

## »Monarhijske« tendencije u današnjoj teologiji na pozadini rasprava nakon Niceje

GISBERT GRESHAKE\*

UDK: 273:230  
Izvorni znanstveni rad  
Primljeno:  
2. veljače 2011.

**Sažetak:** Članak polazi od temeljne teze da su nakon Nicejskoga sabora 325. godine jedna nasuprot drugoj stajale dvije pozicije: homoousijanci i neoarijanci. Obje pozicije imale su jednu zajedničku odnosnu točku: naglasak na bezuvjetnoj Božjoj monarhiji, bilo subordinacijom Logosa i Pneume jednoj apsolutno transcendentnoj Božjoj osobi, bilo redukcijom Sina i Duha na status modusâ, odnosno pojavnih načina jedne Božje supstancije. Problematika monarhijanizma nastavlja se i u modernoj trinitarnoj teologiji. Tako se predstavljaju neke »monarhijske« tendencije u današnjoj teologiji: Rahner, Barth, Pesch, Schooneneberg, Vorgrimler, Küng, Simonis, Ohlig. Naposljetku se navode zajednički argumenti tih trinitarnih teologija: prodor filozofije u teologiju, vjernost Bibliji, Božja tajanstvenost, nemogućnost mišljenja Božjega samopriopćenja u svijetu.

**Ključne riječi:** monarhijanizam, Trojstvo, Niceja, neoarijanizam, homoousijanci, Rahner, Barth, Pesch, Schooneneberg, Vorgrimler, Küng.

Preminuli filozof religije iz Tübingena, Ludger Oeing-Hanhoff, svojim je studentima običavao govoriti: »Čitanje je dobar protivnik originalnosti.« Time je htio reći: što čovjek više čita, to više otkriva da su vlastite ideje, koje je smatrao novim i originalnim, u biti (gotovo) sve već jednom bile mišljene.

Pri izradi ovoga članka pokazalo se da to vrijedi i u odnosu na kristološke, odnosno trojstveno-teološke rasprave nakon Niceje, koje se htjelo dovesti do određenoga pomirenja u »Datiranom *Credu*«<sup>1</sup>. Kako je poznato, tada su jedna

\*Prof. dr. Gisbert Greshake, prof. emeritus na Katedri za dogmatiku i ekumensku teologiju, Teološki fakultet Sveučilišta u Freiburgu, Goethestraße 40, 79100 Freiburg i. Br., Njemačka, gisbert.greshake@theol.uni-freiburg.de

<sup>1</sup> Ch. PIETRI, Vor der *partitio* des christlichen Kaiserreichs bis zur Einheit unter Konstantius: Arianerstreit und erster »Cäsaropapismus«, u: C. PIETRI, L. PIETRI, (prir.), *Die Geschichte des Christentums*, sv. II, Freiburg i. Br., 1996., str. 382.

nasuprot drugoj stajale dvije pozicije, svaka s brojnim varijantama, pozicije koje se nisu samo dugovale teološkim opcijama, nego su bile ukorijenjene u političke interese i osobne spletki. Ali, obje pozicije, i pozicija homoousijanaca, koji su pokazivali snažnu sklonost k modalizmu, i pozicija neoarijanaca, koji su u najmanju ruku relativizirali pravo božanstvo Logosa, ipak imaju – kako mi se čini – jednu zajedničku odnosnu točku: obje su isticale bezuvjetnu Božju monarhiju, bilo subordinacijom Logosa i Pneume jednoj apsolutno transcendentnoj Božjoj osobi, bilo redukcijom Sina i Duha na status modusâ, odnosno pojava načina jedne Božje supstancije.<sup>2</sup> Razlog je ove kristalizacijske točke, koja je uza svekoliku različitost ipak bila zajednička objema strankama, bio u tomu »što se u antičkoj filozofiji nije našao koncept koji bi na zadovoljavajući i za područje nauka o Bogu primjeren način omogućavao misliti jedinstvo jedinstva i različitosti ili jednosti i mnogosti«.<sup>3</sup>

Naravno, svjestan sam toga da se znanstveno uobičajen pojam »monarhijanizam« odnosi samo na modalističke tendencije u teologiji rane Crkve. Ali, ne bi trebalo previdjeti da je *objektivno* (ne pojmovno!) i iza subordinacijanizma većinom stajala nakana da se spasi apsolutno Božje jedinstvo, dakle u tomu smislu: njegova »monarhija«. Vidjeti ovu zajedničku frontu neoarijanizma i modalizma važno je zbog toga što se oba oblika ovoga objektivno shvaćenoga monarhijanizma ponovno nalaze u današnjoj teologiji, a često jedan pored drugoga stoje u istoga teologa, djelomice s istim ili sličnim argumentima kakvi su nekada zastupani i – čini se – s istim izostankom pojmovnoga koncepta kojim bi se u Bogu mislilo zajedno jedinstvo i razliku. *Ergo*, »Nil novi sub luna?« Pogledajmo поближе.

Najprije još mala prethodna napomena: s iznimkom Karla Bartha, u ovomu ću svom prilogu obraditi samo katoličke teologe. To se ne događa možda zbog podcjenjivanja evangeličke teologije. Naprotiv! Na temelju jasnog trojstveno-teološkoga interesa glavnih zastupnika današnje evangeličke teologije u Europi (npr. Panneberga, Moltmanna, Jüngela), zadnjih je desetljeća trojstveno obilježje kršćanske vjere daleko snažnije zastupano u evangeličkoj, negoli u katoličkoj teologiji (izuzmemo li njezina osamljenog »svjetionika« von Balthasara).

Stoga neka ostane pri ovomu pomalo jednostranom pregledu novije teologije pod perspektivom »monarhijskih« tendencija (»monarhijskih« u ovomu sasvim širokom, dakle nespecifičnom smislu), u kojima, kako će se pokazati, ponovno oživljavaju prastare pozicije.

<sup>2</sup> To je barem bila primjedba arijanske stranke protiv stranke nicejanaca, prigovor, koji je čak mogao izrasti do prigovora triteizma. Vidi o tomu R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh, 1988., str. 576.

<sup>3</sup> R. KANY, *Via caritatis. Von Augustins Suche nach Gott*, u: G. AUGUSTIN, Kl. KRÄMER (prir.), *Gott denken und bezeugen*, FS W. Kasper, Freiburg i. Br., 2008., str. 151.

## Karl Rahner

Želio bih započeti s iscrpnijom skicom pozicije Karla Rahnera, jer se na nj nadovezuju mnogi drugi suvremeni teolozi.

Rahnerovo je polazište dvostruko: (1) njegovo specifično antropološko polazište i (2) faktična situacija vjere u Trojstvo u novomu vijeku.

O (1) sasvim kratko: za Rahnera je čovjek »biće apsolutne transcendencije. Stoga iščekuje – i to u svojoj povijesti – ne će li se susresti s najvećim ispunjenjem ... svojega bića i svojega očekivanja. ... Čovjek je, dakle, onaj koji u svojoj povijesti treba očekivati slobodnu Božju epifaniju. Ta je epifanija Isus Krist.«<sup>4</sup> U ovim se kompaktnim rečenicama pokazuje kako se u Rahnera i teologija Trojstva i kristologija razvija s polazišta antropologije: Isus Krist Božji je *sebeiskaz* – kojega čovjek očekuje – u povijesti, kao što je Duh njegov *sebeiskaz*. Zbog toga čovjek ima posla s Bogom na trostruk način: to je Otac, apsolutna tajna koja nam je uskraćena, i to je Isus Krist, u kojemu se Otac izriče i nama govori, i to je Duh, u kojemu nam se Otac daruje. No, ovo povijesno iskustvo s Bogom, ovo – rečeno stručnim izrazom – »*ekonomsko Trojstvo*« – upućuje na tajnu u samom Bogu. Ako se, naime, Bog izriče u Kristu i daruje u Duhu, onda on u samomu sebi mora biti takav da su *sebeiskaz* i *sebeiskaz* mogući. Tako Rahner dolazi do svojega poznatog principa: »'Ekonomsko' Trojstvo 'imanentno' je Trojstvo i obrnuto.«<sup>5</sup>

Problematično je ovo »i obrnuto«. Jer odmah se postavlja pitanje je li Bog trojstven samo zbog toga što se i ukoliko se pokazuje u povijesti na trostruk način (dakle: zbog toga što postoji *ekonomsko Trojstvo*) ili je i u samomu sebi trojstven, dakle neovisno o stvaranju i povijesti spasenja, odnosno – ograničeno na kristologiju – postoji li u Bogu prije svih vremena vječni Božji Sin koji je istobitan s Ocem? Tomu ćemo se još vratiti.

O (2): bacimo najprije pogled na drugu Rahnerovu polaznu točku: faktičnu situaciju vjere u Trojstvo. Doduše, Rahner s jedne strane kritizira gubitak vjere u Trojstvo u mnogih kršćana, ali istodobno u »prosječnom shvaćanju normalnoga kršćanina vidi vulgaran (neizrečen), ali »subkutan«, vrlo masivan triteizam, koji je ondje gdje se uopće misli Trojstvo, mnogo veća opasnost od sabelijanskoga modalizma.«<sup>6</sup> Kako to?

Ovdje, u Rahnera, ulazi u igru jedan važan čimbenik, naime novovjekovni pojam osobe, koji se na temelju svojih bitnih oznaka: samosvijesti i samoodređenja (slobođe) potpuno razlikuje od pojma osobe u antici. Ako se, naime – tako Rahner

<sup>4</sup> K. RAHNER, *Schriften I*, str. 208.

<sup>5</sup> K. RAHNER, *MySal II*, str. 328. Još ranije u *Schriften IV*, str. 115.

<sup>6</sup> K. RAHNER, *MySal II*, str. 342sl.

– novovjekovno shvaćanje osobe primijeni na trojstvena razlikovanja u Bogu, to nužno vodi k pogrešnomu triteističkom shvaćanju. Nasuprot tomu, govorom o »tri osobe« u Bogu, u antici i srednjem vijeku želi se naglasiti samo i jedino to da se Bog, koji se u povijesti spasenja objavljuje u upravo naznačenim trostruko različitim načinima danosti, uistinu priopćuje čovjeku *kao on sam*. Stoga imanentno Trojstvo treba poimati tako da je ono »nužan uvjet mogućnosti slobodnoga Božjeg sebezpriopćenja«. <sup>7</sup>

Time smo ponovno došli do već načetoga pitanja je li Bog trojstven samo zbog toga što se i ukoliko se u povijesti pokazuje na trostruk način (dakle: zato što postoji ekonomsko Trojstvo) ili je trojstven i u samomu sebi, dakle neovisno o stvaranju i povijesti spasenja, odnosno – ograničeno na kristologiju – postoji li u Bogu Sin Božji prije svih vremena? Za Rahnera ovdje vrijedi: da bi se mislilo mogućnost slobodnoga Božjeg sebezpriopćenja nama ljudima, dovoljno je govoriti o tri unutar-trojstvena, »distinktivna načina subzistencije«<sup>8</sup>, koji bitno pripadaju Bogu, a ne primjerice o osobama. Jer, kada danas govorimo o osobi, mislimo duhovno središte čina, slobodu, subjektivnost. »A to troje ne postoji u Bogu.«<sup>9</sup> U Bogu postoji različitost samo utoliko što uvjet Božjega povijesnog sebezizricanja i sebedavanja nama uvijek već mora biti dan u njemu samom. Primijeni li se to konkretno na kristologiju, to znači: u Bogu postoji način subzistencije koji je »upravo istovjetan s Božjom *povijesnom* izrecivošću«; utoliko »se može i mora govoriti o preegzistenciji subjekta koji sama sebe izriče u Isusu Kristu«. <sup>10</sup> Ovu Božju izrecivost (treba svratiti pozornost na oblik *mogućnosti*) Rahner naziva Božjim Logosom. Bog, dakle, – tako Rahner – »stvarno ima Logos, tj. povijesno *priopćavanje* sebe samoga, po sebi, za nas«. To znači: jedna i jedina Božja osoba istodobno je i »Logos«<sup>11</sup>, i utoliko je on jedan način danosti Oca. <sup>12</sup> Dakle, ono što je u Bogu »preegzistentno«, takoreći neovisno o faktičnoj povijesti, jedino je njegova moguća izrecivost u svijet: Logos. A ovaj je bitno istovjetan s mogućnošću jedine, sviješću i slobodom obdarene »apsolutne« Božje »osobe«. <sup>13</sup> No, njezina moguća izrecivost postaje realna, stvarno se događa tek u Isusovu povijesnom liku. Ukratko: U unutar-trojstvenom smislu ne postoji među-osoban odnos, ne postoji »obostrano 'Ti'«. Jer, Sin je Očev sebeziskaz (nama), kojeg se još ne smije poimati u govorećem smislu«. <sup>14</sup> Ili, još ja-

<sup>7</sup> *Isto*, str. 384., bilj. 24.

<sup>8</sup> *Usp. isto*, str. 365.

<sup>9</sup> *Isto*, str. 387.

<sup>10</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br., 1976., str. 297. Vidi također *MySal II*, str. 346.

<sup>11</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, str. 214.

<sup>12</sup> *Usp. K. RAHNER, MySal II*, str. 365.

<sup>13</sup> Tako K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, str. 81. o Bogu kao takvom (još ne govori u trojstveno-teološkom kontekstu).

<sup>14</sup> K. RAHNER, *MySal II*, str. 366., bilj. 29.

snije: »Ova tri načina danosti Boga za nas (!) ne smijemo udvostručavati, tako da njihovu pretpostavku, koja je različita od njih, postuliramo u Bogu.«<sup>15</sup> Drugim riječima: Ne postoji imanentno preegzistirajuće Trojstvo, neovisno o trostrukomu povijesnom načinu danosti Boga za nas. Postoji samo jedna »trojstvenost njegova okretanja« nama u povijesti<sup>16</sup>, u kojoj Božje okretanje, do tada dano samo kao *mo-gućnost*, postaje realno kao Trojstvo. Ovo Rahnerovo poimanje ima znatne posljedice za kristologiju.

Najprije, za Rahnera je Isus Krist ljudska osoba, tj. osoba sa samo ljudskim središtem čina, koji kao takav stoji nasuprot jednoj božanskoj Očevoj osobi. Sve drugo bi bilo pogriješno monofizitsko shvaćanje. Ne, Isus je Krist »istinski čovjek, koji je posrednik, stojeći na našoj strani u pravoj ljudskoj slobodi, ... u slobodnoj ljudskoj poslušnosti pred Bogom«.<sup>17</sup> Posrednik, ukoliko je s jedne strane naš brat, a s druge strane istodobno i Božji sebeiskaz kao bezuvjetna ljubav. Tako je on s jedne strane način danosti Boga, naime Bog u svojoj okrenutosti nama, i s druge strane onaj koji (kao čovjek) posve prihvaća i daje nama ovu Božju okrenutost.

Ovo se Rahnerovo poimanje može s raznih strana kritički dovesti u pitanje, tako npr. s obzirom na njegovo shvaćanje osobe, koje u biti za mjerilo uzima sužen, a zapravo u međuvremenu i nadiđen novovjekovni pojam subjekta. Rahner ne vidi da je ovo jednostrano individualističko shvaćanje u biti osporeno već počevši s Fichteom, i to tako »da personalnost konkretno postoji samo u inter-personalnosti, subjektivnost samo u inter-subjektivnosti«.<sup>18</sup> Nadalje, s Walterom Kasperom treba reći: »Ako (unutar)božanske hipostaze u Bogu nisu subjekti, onda ni u povijesti spasenja ne mogu nastupiti kao subjekti govoreći i djelujući«<sup>19</sup>, drugim riječima: tada postoji *hiatus* između imanentnoga (neosobnoga) i ekonomskoga (osobnoga) Trojstva. I naposljetku Rahner govori o triteističkim trendovima, ne vodeći računa o tomu što nakon Ivana Damaščanskoga znači »perihoreza«, »perihoretsko jedinstvo«.

Ali, svim se time ne ćemo više baviti. Htio sam samo ukazati na činjenicu da Rahnerovo poimanje mnogi teolozi označavaju kao varijaciju modalizma. U ovoj je točki Rahnerov najpoznatiji kritičar jamačno Yves Congar koji već i sam način na koji Rahner govori o »imanentnoj mogućnosti trostrukoga načina danosti« Boga za nas naziva modalnim načinom govora.<sup>20</sup> I inače ima mnogo modalističkih na-

---

<sup>15</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, str. 141sl.

<sup>16</sup> Pogledaj izvode K. RAHNER, *MySal II*.

<sup>17</sup> K. RAHNER, *Schriften I*, str. 181.

<sup>18</sup> Tako W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982., str. 352sl. Slično i J. Moltmann i drugi. Vidi o tomu G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, Freiburg i. Br., 2007., str. 143., bilj. 355.

<sup>19</sup> W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, str. 368. Slično i L. SCHEFFCZYK, *Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre*, u: W. BREUNING (prir.), *Trinität = QD 101*, Freiburg i. Br., 2007., str. 143., bilj. 355.

<sup>20</sup> Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br., 1982., str. 336., bilj. 10.

čina govora u Rahnerovim odlomcima o teologiji Trojstva.<sup>21</sup> I sam je Rahner u nekoliko navrata izjavio da se manje boji modalizma negoli triteizma.<sup>22</sup> »Radije modalist nego triteist!«, često bi izvikivao u razgovorima. Unatoč tomu, *u strogo formalnom smislu*, nije točan prigovor da on zastupa suptilni modalizam. Jer, povijesne moduse Boga koji se objavljuje Rahner utemeljuje u mogućnostima imanentnoga božanskog života (kao njegovu potencijalnu izrecivost), iako je ovo utemeljenje vrlo slabo. Ali, to su modaliteti samoga Boga, neovisni o njegovoj povijesnoj objavi.

## Karl Barth

Uza svekoliku različitost metodičkoga polazišta Karl Barth zastupa sličnu teologiju Trojstva kao i Rahner. Iako njegovo polazište nije antropološko, kao u Rahnera, nego polazi od pozitivizma objave, i on postavlja slično početno pitanje kao i Rahner, naime: Kakav mora biti Bog *u samomu sebi*, da bi sebe *objavio* onako kako je to i učinio? Ako se pod ovom premisom analizira temeljna rečenica »Bog se objavljuje«, pokazuje se da je Bog »u nerazrušivu jedinstvu, ali i u nerazrušivoj različitosti Objavitelj, objava i objavljenost«<sup>23</sup>. Ali, ako Bog (Otac) stvarno objavljuje sama sebe (u Sinu) i ako je objavljen (u Duhu), onda mora vrijediti: »Ono što je u objavi to je on prethodno u samomu sebi. I ono što je prethodno u samomu sebi, to je on u objavi.«<sup>24</sup> Ili drugačije: ukoliko je subjekt Očeva objaviteljskog djelovanja, subjekt objave Sin i subjekt objavljenosti Duh, Trojstvo se pokazuje kao »nedokidiva Božja subjektivnost *u njegovoj objavi*«.<sup>25</sup>

No, ako se sada pita o Božjemu *biti-u-samomu-sebi*, onda je to za Bartha bivstvo »u različitim načinima bivstva«, koji po sebi nisu osobni.<sup>26</sup> U ovim je »načinima bitka« Bog, *jednoosobni* Bog, »triput drugačije Bog«.<sup>27</sup> Jer, budući da se osobu – i ovdje je dana uska povezanost s Rahnerom – definira samosviješću, prednovjekovni je pojam osobe za označavanje triju načina danosti Boga »potpuno besmislen i nerazumljiv«.<sup>28</sup> Bog je jedan jedini samosvjestan subjekt, jedan jedini »u sebi i za sebe bivstvujuće Ja«, *jedna* božanska osoba, koja se u tri načina bivstva pojavljuje u svojem objavljujućem djelovanju.

<sup>21</sup> Vidi o tomu G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, str. 144., bilj. 363.

<sup>22</sup> Vidi npr. K. RAHNER, *Schriften XIV*, str. 59.

<sup>23</sup> Kirchliche Dogmatik (= KD) I, 1, str. 311.

<sup>24</sup> Isto, str. 489.

<sup>25</sup> Tako: K. BARTH, E. THURNEYSEN, *Briefwechsel*, sv. II = GW V, Zürich, 21987, str. 254. Poblžiže o tomu u: G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, str. 149sl.

<sup>26</sup> KD, I, 1, str. 380.

<sup>27</sup> Isto, str. 377.

<sup>28</sup> Isto, str. 378.

Doduše, Barth izričito odbacuje svaki prigovor da zastupa modalizam, koji je već rano podignut protiv njega, budući da je Bog stvarno u sebi samomu onakav kakav se objavljuje; i njegovo božanstvo nije »skriveno« iza triju načina bivstva. No, u Bartha, ukoliko nauk o Trojstvu shvaća samo u njegovoj hermeneutičkoj funkciji usmjerenoj prema događanju objave, nije uzeto u obzir pravo imanentno božansko Trojstvo. Da, postoje u Bartha izdajnički tekstovi u kojima Trojstvo kao *sebepostavljanje* Boga Oca *a priori* guta stvarno trojstveno bivstvo Boga.<sup>29</sup>

Tako se Rahner i Barth podudaraju u tomu što obojica napadaju novovjekovni pojam subjekta, odnosno osobe, koji u bitnomu potječe od Hegela, i time tako apsolutiziraju Božje jedinstvo da na taj način u najmanju ruku dolaze sasvim blizu modalizmu.

Dok Karl Barth u novijoj teologiji ima tek mali broj sljedbenika (tu je naprije Eberhard Jüngel, kojemu se ponekad također pripisuju modalističke tendencije<sup>30</sup>), na Rahnerovu se poziciju nadovezuju gotovo svi noviji katolički teolozi, ali mnogi tako da Rahnerovu poziciju zaoštavaju u pravcu modalizma i za to navode razloge koji djelomice snažno podsjećaju na razračune 4./5. stoljeća.

### Otto Hermann Pesch

Rahneru je sasvim blizak Otto Hermann Pesch u svojoj upravo izišloj Dogmatici.<sup>31</sup> Za njega apsolutno u prednjem planu stoji Božje jedinstvo. Stoga je Pesch suglasan s Rahnerom i u tomu, kako se čini, da je »barem danas ... triteizam presnažnoga naglašavanja triju božanskih 'osoba' veća opasnost«. <sup>32</sup> Spram radikalnoga Božjeg jedinstva Trojstvo se odnosi na ekonomsko iskustvo triju različitih načina Božjega pojavljivanja. Doslovno: »Jedan je Bog bitno takav da ga u slobodi povijesno susrećemo u ova tri načina.«<sup>33</sup> I Pesch izričito dodaje da se ovaj povijesni susret uistinu odnosi samo na načine Božjega pojavljivanja. Takav je način govora za nj krivovjeran tek ako pritom pretpostavlja helenističku sliku Boga sasvim imaterijalnoga Jednoga. Ali, »ništa ne govori protiv tvrdnje: Otac, Sin i Duh su način pojavljivanja jednoga Boga tim redosljedom i upravo time daju naslutiti njegovu bit«<sup>34</sup>, bit koja je apsolut-

<sup>29</sup> Usp. npr. KD I, 1, str. 507s: »Tako što on (Bog) rađa Sina, Bog već u samomu sebi, već od vječnosti, već u svojoj pukoj jednostavnosti niječe osamljenost, dovoljnost samomu sebi. ... Također i upravo u sebi samom, ... u svojoj pukoj jednostavnosti Bog je usmjeren drugomu, jer bez drugoga ne može biti ... Ali, on je prethodno u sebi samom ljubav, tako što postavlja sama sebe (!) kao Sinovljevi Otac.«

<sup>30</sup> M. MÜHLING, *Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott* (Marburger Theologische Studien 58), Marburg (N. G. Elwert), 2000.; 2. überarbeitete Auflage 2005., str. 137.

<sup>31</sup> O.-H. PESCH, *Katolische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, sv. I i II, Ostfildern, 2008.

<sup>32</sup> *Isto*, sv. II, str. 719. – Sličnu poziciju kao i Pesch zastupa i H. HOPING, *Göttliche und menschliche Personen*, u: *ThGw* 41(1998.), str. 162.-174. Vidi o tomu G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, str. 575sl.

<sup>33</sup> O.-H. PESCH, *Katolische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, sv. II, str. 719.

<sup>34</sup> *Isto*.

no *tajanstvena*. Ovoj ćemo se točki apsolutne božanske tajne još jednom vratiti na koncu, budući da je ona igrala znatnu ulogu već i u arijanskim razračunima.

## Piet Schoonenberg

Najprije predočimo sebi snažna zaoštrenja Rahnerove pozicije u Pieta Schoonenberga.<sup>35</sup> On najprije unosi jednoznačnost u Rahnerov princip uzajamnosti ekonomskoga i imanentnog Trojstva tako što izričito kaže da Bog samo i tek u povijesti spasenja *postaje* trojstven. Pogledajmo poblize: i Schoonenberg polazi odatle da je samo Isus Krist ljudska osoba u kojoj se jedna Božja osoba nama priopćila *u Riječi*. Ako je Božja Riječ već prije utjelovljenja bila osoba, onda bi to značilo da »*pored nje* postoji i Isusova ljudska osoba« – ili ona uklanja ljudsku osobnost u Isusu«. <sup>36</sup> Za njega, dakle, nije tako da je Isusova ljudska narav (u dobrom kalcedonskom smislu) hipostatizirana u božanskom Logosu, nego obrnuto: božanska je narav enhipostatizirana u Isusovoj ljudskoj osobi.<sup>37</sup> Kako to shvatiti? Odgovor: tako što se Bog poistovjećuje s ljudskom osobom, tako što Bog po svojoj Riječi posve ulazi u čovjeka Isusa i ondje, objavljujući se, postaje prisutan, u samomu se Bogu »ostvaruje jedna nova osoba, dakle i mnoštvo osoba«. <sup>38</sup> Iz toga slijedi za teologiju Trojstva: budući da kršćanin izvan faktične povijesti spasenja »ništa ne zna o Bogu, može reći: Bog jest ili 'postaje' iz svoje vječnosti, tj. iz svoje najdublje biti onaj koji je za nas (!) Otac, Sin i Duh. Bog je radi toga u čitavom svojem biću na putu: on je u dubini svojega srca odlučio biti takav«. <sup>39</sup> U Božjoj imanenciji, dakle kao preegzistentne veličine, Logos i Duh samo su »moći u Božjemu biću, forme njegova kreativnog djelovanja i njegove prisutnosti«. Kao takve one su »na putu k događaju Krista. One su *Verbum incarnandum* i *Spiritus effundendus*«. <sup>40</sup> »Božja božanska samokretanja k nama, ... forme njegova posvemašnjeg okretanja nama«. <sup>41</sup> Stoga su one samo

<sup>35</sup> Pritom Schoonenberg svakako inzistira na razlikovanju između vlastita »eksperimentalnog« teološkog tumačenja i dogmi Crkve, koje nipošto »ne bi želio osporiti«: P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn*, Regensburg, 1992., str. 91. U ovoj knjizi on relativizira i svoje prijašnje izvode o teologiji Trojstva.

<sup>36</sup> P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn*, str. 190.

<sup>37</sup> Usp. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1969., str. 92. U svakom slučaju, kasnije korigira ovu tvrdnju u pravcu »obostrane enhipostazije«. Usp. P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn*, str. 153., bilj. 8. Ovdje Schoonenberg citira iz jednog od svojih članaka: »The human person Jesus is grounded in the hypostasis of the Logos but the Logos becomes hypostasis, indeed second person, by actively sustaining the personal being of Jesus.«

<sup>38</sup> P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, str. 93.

<sup>39</sup> *Isto*, str. 90sl. – U svakom slučaju nekoliko godina kasnije preinačuje ovu decidiranu tezu tako što formulira: »Da je Bog trojstven i neovisno o svojem spasenjsko-povijesnom sebiopćenju, ne smije se ni pretpostavljati kao nešto samo po sebi razumljivo, a ni nijekati«: P. SCHOONENBERG, *Trinität – der vollendete Bund*, u: *Or.* 17(1973.), str. 115.

<sup>40</sup> P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn*, str. 196.

<sup>41</sup> *Isto*, str. 216.



»proširenje (jedne) božanske osobe, koja je Otac, i postaju osobe (tek) u događaju Krista«.42 Dakle, tek u povijesti spasenja Bog postaje osoba na trostruk način.43

Na sasvim sličan način ovu tezu u novije vrijeme zastupa i evangelički teolog Werner Thiede (da barem sasvim kratko još jednom ukažemo na evangeličku teologiju).44 Tek se u događaju Krista ostvaruje dijaloško-trijaloški odnos. Tek tada postoji »personalističko Trojstvo«.45 Što se pak tiče unutar-božanskoga bivstva, »istinit je« – da se poslužimo Schoonenbergovim riječima – »modalistički nauk o Trojstvu«.46 Kasnije formulira opreznije u formi pitanja: »Nije li dostatno govoriti o Riječi i Duhu kao Božjim izljevima, kao formama njegova sebezriječnog upravo unutar njegova saveza s ljudima? Ima li još mjesta za dvije božanske osobe 'između' osobe Boga, koji je naš Stvoritelj i Otac, i ljudskih osoba? ... Ne konkuriraju li Riječ i Duh Sveti, pojmljeni kao božanske osobe, s jedinim Bogom? Ne oslabljuje li govor o tri božanske osobe 'monarchia', jedinu Božju vladavinu?«47

Kasnije je Schoonenberg svoju poziciju malo relativizirao.48 No, jedva se može previdjeti da je njegova izvorna pozicija neobična mješavina arijanskih i modalističkih pozicija. U dobromu arijanskom smislu, stalo mu je do spašavanja prave Isusove stvorenosti/čovještva. Nasuprot tomu, modalistički je povijesni nastup, jedan iza drugoga Sina i Duha kao različitih pojavnih načina jedne i jedine Božje osobe.

Protiv unutar-božanskoga poimanja Trojstva Schoonenberg iznosi i jedan drugi razlog, koji je također igrao ulogu na raznim sinodama u Sirmiju, naime respekt pred beskonačnom tajnom Boga, koja zabranjuje iznositi tvrdnje o nutarnjem Božjem životu.49 Schoonenberg – tvrdi Ives Congar – »ostavlja otvorenim misterij imanentnoga Trojstva, ali kao nespoznat i nespoznatljiv«.50

<sup>42</sup> Isto, str. 215. – Tek rubno ukažimo na to da Schoonenberg time zauzima poziciju koju je u ondašnjim raspravama zastupao Markel iz Ankire (kojeg su arijanci smatrali modalistom). Vidi kratku karakterizaciju A. v. HARNACKA, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, sv. II, Darmstadt, 1964. = Tübingen, 1909., 242., bilj. 1. On smatra da je Logos »snaga koja prebiva u Bogu, koja se u stvaranju svijeta pokazala kao *dynamis drastike*, da bi tek potom u svrhu otkupljenja i dovršenja ljudskoga roda postala osobna«. Vidi također C. PIETRI, L. PIETRI, (prir.), *Die Geschichte des Christentums*, sv. II, str. 327sl.

<sup>43</sup> Vidi P. SCHOONENBERG, *Trinität – der vollendete Bund*, str. 116. – Usp. također P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, str. 93.: »Poistovjećivanje Božje biti s ljudskom osobom ostvaruje u samome Bogu jednu novu osobu, te stoga i mnoštvo osoba.«

<sup>44</sup> W. THIEDE, *Der gekreuzigte Sohn*, Gütersloh, 2007., str. 116.

<sup>45</sup> P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, str. 93.

<sup>46</sup> Isto.

<sup>47</sup> P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn*, str. 177.

<sup>48</sup> Poglavitito Isto, gdje formulira opreznije i u obliku pitanja. Vidi bilj. 36.

<sup>49</sup> Usp. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, str. 87s: »O Bogu, ukoliko on nadilazi svoje djelo spasenja, a stoga i svoju objavu, mi ne znamo ništa, osim onoga što se daje zaključiti iz toga djela spasenja; utoliko o njegovoj transcendenciji možemo kazati samo to da ona omogućuje, a ne onemogućuje, njegovo djelo spasenja.«

<sup>50</sup> Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, str. 336.

## Herbert Vorgrimler

I Rahnerov učenik Herbert Vorgrimler zastupa sličnu poziciju. Kao i njegov učitelj Rahner, i on postavlja tezu: »Onako kako se Bog za nas otvorio, priopćio nam i priopćava sama sebe, takav je i u samomu sebi. Bog krije u sebi razlike, ne gubeći svoje jedinstvo.«<sup>51</sup> Ali, što su ove razlike, ne trebamo istraživati. »Božanska tajna objavila se u svojem odnosu prema nama, to bi moralo biti dovoljno.«<sup>52</sup> Ali, potom Vorgrimler ipak zna: Božje utjelovljenje – to je »prebivanje božanske Riječi, Logosa, u čovjeku Isusu iz Nazareta«<sup>53</sup>, u čovjeku kojega je Bog tako pripremio da je »mogao u sebe primiti božanski Logos bez ograničenja i bez prezasićenosti«.<sup>54</sup>

No, što je ova božanska Riječ koja je prisutna u jednom čovjeku Isusu (konstituiranu još i prije utjelovljenja!)? To je – i ovdje opet imamo formulacije bliske modalizmu – »čitavi, nepodijeljeni Bog u svojem načinu priopćavanja kao Riječ. ... Kada se ovaj Logos spušta u čovjeka Isusa, oba su neoslabljeno očuvana, čitav Bog i čitav čovjek«.<sup>55</sup> Ne postoji, dakle, nešto poput »druge božanske osobe«, u kojoj Bog ulazi u naš ljudski svijet i dijeli našu sudbinu. Inače bismo napustili vjeru u jednoga Boga. »No, moramo se čvrsto držati Isusove vjeroispovijesti i ne smijemo ispovijedati drugoga Boga nastala cijepanjem ili rađanjem.«<sup>56</sup> Poglavitito primjena novovjekovnoga pojma osobe na Boga »neizbježno vodi k trima Bogovima«.<sup>57</sup> No, sada Vorgrimler vidi »da se 'Trojicu' u kasnim spisima Novoga zavjeta ponekad navodi jedne pored drugih tako kao da se radi o tri samostojna subjekta. No, prema Vorgrimleru, ovaj se način izražavanja ne može uskladiti s riječima i ponašanjem židovskoga vjernika Isusa«. Mora li ih se, dakle, ukloniti? Na ovom se mjestu Vorgrimler najoštrije suprotstavlja: »Način govora da je Bog zajedništvo Trojice, na svoj način svjedoči o razdvojenosti, odnosno strašnom neprijateljstvu između Židova i kršćana, koje je u konačnici dovelo do Auschwitza. Ono nastaje iz neosjetljive, samopravedne vjere koja je Izraelu, a time i Isusu okrenula leđa«.<sup>58</sup> Stoga je prihvaćanje imanentnoga Trojstva kao jedinstva odnosa triju osoba antižidovsko i naposljetku vodi do Auschwitza!

I to su tonovi koji su u naznakama (!) već prisutni u starockrvenim razračunima, i utoliko su ne samo tadašnje pogansko društvo, nego – tako v. Harnack – »i Židovi,

<sup>51</sup> H. VORGRIMLER, *Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Münster, 2003., str. 47.

<sup>52</sup> *Isto*.

<sup>53</sup> *Isto*, str. 62.

<sup>54</sup> *Isto*.

<sup>55</sup> *Isto*, str. 93.

<sup>56</sup> *Isto*, str. 93.

<sup>57</sup> *Isto*, str. 110.

<sup>58</sup> *Isto*, str. 122.

još uvijek utjecajni, stajali na ovoj (arijanskoj) strani« i »neskriveno podupirali antinicejce«. <sup>59</sup>

## Hans Küng

Dok dosada spomenuti teolozi prije zastupaju nešto kao modalistički monarhijanizam, u Hansa Künga nalazimo *neku vrstu* neoarijansko-atrojtvene pozicije. Polazeći od historijsko-kritičkoga pogleda na Novi zavjet, Isus je za Künga, usuprot tvrdnjama tradicionalnog nauka o Trojstvu i kristologiji, samo javni Božji zastupnik, njegov povjerenik, opunomoćenik, odvjetnik i glasnogovornik, prijatelj, čuvar mjesta i predstavnik. <sup>60</sup> »On je živio, trpio i borio se za iz neprotumačiva iskustva Boga, Božje prisutnosti, Božje izvjesnosti, odnosno iz posebnoga jedinstva s Bogom, zbog čega je Boga oslovljavao kao svojega Oca. To što ga se u zajednici najprije nazivalo 'Sinom', jednostavno je odsjaj koji je s naviještanoga Oca-Boga padao na njegovo lice«. <sup>61</sup> Zbog toga Isusovo Božje sinovstvo za Novi zavjet »nije fizičko Božje sinovstvo, kao u helenističkim mitovima i kako to Židovi i muslimani do danas često prihvaćaju i s pravom odbacuju, nego izabranje i opunomoćenje Isusa od strane naroda, sasvim u smislu hebrejske Biblije, gdje se ponekad i izraelski narod može kolektivno nazivati 'Sinom Božjim'.« <sup>62</sup> Od ovoga je »Sina Božjega«, kojeg treba shvaćati funkcionalno, potom u helenističkome mišljenju »sasvim samorazumljivo nastalo božansko biće koje se snagom svoje božanske naravi razlikuje od ljudske sfere. Nadljudsko biće božanskoga podrijetla i božanske snage«. <sup>63</sup> Sve je to »grčka spekulacija, koja se uvelike udaljila od svojega biblijskoga tla«. <sup>64</sup> Za nas »mitske predodžbe ondašnjega vremena o pradavno-onostranoj nebeskoj egzistenciji iz Boga izvedena bića, o 'povijesti bogova' između dva (ili čak tri) božanska bića, ... više ne mogu biti naše«. <sup>65</sup> Štoviše, mi možemo smisljeni vrhunac novozavjetnih tvrdnji o preegzistenciji shvatiti tako da se time misli: »odnos između Boga i Isusa nije nastao tek naknadno i takoreći slučajno..., nego je unaprijed dan i utemeljen u samomu Bogu« <sup>66</sup>, odnosno Isusova osoba i djelo nisu unutar-povijesnoga podrijetla, nego se duguju Božjoj inicijativi. Ili jednostavnije rečeno: tvrdnje o preegzistenciji žele slikovito izraziti: »Od vječnosti ne postoji drugi Bog osim

---

<sup>59</sup> A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, str. 237.

<sup>60</sup> Sve se ove oznake nalaze u H. KÜNG, *Christsein*, München, Zürich, 1974., str. 380. i češće.

<sup>61</sup> *Isto*, str. 436.

<sup>62</sup> H. KÜNG, *Credo*, München, Zürich, 1992., str. 84.

<sup>63</sup> H. KÜNG, *Christsein*, str. 430.

<sup>64</sup> *Isto*, str. 463.

<sup>65</sup> *Isto*, str. 436.

<sup>66</sup> Usp. H. KÜNG, *Credo*, str. 85., gdje se Küng slaže s temeljnom tezom svoga učenika i kolege K.-J. KUSCHELA, *Geboren vor aller Zeit. Der Streit um Christi Ursprung*, München, Zürich.

onoga koji se očitovao u Isusu: lice, koje je on pokazao u Isusu, uistinu je njegovo pravo i jedino lice.«<sup>67</sup>

Jamačno je Alois Grillmeier u pravu kada ove Küngove tvrdnje tumači kako slijedi i pritom ukazuje da su ovdje u neku ruku posrijedi pozicije Paula iz Samosata: »Umjesto preegzistentnoga Sina, koji je u Isusu postao tijelo, nastupa 'jedan' Bog, kojega se shvaća kao monadu, ali koji je odvijeka izabrao konkretnoga Isusa iz Nazareta, izjasnio se za nj u neuklonjivoj zajednici izabranja, toliko da se čini kako Küng prihvaća da je to utemeljeno u samoj Božjoj biti.«<sup>68</sup>

## Walter Simonis

I Walter Simonis, umirovljeni dogmatičar iz Würzburga, oštro polemizira protiv »neodržive spekulacije« unutar-božanskoga Trojstva.<sup>69</sup> Nepriistrano čitanje Novoga zavjeta pokazuje da svaki nauk o Trojstvu, »ako ne želi zastupati ionako krivo-vjernu predodžbu o trima Bogovima, može kultivirati samo jedan puki besmisleni pojam«<sup>70</sup>, naime pojam odnosa bez odnosnika. »Sav je nauk o Trojstvu krivi put, stranputica u povijesti Crkve. On je spekulativna nadgradnja čiji graditelji nisu ostali kod vjere vjernikâ, nego su smatrali da se to može i mora još temeljitije pojmiti.«<sup>71</sup> Ne postoji ni unutar-božanska Božja Riječ. Logos/Sin je samo »sub-

<sup>67</sup> H. KÜNG, *Christsein*, str. 427.

<sup>68</sup> A. GRILLMEIER, *Jesus von Nazaret – »Im Schatten des Gottessohnes«*, u: *Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«*, Mainz, 1976., str. 67. – U Paula iz Samosata to zvuči (prema K. BAUSU, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche* u: H. JEDIN (prir.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg i. Br., 1965., str. 293s) ovako: Paul iz Samosata učio je »da 'Sin' označava samo čovjeka Isusa, u komu se nastanila Božja mudrost; da, nadalje, 'Duh' nije ništa drugo do milost koju Bog ... daje«. Jer – tako A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, str. 724sl. »Boga jednostavno treba zamišljati kao jednoosobna. Otac, Sin i Duh su jedan Bog. ... Jamačno se u Bogu može razlikovati Logos (Sin) i Sophia (Duh)..., ali oni su svojstva. Bog odvijeka iz sebe postavlja Logos. Štoviše, rada ga tako da ga može nazivati Sinom i pridodati mu bivstvo, ali on ostaje neosobna sila. ... Povezanost Logosa i čovjeka Isusa treba zamišljati kao nastanjivanje«. Tako je Isus u posebnoj mjeri bio udostojen Božje milosti i njegov je položaj jedincat. Na temelju njegove prokušanosti Bog ga je postavio u božansku čast. »Stoga se smije govoriti i o Kristovoj preegzistenciji u Božjem predodređenju i prednavještenju, te reći da je postao Bogom po Božjoj milosti i napredujućoj prokušanosti« (str. 727.). Zbog toga se Pavlu iz Samosata predbacivalo da ne priznaje »da je Sin Božji sišao s neba« (Euzebije, h.e. VII, 30, 11), nego da postavlja nekog »Krista odozdo« (kátôthen)«. Dok se ovu poziciju tumači kao »adopcijanističku«, kao poziciju koja potječe od Arija, danas se Pavla promatra kao onog koji je pod utjecajem Markela, te stoga i kao »sabelijanca«. Vidi o tomu C. PIETRI, C. MARKSCHIES, *Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der »arianische Streit« und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337.*, u: v. C. PIETRI, L. PIETRI, (ur.), *Das Entstehen der einen Christenheit (250 - 430)*, Freiburg, Basel, Wien, 1992., 283sl. Već se po ovom različitu svrstavanju Pavla iz Samosata vidi koliko su dvije suprotstavljene stranke (homoousijanci i neoarijanci) ipak povezane, naime s obzirom na interes za Božju »monarhiju«.

<sup>69</sup> Usp. npr. W. SIMONIS, *Über Gott und die Welt*, Darmstadt, 2004., str. 42.

<sup>70</sup> *Isto*.

<sup>71</sup> *Isto*, str. 43.

stantivizirajući pojam za Božje stvaranje svijeta, dakle za njegovo stvarateljsko odnošenje prema svijetu«. <sup>72</sup> Ono što u tradiciji znači utjelovljenje, naime prihvaćanje Kristova čovječstva od strane božanstva <sup>73</sup>, »njegovo je stvaranje takoreći njegova jedina riječ, kojom je govorio i govori sve što je uopće imao na umu«. <sup>74</sup> Slično kao i u Schoonenberga i u Simonisa nalazimo sljedeću tvrdnju: »Ako se pod 'biti-osoba' shvaća vlastito 'biti-u-sebi i biti-kod-sebe', koje tek omogućuje i stvarnu nasuprotnost, mora se reći da Bog e-sistira kao troosoban tek i upravo po svojoj sebeobjavi u Isusu.« <sup>75</sup> Božja troosobnost nije dana u imanentnom Božjem životu, nego je samo posljedica stvaranja i povijesti spasenja. Logos po tomu nije postao osoba koja stoji nasuprot Ocu, »nego samo po Isusu u kojemu sada završava«. <sup>76</sup> Time je, dakako, dano da – kako Simonis izričito kaže – Isus Krist »nije sam bio Bog«. <sup>77</sup> objava »ne zna i ne sadrži ništa o njegovu biti-Bog, o božanstvu ili božanstvenosti Isusa Krista«. <sup>78</sup> Kada se u Iv 1 kaže da je Logos bio »theos«, onda to treba poimati u širem smislu, naime »da je sve što je kod Boga upravo 'božansko'.« <sup>79</sup> A Isus je bio »kod Boga«, utoliko je od početka (to je smisao »preegzistencije«) bio sasvim ispunjen Božjim Duhom. No, budući da je samo jedan jedini Bog, »sve drugo i svatko drugi, također i preegzistentni Sin, 'samo' je stvorenje«. <sup>80</sup>

### **Karl-Heinz Ohlig**

Sasvim slično i Karl-Heinz Ohlig, dogmatičar iz Saarbrückena, smatra da je monoteizam »ugrožen ili pak napušten« kada se Trojstvo u Bogu stvarno misli, »ako se Boga, Sina i Duha realno razlikuje«. <sup>81</sup> Kao i Küng, i on tvrdi da polazeći od novozavjetnih izvora »sinovski odnos u Isusovu odnosu ne nadilazi ono što se u tradiciji koristilo za čitav Izrael, što se označavalo kao 'Sin'.« <sup>82</sup> Sinoptička evanđelja »ne poznaju nikakvo bivstveno Isusovo božanstvo, a time ni nužnost binitarnog strukturiranja Boga«. <sup>83</sup> Za njih je Isus samo »Božji opunomoćenik, eshatološki

<sup>72</sup> W. SIMONIS, *Jesus Christus, wahrer Mensch und unser Herr*, Düsseldorf, 2004., str. 243.

<sup>73</sup> *Isto*, str. 257.

<sup>74</sup> *Isto*, str. 66.

<sup>75</sup> W. SIMONIS, »Über das Werden Gottes«. Gedanken zum Begriff der ökonomischen Trinität, u: *MThZ* 33(1982.), str. 133.-139.

<sup>76</sup> *Isto*, str. 136.

<sup>77</sup> W. SIMONIS, *Über Gott und die Welt*, str. 84.

<sup>78</sup> W. SIMONIS, *Jesus Christus, wahrer Mensch und unser Herr*, str. 146.

<sup>79</sup> *Isto*, str. 153.

<sup>80</sup> *Isto*, str. 156.

<sup>81</sup> K.-H. OHLIG, *Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum »Mysterium« der Trinität*, Maniz, Luzern, 1999., str. 14.

<sup>82</sup> *Isto*, str. 30.

<sup>83</sup> *Isto*, str. 31.

čovjek, koji je nakon svoje smrti uzdignut k Bogu«. <sup>84</sup> Trinitariziranje se Boga, bez ikakve biblijske podloge<sup>85</sup>, duguje sve većem heleniziranju kršćanske vjere koje je započelo u 2./3. stoljeću. I tako Ohlig povlači bilancu »da je trinitarno kompliciranje židovskoga monoteizma, koji je dan kršćanstvu kao baština i predujam, proizvod kulturno-povijesnih danosti i soterioloških potreba koje su iz toga proizlazile«. <sup>86</sup>

### **Nekada i danas – usporedba**

Toliko glede izlaganja o monarhijskim tendencijama u današnjoj teologiji. Već je na nekim mjestima trebalo postati razvidno kako su ovdje ponovno sasvim jasno uočljive post-nicejske rasprave.

Jamačno, pritom se ne smiju previdjeti ni razlike ni različite duhovne situacije. U današnje doba ima motiva za relativiziranje ili čak uklanjanje nauka o Trojstvu, kakvih u antici još nije moglo biti, kao primjerice odbacivanje pojma osobe, uobljene u novovjekovnoj filozofiji svijesti, za Božju trojstvenu osobu.

Obrnuto, u vrijeme poslije Niceje postojali su razlozi za a-trojstvenu teologiju, koji danas više ne postoje, primjerice Konstancijev politički interes da osigura religijsko jedinstvo svojega carstva. Car je pritom morao zamijetiti da većina očito ne prihvaća post-nicejski *homoousios*, te ga je stoga valjalo ukloniti i zamijeniti potpuno otvorenom – i stoga većini prihvatljivom – formulom *homoiosis*.<sup>87</sup> Toliko sasvim kratko o dubokosežnim *razlikama* između nekad i danas.

No, s druge strane postojali su i postoje motivi za a-trojstveni monarhijanizam, koji nas danas očito povezuje s ondašnjim razračunima.

Tu je, prvo, prigovor o neprihvatljivu prodoru filozofije u kršćansku vjeroispovijest, kako se tobože pokazalo u pridodavanju, stranom Bibliji, nicejskoga *homoousios* i u raspravama o *ousia* i *hypostasis* koje su potom uslijedile. Danas u ovomu kontekstu uglavnom djeluje bojni poklič »heleniziranje kršćanstva«. Umjesto toga nekada se htjelo, i danas se hoće, natrag k jednostavnim formulacijama i slikama Svetoga pisma. Zbog toga se u »Datiranom *Credu*« proklamiralo: Sin je u sve-mu jednak Ocu (*hómoion katà pantá*), *kako tumače i naučavaju Sveta pisma*«. <sup>88</sup> Tada se vjerovalo kako je dovoljna »ispovijest da je Sin jednak Ocu, da bi se pravo

<sup>84</sup> *Isto*, str. 116.

<sup>85</sup> *Isto*, str. 125.

<sup>86</sup> *Isto*, str. 121.

<sup>87</sup> Vidi o tome R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 323ss; C. PIETRI, C. MARKSCHIES, *Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der »arianische Streit« und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337.*, str. 304., 319.

<sup>88</sup> R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, str. 363.

izrazilo vjeru Crkve«. <sup>89</sup> Htjelo se isključiti svaku raspravu o *ousia*, a time i o točnom odnosu Oca i Sina i pustiti da vrijedi jedino Pismo. Zbog toga je tako zanošno uporabljeno *katà tàs graphàs* u Sirmiju. S pravom o tomu primjećuje Joseph Ratzinger: »Upravo na ovaj način nije uspostavljena vladavina biblijske riječi. ... Crkva je zanižavala svoju vlastitu ... sposobnost odlučivanja, tako što je pojedinca uputila na biblijsku riječ i istodobno ostavila u magli što ona ima stvarno značiti u ovom središnjem pitanju. Tako je ... istodobno i Biblija prestala biti zajednička riječ: bila je prepuštena teološkim strankama koje su se sporile ... (i) predala vlast politici«. <sup>90</sup> Doista na ovaj način nije uspjelo pravo pomirenje. Jer – tako Harnack – formula je *katà tàs graphàs* »svakomu prepuštala da po svojem nahođenju misli opseg kvaliteta Oca i Sina, koje su istovrsne. Relativno *hómoios* ne isključuje nužno relativno *anómoios*, ali niti *homoiooúsios*«. <sup>91</sup> Zbog toga je, primjerice, Bazilije iz Ankire u ono vrijeme svojem potpisu ispod *hómoios katà pantá* pridodao formulu vjere: »u svakom pogledu, ne samo s obzirom na volju, nego i u odnosu na *hypostatis*, *hyparxis* i *eínai*« <sup>92</sup>, što je – ne uporabljajući spornu riječ *ousia* – u biti vrlo točno opisivalo ono što se misli riječju *ousia*. S druge strane neoarijanac Valens iz Murse nije htio potpisati partout »katà pánta« i to je naposljetku učinio samo pod carskim pritiskom. Tako se već od početka pokazalo da je odricanje od pojmovnoga razjašnjenja i zadovoljavanje upućivanjem na Sveto pismo vodilo samo nejasnoći i novim sporovima. Jer, odricanjem od tvrdnje o *ousia* Sina, Sina »se više nije određivalo na razini Oca«, te se stoga nije navodilo ni odlučujuće odrednice Oca (bez početka, nevidljiv, besmrtn) i time su »nakane nicejskoga Vjerovanja izokretane u svoju suprotnost«. <sup>93</sup> Još i više: »U konačnici nezadovoljavajuće rješenje u opisivanju odnosa Oca i Sina rastezljivim i široko protumačivim pojmom kakav je 'homoios' i isključivanju problema božanske supstancije jednostavnom zabranom pojma, odnosno rasprave, nije moglo imati budućnosti i bilo je osuđeno na neuspjeh.« <sup>94</sup>

Vidimo upravo u ovoj točki koliko su slični nekadašnji i današnji duhovni presjeci. Današnji *quasi* neo-arijanski teolozi također pokušavaju kristologiju zacrtati jedino na temelju tumačenja Pisma – koje je, dakako, zaoštreno i stoga reducirano historijsko-kritičkom metodom – odbacuju sva tradicionalna rješenja koja počivaju na filozofskom propitivanju i Crkvi osporavaju kompetenciju za donošenje

<sup>89</sup> C. PIETRI, C. MARKSCHIES, Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der »arianische Streit« und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337., str. 387.

<sup>90</sup> J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München, 1982., str. 120sl.

<sup>91</sup> A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, sv. II, str. 254.

<sup>92</sup> R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, str. 365.

<sup>93</sup> C. PIETRI, C. MARKSCHIES, Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der »arianische Streit« und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337., str. 383.

<sup>94</sup> Isto, str. 394.

daljnjih tvrdnji. I kod toga se možemo pitati ne vodi li *epoché* svakoga filozofskog propitivanja, kao već u razračunima nakon Niceje, k snižavanju Krista na, doduše, posebnoga čovjeka, obilježena Bogom, koji stoji u jedinstvu volje s njim, ali koji je u konačnici ipak *psilos anthropos*. I tezu, koju zastupa Schoonenberg, da je Sin preegzistentan utoliko što je prema vječnoj Božjoj volji bio predviđen kao Logos i Objavitelj, već su tada predočavali neki arijanci.<sup>95</sup>

Daljnji motiv, koji je nekada određivao, a i danas određuje kristološku i trojstveno-teološku raspravu, bio je i jest upućivanje na apsolutnu Božju tajanstvenost. Već sam naznačio da ona igra znatnu ulogu npr. u Pescha, Schoonenberga, Vorgrimlera i drugih.<sup>96</sup> To je tako bilo već i onda. R. P. C. Hanson označava neoarijanace upravo kao »agnostike«.<sup>97</sup> Doista oni vrlo često – a poglavito na sirmijskoj sinodi iz 357. g. – ukazuju na Iz 53, 8, prema kojemu nema nikoga tko »može znati i istražiti njegov (Božjega Sluge) nastanak, odnosno izlaženje«.<sup>98</sup> Pritom često ukazivanje na misterij nerijetko znači prezanje od obvezujuće-jasnih tvrdnji o vjeri.

Daljnji odlučujući moment, koji danas suodređuje monarhijske tendencije u teologiji, i koji je bio na djelu već i tada, o kojemu se, dakako, na sirmijskoj sinodi nije izričito raspravljalo, tiče se soteriološke funkcije utjelovljenja. Iza post-nicejskoga arijanizma stoji »temeljna tvrdnja«<sup>99</sup> da Bog ne može priopćiti *sebe sama u osobi*, nego samo može dati *obavijest* o sebi. To znači da Bog ne dijeli stvarno naš bijedni ljudski život, i da mi slijedom toga ne možemo dijeliti njegov život, nego da imamo kontakt s njim samo putem znanja, spoznaje i usmjerenja. Ovdje je prosvjedovao već Athanasios, za koga je upravo ideja *homoousie* pružala jamstvo da je Bog po Sinu stupio u najužu blizinu svijetu i čovječanstvu i da smo mi pozvani da dijelimo sam Božji život.<sup>100</sup> Ono što je Athanasios tada iznio protiv arijanaca, prije nekoliko godina ponovio je Aloys Grillmeier protiv Künga. U biti se radi o pitanju postoji li prava su-čovječnost *samoga* Boga s nama, ili se na jednoga pukog čovjeka, naime Isusa iz

<sup>95</sup> Vidi R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, str. 379., bilj. 122.

<sup>96</sup> Ali, faktički i u Hopinga, koji se zapravo ušančuje iza »misterioznih« nejednoznačnosti. Vidi npr. HOPING, *Göttliche und menschliche Personen*, str. 172.: »Govorom o božanskim osobama misli se ... nu-tarnje razlikovanje jednoga i jedinoga Boga, koji je duh i ljubav, ali čiji duhovni život nadilazi sve nama poznate forme svijesti i jedinstvo samosvjesnog subjektiviteta.«

<sup>97</sup> R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, str. 391.

<sup>98</sup> Vidi o tomu izvode u R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, str. 833., koji k tome u bilješki 55 dalje upućuje na Simonettijeve studije.

<sup>99</sup> Tako isto, str. 610.

<sup>100</sup> Vidi isto, str. 426. Za Athanasiosa se u tome sastoji – tako A. Von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, TB München, Hamburg, 1964., str. 140. – »bivstvo ili nebivstvo kršćanske religije«. Rečeno formulacijom jednog današnjeg teologa: »Dios no se ha revelado en Jesucristo para afirmar su existe *para nosotros, con nosotros y en nosotros*.« J. MOINGT, *Los tres que visitaro a Abraham. Conversaciones con M. Leboucher sobre la Trinidad*, Bilbao, 2000., str. 28.



Nazareta, natovaruje sav teret očitovanja Božje ljubavi.<sup>101</sup> Ovo pitanje odavno nije riješeno.

I zadnje: i modalisti i arijanci tada su niceancima predbacivali triteizam.<sup>102</sup> I danas je to stalan topos modernih »monarhijanaca«, koji svoje današnje protivnike pokušavaju stjerati u triteistički tjesnac raznim posljedičnim makinacijama. Glede toga, vrlo je točno primijetio J. Moltmann: »Kako pokazuje povijest teologije, nikada nije postojao kršćanski triteist. ... Standardna polemika protiv triteizma faktički posvuda služi maskiranju vlastitoga modalizma«<sup>103</sup> i – dodajem ja – vlastitoga neoarijanizma.

Sasvim kratka završna napomena. Vrijedi li uistinu nakon svega riječ, navedena na početku, *nil novi sub luna* i za trojstveno-teološke i kristološke razračune? S jedne strane da. Nekadašnje temeljne opcije postoje i danas, jednako kao i središnji argumenti i protuargumenti. No, s druge strane: Ne. Jer, jedno je ipak doista drugačije: uslijed zapadnoga prosvjetiteljstva shvaćanje osobe, kao i uopće čitava ontološka pojmovnost, stoje u drugačijoj, novoj, nipošto neospornoj perspektivi, naime u novovjekovnom subjektivitetu. Činilo mi se da je zadaća, koja nam je postavljena, razračunavanje s tim, i ona uvelike nadilazi problematiku post-nicejskih razračuna.

Prijevod: fra dr. Ivan Ivanda

---

<sup>101</sup> Vidi A. GRILLMEIER, *Jesus von Nazaret – »Im Schatten des Gottessohnes«*, str. 77.

<sup>102</sup> Vidi bilj. 2.

<sup>103</sup> J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, München, 1989., str. 161.

**MONARCHICAL TENDENCIES IN THE MODERN  
THEOLOGY FOUNDED UPON THE DEBATES  
SUBSEQUENT TO THE COUNCIL OF NICAEA**

**Gisbert Greshake\***

**Summary**

*The article commences with the fundamental thesis that the Council of Nicaea in 325 AD resulted in two opposed positions: Homoousians and Neo-Arians. Both positions had the same respective point in common: the emphasis on unconditional God's monarchy, be it by subordinating the Logos and Pneuma to one absolutely transcendent Person of God, or be it by reducing the Son and the Father to the status of the modes, i.e. ways that one Godly substance appears in. The issue of Monarchianism continues also in the modern Trinitarian theology. Certain 'Monarchian' tendencies are thus presented in the modern theology: Rahner, Barth, Pesch, Schoonenberg, Vorgrimler, Küng, Simonis, Ohlig. Finally the article states the shared arguments of the Trinitarian theologies: infusion of philosophy into theology, truthfulness to the Bible, God's mysteriousness, the impossibility of the idea of God's self-announcement in the world.*

**Key words:** Monarchianism, Trinity, Nicaea, Neo-Arianism, Homoousians, Rahner, Barth, Pesch, Schoonenberg, Vorgrimler, Küng.

---

\* Prof. dr. Gisbert Greshake, prof. emeritus, Faculty of Theology, University of Freiburg, Goethestraße 40, 79100 Freiburg i. Br., Germany, gisbert.greshake@theol.uni-freiburg.de