

P r i n o s i

RAZVOJ TEOLOGIJE KRŠĆANSKOG RIMA OD KLEMENTA DO AUTORA ELENCHOSA

Josip Knežević

Katolički bogoslovni fakultet
Univerziteta u Sarajevu
josip.knezevic25@gmail.com

UDK: 27-1(450.621)“00“
27-9“00“
27-874.3Valentinus“01“
27-874Marcion
272-732.2 Viktor“189/99“
272-732.2Zefrin“199/217“
272-732.2Kalist,I“217/222“
<https://doi.org/10.34075/cs.57.2.4>
Pregledni rad
Rad zaprimljen 7/2021.

Sažetak

Autor ovog rada prikazuje razvoj teologije kršćanskog Rima u prvim stoljećima putem misli nekih od najvažnijih autora i teoloških sustava. Svjestan pluralizma mišljenja i koncepcija koji su obilježavali teologiju kršćanskog Rima, ograničava se samo na neke od najvažnijih tekstova. Rad je podijeljen u nekoliko točaka koje su utjecale na razvoj teološke misli u glavnom gradu Rimskog Carstva te na hijerarhijsko uređenje prvotne Crkve u Rimu. Nakon toga autor stavlja naglasak na glavne točke rimske teologije u prva tri stoljeća preko najvažnijih tekstova koji su obilježili taj razvoj teološke misli.

Ključne riječi: kršćanski Rim, Logos-kristologija, monarhijanzam, autor Elenchosa.

UVOD

U prvim godinama kršćanstva postojale su mnoge zajednice, koje su se brzo razvijale i rasle. Prva je bila ona u Jeruzalemu, koja dobrim dijelom zbog židovskog rata nestaje, te je ostala samo jedna mala zajednica, sve do 135. godine i nove pobune u vrijeme cara Hadrijana, nakon koje je židovska populacija (i kršćanska!) u Jeruzalemu svedena na nulu. U to vrijeme rimska zajednica polako poči-

nje zamjenjivati jeruzalemsku i preuzimati prvenstvo zahvaljujući prisutnosti grobova apostolskih prvaka – Petra i Pavla.

Prva tri stoljeća Crkve predstavljaju i određeni pluralizam, kako na doktrinarnom području, tako i na organizacijsko-hijerarhijskom području Crkve. Nerijetko se može čuti i kod modernih autora kako u to vrijeme nije postojalo samo „kršćanstvo”, nego zapravo nekoliko vrsta „kršćanstva”. Želi se naglasiti kako je Crkva u tom razdoblju bila obilježena velikom raznolikošću mišljenja i stavova koji su na određeni način doveli do krivovjerja, tako da je Crkva u Rimu „nametnula” ostalim Crkvama tumačenje evanđeoske poruke. Drugim riječima, pravovjerje bi bilo zapravo produkt krivovjerja, a ne istinsko tumačenje objavljenih istina.¹ Od tog pluralizma nije bila izuzeta ni Crkva u glavnom gradu Rimskog Carstva, koja se tijekom ta prva tri stoljeća razvijala od zajednice kojoj je Pavao uputio jednu izvanrednu poslanicu, preko prvih apostolskih otaca koji su nastojali načiniti prve teološke „korake”, pa sve do suočavanja s krivovjernim sustavima marcionizma, gnosticizma i monarhijanizma te naposljetku do Logos-kristologije, koja će, premda nikada nije u potpunosti ovladala Rimom, ipak postati ona koja će udariti temelje daljnjem razvoju teologije općenito. No i sama će Logos-kristologija ipak morati biti „pročišćena” od opasnosti subordinacionizma koji je nosila sa sobom, te će – pročišćena – zapravo postati ona koja će trijumfirati u 4. stoljeću.²

1. PRVOTNA RIMSKA KRŠĆANSKA ZAJEDNICA

Prve informacije o jednoj „embrionalnoj zajednici” u Rimu daje nam Pavao u svojoj Poslanici Rimljanima, i to tek na kraju poslanice, u njezinom šesnaestom poglavlju. Od svih Pavlovih poslanica ova bi se mogla definirati kao najznačajnija i s doktrinarno-teološkog

¹ To je inače teza W. Bauera, koja je u svoje vrijeme imala senzacionalan utjecaj, te je poništila tvrdnju hereziologa da bi pravovjerje prethodilo herezi (usp. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im älteste Christentum*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1934.). Međutim, s obzirom da je hereza definirana kao suprotnost pravovjerju, očito je da se ne može govoriti u pravom smislu hereze (i ne samo etimološkom) kao teološkog načela jer u početcima nije postojalo ni pravovjerje ni hereza, nego Objava. M. Simonetti s druge strane smatra kako se ne može govoriti o nekom pravovjerju prije kraja 2. stoljeća, te odbacuje Bauerovo razmišljanje kao neutemeljeno (usp. Manlio Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, u: Manlio Simonetti (ur.), *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Roma, 1994., 11-45).

² Usp. Peter Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Fortress Press, Minneapolis, 2003., 381-382.

gledišta najbogatija poslanica, koja ujedno dokazuje da je postojala strukturirana zajednica kršćana u Rimu, organizirana kao „kućne Crkve”³ u nekoliko različitih skupina koje su pristizale u glavni grad.⁴ Ta zajednica, koja se sastojala od kršćana najviše iz redova obraćenih Židova, ali i iz redova pogana, postojala je već od 30-ih godina 1. stoljeća. Povijesna je činjenica da je car Klaudije najvjerojatnije 49. godine ukinuo nakratko židovske privilegije, te je izdao edikt o protjerivanju Židova iz Rima zbog nemira; među njima su bili i neki kršćani, kao na primjer Priscila i Akvila, koji su potom došli u Korint gdje su susreli Pavla (usp. Dj 18,2).⁵

1.1. Hijerarhijsko uređenje prvotne rimske kršćanske zajednice

Dok je kršćanska zajednica Rima bila malena, nije osjećala potrebu za hijerarhijskom organizacijom. No kako se zajednica povećavala, osjetila se potreba za hijerarhijskom organizacijom. Crkva kroz svoju povijest poznaje dvije vrste hijerarhijskih organizacija. Prva je „prezbiterska”, po uzoru na organizacije u židovskim sinagogama u kojima su na čelu bili starješine (*πρεσβύτεροι*), u smislu da njome upravlja kolegij prezbitera s jednim *primus inter pares* na čelu koji bi zapravo obnašao ulogu biskupa; druga je organizacija „monarhičkog episkopata” ili „monoepiskopata”, kojoj je na čelu *ἐπίσκοπος*, kao monarh, upravitelj.⁶ Prva je bila prisutna u prvot-

³ O „kućnim Crkvama”: Charles Pietri, *Recherches sur les domus ecclesiae*, u: *Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques* 24 (1978.), 1-2, 3-21

⁴ O Pavlovoj Poslanici Rimljanima vidi: Karl Kertelge, *Der Brief an die Römer*, Patmos-Verlag Düsseldorf, 1983., 234-240.

⁵ Razlog takvom stavu cara Klaudija prema židovstvu, koje je u to vrijeme bila *religio licita* u Rimu, jesu neki neredi koje je židovska zajednica izazvala zbog izvjesnog „Kresta”, odnosno Krista, što je nagnalo Klaudija da riješi taj slučaj protjerivanjem Židova, među kojima je bilo i kršćana koje Rimljani nisu razlikovali od Židova (usp. Gaj Svetonije Trankvil, *Dvanaest careva (De vitis caesarum): Vita Claudii* 25,4: „*impulsore Chresto*”, prev. Stjepan Hosu, „IBI”, Zagreb, 1956.). Po svemu sudeći, Svetonije nije najjasnije shvatio o komu je zapravo riječ te je napisao *Chresto*, umjesto *Christo*. Nije to bio jedini slučaj. Tako na primjer Tacit u svojim *Annales* 15,44 govori kako su za požar u Rimu optuženi *Chresitanos* (ne *Christianos*). I Tertulijan je bio toga svjestan te je pokušavao dati svoja pojašnjenja. O tome: Tertulijan, *Apologeticum* III, 5; *Ad Nationes* I,3 (Franciscus Oehler, *Q. S. F. Tertulliani Apologeticum et ad nationes libri duo*, E. Anton, Halle, 1849., 21; 277-278).

⁶ Usp. Jacques Zeiller, *L'organizzazione ecclesiastica nei primi due secoli*, u: Augustin Fliche – Victor Martin (ur.) (dalje: Fliche – Martin), *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni. La Chiesa primitiva*, S.A.I.E., Torino, 1957. – 1994., 475-478. Ova dva pojma često se koriste kao sinonimi. Međutim,

noj rimskoj zajednici. Međutim, na kraju 1. stoljeća ipak otkrivamo čak i u Korintu tu „prezbiterku” organizaciju, premda Pavao nigdje ne govori o *πρεσβύτεροι*. Nakon toga se malo-pomalo prelazi se na onu „monoepiskopalnu” organizaciju. Taj prijelaz zasigurno nije bio miran, kako svjedoči i Ignacije Antiohijski u svojim *Pismima* Crkvama, usrdno pozivajući zajednice na jedinstvo i poštivanje svoga biskupa.⁷ Postupno, sve su zajednice tijekom 2. stoljeća prešle iz prezbiterke organizacije u monoepiskopalnu. Nije se to dogodilo odjednom, već na različite načine i u različito vrijeme. Na primjer, kad Irenej Lionski piše rimskom biskupu osamdesetih godina 2. stoljeća, on govori o „prezbiterima koji su bili prije tebe”.⁸ Irenej spominje popis rimskih biskupa što ga je već on utvrdio od Petra do pape Viktora, nabrajajući 13 biskupa. Papa Viktor bio bi prvi „pravi” biskup, u današnjem smislu te riječi, kao trinaesti na popisu.⁹

1.2. Glavne točke rimske teologije 1. i 2. stoljeća

1.2.1. *Pismo Korinćanima* Klementa Rimskog

Prvi izvor za poznavanje teologije kršćanskog Rima jest *Pismo Korinćanima* pape Klementa Rimskog napisano oko 96. godine. Riječ je o trećem nasljedniku sv. Petra, za kojeg imamo potvrdu prvog crkvenog interventa u korintskoj kršćanskoj zajednici, kojim u određenoj mjeri dokazuje svoj autoritet i prvenstvo rimske Crkve. Premda se u samom djelu autor ne predstavlja, ipak postoji jednoglasje još od 2. stoljeća da je riječ o papi Klementu, četvrtom papi prema popisu rimskih biskupa. Samo *Pismo* daje mnoge pojedinosti o organizaciji rimske Crkve. Riječ je o odgovoru na pismo koje je najvjerojatnije poslano iz Korinta, a neposredni povod bili su unutarnji sukobi u korintskoj Crkvi, prije kojih je jedna struja u zajednici protjerala članove kolegija prezbitera. Korinćani, stoga, zbog navedenih unutarnjih sukoba traže intervenciju rimske Crkve, odnosno pape.¹⁰

budući da ova prva upućuje na jednu vrstu apsolutističkog, pa čak i despotskog, autoriteta, možda bi bilo bolje koristiti pojam „monoepiskopat” (usp. Georg Schöllgen, *Monopiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie*, ZNW 77 (1986.), 146-151).

⁷ Usp. Tomislav-Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature I. Patrologija od početka do sv. Ireneja*, KS, Zagreb, 1976., 94-95.

⁸ Vidi Euzebije Cezarejski, *Historia ecclesiastica*, III,3 (dalje: HE). (hrv. prijevod: *Euzebije Cezarejski, Crkvena povijest*, Služba Božja, Split, 2004.).

⁹ O tome više vidi u: Giovanni Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Nuova Coletti, Roma, 1989.

¹⁰ O Klementovu *Pismu Korinćanima* vidi: T.-J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature I.*, 67-84.

Govoreći o hijerarhiji, u *Pismu* se kaže kako su apostoli i misionari putovali po gradovima propovijedajući i postavljajući „budućim vjernicima biskupe i đakone”.¹¹ Dakle, *Pismo* svjedoči o postojanju pojmova *ἐπίσκοπος* i *διάκονος*, odnosno „onih koji nadgledaju”, te „onih koji služe”. Nadalje, govori kako ministerijalno služenje dolazi od Krista preko apostola i da je potrebno biti poslušan volji Kristovoj. Prema tome, „nekolicina nerazboritih drznika”¹² koji su se pobunili protiv poglavara trebaju se pokajati jer su ih apostoli postavili „uz suglasnost cijele Crkve, a koji su neporočno služili Kristovu stadu ponizno, mirno i dobrostivo i o kojima odavno svi divno svjedoče, za njih držimo da ne smiju biti nepravedno udaljeni iz službe. Ne bi nam bio mali grijeh kada bismo biskupstva lišili one koji su sveto i besprijeckorno obnašali službu”.¹³

Klement, dakle, govori kako je postojala *ἐπισκοπή*, odnosno biskupstvo, premda nakon toga spominje i prezbitere, o kojima kaže: „Vidimo pak da ste vi neke, koji su pošteno živjeli, udaljili sa službe koju su oni besprijeckorno i časno vršili”.¹⁴ Tu dakle spominje prezbitere koji su povezani s ovom službom nadgledanja (*ἐπισκοπή*) kao one koji su vršili službu *ἐπισκοπή*.

Već od samog početka *Pisma* Klement naglašava neke grijehe koje treba izbjegavati, kao npr. ljubomoru, koja je nanijela veliku štetu, ne samo korinjskoj nego i rimskoj zajednici.¹⁵ Na žalost, nemamo nikakvih pisanih tragova o suživotu Petra i Pavla u Rimu. Neki drže kako su postojale dvije zajednice, jedna pored druge. Međutim, iz konteksta *Pisma* možemo zaključiti kako je rimska zajednica u potpunosti nadišla te eventualne razlike iz prošlosti: „Ovo, predragi, ne pišemo samo da vas ponukamo na vašu dužnost, nego da i sami sebe podsjetimo: tā nalazimo se u istomu borilištu i pred nama je ista borba.”¹⁶ Dva apostola, naime, smatraju se „stupovima Crkve”¹⁷ u Rimu.

S doktrinarnog pak gledišta Klementovo poimanje Boga je ponajprije biblijsko i temelji se na starozavjetnom nauku o Bogu

¹¹ Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* 42,4. (hrv. prijevod: *Apostolski Oci II., Didaché. Klement Rimski: Pismo Korinćanima. Barnabina poslanica*, Verbum, Split, 2010.).

¹² Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* 1,1

¹³ Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* 44,3-4.

¹⁴ Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* 44,5-6.

¹⁵ Usp. Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* 5,1-7.

¹⁶ Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* 7,1.

¹⁷ Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* 5,2.

kao Stvoritelju i Gospodaruru svega.¹⁸ Riječ je o jasnom izjašnjenju o monoteističkoj vjeri prvotne rimske Crkve, koja je monarhijanističkog karaktera. Za Klementa Bog (*θεός*) je samo Otac, Bog Starog zavjeta. On je „veliki Stvoritelj i Gospodar svega što zapovjedi da sve to bude u miru i slozi”.¹⁹ Kristova je služba u potpunosti posrednička. On je posrednik između Boga i ljudi, što se prikazuje pojmom *τὸν ἀρχιερέον*, odnosno vrhovni svećenik naših prinosa i branitelj naše slabosti.²⁰ Krist kao veliki svećenik je onaj koji posreduje između Boga i naroda, što nas vraća *Poslanici Hebrejima*. Kristova posrednička uloga je kod Klementa dakle prikazana u soteriološkom kontekstu jer On nas je otkupio i zagovara nas pred Bogom.²¹

Ovdje je potrebno napomenuti kako je kod Klementa vrlo malo referencija na koncepciju preegzistentnog Krista, pa i na samo utjelovljenje.²² Osim toga, Krist se nekoliko puta spominje apelativom *παῖς*, što može označavati „sina”, ali i „slugu”. Zapravo, samo je jednom Krist nazvan sinom (*υἱός*) u smislu Sina Božjega,²³ dok je više puta nazvan slugom. Ovdje se pojam *παῖς* odnosi na „slugu Božjeg”. Riječ je o kristologiji „odozdo”: On je posrednik kao Veliki svećenik koji je u potpunosti podređen Ocu. Nema spominjanja njegove kozmičke uloge u smislu da je asistirao Bogu Ocu kod stvaranja svijeta koju je Pavao vrlo dobro razvio.²⁴ Međutim, malo po malo, razvija se jedna kristologija „odozgor”, odnosno kristologija koja uči da je Krist bio čovjek, ali s nadljudskim moćima i svojstvima. Ta će se kristologija prilično „pročistiti”, te će se zatim razviti u nauk o Kristu-Logosu.

1.2.2. Hermin *Pastir*

Riječ je o još jednom tekstu, napisanom oko 150. godine, koji je vezan uz početke rimske kršćanske zajednice u prvoj polovici 2. stoljeća, te nam pomaže upoznati zahtjevni život prvih kršćana grada Rima. Autor se u nekoliko navrata naziva Hermom, kojeg *Mura-*

¹⁸ Usp. Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* 33,2-3. Vidi također: 8,2; 20,11; 52,1; 59,2; 60,1.

¹⁹ Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* 22,11.

²⁰ Usp. Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* 36,1.

²¹ Usp. Manlio Simonetti, Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi, u: Manlio Simonetti (ur.), *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, IPA, Roma, 1993), 184.

²² Usp. Manlio Simonetti, Gli inizi della riflessione teologica in Occidente, u: Angelo di Berardino – Basil Studer (ur.), *Storia della teologia I. Epoca patristica*, Piemme, Casale Monferrato, 1993., 249-250.

²³ Usp. Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* 36,2.

²⁴ Usp. M. Simonetti, Il problema dell'unità di Dio, 185.

torijev fragment smatra bratom biskupa Pija (140. - 154.). Djelo je apokaliptičnog karaktera, te je podijeljeno u tri dijela: viđenja (*visiones*), zapovijedi (*mandata*) te poredbe (*similitudines*).²⁵

Hermin *Pastir* često govori o Crkvenim službenicima, ali uvijek u kontekstu kolegija prezbitera u kojem postoji uvijek jedan *primus inter pares*.²⁶ Tako u drugom viđenju govori o knjizi koju treba „čitati u ovom gradu pred prezbiterima koji su na čelu Crkve”.²⁷ Prema tome, 150. godine rimska je zajednica još uvijek imala prezbiter-sku organizaciju.²⁸

Djelo je važno pogotovo s doktrinarnog gledišta jer u odnosu na Klementa daje puno više doktrinarnih informacija o početcima rimske teologije. Međutim, može se i kod njega primijetiti kako nema previše zanimanja za trojstvenost u Bogu. Već na početku prve zapovijedi čitamo: „Prije svega vjeruj da je samo jedan Bog koji je sve stvorio i dovršio, te je sve iz ničega stvorio da postoji, koji sve obuhvaća, a sam je neobuhvatan.”²⁹ Riječ je dakle o vrlo snažnoj ispovijedi vjere u jednog Boga, o rigidnom monoteizmu, u kojem se inzistira na stvaranju *ex nihilo*. Iz Herminog teksta jasno se zaključuje da je ovaj jedini Bog zapravo Bog Starog zavjeta koji je označen kao Stvoritelj i Gospodar.³⁰

U Herminom *Pastiru* za Krista je često „rezerviran” pojam *κύριος* (Gospodin),³¹ te govori o njemu kao o preegzistentnom Božjem Sinu ukazujući i na njegovu kozmološku ulogu: „Sin Božji je rođen prije svega stvorenog kako bi bio Očev savjetnik u stvaranju i pomoćnik tijekom stvaranja.”³² Stoga, čini se kako nam ovaj redak predstavlja odnos između Boga i Krista po uzoru na Logos-kristologiju, ali bitno je napomenuti kako Krista ipak nikada ne identificira s Logosom, nego sa Sinom Božjim. Nemoguće je da u to vrijeme nije poznao Ivanov *Proslav* koji govori o Logosu. Čini se da je zapravo riječ o odbijanju korištenja tog pojma!

²⁵ Za više o Herminom *Pastiru* vidi: T.-J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, 143-184.

²⁶ O prezbiter-skoj organizaciji Crkve u Rimu u Hermino vrijeme vidi: Manlio Simonetti, *Roma cristiana tra II e III secolo*, u: M. Simonetti (ur.), *Ordodossia ed eresia*, 295.

²⁷ Usp. Herma, *Pastir: Visiones* II, 8,4,3. (hrv. prijevod: *Apostolski oci III., Pseudo-Klementova homilija, Pismo Diognetu, Hermin Pastir*, Verbum, Split, 2011.).

²⁸ Usp. John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Adam&Charles Black, London, 1968., 189.

²⁹ Usp. Herma, *Pastir: Mandata* I,1.

³⁰ Usp. M. Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio*, 186.

³¹ Herma, *Pastir: Visiones* II,2,8; III,4,1; *Mandata* XI,9.

³² Herma, *Pastir: Similitudines* IX, 12,2-3.

U pojedinim redcima Herma predstavlja Krista i kao anđela.³³ Riječ je o nagovještaju anđeoske kristologije koja bi svoje mjesto nalazila između kristologije „odozdo” – koja Krista vidi kao nadarenog čovjeka – i kristologije „odozgo” – Krist je Logos Božji – i bila bi svojstvena i pojedinim skupinama ebionita.³⁴ J. Daniélou smatra kako ova angeološka koncepcija predstavlja semitski oblik predstavljanja Logosa i Duha Svetoga kao „osobe”. Međutim, ne treba nas iznenaditi ni njezin subordinacionistički karakter jer ne želi proturječiti jedinstvenosti Boga u židovskoj misli. Uglavnom, to je kristologija koja nije bila vrlo uspješna i čiji su tragovi vrlo brzo nestali.³⁵

U nekim dijelovima Herma identificira Krista kao Duha Svetoga. Naime, Herma objašnjava da je Vinograd svijet, a Gospodar je Bog. Sin je Duh Sveti, a sluga je Sin Božji – Krist. Sin je identificiran s preegzistentnim Duhom Svetim kojem pripisuje kozmološku službu zajedno s onom upravljačkom u odnosu na svijet.³⁶ U tu se koncepciju ubacuje i ona adopcionistička, prema kojoj sluga (Krist), budući da je dobro obrađivao vinograd, postaje su-nasljednik dobara Gospodarovih zajedno sa Sinom u kojem se nastanio Duh Sveti. Tu je dakle riječ o poistovjećivanju Sina s Duhom Svetim. Prvi put susrećemo ono što će se ponoviti i na sinodi u Serdici u 4. stoljeću, u kontekstu kristologije koja je antiohijskog tipa i koja nastoji izraziti odijeliti božanstvo od čovječstva u Kristu, premda je teško ovdje zaključiti kako bi Hermina kristologija bila ona antiohijska *ante litteram*. Međutim, ako ga ispravno naziva Sinom Božjim, ipak ne potvrđuje nigdje da je rođen uistinu od Oca niti ga „kvalificira” kao Boga, nego ga je shvatio kao osobnost dostojanstva i naravi koja bi bila iznad čovjeka, ali ne kao božansku stvarnost, nego u smislu osobnosti koja je surađivala s Bogom u stvaranju i upravljanju svijetom. Međutim, ono što je bitno jest da je uvijek inferioran Ocu.³⁷ Sve to svakako upućuje na subordinacionizam u Herminoj kristologiji kao i na nepostojanje koncepcije Presvetog Trojstva. Tek će s apologetima, konkretno s Justinom, doći do razlikovanja između preegzistentnog Krista i Duha Svetoga.³⁸

³³ Herma, *Pastir: Similitudines* VIII, 3,3; *Visiones* V,2.

³⁴ Usp. Luigi Padovese, *Introduzione alla teologia patristica*, Piemme, Casale Monferato, 1992., 65. 46-47.

³⁵ Usp. Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Desclée et Cie, Tournai, 1958., 169

³⁶ Usp. Herma, *Pastir: Similitudines* V,5,2; V,6,5.

³⁷ Usp. M. Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio*, 186.

³⁸ Usp. L. Padovese, *Introduzione alla teologia patristica*, 67.

1.3. Od marcionizma do gnosticizma

Premještanje naglaska s „judeo-kršćanske” komponente na tzv. „etno-kršćansku” jedno je od glavnih značajki teologije u prva dva stoljeća. Isto se dogodilo i u samom Rimu. Tako se na primjer može zamijetiti enorman kulturološki i teološki razmak između Klementova *Pisma Korinćanima* i primjerice Ignacijevih pisama. Pojavljuje se jedna vrsta antižidovskog osjećaja koja je uvijek više rasla zbog neprijateljstva koje su Židovi prvih stoljeća otvoreno pokazivali prema prvim kršćanima. Za Ignacija, na primjer, vjera u Krista nema ni najmanju potrebu za potporom u židovskim spisima. Proroci kod njega imaju značenje samo u mjeri u kojoj ukazuju na Krista kao konvergentnu točku. I Marcion se pojavljuje u takvom kontekstu. Njega je „krasila” kršćanska radikalnost, osobito u odnosu prema Židovima, utemeljena na Pavlovu stavu koji je mogao izvući iz pojedinih poslanica.³⁹

1.3.1. Marcion

Marcion je bio porijeklom iz Ponta u Maloj Aziji. Došao je u Rim oko 140. godine u pratnji gnostika Cedrona za kojeg Irenej Lionski kaže da je bio njegov učitelj.⁴⁰ Najvjerojatnije mu je otac već bio kršćanin i čini se da su njegove ideje već bile osuđene u očinskoj kući, te ga je vlastiti otac izopćio iz Crkve.⁴¹

Opasnost marcionizma bila je zbilja velika, a u prilog toj činjenici govore i mnogi spisi crkvenih otaca iz prva tri stoljeća koji su bili usmjereni bilo protiv Mariona *in persona*, bilo protiv marcionizma kao pokreta. Rimskoj zajednici to je bilo jasno od samih početaka, te je o tome zauzela vrlo jasan stav, koji datira još iz 144. godine, kada je Marcion osuđen i ekskomuniciran, te je nakon toga osnovao Marcionitsku crkvu, utemeljenu na radikalnom pavlizmu. Bilo je to prvi put u povijesti da se Crkva odlučila na jedan takav čin. No nije poznato je li riječ o nekoj eksplicitnoj osudi ili ne.⁴²

Glede nauka Marcion je u svome spisu *Antitheses*⁴³ potpuno i sustavno odbacivao Stari zavjet, zbog kontrasta između ljubavi, s

³⁹ Usp. Manlio Simonetti – Emanuela Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, EDB, Bologna, 2010., 59-60.

⁴⁰ Usp. Irenej Lionski, *Adversus haereses* (dalje: AH) I,27,2 (citati i referencije: Adeline Rousseau (ur.), *Irénée, Contre les hérésies*, SCh 152-153, 210-211, 263-264, 293-294, Paris, Éd. du Cerf, 1969.-82.).

⁴¹ Usp. Jules Lebreton, *La crisi gnostica e il montanismo*, u: Fliche – Martin, 61-63.

⁴² O tim događajima vidi: T.-J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, 360-365.

⁴³ Nije u pitanju spis *in sensu proprio*, nego više neka vrsta „sakaćenja” pojedinih evanđelja i Pavlovih poslanica. Spis je za njegove učenike bio kao *regula fidei*.

jedne strane, i pravde, s druge strane. Iz Tertulijanovog *Adversus Marcionem* znamo da je Marcion sastavio i jedan *collatio* starozavjetnih i novozavjetnih odlomaka, koji bi po njemu bili u flagrantnoj suprotnosti. Marcion je izabrao pavlovski trag kao stup, ali je i odbacivao također onog Pavla koji je tražio kontakte sa židovskim svijetom, te je te odlomke smatrao židovskom interpolacijom. Samo nekoliko desetljeća kasnije Crkva će definirati vlastito Pismo (Novi zavjet), koje će biti u suprotnosti s Marcionovim. Za Marciona čak ni Isus nije onaj Mesija kojeg Židovi očekuju. Njegov je nauk vrlo jednostavan i u tome je tajna njegove učinkovitosti. Njegovo poimanje svijeta bilo je izrazito negativno, što je njegovu kristologiju „bojilo” doketizmom.⁴⁴

1.3.2. Gnostici

U Rimu su naučavali i gnostici, među kojima je najpoznatiji bio Valentin, za kojeg Tertulijan kaže da je gotovo postao čak i rimskim biskupom,⁴⁵ te njegov učenik Ptolomej. Dok je Marcionov nauk bio vrlo jednostavan, te donekle povezan s gnostičkim preko sirijske gnoze, gnostički je bio znatno složeniji.⁴⁶ Nakon otkrića Nag Hammadija znamo više o gnosticima u 2. stoljeću negoli o pravovjernim kršćanima. Gnostici su bili obično doketisti. Na primjer, prema Valentinu, Isus je duhovni čovjek, produhovljeno tijelo, na kojeg je s neba sišao Krist u trenutku krštenja na Jordanu te ga napustio u trenutku smrti.⁴⁷

Problem gnosticizma odnosi se na njegovo podrijetlo. Postoje, naime, autori koji drže da je gnosticizam pretkršćanski pokret te bi kao takav izvršio utjecaj na kršćanstvo, poglavito na Pavla i Ivana. Druga skupina smatra kako se gnosticizam kao takav nametnuo u kršćanstvu stvarajući tako kršćansku misao, te bi bio religiozni

kao *summum instrumentum*, kako nam daje naslutiti Tertulijan (usp. Tertulijan, *Adversus Marcionem* I, 19,4, CSEL 47, 314).

⁴⁴ Usp. J. Lebreton, *La crisi gnostica e il montanismo*, 61-63.

⁴⁵ Usp. Tertulijan, *Adversus Valentinianos* 4,2 (CSEL 47, 178-179). Zanimljivo je ovdje primijetiti da je Ignacije Antiohijski upravo u to vrijeme poslao svoje pismo Crkvi u Rimu. U ostalim Pismima obično spominje biskupa, međutim, u *Pismu Rimljanima* ne imenuje biskupa. Dakle, najvjerojatnije u Rimu u to vrijeme još uvijek nije bilo biskupa ili su se vodile „borbe” tko će to postati.

⁴⁶ Usp. Benjamin Walker, *Gnosticism. Its History and Influence*, The Aquarian Press, Wellingborough, 1983., 138.

⁴⁷ Usp. Jacques Liébaert, *L'incarnation. Des origines au concile de Chalcedoine* Les éditions du Cerf, Paris, 1966., 54-55. Za jedno sadržajnije poznavanje gnosticizma vidi: Antonio Orbe, *Estudios valentinianos, II: En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. 1,3)*, Analecta Gregoriana 65, Roma, 1995.

pokret paralelan kršćanstvu. Treći opet drže da bi nastao unutar židovske tradicije u Egiptu. No postoje i oni koji smatraju da je gnosticizam kao pokret nastao unutar kršćanstva. U kontekstu toga važno je napomenuti da postoje i poganski izvori o gnosticizmu (kao na primjer Celzo i Porfirije) koji govore o gnosticima kao o kršćanima, ili pak kao o jednoj sekti unutar kršćanstva. Najvjerojatnije je postojala i fuzija između kršćanskih, židovskih i poganskih elemenata, no u konačnici kršćanski karakter gnosticizma izvorno je vlasništvo samog kršćanstva.⁴⁸

Jedno od glavnih obilježja gnosticizma jest dualizam: duh i tijelo, dobro i zlo, itd. U materiji, tijelu, vidjeli su negativni element. Dualizam i potpuni prijezir prema materiji izvor su i drugih zabluđa, kao što su nijekanje uskrsnuća (docketizam). Prema dualističkim idejama gnostici su prema Svetom pismu razvili isti odnos, odbacujući Stari zavjet i starozavjetnog Boga. Tako na primjer, poput marcionita, razlikuju milosrdnog Boga (Novi zavjet) od Boga suca (Stari Zavjet), prikazujući ovog potonjeg u negativnom smislu.⁴⁹

U pitanju poimanja Boga i svijeta gnostički svijet je svijet podjela i suprotstavljenosti. Za njih, kako postoje dva svijeta, postoje i dva boga, odnosno dva stvarateljska počela. Demijurgu, koji je stvoritelj ovoga svijeta i koji se poistovjećuje sa starozavjetnim Bogom, suprotstavljen je pravi Bog, koji je Otac svega. On se koristio Demijurgom kako bi uredio svijet (subordinacionizam). Otac je jedini pravi Bog, čisti duh, nespoznatljiv, i od njega potječe objava punine svega, to jest svijet eona, odnosno *Pleroma* – nauk koji je uistinu prepoznatljiv samo kod gnostika. Poslao je svoga Sina na svijet da otkupi svijet. Prije njegova dolaska nitko nije postigao gnozu pravoga Boga u kojoj se sastoji spasenje.⁵⁰

Učenjem o tajnom znanju, odnosno tajnom Isusovom nauku koji bi, prema njima, prenio apostolima tijekom 40 dana ukazivanja nakon uskrsnuća, a apostoli bi prenijeli samo njima, gnosticizam nužno vodi do velikih socioloških podjela u kršćanskoj zajednici, točnije, do elitizma, jer se događa raslojavanje vjernika.

⁴⁸ O pitanjima nastanka gnosticizma vidi: Edwin Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A survey of the proposed evidences*, London, 1973.; Simone Péterment, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, 1984.; Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, Torino, 1991.; Manlio Simonetti, *Gnosticismo e cristianesimo*, u: M. Simonetti (ur.), *Ortodossia ed eresia*, 101-140.

⁴⁹ Usp.: M. Simonetti – E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 60-61.

⁵⁰ Usp. Antonio Orbe, *La teologia dei secoli II. e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Piemme Theologica, Casale Monferato, 1995., 38-40. Ovo je u biti Ptolomejev sustav valentinovskog smjera koji opisuje stvaranja svijeta kako nam prenosi Irenej Lionski (AH I, 1-8,4).

S jedne strane tu je jedna manja i izabrana skupina koja posjeduje to tajno znanje. To su gnosticici ili *πνευματικοί*, istinski gnosticici s iskrom božanske svjetlosti u sebi, a s druge strane tu je i ostala masa vjernika ili *ψυχικοί*, koji ne mogu dosegnuti gnozu, te ostali ljudi, materijalni (*ύλικοί*), koji su osuđeni na propast. Pravi put do spasenja je u posjedovanju gnoze, a to je dano samo gnosticima ili *πνευματικοί*. Važno je imati na umu da su razlike, prema njima, bile po naravi. Slobodna volja je eliminirana, pa su po svojim stavovima bili deterministi.⁵¹

Valentinovci su se ovakvim naukom nastojali nametnuti u rimskoj zajednici. Bili su vješti u raspravama. Zapravo, bilo ih je teško izbaciti iz zajednice jer su željeli ostati u zajednici. Tek pred kraj 2. stoljeća gnosticici su odstranjeni iz rimske zajednice. No to iskustvo s gnosticima bilo je konstitutivno za doktrinarni razvoj čitavog kršćanstva. Pokušali su dati strukturu koja nije prihvaćena za tezu o razlici naravi i razlikovanju Boga Staroga zavjeta i Boga Novog zavjeta. Elaboracija gnostičkog nauka temeljila se na tumačenju Starog zavjeta sposobnog evidentirati u njemu prisutnost Logos-kristologije. Mora se priznati da je gnosticizam pridonio razvoju te Logos-kristologije, vršeći utjecaj na pravovjerne autore koji su je pročistili od gnostičkih karakteristika.⁵²

2. JUSTINOVA LOGOS-KRISTOLOGIJA

Vidjeli smo kako u prvotnoj rimskoj zajednici ni kod Klementa ni kod Herme Krist nije *tout court* nazvan Bogom, kao što to imamo primjerice u *Prologu* Ivanova evanđelja, koji je barem Herma morao poznavati, a koji Irenej Lionski definira kao kršćanski pravovjerni odgovor na gnostičko promišljanje o Logosu.⁵³ Prema tome, primjećuje se određeno opiranje nauku Logos-kristologije koja je smatrala Krista Bogom, odnosno Božjim Sinom. Naime, prema tom nauku Logos je sišao u Mariju i utjelovio se u čovjeku Isusu rođenom od Marije. Takav je nauk u konačnici naučavao i Valentin te nakon njega Justin. Dakle, kako vidimo, Logos-kristologija koju je

⁵¹ Usp. A. Orbe, *Estudios valentinianos*, 147-149. Vidi također: Antonio Orbe, *Antropologia de san Ireneo*, La editorial catolica, Madrid, 1969.

⁵² Herakleon je npr. bio prvi koji je hermeneutički tumačio Prolog Ivanova evanđelja (usp. Maria V. Cerutti, *Logos e Gnosi*, u: Roberto Radice – Alfredo Valvo (ur.), *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, V&P, Milano, 2011., 212-213.

⁵³ Usp. Irenej Lionski, *AHI*, 8, 5.

naučavao i Justin bila je prisutna u Rimu, ali elaborirana u gnostičkoj formi od strane gnostika.⁵⁴ Međutim, F. Sagnard kaže kako postoji velika jezična sličnost između valentinovske i Justinove terminologije.⁵⁵

Dakle, oni koji su bili glavni protivnici gnostika, bili su i pod jakim utjecajem njihova nauka. Tako je na primjer u Valentino-vu nauku vrlo važan element bio Logos, koji je prema gnostičkom mitu o stvaranju bio jedan od eona. Taj je pojam bio čest u gnostičkim tekstovima, bilo kao personifikacija božanstva, bilo kao neki općeniti pojam. I kao takav pojam „logos” je ušao u kršćansku terminologiju,⁵⁶ premda svoje korijene ima i u pretkršćanskoj filozofskoj tradiciji grčke kulture.⁵⁷ Međutim, u Rimu se Logos-kristologija kao nauk nikada nije u potpunosti nametnula te nikada nije postala službeni nauk rimske Crkve jer je definirana kao „diteistički” nauk, tako da u Rimu u razdoblju od Herminog *Pastira*, preko Kalista do Zefirina postoji kontinuirani „anti-logos” nauk.⁵⁸

Kad govorimo o Logos-kristologiji, onda tu ne podrazumijevamo samo tekstove koji govore o Logosu. Riječ je o nauku koji vrednuje pojam „Logosa” u Ivanovu evanđelju. Nauk o Logosu formulirali najprije gnostici, a onda su ga preuzeli apologeti te razvili Aleksandrinci. Božanski Logos je prema tom nauku Krist, koji je postojao prije utjelovljenja i osobno se razlikuje od Oca. Biva poslan od Boga Oca u funkciji stvaranja svijeta. Logos je dakle taj koji stvara svijet prema Očevoj misli. Nakon čovjekova pada u grijeh on podučava čovjeka do trenutka oporavka, odnosno od utjelovljenja do uzašašća. Tako je identifikacija Krista s Logosom spontano vodila k identifikaciji Logosa sa Sinom Božjim. Riječ je o najvažnijoj činjenici, jer postavlja temelje za objašnjenje Kristova božanstva preko pojma „rađanja”, što će biti „kamen temeljac” za svu kasniju trinitarnu teologiju.⁵⁹ Logos je dakle preuzeo u sebe cjelokupni odnos stvorenja s

⁵⁴ Usp. Manlio Simonetti, *Roma cristiana*, 300-304.

⁵⁵ Usp. François M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée. Études de philosophie médiévale*, Paris, 1947., 603-604.

⁵⁶ Usp. PHEME PERKINS, Logos Christologies in the Nag Hammadi Codices, u: *Vigiliae Christianae* 35 (1981.), 4, 380-382.

⁵⁷ Usp. Augusto Cosentino, Syghè e Logos nello gnosticismo, u: *Silenzio e parola nella patristica*. [XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma 6-8 maggio)], Sea, Roma, 2012), 175-176.

⁵⁸ Usp. *Elenchos* IX, 11 (citati i referencije su uzeti iz: Paul Wendland (ur.), *Hyppolitus Werke III*, GCS, Berlin 1916.).

⁵⁹ Usp. Raniero Cantalamessa, *Dal Kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, V&P, Milano, 2006., 62.

Bogom. Riječ je o nauku koji u pravovjernom svijetu osjeća snažne posljedice gnosticizma i Filonova aleksandrizma.⁶⁰

S Justinom imamo dakle prvu cjelovitu formulaciju nauka o Logosu u pravovjernom, ne gnostičkom, kršćanskom kontekstu. Teorija o Logosu fundamentalna je za njegovu misao, te kao takva pruža objašnjenje kršćanskog nauka o božanstvu Sina Božjega.⁶¹ U povezanosti s tim je i njegov nauk o Bogu, koji je karakteriziran Božjom transcendencijom i idejom vrhovnog Boga kojemu su Logos i Duh Sveti podložni (subordinacionizam), zbog čega ga je i rimska zajednica odbacila, budući da se u njemu previše osjećao utjecaj poganske filozofije i gnosticima.⁶²

U *Drugoj apologiji*, u kontekstu govora o imenima bogova u grčkoj mitologiji, Justin zaključuje kako ta imena ne utvrđuju njihovo postojanje, te je stoga grčko shvaćanje Boga neadekvatno jer nema ideju božanske transcendencije, za razliku od kršćanskog shvaćanja, koje govori o Bogu koji je iznad tih imena: „Za Oca svega ne postoji odgovarajuće ime jer je nerođen; naime, kojim god bi ga se imenom nazvalo, to bi pretpostavljalo da postoji netko stariji koji mu je to ime nadjenulo.”⁶³ Glede odnosa Oca i Sina Justin naglašava kako je Logos istinski Sin Božji. Bog kojeg se naziva Ocem ima Sina. On je „rođen od Boga”,⁶⁴ „pravi Sin Božji kojeg štujemo na drugom mjestu dok je na trećem proročki Duh”.⁶⁵ Tako Sinovo božanstvo proizlazi iz njegove povezanosti s Bogom Ocem.⁶⁶

U *Prvoj apologiji* predstavlja jedan čudan koncept koji nalazimo samo kod njega i kojim zapravo želi već unaprijed spriječiti prigovore na koncepciju božanskog rađanja. Prema Logos-kristologiji Logos je stvarni Božji Sin, što bi moglo dovesti do uspoređivanja kršćanstva s mitom. Stoga su, prema Justinu, grčki mitovi „demonске krivotvorine”. Démoni bi, prema njemu, unaprijed znali da će

⁶⁰ O tome vidi: R. Radice – Alfredo Valvo (ur.), *Dal Logos dei greci e dei romani al Logos di Dio*, 65-81. 85-101, 131-145.

⁶¹ Usp. Erwin R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Verlag Frommannsche Buchhandlung, Jena, 1923., 140.

⁶² Usp. Peter Widdicombe, Justin Martyr and the Fatherhood of God, u: *Laval Théologique et Philosophique* 54 (1998.), 4, 113.

⁶³ Justin, *Apologija II*, 6, 1-2 (hrv. prijevod: *Justin, Apologije*, Verbum, Split, 2012.

⁶⁴ Justin, *Apologija I*, 12,7

⁶⁵ Justin, *Apologija I*, 13,3. Glede nauka o pneumatologiji, koja u tom razdoblju nije bila previše razvijena, Justin je Duha Svetog predstavljao uvijek u povezanosti s Ocem i Sinom, kojem se treba iskazivati isto čašćenje, nazivajući ga najčešće „proročki Duh”. Više o Justinovoj pneumatologiji vidi u: Bogdan B. Bucur, The Angelic Spirit in Early Christianity: Justin, the Martyr and Philosopher, u: *The Journal of Religion* 88 (2008.), 2, 190-208.

⁶⁶ Usp. E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, 118.

se roditi Logos (božansko rađanje *ab aeterno*), a onda bi, radi ismi-
javanja te koncepcije, izradili grčke mitove kako bi mogli kritizirati
tjelesno rađanje Logosa (*in tempore*). Odnosno, mitovi su unaprijed
konstruirali poricanje mogućnosti utjelovljenja božanskog Logosa.⁶⁷

U *Razgovoru s Trifunom* kaže da je Bog iz sebe „rodio razum-
sku silu”. I tu Logosa naziva raznim naslovima: Sin, Mudrost, Bog,
Gospodin, Anđeo itd.⁶⁸ Dakle, Bog je apsolutno jednostavan. Logos
je složeniji jer ima više funkcija. No važno je ovdje napomenuti da
se, kad je riječ o rađanju Logosa od Oca, to ne odnosi na njegove
„početke”, ili „izvore”, nego na njegovo proizlaženje u svrhu stvara-
nja svijeta i objave Boga Oca. Nije riječ o nekakvom odvajanju Logo-
sa od Oca.⁶⁹ Zato Justin kaže: „Kada neku riječ izričemo, mi riječ
rađamo, ali ne odsijecanjem kao da bi se umanjila naša govorna
sposobnost.”⁷⁰ U ovom retku mogla bi se nazirati distinkcija izme-
đu *λόγος ἐνδιάθετος* i *λόγος προφορικός*, karakteristična za apologete 2.
stoljeća. Time želi reći da je Logos rođen od Oca bez dijeljenja i bez
odsijecanja od božanske biti i Oca kao izvora, prikazujući na taj
način kozmički dualitet Logosa.⁷¹ Činjenica da je Sin „izgovoren” ne
šteti Očevoj božanskoj biti niti je umanjuje. Logos, kao Riječ Božja,
za Justina „je neodvojiva i neodjeljiva kao što je svjetlost sunčeva na
zemlji neodvojiva i neodjeljiva od sunca koje je na nebu”.⁷²

Nadalje, Justin želi „dokazati” postojanje „drugog Boga” (*ἕτερος
Θεός*), govoreći kako je Logos druga božanska osoba, koja je spo-
sobna objaviti se čovječanstvu preko teofanija, odnosno „logofanija”,
poput one kod hrasta Mamre (usp. Post 18,1-15), ili pak u borbi s
Jakovom (usp. Post 32,25-31), ili u gorućem grmu (usp. Izl. 3,1-6)
itd. jer su za njega teofanije zapravo teofanije Logosa. Dakle, prema
Justinu, onaj koji se ukazao Abrahamu, Jakovu i ostalim patrijarsima
jest „drugi Bog”, različit od onoga koji je stvorio svijet.⁷³ Premda
je jedne biti s Ocem, kao Jedinorođenac od Oca, Logos se „brojem
razlikuje od onoga koji ga rađa”.⁷⁴ Tu je riječ o „brojevnom” razliko-
vanju između Oca i Logosa, koje za Justina jednostavno znači razli-

⁶⁷ Usp. Justin, *Apologija* I, 54, 1-10.

⁶⁸ Usp. Justin, *Razgovor s Trifunom* 61,1 (hrv. prijevod: *Justin, Razgovor s Trifunom*, Verbum, Split, 2011).

⁶⁹ Usp. Craig M. Watts, *The Humanity of Jesus in Justin Martyr's Soteriology*, u: *The Evangelical Quarterly* 80 (2008.), 3, 220.

⁷⁰ Justin, *Razgovor* 61,2.

⁷¹ Usp. Josip Knežević, *Tragovi platonizma i stoicizma u Justinovoj misli*, u: *BS* 87 (2017.), 4, 808.

⁷² Justin, *Razgovor* 128,3.

⁷³ Usp. Justin, *Razgovor* 56,11; 62,2; 128,4; 129,1.4.

⁷⁴ Justin, *Razgovor* 129,4.

kovanje po osobi. Time želi reći da, iako je Logos kao „drugi Bog” različit po osobi, on nema impulzivnu snagu u svom razmišljanju jer postoji samo jedno središte razmišljanja, htijenja ili pak djelovanja u božanstvu.

Međutim, ovakvo Justinovo naučavanje nosi sa sobom i opasnost subordinacionizma jer naziva Logosa *ἕτερος Θεός*, nazivom koji je preuzeo od Filona Aleksandrijskog, koji je pravio razliku između Logosa i Oca koristeći se pojmom *Θεός* za Logosa, a *ὁ Θεός* (sa članom) za Oca, te identificiraju Logosa s Demijurgom iz Platonova *Timeja*, koji je imao funkciju posrednika između Boga i materijalnog svijeta u svrhu stvaranja i uređenja svijeta.⁷⁵ Takvo će razmišljanje poslije inspirirati gnostike, a potom i Justina u svrhu lakšeg shvaćanja vjere u božanstvo Kristovo.

Ovdje je vrlo jak pojam *ἕτερος Θεός*. Kada Justin govori o tom pojmu, on zna da zapravo krši temeljni koncept jedinstvenosti Boga (monoteizam), zbog čega je nauk o Logosu vrlo često bio pod optužbom za diteizam, pa čak i za triteizam. Dakle, želio je pronaći način kako bi se sačuvala Božja jedinstvenost i jedincatost, naglašavajući kako nije riječ o nekom „drugom Bogu” po razlikovanju misli (*γνώμην*), nego po osobi. Logos, koji je izišao iz Oca prije svih stvaranja, jest taj kojem se kao drugoj božanskoj osobi Bog Otac obraća kada kaže „Načinimo čovjeka” (usp. Post 1,26-28).⁷⁶

Veliki Bog je transcendentan. Stoga je subjekt teofanije Logos. Bilo bi „nedostojno” Boga Oca da ga se vidi u svijetu. Zbog toga je Logos onaj koji je zapravo objavitelj Boga Oca: „Tko je vidio mene, vidio je i Oca!” (Iv 14,9). Logos kao onaj koji dijeli istu bit s Ocem jest Bog, premda je „drugi Bog”. Dakle, naglašava istobitnost i jedinstvo naravi u Bogu premda se ponekad služi izrazima koji sugeriraju na određeni subordinacionizam.⁷⁷ Logos sudjeluje u stvaranju kao Očev „poslanik” te je na taj način objavljeni Bog koji se objavljivao patrijarsima i govorio po prorocima, te vrši službu posrednika između Boga Oca i stvorenog svijeta, što upućuje na njegovu podložničku ulogu, te je stoga „drugi Bog”, ali ne u odnosu na bit, nego u odnosu na proizlaženje u smislu razlikovanja: Budući da je Logos rođen, razlikuje se od Oca koji je nerođen.⁷⁸

Kad je riječ o Logos-kristologiji, onda je riječ o teologiji koja strukturalno upućuje na subordinacionizam, jer Logos u djelova-

⁷⁵ Usp. Platon, *Timaios*, „9E-30B; 36B-D; 54A-55C.

⁷⁶ Usp. Justin, *Razgovor* 62,2-4.

⁷⁷ Usp. Ivan Bock, Sv. Justin 'filozof i mučenik', u: *BS* 10 (1929.), 4, 201.

⁷⁸ Usp. Justin, *Razgovor* 129.

nju *ad extra* ima funkciju posrednika. Moramo imati na umu da je Logos-kristologija bila nauk koji je na određeni način označavao visinu društvene razine u razmišljanju. To je nauk, tako reći, „društvene elite”, odnosno društvene manjine, jer je imao dva glavna utjecaja: gnosticizam i grčku filozofiju. Međutim, to je utjecalo na činjenicu da se Logos-kristologija nikada nije uspjela nametnuti u Rimu jer je u doba Kalista prevladao, kako ćemo vidjeti, takozvani „popularni” nauk koji je u temeljima bio rigidni monoteizam.

3. MONARHIJANIZAM

U drugoj polovici 2. stoljeća nauk o Logosu bio je vrlo raširen i popularan. Krajem 2. stoljeća dolazi do radikalizacije one linije koja je započela s Klementom i Hermom svodenjem Krista na razinu običnog čovjeka. Nije nam poznat razlog te radikalizacije monoteističkog monarhijanizma koji će se pokazati nespojivim s umjerenim monarhijanizmom koji su zastupali pape Zefirin i Kalist i koji će dominirati u Rimu krajem 2. i početkom 3. stoljeća. Stoga je nastao sukob s monarhijanizmom raširenim u 2. i 3. stoljeću, koji se temeljio na negiranju triju božanskih osoba u korist rigidnog monoteizma i koji je svoje korijene imao u krivovjernom obliku judeo-kršćanstva kroz dva oblika: adopcionizam i modalizam.

3.1. Adopcionizam

Kršćanstvo je u Malu Aziju došlo u dvije tradicije: pavlovskoj i ivanovskoj. Možemo pretpostaviti kako je susret tih dviju tradicija morao biti sve samo ne miroljubiv jer se Ivanova *κήρυγμα* uvelike razlikuje od Pavlove. Zanimljivo je da se Pavla nikada ne naziva „zvijezdom” azijskih Crkava, iako je on tamo među prvima donio kršćanstvo i s pravom možemo reći da je bio najuspješniji. Došlo je u međuvremenu do fenomena „odbacivanja” Pavla, najvjerojatnije zbog njegova tumačenja židovskog Zakona. Upravo iz ovakvog podneblja proizlazi i adopcionistički nauk, koji bi svoje korijene imao u krivovjernom obliku judeo-kršćanstva i kršćanskog gnosticizma. Prema adopcionističkom nauku Isus bi bio „divinizirani čovjek”.⁷⁹ Oskudne vijesti o Teodotu iz Bizanta, zvanom „Kožar”, glavnom predstavniku ovog nauka, potječu nam od Euzebija Cezarejskog i autora *Elenchosa*.⁸⁰

⁷⁹ Usp. J. Liébaert, *Incarnation*, 74.

⁸⁰ Usp. Euzebije Cezarejski, *HE* V,28,6; *Elenchos*, VII, 35.

Elenchos je prva hereziološka rasprava koja je došla do nas. Ondje nalazimo nešto o nauku Teodota iz Bizancija zajedno s popisom hereza. Autor *Elenchosa* kaže da je taj Teodot uveo ovu herezu te da su mu nadahnutelji bili Celint i Ebion. Prema Teodotu, Isusa je rodila Djevica voljom i snagom (*δύναμις*) Oca. Prema tom nauku, u krštenju je Isus na sebe primio Krista, božansku *πνεῦμα*-u, koji se spustio na njega u obliku goluba prenoseći na njega Očevu snagu nakon čega je počeo činiti čudesa, zbog čega se ova struja monarhijanizma često naziva dinamičkim monarhijanizmom.⁸¹ Prema onome što se može iščitati iz ovoga svjedočanstva, čini se da su neki od njih negirali Kristovo božanstvo, drugi su ga prihvaćali, ali tek nakon uskrснуća, ali poricali su da je Krist bio Bog za svoga života. Ukratko, Krist je bio *nudus homo*, običan dakle čovjek, rođen na čudesan način, obdaren božanskom snagom u trenutku krštenja, ali uvijek je ostao samo čovjek.

Euzebij Cezarejski kaže da je papa Viktor izopćio Teodota, ali njegov nasljednik i imenjaka iz Bizancija, zvani Bankar, zajedno s učenicom Artemonom,⁸² nastavio je naučavati taj nauk govoreći kako je Krist bio *homo nudus*, čak inferioran Melkisedeku.⁸³ Međutim, s Artemonom propaganda je postala jačom. Euzebij donosi dugački odlomak iz jednog djela anonimnog autora.⁸⁴ Govori o ustrajnosti ovog nauka u Rimu, unatoč tome što ga je Viktor osudio. Autor tog djela poznat je kao antimonarhijanac. Ovdje Euzebij preko njega govori o Artemonu, koji je nastavio širiti ovu herezu u Rimu.⁸⁵ Prema Artemonu, Spasitelj je bio običan čovjek premda je bio obdaren posebnim darovima i karizmama. Nadalje, Euzebij prenosi kako oni kažu da se istina o Kristovoj čovječnosti bila sačuvala jedino u Rimu do Viktora, ali ju je Zefinin promijenio.⁸⁶ No vidjeli smo da, premda Kristovo božanstvo u prva dva stoljeća nije dolazilo do izražaja zbog naglašavanja monoteizma, Krist sve do Justina nikad nije *tout court* nazvan Bogom. Stoga se može zaključiti kako je Artemonova tvrdnja pretjerana, da su čak i apostoli naučavali kako je Krist bio tek običan čovjek.⁸⁷

⁸¹ Usp. *Elenchos*, VII,35; X,23.

⁸² Usp. Euzebij Cezarejski, *HE* VII,30,17.

⁸³ Usp. *Elenchos*, VII,36; X,24

⁸⁴ Usp. Euzebij Cezarejski, *HE* V,28

⁸⁵ Usp. *Elenchos* VII,35,36

⁸⁶ Usp. Euzebij Cezarejski, *HE*, V,28,3

⁸⁷ Usp. Euzebij Cezarejski, *HE*, V,28,6

3.2. Modalizam

Pripadnici ove struje naučavali su da se Bog objavljuje na različite načine (lat. *modus*). O modalizmu nas informira Hipolit Rimski, autor djela *Contra Noetum*. Problem je bio trinitarni. Modalisti nisu vjerovali da se božansko jedinstvo može „spasiti” osim odbijanjem razlikovanja između Oca i Sina, što su činili autori nauka o Logosu.⁸⁸ Ovakvom shvaćanju išao je u prilog i nedostatak jasnoće i shvaćanja razlike između pojmova „narav” (*φύσις*) i „osobe” (*ὑπόστασις, πρόσωπον*).

Unatoč osudi, Noet iz Smirne, glavni širitelj nauka, vjerojatno je nastavio svoj projekt širenja modalističkog monarhijanizma. Zapravo ne znamo je li Noet ikad išta napisao. Drevni autori nikada o Noetu ne govore kao o autoru, no pripisuje mu se jedan silogizam kao sažetak njegova nauka: „Krist je sâm Otac; Otac je onaj koji se utjelovio, trpio i umro.”⁸⁹ Otac se, dakle, utjelovio i postao čovjekom i ostao s ljudima. Prema tome, ovaj nauk ovako predstavljen odgovara onom iz Hipolitova *Contra Noetum* jer se koristi snažno monoteističkim tekstovima Staroga zavjeta. Međutim, Noet također koristi Iv 14,28: „Ja i Otac jedno smo!” kao i Iv 10,30: „Tko je vidio mene, vidio je i Oca!” itd. U tom kontekstu počinje se upotrebljavati pojam „monarhija” koji postaje ekvivalentan pojmu „monoteizam”.⁹⁰

Od 3. stoljeća modalistički monarhijanizam, uz patripasijanizam, nazvat će se i sabelijanizam, po libijskom heretiku Sabeliju, kojeg je 220. godine osudio papa Kalist. Sabelije, kao rigidni monoteist, smatrao je božanstvo monadom koja se objavljuje kroz tri djelovanja – Otac u Starom zavjetu, Sin u Utjelovljenju i Duh Sveti u posvećenju – smatrajući Oca, Sina i Duha Svetoga jednom osobom (*πρόσωπον*). Dakle, „sveo” je preegzistentnog Krista na ime, na način na koji se jedini Bog Otac objavljuje u svijetu. Slijedom toga, Otac se utjelovio u čovjeku Isusu te je u njemu trpio na križu. Zato se u Rimu taj nauk godinama kasnije nazivao „patripasijanizmom”.⁹¹

⁸⁸ Usp. J. Liébaert, *Incarnation*, 75.

⁸⁹ Hipolit Rimski, *Contra Noetum* (dalje: CN) 1; (citati i referencije: Pierre Nautin (ur.), *Hippolyte Contre les hérésies; fragment. Étude ed édition critique*, éd. du Cerf, Paris 1949.).

⁹⁰ Hipolit Rimski, CN 7, 10-11.15

⁹¹ O tome vidi: Manlio Simonetti, Sabelio e Sabelianismo, u: M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 217-238. Vidi također: L. Padovese, *Introduzione alla teologia patristica*, 70.

4. TRINITARNA I KRISTOLOŠKA TEOLOGIJA AUTORA *ELENCHOSA*

Iz povijesnoga konteksta dade se zaključiti kako se za vrijeme pape Zefirina dogodila doktrinarna prekretnica kroz širenje modalističkoga monarhijanizma koji je, preko Noetovih učenika Epigona i Kleomena, prenesen u Rim krajem 2. stoljeća i počeo se širiti čak i među službenim crkvenim ambijentima Rima.⁹² Tako, u vrijeme pape Zefirina u Rimu su postojala najmanje tri kristološka nauka: adopcionistički nauk (Theodot i Artemon), zatim modalistički (Noet i Kleomen) te nauk o Logosu (autor *Elenchosa*). Kleomenov nauk (Noetov) pokazao se vrlo uspješnim. Kod njega se pojavljuje koncept Očeva utjelovljenja. Rimljanima se to sviđjelo jer potvrđuje Kristovo božanstvo. No slaba točka tog nauka nije u tome što ukida „autonomiju” Sina prije Utjelovljenja, već u tome što je prema tom nauku Otac trpio na križu. Tako se taj nauk počeo širiti po Rimu, ali imao je protivnike u autoru *Elenchosa* (Logos-kristologija), koji je ponajviše ostao poznat zbog sukoba s papom Zefirinom i njegovim nasljednikom Kalistom,⁹³ govoreći o njima: „Nismo se složili ni sa Zefirinom ni Kalistom i pobijali smo ih nekoliko puta prisiljavajući ih da prihvate istinu.”⁹⁴ Autor *Elenchosa* daje nam i detalje o životu rimskih zajednica. No, prije svega, kad je u pitanju njegov identitet, postoji nekoliko teorija tako da ga možemo razlikovati od samog Hipolita Rimskog, autora djela *Contra Noetum* te egzegetskih djela. No, autor *Elenchosa* je zasigurno poznavao djelo *Contra Noetum*. *Elenchos* je napisan najvjerojatnije nakon Kalistove smrti, a *Contra Noetum* je već bilo napisano.⁹⁵

Zbog podjela koje su nastale početkom 3. stoljeća između autora *Elenchosa*, s jedne strane, i Zefirina te Kalista, s druge, nastojalo se učiniti neko posredovanje jer su obojica papa bili prilično nejasni glede stava prema rastućem modalističkom monarhijaniz-

⁹² *Elenchos* IX,7,10.

⁹³ Usp. M. Simonetti, *Roma cristiana*, 303.

⁹⁴ *Elenchos* IX,7,3.

⁹⁵ G. da Bra bio je prvi koji je nijekao mogućnost da bi Hipolit Rimski bio autor *Elenchosa* (Giuseppe da Bra, *I Filosofumeni sono di Ippolito?*, Roma, 1942.; Isti, *Studio su s. Ippolito dottore*, Roma, 1944.), zatim Pierre Nautin (*Le dossier d'Hippolyte et de Mélicon dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Les Editions du Cerf, Paris, 1953.). Glede tog pitanja postoje dakle dvije rekonstrukcije: tradicionalna i moderna. Tim pitanjem su se pozabavili razni autori na simpozijima koji su održani u Rimu krajem 70-ih i 80-ih godina (*Ricerche su Ippolito*, IPA, Roma 1977.; *Nuove ricerche su Ippolito*, IPA, Roma 1989.), naglašujući kako je potrebno razdvojiti dva autora: Zapadni Hipolit – ili Pseudo-Hipolit (autor *Elenchosa*), te Istočni Hipolit (biskup i egzeget).

mu. Zato autor *Elenchosa* predstavlja Zefirina i Kalista kao one koji su bliski Kleomenovu i Sabelijevu nauku, budući da podržavaju nauku o božanskoj monarhiji nasuprot Logos-kristologiji. Stoga i autor *Elenchosa* prenosi Zefirinovu rečenicu koja zvuči monarhijanistički: „Ja poznajem samo jednog Boga, Isusa Krista, i izvan njega nitko drugi nije rođen niti je trpio.”⁹⁶ Međutim, nastavak te iste ispovijesti vjere da „nije umro Otac, nego Sin”⁹⁷ pokazuje da se Zefirina ipak ne može identificirati s radikalnim monarhijanizmom (patripasijanizmom), dok optužba protiv autora Logos-kristologije za „dvoboštvo”, koju je preuzeo i papa Kalist govoreći „διθεοι ἔσσις”,⁹⁸ otkriva želju za zauzimanjem posredničke uloge između dva ekstrema, koja je nastavljena i za vrijeme pape Kalista.⁹⁹

Autor *Elenchosa* je stoga želio vidjeti Kalista kao modalista jer po njemu papa naučava u utjelovljenju potpunu identifikaciju Oca, Sina i Duha Svetoga: „Logos sâm je Sin i sâm također Otac budući da je nazvan Sin i Otac, ali oni su jedno, nevidljivi Duh. Jer Otac nije jedna stvar, a Sin druga, nego oni subzistiraju kao jedan i kao isti Duh ... a onaj koji se utjelovio u Djevici nije neki drugačiji Duh zajedno s Ocem, nego jedan te isti. I to je ono što je rečeno: ‘Ne vjeruješ li da sam ja u Ocu i Otac u meni?’ Jer što je vidljivo, budući da je ljudsko, to je Sin, ali Duh koji je u Sinu, to je Otac. Zato, ja ih neću, kaže, zvati dva Boga, Otac i Sin, nego jedan. Jer Otac postoji sâm po sebi uzevši tijelo i učini ga božanskim, te ujedinivši ga sa sobom, učinio ga je jednim, tako da su Otac i Sin nazvani jednim Bogom. A ovaj, budući da je jedna osoba, ne može biti dvije. I na taj način Otac je trpio sa Sinom.”¹⁰⁰

Dakle, modalizam koji ovdje autor *Elenchosa* pobija, ne samo da podrazumijeva neprihvatljive posljedice za nauku o utjelovljenju – budući da se povezuje s patripasijanizmom – nego se povezuje i sa tzv. „pneumatološkom kristologijom” po kojoj bi Krist bio utjelovljenje božanske *Pneume*.¹⁰¹ No tu je zapravo riječ o nauku koji će se kasnije pronaći i kod drugog heretika, kod Prakseana, kako svjedoči Tertulijan.¹⁰²

Kalistov „modalizam” bi prema autoru *Elenchosa* posebno bio naznačen u tvrdnji postojanja jedne *πρόσωπον* koja pripada i Ocu i

⁹⁶ *Elenchos* IX,11, 3.

⁹⁷ *Elenchos* IX,11,3.

⁹⁸ *Elenchos* IX,12,16.

⁹⁹ Usp. M. Simonetti, *il problema dell'unità di Dio*, 196-7

¹⁰⁰ *Elenchos* IX,12,16-19

¹⁰¹ Usp. J. Liébaert, *Incarnation*, 76.

¹⁰² Usp. Tertulijan, *Adversus Praxean* 27, CCL II, Tournhout, 1954, 1198,7-10.

Sinu s nakanom suprotstavljanja tvrdnji Hipolita Rimskog iz *Contra Noetum*, gdje se savršeno razlikuju dvije πρόσωπα Oca i Sina,¹⁰³ premda A. Brent tvrdi da je Hipolit Rimski bliži Kalistu negoli autor *Elenchosa*.¹⁰⁴ Međutim, M. Simonetti tvrdi kako su te Kalistove tvrdnje zapravo tek formalne prirode, pa čak i prividne, premda su „monarhijanističkog kova”, ali ipak različite od npr. Sabelijevog radikalizma. Zato bi ovakva pozicija, i pape Zefirina, ali i pape Kalista, više predstavlja nauk koji bismo mogli nazvati „umjerenim monarhijanizmom”, marginalizirajući tako i sabelijanizam i radikalni monarhijanizam, ali i Logos-kristologiju.¹⁰⁵ Doduše, ta formula jest nastojala ići i ukorak s razmišljanjem autora Logos-kristologije uvođenjem pojma „Logos”, te izbjegavajući da je Otac trpio na križu, ali zasigurno je u svojim temeljima bila nadahnuta monarhijanizmom, zbog čega je autor *Elenchosa* nikako nije mogao prihvatiti.¹⁰⁶ Prema tome, može se zaključiti da je rimska Crkva početkom trećeg stoljeća, barem u svojim vođama, odbacila nauk autora *Elenchosa*, optužujući ga za „dvoboštvo”, te usvojila umjerenu monarhijanističku doktrinu.¹⁰⁷

S druge strane, autor *Elenchosa* u Rimu je naučavao Logos-kristologiju, jasno obojenu subordinacionizmom i dijametralno suprotnu modalizmu, s jedne strane, ali zato dosta razvijeniju od tradicionalnog nauka koju su branili pape, slijedeći svoje prethodnike: „Samo je jedan Bog, Stvoritelj i Gospodar svega ... On je želio stvoriti stvari koje jesu, a koje prije nisu postojale... Stvorio je prvo različita počela stvari – vatru i duh, vodu i zemlju – iz kojih je izvršio svoje stvaranje.”¹⁰⁸

„Nadalje, taj Bog, jedini i nad svime što jest, zamislivši u svom umu najprije je rodio Logosa, ne kao riječ u smislu glasa, nego kao unutarnje Počelo svega što jest. Rodio ga je sa svime što postoji. Jer Otac je sâm bio što jest; iz Njega je rođen Logos, počelo stvaranja... postajući tako Njegov prvorođeni glas, kao onaj koji je u sebi imao Očeve ideje zamišljene u Očevoj misli. Prema tome, na Očevu zapovijed svijet je počeo svoje postojanje, a Logos je realizirao do u detalje

¹⁰³ Hipolit Rimski, CN 14.

¹⁰⁴ Allen Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995., 211.

¹⁰⁵ O tome: M. Simonetti, *Aspetti della cristologia del III. secolo: Dionigi di Alessandria*, u: M. Simonetti (ur.), *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 273-297.

¹⁰⁶ Usp. M. Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio*, 199.

¹⁰⁷ Usp. M. Simonetti, *Roma cristiana*, 306.

¹⁰⁸ *Elenchos* X,32,1-2.4-5; 33,3-7.

kako bi udovoljio Bogu.”¹⁰⁹ Riječ je o shemi koja je vlastita pripadnicima Logos-kristologije, koja naglašava stvarno rađanje Logosa od Oca prije svih vjekova. Logos, premda rođen, nije se odvojio od Oca, čime se izbjegava optužba za diteizam. Upravo od rađanja proizlazi božanstvo Logosa, i budući da pripada božanskoj biti, Logos je Bog,¹¹⁰ premda je Logosovo božanstvo izraženo kao i kod Justina bez člana (*θεός*), čime se ističe i subordinacionizam Logosa Ocu.¹¹¹

Dakle, Logos je rođen od Boga kao *πρότοκοκος*, realizirajući Očev plan stvaranja svijeta. Otac ga rađa kao zasebnu bitnost (*entitas*), kao zasebno biće različito od Njega, u svrhu stvaranja svijeta i vladanja nad svijetom. Nakon toga Logos stvara sve stvari na temelju ideja koje je Otac u njega stavio. Stoga se postavlja pitanje: Predstavlja li ovaj autor dvostruki stadij Logosa ili ne kad kaže: „Bog ... zamislivši u svom umu najprije je rodio Logosa.” To je dvosmislena artikulacija, možda čak i namjerna. Je li ga rodio čim ga je zamislio? To je značajnije više za ono što ne kaže negoli za ono što kaže. Naime, u vrijeme ovog autora već je Hipolit Rimski koristio tehnički izraz *πρόσωπον*. Otac i Sin jedina dvije su *πρόσωπα*. Kalistova formula govori o jednom *πρόσωπον* Oca i Sina. Tertulijan je u *Adversus Praxean* grčki *πρόσωπον* preveo na latinski kao *persona* i također ga primijenio na Duha Svetoga. Međutim, na Istoku, na grčkom govornom području stvari su se zakomplicirale. Origen, na primjer, pojam *πρόσωπον* nikada nije koristio, nego je koristio pojam *ὑπόστασις*. Uglavnom, u vrijeme pisanja autora *Elenchosa* pojam *πρόσωπον* već je bio u upotrebi. Međutim, autor *Elenchosa* nikada ne govori o nekom tehničkom pojmu koji bi pokazivao razliku između Oca i Sina. Tehnički pojam (*πρόσωπον*) nestao je kod njega. On stoji nasuprot Kalistove tvrdnje (jedna *πρόσωπον*) i Hipolitove (dvije, odnosno tri *πρόσωπα* u *Contra Noetum*). Čini se kako je radije ignorirao oboje. Konceptualno to izražava, ali pojam kao takav ne koristi. Dakle, premda pripada Logos-kristologiji, on izostavlja neke točke koje bi mogle uzrokovati različita tumačenja, kao što je na primjer pojam *πρόσωπον*. Kod njege zapravo nedostaje bilo kakva nakana pojašnjenja na koji je način shvaćeno postojanje uosobljenog Logosa zajedno s Ocem.¹¹²

Druga stvar jest potpuna odsutnost pojma duh (*πνεῦμα*). Samo jednom koristi pojam *πνεῦμα* kada je govorio o četiri elementa.¹¹³ Za njega je *πνεῦμα* zrak. U *Contra Noetum* kod Hipolita Rimskog Duh

¹⁰⁹ *Elenchos* X,33, 2-8.

¹¹⁰ Usp. Pierre Nautin, *Hippolyte et Josipe*, éd. du Cerf, Paris 1947., 116, n. 2.

¹¹¹ Usp. M. Simonetti, Il problema dell'unità di Dio, 201

¹¹² Usp. M. Simonetti, Il problema dell'unità di Dio, 202-3.

¹¹³ Usp. *Elenchos* X,32,1

Sveti je dio trinitarne koncepcije,¹¹⁴ dok kod autora *Elenchosa* Duh Sveti na božanskoj razini zapravo, čini se, ne postoji. Zašto uklanja pojam *πνεῦμα* iz trojstvenog jezika i nauka? Najvjerojatnije, zato što je to pojam vrlo blizak Kalistovu nauku, koji je rekao da je *πνεῦμα* ono što je zajedničko Ocu i Sinu. Taj pojam je središnji kod Kalista te savršeno odgovara Logosu, s kojim je identificiran. Ovaj autor koji otvoreno polemizira s Kalistom ne želi dijeliti s njim nauk i stavlja *πνεῦμα* samo među elemente na kojima se temelji svijet (prema Heraklitu). Drugi razlog zašto uklanja pojam *πνεῦμα* jest: jer je jedan aspekt reakcije na montanizam. Montanisti su sebe smatrali novim prorocima. Vjerovali su da je Montan utjelovljenje Duha Svetoga. Novo se proročanstvo odmah sukobljava s hijerarhijom koja je utemeljena na biskupima, prezbiterima i đakonima. Montanisti, koji su se smatrali nadahnutima Duhom Svetim, visoko su ga uzvisili. Tertulijan je bio taj koji je, pod njihovim utjecajem, maksimalno vrednovao Duha Svetoga na božanskoj razini i njegovu ulogu u trinitarnom nauku. On je prvi istinski trinitarni mislilac i daje izraze koji su uistinu konačni, govoreći upravo o tri osobe.¹¹⁵ Dakle, najvjerojatnije je u to vrijeme autor *Elenchosa* smatrao montanizam herezom i tada je možda iz tog razloga eliminirao pojam *πνεῦμα* jer se, s jedne strane, svađao s Kalistom, a s druge strane uopće nije želio imati veze s montanistima budući da su bili heretici.¹¹⁶

Stoga ovaj autor govori o jedinom Bogu i Logosu (njegovu Sinu), ali nikada ne govori o načinu sjedinjenja Boga i Logosa. Činjenica je da nisu uspjeli predstaviti jedinstvo između tri osobe na zadovoljavajući način. Autor *Elenchosa* jednostavno je odustao. Govorio je o Bogu kao jednom jedinom, govorio je o njegovu Logosu kojeg je rodio, ali nikada se nije pokušavao izraziti o njihovu jedinstvu, niti se osloboditi optužbi koje su mu imputirali Zefirin i Kalist.

ZAKLJUČAK

Vidjeli smo kako je u svojim počecima rimska Crkva bila strukturirana u smislu prezbiterske organizacije što će uvelike odrediti njezin teološki razvoj. No već u 2. stoljeću Crkva se počela profilirati kao zasebna institucija, što je još više došlo do izražaja s Marcionom i gnosticizmom. Nauk je bio čvrsta točka koja je ujedinjavala zajed-

¹¹⁴ Usp. Hipolit Rimski, *CN* 14

¹¹⁵ O tome: Manlio Simonetti, *Il regresso della teologia dello Spirito santo in Occidente dopo Tertulliano*, u: *Augustinianum* 20 (1980.), 655-669.

¹¹⁶ Usp. M. Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio*, 202.

nicu. Stoga, kada je neki sporni nauk smatran heretičkim, uspoređivao bi se s naukom apostola, naukom Tradicije.

Tijekom 2. stoljeća sve su kršćanske zajednice prešle u monarhijsku biskupsku organizaciju na različite načine. Nemamo nikakvih informacija o nekakvom traumatičnom prijelazu, nego je to bila postupna tranzicija. Stoga možemo zaključiti da se u Rimu prijelaz iz prezbiterijske hijerarhije u monarhijski biskupski sustav dogodio u vremenu između Viktora i Kalista, kada se rimska zajednica uspjela organizirati u jednom izrazito unitarističkom smislu, ali je ipak ostala vjerna izrazito monoteističkom pogledu – da izbjegnemo pojam „monarhijanističkom” – odbacujući Logos-kristologiju.

Upravo u kontekst toga smješta se i trinitarno-kristološki nauk prve rimske zajednice, koji se različito razvijao, od bazne kristologije koja je predstavljena kod Klementa Rimskog i Herme, kod kojih nema definicije božanstva Isusa Krista, pa preko gnostika, do Justina i Logos-kristologije, čija se teološka postavka temeljila na definiciji Krista kao Božjeg Sina prema *Prologu* Ivanova evanđelja. Međutim, takvo shvaćanje postavljalo je i neke poteškoće. S jedne strane, postavlja se pitanje odnosa Boga i Logosa, a druga poteškoća se sastoji u subordinacionizmu Logosa koji je predstavljen kao „drugi Bog”, inficirajući tako dogmu o Božjoj jedincatosti (monoteizam).

Stoga, kao prva reakcija došao je monarhijanizam, ali više kao tendencija sačuvanja židovskog naslijeđa u prvotnoj rimskoj zajednici, kroz dva radikalna oblika: adopcionizam i modalizam, koji su se širili za vrijeme papâ Zefirina i Kalista. Ipak, nakon Kalista čini se da nije bilo više takvih doktrinarnih kontrasta, te je rimska teologija ostala označena tendencijom prema jednom umjerenom monarhijanizmu. Ne znamo ništa o tome što se dogodilo nakon njihova sukoba s autorom *Elenchosa* kao predstavnikom Logos-kristologije, koja je često bila je sumnjivica za „diteizam”, jer je svaki govor o božanstvu Logosa nužno uključivao narušavanje Božje jedincatosti.

Taj unitaristički smisao rimske zajednice vidljiv je upravo u činjenici što se Logos-kristologija nikada nije uspjela nametnuti u toj zajednici. Logos-kristologija je kao nauk uvijek bila na višoj razini, više filozofskoj. To je elitistička koncepcija koja nikada do kraja nije imala uspjeha u Rimu. Rimska teologija uvijek je stavljala snažan naglasak na Božju jedincatost, teško objašnjavajući razlike između Boga Oca i njegova Sina Isusa Krista, razvijajući jednu vrstu umjerenog monarhijanizma, pravovjernog, kako smo mogli vidjeti kod Zefirina i Kalista, ali ipak monarhijanizma.

Naravno da su tome pridonijeli i njezini počeci, koji su uvelike bili vezani uz nastanak te zajednice, koju su najvećim dijelom čini-

li obraćeni Židovi, što će utjecati i na prvotno hijerarhijsko uređenje koje je bilo po uzoru na židovske sinagoge. Iz toga je proizašla i teologija koja je bila bitno „obojena” monoteizmom, tako da jedna koncepcija – kao što je bila Logos-kristologija – koja uz Boga Oca naglašava i božansku uosobljenost njegova Logosa – jednostavno nije mogla naći svoje mjesto, nego će svoje vrhunce imati u Aleksandriji i posebice na Nicejskom koncilu (325.).

DEVELOPMENT OF CHRISTIAN ROME THEOLOGY FROM CLEMENT TO AUTHOR OF ELENCHOS

Summary

The author of this paper presents the development of the theology of Christian Rome in the first centuries through the thought of some of the most important authors and theological systems. Thus, aware of the pluralism of opinions and conceptions that characterized the theology of Christian Rome, he confines himself to only some of the most important texts. The work as such is divided into several points that influenced the development of theological thought in the capital of the Roman Empire, then the hierarchical organization of the original Church in Rome. The author then places emphasis on the main points of Roman theology in the first three centuries through the most important texts that marked this development of theological thought.

Keywords: Christian Rome, Logos-Christology, Monarchianism, author Elenchos