

# MELKITSKÁ TEOLOGIE V ARABŠTINĚ Z KONCE 8. STOLETÍ

Podoba orthodoxy ve Vyznání pravověrné  
víry Theodora Abú Qurry (755-830)

LUKÁŠ DE LA VEGA NOSEK

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

lukas.nosek@htf.cuni.cz

MELKITE THEOLOGY IN LATE EIGHTH CENTURY ARABIC. THE FORM OF ORTHODOXY IN THE CREED OF THEODORE ABU QURRAH (755-830)

**Abstract:** An analytical study entitled *Melkite Arab Theology in Late 8th Century (The Shape of Orthodoxy in Theodore Abū Qurrah's Creed, 755-830)* is based on a detailed analysis of the key text of the *Confession of faith* (ar. *Amānah al-urthūdhuksiya*) from the pen of the Melkite bishop of Harran, Theodore Abū Qurrah. A deeper analysis of this text, even in world languages, is still lacking. The study begins with an introduction to the Melkite Church and the life of Abū Qurrah. Subsequently, the text of the *Confession of faith* itself is presented in more detail. The very personal character of the whole text is traced, as well as some topics: the Christian trinity, Trinitarian heresiography, the mystery of the Incarnation, and Christological heresiography. Theodore wrote a short *Confession of faith*, which can be called a small theological summa. It is written very poetically. In content, the *Confession of faith* is in complete harmony with the key councils of Christian antiquity. The *Confession* not only shows the mature Christian theology of Theodore Abū Qurrah, and hence of the Melkite tradition of the time, but above all it points to a unique interpretation of orthodoxy in the Arabic language. Theodore proves in his *Confession* that the orthodoxy of the Melkite Church of the late eighth and early ninth centuries lived in deep harmony with all the ancient councils of Christianity. It is not just a repetition of the same thing, but a deeper form of interpretation.

**Keywords:** history of christian theology; melkite theology of 9th century; Theodore Abu Qurrah (755-830); christology; trinitology

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 94, 2023, No. 1 - 2, Number of Article 5, p. stránka 67 – 87.

DOI: 10.14712/12117617.94.1-2.5

Západní církevní dějiny dlouho přehlížely život křesťanů a křesťanských církví na Blízkém východě v období od nástupu islámu v 7. století až do příchodu u 1. křížové výpravy na konci 11. století. Některé pohledy si všímaly jen rozmachu islámu, některé ochablosti křesťanských církví, některé rozlišovaly tři hlavní proudy křesťanství: dvě neorthodoxní náboženské skupiny (jakobity či miafyzity, a nestoriány) a jednu orthodoxní (melkity). Některé pohledy se zase spokojily jen se zaměřením na Byzanc.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Signifikantní příklad pro českého čtenáře, Amedeo Molnár, *Pohyb teologického myšlení. Přehledné dějiny*

V posledních několika desítkách let se však tento obraz zásadně proměňuje, když se objevuje nezměrné písemné bohatství syrsky a arabsky píšících křesťanů žijících v této oblasti od 7.-13. století.<sup>2</sup> Tento příspěvek se řadí právě do tohoto proudu myšlení.

Chceme totiž na základě pečlivé četby jednoho arabského textu ukázat podobu křesťanské orthodoxy z konce 9. století. Nebudeme hodnotit pravověří tohoto textu ani jeho autora, ale chceme si díky komparaci všimnout, jak svou nauku formuluje a nakolik jde o interpretaci starověkých církevních koncilů.

Klíčový text, se kterým budeme pracovat, pochází z konce 8. století. Toto opusculum uchovává osobní vyznání víry harránského biskupa Theodora Abú Qurry,<sup>3</sup> který patřil mezi čelní představitele melkitské větve křesťanství z přelomu 8. a 9. století.<sup>4</sup>

V první části představíme melkitské křesťanství (1.1), a krátce Theodora Abú Qurru (1.2). V druhé části formálně představíme text, jeho strukturu a jazykovou stránku (2.). Následně se ponoříme do obsahu textu (3.).<sup>5</sup>

## 1. Kontext:

### 1.1. Melkitské křesťanství v dějné perspektivě<sup>6</sup>

Termín melkitské (v češtině i melchitské) křesťanství se používá ve dvojím smyslu. První význam je spjatý s historicky starším obdobím od pátého století. Termín melkita, melkitské pochází ze syrského kořene *m-l-k*. Odtud známe slovo *malká* - *mlek*, s významem *král, císař*. Případně *malkájá* s významem *království*. V arabštině

---

*dogmatu*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulty - Kalich, 1982, s. 83-86 (kde je podrobněji uveden jen Jan Damašský); nebo Rudolf Řičan – Amedeo Molnár, *Dvanáct století církevních dějin*, Praha: Kalich, 2008, s. 188-195 (nástup islámu), 218-226 (spor o obrazy).

<sup>2</sup> Za všechny zmiřme Pilar González Casado, *Introducción a la literatura árabe cristiana*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017; Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

<sup>3</sup> Srov. Thawadúrus Abú Qurra, „Amánat al-urthúduksija Abí Qurra“ in: Ignace Dick, „Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra,“ in *Le Muséon* 72 (1959), s. 56-59.

<sup>4</sup> Srov. Lukáš Nosek, „Otec arabské křesťanské literatury: Theodor Abú Qurra (755–830). Prolegomena“, in: *Studia theologica* 22 (2020), č. 3, s. 25-50.

<sup>5</sup> Při transkripci jsme se řídili pravidly prof. Kropáčka (viz Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2006<sup>4</sup>, s. 275), které nejnověji vyjasnili Ondřej Beránek, Bronislav Ostřanský, Pavel Ťupek, „Předmluva“, in: Ondřej Beránek, Bronislav Ostřanský, Pavel Ťupek (eds.), *Islámská čítanka. Studijní antologie arabského islámského písemnictví*, Praha: FF UK, 2020, s. 11-15. V poznámkách pod čarou ponecháváme takový úzus transkripce, jaký užívá daný autor či nakladatel (např. hesla z *The Encyclopaedia of Islam*). To se převážně týká jmen autorů. Proto píšeme Samir Khalil Samir, nikoliv Samír Chalíl Samír, nebo Louis Cheikho, nikoliv Lúwís Šajchú.

<sup>6</sup> Ucelený pohled na teologii jakobitské, nestoriánské a melkitské větve církve v oblasti Blízkého Východu v uvedeném období, viz Bishara Ebeid, *La Tunica di al-Masīh. La Cristologia delle grandi confessioni cristiane dell’Oriente nel X e XI secolo*, Roma: PIO, 2019, s. 35-81.

se kořen přebírá a v základním slovesném tvaru *malaka* nese význam *vlastnit, mít moc, panovat, vládnout*. Odtud známe slovo *malik* s významem *král, panovník*.<sup>7</sup> Všechny starověké koncily svolal byzantský císař, proto byla církev, která přijala koncilní závěry, syrsky a později i arabsky označovaná *malakija*, tedy „spjatá“ s byzantskou mocí.

Melkitská větev křesťanství tedy v tomto nejstarším období označovala církev, která přijala závěry nejen nicejského (r. 325) a prvního konstantinopolského (r. 381), ale i efezského (r. 431), chalcedonského (r. 451), druhého a třetího konstantinopolského (r. 553, 680-681), a konečně i druhého nicejského koncilu (r. 787).<sup>8</sup>

Je dobré zmínit, že tento název si melkité nedali sami, ale takto je nazvali miafyzité a nestoriáni.<sup>9</sup> Právě do této církve spadala řada důležitých jmen biskupů, teologů, či mnichů, především spjatých se třemi patriarcháty Antiochie, Alexandrie a Jeruzaléma. Potažmo sem zasahoval i Konstantinopolský patriarchát. Tato větev křesťanství se dlouho držela nejen koncilních doktrín, ale i byzantského liturgického ritu, byzantské kanonické disciplíny, to vše ve velmi silném řeckém kulturním a jazykovém vlivu.

Jedním z klíčových autorů je právě námi sledovaný Theodor Abú Qurra, mezi dalšími např. Štěpán z Ramly (9/10. st.), Qustá b. Lúqá (z. 912), Sa'íd b. Bitríq (z. 940), Sulajmán al-Gházzí (cca 11. st.). Právě k této větve křesťanství patřil neznámý autor vůbec nejstaršího dochovaného textu v arabštině z poloviny 8. stol (rukopis známý jako MS Sinai 154).<sup>10</sup>

Druhý význam termínu melkitská je spjat s dobou mnohem pozdější. V 18. století, přesněji v r. 1724 se totiž od této melkitské církve, která se však již identifikovala s církví pravoslavnou (a to především po r. 1054), oddělila řada církevních obcí, které v nějaké podobě přijali víru římsko-katolické církve, a od roku 1729 jsou oficiálně uznáni i hlavou latinské církve. Těm se pak udrželo jméno řeckokatolická melkitská církev (fr. *L'Église Grècque Melkite Catholique*).

<sup>7</sup> Srov. Louis Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictionnaire, Qámús surjání -'arabí*, Beyrouth: Dar El-Mashriq, 2002<sup>3</sup>, s. 186.

<sup>8</sup> Christologii této církve vystihuje Pier Giorgio Gianazza, *Temi di teologia orientale*, vol. 2, Bologna: EDB, 2012, s. 124-146.

<sup>9</sup> „الملكيّة [هم] التّابعون في اعتقادهم رأي ملكهم الذي عرفوا به بغير حجة“, The Melkites, in their belief, follow the opinion of their Emperor [i.e. Maurice] through whom they were known without proof., in: Bishara Ebeid (ed.), *Elias of Nisibis, The Book of the Demonstration of the Correctness of the Faith (Kitāb al-burhān 'alā ṣaḥīḥ al-īmān)*, Cordoba - Beyrouth: Cordoba Near Eastern Research Unit – Centre de documentastion et de recherches arabes chrétiennes, 2023, s. 242-243 – tj. B, IV, 1 (nestoriánská interpretace melkitské vazby na koncily a její odmítnutí na s. 166-195 - B, I, 49-207; s. 243-305 - B, IV, 1-369).

<sup>10</sup> Italský překlad s podrobnou studií, viz Maria Gallo (ed), *Palestinese anonimo, Omelia Arabo-cristiana dell'VIII secolo* (postafzione di Samir Khalil Samir), Roma: Città Nuova, 1994.

V roce 1848 pak byl v rámci Osmanské církve sultánem uznán *millet* pro katolické melkity.<sup>11</sup>

V našem textu jde pochopitelně o první význam slova, tedy o melkitský text autora, který bránil koncily starověku.

## 1.2. Theodor Abú Qurra – život a dílo

Nyní si krátce připomeneme život Theodora Abú Qurry. Narodil se zřejmě v roce 755 v Edesse, kde nabytí i vzdělání. Od mládí plyně hovořil řecky a syrsky, a pochopitelně i arabsky. Snad kolem roku 775 vstoupil do kláštera Már Sábá<sup>12</sup> v Judské poušti, kde žil v první polovině 8. století svatý Jan Damašský (675-749).<sup>13</sup> Snad mezi léty 785 až 795 byl jmenován biskupem Harránu (Charrán, Carrhae, Καρράν, Ἐλληνόπολις).<sup>14</sup> Po jistém blíže nespecifikovaném čase (podle některých snad v roce 796, podle Lamoreaux až v r. 813) však Theodor svůj biskupský úřad náhle opustil. Důvody k tomuto nezvyklému kroku nejsou zcela zřejmé. Je pravděpodobné, že byl obviněn z christologické hereze spjaté se sporem o ikony. Theodor byl jejich zastánce a bránil teologii Jana Damašského.<sup>15</sup> Po opuštění biskupského úřadu byl Abú Qurrovi zřejmě opětovně útočištěm klášter Már Sábá. O několik let později cestoval do Alexandrie a Jeruzaléma. Protože kolem let 811–813 ho v Alexandrii zastihla žádost jeruzalémského melkitského patriarchy Tomáše (patriarchou 811–820), aby se Theodor zhostil úkolu sepsat apologetický list arménskému králi Ašótu Msakerovi (765–826) a jeho lidu pro jejich přijetí závěrů Chalcedonského koncilu.<sup>16</sup> Theodorova cesta do Arménie je zmapována, snad se tam účastnil i veřejné debaty. Z Arménie pak jeho kroky vedly do hlavního

<sup>11</sup> Srov. Pier Giorgio Gianazza, *Teologia orientale*, Bologna: EDB, 2017, s. 30; Pier Giorgio Gianazza, *Temí di teologia orientale*, vol. 1, Bologna: EDB, 2010, s. 65-66; Vincenzo Poggi, „Melchitská církev,“ in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 582–583.

<sup>12</sup> Jde o do jisté míry spornou otázku, zdali vůbec do kláštera vstoupil. Americký badatel Lamoreaux si totiž hodnověrně všimá toho, že v žádných pramenech, nemáme Theodora s přídomkem, mnich od sv. Sáby, či něco podobného, viz John C. Lamoreaux, „The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited,“ in: *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2006), s. 25–40.

<sup>13</sup> Srov. Andrew Louth, *St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford: University Press, 2002.

<sup>14</sup> Město je známé již putováním Terachova rodu z města Uru, s jeho synem Abrahámem a jeho ženou Sárrou, a s jeho vnukem Lotem, srov. Gn 11,31.

<sup>15</sup> K tomu více Eliška Vrbová - Lukáš de la Vega Nosek, „Teologie obrazu Theodora Abú Qurry (755-830): Formální a obsahové představení traktátu Fí ikrám al-ajkúnát,“ in: *Parrésia. Revue pro východní křesťanství / A Journal of Eastern Christian Studies*, 17 (2023) s. 139-173.

<sup>16</sup> Anglický překlad: Theodore Abū Qurrah, „Epistle to the Armenians,“ in: John C. Lamoreaux (ed.), *Theodore Abū Qurrah*, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005, s. 83–95.

města Bagdádu, kde se měl účastnit debat s předními vysoce postavenými mu'tazilskými teology z chalífova dvora.<sup>17</sup>

Do následného období (mezi léta 820 až 825) vkládáme Theodorovo opětovné ustanovení na biskupský stolec v Harránu. V roce 829 pak procházel Harránem tehdejší chalífa al-Mámún (786–833).<sup>18</sup> Při této příležitosti došlo údajně přímo v Harránu k disputaci o křesťanské víře mezi Theodorem, chalífou a jeho dvorními teology (*mutakallimún*).<sup>19</sup> Krátce po této slavné disputaci s chalífou Theodor zřejmě umírá. Podle Samira Khalila to bylo již v roce 830.

Po Theodorovi Abú Qurrovi se našlo poměrně rozsáhlé psané dílo.<sup>20</sup> Italská badatelka Paola Pizzi upřesňuje, že máme dochována díla ve třech jazycích – syrsky, řecky, arabsky. Přičemž vždy volil jazyk podle adresátů. Křesťanům psal syrsky nebo řecky, muslimům arabsky.<sup>21</sup> Pizzi a Samir vypočítávají čtyřicet tři řecky psaných děl.<sup>22</sup> Děla sepsaných v arabštině udávají devatenáct editovaných a dvanáct needitovaných děl.<sup>23</sup> Víme také o řadě Theodorových děl sepsaných v syrštině a zřejmých překladech do gruzínštiny.<sup>24</sup> Díla v gruzínštině čekají na hlubší stadium. Ale je nesporné, že se jedná o překlady z 11. století.<sup>25</sup>

<sup>17</sup> K mu'tazilské teologii, např. Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: University Press, 2018, s. 130-214. Ke Qurrově pobytu viz např. Sidney H. Griffith – Alexander P. Kazhdan, „Theodor Abu-Qurra“, in: Alexander P. Kazhdan (et alii, eds.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, New York - Oxford: Oxford University Press, 1991, s. 2041.

<sup>18</sup> Srov. Michael Cooperson, *Al Ma'mun*, Oxford: Oneworld 2005; Mohamed Rekeya, „al-Ma'mūn,“ in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition, vol. I (A–B)*, Leiden; London: Brill, 1986, s. 331–339.

<sup>19</sup> Např. Wafiq Nasrí al-Jasú'í, „Muqaddima“, in: Wafiq Nasrí al-Jasú'í (ed.), *Abú Qurra wa al-Ma'mún: al-Mudžádala*, Bajrút: Markaz al-turáth al-'arabí al-masíhíj, 2010, s. 9-93; Juan Pedro Monferrer Sala, „Una muestra de kalām cristiano: Abū Qurra en la sección novena del Kitāb Mu'yādalat ma' al-mutakallimín al-muslimín fī ma'yūs al-jalífa al-Ma'mūn,“ in: *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003), s. 75–86; Ignace Dick (ed.), *Mudžádala Abí Qurra ma'a al-mutakallimín al-muslimín fī madžlis al-chalífat al-Ma'mún*, Halab: vlastním nákladem, 1999.

<sup>20</sup> Pro základní přehled, viz John C. Lamoreaux, „Theodor Abū Qurra“, in: David Thomas – Barbara Roggema (eds.), *Christian-Muslim Relation. Vol. 1 (600-900)*, Leiden – Boston: Brill, 2009, s. 439-491; Lamoreaux (ed.) *Theodore Abū Qurrah*; Samir Khalil Samir, *Abú Qurra. Al-Mu'allafát*, Bajrúth: Dár al-Mašriq, 2000; Joseph Nasrallah, *Historie du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, vol. II, tom. 2 (750-X<sup>e</sup> siè.), Louvain-Paris: Peeters-Chez L'Auteur, 1988, s. 116-134; Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. II, Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1947, s. 11-24; Georg Graf, *Die Arabischen Schriften des Theodor Abū Qurrah*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1910.

<sup>21</sup> Srov. Paola Pizzi, „Teodoro Abū Qurrah: La Vita e le Opere,“ in: Paola Pizzi (ed.), *Teodoro Abū Qurrah: La Libertà* (testo arabo a cura di Samir Khalil Samir), Torino: Silvio Zamorani Editore, 2001, s. 19–54 s. 36-38.

<sup>22</sup> Kompletně vydány viz Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae graecae cursus completus*, sv. 97, Parigi: Imprimerie Catholique, 1863, coll. 1461-1610.

<sup>23</sup> Alexander Treiger zařadil mezi Abú Qurrovy díla i dvě uchována pod jménem Thaddeuse z Edessy. Pro Treigerovu argumentaci, viz Alexander Treiger, „New works by Theodore Abū Qurra preserved under the name of Thaddeus of Edessa“, in: *Journal of Eastern Christian Studies* 68, č. 1-2 (2016), s. 1-51.

<sup>24</sup> Srov. Pizzi, „Teodoro Abū Qurrah: La Vita e le Opere“, s. 37; Samir, *Abú Qurra. Al-Mu'allafát*, s. 6.

<sup>25</sup> Srov. Leila Datašvili (ed.), *Theodore Abukuras: Trakt'at'ebi da dialogebi targmnili beržnulidan Arsen*

## 2. Představení Vyznání pravověrné víry (*Amánat al-urthúdhuksíja*)

Analyzované dílo je osobním vyznáním víry biskupa Theodora Abú Qurry. Sepsal jej v arabském jazyce a v rukopisech nacházíme název *Amánat al-urthúdhuksíja* (Vyznání orthodoxy), případně *Dustúr ímán Abí Qurra* (Statuta víry Abú Qurry). Je pravděpodobné, že tento název je pozdější, a vymysleli jej opisovači. Oba rukopisy, podle nichž je vytvořena edice, totiž pocházejí až z doby pozdější (z 10. a 14. století).

Dodavadní editor Ignace Dick hovoří s jistotou, že dílo vzniklo v souvislosti s počátkem Theodorova biskupského úřadu v Harránu v 90. letech 8. století.<sup>26</sup> To je pochopitelně nejisté, protože stále nevíme přesně, kdy nastal jeho episkopát v Harránu. Každopádně text je formulován didakticky a s evidentní pastýřskou péčí. Je tedy velmi pravděpodobné, že text autor sepsal jako biskup a byl určen věřícím k posile jejich víry. Někteří odborníci se také domnívají, že jde o text, který mohl být užíván v rámci liturgie. Text je velmi střídmy a často nabývá až poetického charakteru. Není ani dlouhý.

Dickova edice opřená o dva rukopisy není vůbec strukturována, jsou pouze přidána interpunkční znaménka. Tím se text dá rozčlenit do cca 73 vět (označujeme jako §§). Obsahově je pak vyznání zaměřeno na dvě témata. V první části se jedná o trojiční tajemství (§§ 3-24), ve druhé části jde o christologii (§§ 25-70). Anglický překladatel John C. Lamoreaux text rozděluje především christologickou část do dalších oddílů:

1. **Trojiční tajemství** (The Trinity; §§ 3-24; Dickova edice: s. 56)
2. **Tajemství vtělení** (The Incarnation; §§ 25-40; Dick: s. 57)
3. **O subjektu vtělení** (The Subject of the Incarnation; §§ 41-50; Dick: s. 57-58)
4. **Vlastnosti, vůle a konání** (Properties, Wills, and Energies; §§ 51-70; Dick: s. 58-59)
5. **Závěry** (Conclusions; §§ 71-73; Dick: s. 59)

Českému čtenáři jsme připravili kompletní český překlad s editovaným arabským textem, který je v tisku.<sup>27</sup> Není zde prostor, abychom sem přidali celý český text. Odkazujeme tedy na stávající francouzský překlad, který vyšel s námi

*Iqt'altoelis mier*, Tbilisi: Mecniereba, 1980.

<sup>26</sup> „(793-795) لا شك أن هذا النص يعود إلى بدء حياة أبي قرّة الاسفقيّة (793-795) Ignace Dick, „Madchal 'ámm ilá dirása Abí Qurra“, in: Ignace Dick (ed.), *Majmar fí wudžúđ al-cháliq wa al-dín al-qawím li-Tháwudhúrus 'Abí Qurra (al-mutawaffá hawla sana 825 m.)*, Džúnjáh: al-Turáth al-'Arabij al-masíhij, 1982, s. 64. K tomu také Samir Khalil Samir, *Abū Qurrah. Vida, bibliografía y obras*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2005, s. 79-80; Samir Khalil Samir, *Abū Qurra. Al-Mu'allafát*, Bajrút: Dár al-Mašriq, 2000, s. 21.

<sup>27</sup> Srov. Lukáš de la Vega Nosek, „Amánat al-urthudhúksíja. Osobní Vyznání pravověrné víry Theodora Abú Qurry (755–830). Editovaný arabský text, překlad a krátký komentář“, in: *Parrésia. Revue pro východní křesťanství / A Journal of Eastern Christian Studies*, 19 (2025) připravuje se.

užívanou kritickou edicí, kterou v roce 1959 sestavil Ignace Dick.<sup>28</sup> Vedle toho existuje i čtenářsky přístupnější anglický překlad Johna C. Lamoreaux.<sup>29</sup> My se zde spokojíme se jen s několika ukázkami, při kterých budeme odkazovat na náš pracovní překlad.

### 3. Kritické představení textu

Po předložení specifické osobní formy, se budeme věnovat chronologicky klíčovým tématům vyznání.

#### 3.1. Osobní forma

Celé vyznání je zajímavé z hlediska formy. Nejde o komentář k vyznání víry, jako psali jiní,<sup>30</sup> ale o velmi osobní formulaci. Jistě nejde o unikát, naopak, velmi dobře víme o to, že šlo o velmi oblíbený formát.<sup>31</sup> Osobní forma vyznání však neznamená, že by bylo plytké či zjednodušující. Text je velmi hluboký a teologicky přesný. Pokud je pravdivá Dickova domněnka, že text vznikl při Theodorově biskupské službě, jako pastorační pomůcka věřícím, pak musíme podtrhnout teologický background biskupa Theodora a jeho schopnost předat teologii své církve v hluboké a čtivé (zapamatovatelné) interpretaci velkých koncilů. Z celého psaného díla je evidentní, že Theodor patřil mezi největší teology svého věku. Tento text ukazuje, že musel být i velmi dobrý učitel, formátor a především pastýř své církve. Text musel být sepsán za účelem utvrzení víry věřících, a ku pomoci pochopení tajemství víry. Theodor znal situaci, ve které věřící žijí, věděl o všech nebezpečích.

Vyznání začíná slovy „*vyznání... které pronesl*“, jistě může jít o narativní formulaci, ale může být i odkazem k původní rétorické formě tohoto vyznání. Osobní formulaci Theodor rozhodně neodmítá tajemství církve, církevní „*my*“. Theodor zde hovoří formou „*toto je moje vyznání víry*“, „*věřím*“, „*tvrdím*“,

<sup>28</sup> Srov. Ignace Dick, „Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra,“ *Le Muséon* 72 (1959): 53–67 (arabský text: 56–59; francouzský překlad: 60–62).

<sup>29</sup> Srov. Lamoreaux (ed.), *Theodore Abū Qurrah*, s. 151–154.

<sup>30</sup> Srov. Lukáš de la Vega Nosek, „Komentář k Nicejsko-konstantinopolskému vyznání víry z pera Eliáše z Nisibis (z. 1046). Kompletní český pracovní překlad a komentář“, in: *Parrésia. Revue pro východní křesťanství / A Journal of Eastern Christian Studies*, 18 (2024) v tisku; Pierre Masri (ed.), *Šarh al-amána āba madžmu'a niqija thalátha-mí'a wa-th-thamánija 'ašara li-ahad 'ulamá' al-mušārqa fi baghdád hawálá 1170 M. / Commentaire du Credo de Nicée. Anonyme du 12<sup>ème</sup> siècle*, vol. I-III, Bajrút: CEDRAC, 2011–2021.

<sup>31</sup> Za nestoriány např. Lukáš de la Vega Nosek, „Vyznání víry nisibského metropolity 'Abdišó' bar Berichy (1250–1318)“, in: *Parrésia. Revue pro východní křesťanství / A Journal of Eastern Christian Studies*, 12 (2018) s. 141–169; Željko Paša, „Symbol of Faith of the Eastern Syriac Christians attributed to Mār Michael, Bishop of Āmid and Mayyāfāriqīn. Critical Edition, Study and Translation“, in: Massimo Pampaloni - Stefano Parenti (eds.), *Worship. Studies in Memory of Robert F. Taft, S.J.* (Orientalia Christiana Analecta 310), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2021, s. 233–266; Željko Paša, „Išū'yāb I al-Arzuṇī and Confession of the Faith. Critical Edition and Translation“, in: *Parole de l'Orient* 44 (2018) s. 359–385; Gianmaria Gianazza (ed.), *Salībā b. Juhannā al-Mawsillī, Asfār al-asrār*, vol. I, Bajrút: CEDRAC, 2018, s. 403–408.

„vyznávám“, „rozeznávám“, „poznávám“... Zřejmě tímto „já“ odkazuje na sebe, jako na biskupa, pastýře, vzor víry a vzor hodný následování. Nemluví za jiné, ale za sebe, vysvětluje a konstatuje. Jistě mířil hlouběji než jen udat počet ze své osobní víry. Tam, kde je možno argumentovat, argumentuje, tam kde tajemství zůstává tajemstvím, jen konstatuje. Vyznání začíná křížem a končí modlitbou. Tajemství pro něho zůstává tajemstvím. Posiluje víru všech, aby kdykoliv mohli dát počet ze své naděje. Především mu šlo o ryzost víry. Jako zanícený následovník chalcedonské je přesvědčen o pravdivosti této teologie a tohoto koncilu. Brání jeho termíny a teologické argumenty.

Své vyznání uzavírá nádhernou pasáží:

**§ 71.** *Toto je moje vyznání víry, Skrze které, žiju, i umírám, i jsem povolán ke Kristu svému Bohu, až přijde soudit živé i mrtvé.*

**72.** *Tímto [vyznáním také] doufám v záchranu od věčného trestu, a doufám ve štěstí a nebeské obdarování, které je zaručeno jen skrze toto vyznání. Není jiné možnosti.*

### 3.2. Křesťanská trojice

V úvodní třetině textu Theodor předkládá trinitární tajemství. Vše zakládá na klasických formulacích:

#### **1. Ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého Boha jediného**

Dovětek „Boha jediného“ je častým u arabofonních křesťanů, kteří se tím vyrovnávají s častou námitkou muslimů, že jsou triteisti.<sup>32</sup>

Následně dodává:

#### **3. Věřím v Otce i Syna i Ducha svatého, Tři hypostaze [aqáním thalátha], Jednu přirozenost [tabí'a wáhida]**

Původně syrský termín *uqnúm* (pl. *aqáním*) je těžké přeložit, v podstatě se jedná o syrianismus, tedy přesněji arabizovaný syrský ekvivalent řeckého *hypostasis* či *prosópon*.<sup>33</sup> Překladatel však musí dobře znát příslušnou teologickou tradici, ze které daný myslitel pochází. Například pro nestoriánskou tradici platí, že se tento termín v christologii užívá pro popis plnohodnotného božství a plnohodnotného lidství Krista. Přičemž tím pouze dále promýšlejí antiochijskou christologii *Logos-anthrópos*. Není ovšem výjimkou, že teologové Asyrské církve Východu doporučují tento termín nepřekládat. Nejbližším možným překladem

<sup>32</sup> Srov. Gallo (ed.), *Palestinese anonimo, Omelia Arabo-cristiana dell'VIII secolo*, s. 45, pozn. 1; Rachid Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris: Beauchesne, 1985.

<sup>33</sup> Srov. Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictionnary, Qámús surjání - 'arabí*, s. 323.

by zřejmě byl opis: *individualizovaná přirozenost*.<sup>34</sup> Jde o konkrétní individuální manifestaci obecné přirozenosti.<sup>35</sup>

V našem textu je autorem melkita, který brání Chalcedon. Navíc termín *uqnúm* zde užívá v rámci trojičního tajemství a má tím na mysli tři božské osoby, a překládá jím řecký pojem *hypostaze*. Trojičnost následně specifikuje odkazem na jedinou boží přirozenost společnou všem třem hypostazím.

V další pasáži vše rozebírá pečlivěji.

**8. Ale tvrdím, že tři jsou jedna podstata** [thaláthata-hum džawhar wáhid]

Následně dodává klasickou trinitární formulaci o Otci, který je princip bez principu, a Syn a Duch jsou z tohoto principu.<sup>36</sup>

**9. Rozeznávám v nich Otce, jako Princip** [ráís], **Syna a Ducha z tohoto Principu** [al-ráís]

**10. Netvrdím tři principy** [thaláthat ru'ús], **jako ti, kteří v pravověří kompletně přehánějí**

Případně dodává popis nepředatelných vlastností jednotlivých osob (*ιδιότητες*, *proprium*, *proprietas*): *nezplozenost*, *zplozenost*, *vycházení*. V klasické katolické scholastice se tyto vlastnosti rozlišovaly od známek (*notiones*), skrze které lze poznat vlastnosti jednotlivých osob; a od esenciálních charakteristik jediné božské přirozenosti (*essentialia*), které se přivlastňovali jednotlivým osobám Trojice (*appropriatio*).

**11. Vyznávám Otce, který plodí** [al-áb wálid], **Syna, který byl zplozen** [wa-l-ibn mawlúd], **Ducha svatého, který vychází** [wa-rúh al-qudus minbathiq]...

**14. Každému z nich patří charakteristická vlastnost** [chássat dhátíja],<sup>37</sup> **kteřá**

<sup>34</sup> Srov. „Joint Communiqué of the Second PRO ORIENTE non-official Syriac Consultation“, in: Alfred Stirnemann – Gerhard Wilflinger (eds.), *Syriac Dialogue. Second non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente, 1996, s. 191-196.

<sup>35</sup> Srov. Sebastian Brock, „The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials“, in: Georg Dion Dragas (ed.), *Aksum-Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodius of Thyateira and Great Britain*, London: Thyateira House - The Editorial Committee, 1985, s. 125-142.

<sup>36</sup> Srov. Gilles Emery, *Trojice. Úvod do katolického učení o trojjediném Bohu*, Praha: Krystal OP, 2019, s. 114-117.

<sup>37</sup> Doslova: esenciální vlastnost (*خاصة ذاتية* - *chássa dhátíja*), protože však v textu Theodor popisuje nepředatelné vlastnosti jednotlivých osob (*ιδιότητες*, *proprium*, *proprietas*): *nezplozenost*, *zplozenost*, *vycházení*, tak termín překládáme *charakteristické vlastnosti*. Dick překládá: *une propriété personnelle*, Lamoreaux: *an essential property*. V klasické katolické scholastice se tyto vlastnosti rozlišovaly od známek (*notiones*), skrze které lze poznat vlastnosti jednotlivých osob; a od esenciálních charakteristik jediné božské přirozenosti (*essentialia*), které se přivlastňovali jednotlivým osobám Trojice (*appropriatio*). K tomu více Emery, *Trojice*, s. 147-160; Ctirad V. Pospíšil, *Jako v nebo, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, 2017<sup>3</sup>, s. 410-424; Piero Coda, „Appropriazioni“, in:

*je trvalá a nepředatelná*

**15.** *Pro Otce nezplozenost [lá wiládat], pro Syna zrozenost [al-wiládat], pro Ducha vycházení [al-inbitháq].<sup>38</sup>*

Zároveň dodává, že jakákoliv logická či chronologické následnost je vyloučena. Všechny tři hypostaze jsou jedné věčné podstaty, tedy souvěčné.

**19.** *Tito tři jsou věční, žádný z nich není dřívější [bi-aqdam min], než jeho společníci*

**20.** *I když Syn i Duch jsou z Otce, On není Otcem tak, že by byl dřívější než oni, byť jen o okamžik*

**21.** *Vyznávám, že každý z nich je sám dokonalý Bůh [iláh tám]*

### 3.3. Stručná hereziografie v oblasti trinitologie

V následném textu předkládá pět možných ne-orthodoxních a tedy nesprávných pojetí, kterým se Theodor vyvaruje a kterým se brání. Jde o krátký souhrn apologetiky melkitské teologie prvních koncilů.

Nejprve Theodor odmítá Sabellia (2.-3. st.).<sup>39</sup>

**4.** *Nikoliv jedna hypostaze, jak říkal Sabellius*

Sabellius byl zastánce tzv. modalismu (typu monarchianismu), tedy učil, že božství se manifestuje třemi způsoby (*modus*, proto i modalismus). První způsob je jako Otec ve Starém zákoně, druhý je jako Syn ve vtělení, a třetí je jako Duch svatý při Letnicích. Bůh je tedy ve skutečnosti jedna podstata, i jedna osoba (hypostaze). Proti tomu, jak jsme si mohli všimnout, Theodor tvrdí: „*tři hypostaze, jedna přirozenost... jedna podstata.*“ (viz §§ 3, 8).

Následně Theodor odmítá Aria (cca 256-336).<sup>40</sup>

**5.** *Nikoliv tři přirozenosti, jak říkal Arius, Ten také tvrdil, že Syn a Duch jsou oba stvořenými a odlišnými, co se přirozenosti týče.*

Arius totiž tvrdil, že Bůh je nestvořený a nezplozený. Syn nemůže být zcela

---

Luciano Pacomio – Vito Mancuso (eds.), *Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato: Piemme, 2004, s. 78-79.

<sup>38</sup> Dick: „À savoir: la non-génération pour le Père, la génération pour le Fils, et la procession pour l'Esprit-Saint“. Lamoreaux: „For the Father, i tis being unbegotten; for the Son, being begotten; for the Holy Spirit, procession“.

<sup>39</sup> Srov. Řičan – Molnár, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 104; Luigi Padovese, „Sabellianismo“, in: Pacomio – Mancuso (eds.), *Dizionario Teologico Enciclopedico*, s. 905.

<sup>40</sup> Srov. Edward G. Farrugia, „Arianismus“, in: Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 96-97; Řičan – Molnár, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 120-124; Heinrich Kraft, *Slovník starokřesťanské literatury*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 29-30; Gennaro Bove, „Arianesimo“, in: Pacomio – Mancuso (eds.), *Dizionario Teologico Enciclopedico*, s. 79-80; Molnár, *Pohyb teologického myšlení*, s. 56-57.

rovným Bohu Otcí, protože byl zplozen. Ježíš je pouze prvním a dokonalým Božím stvořením. Syn nemá stejnou podstatu a není věčný. Theodor tento christologický Ariův motiv propuje i s údajným Ariovým odmítnutím božství Ducha svatého.

Třetím autorem, kterého Theodor odmítá, je Makedonius (?-360).<sup>41</sup>

**7. A [ne]odmítám Ducha svatého z podstaty těch dalších dvou [min džawhar hádhajn], jak tvrdil Makedonius**

Právě odmítnutí těch, kteří odmítali božství a soupodstatnost Ducha svatého, se týká Theodorova averze vůči Makedoniovi. Ten tvrdil, že Duch není soupodstatný z Otcem ani Synem.

V těchto větech nejen čtenář znalý dějin dogmatu vidí jasné paralely s dvěma koncily 4. století. Nicejský koncil v roce 325 se vymezil proti Sabelliově a Ariově učení, když prohlásil, že Syn je soupodstatný s Otcem. První konstantinopolský koncil v roce 381 se zase vymezil proti Apollinárii a Makedoniovi, kteří odmítali úplné Kristovo lidství a božství Ducha svatého, tím, že prohlásil, že Duch je „*Pán a dárce života, který z Otcem vychází, s Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován a mluvil ústy proroků*“.

Theodor ve výčtu pokračuje, když v další pasáži odmítá Apollináře z Laodiceje (cca 315-392).<sup>42</sup>

**12. Trojice se shoduje v podstatě a moci**

**13. V tomto mezi nimi není žádného rozdílu, oproti tomu, co tvrdil Apollinář**

To byl představitel vyhrocené alexandrijské christologie *Logos-sarx*. Tvrdil, že Slovo (λόγος) nahrazuje v Ježíši lidský rozum (νοῦς) či lidskou duši (ψυχή). Apollinář tak popíral kompletní lidskou přirozenost Ježíše Krista. Theodor jej však představuje spíše jako zastávce určité typu monarchianismus, kdy má mít Otec větší moc než Syn a Duch. Podobně Otec má větší podíl na své podstatě než Syn či Duch.

Závěrem Theodor odmítá triteismus Jana Filipona (z. 570).<sup>43</sup>

**22. Trojice je Bohem jediným [iláh wáhid], nejsou to tři bohové [lá thalátha**

<sup>41</sup> Srov. Andrzej Tomkiel, „Macedonio/Macedoniani“, in: Pacomio – Mancuso (eds.), *Dizionario Teologico Enciclopedico*, s. 596-597.

<sup>42</sup> Srov. Ctirad V. Pospíšil, *Ježíš z Nazareta. Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, 2010, s. 153-157; Edward G. Farrugia, „Apollinarismus“ in: Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 79-80; Kraft, *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 24-25; Vincenzo Battaglia, „Apollinarismo“, in: Pacomio – Mancuso (eds.), *Dizionario Teologico Enciclopedico*, s. 69; Molnár, *Pohyb teologického myšlení*, s. 65-66.

<sup>43</sup> Srov. Christian Wildberg, „John Philoponus“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/philoponus/>; Kraft, *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 160-161; Pavel Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 39-59, 380-391.

álihat], *jak tvrdil Filopon Nešťastník*

**23. Vždyť jejich podstata je jedna**

Filosof Jan Filopón trinitární tajemství propojil s aristotelovskou filosofií. Pod termínem *hypostaze* vnímal význam prvotní substance. V Bohu tak existují tři božské substance s osobitými vlastnostmi, a jen proto je možné mluvit o soupodstatnosti. To je termín nesmyslný pro nauku o jedné podstatě. Aby měl tento termín smysl, je třeba aby existovali tři různé podstaty, které jsou teprve následně spoupodstatné. U Jana Filipóna si však můžeme všimnout ještě jedné věci. Triteismus není výzvou pro křesťanství jen ohledně polyteistické koncepce tří bohů, otázka je spjata i a jazykem a terminologií, případně s významy, které užitým termínům dáváme (*podstata – přirozenost, osoba – hypostaze, vztah*), případně nakolik tyto termíny užívat můžeme a nakolik je v nich nebezpečí nepochopení.<sup>44</sup>

**3.4. Tajemství vtělení**

Od 25. věty se Theodorovo vyznání věnuje christologii. Jak jsme si již všimli, podle Lamoreauxe, může být tato část dále rozdělena na tajemství vtělení (§§ 25-40), o subjektu vtělení (§§ 41-50) a o vlastnostech, vůli a činnosti u vtěleného Slova (§§ 51-70). Pasáž je opětovně prolnta řadou postav spjatých s neorthodoxní naukou.

Nejprve se zaměříme na téma tajemství vtělení. Theodor jej popisuje třemi termíny.

**28. Vzal na sebe tělo** [fa-tadžassada] z *Ducha svatého i Marie Panny*

**29. Vtělil se** [wa-tàannasa], *tehdy, když zformoval* [džabala li-]<sup>45</sup> *pro svou hypostazi oduševnělé tělo* [džasad mutanaffas] *s komunikativní a rozumovou duší* [nafs nátiqa 'áqila]<sup>46</sup>

**30. Stal se úplným člověkem** [sára insánan kámilan], *jako každý z nás, kromě hříchu.*

Zdá se, že zde můžeme vidět určitou dynamiku. Vtělení není uchopeno jedním pojmem, ale třemi, které na sebe do jisté míry navazují. Pro překladatele je poměrně obtížné tyto tři termíny přeložit, snad pomůže následující vysvětlení. Theodor totiž jistě chce třemi termíny nejen vyjádřit nepochopitelné tajemství, ale jistě mu jde i o jeho vlastní teologické myšlení.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Srov. Řehoř z Nyssy, *Proč neříkáme, že jsou tři bohové*, Praha: Oikoymenh, 2009; René Laurentin, *Trattato sulla Trinità. Principio, modello e termine di ogni amore*, Roma: Edizioni ART, 2009, s. 114-129.

<sup>45</sup> *Džabala 'alá / li-* (جبل على / ل) má význam *zformovat, stvořit s nějakou dispozicí*, pro nějaký účel.

<sup>46</sup> Srov. Ebeid (ed.), *Elias of Nisibis, Commentary on the Creed (Tafsir al-amānah al-kabirah)*, s. 89, pozn. 9; případně Massimo Campanini – Corrado la Martire, *Dizionario di arabo per filosofi*, Brescia: Morcelliana, 2019, s. 48, 50-55, 254-255; *Al-Mundžid fī al-lughat al-'arabīja al-mu'āsira*, Bajrūt: Dār Mašriq, 2001<sup>2</sup>, s. 1420-1421.

<sup>47</sup> K Theodorově pojetí teologie vtělení především jeho traktát *Majmar fī al-radd 'alá man junkiru li Alláh*

Nejprve je to termín *tadžassada* (تجسد - *tadžassada*), který souvisí s tělem (جسد - *džasad*). Sloveso pochází z kořene *džasada*: *ztělesnit*, *dát formu*. Pátá forma slovesa může znamenat *ztělesnit se*, *vtělit se*, *materializovat se*, *vzít na sebe materii*, *vzít na sebe tělo*.<sup>48</sup> Awad do angličtiny překládá termínem *embodiment* či *enfleshment*.

Druhý termín, který užívá je *táannasa* (تأنس). Sloveso pochází z kořene 'anisa: *přátelit se*, *stýkat se*. Ve druhé formě slovesa pak i *ochočit*, *zkrotit*. Ve zde užitě páté formě slovesa pak znamená *vtělit se*, *materializovat se*, *vzít na sebe tělo*, *potažmo vlidštit se*, *polidštit se*, *humanizovat se*, ale i *stát se člověkem*. Awad do angličtiny překládá termínem *en-humanisation*. Substantivum 'ins (إنس) znamená *lidskost*, ve tvaru 'insán (إنسان) znamená *člověk*. Adjektivum 'insí či 'insání (إنسي / إنساني) pak nese význam *lidský*.<sup>49</sup> Tento termín není příliš často mezi arabsky píšícími autory užíván, preferují spíše *hulúl* (přebývání), *tadžassum* (vtělení), *ittihád* (sjednocení / spojení), apod.

Ve stejné větě nacházíme další důležitý dovětek. Nejprve je Theodorem zmíněno, že Vtělené Slovo *zformovalo* (*džabala li-*) pro hypostazi *oduševnělé tělo* (*džasad mutanaffas*). Člověk je podle toho tělem i duší. Také zde můžeme vidět jasný argument proti Apollinárovi. Vedle toho však Theodor pokračuje, aby jasněji vysvětlil, o jakou duši jde. Je zde patrně jasný odkaz na řeckou filosofii. Má jít totiž o duši *komunikativní a rozumovou*. Tento překlad je asi nejméně vhodný, ale pro náš účel to snad postačí. Dick do francouzštiny převádí jako *une âme raisonnable et noétique*, Lamoreaux do angličtiny jako *a logical and rational soul*. První termín popisující duši je spjatý s *rozumem* (عقل - 'aql). Druhý termín zase se *schopností mluvit*, *s argumentací*, *s logikou*, ale i s *vyslovením*, *proslovením*, se *slovem* /

*Slovem* (نطق - *nutq*). Druhý termín je totiž překladem řeckého λόγος. Jde tedy o takovou duši, která užívá rozumu, ale také má podíl na logu/Logu.

*al-tadžassud wa al-hulúl* [Pojednání o odmítnutí toho, kdo nepřijímá, že by se Bůh vtělil a přebýval na Zemi], in: Qustantín al-Bášá (ed.), *Majámir Tháwadúrus Abi Qurra usqf Harrán*, Bajrút: Matba'a al-fawá'id, 1904, s. 180-186. Potažmo analytické studie, viz Najib George Awad, *Othodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, Boston - Berlin: De Gruyter, 2016, s. 359-380.

<sup>48</sup> Srov. Beaumont, *Christology in Dialogue with Muslims*, s. 31–33. Lingvisticky k termínu *tadžassada*, viz Petr Zemánek – Andrea Moustafa – Naděžda Obadalová – František Ondráš, *Arabsko-český slovník*, Praha: Set Out, 2006, s. 133; *Al-Mundžid fí al-lughat al-'arabíja al-mu'ásira*, s. 199-200; Renato Traini, *Vocabolario arabo-italiano*, Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 2015 (ristampa), s. 156; Hans Wehr, *Arabic-English Dictionary*. 4th version /ed. J. M. Cowan/, Urbana, IL: Spoken Language Service, 1984, s. 148-149; Харлампий К. Баранов, *Арабско-русский словарь* (Издание шестое, стереотипное), Москва: Русский язык, 1984, s. 129.

<sup>49</sup> Srov. Zemánek – Moustafa – Obadalová – Ondráš, *Arabsko-český slovník*, s. 52; *Al-Mundžid fí al-lughat al-'arabíja al-mu'ásira*, s. 47-48; Traini, *Vocabolario arabo-italiano*, s. 38-39; Wehr, *Arabic-English Dictionary*, s. 38-39; Баранов, *Арабско-русский словарь*, s. 46-47.

Třetí termín, který užívá pro popis vtělení, je shrnující, protože je zdůrazněna úplnost a kompletnost: *stal se úplným člověkem* (صار إنساناً كاملاً – *sára insánan kámilan*). Jde o vrcholnou podobu popisu tohoto tajemství.

V obsahové dynamice tak vidíme, nejprve výraz o přijetí těla, poté o vtělení a v té souvislosti i o duši, a konečně výraz o stání se úplným člověkem.<sup>50</sup> byl použit v debatě nestoriánského patriarchy Timoteje I. s abbásovským chalífou al-Mahdíem (cca 781), a to jako citace nicejského kréda.<sup>51</sup> Naopak, jiní nestoriánští autoři hovoří spíše o sjednocení / spojení (اتحاد – *ittihád*),<sup>52</sup> případně termín od slova džism (تجسم – *tadžassama*).<sup>53</sup>

### 3.5. O tom, kdo se vtělil

Lamoreaux ve svém tématickém rozdělení textu tuto otázku pokládá až dále. Ovšem Theodor již dříve hovoří o tom, kdo se vtělil.

**25.** *Věřím, že tento věčný Syn je zrozený z Otce [al-mawlúd min al-áb] před věky.*

**26.** *On je Bůh z Boha [iláh min iláh].*

...

**32.** *On je vskutku věčný Syn i poté, co se stal člověkem [ba'ad tàannusi-hi], je jedinou hypostazí [uqnúm wáhid] se dvěma přirozenostmi [la-hu tabí'atán]*

**36.** *On je jedna hypostaze z Trojice [huwa uqnúm wáhid min al-thálúth]*

Vtělil se tedy Syn Boží, který „vlastní“ (*la-hu*) dvě přirozenosti. Theodor při tom odkazuje na dvojí rození Syna.

**35.** *On je roven s Otcem i Duchem, co se týče božské přirozenosti, a je stejného původu jako my lidé, co se týče přirozenosti lidské*

**39.** *On je zrozený z Otce před věky, on je zrozený z Marie Panny v poslední čas, když se stal člověkem [mutàannis].*

<sup>50</sup> Poslední slovesné spojení popisující tajemství vtělení: *stal se úplným člověkem* (صار إنساناً كاملاً – *sára insánan kámilan*). Jde o vrcholnou podobu popisu tohoto tajemství. Nejprve autor hovořil o přijetí těla, poté o vtělení v souvislosti i s duší, nyní stvrzuje, že se stal úplným člověkem.

<sup>51</sup> „لأجل خلاصنا، نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء،“ – He came down from heaven, and was Incarnate [tadžassada] from the Holy Spirit and the Virgin Mary.“ Samir Khalil Samir – Wafik Nasry (eds.), *The Patriarch and the Caliph: An Eight-Century Dialogue between Timothy I and al-Mahdí*, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2018, s. 8-9.

<sup>52</sup> Srov. Bishara Ebeid (ed.), *Elias of Nisibis, The Book of the Demonstration of the Correctness of the Faith (Kitāb al-burhān `alā saḥīḥ al-īmān)*, Cordoba - Beyrouth: Cordoba Near Eastern Research Unit – Centre de documentastion et de recherches arabes chrétiennes, 2023, s. 138-141 (A, II, 114-122); Gianmaria Giannaza (ed), *Abdišo bar Berikā, Kitāb usúl al-dín – I fondamenti della religione*, Bologna: GRAC, 2018, s. 200-239 (kap. 5, 1-184).

<sup>53</sup> Srov. Bishara Ebeid (ed.), *Elias of Nisibis, Commentary on the Creed (Tafsír al-amānah al-kabīrah)*, Cordoba - Beyrouth: Cordoba Near Eastern Research Unit – Centre de documentastion et de recherches arabes chrétiennes, 2018, s. 112-113.

A dodává důležitý dovětek stran mariologie:

**40.** *Proto je Marie pravou Bohorodičkou [marjam wálidat al-iláh haqqan].<sup>54</sup>*

Nádherně předložené tajemství víry o Theotokos.<sup>55</sup> Odkaz na dva způsoby rození je přesně ve stylu Lva Velikého.<sup>56</sup>

Tím se dostáváme k dalšímu tajemství víry, dvěma Kristovým přirozenostem. Otázkou totiž je, nakolik se může o boží přirozenosti tvrdit, že měla hlad, že zemřela, nebo že byla pohřbena. A naopak, nakolik se může o lidské přirozenosti tvrdit, že vstala z mrtvých. To jsou pochopitelně otázky trochu zavádějící. Ale pro přípravu budoucího výkladu postačí.

**41.** *On je ten, který přebýval mezi lidmi, jedl a pil, měl hlad i žízeň, spal a byl unavený, byl ukřižován, zemřel a byl pohřben, vstal třetího dne.*

**42.** *Všechny tyto projevy se týkali jeho lidské přirozenosti, nikoliv božské přirozenosti.*

Theodor zde naznačuje, že jde o dvě přirozenosti (*tabí'átán*), nikoliv dvě hypostaze, jak tvrdí jiní (napr. Nestorius). Tím se dostává k hereziografii.

### 3.6. Christologické hereze

O dvou hypostazích v Kristu totiž hovoří Nestorius (386-451).

**43.** *Ne byl jsem ten, který říká to, co tvrdil Nestorius, že zrozený z Marie je hypostaze odlišná od věčné hypostaze zrozené z Otce před věky.*

**44.** *[Stejně tak] netvrdím, že všechny lidské [projevy; al-insíját], které jsme zmínili, ukazují spíše na hypostazi lidskou [li-l-uqnúm al-insí], nikoliv na hypostazi božskou [lál i-l-uqnúm al-iláhí].*

**45.** *Ale tvrdím, že božské [projevy; il-iláhíját], jako je vzkříšení mrtvých z mocného příkazu, a další podobné*

**46.** *Spolu s těmi lidskými [jsou vypovídány] o věčné vtělené hypostazi [al-mutàannis]*

Nestorios je postava podivuhodná. Odmítal připisovat projevy lidské přirozenosti Bohu, a projevy božské přirozenosti člověku. Výrazně odlišoval dvě přirozenosti v Kristu. Jak ovšem naznačuje Theodor, Nestorius o nich hovořil

<sup>54</sup> Dick: „C'est pourquoi Marie est vraiment mère de Dieu.“ Lamoreaux: „This is why Mary is truly the Theotokos“.

<sup>55</sup> Význam tohoto mariologického termínu ucelěn Francesco Petrillo, „Theotokos/Madre di Dio“, in: Stefano De Fiores - Valeria Ferrari Schiefer - Salvatore M. Perrella (eds.), *Mariologia*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2009, s. 1211-1219.

<sup>56</sup> Srov. Lev Veliký, „Líst 28. – Flavianovi, konstantinopolskému biskupovi“, in: Pospíšil, *Ježíš z Nazareta. Pán a Spasitel*, s. 167-172.

termínem *prosópon* (πρόσωπον - osoba), v pozdější arabské křesťanské teologii Asyrské církve Východu pak termínem *uqnúm* (pl. *aqáním*). O Marii pak Nestorius odmítal mluvit jako o *Theotokos* (θεοτόκος - Bohorodička), ale užíval termín *Christotokos* (Χριστοτόκος - Kristorodička).<sup>57</sup> Jeho myšlenky, a celá tradice tzv. Asyrské církve Východu jsou však mnohem hlubší a je třeba nejprve předložit významy jednotlivých termínů, které užívali.<sup>58</sup> My jsme již v trinitární teologii naznačili spleť problémů s termínem *uqnúm*. V Trojici bez pochyby jde o překlad termínu *hypostase*. V christologii se problém vynořuje zásadněji. Pro nestoriánskou tradici platí, že termín *uqnúm* užívají pro popis plnohodnotného božství a plnohodnotného lidství Krista.<sup>59</sup> Nestorius a jeho tradice totiž promýšlejí antiochijskou christologii *Logos-anthrópos*. Pro možné chybné interpretace se teologové Asyrské církve Východu zasazují o to termín raději nepřekládat. Již jsme upozornili, že možným překladem by zřejmě mohl být opis: *individualizovaná přirozenost*,<sup>60</sup> konkrétní individuální manifestace obecné přirozenosti.<sup>61</sup>

Pokročme v textu dále. Theodor se nyní věnuje miafyzitismu. Nejprve zmíní tři klíčové postavy Eutyches (378-454), Dioskuros (?-454) a nakonec Severos Antiochijský (?-538).

**47.** *Ani netvrdím, jako Eutyches, Dioskuros či Severos, že Kristus nemá nic než jednu přirozenost*

**48.** *Buď ryze božskou, pak se ale odmítá vtělení [al-tadžassad] a dělá se z ekonomie [tadbír] chiméra.*

**49.** *Nebo smíšenou [murakkaba] z božství a lidství [min al-láhút wa-l-násút], pak se ale z Něho dělá, že není Bůh ani člověk, vždyť smíšená přirozenost z božství a lidství není přirozeností Otce ani Ducha, ani přirozeností lidí*

**50.** *On pak není ani Bůh ani člověk.*

Archimandrita Eutyches hlásal jednu přirozenost Krista, která vzniká po vtělení. Vyhroceně tak interpretoval teologii Cyrila Alexandrijského. Dioskuros byl zase alexandrijským patriarchou po Cyrilovi Alexandrijském. Předsedal neslavné

<sup>57</sup> Srov. Pospíšil, *Ježíš z Nazareta. Pán a Spasitel*, s. 157-164; Edward G. Farrugia, „Nestoriánství“ in: Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 615-616; Řičan – Molnár, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 157-167; Kraft, *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 213-214; Luigi Padovese, „Nestorianesimo“, in: Pacomio – Mancuso (eds.), *Dizionario Teologico Enciclopedico*, s. 696; Molnár, *Pohyb teologického myšlení*, s. 75-77.

<sup>58</sup> Srov. Mar Bawai Soro, *The Church of the East: Apostolic and Orthodox*, San Jose: Adiabene Publ., 2007, s. 224-259; G. R. Driver – Leonard Hodgson (eds.), *Nestorius: The Bazaar of Heracleides*. Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction, Notes & Appendices, Oxford: Clarendon Press, 1925.

<sup>59</sup> Přehledně Gianazza, *Temi di teologia orientale*, vol. 2, s. 201-217.

<sup>60</sup> Srov. „Joint Communique of the Second PRO ORIENTE non-official Syriac Consultation“, s. 191-196.

<sup>61</sup> Srov. Brock, „The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials“, s. 125-142.

*Latrocinium Ephesinum* v r. 449, kde prosadil formulaci *jedna přirozenost vtěleného Slova* (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκακωμένη). Je ovšem pokládán za svatého u koptské církve. I jeho myšlení je třeba přesněji interpretovat.<sup>62</sup> Severos Antiochijský patriarcha Antiochie byl příznivce miafysitské teologie. Hlásal, že Kristus je ze dvou přirozeností, ale i že je jednou přirozeností po vtělení. Po sesazení uprchl do Alexandrie.<sup>63</sup> I zde je však třeba být na pozoru, jak ukázali teologické rozhovory mezi římskokatolickou a koptskou miafyzitskou církví, christologická víra je stejná, jen se liší v terminologii, či v důzazech.<sup>64</sup> Například v roce 1973 papež Pavel VI. a koptský papež Šenúda III. Podepsali následující větu:

*Vyznáváme, že náš Pán, Bůh, Spasitel a Král nás všech, Ježíš Kristus, je dokonalý Bůh ve svém božství a dokonalý člověk ve svém lidství. Jeho božství je v něm sjednoceno s jeho lidstvím ve skutečné a dokonalé jednotě bez promíchání, bez smíšení, bez záměny, beze změny, bez rozdělení a be odloučení.*<sup>65</sup>

### 3.7. Dvě Kristovy vůle a dva Kristova konání

V následujících pasážích se Theodor věnuje postchalcedonské věrouce, především ohledně problémů s vůlí a konáním Krista. Má Kristus dvě vůle (božskou a lidskou), nebo jen jednu? Činí Kristus akty božské a lidské, nebo jen akt jeden? Jde tedy o problematiku monoenergismus monothetismu.<sup>66</sup>

**51.** [Avšak] *tvrdím, že tento vtělený věčný Syn* [al-ibn al-azalí al-mutáannis] *má dva* [soubory] *přirozených vlastností* [chássatán tabí'íjatan],<sup>67</sup> *dvě přirozené vůle* [maší'atán tabí'íjatan], *dva přirozené úkony* [wa-fi'lán tabí'íján].

<sup>62</sup> Srov. Pospíšil, *Ježíš z Nazareta. Pán a Spasitel*, s. 164-178; Edward G. Farrugia, „Monofyzitismus,“ in: Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 601-602; Řičan – Molnár, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 164; Kraft, *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 108-109; Luigi Padovese, „Monofisismo“, in: Pacomio – Mancuso (eds.), *Dizionario Teologico Enciclopedico*, s. 676-677; Molnár, *Pohyb teologického myšlení*, s. 76,

<sup>63</sup> Srov. Farrugia, „Monofyzitismus,“ in: Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 601-602; Carmelo Capizzi – Vincenzo Poggi, „Severos Antiochijský“ in: Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 815-816; Kraft, *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 264.

<sup>64</sup> Srov. Gianazza, *Temi di teologia orientale*, vol. 2, s. 147-196; „Smíšená komise mezi katolickou církví a Koptskou pravoslavnou církví (1974), Christologie“, in: Jaroslav Franc (ed.), *Ekumenické konsensy III. – Dokumenty Smíše komise mezi katolickou církví a Koptskou pravoslavnou církví (1973-1992)*, Olomouc: Refugium, 2011, s. s. 82-94.

<sup>65</sup> „Společná deklarace papeže Pavla VI. a papeže Šenuta III.“, in: Franc (ed.), *Ekumenické konsensy III.*, s. 75-81 (zde 76-77).

<sup>66</sup> Srov. Luigi Padovese, „Monoergismo/monotelismo“, in: Pacomio – Mancuso (eds.), *Dizionario Teologico Enciclopedico*, s. 676.

<sup>67</sup> Termín *chássa* (خاصة) znamená *propria*. Dick převádí jako *deux séries de propriétés naturelles*, Lamoreaux jako *two natural properties*. Dick je teologicky preciznější. Nejde o dvě vlastnosti, ale o dva soubory vlastností – soubor lidských a soubor božských.

Je poměrně evidentní, že autor předkládá nauku Třetího konstantinopolského koncilu, který se konal v letech 680-681, a který oproti předchozímu období prosadil za pomoci teologie (např. Maxima Vyznavače) nauku o dvou vůlích a dvou činnostech.<sup>68</sup>

**53.** *Vždyť dvě přirozené vůle a dvě přirozená konání jsou společné věčnému Synu, Slovu Božímu [li-l-ibn al-azalí al-kalimat al-iláh], který je jednou hypostazí Trojice [uqnúm wáhid min al-thálúth].*

**54.** *A nepřičítám božskou vůli a božské konání této věčné hypostazi, a lidskou vůli a lidské konání zase lidské hypostazi.*

**55.** *Však poznávám, že božská vůle i konání, a lidská vůle a konání se společně [přičítají] věčné hypostazi Božího Slova*

**56.** *Které se stalo opravdovým člověkem [sára insánan haqíqatan], a zůstalo úplným Bohem [iláh kámil]*

Theodor rozlišuje mezi dvěma vůlemi a činnostmi. A zároveň je nepřičítá lidské či božské hypostazi (jak by to činil Nestorios). Obě vůle a obě činnosti přičítá Božímu vtělenému Slovu. Snad tedy můžeme říci, že Theodor jasně rozlišuje subjekt vtěleného Slova.

**61.** *Ale tvrdím, že božství [al-láhút] zůstalo ve vtělení Slova [tadžassud al-kalima] bez omezení, a [nepodléhalo] bolesti ani smrti.*

**62.** *A že toto, a vše co je tomu podobné, jsou vlastnosti lidské přirozenosti.*

A pokračuje:

**63.** *Vždyť sám rozeznávám, že dva [soubory] vlastností [soubor] vlastností božských a vlastností lidských, se oba společně [přičítají] Slovu Božímu.*

**64.** *To On je jedna hypostaze Trojice.*

**65.** *Tím netvrdím, že omezení [al-ihtiwá’], a vše co je tomu podobné, [lze přičítat] lidské přirozenosti nikoliv té přirozenosti božské*

**66.** *Ani tím neříkám, že omezení a vše co je tomu podobné, [lze přičítat] lidské hypostazi nikoliv věčné hypostazi...*

**67.** *Omezení a jeho následky, omezení a jeho důsledky, obojí společně [lze přičítat] věčné hypostazi, která je vtěleným Slovem Božím [al-kalimat al-iláh al-mutáannis]. A tím je Kristus.*

V celém textu předkládá i několik sporných řešení problémů. Mezi ně řadí jmenovitě maronity (libanonští křesťané) a Severa Antiochijského.

**52.** *A netvrdím, jako maronité [al-márúnija] a nezavazují lidskou přirozenost přirozené vůle či přirozeného konání*

<sup>68</sup> Srov. Edward G. Farrugia, „Konstantinopol III.“ in: Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 499-500.

Tato formulace není úplně jasná, ale Theodor zřejmě pokládal maronity za zastánce mono/miafyzitismu, přesněji tedy, že odmítali Kristovi přisuzovat lidskou vůli a konání. To je ovšem sporné. Maronité totiž přijali Chalcedon, a protože žili v antiochijském patriarchátu, i vlivem rozšíření islámu a problematickým vztahem s Byzancí se osamostatnili (autokefalita) v horách východního Libanonu (později ve 13. a 15. století se připojili k latinské církvi). V 7. století odmítali hovořit o dvojí vůli Krista, ale ani netvrdili, že měl jen jednu vůli.<sup>69</sup> Italský historik Filippo Carcione hovoří o maronitském odmítání antiochijské nestoriánské tradice, a proto inklinovali k jakémusi etickému monoteletismu (smiřující varianta miafyzity a difyzity).<sup>70</sup>

Druhým pro Theodora nepřijatelným názorem byl zmíněný Severos z Antiochie.

**58.** *A nezavuju [Ho souboru] dvou přirozených vlastností, jako je odmítá osel [al-himár] Severus Scholastik<sup>71</sup>*

**59.** *Pak bych totiž byl nucen, jako on, přičítat změnu, bolesti, smrt i omezení božské přirozenosti*

**60.** *Nebo bych popletl dohromady dvě přirozenosti a vzdálil bych je od jejich vymezení.*

Zde je Theodor přeciznějši, ale i ostřejši. Severa nazývá dokonce oslem. Obsahově však Theodor jasněji argumentuje „proč“ nepřijímá Severův miafyzitský názor. Kristova „jednost“ by se musela vytvořit buď zapřením kompletní lidské přirozenosti, ale to by mělo za následek, že by trpěl Bůh, a že by dokonce zemřel sám Bůh. Nebo by musely být dvě jasně odlišené přirozenosti kompletně promíchané a smíšené, ale tím by se zase musely logicky zbavit svých specifických charakteristik. Byl by pak Kristus vůbec ještě Bůh? Byl by pak Kristus vůbec ještě člověk?

### 3.8. Absence témat

Tím jsme se dostali na závěr vyznání. Všimněme si některých tématických absencí, které však nejsou moc překvapivé.

<sup>69</sup> Srov. Gianazza, *Temi di teologia orientale*, vol. 2, s. 196-201; Ronald G. Roberson, „Maronitská církev“, in: Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 571-574; William Henn, „Maroniti“, in: Pacomio – Mancuso (eds.), *Dizionario Teologico Enciclopedico*, s. 611-612.

<sup>70</sup> Srov. Filippo Carcione, *Le chiese d'Oriente. Identità, patrimonio e quadro storico generale*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998, s. 215. K maronitské teologii o Kristově vůli viz Filippo Carcione, *La genesi storico-teologica del monotelismo maronita. Note per una lettura ortodossa del monotelismo maronita*, Roma: UniTor, 1990.

<sup>71</sup> Termín suchulástiq (السُّخْلَاسْتِيْق) pochází z řečtiny, jde o grécismus σχολαστικός.

Jednak je to absence vyznání o Duchu svatém. Theodor v rámci trinitárního tajemství o Duchu dostatečně hovoří (odkaz na vycházení z podstaty Otce), samostatná pasáž ale k jeho identitě a působení chybí.

Překvapivější může být absence víry ve svatou církev a společenství svatých. Theodor v celém vyznání o církvi nebo o svatých nepronese ani větu. Ovšem z pohledu toho, že mluví k harránským věřícím, kteří byli konfrontováni především z muslimským atakem na jejich domnělý triteismus, či s ataky v rámci nejasných a nepřesných trinitárních a christologických názorů, ani tato absence není překvapivá. Navíc v 9. století eklesiologická či eschatologická víra nebyla jasněji formulovaná.

Do jisté míry je ovšem překvapivé, že výslovně nezmiňuje žádný koncil, přestože na pět z nich jasně implicity odkazuje.

Podobně neodkazuje na žádného teologa, církevního otce, či jinou autoritu. Zmiňuje jen Pannu Marii, v závěru pak trochu nejasně sv. Petra a Pavla. K tomu je dobré říci, že arabští křesťanští autoři Bibli necitovali přesně, spíše ji parafrázovali, zřejmě z paměti. I v řadě traktátů a komentářů ke krédu nalézáme takovýchto míst spousty, jen uvozených jménem evangelistů či apoštolů. V Theodorově vyznání v jeho christologickém závěru jasně odkazuje na 1 Kor 12,12-27, kde sv. Pavel hovoří o tom, že je mnoho rozdílných údů a smyslů, které však patří k jednomu tělu. Theodor toto parafrázuje slovy:

**68.** *Tak lze říci: Zrak patří k oku, ne k uchu, sluch patří k uchu, ne k oku.*

**69.** *Ale zrak i sluch společně patří jedné hypostazi, která vlastní oko i ucho.*

**70.** *Jak to je v podobenství u svatého Petra či Pavla [aj al-már butrus fí al-mithl aw al-már búlus].*

Obsahově jde o poměrně signifikantní citaci. Theodor tím chce ukázat, že přičítat božský či lidský úkon (v biblické pasáži obraz nohy, oka, sluchu, čichu...) lze jedině vtělenému věčnému Synu (v biblické pasáži obraz tělu).

Závěrem jen náznakem, ale o to věrohodněji odkáže na eschatologickou naději a víru v život věčný.

#### 4. Závěr

Celý text Theodorova Vyznání je velmi hluboký. Pokud je nám známo důkladnější analýza dosud chybí. Pouze Beaumont si vyznání podrobněji všimá a často na jeho obsah upozorňuje ve své monografii i Awad.<sup>72</sup> My jsme se pokusili českému čtenáři nabídnout především povšechnou deskripci textu, a komparací jsme si vstoupili i do krátké teologické analýzy.

<sup>72</sup> Srov. Awad, *Othodoxy in Arabic Terms*, passim; Beaumont, *Christology in Dialogue with Muslims*, s. 31–33.

Theodor sepsal krátké vyznání víry, které snad můžeme nazvat malou teologickou sumou. Je psáno velmi poeticky. Většina harránských věřících musela být negramotných, nemohli si dané vyznání přečíst, ale jistě jej mohli slyšet a zapamatovat. Dané vyznání tedy mohlo i svou poetickou formou pomoci k zapamatování si jej.<sup>73</sup>

Obsahově je vyznání v naprostém souzvuku klíčových koncilů křesťanského starověku. Vyznání ukazuje nejen vyvráslou křesťanskou teologii Theodora Abú Qurry, potažmo tehdejší melkitské tradice, ale především ukazuje na jedinečnou interpretaci orthodoxie v arabském jazyce. I od jiných badatelů víme, že Theodor Abú Qurra byl nejen jedním z prvních systematicky pracujících křesťanských autorů, který se zasazoval o adekvátní křesťanskou teologickou a filosofickou terminologii v arabštině, ale on v tom byl naprosto klíčový. Toto vyznání je toho zářným příkladem.<sup>74</sup> Vedle toho jsme si také všimli, že Theodor arabštinu velmi umně užívá i v rámci vnitrokřesťanských vztahů. V trinitologii užívá termín *uqnúm*, vždy pro jednu ze tří hypostazí. V christologii tento termín užívá pro subjekt Vtěleného Slova, který je dvěma přirozenostmi. A jinde zase umně užívá termínu *tabí'a* pro přirozenost. V trinitologii hovoří vždy o jedné boží přirozenosti, v christologii o dvojí přirozenosti jediného subjektu Božího Slova.

Theodor ve svém vyznání dokazuje, že orthodoxie melkitské církve konce osmého a začátku devátého století žila v hluboké harmonii se všemi starověkými koncily křesťanství. Nejde jen o opakování téhož, ale o hlubší podobu interpretace. Melkitská církev byla postavena před obrovskou výzvou, přijetí arabského jazyka. Theodor je bezesporu jeden z prvních význačných představitelů melkitské církve, který psal v arabském jazyce.

Z uvedené studie také plyne, že podoba křesťanské arabštiny je na velmi vysoké úrovni, na které autoři dokáží velmi jasně precizovat teologické nuance jednotlivých podob tehdejšího křesťanství žijících pod muslimskou nadvládou.

<sup>73</sup> Srov. Jack Tannous, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton NJ: Princeton University Press, 2018.

<sup>74</sup> Srov. Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms*.