ekvivalentom sýrskeho termínu *qnōmā* hojne používaného v dochovaných sýrskych fragmentoch Theodorových diel. Každá prirodzenosť je a musí byť ὑπόστασις resp. *qnōmā*. Týmto výrazom chcel Theodor označiť aspekt reality prirodzenosti, t.j. že prirodzenosť nie je len φύσις (sýr. *kyānā)* v zmysle potenciálneho konceptu, ale je v Kristu konkrétna a konkrétne sa prejavujúca a aktívna.

Graham Warne pripomína v súvise s týmto pojmom u Theodora semitské (v tomto prípade hebrejské) praktiky používať jeden termín pre vyjadrenie konkrétnej pozorovateľnej reality a zároveň nekonkrétneho figuratívneho významu. To, čo je konkrétne a pozorovateľné, poskytuje prostriedky, ktorými aj to nekonkrétne môže byť pozorované. Warne zakončuje: *„The human person, therefore,*

[14] McGUCKIN, J. A. *St. Cyril of Alexandria* : *The christological controvery* : *its hiustory, theology and texts*. (Supplements to vigiliae Christianae vol XXIII.) Brill : Leiden – New York – Köln, 1994, s. 168.

[15] McLEOD, F. G. *The roles of Christ's humanity in salvation: insights from Theodore of Mopsuestia*. Catholic University of America Press : Washington D.C., 2005, s. 44.

[16] „But this is not true of human beings. For its soul exists in its own hypostasis and is far superior to its mortal body. In fact the body accuires its life from its soul and likewise dies and is dissolved whenever the soul departs. But whenever the soul leaves, it does not perish, but remains forever in its hypostasis.“ McLEOD, F. G. *The roles of Christ's humanity in salvation: insights from Theodore of Mopsuestia*. Catholic University of America Press : Washington D.C., 2005, s. 45.

was characterized by function, rather than by metaphysical abstraction"[17]. *Qnōmā* teda označuje aspekt reality a porozovateľnosti nejakej konkrétne sa prejavujúcej prirodzenosti v podmienkach existencie. Zároveň by sa dalo povedať termínmi scholastickej metafyziky, že označuje individuálnu substanciu (čo však nie je totožné s osobou!). Pochopenie termínu ὑπόστασις v kristológii ako vyjadrujúceho aspekt reality v existencii oproti čirej potencionalite samotnej φύσις je spoločné Theodorovi, Theodoretovi, ale aj Nestóriovi. Treba súhlasiť v nasledovnom tvrdení s McLeodom, ktorý na zákalde postrehu Helmuta Köstera pripomína, že slovo ὑπόστασις môže mať tranzitívny, no aj intranzitívny slovesný základ: *„If hypostasis is taken in a transitive sense, it signifies „subsistence" and „actualization". This is how Theodor understands hypostasis…"* Zároveň však ὑπόστασις znamená pre Theodora vždy isté konkrétne bytie vymedzené z potencionality do reálnosti a aktuality. *„Theodore could accept the meaning of hypostasis as an existing person for every person except Christ in the flesh. But in the case of Christ´s humanity, one hypostasis means but one nature in Christ*."[18] McLeod dokonca hovorí o *„consistency of Theodore´s understanding hypostasis (qnômâ in syriac) as an existing real nature*.[19]

Jednota καθ' οὐσίαν resp. κατὰ φύσιν resp. καθ' ὑπόστασιν – ako nachádzame krátko po Theodorovej smrti u Cyrila – bola pre Theodora rovnako ako pre Nestória a Theodoreta neprijateľná. Všetci traja zmienení sa zhodli v tom, že jednota je blízka, absolútne nerozlučná a nezmiešateľná a nevedeli si po inkarnácii predstaviť Logosa mimo tela resp. mimo prijatého človeka resp. formy služobníka resp. chrámu tela[20]. Poňať však jednotu tak, ako Cyril, označením κατὰ φύσιν, by znamenalo pre nich poprieť, že aj druhá prirodzenosť je ὑπόστασις, a teda, že je konkrétnou a reálnou a stále prítomnou a prejavujúcou sa v osobe Krista. Ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν by Theodor pochopil bez následného detailného vysvetľovania zámeru tohto spojenia ako zmiešanie prirodzeností[21], alebo ako apollinarizmus s doketickými črtami umenšujúci ľudskú prirodzenosť[22], alebo ako arianizmus umenšujúci božskú prirodzenosť. Presne takto pochopili spojenie ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν Nestórius (najmä druhí list Cyrilovi a *Protianatémy*) a Theodoret (najmä na základe Cyrilových *Dvanástich*

[17] WARNE, G. *Hebrew perspectives on on the humann person in the Hellenistic era : Philo and Paul*. Mellen Biblical Press : Lewinston (NY), 1995, s. 59 – 60.
[18] McLEOD, F. *The roles of Christ´s humanity : insights from Theodore of Mopsuestia*.. Catholic University of America Press : Washington D.C., 2005, s. 155.
[19] McLEOD, F. *The roles of Christ´s humanity : insights from Theodore of Mopquetsia*. Catholic University of America Press : Washington D.C., 2005, s. 155.
[20] Theodor to vyjadruje napr. v Theodor Mops. *de Inc*. VII. PG 66, 980D. Ἥνωτο μὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τῷ Θεῷ ὁ ληφθεῖς κατὰ πρόγνωσιν ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει τῆς μήτρας τὴν καταρχὴν τῆς ἑνώσεως δεξάμενος.
[21] Theodor je prísne proti zmiešaniu a všade hovorí o potrebe rozlišovať medzi Prijímatreľom a tým, čo bolo prijaté. Premiešavanie prirodzeností považuje za prebytočné, nenláležiace kristovým prirodzenostiam a nepriliehavé. Prirodzenosti však ostávajú v Kristu spojené nerozlučne: Πανταχόθεν ἄρα δῆλον ὡς περιττὸν μὲν τὸ τῆς κράσεως καὶ ἀπρεπὲς καὶ ἀφαρμόζον ἑκάστης τῶν φύσεων ἀδιαλύτως ἐφ' ἑαυτῆς μεινάσης. Theodor Mops. *de Inc*. VIII. PG 66, 982A.
[22] Jedna ὑπόστασις by na základe Theodorovej ontológie znamenala priítomnosť len jednej φύσις v osobe Krista.. por. s McLeodovým citátom v pozn. 17.

anatém v *Reprehensio duodecim capitulorum Cyrilii*), ktorí s týmto spojením boli priamo konfrontovaní, keďže sa ono stalo centrálnym sloganom Cyrilovej kristológie v rokoch nestoriánskej krízy[23]. Tieto metafyzické koncepty sú skutočne badateľne spoločné Theodorovi, Nestóriovi a Theodoretovi z Kýru (obaja Theodorovi žiaci). Theodor však vo svojej dobe neútočil priamo na Cyrilov koncept hypostatickej jednoty, ktorý sa dostal do popredia a do centra kristologických sporov len zopár rokov po Theodorovej smrti v roku 428.

Vyjadriť jednotu Krista v substanciálnych ketegóriách spojeniami ako κατὰ φύσιν, καθ' υπόστασιν a καθ' οὐσίαν je pre Theodora na základe jeho metafyzických predstáv neprijateľné. Do popredia však vystupuje aj iný dôležitý aspekt pre odmietnutie takéhoto popisu jednoty Krista, ktorý rezonuje veľmi silno u Theodorových žiakov – u Nestória a v Theodoretovom *Reprehensio*[24]: jednota na onticko-substanciálnej báze (κατὰ φύσιν, καθ' υπόστασιν a καθ' οὐσίαν) implikuje mechanickú nevyhnutnosť a zbavuje Logosa slobody dokázanej v láske k ľudstvu (Theodoret tu hovorí výslovne o φιλανθρώπια); na druhej strane zbavuje táto nutnosť Krista ľudskej psychologickej slobody.

V *De Incarnatione* sa stretávame ešte s jedným zaujímavým argumentom pre odmietnutie popisu jednoty prirodzeností v substanciálnych kategóriách ako κατὰ φύσιν, καθ' οὐσίαν, po prípade καθ' ὑπόστασιν: je to argument, že Boh je svojou ousiou všade. Vyjadriť jednotu ľudskej a božskej prirodzenosti v substanciálnych kategóriách a v práve uvedených spojeniach by viedlo to k circumskriptívnemu poňatiu Božej esencie. Božská esencia by musela byť v plnosti vtesnaná do tej veci, v ktorej by prebývala. Musela by byť v plnosti vtesnaná do osoby Krista a časopriestorovo ohraničená, čo by ju zbavilo jej majestátnej povahy stratou idiómu všadeprítomnosti a neohraničiteľnosti. Strata idiómov všadeprítomnosti a neohraničiteľnosti sa rovná narušeniu ontologického statusu božskej prirodzenosti a stieraniu základnej definície viery a metafyziky, ktorou je definícia ontologickej diferencie nestvoreného a stvoreného. Výsledkom takéhoto poňatia jednoty by pre Theodora jednoznačne bol arianizmus: Logos by už viac nebol plne neohraničeným a všadeprítomným bohom. Definícia božskej ousie však – práve naopak – stojí na axióme jej neohraničiteľnosti a všadeprítomnosti, a tie musí Theodor brániť. Preto aj píše: Οὐσία μὲν οὖν λέγειν ἐνιοκεῖν τὸν Θεὸν, τῶν ἀπρεπεστάων ἐστίν. (hovoriť, že Boh prebýva [v Kristu] podľa ousie je tým najnevhodnejším [riešením]). …ἄτοπον εἰπεῖν ἐπὶ τῆς ἀπείρου φύσεος τῆς ἀπανταχοῦ παρούσης καὶ οὐδενὶ τόπῳ περιγραφομένης. (…je to nemiestne hovoriť, o neohraničenej prirodzenosti, ktorá je všade a nie je ohraničená resp. zadefinovateľná žiadnym miestom.) Božie παρεῖναι τῷ λόγῳ οὐσίας (prítomnosť na spôsob ousie) sa totiž vzťahuje nielen na človeka a ľudí (οὐκέτι μόνον ἀνθρώποις), ale

[23] Viď Van LOON, *The dyophysite christology of Cyril of Alexandria*. (Supplements to Vigiliae Christianae, v. 96), Brill : Leiden, 2009, s. 521 – 522. Tejto téme sa venujem v pripravovanej publikácii s názvom *Problém významosti a centrality miafyzitskej formuly v kristológii Cyrila alexandrijského pred Formulou Zjednotenia* na s. 10., kde nadväzujem práve na Van Loonov výskum.
[24] Por. Theodoret Cyr. *Rreprehensio XII. capitulorum Cyrilii*, reprehensio III. PG 76, 391 – 452.

aj na to stvorenstvo, ktoré nemá rozum (ἀλλὰ καὶ ἀλόγοις), ako aj na to, ktoré nemá dušu (ηδη καὶ τοῖς ἀψύχοις). [25]

Theodor popisuje namiesto týchto výrazov jednotu Krista ako jednotu v spoločnom πρόσωπον, pričom v tomto spoločnom πρόσωπον sa prelínajú dve prirodzené πρόσωπα Slova a človeka resp. ľudskej prirodzenosti. Theodor píše: διὰ γὰρ ταύτης [ἑνώσεως] συναχθεῖσαι αἱ φύσεις ἕν πρόσωπον κατὰ τὴν ἑνώσιν ἀπετέλασαν.[26] (skrze túto jednotu spojené prirodzenosti konštituujú jeden prosópon) U Nestória nastávajú obzvlášť nemalé problémy ako tento grécky termín πρόσωπον chápať. Pochopenie tohto termínu prevzatého od Theodora totiž určuje do veľkej miery aj konečné zhodnotenie miery substanciálnej jednoty zjednotených pirordzeností v Nestóriovej kristológii. Rovnaký problém nastáva aj u Theodora. Toto obťažné bádanie po miere reflekcie substanciálnej jednoty v Theodorovom systéme však ponecháme stranou a obmedzíme sa len na nasledovné konsštatovanie: Pod jedným πρόσωπον, v ktorom sú spojené dve prirodzené πρόσωπα nebudeme rozumieť masku, za ktorou sa skrývajú dve samostatne činné osoby spojené len akcidentálnou úniou[27]. O toto podľa nás Theodorovi, Nestóriovi a ani Theodoretovi vôbec nešlo. Dnes Theodora podľa tohto chápania nechápe už žiaden renomovaný patrológ. Ἕν πρόσωπον resp. πρόσωπον τῆς ἑνώσεως by sa dal opísať ako vonkajší aspekt reálne existujúceho spojenia prirodzeností v σύναφεια – t.j. πρόσωπον je to, čo substanciálna úroveň prezentuje pozorovateľovi. Takto je jeden spoločný πρόσωπον predmetom liturgickej úcty ako prezentovanie jednoty Kristovej osoby pozorovateľovi, pričom táto prezentácia je bohoľudská, so spoločnou cťou (ἀξία), postavením (αὐθεντία) a uctievaním (προσκύνησις) na základe reálneho spojenia (ἐπὶ τὴν συνάφειαν[28]) prirodzeností v osobe Krista.[29] Joanne Dewart[30] kritizuje výklady pojmu πρόσωπον u Theodora v ontologicko-statickom aristoteliánskom duchu. Jej významný článok v *Studia Patristica* je vlastne opozíciou proti Norrisovmu vysvetleniu Theodora v jeho *The*

[25] Theodor Mops. *de Inc*. VII. PG 66, 972C.
[26] Theodor Mops. *de Inc*. VIII. PG 66, 981A.
[27] Sám Theodor takéto pochopenie svojej kristológie popiera. Viď napr. Theodor Mops., *cat. hom.* VIII.14. anglický preklad sýrskeho originálu tohto miesta uvádzame podľa BETTENSON, H. *The Later christian fathers* : A *selection from the writings of the Fathers from St. Cyril of Jerusalem to St. Leo the Great*. Oxford University Press: London, 1972, s. 107: „The fact that we speak of two naturesdoes not mean that we are forced to speak of two Lords, or two Sons. This would be utter foolishness. When things are two in one respect, and one in other respect,their conjunction, which makes them one, does not nnul the distraction of natures, nor does that distinction prevent their unity.“ Viď aj dôležitú štúdiu Joanne Dewart: DEWART, J. *The notion of ´Person´ underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia*. In *StPatr.* 12 (1975), s. 199 – 207. Táto štúdia je reakciou na hodnotenie Theodora v Richardovej Norrisovej publikácii *The manhood of Christ*. Dewartovovej základná námietka spočíva v argumente, že Theodor hoci vyjadril úniu prirodzeností v pojmoch morálnej únie (vôľa, vzťah, poslušnosť a pod.), napriek tomu to nie je morálna únia, ale „truly person alone, and personal precisely because it is moral.“ (s. 200)
[28] Theodor Mops. *de Inc*. VIII. PG 66, 981B. Ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συναφείαν ἀπίδωμεν, ἕν πρόσωπον τότε φαμὲν.
[29] Theodor Mops. *de Inc*. VII.8 PG 66, 981B.
[30] DEWART, J. *The notion of ´Person´ underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia*. In *StPatr.* 12 (1975), s. 199 – 207.

Manhood of Christ : a study in christology of Theodore of Mopsuestia[31] a proti Sullivanovej intepretácii v jeho *The christology of Theodore of Mopsuestia*[32]. Dewart prehlasuje ontologicko-statické chápanie pojmu πρόσωπον u Theodora na báze aristotelovskej ontológie za mylné. Sullivan tiež nepokladá aristotelovské vysvetlenie jedného πρόσωπον u Theodora za správne, no odmieta akékoľvek vysvetlenie na základe filozofickej metafyziky, pričom rozumie jeden πρόσωπον omnoho skôr ako exegetický koncept, než ako substanciálnu realitu.[33] Základom Theodorových úvah o jednote Krista a o jednom πρόσωπον je údajne stoické poňatie osoby, ktoré je dynamické, oproti číro ontologicko-statickému aristotelovskému poňatiu osoby. V tejto štúdii vychádza Dewart z publikácií a zistení V. Goldschmidta a J. M. Rista, ktorí poukázali na skutočnosť, že stoická substancia je charakterizovaná aktivitou (*Stoic substance is defined by its activity.*[34]) a *„the ἡγεμονικόν which ´decides´ and ´chooses´ our course of action is more than a rational faculty. It is rather something like what we should call character of personality*.“[35] Dewart nepopiera vplyv platonizmu a aristotelizmu a eklektickú povahu tejto doby, no pre neho dominantá bola v Theodorovom myslení práve stoická ontológia, ktorá jediná dáva *„the greatest coherence and credibility ... to Theodore´s christology*.“ S charakteristikou Theodorových myšlienok na stoickom základe možno plne súhlasiť. Táto skutočnosť je dobre pozorovateľná aj v Nestóriovej kristológii, ktorá si vypomáha neodškriepiteľne práve stoickými ontologickými kategóriami pri vymedzovaní obsahu základných kristologických termínov[36].

Ohľadom dvoch πρόσωπα Krista vo vzťahu k dvom spojeným prirodzenostiam treba uvažovať na základe Theodorovho výroku z *De Incarnatione* IX.: οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν... (hypostáza nie je bez *prosópon*). Theodor nám tu hovorí, že každá φύσις musí byť zároveň ὑπόστασις a musí mať svoj prirodzený πρόσωπον. Každá οὐσία, ktorá určuje rod alebo druh je φύσις. Ak sa táto φύσις konkrétne prejavuje vo svete, tento aspekt reality je vyjadrený označením ὑπόστασις. Každá ὑπόστασις však ako reálne konkrétne aktívna sa svojím módom konania a správania vychádzajúceho z

---

[31] DEWART, J. *The notion of ´Person´ underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia*. In *StPatr.* 12 (1975), s. 201. (Norrisova interpretácia Theodora, na ktorú Dewart nadväzuje, je intepretácia v NORRIS, R. A. *The manhood of Christ : a study in christology of Theodore of Mopsuestia.* Clarendon Press : Oxford, 1963.

[32] Sullivanovu interpretáciu, ktorú Dewart kritizuje, nachádzame v SULLIVAN, F. A. The *christology of Theodore of Mopsuestia*. In *Analecta Gregoriana* 82 (1956).

[33] SULLIVAN, F. A. The *christology of Theodore of Mopsuestia*. In *Analecta Gregoriana* 82 (1956), s. 224. Dewart tieto Sullivanove myšlienky cituje a rozoberá v DEWART, J. *The notion of ´Person´ underlying the Christology of Theodore of Mopquestia*. In *StPatr.* 12 (1975), s. 200.

[34] GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l´idée de temps*. Vrin : Paris, 1969, s. 127.

[35] RIST, J. M. *Stoic philosophy*. Cambridge University Press : Cambridge, 1969, s. 220.

[36] V tomto súhlasíme s Grillmeierom a tiež si myslíme, že Nestóriovým základom bola stoická metafyzika v nasledovných stupňoch: 1. Κοινὴ ποιότης, ktorú Grillmeier popisuje ako „specifying quality“ = οὐσία. 2. Κοινὴ ποιότης sa stáva druhom, t.j. κοινῶς ποιός, ak je determinovaná vlastnosťami nejakej φύσις – t.j ak οὐσία je prirodzensoťou φύσις. 3. κοινῶς ποιός môže byť vymedzená ďalej ako ἰδιῶς ποιός, t.j. ako jednotlivosť resp. individuálna substancia. Φύσις determinovaná kompletmou sumou vlastností a prirodzeným prosóponom (viď nasledovný odstavec) v realite existencie sa stáva práve týmto ιδιῶς ποιός, pre ktoré Nestórius vlastne používa výraz ὑπόστασις. *Natura completa* je teda stoický ιδιῶς ποιός vymedzený celou sumou vlastností, ktoré mu dávajú reálny konkrétny mód prejavu v podmienkach existencie. (GRILLMEIER, A. *Christ in christian tradition : From the Apostolic age to Chalcedon (451).* Sheed and Ward : New York, 1964, s. 437.) Tvrdiť, že Nestóriov učiteľ (Theodor) myslel v týchto schémach, tiež je viac, než len oprávnené.

jej substaniálneho základu dáva poznať pozorovateľovi, pričom tento mód prejavu, charakteristík a vidieľného konania v existencii ako ὑπόστασις svoj substanciálny základ prezentuje porozovateľovi je obsiahnutý v označení „prirodzený πρόσωπον“ každej prirodzenosti. Rozlíšenie medzi prirodzeným πρόσωπον a spoločným πρόσωπον τῆς ενώσεως je veľmi akcentovaný aj u Nestória (ἴδιος πρόσωπον / φυσικὸν πρόσωπον u Pseudo-Nestória + ἕν/ μοναδικὸν / κοίνον πρόσωπον[37]) a taktiež u Theodoreta.

Písmo podľa Theodora hovorí o Kristu ako o božskom Logosovi a prijatom človeku (*homo assumptus*), ako o jednom (sýrsky *´ejk d´al had*[38]). Theodorovo poňatie jednoty Krista však napriek nejasnému a z efezsko-chalcedonského uhla pohľadu provokatívnemu jazyku nie je čírym voľným spojením dvoch subjektov len na morálnej úrovni, napriek tomu, že Theodor používa vyššie spomenuté analógie spolu s predikačným rámcom, ktorý odlišuje medzi tým, čo je vypovedané o Bohu a tým, čo o prijatom človeku (používané je spojenie ληφθεῖς ἄνθρωπος resp. *homo assumptus*) Theodorovo ἐν πρόσωπον spájajúce δύο ὑπόστασεις s ich δύο πρόσωπα by sme nemali chápať ako „masku“, za ktorou sa skrývajú dve samostatné osoby spojené len akcidentálnym spojením, ale skôr ako výraz pre jednu spoločnú manifestáciu Boha a toho, čo prijal, pred svetom. V tejto práci však nie je naším zámerom zodpovedať otázku, akú mieru substanciálnej jednoty reflektuje vo svojej kristológii Theodor. Túto pálčivú otázku preto v tejto chvíli obchádzame.

Z vyššie povedaného sme jasne videli, že Theodor (a po ňom aj Nestórius a Theodoret) odmietol jednotu Krista vyjadrenú v kategórii substancie či prirodzenosti (οὐσία, φύσις, ὑπόστασις). Theodorovi, Nestóriovi a Theodoretovi ostáva teda uvažovať len nad zvyšnými uvedenými alternatívami (b.), c.)).

Ad b.)

Jednota poňatá na rovine vzájomného jednania a vzájomnej spoločnej aktivity a operovania je tiež odmietnuá: neberie totiž do úvahy fakt, že ľudská *energeia* najmä v zmysle morálneho úsilia bola autonómna a samostaná sila nerovná energei božstva. Na rovine jednej energeie by však akákoľvek nerovnosť medzi energeiou ľudstva a božstva bola potlačená. Jednota καθ’ ἐνεργείαν je totiž založená na rovnomernosti, vyváženosti a rovnosti oboch zúčastnených energeí – to však nezodpovedá realite

[37] Viď najmä prvú časť Nestóriovho *Bazára* známu ako *Dialóg so Sofróniom*. Na túto akutočnosť poukázala svojím rozborom sýrskej a gréckej verzie *Bazára* Liuse Abramovski, ktorá spochybňuje autentickosť prvej časti Nestóriovho *Bazára*. (ABRAMOWSKI L. *Untersuchungen zu dem Liber Heraclidis des Nestorius*. (CSCO 242, Subsidia 22) Peeters : Louvain, 1963.) Proti spochybňovaniu autenticity prvej časti Bazára boli v dobe Liusy Abramovskej najmä Marco Scipioni (SCIPIONI, M. *Nestorio e il concilio di Efeso*: *Storia dogma critica.* Vita e pensiero : Miláno, 1974); Robert Chesnut (CHESNUT, R. *Two prosopa in Nestorius*. In *JThS* 29 (1978), s. 392 – 409 .; Za spomenutie stojí aj známy bádateľ H.E. W. Turner, ktorý podporoval Abramovskej spochybňovaniu prvej časti Bazára vo svojej svetoznámej štúdii TURNER, H. E. W. *Nestorius reconsidered*. In *StPatr* 13/2 (1975), s. 306 – 321.)

[38] Pre zoznam miest, v ktorých sa vyskytuje toto spojenie, pozri GLEDE, B. *Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen : Zur wechselvollen Geschichte der Idiome Christi in der alten Kirche*. In BAYER, O. – GLEDE, B. *Creator est creatura* : *Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. DeGruyter : Berlin, 2007, s. 53 – 54, pozn. 62.

a stiera skutočný rozdiel medzi spojenými prirodzenosťami v σύναφεια (v spoločenste spojenia prirodzeností) O jednej spoločnej energei možno hovoriť len na úrovni jedného spoločného πρόσωπον, t.j. že obe spojené prirodzenosti sa javia pozorovateľovi vo viere ako konajúce nerozlučne a vždy spolu ako jeden Kristus s jednou hybnou silou k aktivite. Na úrovni prirodzeností – a tým aj pri popise jednoty týchto prirodzeností – je pre Theodora, Nestória a Theodoreta svorne vylúčené ukotvovať jednotu Kristovej osoby v kategórii spoločnej energeie.

Joanne Dewart poukazuje na motív odmietnutia tohto konceptu jednoty Krista na báze stoickej metafyziky, ktorú pokladá za Theodorovo východisko. Argument je ten, že stoický hegemonický princíp v prípade človeka je primárne charakterizovaný kategóriami vôle a výberu, a len druhotne možno hovoriť o charakteristike tohto princípu prítomného v každom tvorovi v prípade človeka o kategórii aktu, činu a konania. Primárna je však aktívna vôľa a výber. Theodor preto podľa Dewartovej odmieta popis jednoty Kristovej osoby ako καθ' ἐνεργείαν (v kategóriách aktu, činu a konania), a popisuje ju v kategóriách jednoty vôlí, t.j. vo voluntaristických kategóriách, ktoré zohrávajú prím v stoickej ontológii človeka. Plne súhlasíme s týmto vysvetlením, pretože to isté možno pozorovať u Nestória, kladie voluntaristické kategórie ďaleko do popredia.[39]

Ad c.)

Theodorovi ostala teda len tretia možnosť z vyššie uvedenje schémy a tou je poňatie jednoty prirodzeností na základe milosti, priazne a aktívnej vôle. Pre Theodora jedine táto jednota poňatá v dynamickýh kategóriách sily, moci, vôle a prosopickej manifestácie veriacemu dokáže zachovať nerozlučnú intímnu jednotu, plnú distinkciu prirodzeností a zachovať plnosť aktívnej slobody Logosa a aktívnej slobody človeka resp. ľudského konštituentu v Kristu. Jednota v jednom spoločnom προσώπον nie je teda popisovaná statickými ontologickými kategóriami, ale je popisovaná ako dynamický koncept. Logos sa musí spojiť nielen s ontologickou prirodzenosťou (statický aspekt), ale musí sa spojiť aj s autentickým ľudským životom. Potreba spojenia sa Logosa s plným ľudským životom však vôbec nie je cudzia myšlienka ani Atanáziovi, Dydimovi a Cyrilovi. Atanáziovo ἰδιοποίησις a οἰκείωσις sa stáva pevnou súčasťou myslenia Cyrila, ktorý hovorí o nevyhnutnej potrebe prijatia celého ľudského života Logosom vo všetkých jeho mierach (μέτροι), zákonitostiach (νόμοι), limitoch (ὅροι). Rozdielom je však to, že Theodorova línia sa v popise jednoty spojených prirodzeností vzpiera Aristotelovej logike, keď chápe χάρις a εὐδοκία (voluntaristické a morálne kategórie) vo vzťahu k Bohu za fundamentálnejšie kategórie než je φύσις resp. οὐσία.[40] Preto popis jednoty ako σύναφεια καθ' εὐδοκίαν resp. κατὰ χάριν je pokladaná za omnoho užšiu jednotu, než jednota na

[39] DEWART, J. *The notion of ´Person´ underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia*. in *StPatr.* 12 (1975), s. 202.

[40] McGuckin píše o tomto zaujímavom aspekte, že Nestórius a Augustín dospeli k vyzdvihovaniu vôle a milosti vo vzťahu ku konaniu Boha nezávisle. Poukazuje na paralelu s Augustínovým *DeTrinitate*. McGUCKIN, J. A. *St. Cyril of Alexandria : the christological controversy : its history, theology and texts*. (Supplements to Vigiliae Christianae vol. XIII.) Brill : Leiden – New York - Köln, 1994, s. 168.

ontologickej báze (zakotvená v οὐσία a φύσις). Títo autori však nechceli oddeliť demarkačnou čiarou od seba substaniálny charakter jednoty a tento dynamický aspekt.

Earlier I said that within a substantialist metaphysics (i. e. substance in the aristotelian sense) in which the union of divine and human is explained in terms of substance, Theodore´s assertion of a union both voluntary and personal cannot be taken literally. But Theodore did not think of God and man primarily as substances. He did not deny their substancial status, but à propos of God and man, in a religious and personal context, this status is interpreted in terms of will, authority and obedience.[41]

Nestórius vyjadril Theodorov zámer azda zo všetkých zástupcov najzreteľnejšie: ak je jednota založená na Božej milosti a výbere, potom je absolútne ontologicky stabilná a neotrasiteľná – totiž ak sa Boh svojou vôľou pre niečo rozhodne je to hodnotmejšie, než čokoľvek iné. Ak sa teda Boh rozhodol svojou vôľou spojiť zo sebou chrám tela a na zákalde svojej vôle s ním ostáva nerozlučne spojený, je pre Theodora, Theodoreta a Nestória táto jednota hlbšia a pevnejšia, než akákoľvek iná jednota[42], pričom uchováva plnú dimenziu božského a ľudského života, a psychologickej sféry.

Yet such a divine indwelling accordding to his good pleasure could also be predicated of his presence in the church, but the difference was that the latter was dependenet on the former; only in Jesus did the „divine dwell totally, equiping him by assigning to him all the honor in which the indwelling Son shared the nature[43].“

Dewart píše, že z *Katechetických Homílií*, komentárov a fragmentov z *De Incarnatione* je evidentné, že podľa Theodora ἄνθρωπος je predovšetkým dynamická entita – bytie, ktoré chce a koná v seba utváraní („*self-formation*“) pod záštitou Božej milosti („*within the ambience of divine grace*“). Boh je v rámci diferencie stvorenstva od stvoreného tiež poňatý u Theodora vo voluntaristických kategóriách: to, čo ho odlišuje od stvorenstva je práve Jeho vôľa a konanie.[44] Boh aj človek je poňatý primárne vo voluntaristických kategóriách a následne aj jednota božského a ľudského v Kristu je vyjadrená práve týmito kategóriami

Myslíme si, že možno oprávnene v týchto rysoch pokladať Theodorovu líniu za predchodkyňu voluntarizmu (hoci na stoických základoch), pričom Theodor je neodmysliteľne myšlienkovým otcom tejto línie. Vôľa a pozitívna aktivita vychádzajúca z ľudského psychologického centra sú kľúčové v živote človeka vo vzťahu k Bohu, a tak musia byť na prvom mieste aj v Kristu ako spojeniu Boha a človeka za účelom spásy ľudstva.

---

[41] DEWART, J. *The notion of ´Person´ underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia*. In *StPatr*. 12 (1975), s. 202.

[42] Theodor Mops. *de Inc*. PG 66, 1013.

[43] Theodor Mops. *de Inc*. (Swete 2: 293 – 295)

[44] Pri komentári veršov z Jánovho prológu, verš Jn. 1:4 („…v Ňom bol život…“), nechápe Theodor ako popisujúcu φύσις resp. substanciu Boha Logosa, ale ako popisujúci jeho moc a silu. Aj toto je dôkazom skutočnosti, že Theodor preferuje popis najvyššieho bytia skrze manifestáciu jeho moci a sily - t. j. vo voluntaristických kategóriách. (Theodor Mops. in Joann. 1,4. in VOSTÉ, I. – M. *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*. Peeters : Louvain, 1940, s. 74)

„How did Theodore of Mopsuestia concieve of incarnation? He saw it in the context of soteriological problem. The redemption must be the work of God himself, but it must also be the redemption of the human will in the excercise of its freedom. Now Christ is „he in whom God the Word accomplishes the Redemption of mankind through the free activity of a perfectly obedient man.“[45]

Ak je jednota popísaná v takýchto voluntaristickej kategóriách vôle, milosti a vzťahu, naskytá sa nasledovná otázka: Aký je rozdiel medzi milosťou jednoty ohľadom osoby Krista a medzi posväcujúcou milosťou pri bežnom človeku? - Nie je – ako správne poukázala Joanne Dewart – rozdielom v stupni, ale je rozdielom v druhu. Rozdiel medzi Bohom a človekom je vlastne v Theodorovom poňatí rozdiel medzi absolútnym celkom resp. všetkým a medzi časťou. Človek je bytosť determinovaná počiatkom a koncom bytia aj vôle. Boh nie je pre Theodora v prvom rade transcendenentý v aristotelovsko-statickom ontologickom poňatí (hoci to nikdy nepopiera a berie to za samozrejmé), ale Jeho transcendencia je viac popisovaná v kategóriách nekonečnej vôle, nekonečnej zhovievavosti, vytrvalosti a stálosti rozhodnutí a Jeho aktov vôle. Ide o úplne iný druh bytia oproti človeku, a tým aj o úplne iný druh vôle a milosti pri rozhodnutí Boha aktom Jeho vôle spasiť svet v Kristu, v ktorom je Logos neoddeliteľne spojený s ľudským konštituentom Kristovej osoby. Ide o rozdiel druhu, no v žiadnom prípade nie o rozdiel len v stupni, ako vykladal Cyril tieto isté myšlienky u Nestória a u Theodora a Diodora, ktorých pokladal za otcov Nestóriových myšlienok.

Na tomto mieste sa zmienime krátko ešte aj o popise Theodorovej kristológie z aspektu zdôrazňovania ľudskej vôle a slobodnej morálnej aktivity Krista v publikácii Sergiusa Bulgakova *The lamb of God*. Bulgakov vyzdvihuje Theodorov prínos v otázke plnej ľudskej psychológie. „*This is very fruitfull for it abolishes the deus ex machina, divine coercion over human nature*.“ Za slabinu považuje Bulgakov jednak skutočnosť, že Theodor nehovorí o morálnej slobode plodu v lone Márie a v stavoch, keď bol Ježiš ešte nemluvňa. Bulgakov dôvodí, že Theodor vraj tvrdil, že Logos sa spojil s Ježišom, keď bol ešte nemluvňa. Toto pokladá za „*undisputable weak point of his doctrine*“.[46] Z nášho čítania Theodora sa nám skôr javí, že Theodor hovorí o spojení Logosa s telom ešte v lone Márie. Mária totiž porodila Krista, ktorý je jedným spoločným πρόσωπον oboch spojených prirodzeností. Podľa nás teda nie je u Theodora možné uvažovať o inkarnácii tak, ako mu to pripisuje – podľa nás mylne – Bulgakov.

[45] GALOT, J. *Who is Christ?* : *A theology of the incarnation.* Gregorian University Press : Roma, 1980, s. 236. Preklad BOUCHARD, A.
[46] BULGAKOV, S. *The Lamb of God*. Eerdmans Publishing : Grang Rapids (MI/USA), 2008, s. 38.

II. Jednota vo voluntaristických kategóriách a ontologické rozlišovanie prirodzeností

Theodorovo poňatie atribuovania výpovedí o Kristu je veľmi silne určované práve protiapollinaristickým postojom. Benjamin Glede píše, že Theodor presne tie isté pasáže, pri ktorých videl u Apollinaria, že ak hovorí, že Kristus, a tým aj jeho σάρξ, prijalo niečo, čo v rámci ontologickej diferencie prislúcha len a len Bohu, dali práve z tohto dôvodu pre Theodora nevyhnutnosť zaviesť v jeho kristológii rozlišovanie (διαφορά tvary slovesa διακρίνειν, resp. *differō* / *differentia*).

„Theodors Partizipationskonzept eröffnet also auch die von Apollinaris vehement negierte Mögligkeit der Teilhabe nicht wesentlich göttlicher Entitäten an göttlichen Prädikaten wie dem Namen über allen Namen, der Allherschaft, oder die Anbetungswürdigkeit (συμπροσκύνησις)“[47]

Prirodzenosti musia ostať vždy jasne rozlíšiteľné vo svojom prejave a celistvé, lebo „Hoc enim est simul ostendere et naturas differentes, et personae [prosopa] adunationem: ex differentia quidem eorum quae dicuntur, differentia intelligitur naturarum; cum autem rediguntur, manifestam suscipimus adunationem...“[48]

Aspekt ochrany celistvosti prirodzeností proti apollinaristickej kristológii[49] stojí u Theodora, ale aj u Theodoreta, Nestória a u Theodorovho veľkého majstra Diodora v popredí ich kristológie. Pre Theodora, a po ňom pre Nestória, Theodoreta, Andreja zo Samosaty a iných, je kľúčové – Theodorovými slovami – že: τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ φαμὲν, καὶ τελείον τὸ πρόσωπον ... τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν, καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως. (hovoríme, že božská prirodzenosť bola dokonalá resp. úplná a aj jej *prosópon* ... a tiež, že ľudská prirodzenosť bola dokonalá resp. úplná a podobne aj jej *prosópon*).

Proti Apollinariovi Theodor píše, že na základe Apollinariových myšlienok a zákonistostí zákonite nasleduje ἀντιστροφή, μᾶλλον δὲ καταστροφὴ (premena jednej v druhú prirodzenosť, ba čo viac, nasleduje úplné zničenie prirodzeností), zliali by sme takto všetko do jedného celku (φέρε δῆ πάντα εἰς αὐτὸν συγχέωμεν) a následne by už nebolo rozlišovania medzi prirodzenosťami (καὶ μηδεμία λοιπὸν ἔστω διάκρισις). Nebolo by už možnosti odlíšenia θεοῦ μορφῆς (formy Božej) od δούλου μοφρῆς (formy služobníka), ναοῦ ληφθέντος (prijatý chrám) od τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν τῷ ναῷ (od toho, ktorý prebýval v chráme), τοῦ λυθέντος (toho, ktorý bol vyslobodený zo smrti) od τοῦ ἐγείρασαντος (od toho, ktorý ho vzkriesil), τοῦ τελειωθέντος ἐν πάθεσι (toho, ktorý sa osvedčil v utrpeniach) od τοῦ τελειώσαντος (od toho, ktorý ho osvedčil), τοῦ μνημονευθέντος (toho, na

[47] GLEDE, B. *Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen : Zur wechselvollen Geschichte der Idiome Christi in der alten Kirche*. In BAYER, O. – GLEDE, B. *Creator est creatura* : *Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. DeGruyter : Berlin, 2007, s. 53.

[48] Theodor Mops. *de Inc*. IX. PG 66, 985A – B.

[49] Viď najmä fragmenty zo spisov proti Apollinariovi (Theodor Mops. *Ex libris contra Apollinarium*. PG 66, 993A – 1001B). a fragmenty zo spisu *De Apollinario et eius haeresi* (PG 66, 1002D – 1004D.). Tieto nám napovedajú veľmi jasne, že Theodor sa otvorene staval spismi priamo proti apollinaristickému konceptu Krista. Skutočnosť, že Theodorova kristológia prosopickej únie vyjadrovaná ako καθ’ εὐδοκίαν je veľmi silne protiapollinaristická, je absolútnou samozrejmosťou a je to evidentné vo všetkých dochovaných fragmentoch z Theodorových diel, ktoré sa venujú kristológii.

ktorého sa rozpomenulo) od τοῦ μνημονεύσαντος (od toho, ktorý sa naňho rozpomenul), τοῦ ἐπισκεφθέντος (videného) od τοῦ ἐπισκεψαμένου (od vidiaceho), τοῦ βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλλους ἠλλατωμένου (toho, ktorý je v málom umenšený popri anjeloch) od τοῦ ἐλλατώσαντος (od toho, ktorý ho umenšil – od anjelov), τοῦ δοζῇ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένου (toho, ktorý bol ovenčený slávou a cťou) od τοῦ στεφανώσαντος (od toho, ktorý ho ovenčil) , τοῦ καταστάντος ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν (toho, ktorý bol utvorený skutkami Božích rúk) od τοῦ καταστήσαντος (toho, ktorý ho utvoril), τοῦ λαβόντος αὐτὰ ἐν ὑποταγῇ (toho, ktorý v podradenosti prijal vyššie zmienené veci) od τοῦ δώσαντος τὴν ὑποταγήν (od toho, ktorý mu dal pozíciu podradenosti).[50]

Týmito podvojnosťami vyjadruje Theodor *idiómy* a charakteristiky oboch prirodzeností – najprv ľudskej, potom božskej – ktoré musia ostať v jednote vždy jasne odlíšené s týmito svojimi charakteristikami. Theodor v *De Incarnatione* používa dialektickú podvojnosť, ktorá je veľmi blízka Nestóriovmu χωρίζω τὰς φύσεις, ἑνῶ τὴν προσκύνησιν. (rozdeľujem prirodzenosti, zjednocujem ich uctievanie) Na mnohých miestach v *De Incarnatione* sa stretávame s nasledovnou myšlienkou: τῶν φύσεων διαφορά resp. διακρίνειν, τοῦ πρόσωπου ἕνωσις (rozdeľovanie a rozlišovanie prirodzeností a prosóponu únie resp. jednoty). Táto διαφορά resp. διακρίσις však nijako nesmie rušiť jednotu jedného prosópon (οὕτω κανταῦθα οὐ λυμαίνεται τῇ τῶν φύσεων διαφορά τοῦ πρόσωπου ἤ ἕνωσις.).

Na základe potreby tohto rozlišovania rozumie Theodor aj pripisovanie predikátov a evanjeliových výpovedí o jednom Kristu vždy len tej prirodzenosti, ktorej ontologické danosti umožňujú o nej vypovedať túto výpoveď resp. pripísať jej tento predikát. Theodor píše:

„When we hear Scripture either saying that Jesus has been honored, or glorified or that something has been conferred on him or that he has recieved dominion over all things, we must not understand it to refer to God the Logos, but to the man who has been assumed.“[51]

Tak napr. z Márie sa narodil (ale v zmysle „mal ontický počiatok svojho bytia) len ὁ τῷ θεῷ συναφθεὶς (ten, ktorý bol spojený s Bohom – t.j. človek resp. ľudská prirodzenosť), ktorý je ὁ τεχθεὶς ἐκ τῆς παρθένου ναὸς (chrám zrodený z Márie)[52]. Pre jeden πρόσωπον τῆς ἑνώσεως (prosópon zjednotenia) platí však nerozlíšená ταυτουργία (to isté konanie) a ταυτοβουλία (to isté chcenie)[53], spoločná česť (τίμη), postavenie (αὐθεντία), moc (δυναστεία), panstvo (δεσποτεία), sila (ἐξουσία), jedno spoločné uctievanie (συμπροσκύνησις) a spoločné pomenovania (κοίνα ὀνόματα) pre obe prirodzenosti (viď nasledovný odstavec).

Theodor však zároveň píše, že rozdeľovaním prirodzeností nesmieme zrušiť jednotu jedného πρόσωπον Krista (οὕτω κανθαῦτα οὐ λυμάινεται τῇ τῶν φύσεων διαφορᾷ, τοῦ πρόσωπου ἡ ἕνωσις[54]).

---

[50] Theodor Mops. *Fragmenta ex libris contra Apollinarium*. IV. PG 66, 1000D – 1001A.
[51] Theodor Mops. *in ep. ad Phil*. II,8. Preklad podľa SWEETE, vol 1, s. 220 .
[52] Theodor Mops. *ep ad Domnum*. PG 66, 1013A. Κατὰ καὶ τὸ τὴν εὐδοκίας τρόπονν τῷ θεῷ Λόγῷ συναφθεὶς, ὡς ἔφαμεν, ἐξ αὐτῆς τῆς μήτρας ὁ τεχθεὶς ἐκ τῆς παρθένου ναὸς μεμένηκεν ἀδιαίρετος, τὴν ἐν πᾶσιν αὐτῷ ταυτοβουλίαν καὶ ταυτουργίαν· ἐσχηκώς ὧν οὐδὲ ἐστι συναφέστερον.
[53] Theodor Mops. *ep. ad Domnum*. PG 66, 1013A.
[54] Theodor Mops. *de Inc*. VIII. 981B.

Toto *memento* adopcianizmu rezonuje aj v Nestóriovej problematickej kristológii, u Theodoreta a v podstate v celej sýrskej cirkvi tej doby čerpajúcej z Theodorovej kristológie. „Δαικεκριμέναι γάρ ἀι φύσεις, ἕν δὲ τὸ πρόσωπον τῇ ἑνώσει ἀποτελούμενον“[55] (hoci sú prirodzenosti rozlíšené resp. rozdelené, len jeden je πρόσωπον zavŕšený - v zmysle skonštituovaný - na základe jednoty). V jednote, ktorá tvorí ἕν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον (prosópon oboch zložiek resp. vecí), prirodzenosti ostávajú nezmiešané (…ἀσυνχύτους φύλλατων τάς φύσεις) …) a neoddelené (…καὶ ἀδιαιρέτους…).[56] V tejto ἕνωσις τῶν φύσεων καθ' εὐδοκίαν, ktoré tvorí jeden πρόσωπον Krista, vyvstáva spoločné pomenovanie pre obe prirodzenosti (μίαν ἀμφοτέρων τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ ἐργάζεται τὴν προσηγορίαν) a nerozlíšená vôľa (θέλησις), energeia (ἐνέργεια), postavenie (αὐθεντία., moc (δυναστεία), panstvo (δεσποτεία), hodnosť (ἀξία), a sila (ἐξουσία) nie sú žiadnym spôsobom rozdeľované (μηδενὶ τροπῷ διαιρουμένην). „*Jeden a spoločný* (ἕν ἀμφοτέρων) *je pre ne πρόσωπον, aj to čo sa deje* (το γενομένον) *aj to čo sa vypovedá* (τὸ λεγομένον) [o Kristu].” [57] Prirodzené πρόσωπα musia ostať tiež nedotknuté a úplné (τελεία). Ak sú rozlíšiteľné celistvé πρόσωπα, sú prítomné následne aj celistvé *naturae*, φύσεις resp. *kyānā*. Jeden ἐν πρόσωπον pre obe prirodzenosti však v tejto jednote jedného πρόσωπον prijíma z ľudskej prirodzenosti τῆς κτίσεως τιμὴν (voľne preložené „dignitu stvorenstva“ resp. to, čo umožňuje bytosť pokladať za človeka); z božstva zjednoteného s ἀνθρωπότης zase prijíma všetko, čo je potrebné pre konanie v ľudskej prirodzenosti. (καὶ τῆς θεότητος ἐν αὐτῇ πάντα ἐπιτελούσης τὰ δέοντα.)[58]

To je Theodorovo motto prístupu k dvom zjednoteným prirodzenostiam Krista, ktoré sa presadilo aj v generácii po jeho smrti, najzreteľnejšie v kristológii Nestória a Theodoreta, ktoré stoja na Theodorových myšlienkach.″Ενωσις καθ' εὐδοκίαν neznamená – ako sme videli – vôbec rozbíjanie jednoty Kristovej osoby. Jasné rozlíšenie medzi prirodzenosťami zavádza Theodor ako účinný nástroj protiapollinaristickej obrany. Theodor však opakovane a často píše, že rozlišovanie nesmie za žiadnych okolností zrušiť synafeiu prirodzeností, ktorá konštituuje na zákalde suverénnoho slobodného aktu Božej vôle jeden spoločný προσώπον Krista, ktorým sa obe prirodzenosti spoločne ako jedno manifestujú veriacemu vo viere.

III. Kenósis vo voluntaristických kategóriách

Jaroslav Pelikan však poukazuje pri tejto dvojakej predikácii na kľúčové problematické miesta, ktoré bolo obťažné vysvetľovať na báze dvojakej predikácie. Za tieto texty označuje Pelikán

[55] Theodor Mops. *de Inc*. VIII. 981B.
[56] Theodor Mops. *ep. ad Domnum*. PG 66, 1013A.
[57] Theodor Mops. *ep. ad Domnum*. PG 66, 1012C.
[58] Theodor Mops. *de Inc.* VIII. 981C.″Οταν δὲ πρὸς τὴν ἑνώσιν ἀποβλέζωμεν, τότε ἐν εἶναι τὸ πρόσωπον ἄμφω τὰς φύσεις κηρύττομεν, τῆς τε ἀνθρωπότητος τῇ θεότητι τὴν παρὰ τῆς κτίσεως τιμὴν δεχομένης, καὶ τῆς θεότητος ἐν αὐτῇ πάντα ἐπιτελούσης τά δεόντα.

pre teológov Theodorovej línie najmä nasledovné texty: 1. Kor. 2:8 „Ukrižovali Pána slávy“, kde subjekt nie je len človek ježiš, ale sám večný Κύριος τῆς δοξῆς. Eusthatius napr. vykladal tento text tak, že Pavol pokladá za subjekt tejto výpovede len človeka prijatého Logosom, t.j. len ľudský konštituent Kristovej osoby. Ďalším *crux interpretum* kristológie prebývajúceho Logosa (prosopickej únie) je Žid. 13:8 : „Ježiš Kristus ten istý včera, zajtra, dnes.“ Subjektom nie je len večný Logos, ani jeden πρόσωπον Kristus, kde by bola možná táto výpoveď cez κοίνον ὀνόμα „Kristus“. Subjektom je Ježiš Kristus. Titul Ježiš bol však chápaný v tejto tradícii ako označenie človeka prijatého Bohom resp. formy služobníka prijatej formou Božou, teda ľudskej prirodzenosti prijatej Logosom. Subjekt Ježiš Kristus vo výroku by znamenal následnú predikáciu tejto výpovede reálne Logosovi a aj tomu ľudskému konštituentu označovanému ako ληφθεὶς ἄνθρωπος. Pelikán poznamenáva, že tento verš bol často citovaný proti kristológii tzv. prosopickej únie (Nestóriova pozícia stojaca na Theodorových takmer identických myšlienkach) a k jej popisu ako prebývania Logosa v chráme tela. Argument Theodorových ortodoxných protivníkov bol ten, že práve cyriliánska hypostatická jednota, umožňuje priamu krížnu predikáciu, ktorá je vyjadrením skutočnej jednoty postavenej na jednote podľa hypostázy. Rovnaké texty chápali vo svoj prospech a v Theodorov neprospech aj monofyziti, ktorý vzišli na zákalde dezinterpretácie Cyrilovho učenia z cyriliánskych radov. Ďalším známym problematickým textom pre Theodora a jeho žiakov uvedeným aj Pelikánom je známy kristologický hymnus z Fil 2: 9 – 11. Tento text sa skutočne nevykladal, tak ako mnohé ďalšie texty o ponížení Logosa resp. povýšení človeka Krista, nie cez priamu krížnu predikáciu. Priamo nemožno božský predikáť vypovedať o človeku Ježišovi, teda o ľudskej prirodzenosti. Rovnako nemožno priamo vypovedať ľudský predikát o majestátnom Bohu Logosovi. Takéto problematické miesta sa vykladali väčšinou cez jeden spoločný πρόσωπον Krista, v ktorom platí nerozdielna úcta, vôľa, energeia, konanie a následne aj nerozdielna predikácia.[59]

Tu však robí Pelikán nesprávnu konjunktúru: text (Fil 2: 9 – 11) nebol *crux intepretum* pre Theodora a ani jeho pokračovateľov, a nebol účelovo vysvetľovaný tak, že by popieral akýkoľvek aspekt poníženia Logosa, len je poníženie resp. kenóza Logosa vyjadrená a pochopená v iných kategóriách, než v Atanáziovej alebo Cyrilovej radikálnej kristológii zhora. Theodoret je toho najkrajším svedkom: v prvej protianatéme vo svojom *Reprehensio Duodecim Cypitulorum Cyrilii* rozoberá práve tento kristologický hymnus, ktorým argunentuje Cyril.[60] Je evidenenté, že κένωσις je tu pochopená ako prijatie formy služobníka formou Božou, t.j. Logosovo prejavenie sa v tomto svete spolu s prosóponom ľudskej prirodzenosti ako jeden Kristus, t.j. jeden spoločný πρόσωπον pre obe spojené prirodzenosti. Tieto Theodoretove myšlienky sú čistý Theodor a nič iné. Poníženie Logosa je teda aktom spojenia sa Logosa s človekom Ježišom, t.j. ľudskou prirodzenosťou a s jej autentickým

[59] Viď PELIKAN, J. *The christian tradition* : *A history of development of doctrine*. vol 1 (*The emergence of catholic tradition*), The University of Chicago Press : London – Chicago, 1971. s. 255 – 256.
[60] Theodoret Cyr. *Reprehensio Duodecim Capitulorum Cyrilii*. Ako je citované v Cyr. Alex. *Apologetucus contra Theodoretum pro Duodecim Capitibus*. PG 76, 391.

životom na základe aktu Božej vôle (σύναφεια καθ' εὐδοκίαν)[61], pričom výsledkom tohto aktu vôle je najpevnejšia možná jednota oboch konštutientov, ktoré sa prezentujú veriacemu v nerozlučnej jednote a konaní ako jeden πρόσωπον τῆς ἑνώσεως. Logosovi (ani Logosovi v tele) nemôže byť ako predikačnému subjektu podľa Theodora atribuované utrpenie, narodenie, smrť, vzkriesenie a pod., no to ešte neznamená, že myšlienka poníženia Logosa je úplne odstránená z tejto kristológie, alebo že je účelovo ponechávaná stranou - je len vyjadrená v iných kategóriách, skôr volunatiristickej povahy a dynamického chakakteru, ako slobodné láskavé rozhodnutie Logosa prebývať nerozlučne v chráme tela, resp. prijať na seba formu služobníka a jej mód prejavu (Nestóriom povedané: používať prosópon ľudskej prirodzenosti) a ako jedna nerozlučná entita Krista v najužšej možnej jednote na zákalde aktu vôle Boha sa prezentovať pozorovateľovi ako jeden neorozlučný πρόσωπον Krista.

V. Exkurz: Dedičný hriech a voluntaristické kategórie

Západná cirkev, ktorá v tejto dobe práve riešila problémy s pelagianizmom, nemohla prehliadnuť, že Theodor odmietal myšlienku dedičného hriechu a vystupoval proti nej aj spismi (viď jeho *Contra defensores peccati originali*, z ktorého sa zachoval len malinký zlomok[62]). Theodorov odpor k náuke o dedičnom hriechu pravdepodobne súvisel s jeho voluntarizmom vo vzťaku ku konaniu Boha a zdôrazňovaniu aktivity, poslušnosti a oddanosti Bohu na strane ľudskej. Sýrska askéza zameraná morálnym smerom sa stránila mystických prvkov, na rozdiel od mystických predstáv rozšírených v alexandrijskom a egyptskom asketicizme. Vieme, že Theodor bol silne ovplyvnený sýrskymi asketickými predstavami a antropológiou, ktorá sa nevie zaobísť bez aktívnej ľudskej slobody. Tak napr. aj pri výklade žalmu 50:7 Theodor píše, že dieťa je nevinné.[63] Gerhard Lukken pri svojom výskume poňatia dedičného hriechu v rímskej liturgii, odvolávajúc sa na Labaucheho *Leçons de théologie dogmatique*, III, 75, píše o gréckych autoroch štvrtého storočia:

„The greek fathers of the fourth century vere evidently not accustomed to regard original sin as a sin in a strict sense of the word. According to their philosophy, sin had to be an essentially personal act. Taking this viewpoint they were able, on the one hand, to give the original taint the name of sin while continuing to assume that the person who was guilty of nothing but original sin, was innocent.“[64]

Laboucheho postreh, že vo štvrtom storočí je u vyššie uvedených autorov, ale aj všeobecne v kappadóckej tradícii a sýrskej cirkvi, prevládajúci názor, že len vo svojej podstate osobný čin je pokladaný za hriech, je správnym postrehom. Vedomie absolútnej odlúčenosti od Boha a neschopnosti

[61] GAVRILYUK, P. *Theopatheia : Nestorius´s main charge against Cyril*. In *SJT* 56/2 (2003), s. 203.
[62] Theodor Mops. *Ex libro contra defensores peecati originali*. PG 66, 1005A – 1012A.
[63] Theodor Mops. *In Psalm.* L.,7. Podobne por. s ďalšími autormi v gréckej cirkvi: Gregor Nazian. *Oratio* XI, 23. PG 34, 389B – C.; Gregor Nyss. *De infant. qui preamt. abrip*. PG 46, 177D.; Joan. Chryz. citovaný v Augustinus, *Contra Julianum* I,VI, 22. PL 44, 655 – 656.
[64] LUKKEN, G. *Original sin in the roman liturgy: Research into the theology of original sin*. Brill : Leiden, 1993, s. 196.

navrátiť sa k nemu mimo Krista je samozrejmé aj u Kappadočanov a aj v sýrskej cirkvi, no augustínovo resp. luteránske poňatie dedičného hriechu nenájdeme ani u Theodora, ani u kappadóckych otcov – t.j. poňatie prvotného hriechu ako takého, za ktorý si zasluhujeme Boží trest. Nemluvňatá vinné len z dedičného hriechu sú tak pokladané za nevinné.

G. Florovski používa v súvise s Theodorovou líniou dokonca označenie „antropologický maximalizmus“. Florovski však z tohto priliehavého označenia vyvodzuje nepriliehavé závery: údajne Antiochejci na zákalde tohto antropologického maximalizmu nedokázali skonštruovať koherentnú náuku o vykúpení, ktorá chápe to ľudské v Kristu tak autonómne, že sa stáva vlastne istou formou humanistického asketizmu (ako to pomenoval Meyendorff). Tento Florovskeho názor je však rezolútne zamietnuný Meyendorffom, na základe tvrdenia, že títo antiochejskí teológovia nevyvodzovali úplne konzekvenentne všetky svoje soteriologické závery z kristologických predpokladov[65]. Súhlasíme s Meyendorffom v tvrdení, že spása jednotlivca nie je u týchto teológov poňatá číro na voluntaristickej rovine v asketicko-morálnych kategóriách, hoci tak kladie do popredia ľudskú slobodu, vôľu a aktívnu poslušnosť a imitáciu Krista. Konzekventný humanistický asketicizmus však vôbec nie je ich predstavou spásy jednotlivca a nemyslíme si, že ich systémy postrádajú jasnú koherentnosť ohľadom predstavy spásy jednotlivca, vychádzajúc práve z kristologických predpokladov zdôrazňovania autonómnosti Kristovej ľudskej poslušnosti a vôle, ako aj napriek tomu, že spásne zásluhy pripisovali ľudskej prirodzenosti dokonávajúcej spásu vo svojej poslušnosti a v aktívnych rozhodnutiach. Florovskeho názor sa nám zdá prehnaný.

Alexandrijská tradícia ovplyvnená Origenom mala však tendenciu aj nemluvňatá pokladať za hriešne. V komentári k Rím 5,9 Origenes píše v súvislosti s krstom nemluvniat, že cirkev prisluhuje krst aj nemluvňatám lebo: „*…qoud essent in omnibus genuinae sordes peccati*“[66] (pretože sú vo všetkých ľuďoch skutočné škvrny hriechu). Dydimus hovorí o hriechu, ktorému sú všetci poddaní a od ktorého bol len Kristus pri svojom narodení uchránený.[67] Cyril v komentári k Rímskym 5:18 jednoznačne hovorí, že „*Naša prirodzenosť je chorá hriechom skrze neposlušnosť toho jedného, t.j. Adama. Mnohí sa tak stali hriešnikmi, nie preto, že spáchali hriech – veď ešte neexistovali – ale pretože vlastnia jeho prirodzenosť, ktorá spadá pod zákon hriechu.*[68] Origenov vplyv je však badateľný aj u niektorých významných teológov sýrskej cirkvi Napr. Efrajim Sýrsky píše v komentári Rím 5:12 : „*Sicut per Adam peccatum intravit, et per peccatum mors, sic et super omnes haec cedem mors propagata est, omnes enim tunc maiores tunc minores peccando peccaverunt*.“[69]

---

[65] MEYENDORFF, J. *Christ in eastern christian thought*. St. Vladimir´s Seminary Press : Crestwood (NY/USA), 1975, s. 17 – 18.
[66] Origenes, *in Rom. Comm*. V.,9 PG 14, 1047.
[67] Dydimus, *Contra Manicheos* VIII. PG 39, 1996; *De Trinitate* I, 27 PG 39, 401B – C
[68] Cyr. Alex. *In ep. ad Rom. Comm*. V.,18. PG 74, 189.
[69] *S. Ephraimi Syri Commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex armenio in Latinum a Patribus Mekitharitis translati. Venetiis*, 1893, s. 14.) citované v LUKKEN, G. *Original sin in the roman liturgy: Research into the theology of original sin*. Brill : Leiden, 1993, s. 196, pozn. 167.

VI. Dejinný osud Theodorovej kristológie

Vyššie spomenuté aspekty Theodorovej kristológie stáli za jej nepochopením už tesne po jeho smrti priamo a sprostredkovane cez Nestóriovu kristológiu, ktorá stojí na Theodorovi a preberá veľa Theodorových jazykových a myšlienkových prvkov. Cyril, ktorý sa veľkou mierou nepriamo pričinil o konečné koncilové zavrhnutie kristológií Diodora a Theodora, útočí proti Theodorovi už v období Formuly zjednotenia z roku 433. McLeod píše, že Cyril bol ovplyvnený Rabbulom z Edessy a diakonom Bazilom z Konštantinopolu, ktorí – horlivci za Cyrilovu kristológiu – ako prví začali v stredných 30. rokoch 5. st. priamo útočiť na postavy Theodora a Diodora. Oni vlastne podľa McLeoda upozornili Cyrila, že tí, čo podpisom Formuly Zjednotenia definitívne opustili zavrhnutého Nestória, šíria rovnaké myšlienky pochádzajúce od Diodora a Theodora.[70] Cyril výslovne hovorí v liste Proklovi, že hoci Theodor nebol po mene odsúdený koncilom v Efeze, kniha údajne zostavená práve ním a predložená na koncile, bola koncilom odmietnutá ako plná rovnakých rúhačstiev, než boli tie Nestóriove.[71] Cyrilovo negatívne hodnotenie Theodora ako prameňa Nestóriových heréz je veľmi časté v Cyrilových spisoch.[72] Cyril sa však odhodlal ku konkrétnej kritike až svojím dielom Proti Diodorovi z Tarzu z roku 438.[73] Po Cyrilovej smrti v roku 444 zúrivé útoky proti Theodorovi opadli kvôli čoraz väčší problém s Eutychom podporovaným alexandrijským patriarchom Dioscorom a politikou, ktorú Dioscorus viedol (viď Zbojnícku synodu z roku 449). Ibas z Edessy zosadený Zbojníckou synodou pri svojej rehabilitácii koncilom v Chalcedone požadoval ako gesto uznania svojej ortodoxnosti, aby bol prečítaný na sedení koncilu jeho list. Tento list je vlastne blahorečením Theodora. Monofyzitská strana, ktorá neuznala Chalcedon, prijatie tohto listu koncilom pochopila tak, že koncilovým Otcom sa zapáčila Theodorova kristológia a stali sa nestoriánmi. Monofyziti boli presvedčení, že Theodorova kristológia bola včlenená aj do dyofyzitského chalcedonského kréda. Počas celého obdobia monofyzitských sporov bol týmito odporcami chalcedonského kréda Theodor chápaný ako silné *memento* zhubného nestorianizmu.

---

[70] McLEOD, F. G. *The roles of Christ's humanity in salvation: insights from Theodore of Mopsuestia*. Catholic University of America Press : Washington D.C., 2005, s. 2.

[71] Cyril Alex. *Ep LXXII. ad Proclum* PG 77, 343C – 346D.

[72] McENERNY, J. I. *St. Cyril of Alexandria : Letters 51 – 110*. The Catholic University of America Press : Washington D. C., 1987, s. 35 (*Ep. 55.42*) (2. vydanie). Široká skupina listov od *Ep. 66 – Ep. 74* sa venuje dominantne práve postoju k problému, že po Formule zjednotenia medzi alexandrijskou cirkvou a sýrskou cirkvou v r. 433 pod tlakom cisára v snahe nastoliť opätovnú jednotu a mier v cirkvi, niektorí súhlasili s uznaním odsúdenia Nestóriovho učenia a s uznaním legitimity jeho zosadenia. Pridržali sa však aj naďalej Theodorových a Diodorových myšlienok. Tomuto problému je v Cyrilovej korešpondencii venovaná celá skupina vyššie zmienených listov. K tejto skupine sa radí ešte aj Cyrilova *Ep. XCI. ad Joan. Antioch*., kde Cyril cituje aj svoje slová z listu Proklovi.

[73] Zjavnú chybu v datovaní však nepochopiteľne robí Donald Fairbairn. Fairbairn píše, že Cyril získal prístup k Theodorým a Diodorovým spisom až pri obnovení kontroverzie v r. 448. Toto datovanie nie je možné, lebo vieme naisto, že Cyril zomrel okolo r. 444. Tak isto vieme, že spis *Adversus Diodorem Tarsensem et Theodorem Mopseustenum*, na ktorý sa odvoláva Fairbairn, bol napísaný niekedy v r. 438 – 439. Fairbairn sa zjavne pomýlil a myslel rok 438, kedy skutočne Cyril napísal spomínané dielo *Adversus Diodorem Tarsensem et Theodorem Mopseustenum*. FAIRBAIRN, D. *Grace and christology in the early church*. Oxford University Press : Oxford, 2003, s. 207 – 208.

V takomto prostredí sa vytvárali aj rôzne zbierky Theodorových citátov, selektívne a účelovo vyberané jeho protivníkmi (origenisti, apollinaristi, ortodoxní a monofyziti). Takéto *collectio*[74] bolo predložené aj na II. koncile v Konštantinopole (553), kde bol Theodor zavrhnutý popri hlavnom dôvode, ktorým bola dualistická povaha jeho kristológie aj za údajný monotheletizmus (vo svojej kristológii napriek jej dualistickému jazyku hovoril o jednej vôli Krista). Na tomto príklade dejín opäť vidno, aká dôležitá je v Theodorovej kristológii voluntaristická kategória aktívnej slobodnej vôle, ktorá primárne určuje Theodorovo pochopenie jednak Boha, ale aj človeka. Vo východnej Sýrii a Perzii však bol vždy vrcholne uznávaným teológom a učiteľom cirkvi. Theodorov vplyv, však v dejinách definitívne končí smrťou Theodoreta z Kýru okolo r. 458. Smrť Theodoreta z Kýru ako smrť posledného zástupcu predstavovanej línie je zároveň aj koncom klasickej antiochejskej kristológie. Pod tlakom rastúcej monofyzitskej cirkvi v záujme zmieriť chalcedonských ortodoxov a monofyzitov vydal ríšsky edikt, v ktorom odsudzuje Theodora, proticyriliánske spisy Theodoreta z Kýru, a list Ibasa z Edesy nepokladá za skutočne napísaný samým Ibasom. Tento ríšsky edikt z r. 545 sa stal kvôli svojmu obsahu venujúcemu sa týmto trom postavám známym v patristickom svete pod označením „*Tri Kapitoly*[75]“ (v anglickej literatúre *Three chapters*). Štvrtá a piata anatéma hovorí o Theodorovi a jeho σύναφεια καθ’ εὐδοκίαν, αὐθέντια, ἰσοτιμίαν, σχετική atď. pokladá za učenie o dvoch Synoch, t.j. dvoch samostatných osobách v jednom Kristu. Šiesta antéma zase obviňuje Theodora z neuznania titulu Θεοτόκος pre Máriu.

Od svojho odsúdenia II. koncilom v Konštantinopole (553) bol Theodor až po výskum v 20. st. pokladaný otvorene, verejne a všeobecným konsenzom za skutočného otca nestorianizmu, v zmysle ako bolo Nestóriovo učenie odsúdené koncilom v Efeze (431). Theodorove spisy boli po prijatí *Troch Kapitol* II. koncilom v Konštantinopole (553) pálené a dodnes za z obrovského množstva Theodorových spisov (zrejme to boli z pochopiteľných dôvodov najmä komentáre) zachovali len pre kristológiu kľúčové *Katechetické homílie*, *Komentár k Žalmom*, *Komentár k Dvanástim prorokom*, *Komentár k Jánovmu evanjeliu* a rôzne fragmenty. Napriek snahám Devreeseho[76], Ammana[77] a Galtiera[78] dnes prevládol prúd[79] intepretácie Theodorovej kristológie, ktorá si síce vysoko cení

---

[74] Francis Sullivan (SULLIVAN, F. *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. In *Analecta Gregoriana* 82, 1956, s. 345 – 373.) textuálnou analýzou preukázal pravosť útržkov z Theodorových diel vybratých k citácii do *Troch Kapitol*. Na základe týchto neraz jeho oponentmi účelovo zostavených excerptov bol Theodor potom aj odsúdený za otca nestorianizmu. Sullivanova analýza sa dnes v tomto závere všeobecne prijíma za správnu.

[75] Anglický preklad viď v HARDY, E. R. *Christology of the later fathers*. S. C. M. Press : London, 1954 s. 378nn.

[76] DEVREESE, *Essai sur Thèodore de Mopsueste*. (Studi e testi 141), Bibliotheca Apostolica Vaticana : Vatikán, 1949.

[77] AMMAN, É. *Théodore de Mopsueste*. In *Dictionaire de Théologie Catholique, vol 15 part 1*. Letouzey : Paris, 1946, s. 235 – 279.

[78] GALTIER, P. *Théodore de Mopsueste: Sa vraie pensée sur l´incarnation*. In *RSR* 45 (1957), s. 161 – 186, 338 – 60.

[79] Spomedzi týchto autorov treba spomenúť predovšetkým najmä dobre známych Wilhelma de Vriesa (De VRIES, W. *Der nestorianismus Theodors von Mopquestia in seiner Sakramentenlehre*. In *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941), s. 91 – 148.) , Kevina McNamaru (McNAMARA, K. *Theodore of Mopsuestia and the nestorian heresy*. In *ITQ* (1952), s. 254 – 278.), spomínaného Francisa Sullivana (SULLIVAN, F. *The*

Theodorov veľmi pozitívny príspevok k Ježišovej ľudskej psychológii a jej významu v živote Krista a obrane plného ľudstva Krista, no zároveň tvrdia, že Theodor zlyhal v otázke dostatočného ukotvenia jednoty osoby Krista.

Snahu vysvetľovať Theodorovu kristológiu ako plne ortodoxnú pred obvineniami z nestorianizmu vidíme napr. vo významných postavách E. Ammana[80], P. Galtiera[81] a F. Mc Leoda[82]. Najmä títo učenci sa zaslúžili o to, že mnohé skutočne neoprávnené obvinenia Theodora z heterodoxie boli prehodnocované a zamietnuté. George Kalantzis[83] podáva zaujímavý dôvod, prečo Theodora neklásť na roveň s Nestóriom: porovnávaním paralelných pasáží dochovaných z Theodorových diel v sýrčine a gréčtine dochádza k záveru, že sýrsky prekladateľ pracoval s gréckym textom veľmi voľne a pozmenil ho k potrebám a očakávaniam sýrskej cirkvi. Kalantzis navyše spozoroval analýzou Theodorovho komentáru k Jánovmu evanjeliu, že výraz ληφθῆς ἄνθρωπος (*homo assumptus*), ktorého ekvivalent sa často vyskytuje v sýrskych textoch, sa v gréckych dochovaných 140 fragmentoch z tohto diela nikde neobjavuje. Je viac než isté, že vysoko hodnotená postava Theodora[84] sa v sýrskej nestoriánskej komunite nevyhla svojvoľnej účelovej manipulácii s pôvodným textom jeho diel. Kalantzisova argumentácie však napriek nespochybniteľnému záveru, že s Theodorovými dielami sa manipulovalo, má veľkú slabinu v tom, že nepokrýva celú dochovanú Theodorovu tvorbu, ale len jedno dielo[85] (Komentár k Jánovmu evanjeliu).

Christology of Theodore of Mopquestia. In *Analecta Gregoriana* 82, 1956, s. 345 – 373.) a ikonu modernej patrológie 20. st., slávneho Aloysa Grillmeiera. (GRILLMEIER, A. *Christ in christian tradition : From the Apostolic age to Chalcedon (451)*. Sheed and Ward : New York, 1964, s. 334 – 360.). Známou štúdiou tejto intepretačnej vetvy je aj štúdia od Johna Romanidesa (ROMANIDES, J. *Highlight in the debate over Theodore of Mopsuestia´s christology and some suggestion for a fresh approach*. In *GOTR* 5 (winter 1959-60), s. 140 – 185.) a taktiež štúdia švédskeho patrológa Arthura Vööbusa ohľadom kristologickej antropológie u Theodora (VÖÖBUS, A. *Regarding the theological anthropology of Theodore of Mopsuestia*. In *CH* (Jún 1964), s. 115 – 124.

[80] AMMAN, É. *Théodore de Mopsueste*. In *Dictionaire de Théologie Cytholique, vol 15 part 1*. Letouzey : Paris, 1946, s. 235 – 279.

[81] GALTIER, P. *Théodore de Mopsueste: Sa vraie pensée sur l´incarnation*. In *RSR* 45 (1957), s. 161 – 186, 338 – 360. Na Galtiera reaguje v súčasnosti oxfordský odborník P. B. Clayton: „Galtier is wrong: Theodore´s prosopic union is not Cyril´s union kath hypostasin; nor is it the hypostatic union of Chlacedon.“ CLAYTON, P. B. *The Christology of Theodoret of Cyrus : Antiochene Christology from the Council o Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2007. s. 66.

[82] McLEOD, F. G. *The roles of Christ's humanity in salvation: insights from Theodore of Mopquestia*. Catholic University of AMerica Press : Washington D.C., 2005.

[83] KALANTZIS, G. *Theodore of Mopseustia, Commentary on the Gospel of John*. Strathfield : St. Pauls Publications, 2004, s. 152.

[84] V *Ep. XCI. Ad Joan. Antioch*. ACO I, I,5, s. 314. Cyril napr. píše, že na koncile v Efeze boli predložené vysvetlenie viery zostavené Theodorom – ako hovorili tí, čo ho predložili – a že synoda toto vysvetlenie odmietla ako plné prevrátených myšlienok, pričom z úcty k veľkému učiteľovi Theodorovi ho synoda neoznačila menom a nevyslovila nad jeho menom anatému. To isté Cyril píše aj v *Ep. LXXII. ad Proclum* PG 77, 345A. Κατακρίνασα δὲ τοῦς οὕτῷ φρονοοῦντας, οἰκονομικῶς οὐκ ἐμνημόνευσε τοῦ ᾽ανδρὸς, οὐδὲ αὐτὸν ὑπέτηκεν ὀνομαστὶ τῷ ἀναθεματισμῷ δι᾽ οἰκονομίαν ... V tomto istom liste píše Cyril, že na Východe (v Sýrii) bol Theodor pokladaný za veľkého učiteľa a jeho diela sú neobyčajne obdivované: Πολὺ δὲ αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑώαν ὄνομα, καὶ θαυμάζονται λίαν αἱ συντάξεις αὐτοῦ. (PG 77, 343D – 345A).

[85] Marco Conti vyvracia Kalantziosovu tézu o nestoriánskom falzifikátorstve spojenia „prijatý človek“ v sýrskych fragmentoch Theodorovho komentáru k Jánovmu evanjeliu a poukazuje na citáte Facunda z Hermiany z Theodorovho *De Incarnatione*, kde sa v gréckej verzii nachádza spojenie ληφθῆς ἄνθρωπος. Dokazuje, že Kalantzisovu tézu vydedukovanú z komentára k Jánovmu evanjeliu nemožno zovšeobecniť na celú

Theodor je však dnes pokladaný za ortodoxného v kontexte svojej doby a svojho prostredia (nie za adopciána, a kristologického arciheretika), hoci sa pritom pre vyváženie tejto výsostne pozitívnej interpretácie zdôrazňuje aspekt jeho kristologického dualizmu[86]. Dnes sa vysoko cení na Theodorovej kristológii práve dôraz na autentickú ľudskú slobodu, poslušnosť a na autentickú ľudskú psychológiu Krista. Theodorovo zapracovanie vyššie spomenutých voluntaristických myšlienok do kristológie ho stálo odsúdenie, hoci práve tento jeho kristologický voluntarizmus ho doviedol k trvaniu na nutnosti autenticity Kristovej ľudskej vôle, ľudskej slobody konania a rozhodnutí Krista, jeho aktívnej ľudskej poslušnosti, ako aj k nutnej miere diferencie medzi ľudskou a božskou prirodzenosťou Kristovej osoby, aby Kristus mohol ešte stále byť plne autentickým človekom, ktorý prežil autenticky celú hĺbku ľudského života. Obzvlášť dôležité bolo toto Theodorovo kristologické smerovanie v dobe jeho života, ktorá bola dobou neutíchajúceho apollinarizmu a nastupujúceho monofyzitizmu z cyriliánskych radov. Theodor však určite nebol nestorián podľa cirkevnej definície[87], a pre študenta jeho kristológie je potrebné doceniť Theodorov dobový význam, tak ako sme to predstavili aj v tejto práci – t.j. v dôraze na Kristovu autentickú ľudskú stránku, so slobodou vôle, aktívnou poslušnosťou a pod.

Theodorov dynamický popis jednoty vo voluntaristickej kategórii vôle v zmysle ἕνωσις καθ' εὐδοκίαν sa neujal, lebo zvíťazilo Cyrilom presadzované riešenie jednoty na substanciálnej úrovni a viac ontologicko-statických kategóriách v zmysle jednoty podľa hypostázy. Theodorov vplyv na kristológiu sýrskej cirkvi je však nepopierateľný a vidno ho krásne na príklade jeho žiakov Theodoreta z Kýru a Nestória.

Záver

Štúdia samotná je členená do šiestich častí. V prvej časti sme len podali ten najzákladnejší sumár Theodorovej kristológie. Druhá časť je vlastne kľúčovou časťou štúdie. V tejto časti sme rozanalyzovali dôvody, pre ktoré Theodor odmietol vyjadrenie jednoty konštituentov Kristovej osoby v kategórii substancie, hypostázy, prirodzenosti a aj spoločnej energeie, t.j. spoločnej hybnej sily ku

---

Theodorovu tvorbu. Odvoláva sa na citát z Facundovho *Pro defensione trium capitulorum* 9.3.5 – 6 (PL 67, 747C – 748A), kde Facundus cituje z Theodorovho *De Incarnatione* a pýta sa, prečo by *De Incarnatione* mal Facundus čítať v sýrskej sfalšovanej verzii, ktorú len preložil do gréčtiny, keď v jeho dobe (asi 100 rokov po Theodorovej smrti) bolo toto dielo dostupné v gréčtine? CONTI, M. – ELOVSKI, J. M. *Commentary on the gospel of John* : *Theodore of Mopsuestia*. Inter Varsity Press : Downers Grove (IL/USA), 2010, s. xxviii.

[86] Ako píše P. B. Clayton: „In any case, it is clear that Theodore´s christology is irrevocably dualistic by its essential methodology.“ CLAYTON, P. B. *The Christology of Theodoret of Cyrus : Antiochene Christology from the Council o Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451).* : Oxford University Press : Oxford – New York, 2007, s. 66.

[87] Povedané slovami Jeana Galota: „The current trend is to highlight Theodore´s positive contribution to Christology, while acknowledging certain imperfections of his language and thought stemming from the epoch in which he wrote.“ GALOT, J. *Who is Christ?* : *A theology of the incarnation.* Gregorian University Press : Roma, 1980, s. 235 – 236.

konaniu. Dokazujeme, že Theodor cielene na základe svojich voluntaristických predpokladov, v ktorých autentická slobodná vôľa (jednak Božia, ale aj ľudská) hrá nezameniteľnú úlohu, vybudoval aj svoju kristológiu a opis jednoty zjednotených prirodzeností. Božie rozhodnutie spojiť sa s ľudskou prirodzenosťou pokladal za neporovnateľne silnejšiu jednotu, než je jednota stojaca len na metafyzických kategóriách substancie, hypostázy, a pod. Dokazujeme však zároveň, že Theodor si v žiadnom prípade nepredstavoval jednotu oboch prirodzeností len ako akýsi celok držaný pohromade len vôľou Božou, ale že uznával nevyhnutne metafyzický základ jednoty v ontologických kategóriách. Keďže však témou tejto štúdie je Theodorov voluntarizmus, nepúšťali sme sa do veľmi zradnej cesty, určiť presnú mieru reflektovania substanciálnej jednoty a vlastne aj substanciálneho základu pre následný opis tejto jednoty v kategórii vôle. Dochádzame k poznatku, že Theodor vychádza pri svojich myšlienkach zo stoicizmu a jeho dynamického poňatia hmoty a substancie, ktoré sú charakterizované primárne aktivitou a konaním, čo úzko súvisí v prípade rozumových substancií s vôľou.

Po opise Theodorovej argumentačnej cesty k jeho poňatiu jednoty prirodzeností ako jednoty καθ' εὐδοκίαν nasleduje stať v ktorej ukazujeme, ako jednota vyjadrená v kategórii vôle stála proti apollinarizmu a bránila celistvosť prirodzeností. Theodorova διαφορά a διακρίσις, teda rozlišovanie a rozdeľovanie prirodzeností, ich atribútov ako aj predikátov vo vzťahu k nim, však nesmie zrušiť jednotu Kristovej osoby, hoci je to jednota vyjadrená pre mnohých provokatívnym a možno voľným prívlastkom καθ' εὐδοκίαν.

Nasledovná štvrtá časť štúdie sa stručne venuje myšlienke kenózy božského Logosa, ktorú nemožno pokladať za čisto alexandrijskú myšlienku v službách hypostatickej jednoty. Theodorovi kenotické myslenie nie je cudzie, hoci ho chápe inak než Cyril. Náš záver Theodorovho pochopenia kenózy je nasledovný: Theodor chápe kenózu božského Logosa ako slobodné láskavé rozhodnutie Logosa prebývať nerozlučne v chráme tela, resp. prijať na seba formu služobníka a jej mód prejavu (Nestóriom povedané: používať prosópon ľudskej prirodzenosti) a ako jedna nerozlučná entita Krista v najužšej možnej jednote na základe aktu vôle Boha sa prezentovať pozorovateľovi ako jeden neorozlučný πρόσωπον Krista.

Do štúdie sme zaradili aj krátky exkurz o poňatí dedičného hriechu a ľudskej slobody a vôle zoči-voči hriechu. Tu sme vychádzali zo skutočnosti, že Theodor bol autorom diela proti obhajcom dedičného hriechu, z ktorého sa zachoval dodnes len veľmi malý fragment. Je to však faktom, že luteránsko-augustínovskú myšlienku dedičného hriechu vtedy on, ani kappadócka teológia nepoznala. Theodor, sýrska cirkev a kappadócki teológovia boli presvedčení o tom, že len aktuálny zlý čin vychádzajúci z aktívneho rozhodnutia ľudskej autonómnej slobody a vôle môže byť Bohom uznaný za hriech. Vôľa sa aj v tomto prípade stáva rozhodujúcim a určujúcim faktorom ľudského jedinca a ľudského bytia.

V záverečnej kapitole našej štúdie stručne načrtávame osud Theodorovej kristológie aj s jej centrálnym motívom, ktorým je vôľa (jednak božská, no aj ľudská). Opisujeme základné historické skutočnosti od doby Cyrila až po II. koncil v Konštantinopoli a Justiniánove Tri kapitoly. V samotnom

závere tejto časti zdôrazňujeme prínos Theodorovej kristológie a aj ním zdôrazňovaných kategórií vôle, poslušnosti, autonómnej slobody a pod. vo vzťahu k ľudskej stránke Krista. Hoci sa Theodorov opis samotnej jednoty oboch prirodzeností v kategórii autonómne slobodného Božieho rozhodnutia (καθ' εὐδοκίαν) neujal a bol odsúdený Cyrilom a koncilmi ako *adopcianizmus revidivus*, Theodorov prínos pre autenticitu ľudskej stránky Krista je neprehliadnuteľný – obzvlášť v dobe, ktorá zápasila so stále neutíchajúcim apollinarizmom. Theodora treba rozumieť a hodnotiť v kontexte jeho doby, a nie na základe skreslených interpretácií jeho myšlienok z pera jeho oponentov. Rovnako treba doceniť antropologické pozitíva obrany plnej ľudskej psychológie, plne autentických ľudských rozhodnutí ľudskej stránky Krista, aktívnej ľudskej poslušnosti, ako aj koncept Boha charakterizovaný suverénnou vôľou, ktorá stojí nad čímkoľvek iným. Konštitutívum každej rozumovej entity sa stáva naplno vôľa – rovnako Boha ako rozumovej entity, ako aj človeka. To sa odráža následne v jeho kristológii, ktorej základná charakteristika je tiež jednotou dobrej dokonalej Božej vôle – aktu Boha závislé na jeho suverénnej majestátnej vôli a rozhodnutí, ktorý rovnako určuje ak závislosť jednoty spojených prirodzeností na aktívnom suverénnom rozhodnutí Božej majestátnej vôle.

Theodorova kristológia sa nepresadila a neprežila dodnes (len v nestoriánskych komunitách), hoci vyššie spomenuté aspekty obrany celilstvosti a autenticity ľudskej prirodzenosti po všetkých jej stránkach sú neodmysliteľnou súčasťou dnešnej kristológie a správneho výkladu chalcedonského kréda a kristológie chalcedonského koncilu.

Použitá literatúra

ABRAMOWSKI L. *Untersuchungen zu dem Liber Heraclidis des Nestorius*. (CSCO 242, Subsidia 22) Peeters : Louvain, 1963.
AMMAN, É. *Théodore de Mopsueste.* In *Dictionaire de Théologie Cytholique, vol 15 part 1*. Letouzey : Paris, 1946, s. 235 – 279.
BATKA, Ľ. *Božie Slovo ako vzor a zdroj života s Bohom*. In *Teologická reflexe*. Ročník XIII. 1/ 2007, s. 32 – 45.
BETTENSON, H. *The Later christian fathers* : A *selection from the writings of the Fathers from St. Cyril of Jerusalem to St. Leo the Great*. Oxford University Press: London, 1972.
BULGAKOV, S. *The Lamb of God*. Eerdmans Publishing : Grang Rapids, 2008.
CONTI, M. – ELOVSKI, J. M. *Commentary on the gospel of John* : *Theodore of Mopsuestia*. Inter Varsity Press : Downers Grove (IL/USA), 2010.
CLAYTON, P. B. *The Christology of Theodoret of Cyrus : Antiochene Christology from the Council o Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*. Oxford University Press : Oxford – New York , 2007.
DEVREESE, *Essai sur Thèodore de Mopsueste*. (Studi e testi 141), Bibliotheca Apostolica Vaticana : Vatikán, 1949.
De VRIES, W. *Der Nestorianismus Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre*. In *Orientalia Christiana Periodica*. vol 7 (1948), s. 91 – 148.
DEWART, J. *The notion of ´Person´ underlying the Christology of Theodore of Mopquestia*. in *StPatr*. 12 (1975), s. 199 – 207.
DROBNER, H. R. *Lehrbuch der Patrologie*. P. Lang : Frankfurt am Mein, 2004.
FAIRBAIRN, D. *Grace and christology in the early church*. Oxford University Press : Oxford, 2003.
GALOT, J. *Who is Christ?* : *A theology of the incarnation.* Gregorian University Press : Roma, 1980.

GALTIER, P. *Théodore de Mopsueste: Sa vraie pensée sur l´incarnation*. In *RSR* 45 (1957), s. 161 – 186, 338 – 360.
GAVRILYUK, P. *Theopatheia : Nestorius´s main charge against Cyril*. In *SJT* 56/2 (2003).
GLEDE, B. *Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen : Zur wechselvollen Geschichte der Idiome Christi in der alten Kirche*. In BAYER, O. – GLEDE, B. *Creator est creatura* : *Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation.* DeGruyter : Berlin, 2007.
GOLDSCHMIDT, V. *Le système stiocien et l´idée de temps*. Vrin : Paris, 1969.
GREEN, R. A. *The antiochene christology of Diodore of Tarsus*. in *JThS* 17 (1966), s. 327 – 341.
GRILLMEIER, A. *Christ in christian tradition : From the Apostolic age to Chalcedon (451)*.Sheed and Ward : New York , 1964.
HARDY, E. R. *Christology of the later fathers*. S. C. M. Press : London, 1954.
CHESNUT, R. *Two prosopa in Nestorius*. In *JThS* 29 (1978), s. 392 – 409 .;
LOUTH, A. *Later theologian of the greak east*. In ESLER, P. *The early Christian World. Vol I-II*. Routledge : London – New York, 2000.
LUKKEN, G. *Original sin in the roman liturgy: Research into the theology of original sin*. Brill : Leiden, 1993.
KALANTZIS, G. *Theodore of Mopsuestia, Commentary on the Gospel of John*. St. Pauls Publications : Strathfield, 2004.
MEYENDORFF, J. *Christ in eastern christian thought.* St. Vladimir´s Seminary Press : Crestwood (NY/USA), 1975.
McENERNY, J. I. *St. Cyril of Alexandria : Letters 51 – 110*. The Catholic University of America Press : Washington D. C., 1987.
McGUCKIN, J. A. *St. Cyril of Alexandria : the christological controversy : its history, theology and texts*. (Supplements to Vigiliae Christianae vol. XXIII.) Brill : Leiden – New York – Köln, 1994.
McLEOD, F. G. *The roles of Christ's humanity in salvation: insights from Theodore of Mopsuestia*. Catholic University of America Press : Washington D.C., 2005.
McNAMARA, K. *Theodore of Mopsuestia and the nestorian heresy*. In *ITQ* (1952), s. 254 – 278.
PELIKAN, J. *The christian tradition* : *A history of development of doctrine*. vol. 1 (*The emergence of catholic tradition*), The University of Chicago Press : London – Chicago, 1971.
RIST, J. M. *Stoic philosophy*. Cambridge University Press : Cambridge, 1977.
ROMANIDES, J. *Highlight in the debate over Theodore of Mopsuestia´s christology and some suggestion for a fresh approach*. In *GOTR* 5 (winter 1959-60), s. 140 – 185
SCIPIONI, M. *Nestorio e il concilio di Efeso*: *Storia dogma critica.* Vita e pensiero : Milano, 1974.
SWEETE, H. B. *Thedore of Mosquestia. commentary on the epistles of Paul*. Cambridge Unviersity Press: Cambridge, 1880 – 1882,
SULLIVAN, F. *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. In *Analecta Gregoriana* 82 (1956), s. 345 – 373.
Van LOON, H. *The dyophysite christology of Cyril of Alexandria*. (Supplements to Vigiliae Christianae, v. 96), Brill : Leiden, 2009.
TURNER, H. E. W. *Nestorius reconsidered*. In *StPatr* 13/2 (1975), s. 306 – 321.
VÖÖBUS, A. *Regarding the theological anthropology of Theodore of Mopsuestia*. In *CH* (Jún 1964), s. 115 – 124.
VOSTÉ, I. – M. *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*. Peeters : Louvain, 1940.
WARNE, G. *Hebrew perspectives on on the humann person in the Hellenistic era : Philo and Paul*. Mellen Biblical Press : Lewinston (NY), 1995.
WALLACE-HARDILL, D. S. *Christ in Christian Antioch : A study of early christian thought in the east*. Cambridge University Press : Cambridge, 1982

Zoznam skratiek periodík a patristických edícií podľa medzinárodného značenia:

CH: Curch History
GOTR: Greek Orthodox Theological Review
ITQ: Irish Theological Quarterly
JTS: Journal of Theological Science
JThS: Jourunal od Theological Studies
RSR: Recherches de Science
SJT: Scottish Journal of Theology
StPart.: Studia Patristica
ACO: SCHWARTZ, E. *Acta concilliorum oecumenicorum*. Walter de Gruyter : Berlín/ Leipzig, I. edícia 1924 – 1930, II. edícia 1930 – 1938.
PG: ed. MIGNE, J. – P. *Patrologia Cursus Completus : Series Graeca.* 161 zväzkov , Paríž, 1857 – 1866..
SWEETE: SWEETE, H. B. *Thedore of Mopquestia. commentary on the epistles of Paul*. Cambridge Univversity Press : Cambridge, 1880 – 1882

Zoznam použitých menných skratiek patristických autorov

Theodoret Cyr.: Theodoret z Kýru
Theodor Mops.: Theodor z Mopsuestie
Nest.: Nestórius
Ps.Nest.: Pseudo-Nestórius
Cyr. Alex.: Cyril Alexandrijský

Kontakt na autora
Mgr. Michal Devečka
Univerzita Komenského
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Bartókova 8
811 02 Bratislava

Peer reviewed by:
ThDr. Monika Zaviš, PhD.
ThDr. Dávid Benka, PhD.