

JAN-HEINER TÜCK

»Brez Sina Oče ne bi bil Oče«

Opombe k revoluciji v pojmu Boga na nicejskem koncilu 325

Za 70. rojstni dan kardinalu Christophu Schönbornu

Na arijanski spor o Sinovem božanstvu lahko gledamo tudi kot na kontroverzo o vprašanju, če Bog v resnici zasluži, da ga kličemo za očeta, ali ne. Če je namreč Sin ustvarjen in ga od Božje presežnosti ločuje nepremostljiv prepad, kot je učil Arij, potem je mogoče Boga klicati za očeta kvečjemu v figurativni govorici – kakor se v drugih sobesedilih Bog Stvarnik označuje tudi kot »oče vseh reči«. Če pa nasprotno Bog od vekomaj rojeva Sina in Sin ne izhaja le iz volje, ampak iz bistva Očeta, kot je to definiral nicejski koncil, potem ima govorjenje o Bogu Očetu svojo teološko osnovo. Oče je Oče, ker obstaja Sin in ta že od vekomaj spada v Božjo resničnost. Atanazij Aleksandrijski, borec za nicejsko pravovernost, je v tem smislu jasno naglasil, da se je s tem, ko se je nicejski koncil odločil za Sinovo božanstvo, hkrati obvaroval naslov Očeta pred oslabitvijo v nekakšno nepristno govorjenje: »Brez Sina Oče ne bi bil Oče – πατήρ δὲ οὐκ ἂν λεχθεῖν οὐδ' ἂν εἴη, μὴ ὑπάρχοντος υἱοῦ.«¹

Da bomo v tej luči osvetlili arijansko kontroverzo, naj si v prvem koraku na kratko prikličemo v spomin Arijevo stališče. Njegov teološki namen je, da pojmovno ohrani Božjo enost. To ga pripelje do tega, da Sina radikalno podredi Bogu in ga postavi na stran ustvarjenih bitij. Za ta subordinacianizem mora plačati

Jan-Heiner Tück, rojen 1967, profesor za dogmatično teologijo na Dunajski univerzi, urednik nemške izdaje revije Communio. – „Der Vater wäre ohne den Sohn nicht Vater“. Anmerkungen zur Revolution im Gottesbegriff auf dem Konzil von Nicaea 325, v: Internationale katholische Zeitschrift Communio 44 (2015) 22-36. Prevedel Marijan Peklaj.

dvojno ceno: najprej s tem relativira vero v Sina, ki je postal človek in ljudem pokazal resnični obraz Boga.² Bog ostaja nedostopni, presežni. Drugič pa govorjenje o Božjem očetovstvu, če Sin ni že od vekomaj pri Očetu, temveč je v določenem trenutku ustvarjen, prestavi nazaj v figurativno izražanje. Zato je Arijevo učenje nale-telo na nasprotovanje. Na nicejskem koncilu, ki ga je sklical cesar Konstantin leta 325, so nasproti arijanskemu subordinacionizmu postavili nauk o »istobistvenosti« med Očetom in Sinom. Odločitev koncila v Niceji, ki v veroizpoved postavi protiarijske vstavke, je cerkvenemu oznanjevanju dal obvezujočo obliko: Sin spada na stran Boga, v resnici je Bog. Zato bomo v drugem koraku komentirali to odločitev. Uporaba pojma, ki ni svetopisemski – pojma »homoúsios« – označuje odločen vdor grške terminologije bistva v jezik cerkvenega učiteljstva. Vse do danes to dejstvo vzbuja ne-nehno kritiko; ta ontološka govorica naj bi delala evangelij nekako tuj in krščanska vera naj bi bila s terminologijo bistva helenizirana. Zato naj za sklep dodamo nekaj pripomb k očitku o helenizaciji.

1. »Dokler ni Sina, Bog ni Oče« – Arijev subordinacionizem³

Inkulturacija evangelija v obzorje mišljenja in razumevanja v grškem svetu zahteva zmožnost prevajanja, ki svetopisemski izvirnik predstavlja v novo izrazno obliko. Z Arijem, ki je deloval v Aleksandriji kot pridigar in ekseget, je inkulturacija evangelija vsekakor stopila v posebno kritično fazo. Arij poskuša dokazati, da je vera v Jezusa Kristusa času primerna. To naredi tako, da brez pomislekov postavi svojo kristologijo na temelj kozmološke sheme srednjega platonizma. Ta shema v smislu treh stopenj razlikuje 1. med enim božanstvom, ki je absolutno presežno bitje, 2. posrednikom stvarjenja ali demiurgom, iz katerega izhaja vse, kar je, in 3. množtvom stvarnih bitij. Arij prevzame to kozmološko shemo in prvo razsežnost identificira z Bogom, ki mu pripisuje lastnosti edinosti, nespremenljivosti in presežnosti. Prepada loči tega Boga od Logosa, Sina, ki je Bogu kot posrednik stvarjenja in demiurg

radikalno podrejen: »Oče je po bistvu Sinu tuj, saj je brez izvora. Vedi, da je bila enotnost (μόνας), ni pa bilo dvojnosti (δύας), dokler ta ni vstopila v bivanje. Dokler ni Sina, Bog ni Oče.«⁴ Po Ariju Sinu večnost ne pripada, spada v območje ustvarjenih bitij.

V dokaz za to Sinovo podrejenost Bogu Arij navaja svetopisemska mesta. Pri tem ima važno vlogo sklicevanje na Pregovore. Tam je rečeno: »Gospod *me je ustvaril* kot začetek svojih poti« (Prg 8,22 – LXX: ἔκτισέν με). To izjavo Arij jemlje kot svetopisemski dokaz za Sinovo ustvarjenost (prim. Apd 2,36; Kol 1,15; Heb 3,3).⁵ – Drugo mesto, ki dozdevno podpira Arijev subordinacianizem, je izjava v Janezovem evangeliju: »Oče [je] večji od mene« (Jn 14,28). Tudi vrstica »Večno življenje pa je v tem, da spoznajo tebe, *edinega* resničnega Boga« (Jn 17,3; prim. Lk 18,19) na videz potrjuje, da je izključno Oče Bog. – Potem je še tretja skupina navedkov, ki poudarja Jezusovo človeškost: rast, lakota, nevednost glede prihodnosti, a tudi duševno trpljenje kot strah in zapuščenost (prim. Lk 2,52; Mt 4,2; Jn 4,6; 19,28 itd.). Te izjave izpričujejo, da je Sin z ljudmi delil *conditio humana*. K človeški naravi spadata spremenljivost in trpljivost, teh dveh lastnosti pa ni mogoče pripisovati Bogu, škodovali bi njegovi popolnosti in suverenosti. Zato mora Sin, tako sklepa Arij, pripadati področju ustvarjenega. (Vidi se, da Arij še ne ve za poznejše razlikovanje med človeško in Božjo naravo.) Aksiom Božje netrpljivosti in nespremenljivosti ne dovoljuje, da bi Sina, ki je trpel in umrl, spravljali v ontološko zvezo z Bogom. Charles Taylor k temu pripominja: »Bistvena značilnost omikanega, filozofskega pojma Boga je bila [...] v tem, da Bog ne sme biti dovzeten za čustva, da mora biti nezmožen trpljenja (*apathes*). Izredno težko je bilo, povezati Jezusa, ki na križu vpije od bolečin, z Bogom, katerega značilnost po definiciji je bila *apatheia*. V tem je bil eden od motivov, zakaj so se arijanci postavili proti temu, da bi Kristusa enačili z Bogom.«⁶ Arij se je naslonil na izbor nekaterih svetopisemskih izjav in s temi izpodbijal Sinovo božanstvo. To je delal z namenom, da bi zavaroval Božjo enost, ki je bila tako dediščina Izraelovega svetopisemskega monoteizma (prim. 5 Mz 6,4; Iz 45,5) kakor tudi dediščina grške filozofije v

njunih različnih izrazih. Arij je svoje naziranje zapisal v lastni veroizpovedi:

Poznamo samo enega Boga, edinega neustvarjenega (ἀγεννητόν), edinega večnega, edinega, ki nima izvora, edinega resničnega, edinega, ki ima nesmrtnost, edinega modrega, edinega dobrega, edinega vladarja, sodnika vseh, urejevalca in upravitelja; nezmožnega predrugačenja in nespremenljivega, pravičnega in dobrega, Boga postave, prerokov in nove zaveze, ki je pred večnimi časi rodil (γεννήσαντα) edinorojenega Sina, po katerem je naredil (πεποίηκε) tudi eone in vesolje; rodil ga je ne po videzu, temveč v resnici kot bivajočega v lastni volji, kot nezmožnega predrugačenja in nespremenljivega, kot popolno *stvaritev* Boga, toda ne kot eno od stvari [...]

In Bog (ὁ θεός) je vzrok vseh stvari, popolnoma sam, brez izvora, Sin pa je izšel iz Očeta brez časa [tj. preden je bil čas], samo on je prejel svoje bivanje od Očeta. Kajti on ni večni ali enako večni ali enako brez začetka kakor Oče, niti nima bivanja obenem z Očetom [...]

Če pa besede »iz njega« in »iz naročja« ter »sem iz Boga izšel in prišel« (1 Kor 8,6; Ps 109,3; Jn 8,42) nekateri razumejo, kot da gre za njemu bistveno enak del ali emanacijo (izhajanje), je po njihovem mnenju Oče sestavljeno in ločljivo ter spremenljivo in telesno bitje; potemtakem je netelesni Bog tudi telesno in trpljenju podvrženo bitje.⁷

Z vrsto nikalnih prilastkov tu označi dosledno Božjo presežnost: *neustvarjen*, *brez izvora*, *nezmožen predrugačenja*, *nespremenljiv*. Božjo edinstvenost pa hkrati poudari z nizom izključujočih čle- nic: Bog je *edini* neustvarjen, *edini* večni, *edini* brez izvora, *edini* resničen, *edini* nesmrten, *edini* moder, *edini* dober. Iz tega sledi, da mu nič ne more biti podobno – ali kakor v svoji kristologiji pripominja Christoph Schönborn: »Sin more biti njegova podoba le v razbitosti radikalne nepodobnosti. Med Bogom in vsem, kar ni Bog, ostaja nepremostljiv prepad.«⁸ Bog ostaja v večni neodnosnosti, od katere je Sin odmaknjen, saj po Ariju ne nastane iz Očetovega bistva, ampak iz njegove volje. Presega druga ustvarjena bitja in

ima v stvarjenju povsem prednostni položaj, vendar ni enak Bogu. Izrecno ga označuje kot »popolno Božjo stvaritev«. Sin »ni večni ali enako večni ali enako brez začetka kot Oče, niti nima bivanja obenem z Očetom«. ⁹

Pri Ariju teološki interes, da bi pojmovno zavaroval enost Boga, povzroči, da zastopa kristološki subordinacianizem. V soglasju z grškim mišljenjem označuje Sina za »drugega boga« (δεύτερος θεός) in mu pripisuje vlogo *posrednika stvarjenja*. Vendar Sin ni od vekomaj, zato tudi Bog ni od vekomaj Oče. S tem torej, da je teološko zmanjšal moč Sina, je torej načel teološko podlago za govorjenje o Bogu kot Očetu. Bog ni Oče in to ne more biti, ker Sin ni enako večni, temveč mu je radikalno nepodoben. Boga lahko označujemo za Očeta kvečjemu po načinu netočne figurativne govorice, saj je Sina ustvaril v nekem trenutku, da bi po njem sprožil delo stvarjenja: »Zaradi nas je bil [Sin] ustvarjen, da bi nas Bog po njem ustvaril kot z orodjem; in on ne bi bival, ko Bog ne bi hotel ustvariti nas«, ¹⁰ piše Arij.

2. »Enega bistva z Očetom«: odgovor nicejskega koncila (325)

Arij je poskusil vero Cerkve v Jezusa Kristusa prevesti v grško miselno obzorje. Kar evangeliji prinašajo o Jezusu v pripovednem načinu, o čemer pričajo izpovedi vere in hvalnice o Gospodu, Odrešeniku in Sinu v načinu slavlne govorice, to bi morali pri inkulturaciji krščanske vere predstaviti v pojmovne svetove grške filozofije. Za ta namen bi moral Arij izvršiti določeno prilagoditev, vendar kar prevzame kozmološko shemo srednjega platonizma in jo prenese na kristologijo. S to metodo se loti novozaveznih izjav o Sinovem božanstvu. To postavljanje pod vprašaj pripelje vero Cerkve v Kristusa v krizo in zahteva razjasnitev. Ker pa je Arij izredno učinkovit pridigar in ima številne pristaše tudi med škofi, njegov nauk ogroža samo edinstvo Cerkve. Osiju iz Kordove, teološkemu svetovalcu cesarja Konstantina, ne uspe, da bi na sinodi v Antiohiji 324/325 obnovil mir med sprtima stranema. Cesar Konstantin, ki

je po zmagi nad svojim poslednjim tekmečem Licinijem leta 324 postal edini vladar nad rimskim cesarstvom, se sedaj iz političnih razlogov čuti prisiljenega, da s svojim posegom odpravi arijansko krizo. Zanj je edinstvo Cerkve pomembna zaradi enotnosti cesarstva. Poleg arijanskega spora je bilo potrebno razjasniti tudi vprašanje o datumu velike noči,¹¹ kajti cesar je kot *pontifex maximus* imel tudi odgovornost za enotnost bogočastja. Tudi to hoče urediti zaradi *salus rei publicae*. Tako Konstantin skliče 325 cesarsko sinodo v cesarski poletni rezidenci v Niceji. Ogromna večina udeležencev na koncilu – številke nihajo med 200 in 318 škofi – prihaja z Vzhoda, le malo jih pride z Zahoda. Poleg Arijevih strankarskih privržencev in pristašev njegovega protiigralca Aleksandra iz Aleksandrije se tam nahaja še tretja skupina sinodalnih očetov, ki zastopajo sredinsko stališče. Koncil so slovesno začeli ob navzočnosti cesarja in odposlancev rimskega škofa. Potem ko je večina sinodalcev zavrnila obrazec vere, ki so ga predlagali arijanci, koncil razglasi veroizpoved, v katero so vnesli nekaj natančnejših določb (DH 125); sprejme obrazec protiarijanske obsodbe (DH 126), razne kanone (DH 127–129) in sinodalno pismo, ki zavrača Arijevo učenje (DH 130).

Eno od hermenevtičnih načel za interpretacijo koncilskih izjav pravi, da je treba izhajati iz obsodb, saj te razkrivajo namen izjav. Nicejski koncil z anatemo obsoja tiste, »ki pravijo: ‚Bil je čas, ko Sina Božjega ni bilo; in ‚Preden je bil rojen, ga ni bilo; ter ‚Nastal je iz nič; ali tisti, ki pravijo, da je Bog iz neke druge substance ali bistva, ali da je spremenljiv in podvržen predrugačenju« (DH 126; VC 156). Koncil torej zavrača Arijev nauk, da bi Sin imel svoj začetek v času in bi bil Božja stvaritev.

Kar koncil pozitivno uči, razberemo iz veroizpovedi. V členu vere o Bogu Očetu, koncil najprej potrdi to, kar je Arijev upravičen namen, da je vera v enega Boga nedotakljiva. Tam je rečeno: »Verujemo v *enega* Boga, vsemogočnega Očeta, stvarnika vseh vidnih in nevidnih stvari« (DH 125; VC 155). V kristološki člen, ki govori o Sinu, dodaja *štiri protiarijanske vstavke*, ki jim velja posvetiti posebno teološko pozornost, saj postavljajo Sina ontološko na stran edinega Boga:

Verujemo [...] v enega Gospoda Jezusa Kristusa, Sina Božjega, ki je kot edinorojenec rojen iz Očeta, to je *iz Očetovega bistva* [1], Bog od Boga, Luč od Luči, *pravi Bog od pravega Boga* [2], *rojen, ne ustvarjen* [3], ki je *enega bistva z Očetom* [ὁμοούσιον τῷ πατρί] [4] in je bilo po njem vse ustvarjeno, kar je v nebesih in kar je na zemlji; ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega odrešenja prišel (iz nebes) ter postal meso in človek [...] (DH 125; VC 155).

Prvi vstavek »iz Očetovega bistva (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς)« natančneje opredeljuje svetopisemsko izjavo, da je Jezus Kristus »kot edinorojeni rojen od Očeta«. Janezov evangelij večkrat označuje Jezusa kot edinorojenega (μονογενής); v prologu je o Sinu rečeno, da je edinorojenec, ki biva v Očetovem naročju (prim. Jn 1,18; 3,16.18; 1 Jn 4,9). Oba izraza povesta, da je Sin pri Očetu, vendar ju je mogoče razumeti čisto v smislu Arijevega nauka, ki Sina označuje kot prvo stvaritev, pred vsem drugim stvarjenjem. Da bi koncil izključil misel, da moremo rojstvo Sina od Boga razumeti kot stvarjenje kake stvari, vstavlja, da Sin izhaja »iz Očetovega bistva«. S tem Sina povzdigne nad vse iz nič ustvarjeno stvarstvo. Z Očetom si deli njegovo bistvo in Bogu ni *podrejen*, ampak je z njim *enak*. *Ker je Sin od vekomaj, je tudi Oče od vekomaj Oče*. Ta logični sklep, da se hkrati z zavračanjem teološkega suordinacionizma zagotavlja tudi osnova za govorjenje o Bogu kot očetu, bo Atanazij iz Aleksandrije razvijal še naprej. Koncilski očetje so sicer sami čutili, da uporaba terminologije o bistvu potrebuje razlago. Po koncilskem poročilu Aleksandra iz Aleksandrije so sinodalci sprva poskušali najti svetopisemski izraz, s katerim bi podkrepili Sinovo božanstvo. Ko pa niso našli nobenega primernege izraza, so prevzeli grško govorjenje o bistvu (οὐσία), da bi tako zavrnilo Arijevo trditev, da je Sin po svojem bistvu Očetu tuj.

Tudi *drugi* vstavek »pravi Bog od pravega Boga«, ki ga lahko najdemo že v drugih veroizpovedih (symbola), podčrtuje Sinovo božanstvo. Prvi dve določbi veroizpovedi »Bog od Boga, luč od luči«, je bilo mogoče razumeti v arijanskem smislu. Od Justina dalje je bilo povsem običajno, da so posrednika stvarjenja označevali

kot »drugega boga« (δεύτερος θεός).¹² Povedku, da je Sin »pravi Bog« so arijanci vsekakor nasprotovali. Pri tem so se sklicevali na Jn 17,3. Proti temu pa koncil zatrjuje, da Sinu ne pripada kak ontološko nižji položaj, kot uči Arij, ki Sina enači z demiurgom v shemi srednjega platonizma. Če je Sin pravi Bog od pravega Boga, potem morata biti Oče in Sin ontološko istega reda.

Tretji vstavek »rojen, ne ustvarjen« nasproti arijanski eksegezi Prg 8,22–25 postavlja tezo o enaki večnosti Logosa. S tem koncil ponovno zavrača pojmovanje, da je Sin ustvarjen ali je nastal. Pred Nicejo se izraza γεννῆτος (od γεννάω = *roditi*) in γένητος (od γίγνομαι = *nastati*) uporabljata kot istopomenska. Tudi Arij ju ne razlikuje, ko zapiše: »Preden je bil on [Sin] rojen ali ustvarjen [...], ga ni bilo, ker ni bil nerojen.«¹³ Zdaj koncil uvaja pojmovno razlikovanje, ko pravi: »Sin je rojen, vendar ni nastal.« Ta izjava je teološko smiselna samo v primeru, da je pojmu roditve odvzet vsak hkraten časoven in fizičen pomen.¹⁴ Oče od vekomaj rojeva Sina, kakor je učil že Origen, ko se je naslonil na Ps 2,7 »Ti si moj sin, danes sem te rodil«: »Pri Bogu namreč ni večera in mislim, da tudi ni jutra, ampak tisti kvazičas, ki se razteza skozi njegovo večno življenje, ki ni nastalo, je zanj današnji dan, v katerem je rodil Sina [...]. Tako je prav tako nemogoče najti začetek njegovega nastanka kot njegov dan.«¹⁵ Potemtakem Sin od vekomaj spada v Božjo večnost. S tem pa se pojem Boga odločilno spremeni. Ni ga več mogoče misliti kot *edinost brez odnosov*, ampak kot *bitje v odnosu*. Oba, Oče in Sin spadata v pojem Boga. S to definicijo nicejski koncil izvrši odločilno *preoblikovanje grškega pojma Boga*, v katerem so božansko bitje pojmovali kot prosto vsakega odnosa.

To preoblikovanje so očetje v *četrtem* vstavku osvetlili tudi terminološko, ko je rečeno, da je Sin »enega bistva z Očetom« (ὁμοούσιον τῷ πατρί). S to odvrnitvijo od kristološkega subordinacianizma so v smislu svetopisemske vere o stvarjenju popravili tudi tridelno kozmologijo. Srednje področje, v katerega Arij postavlja Logos kot srednje bitje, je z definicijo enakobistvenosti Očeta in Sina odpravljeno. Obenem je s tem zavrnjena kakršna koli pojmovna oslabitev v figurativnem izražanju, kot je govorjenje

o Sinu kot »drugem bogu«. Po Ariju je Sin Očetu »tuj« (ἄλλότριος), »nepodoben« (ἀνόμοιος) in ne »enega bistva« (ὁμοούσιος).¹⁶ Koncil zavzame stališče proti temu, ko uporabi nesvetopisemski pojem enakega bistva, da bi mogle svetopisemske izjave o Sinu (prim. Jn 10,30; 16,15; Flp 2,6) priti do veljave v novem miselnem obzorju. Sin že od vekomaj spada v pojem Boga, z Očetom je enako večn, s tem pa je Oče od vekomaj oče Sina, naslov Očeta se Bogu ne pripisuje v prenesenem pomenu, temveč ima osnovo v Božji resničnosti. »Reči Bogu ,Oče' ne pomeni izgovoriti o njem nekaj, kar je v njem prigodno, kot je to pri ljudeh«, piše Christoph Schönborn, in dodaja: »Bog je Oče, edini je, ki je v resnici Oče.«¹⁷ Z aksiomom o Božji nespremenljivosti lahko to misel teološko še poglobimo, kakor je to storil Ambrož v svojem protiarijanskem spisu *De fide*. Piše: »Če je Bog kadar koli začel biti Oče, je bil torej najprej samo Bog, pozneje pa postal Oče – kako je torej Bog nespremenljiv? Če je bil namreč najprej Bog, pozneje pa postal Oče, se je vsekakor s tem, da je še rodil, spremenil!«¹⁸

3. Helenizacija vere? Revolucija grškega pojma Boga

Ni mogoče utišati vprašanja, da niso morda evangelija s tem, da so v veroizpoved vpletli nesvetopisemski pojem, popačili, ali pa definicija s ὁμοούσιος prinaša osvetlitev pristno svetopisemskih izjav v novem obzorju razumevanja. Odgovor na to vprašanje pa je nujno povezan z razpravo o helenizaciji krščanstva. Pojma helenizacije nikakor ni mogoče preprosto razumeti, potrebuje pojasnitev. Pri njeni teološki uporabi se vse prepogosto mešajo *deskriptivni* in *normativni* vidiki.¹⁹ Inkulturacijo evangelija v grško miselno in razumevanjsko obzorje največkrat opisujejo, izrecno ali ne, z vnaprejšnjim vrednotenjem, ali s predznakom zakonitega razvoja svetopisemskih pobud ali pa s predznakom nezakonitega odpada od evangelija. Pri Adolfu Harnacku jasno prevladuje uporaba pojma v smislu zgodovinskega propadanja. V svojem *Lehrbuch der dogmengeschichte* kritizira, kako so preprosto »jedro« Jezusovega

oznanila prekrile »lupine« in »skorje« cerkvenega razvijanja nauka, a tudi bogočastnih in institucionalnih predpisov.²⁰ Z ukrepi za odpravo grštva (Enthellenisierung) hoče predvsem v svojem delu *Das Wesen des Christentums* ponovno vzpostaviti preprosti evangelij, v katerega spada samo Oče, Sin pa ne.²¹ Drugi, kot na primer Alois Grillmeier,²² Leo Scheffczyk²³ in nazadnje Benedikt XVI. nasproti Harnacku postavljajo način branja, ki temu nasprotuje. Vztrajajo pri tezi, da »kritično očiščena grška dediščina po svojem bistvu pripada krščanski veri«²⁴ in posebej dajejo priznanje nicejskemu koncilu kot delu potrebne dehelenizacije vere, kolikor je zavrnil Arijevo nekritično prevzemanje srednjeplatonске sheme. Novejši prispevki v razpravi sicer upravičeno opozarjajo, da je izraz helenizacija kot kategorija tolmačenje nekega procesa semantično nenatančen in se uporablja predvsem v ozkem smislu sistematično teoloških problemov nauka o Bogu in kristologije (zaradi česar ostajajo drugi pomembni procesi preoblikovanja na področju izobraževanja, etosa ali discipline premalo osvetljeni),²⁵ vendar bi bilo zgrešeno, ko bi se v smislu moratorija popolnoma odpovedali uporabi tega pojma. Tu zastopani način branja se nagiba k tezi, da nicejski koncil s prevzemom grškega miselnega sredstva poteka po modelu naveze v protislovju. Vzame grško izrazoslovje o bistvu, a hkrati razbije grško miselno obzorje s tem, da postane z definicijo *homooúsios* možno misliti nekaj, kar je bilo poprej nemogoče misliti: Božja enost je enost v odnosu. V tem je tisto, čemur moremo reči revolucija pojma Boga.

Poskusimo поблиže razložiti to tezo. Arij je hotel vero v Jezusa Kristusa razložiti času primerno, zato se je skliceval na kozmološko misel srednjega platonizma in pripisal Sinu vlogo posrednika pri stvarjenju in demiurga. Vero je aktualiziral za ceno, da je priznanju Sinovega božanstva, ki je dano v spisih Nove zaveze, odvzel moč in ga izdal. Če Sina ločimo od Očeta z ontološkim prepadom in razglasimo, da sta si po bistvu tuja med seboj, potem Sin ne more več biti razodetje Boga Očeta. Arijev poskus, da bi evangelij prestavil v obzorje grškega mišljenja in razumevanja, gre torej predaleč in torej dejansko predstavlja skrajno helenizacijo vere, ki

jo je bilo treba kritično preučiti. Zato lahko rečemo: *Ne nicejski koncil, temveč Arij, ki je brez zadržkov prevzel kozmološko shemo srednjega platonizma, je izvajal helenizacijo, ki jo obsoja Harnack.*

Nasprotno pa je koncil uporabil *nesvetopisemski* pojem zato, da bi osvetlil *namen pristno svetopisemske izjave*. Sin v resnici pripada Božji resničnosti. Kar izraža Nova zaveza po načinu izpovedi (Jn 20,28; Mr 15,39), to zdaj pojmovno osvetljuje izraz *homooúsios*, ki obenem preoblikuje, kar revolucionira grški pojem Boga. Božja enost, poslednja resničnost vseh resničnosti, ni nevtrum brez odnosov, ni večno samotarstvo, kakor je menil Arij s tem, da je segel po filozofskem nauku srednjega platonizma o Bogu; nasprotno velja: »S tem, ko je koncil definiral, da sta Oče in Sin enakega bistva, je s pomočjo grškega miselnega vzorca razbil grški pojem Boga in abstraktni monoteizem filozofskega nauka o Bogu se je odprl svetopisemskemu stavku ,Bog je ljubezen'. Niceja trdno uči, da k Božjemu bistvu spada to, da je odnos; kategorija relacije, ki ima v ontologiji substance pri Aristotelu le mesto akcidence, je s tem tako povzdignjena, da je Joseph Ratzinger govoril o ,revoluciji pojma Boga'.²⁶ To je teološka poanta nicejske definicije, ki jo je treba ohraniti, da bi mogli naprej graditi nauk o Trojici.

Atanazij Aleksandrijski je še poglobil odločitev iz Niceje z dvema argumentoma. Prvi je razodetno teološki in podčrtuje izmenljivost Očeta in Sina. Ko Kristus, Sin, ne bi bil Bog, ljudem ne bi mogel razodeti resničnosti Boga. Morda bi bil eden od sredniških likov ali prerokov in bi mogel o Bogu povedati *nekaj*, ne bi pa bil *Bog sam*: »*Sin je namreč resnično v Očetu* [...] kot odsev iz luči in reka iz izvira, tako da, kdor vidi Sina, vidi tudi to, kar pripada Očetu, in razume, da je bivanje Sina tako iz Očeta kot v Očetu. *A je tudi Oče v Sinu*, kajti to, kar izvira iz Očeta in mu je lastno, to je Sin.«²⁷

Drugi argument, ki mu lahko rečemo soteriološki, pravi: Ko Bog sam ne bi postal človek, človek ne bi mogel prodreti v resničnost Boga. Ali z Atanazijevimi besedami: »Ko bi Logos kot zgolj stvar postal človek, potem bi človek klub temu ostal, kakor je bil, namreč brez zveze z Bogom.« Brez učlovečenja Besede, ki je Bog,

ni pobožanstvenja človeka – tako bi mogli povzeti Atanazijev soteriološki argument, ki ga podajajo tudi drugi cerkveni očetje v smislu nauka o pobožanstvenju.²⁸

»Revolucijo v pojmu Boga« nicejskega koncila, ki v pojem Boga vnaša odnos, so pisali naprej na carigrajskem koncilu 381, kjer so proti pnevmatomahom definirali, da je Sveti Duh vreden češčenja, niso pa uporabili grške terminologije: Verujemo »v Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja. Ki izhaja iz Očeta [in Sina]. Ki ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo. Ki je govoril po prerokih« (prim. DH 150; VC 250).²⁹ Pnevmatomahi so tajili božanstvo Duha in ga uvrščali na področje ustvarjenega. Nasproti temu je Bazilij Cezarejski poudaril, da je treba kot Boga poleg Očeta in Sina častiti tudi Svetega Duha. Pri tem ga ni vodila kaka potreba po teološki spekulaciji, temveč spet soteriološki interes. Če Sveti Duh, ki je po Rim 5,5 izlit v naša srca, ni sam Bog, ampak zgolj ustvarjena moč, potem Duh človeka ne povezuje resnično z Bogom. Da pa bi Bazilij izrazil, kako Logos in Duh pobožanstvujeta človeka, je zagovarjal bogoslužno uporabo doksologije »Čast bodi Očetu s Sinom z Duhom«.³⁰

Vsekakor je treba priznati, da pojem *homooúsios* potrebuje razlago in je obremenjen tudi z vidika cerkvenega učiteljstva. Na antiohijski sinodi 268, ki se je postavila proti Pavlu iz Samosate, je menda bilo govorjenje o *homooúsios* obsojeno. V tem je podano opozorilo dogemske hermenevtike, da ni odločilen pojem sam, temveč njegov teološki pomen, ki je povsem odvisen od konteksta. Ko so torej arijanci napadali izraz *homooúsios*, češ da se s tem deli eno Božje bistvo in razdeljuje na Očeta in Sina, so se oprli na nekakšen materialni pomen izraza *ousía*. Nasproti temu pa so že na koncilu poudarili, da pojma *ousía* ne smemo razlagati telesno, kakor da bi bil Bog deljiva substanca. Že Aristotel je v svoji filozofiji razlikoval dve vrsti substance: to, kar on imenuje »prva substanca« (πρώτη οὐσία), meri na konkreten osebek, nosilca, ki je sam v sebi samostojen, ki se mu lahko pripisujejo akcidentalna določila. Od tega pa razlikuje »drugo substanco« (δεύτερα οὐσία), ki v smislu skupnosti bistva meri na vrstne in splošne pojme.³¹

Ne ene ne druge vrste uporabe v teologiji ne smemo prevzeti brez preoblikovanja; po prvem načinu uporabe bi bile Bogu, ki je substanca, Oče, pripisana Sin in Duh kot akcidentalni določenosti. To bi vodilo v modalizem ali sabelijanizem. Dejansko se zdi, da se je Markel iz Ankyre nagibal k modalistični tezi, ki je poudarjala nedeljivost božanske monade, in odklonil govorjenje o treh hipostazah.³² Toda tudi drugega načina uporabe teološko ne moremo kar preprosto razumeti. Ko bi Oče, Sin in Duh v smislu druge substance tako spadali pod skupni vrstni pojem ‚božanstvo‘ kot ljudje spadajo pod vrstni pojem ‚človeštvo‘, bi se to dalo napačno razumeti kot govor o treh bogovih. Grško terminologijo so torej morali preoblikovati v smislu vere. Ker nicejski koncil ni razlikoval med bistvom (οὐσία) in hipostazo (ὑπόστασις) (prim. DH 126), ga je bilo mogoče narobe razlagati, te razlage pa so v razpravljanju, ki je sledilo Niceji, pripeljale do nadaljnjih razjasnitev. Anhomejci, ki so se naslonili na Arija in učili radikalno nepodobnost med Očetom in Sinom, homouzijanci, ki so branili odločitve nicejskega koncila, in homojuzijanci, ki so zato, da bi se izognili modalistični zmoti, govorili o bistveni podobnosti med Očetom in Sinom, se dalj časa niso mogli zediniti. Na sirmijski sinodi 357 so zaradi tega razglasili moratorij, da ne bodo več uporabljali terminologije z besedo οὐσία.³³ Šele leta 362 je Atanaziju uspelo, da je na aleksandrijski sinodi dosegel široko soglasje, ne da bi že prišel do preboja glede terminologije v zvezi z vprašanjem, kako bi teološko skupaj mislili enost in trojnost.³⁴ Trije teologi iz Kapadokije Bazilij Cezarejski, Gregor Nacijanški in Gregor iz Nise, so veliko dosegli s tem, da so uveljavili terminološko razlikovanje med enim Božjim bistvom in tremi hipostazami Očeta, Sina in Duha.³⁵

Povzetek in pogled naprej

Trajni pomen nicejskega koncila smemo videti v tem, da so očetje z odločbo o istem bistvu Očeta in Sina prevedli svetopisemski izraz ‚Sin‘ v teološko pojmovnost. To so naredili tako, da

so govor o Sinu v brez konca trajajočem sporu interpretacij enkrat za vselej zavarovali pred semantičnimi odstopanji: *Jezus Kristus je od vekomaj Sin, in ker je to tako, spada k bistvu Boga, da je Oče.*³⁶

Tudi molitveni nagovor »Oče naš« dobi s to temeljno odločitvijo stare Cerkve svojo teološko osnovo. Ko pretirane negativne teologije, ki danes delajo nedoločljivost Boga za poslednjo določenost, govorijo o popolnoma Drugem, o Nespoznavnem, o skritem Vse-Enem, s tem ogrožajo to, kar je lastno razodetju, da je Bog sam sebe dal spoznati v Sinu kot Oče. Ko bi bil Bog načelno nespoznat in ne bi nihče videl njegovega obličja, niti Sin, potem bi z nagovorom »Oče naš« uporabljali zgolj figurativen način govorjenja, ki ne bi imel nobene opore v Božji resničnosti. K Božji nedoumljivosti pa spada, da je hotel sam sebe narediti umljivega, kot je nekoč posrečeno zapisal Leon Veliki.³⁷ Topos Božje nespoznatnosti zato iz načela samorazodetja dobi nov zasuk. K Božji nedoumljivosti spada, da se je sam dal spoznati v Sinu kot Oče. Tako moremo mi v Sinu doseči Božje otroštvo in hvaležno klicati: Aba, Oče.

Opombe

¹ Atanazij Aleksandrijski, *Contra Arianos*, I, 29. Prim. tudi Ambrož, *De fide* (Fontes Christiani 47/1), 1,8, 55: »Ko si namreč imenoval Očeta, si pokazal tudi na njegovega Sina, saj nihče ni oče sam zase. Kadar imenuješ Sina, priznaš tudi njegovega Očeta, saj nihče ni sin sam zase. Tako ne more biti ne Sin brez Očeta ne Oče brez Sina. Vedno je torej Oče in vedno tudi Sin (*Semper igitur pater, semper et filius*).«.

² Prim. k temu Joseph Ratzinger, »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen«. *Das Antlitz Jesu in der Heiligen Schrift*, v: isti, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 11–30; Christoph Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien 1998.

³ Prim. Thomas Böhm, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991.

⁴ Hans-Georg Opitz, *Athanasius Werke*, Bd. II, Berlin – Leipzig 1934, 1,9; str. 242,27–243,1; Alois Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg i. Br. 1990, Bd. I, 363.

⁵ Apd 2,36: »... tega Jezusa, ki ste ga vi križali, je Bog naredil za Gospoda in Mesija.« Kol 1,15: »Ta je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva.«

⁶ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 474.

⁷ Hans-Georg Opitz, *Athanasius Werke*, Bd. III, Berlin – Leipzig 1934, 1,1: Dok. 6, št. 2–5, str. 12 sl.; nemški prevod Grillmeier, *Jesus Christus* (glej op. 4); 364 sl.

⁸ Christoph Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002, 70.

⁹ Opitz, Athanasius Werke III, 1,1: Dok. 6, št. 2–5, str. 12 sl.; Grillmeier, Jesus Christus (glej op. 4), 364 sl.

¹⁰ Grillmeier, Jesus Christus (glej op. 4), 370.

¹¹ Pri sporu o prazniku velike noči je vprašanje, ali naj se Cerkev orientira po judovskem prazničnem koledarju, po katerem se pasha vedno obhaja 14. nisana, dnevu prve pomladanske polne lune, tudi če to delovnik (kvartodecimanska praksa, ki jo zastopa Polikarp iz Smirne), ali pa naj Cerkev veliko noč, praznik Gospodovega vstajenja, načelno praznuje na Gospodov dan (rimsko izročilo, ki ga zastopa Viktor I., ki zameta kvartodecimansko prakso kot nepravoverni – stališče, zoper katerega se obrača Irenej iz Lyona v svojih mirovnih pismih). Na nicejskem koncilu zapišejo kot trdno določilo za vso Cerkev, da se velika noč obhaja v smislu rimskega izročila na nedeljo. Prim. Wolfgang A. Bienert, *geslo Osterfeierstreit*, v: LThK³ 7 (1998) 1171–1173.

¹² Prim. Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn, Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg³ 2013, 234 sl.

¹³ Schönborn, Gott sandte seinen Sohn (glej op. 8), 75.

¹⁴ Že Evzebij iz Cezareje je zapisal: »Ni prav, če rečemo, da je Sin izšel iz Očeta po načinu, kot pri nas rojevajo živa bitja, bitje iz drugega bitja s trpljenjem in veliko ločitvijo. Kajti božanstvo je popolnoma nedeljivo (ἀμερῆς καὶ ἄτομον), ni ga mogoče razrezati, vzeti narazen, izrezati, ni sestavljeno, ne da se ga pomanjšati.« *Demonstratio evangelica*, V,1.

¹⁵ Origen, *Tract. in Joh.* I, 29, 204: Rahlo modificiran prevod po Hans-Georg Thümel (izd.), *Origenes Johanneskommentar* (STAC 63), Tübingen 2001, 81 (za namig je zaslužen Anton Svoboda). Prim. tudi Origen, *De principiis*, I, 2,2; III, 5,3; IV, 4,1. Prav tako: Ambrož, *De fide* 5. 1, 25.

¹⁶ Opitz, Athanasius Werke (glej op. 4), 1,9, str. 242, 16–17; prim. Grillmeier, Jesus Christus (glej op. 4), 409.

¹⁷ Schönborn, Gott sandte seinen Sohn (glej op. 8), 76.

¹⁸ Ambrož, *De fide*, 1, 9, 59.

¹⁹ Prim. Georg Essen, *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*, v: Th Ph 87 (2012) 1–17.

²⁰ Glede pomena in kritičnega vrednotenja Harnackovega programskega pisanja prim. Karl-Heinz Menke, *Die Frage nach dem Wesen des Christentums. Eine theologiegeschichtliche Analyse* (Veröffentlichungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften G 395), Paderborn 2005.

²¹ Prim. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, izd. in komentiral Trutz Rendtorff, Güsterloh 1999, 154.

²² Alois Grillmeier, *Christus licet nobis invitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, v: isti, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, izd. Theresia Hainthaler, Freiburg i. Br. 1997, 81–11.

²³ Leo Scheffczyk, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1982.

²⁴ Prim. Benedikt XVI., *Glaube – Vernunft – Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, v: isti, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg i. Br. 2006, 22. Benedikt pravi, kako trije valovi »dehelenizacije« ogrožajo sintezo med vero in grškim razumom, katere nastavek je viden že v svetopisemskih spisih: 1. reformacijska zahteva po *sola scriptura* v 16. stoletju, ki hoče evangelij osvoboditi iz domnevne ječo sholastičnega mišljenja; 2. Harnackov program »dehelenizacije« ob koncu 19. stoletja, ki stremi po vrnitvi k preprostemu Jezusovemu sporočilu; 3. današnje kontekstualne teologije, ki bi rade drugim kulturam prizanesle, da jim ne bi bilo treba sprejeti sinteze med vero in grško kulturo.

²⁵ Tako Christoph Marksches, »Hellenisierung des Christentums«? – die ersten Konzilien, v: Friedrich Wilhelm Graf- Klaus Wiegandt (izd.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/M. 2009, 397–436.

²⁶ Jan-Heiner Tüch, *Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Joseph Ratzingers Jesus-Buch als Anti-These zu Adolph Harnack*, v: isti (izd.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Jesus-Buch des*

Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2008, 155–181, tu 163. Besedno zvezo »revolucija pojma Boga« je skoval Joseph Ratzinger 1968 (*Einführung in das Christentum*, München 2000, 168) in jo je kmalu potem uporabil Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München (1972) ⁶1993, 185, 189 in večkrat.

²⁷ Atanazij, *Contra Arianos*, III, 3.

²⁸ Prim. Bazilij, *De Spiritu sancto*, 9, 21.

²⁹ Že 374 piše papež Damaz I. (366–384) v pismu vzhodnim škofom: »Izpovedujemo, da je Sveti Duh neustvarjen in enega veličastva, enega bistva in ene moči (*increatedum atque unius maiestatis et unius usiae et unius virtutis*) z Bogom Očetom in našim Gospodom Jezusom Kristusom« (DH 145). Carigrjski koncil 381 se je odrekel helenističnemu izrazoslovju o bistvu, ki ga uporablja Damaz. Prim. tudi *Tomus Damasi* iz 382, ki z anatemo obsoja tiste, ki ne oznanjajo popolnoma odkrito, da je Sveti Duh »z Očetom in Sinom ene moči in substance (*cum Patri et Filio unius potestatis esse atque substantiae*)« (DH 152–177).

³⁰ Bazilij, *De spiritu Sancto* I, 3 (Fontes Christiani, Bd. 12, 79). Prim. tudi Atanazij, *ep. Serap.*, I, 25.30: »Duh ne spada med stvari, ampak mu je lastno Očetovo božanstvo, in po njem tudi Logos pobožanstvuje stvari. Ta pa, po katerem stvarstvo postaja pobožanstveno, sam ne more biti zunaj Očetovega božanstva.«

³¹ Prim. Aristoteles, *Kategorien* 2a–4b.

³² Prim. Fragment 47: »[...] kajti bilo bi nemogoče, da bi se tri hipostaze, če bivajo, združile v monado, ko ne bi poprej triada imela svoj začetek v monadi.« Prim. Klaus Seibt, *Die Theologie des Markell von Ankyra* (AKG 29), Berlin – New York 1994, 323.

³³ »Vprašanje o bistvu [Očeta in Sina], ki se po grško imenuje *ousía*, je nekatere razburilo, nastalo je razpravljanje o *homo-ousios* ali *homoi-ousios*. Zato naj se ta zadeva sploh ne omenja več in nihče naj o tem ne pridiga, to pa iz razloga, ker Sveto pismo ne govori o njej.« Hilarij iz Poitiersa, *De synodis*, 11.

³⁴ Prim. Franz Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg 2006, 90–131.

³⁵ Prim. Schönborn, *Die Christus-Ikone* (glej op. 2), 28–41 (z navezovanjem na 38. pismo Bazilija Cezarejskega, ki ga danes z dobrimi razlogi pripisujejo Gregorju iz Nise).

³⁶ Prim. Atanazij, *Contra gentes*, 47, 72: »V njem [Sinu] in po njem se daje tudi on [Oče] sam prepoznati po Odrešenikovi besedi: ‚Jaz sem v Očetu in Oče je v meni, kar pomeni, da Beseda nujno večno živi v Roditelju in Rojeni z Očetom.« Hilarij iz Poitiersa je v svojem hvalospevu *De trinitate* opozoril na to, da se Bog lahko imenuje Oče samo zato, ker je Oče od vekomaj: »Ante saecula qui manens / Semperque nate, semper ut est Pater / Namque te sine quomodo / Dici, ni Pater est, quod Pater sit potest?« (Navedeno po Richard Zootmann, *Laudate Dominum*, München 1928, 2).

³⁷ DH 294: »Incomprehensibilis voluit comprehendere.«