29–49

dr Jan Dominik Bogataj OFM

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta
Papeška univerza Antonianum v Rimu, Teološka fakulteta
jan.bogataj@teof.uni-lj.si
ORCID 0009-0004-1215-3677

https://doi.org/10.18485/pbf_synodos_nikaia1.2025.ch2
УДК: 811.163.6'276.6:2
81'255.2
27-732.4-675(495.02)"375"

Nicejska teološka terminologija po slovensko

Povzetek: Članek obravnava terminološke izzive pri prevajanju nicejske teologije v slovenščino. Avtor najprej predstavi novo slovensko antološko izdajo ključnih pisnih virov za nicejski koncil (325), po tem pa podrobno analizira novi slovenski prevod nicejske veroizpovedi, ki ga primerja tako z grškim izvirnikom kot s Popovićevim srbskim prevodom. Ključni problem predstavlja iskanje ustreznega izraz za *homooúsios*: avtor predlaga rabo termina »istobitnosten«, ki naj natančneje izrazi ontološko enakost Očeta in Sina ter se izogne napačnim filozofskim poudarkom. Prispevek pokaže, da prevajanje nicejske terminologije ni le jezikovno, temveč tudi dogmatično opravilo. Slovenski jezik se izkaže kot dovolj prilagodljiv, vendar zahteva terminološko previdnost, da ne odpira prostora heterodoksnim interpretacijam. Avtor sklene, da premišljena raba izrazov omogoča zvesto posredovanje nauka v sodobnem kontekstu.

Ključne besede: nicejski koncil, *homoousios*, slovenski jezik, teološka terminologija, arianizem

Uvod

Nicejski koncil je bil eden ključnih trenutkov v zgodovini krščanstva, saj je postavil temeljne koordinate dogmatične in cerkveno-politične ureditve, ki so oblikovale nadaljnji razvoj Cerkve.[1] Čeprav je bil koncil sklican kot odgovor na konkreten spor – po najbolj ustaljeni razlagi predvsem zaradi arijanske kontroverze –, je njegov pomen kmalu presegel ozke meje teološkega konflikta. Postal

[1] Prispevek je nastal kot rezultat dela v okviru raziskovalnega programa P6-0262: »Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga«, ki poteka v okviru Teološke fakultete Univerze v Ljubljani in ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

je merilo pravovernosti, zgled za določanje razmerja med cesarsko oblastjo in škofovskim zborom ter izhodišče za vse poznejše ekumenske koncile.

Nicejski koncil je danes v splošni zavesti morda resda najbolj poznan predvsem kot dogodek, odločilen za vsebino veroizpovedi, ki jo kristjani po vsem svetu izpovedujejo vsako nedeljo. Te pretirane, včasih celo blasfemične, povečini pa predvsem popolnoma nepoučene trditve gredo z roko v roki z dejstvom, da je s historiografskega vidika nicejski koncil, kljub trudu generacij izvrstnih raziskovalcev, zaradi pomanjkanja virov oziroma nejasnosti okrog njihove interpretacije še vedno ovit v tančico skrivnostnosti, kar onemogoča natančnejšo zgodovinsko rekonstrukcijo. Niso se namreč ohranili koncilski *acta* (uradni zapisi, zbirke odločitev, dokumentov in poteka dogodkov), z gotovostjo ne vemo za datum začetka zborovanja, ni jasno, kdo je bil prvi govorec, niti kako je razprava potekala, ne poznamo točnega števila koncilskih očetov, nismo gotovi niti glede Arijeve prisotnosti, predvsem pa ostajajo nejasne motivacije, ki so cesarja Konstantina nagnile k sklicu.

Obenem so zgodovino tudi v tem primeru pisali zmagovalci (Atanazij Aleksandrijski *in primis*),[2] in šele od prelome študije J. H. Newmana, *The Arians of the Fourth Century: Their Doctrine, Temper, and Conduct* (1833), naprej so zgodovinarji začeli nicejski koncil presojati bolj kritično. To prizadevanje za kritično poglobitev razumevanja nicejskega koncila se krepi v zadnjih desetletjih, ko se pozornost posveča predvsem obstoječim sočasnim virom, s čimer se presega tradicionalne (površne) predstave o razvoju dogodkov, ki so velikokrat plod dobro usidranih zgodovinskih konstruktov, tako antičnih kot modernih.

To je botrovalo tudi nastanku slovenske antologije virov o nicejskem koncilu,[3] ki izhaja ob obhajanju 1700-letnice samega dogodka, s čimer se pridružuje brezštevilnim pobudam po vsem svetu, ki v tem letu tako na akademski kot na cerkveno-ekumenski ravni skušajo obuditi spomin na ta odločilni dogodek zgodnjega krščanstva ter iz njega črpati navdih za sedanjost in prihodnost.[4]

[2] V tej zvezi prim. Lewis, A. »Athanasius' Initial Defence of the Term *homoousios*: Rereading the *De Decretis*«, *Journal of Early Christian Studies* 12, št. 3 (2004): 337–359; Lewis, A. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2004; Weinandy, Th. G. *Athanasius: A Theological Introduction*, The Catholic University of America Press, Washington, DC 2018; Whitworth, P. *Defining God: Athanasius, Nicaea and Trinitarian Controversy of the Fourth Century*, Sacristy Press, Durham 2023.

[3] Bogataj, J. D., ur. *Nicejski koncil (325): Antologija virov*, Teološka fakulteta UL; Celjska Mohorjeva družba, Ljubljana-Celje 2025.

[4] Prim. nekaj najvidnejših publikacij: Bianchi, C., A. Melloni in M. Proietti, *Il concilio e il Credo, 325-2025: Storia e trasmissione dei simboli di Nicea e di Costantinopoli*, EDB, Bologna 2025; Cavallini, A. *Nicea 325: l'enigma del primo concilio ecumenico*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo 2025; Coda, P. in S. Fenaroli, ur. *Ripartire da Nicea: per leggere la fede dentro nuovi orizzonti*, Queriniana, Brescia 2024; Fernández, S. *Nicaea 325: Reassessing the Contemporary Sources*, Brill, Leiden 2025; Giulea, D.-A. *Antioch, Nicaea, and the Synthesis of Constantinople: Revisiting of Trajectories in the*

Pričujoča študija si s tem v zvezi zadaja dvojno nalogo. Najprej bodo na sumaren način kritično predstavljeni zgodovinski viri za nicejski koncil, skupaj z metodološkim premislekom, ki stoji v ozadju omenjene slovenske izdaje. Vse to služi kot širši uvod v osrednji del prispevka, ki je posvečen kritičnemu premisleku o (slovenski) teološki terminologiji, vezani na nicejsko veroizpoved. V ta namen bodo analizirani posamezni členi veroizpovedi in anatematizmov, pri čemer bo podana primerjava z dosedanjim slovenskim prevodom in srbskim prevodom cenjenega protojereja stavrofora profesorja dr. Radomirja V. Popovića.

Zgodovinski viri za nicejski koncil

Razpoložljive informacije glede neposrednih dogodkov pred nicejskim koncilom in na njem so skope. Številni ohranjeni podatki so z vidika kritičnega zgodovinopisja spornega in problematičnega značaja, zlasti glede števila tem, dogodkov in osebnosti. Prav odsotnost ustrezne dokumentacije v veliki meri omejuje in otežuje vsak celovitejših poskus zgodovinske rekonstrukcije.[5]

Uradni dokumenti koncila (*acta*) se žal niso ohranili, razen treh: 1.) veroizpoved (símbol vere), ohranjena v grščini in prevedena v različne jezike, posredovana prek številnih virov, med katerimi je najstarejša različica v pismu, ki ga je Evzebij Cezarejski poslal vernikom svoje Cerkve (*Pismo cezarejski Cerkvi*); 2.) koncilsko *Pismo Cerkvam v Egiptu, Libiji in Pentapolisu*, posredovano preko zgodovinarjev (npr. Sokrat, Teodoret, anonimni avtor iz Kizika), kjer so zbrane odločitve in potek koncila; 3.) dve Konstantinovi pismi, izmed katerih je bilo eno naslovljeno na vse Cerkve glede določitve datuma praznovanja velike noči, drugo pa na Cerkev v Aleksandriji, posebej posvečeno odločitvam o Ariju.

Fourth-Century Christological Debates, Brill, Leiden-Boston 2024; Kim, Y. R. ur. *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge 2021; Kinzig, W. *A History of Early Christian Creeds*, De Gruyter, Berlin-Boston 2024; Commissione teologica internazionale, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore: 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025)*, Libreria Editrice Vaticana, Vatikan 2025; Melloni, A. in C. Bianchi, ur. *The Creed of Nicaea (325): The Status Quaestionis and the Neglected Topics*, V&R Unipress, Göttingen 2025; Morales, X. *325. Le grand et saint synode de Nicée*, Le Condottiere, Pariz 2025; Navascués Benilloch, P. in J. P. Cárdenas, *Símbolo: luz de Nicea. 1700 aniversario del Concilio de Nicea (325)*, Cabildo Catedral de Córdoba, Córdoba 2025; Peratoner, A. *Della stessa sostanza del Padre: il Concilio di Nicea e il nostro »Credo«*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2025; Piano, L. *I 1700 anni dal concilio (325-2025)*, Elle Di Ci, Torino 2025; Robert, M.-H., M. L. Chaieb in F. Lestang, ur. *Célébrer de concile de Nicée? Recherches interdisciplinaires sur l'unitè et le dialogue entre théologie et cultures. Actes du colloque de la faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon (20-21 janvier 2025)*, Les Editions du Cerf, Pariz 2025.

[5] Perrone, L. »Da Nicea (325) a Calcedonia (451). I primi quattro concili ecumenici: istituzioni, dottrine, processi di ricezione«, *Storia dei concili ecumenici*, ur. Giuseppe Alberigo, Queriniana, Brescia 1990, 13-118 (23-45).

Med antičnimi historiografskimi viri za nicejski koncil lahko naštejemo naslednje: Rufin, *Cerkvena zgodovina* 1.5–6; Sokrat, *Cerkvena zgodovina* 1.8–9; Sozomen, *Cerkvena zgodovina* 1.17–25; Teodoret, *Cerkvena zgodovina* 1.7–10.12; Filostorgij, *Cerkvena zgodovina* 1.8–10. Razen v primerih, ko se njihovo poročilo sklicuje na zgoraj omenjene dokumente, je pisanje teh zgodovinarjev zelo splošno in nemalokrat nejasno, pogosto temeljijo na skopih in netočnih podatkih. Njihova poročila ne omogočajo natančne rekonstrukcije poteka sej, ampak se večinoma osredotočajo na obsodbo Arija in sprejetje veroizpovedi.

O nicejskem koncilu sicer dokaj obširno piše tudi Evzebij Cezarejski v svojem delu *Konstantinovo življenje* 3.7–21, vendar v skladu z retoričnimi pravili panegirika, kar pomeni, da se posveča skoraj izključno vlogi cesarja Konstantina in zunanjemu sijaju dogodka, ne pa sam vsebinski potek razprav. Dodatne drobce z informacijami o poteku razprave najdemo še v fragmentu 79 Evstatija Antiohijskega in v Atanazijevem delu *O odlokih nicejskega koncila* 19–20, kjer je, šele več kot 25 let po koncilu, dogajanje povzeto v osnovnih potezah. Na podlagi navedenih pričevanj je mogoče vsaj v obrisih rekonstruirati potek dogodkov.

O novi slovenski izdaji (2025)

Toda kot vsaka druga je tudi slovenska antologija že *per definitionem* nujno omejena in prinaša zgolj manjši izbor različnih virov. Izdaja ni zamišljena kot celostna zgodovina arijanskega spora, še manj kot celovit prikaz teoloških razprav med 3. in 4. stoletjem ali izčrpen histografski pregled obravnavanega obdobja cerkvene zgodovine. Gre predvsem za antologijo, cvetober zgodovinskih in teoloških virov, ki se zdijo najpomembnejši za razumevanje nicejskega koncila.

V splošnem je vire za nicejski koncil mogoče razdeliti v tri ravni: 1.) *dokumenti*, ki so sočasni z dogodki okrog koncila; 2.) *pričevanja* udeležencev koncila; 3.) *historiografske pripovedi* antičnih zgodovinarjev. Slovenska izdaja vključuje vire s prvih dveh ravni, tako da prinaša najpomembnejše sočasne dokumente in pričevanji dveh udeležencev.

Prvi del z *dokumenti* se opira na izdajo *Fontes Nicaenae Synodi* (= FNS), ki jo je nedavno uredil S. Fernández.[6] Ta zbirka vsebuje vse dokumente (pisma, veroizpovedi, kanone, teološka stališča, cesarska poročila), ki so nastali bolj ali

[6] Fernández, S. ur. *Fontes Nicaenae Synodi: The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)*, F. Schöningh, Paderborn 2024 (za uredniška pojasnila in hermenevtični uvod gl. str. xv–xxxvi). Dvojezična izdaja, ki je izšla leta 2024, vsebuje vire v izvirnih jezikih (stari grščini, latinščini, sirščini in etiopščini), opremljene z angleškim prevodom in opombami. Podobni dvojezični izdaji, le da z italijanskim (Fernández, S. ur. *Le fonti antiche sul Concilio di Nicea*. Città Nuova, Rim 2025) in španskim (Fernández, S. ur. *Fontes Nicaenae Synodi: Las fuentes contemporáneas para el estudio del Concilio de Nicea (304-337)*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2025) prevodom, sta izšli leta 2025.

manj sočasno z nicejskim koncilom[7] in so ohranjeni posredno, kot *traditio indirecta*, v obliki navedkov znotraj drugih antičnih virov.[8] Večina dokumentov je kontroverzne narave, po nastanku pa so bili vključeni v polemična dela, zato jih je treba »osvoboditi« iz ideoloških okvirjev, v katerih so se ohranili. Na ta način lahko prestavimo v njihove izvirne kulturne in teološke kontekste, v katerih so nastali, saj jih je šele tako mogoče brati kot take, *iuxta propria principia*, ne pa v perspektivi njihovih nasprotnikov.

Večina ohranjenih dokumentov se resda nanaša na arijansko polemiko, ki je imela trajen teološki, institucionalni in politični vpliv, toda kljub temu, da je bila arijanska kriza verjetno najnujnejša tema koncila, nicejskega koncila ne moremo enačiti zgolj z arijansko problematiko. Dokumenti, ki so vključeni v slovensko izdajo, tako osvetljujejo različne teme:

– (arijanska) teološka polemika neposredno pred koncilom (Arij, *Pismo Evzebiju Nikomedijskemu*; Aleksander Aleksandrijski, *Pismo Aleksandru Bizantskemu*; Arij in somišljeniki, *Pismo Aleksandru Aleksandrijskemu*; Evzebij Nikomedijski, *Pismo Pavlinu Tirskemu*; Arij, *Talija*; Aleksander Aleksandrijski, *Okrožnica vsem škofom*);
– Konstantinova vpletenost v reševanje spora in sodelovanje na koncilu (Konstantin, *Pismo Aleksandru in Ariju*; Id., *Pismo škofom*; Id., *Govor na nicejskem koncilu*);
– osrednji teološki in pravni sad koncila (Nicejski koncil, *Veroizpoved z anatematizmi*; Id. *Kanoni*);
– sporočanje odločitev koncila tako glede arijanskega nauka kot tudi glede meletijanskega razkola in datuma praznovanja velike noči (Nicejski koncil, *Pismo Cerkvam v Egiptu, Libiji in Pentapolisu*; Konstantin, *Pismo vsem Cerkvam*; Id., *Pismo aleksandrijski Cerkvi*);
– najzgodnejša recepcija v eni izmed krajevnih Cerkva (Evzebij Cezarejski, *Pismo cezarejski Cerkvi*).

Nabor dokumentov dopolnjujeta dve *pričevanji* udeležencev koncila. Evzebij Cezarejski koncil opisuje v svojem delu *Konstantinovo življenje*, ki je nastalo nekje v letih 337–340. Evzebijevo poročilo je bistveno pogojeno z njegovim motivom za pisanje, torej s slavljenjem cesarjeve vloge, kar je pozneje privedlo do tega, da Konstantina danes na horizontu interpretacij njegove osebnosti med pragmatičnim zlorabiteljem Cerkve in »trinajstim« apostolom mnogi še vedno razumejo predvsem v slednji luči.

Nabor dokumentov dopolnjujeta še dve *pričevanji* udeležencev koncila. Evzebij Cezarejski koncil opisuje v svojem delu *Konstantinovo življenje*, ki je nastalo

[7] V zbirki FNS je obdobje na eni strani zamejeno z vznikom kontroverz, ki so bile naslovljene na nicejskem koncilu (od izbruha meletijanske krize leta 304), na drugi strani pa s smrtjo cesarja Konstantina (337).

[8] Najpogostejši avtorji, ki so v svojih delih ohranili določene dokumente, so Evzebij Cezarejski, Atanazij Aleksandrijski, Hilarij Poitiejski, Epifanij Salaminski ter antični cerkveni zgodovinarji Sokrat, Sozomen in Teodoret.

nekje v letih 337–340, njegovo poročilo pa je bistveno pogojeno z njegovim motivom za pisanje, slavljenje cesarjeve vloge, kar je pozneje privedlo do tega, da Konstantina še danes na horizontu interpretacij njegove osebnosti med pragmatičnim zlorabiteljem Cerkve in »trinajstim« apostolom razumejo v slednji luči.

Drugo pričevanje je zapustil Atanazij Aleksandrijski, ki je okrog leta 350 sestavil spis *O odlokih nicejskega koncila*. Ta predstavlja najbolj strnjen povzetek tega, kar se je za dolga stoletja zasidralo kot »uradna« interpretacija nicejskega dogodka, čeprav je to v marsičem povozilo resničen potek dogodkov.[9] Ravno na podlagi tega prikaza, ki je ključno vplivalo na »pravoverno« recepcijo nicejskega koncila, je namreč sploh mogoče razumeti poglede na nicejski koncil in njegov vpliv v naslednjih stoletjih. Že od začetka so bila Atanazijeva zgodovinska dela podprta z njegovo osebno svetniško avtoriteto, zato je skorajda vsa krščanska literatura sprejela njegovo interpretacijo dogodkov. Zlasti cerkveni zgodovinarji in hereziologi 4. in 5. stoletja – Epifanij, anonimni avtor iz Kizika, Rufin, Sokrat, Sozomen in Teodoret – so posredovali atanazijansko črno-belo sliko razprave, ki so jo na Zahodu prevzeli Rufin, Sulpicij Sever in Kasiodor; le Hilarij Poitiejski je ponudil bolj neodvisen pogled, vendar je imel ta precej manjši vpliv od Atanazijeve pripovedi. Na ta način je Atanazijev prikaz postal glavna oziroma prevladujoča zgodovinska pripoved o Niceji: on nesporni simbol nicejske pravovernosti, Arij pa vrhovni krivoverec in blasfemični hereziarh. Le Filostorgij, ta anomojski (arijanski) cerkveni zgodovinar (368–ok. 439), je poskušal uradno sprejeto razlago izzvati, toda cesarska reakcija proti njegovemu pogledu je povzročila, da se njegovo delo ni v celoti ohranilo. Tako kot v drugih primerih v zgodovini krščanstva se tudi pojav arianizma kaže kot enoten predvsem zato, ker so ga takšnega izoblikovali njegovi nasprotniki.[10]

Zaradi fragmentarnega stanja antičnih virov in njihove maloštevilnosti je vsak poskus rekonstrukcije poteka nicejskega koncila nujno bolj ali manj hipotetičen. A čeravno navedena slovenska antologija prinaša zgolj najbolj ključne dokumente, vseeno omogoča, da se bo tudi (slovenski) bralec prvič lahko neposredno srečal z izvirnimi besedili in si tako ustvaril svoje mnenje o poteku in pomenu dogajanja.

Pred vsakim prevodom vira stoji uvodno besedilo, ki pojasnjuje kontekst njegovega nastanka ter v obrisih njegovo vsebino. Pod naslovom so navedeni sklici na osrednje zbirke (FNS, CPG, Urk., Dok.),[11] kjer so besedila na voljo v

[9] Od predhodne skupine besedil se v tej izdaji Atanazijevo delo loči tudi po tem, da je na voljo zgolj v slovenskem prevodu, brez vzporednega grškega izvirnika, s čimer je nakazana tudi določena zgodovinska inferiornost glede njegovega pomena za avtentično zgodovinsko rekonstrukcijo dogajanja na koncilu, čeprav samo po sebi nikakor ni brez vrednosti. Da bi bil vseeno omogočen določen stik z izvirnikom, so v prevodu dela na pomembnih mestih dodane prečrkovane grške besede.

[10] Podobno tudi teološke smeri, ki so v 4. stoletju sprejele nicejski izraz *homooúsios*, niso bile enotne, saj so se vsebine njihovih poskusov razlage med seboj razlikovale.

[11] CPG – Clavis Patrum Graecorum; Dok. – *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*; FNS – Fontes Nicaenae Synodi; Urk. – *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*.

izvirniku, v prvi opombi pa je vsakič moč najti tudi bibliografske napotke na njihove kritične izdaje. Besedila dopolnjujejo številne interpretacijske opombe, ki bralcu omogočajo lažje razumevanje zgodovinskih besedil samih ter njihovega teološkega in političnega konteksta. Psalmi so navedeni v skladu s hebrejskim številčenjem, kot ga najdemo v sodobnih slovenskih izdajah Svetega pisma (in ne v skladu z grškim številčenjem v Septuaginti).

Nicejska veroizpoved

Nicejska veroizpoved, ki je bila sprejeta na koncilu leta 325, nedvomno velja za njegov ključni dokument, hkrati pa tudi za najpomembnejši veroizpovedni obrazec zgodnjega krščanstva.[12] Glede na njen izjemen vpliv lahko obžalujemo dejstvo, da imamo na voljo tako malo podatkov o okoliščinah njenega nastanka. Besedilo veroizpovedi je ohranjeno v več zgodovinskih virih, izmed katerih je najstarejši *Pismo cezarejski Cerkvi* Evzebija Cezarejskega.[13]

Nekateri zgodovinarji so predvsem v preteklosti domnevali, da naj bi, po predlogu Evzebija Cezarejskega, nastala na podlagi veroizpovedi, ki je bila v veljavi v palestinski Cezareji, vendar danes prevladuje prepričanje, da temu ni bilo tako. V tistem času namreč še ni bilo enotnega veroizpovednega obrazca, na katerega bi se lahko koncil oprl – obstajale so samo posamične veroizpovedi krajevnih Cerkva.[14]

Koncilski očetje so svoj osnutek utemeljili na dogmatičnem soglasju glede Svete Trojice, na katerega so se prednicejski očetje, na primer Irenej Lyonski

[12] Obstaja veliko število študij, ki razlagajo nicejsko veroizpoved, med katerimi izpostavljamo naslednje: Dossetti, G. L. ur. *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli: edizione critica*, Herder, Rim 1967; Kelly, J. N. D. *Early Christian Creeds*, 3. izdaja, McKay, London 1972, 205-262; Simonetti, M. *La crisi ariana del IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Rim 1975, 88-95; Luibhéid, C. *The Council of Nicaea*, Galway University Press, Galway 1982, 67-96; Hanson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, 2. izdaja, T&T Clark, New York 2005, 163-172; Kinzig, W. ur. *Faith in Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, Oxford University Press, Oxford 2017, 1. zv.: 284–335; Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, 242-268; Fernández, *Nicaea 325*, 209–217; Ortiz de Urbina, I. *El símbolo niceno*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato "Raimundo Lulio", Instituto "Francisco Suárez", Madrid 1947; Peratoner, A. *Della stessa sostanza del Padre: il Concilio di Nicea e il nostro »Credo«*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2025; Willis, D. E. *Clues to the Nicene Creed: A Brief Outline of the Faith*, Grand Rapids, MI; UK: Eerdmans, Cambridge 2005.

[13] FNS 32; CPG 8512 / 2120.5; Dok. 26; Urk. 24; Atanazij Aleksandrijski, *O odlokih nicejskega koncila* 33.8; 37.2; Id. *Pismo cesarju Jovijanu* 3; Epifanij Salaminski, *Panarion* 72.12.3–4; Sokrat, *Cerkvena zgodovina* 1.8.29–30; 1.8.44–45; Teodoret, *Cerkvena zgodovina* 1.12.8; anonimni avtor iz Kizika, *Cerkvena zgodovina* 2.27.2–6; 2.35.8. Prim. tudi uvod v kritično izdajo besedila: Dossetti, ur. *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, 29–167 (kritična izdaja: 226–241).

[14] O zgodovini veroizpovedi v zgodnji Cerkvi prim. Kelly, *Early Christian Creeds*; Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*.

ali Tertulijan, v polemikah pogosto sklicevali, dopolnili pa so ga z nekaterimi protiarijanskimi precizacijami. Pod cesarskim pritiskom je bilo nato z namenom enotnosti po celotnem imperiju določeno, da jo morajo podpisati zbrani škofje. Ne vemo natančno, kdo je bil avtor tega obrazca: morda je bil to Hosij Kordobski, Evstatij Antiohijski, Aleksander Aleksandrijski ali celo Markel Ankirski. Vprašanje je zelo zapleteno, saj se nauk, izražen v veroizpovedi, v celoti ne ujema s teološkimi pogledi nobenega izmed omenjenih škofov.

Besedilo veroizpovedi je strukturirano podobno kot drugi veroizpovedni obrazci, ki vero v troedinega Boga izražajo postopoma: Očeta kot Stvarnika, Sina kot rojenega, ne narejenega, in Svetega Duha. Poleg dogmatičnega dela vsebuje dokument tudi kratek anatemski oddelek z izobčenji, ki jasno zavrača določene arijanske izjave. V veroizpovedi se izriše osrednja dogmatična opredelitev odnosa med Očetom in Sinom: formulacija »ene bitnosti z Očetom« je postala zibelka nicejske pravovernosti, čeprav je dvoumnost izraza *homooúsios* že v letih po koncilu sprožila številne vroče debate. Zmaga neonicejske smeri na konstantinopelskem koncilu leta 381,[15] s katerim je najverjetneje povezana »nicejsko-konstantinopelska veroizpoved«, kot jo poznamo danes, je pomenila, da je nicejska veroizpoved »preživela« ob tej novi »(nicejsko)-konstantinopelski«, in sicer po zaslugi četrtega ekumenskega koncila v Kalcedonu leta 451, ki je sprejel obe obliki veroizpovedi ter ju vključil v svojo opredelitev vere (*definitio fidei*).[16]

V nadaljevanju je po posameznih členih navedeno besedilo nicejske veroizpovedi v grškem izvirniku[17] ter v novem slovenskem[18] in srbskem prevodu,[19] čemur sledi teološka in jezikovna razlaga.

> GR: Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν·
> SLN: »Verujemo v enega Boga Očeta vsemogočnega, stvarnika vsega vidnega in nevidnega.«[20]
> SRB: »Верујемо у једног Бога Оца Сведржитеља, Творца свега видљивог и невидљивог.«

[15] DelCogliano, M. »The Emergence of the Pro-Nicene Alliance«, *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ur. Y. R. Kim, Cambridge University Press, Cambridge 2021, 256-281.

[16] Prim. Smith, M. S. *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431-451*, Oxford: Oxford University Press, 2018; Kinzig, W. *Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381): Herkunft, Geltung und Rezeption*, De Gruyter, Berlin 2021.

[17] Fernández, *Nicaea 325*, 132.

[18] Novi slovenski prevod je naveden po slovenski izdaji (*Nicejski koncil (325): Antologija virov*, 167). Poleg tega je v opombah naveden tudi predhodni prevod nicejske veroizpovedi, ki ga je leta 1977 pripravil pokojni profesor dr. Anton Strle (Strle, A. ur. *Vera Cerkve: dokumenti cerkvenega učiteljstva*, Mohorjeva družba, Celje 1977, 93).

[19] Поповић, Р. *Васељенски сабори – одабрана документа,* 3. izdaja, Београд: Р. Поповић, 2012, 14.

[20] A. Strle (1977): »Verujemo v enega Boga, vsemogočnega Očeta, stvarnika vseh vidnih in nevidnih stvari«.

Dasiravno bi bila beseda »vsedržitelj«, ki je sicer dvakrat uporabljen v slovenskem prevodu *Božje liturgije* sv. Janeza Zlatoustega,[21] na tem mestu – na sledi starocerkvenoslovanski tradiciji, navzoči tudi v srbskem prevodu – zelo eleganten prevedek za grški samostalnik *pantokrátor*, vendar se zdi, da je ustaljeni izraz »vsemogočni« etimološko bližje grškemu izvirniku. Za razliko od prejšnjega slovenskega prevoda je sedaj sintagma »vsega vidnega in nevidnega« oklešče-na dodatnega pojasnila »vseh vidnih in nevidnih stvari«. Če bi hoteli dosledno prevajati vse besede, ki izhajajo iz grškega glagola *poiéo*, s slovenskim korenom »narediti« – več o tem bo pojasnjeno spodaj –, bi morali tudi grški izraz *poietés* prevajati s kakšno drugo slovensko besedo, povezano z glagolom »narediti«, npr. »izdelovalec«, vendar je v tem členu veroizpovedi izraz uporabljen v pozitivni luči, zato ga lahko prevajamo kot »stvarnik«.

> GR: Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός,
> SLN: »In v enega Gospoda Jezusa Kristusa, Božjega Sina, ki je kot edinorojeni rojen iz Očeta, to je iz Očetove bitnosti,«[22]
> SRB: »*И* у једног Господа Исуса Христа, Сина Божијег, рођеног од Оца јединородног, то јест из Очеве суштине,«

Za tradicionalnim izrazom, da je Božji Sin, Jezus Kristus, rojen iz Očeta, nicejsko besedilo natančneje opredeli koncept resničnega rojstva iz Očeta z dopolnilom: »to je iz Očetove bitnosti (*toutéstin ek tês ousías toû patrós*)«. S tem so se zoperstavili arijanski teologiji, saj je namreč Evzebij Cezarejski zanikal, da bi bil Sin »bitnost iz bitnosti«, Evzebij Nikomedijski pa, da bi bil Sin »iz bitnosti Nerojenega«.[23] Toda to nasprotovanje je bilo v resnici milejše, kot se zdi, saj je imel pojem »bitnost« (*ousía*) več pomenov, oba Evzebija pa sta tovrstno formulacijo zanikala zaradi materialističnega pomena izraza *ousía*, ki je impliciral možnost, da se bitnost razdeli. Sprejeta veroizpoved je v resnici uvedla ta izraz z namenom, da bi Sina razlikovala od ustvarjenin.

Osrednji in najbolj zagaten pojem, ki pogosto nastopa v teoloških besedilih, predvsem pa tudi v nicejski veroizpovedi, je izraz *ousía*. S slovničnega vidika je to *nomen abstractum* ženskega spola k *ón*, »bivajoče«,[24] predfilozofsko pa pomeni »lastnino«, »posest«, »premoženje«, saj gre slovnično za kolektivno ednino,

[21] Bogataj, J. D. ur. *Služebnik: Božja liturgija Janeza Zlatoustega in Božja liturgija Bazilija Vélikega. Bizantinsko-slovanski obred, rutenska recenzija, slovenski prevod*, KUD Logos; Ordinariat Križevske eparhije, Ljubljana; Križevci 2023, 49; 60; 113.

[22] A. Strle (1977): »in v enega Gospoda Jezusa Kristusa, Sina božjega, ki je kot edinorojenec rojen iz Očeta, to je iz Očetovega bistva«.

[23] Evzebij Cezarejski, *Prikaz evangeljskega nauka* 5.1.9; Evzebij Nikomedijski, *Pismo Pavlinu Tirskemu* 3.

[24] Platon, *Fajdon* 65d–e.

kar pomeni edinost mnogoterosti: posest, ki sestoji iz mnogih posedovanih reči, pripadajočih enemu človeku. V filozofskih kontekstih se *ousía* prevaja kot »bitnost«, saj pojem označuje to, kar resnično biva, podobno kot beseda *phýsis*, s katero je večkrat povezana.[25] Temu sledi tudi slovenjenje v kontekstu trinitarične teologije, *ousía* kot »bitnost« – in ne kot »bistvo«.[26] Slednje se namreč razume bolj v pomenu tistega, kar je skupno več posameznim instancam neke vrste (npr. enotno človeško bistvo), kar pa je v trinitaričnem kontekstu lahko zavajajoče. Šele Kapadočani so namreč določili pomen pojma *ousía* v smislu skupnega Božjega bistva. Pred tem, torej tudi v besedilih, ki zadevajo arijansko polemiko in nicejski koncil, pa ima *ousía* še precej širši pomen, saj lahko pomeni tudi posamezne stvarnosti; nekateri teologi, denimo Evzebij Cezarejski, tako govorijo o dveh različnih *ousíai*, Očetovi in Sinovi. Iz teh razlogov bi bilo slovenjenje z izrazom »bistvo« napačno.

> GR: θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
> SLN: »Bog od Boga, luč od luči, pravi Bog od pravega Boga,«[27]
> SRB: »Бога од Бога, Светлост од Светлости, Бога истинитог од Бога истинитог,«

Če jih primerjamo s teoloških pomenom izraza *ousía*, se navedeni izrazi zdijo precej splošni, razen zadnji člen tega trikolona, ki je bil uperjen neposredno zoper Arijev nauk, »pravi Bog od pravega Boga«, česar aleksandrijski duhovnik gotovo ne bi želel podpisati. Sam je namreč Očeta opredelil kot »edinega pravega Boga«.[28] S tem členom so koncilski očetje hoteli potrditi, da je Božji Sin Bog v polnem pomenu, po naravi, prav kakor Oče, in ne bog drugotnega reda, kot so hoteli arijanci. Čeprav lahko v slovenščini skorajda sinonimno prevajamo grško besedo *phós* tako z »luč« kot »svetloba«, tu sledimo ustaljeni tradiciji (za splošno utemeljitev glede tega gl. spodaj).

> GR: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
> SLN: »rojen, ne narejen,«[29]
> SRB: »рођеног, не створеног,«

Kar zadeva izraz »rojen, ne narejen (*gennethénta, ou poiethénta*)«, ta za Arija ne bi bil tako problematičen, saj je on skrbno razlikoval rojstvo/stvarjenje Sina, ki ga je izvršil samo Oče, od stvarjenja stvarstva, ki ga je Oče izvršil po volji Sina. S tem členom so škofje hoteli ponovno poudariti, da Sinov izvor iz Očeta

[25] Platon *Država* 359a–b; Kocijančič, G. »Uvod v Platona«, *Platon: Zbrana dela*, ur. Kocijančič, G., Celjska Mohorjeva družba, Celje 2004, 2. zv.: 780-1257 (1054).

[26] Razumljeno v smislu: kar opredeljuje kaj, da je to, kar je.

[27] A. Strle (1977): »Bog od Boga, luč od luči, pravi Bog od pravega Boga«.

[28] Arij in somišljeniki, *Pismo Aleksandru Aleksandrijskemu* 2.

[29] A. Strle (1977): »rojen, ne ustvarjen«.

(rojstvo) nima nič skupnega s postopkom, po katerem nastajajo ustvarjena bitja (stvarjenje), kot opaža sam Evzebij Cezarejski.[30] Jasnemu razlikovanju med izvorom Sina in ustvarjenin sta namenjena oba glagola: glagol *gennáo* najdemo v Prg 8,25, kjer označuje način izvora Modrosti (Sina): »me je rodil«, glagol *poiéo* pa denimo v 1 Mz 1,1 nastopa, ko je govora o stvarjenju sveta. Obenem so s tem želeli preprečiti arijsko razlago Prg 8,22, uporabili pa so raje glagol *poiéo* (narediti) in ne *ktízo* (ustvariti), ker je prvi natančnejši v tem pomenu ter manj podvržen dvoumnim razlagam in ugovorom.

GR: ὁμοούσιον τῷ πατρί,
SLN: »istobitnosten z Očetom,«[31]
SRB: »Једносуштног Оцу,«

V veroizpovedi nato sledi sloviti izraz »istobitnosten z Očetom« (*homooúsion tôi patrí*). Čeprav pogosto razumljen kot najodločnejši protiarijanski element je bil izraz v resnici tuj vsem predstavnikom različnih teologij, ki so sodelovali na koncilu, tudi protiarijanskim. Njegova dvoumnost temelji na večpomenskosti, saj je bil zaznamovan s sledovi prejšnjih kontekstov, v katerih je bil uporabljen.[32] Ob svoji prvi pravi pojavitvi v kontekstu kristologije sredi 3. stoletja je bil pojem *homooúsios* povezan s sabelijanskimi oziroma monarhijanskimi teološkimi stališči: aleksandrijski Dionizij ga je sicer sprejel zgolj kot neškodljivo sopomenko za »istoroden« (*homogenés*), »soroden« (*syngenés*) ali »iste narave« (*homophyés*) v pomenu, da ne nasprotuje razlikovanju med Očetom in Sinom. Na drugi strani celo rimski Dionizij, ki se je zoperstavil tistim, ki so delili Trojico na tri različne hipostaze, pri čemer je obstajala nevarnost sprejetja nesprejemljivega triteističnega nauka, izraza *homooúsios* ni prevzel. Znotraj gnostične misli so izraz *homooúsios* valentinijanci uporabljali v antropološkem smislu: človekov duh je istobitnosten z božanskim svetom, duša z nižjim bogom, telo pa celo s hudičem. Podobno problematična je bila povezava izraza s Pavlom Samosatskim, ki je trdil, da je Sin *homooúsios* z Očetom, a v smislu zanikanja Sinovega osebnega obstoja, zaradi česar je bil leta 268 obsojen.

Zaradi te polivalentnosti je izraz *homooúsios* veljal za dvoumen in nevaren, saj je lahko pomenil bodisi individualno istost (kar je vodilo v sabelianizem) bodisi skupno bitnost oziroma naravo (kar je pozneje sprejela nicejska veroizpoved). Tudi Atanazij izraza dolgo časa ni uporabljal in se je dolgo, vse do spisa *O odlokih nicejskega koncila*, raje zatekal k drugim opisnim opredelitvam. V resnici je bil izraz *homooúsios* na nek način podoben določenim obrazcem, ki so

[30] Evzebij Cezarejski, *Pismo cezarejski Cerkvi* 11.

[31] A. Strle (1977): »ki je enega bistva z Očetom«.

[32] Fernández, *Nicaea 325*, 211-217; Beatrice, P. F. »The Word 'Homoousios' from Hellenism to Christianity«, *Church History* 71, št. 2 (2002): 243-272.

jih uporabljali zahodni teologi (zlasti Tertulijan, ki je utrjeval »enotnost bistva/bitnosti«), toda ekvivalenca med pojmoma *ousía* in *substantia* se ni uveljavila. Poleg tega je izraz *homooúsios* predstavljal odločilen napredek proti Evzebiju Nikomedijskemu, ki je zagovarjal origenijansko stališče, da Sin ni istobitnosten z Očetom. Evzebij Cezarejski poroča, da je bilo na koncilu pojasnjeno, kako je treba ta izraz razumeti zunaj vsakršne analogije s telesnimi bitji in na način, da ne dopušča delitve oziroma spreminjanja Očetove bitnosti in moči,[33] kar je implicitno pomenilo obrambo origenističnega stališča o dveh bitnostih (*ousíai*).

Toda ta nesvetopisemski izraz je kljub temu povzročil precejšnjo zmedo. Arij ga ni mogel sprejeti, saj bi po njegovem mnenju pomenil, da je Sin del Očeta, da oba izhajata iz neke skupne podstati, razdeljene na dva dela (*méros*), ali da bi šlo pri Sinovem rojstvu iz Očeta za prehod iz nekakšnega notranjega v zunanje »stanje«, za nekakšno dvostopenjskost.

Dvoumnost izraza *homooúsios* je posledica večpomenskosti pojma *ousía*, ki je lahko pomenil bodisi individualno bitnost nekega predmeta (v pomenu hipostaze) bodisi skupno bistvo vseh bitij iste vrste, glede na aristotelsko razlikovanje med prvo in drugo bitnostjo (*ousía*),[34] poleg tega je imel izraz še materialni pomen. Od tu je izhajala nevarnost, da bi izraz razumeli v smislu, kot da Sin sodeluje pri istem individualnem bistvu, torej isti Očetovi hipostazi; trditev, ki se je mnogim vzhodnjakom zdela sabelijanska.

Verjetno je na koncu prav večpomenskost izraza omogočila njegovo sprejetje; s pojasnili, ki so jih spremljali pritiski Konstantina na predstavnike različnih teoloških tradicij.[35] Od Atanazijevega spisa *O odlokih nicejskega koncila* naprej se je uveljavil kot osrednji izraz nicejskega izpovedovanja vere, vendar z različno interpretacijo glede na posamezne tradicije. Izraz je v kontekstu teološkega razpravljanja pripadal bolj filozofski kot pa svetopisemski terminologiji, njegova izbira pa, konec koncev, kaže tudi na to, da so kristjani pri obravnavanju vprašanj najglobljih razsežnosti svoje vere začeli črpali tudi iz filozofskega jezika.

Kar zadeva slovenjenje tega ključnega nicejskega izraza *homooúsios*, je v novem slovenskem prevodu uporabljena novotvorba: »istobitnosten«. V slovenščini gre za neologizem, morfološko pa ta prevedek izhaja iz prevedka »bitnost«, ki se v zadnjem času uveljavlja predvsem v filozofskih delih in v prevodih antičnih, patrističnih in srednjeveških filozofskih in teoloških del. Uveljavljeni slovenski prevod tega mesta nicejsko-konstantinopelske veroizpovedi, »enega bistva z

[33] Evzebij Cezarejski, *Pismo cezarejski Cerkvi* 12-13.

[34] Prim. Aristotel, *Kategorije* 2a11-4a10.

[35] P. F. Beatrice (»The Word 'Homoousios' from Hellenism to Christianity«) predpostavlja, da je bil izraz *homooúsion* v veroizpoved vključen izključno po Konstantinovi osebni volji, njegov pomen pa naj bi izviral iz hermetizma (Hermes Trismegist) – egipčanske »poganske« teologije, v kateri dvi božanski počeli (*Noús-Lógos*) uživata isto božansko naravo, a sta razločljiva.

Očetom«, se namreč ne zdi dovolj dosleden.[36] Poleg tega, da vključuje že problematiziran pojem »bistva«, je z morfološkega vidika očitna težava pomanjkanje pridevniške oblike, ki je v izbranih besedilih pogosta, in se že zato zdi upravičeno, da bi jo premogla tudi slovenščina. A. Strle je v uvodu v svoj prevod nicejske veroizpovedi uporabil dve obliki, »sobistvenost (*consubstantialitas*)« in »enobistveno«, vendar se iz navedenih razlogov ne zdita najbolj ustrezni.[37]

> GR: δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ,
> SLN: »prek njega je nastalo vse, kar je v nebesih in na zemlji;«[38]
> SRB: »кроз Кога је све постало, као (оно што је) на небу, тако (оно што је) на земљи.«

Odstopanje od ustaljenega prevodnega uzusa je v prevodih navzoče tudi pri slovenjenju grškega predloga *diá*, ko je govora o Sinovi posredniški vlogi pri stvarjenju. To je najbolj vidno pri ključni vrstici Janezovega Prologa (Jn 1,3), ki jo tako na mestih besedil v antologiji kot tudi v tem primeru znotraj veroizpovedi prevajamo: »Vse je nastalo prek njega (*di᾽ autoû egéneto*)«;[39] in ne »Vse je nastalo po njej (oziroma njem)«, kot najdemo v vseh sodobnih prevodih Svetega pisma od Wolfovega naprej, medtem ko so P. Trubar, J. Dalmatin in J. Japelj v svojih prevodih Svetega pisma predlog *diá* prevajali kot »skuſi«. Predlog »prek« (Logosa/Besede) je namreč povsem legitimno lahko razumljen tudi »instrumentalno«, tako da izraža sredstvo oziroma posrednika, za kar pri tej teološki resnici pravzaprav gre. To je vidno tudi v srbskem prevodu; slovenska ustreznica »skozi« bi bila v tem primeru pomensko neprimerna. Ustaljeni predlog »po« (Logosu/Besedi) bi namreč lahko varljivo razumeli tudi v časovnem smislu, kar pa bi bilo v kontekstu subtilnih teoloških razprav, ko je govora tudi o razlikovanju »nastanka/rojstva« Sina še »pred začetkom časa«, ko je torej te protološke pred-, med- in za-dobnosti potrebno natančno razlikovati, zlahka zavajajoče.

> GR: τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·

[36] V različici nicejsko-konstantinopelske veroizpovedi (*Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum*), ki je v katoliškem bogoslužju v veljavi vse od leta 1014 naprej, je izraz *homooúsios* preveden s pridevnikom *consubstantialis*, kar zgolj podpira potrebno po bolj natančnem slovenskem prevodu. A resnici na ljubo je prevajanje tega grškega pojma povzročalo preglavice že latinskim avtorjem, vse od Hilarija naprej. V latinskih prevodih nicejske veroizpovedi iz antike in srednjega veka namreč najdemo različne prevodne rešitve: *unius substantiae*, *eiusdem substantiae*, *consubstantivum*, *consubstantialem*, *(h)omousion*, *homohusion*, *unius essentiae*. Prim. Kinzig, *Faith in Formulae*, 1. zv., 294-335.

[37] Strle, ur. *Vera Cerkve*, 93. Poljski prevod (Szewczyk, P. M. ur. *Atanazy Wielki. O dekretach Soboru Nicejskiego; O wypowiedzi Dionizego; O synodach w Rimini i Seleucji*, WAM, Krakov 2011) *ousía* prevaja kot »istota«, *homooúsios* pa kot »współistotny«.

[38] A. Strle (1977): »in je bilo po njem vse ustvarjeno, kar je v nebesih in kar je na zemlji;«.

[39] Jn 1,3.

SLN: »ki se je zaradi nas ljudi in zaradi našega odrešenja spustil, umêsil in učlovečil, trpel in tretji dan vstal, se vzdignil v nebesa in bo prišel sodit žive in mrtve.«[40]
SRB: »Који је ради нас људи и ради нашег спасења сишао, оваплотио се, постао човек (очовечио се), Који је пострадао и који васкрсао у трећи дан, Који се узнео на небеса и Који ће доћи да суди живима и мртвима.«

Novi slovenski prevod, za razliko od predhodnega, dobesedno prevaja glagolski trikolon *katelthónta – sarkothénta – enanthropésanta* kot »se je spustil, umêsil in učlovečil«, pri čemer je vsled doslednosti izpuščeno pojasnilo »spustil (iz nebes)«. Glagolska oblika *anelthónta* je prav tako bolj dosledno prevedena kot »se vzdignil«, da se s tem poudari obe smeri »gibanja« ojkonomije Kristusovega odrešilnega delovanja, ki sta v veroizpovedi jasno in simetrično izraženi s predponama *kata-* in *ana-*. Za glagolsko obliko *sarkothénta* je uporabljen neologizem »umêsiti«, ki pa ga je potrebno pravilno naglaševati s širokim e-jem, saj ima oblika z ozkim e-jem popolnoma drugačen pomen.[41]

GR: Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.
SLN: »In v Svetega Duha.«[42]
SRB: »*И* у Духа Светог.«

Lakoničnost tega člena, ki sicer ne zastavlja posebnih prevajalskih vprašanj, je – kot je dobro znano – v desetletjih, ki so sledila nicejskemu koncilu, predvsem od začetka šestdesetih let 4. stoletja naprej, sprožila obširne pnevmatološke razprave, kronane z razširitvijo člena v »nicejsko-konstantinopelski« veroizpovedi.

Nicejski veroizpovedni obrazec spremljajo anatematizmi, ki obsojajo arijanski nauk, izražen v njegovi najbolj radikalni obliki, ki so jo sicer sami arijanci v nekaterih primerih že pred koncilom deloma omilili.

GR: Τοὺς δὲ λέγοντας «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν»
SLN: »Tiste pa, ki pravijo: »Bilo je nekoč, ko ga ni bilo«;«[43]
SRB: »А оне који говоре: „беше када не беше“,«

Prva zavrnjena trditev, »Bilo je nekoč, ko ga ni bilo (*ên pote hóte ouk ên*)«, se sklada s teologijo Evzebija Cezarejskega in Arija, čeprav je kot take dobesedno ni najti v njunih spisih. Očitno je dobila veljavo slogana, krilatice oziroma prepoznavnega reka, zato jo je koncil želel zavreči. Skrbno se izogiba pojmu »čas (*chrónos*)«, saj obstoj časa pred stvarjenjem časa že logično ne bi bil mogoč. S tem v zvezi je bila posebna pozornost namenjena prevajanju prve anateme v nicejski

[40] A. Strle (1977): »ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega odrešenja prišel (iz nebes) ter postal meso in človek; trpel je in tretji dan vstal; šel je v nebesa in bo prišel sodit žive in mrtve.«.

[41] SSKJ (Slovar slovenskega knjižnega jezika)[2] glagol »umesíti (oz. umêsiti)« pojasnjuje na sledeč način: »povzročiti, narediti, da iz moke, vode in dodatkov nastane zelo gosta enotna (nova) snov«.

[42] A. Strle (1977): »In v Svetega Duha.«.

[43] A. Strle (1977): »Tiste pa, ki pravijo: ›Bil je čas, ko Sina božjega ni bilo‹;«.

veroizpovedi in njenih izpeljav v različnih oblikah v kontekstih del, vključenih v antologijo. Za razliko od nekaterih drugih prevodov v sodobne jezike, ki nenaglašeno členico *pote* razumejo kot »bil je čas/trenutek«, je potrebno izbrani nedoločni časovni zaimek »nekoč« razumeti neko ne- oziroma pred-časovno ontološko oziroma logiško stanje, ne pa v kot določilo časa, saj je namreč za Arija Sin brezčasno ustvarjen pred začetkom časa, zato v brezčasnost ne moremo uvajati pojma časa. To zelo dobro in pravilno razume ter odraža tudi Popovićev srbski prevod, kjer je uporabljena oblika беше, torej 3. oseba ednine preteklika glagola бити v aoristu.

GR: ἦ «πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν»
SLN: »ali »Preden je bil rojen, ga ni bilo«;«[44]
SRB: »и „пре рођења не беше“,«

Drugo zavrnjeno trditev, »Preden je bil rojen, ga ni bilo (*prìn gennethênai ouk ên*)«, najdemo dobesedno zapisano v Arijevem *Pismu Evzebiju Nikomedijskemu* 5. Tudi Evzebij Cezarejski je jasno zagovarjal, da je Sin poznejši od Očeta, čeprav še vedno predhoden stvarjenju,[45] zato je ta drugi anatematizem jasno uperjen zoper dvostopenjsko kristologijo. Evzebij pravi, da je obsodbo tega izreka razložil cesar, in sicer v smislu, da je pred tem, ko je bil rojen v dejanju (*energeíai*), Sin pred vsemi časi (*prò pánton aiónon*) obstajal v Očetu v možnosti (*dynámei*), ne da bi bil rojen (*agennétos*).[46] Možno je, da je bila ta razlaga predlagana Konstantinu z namenom, da bi s sklicevanjem na staro teorijo o razlikovanju *imanentnega* (*endiáthetos*) in *izrečenega* (*prophorikós*) Logosa prepričala tiste, ki so težko sprejemali origenovsko pojmovanje večnega rojevanja Sina *ab aeterno*, ker so ga razumeli kot pravo pomanjkanje rojevanja. Jedro spora je bila torej razlika med strogo sovečnostjo in nečasovno posteriornostjo Sina. Slovenski prevod je za razliko od srbskega malce bolj dosleden, saj verno odslikava glagolsko obliko *gennethênai*, medtem ko Popović elegantno, brez kakršnekoli škode za razumljivost, uporabi samostalniško obliko рођење.

GR: καὶ ὅτι «ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο»,
SLN: »ali »Nastal je iz ničesar«,«[47]
SRB: »и „да је постао из небива“,«

Tretja zavrnjena trditev, »Nastal je iz ničesar (*ex ouk ónton egéneto*)«, neposredno napada Arijev nauk, ki je trditev utemeljil na naslednji način: »To pa smo dejali zato, ker [Sin] ni del Boga niti ni iz neke podstati.«[48] Ta nauk je posledica nečasovne posteriornosti Sina, ki sta jo zagovarjala Evzebij Cezarejski in Arij.

[44] A. Strle (1977): »in preden je bil rojen, ga ni bilo«.
[45] Fernández, *Nicaea 325*, 71-80.
[46] Evzebij Cezarejski, *Pismo cezarejski Cerkvi* 16.
[47] A. Strle (1977): »in nastal je iz nič«.
[48] Prim. Arij, *Pismo Evzebiju Cezarejskemu* 5.

Nicejski nauk se je s tem anatematizmom uprl razlagam, da je bil pred Sinovim rojstvom v Bogu »nič« (kot so trdili nasprotniki dvostopenjske kristologije), ne pa notranji, nerojeni Logos. Za razliko prejšnjega slovenskega prevoda, ki *ex ouk ónton* prevaja kot »iz nič«, novi prevod to spreminja v »iz ničesar« z namenom, da bi se izognili vtisu filozofskega substantiviranja (kot npr. nemški »das Nichts«), vendar je potrebno priznati, da je v tem primeru srbski prevod из небива še lepši; v slovenščini bi to ustrezalo izrazu »iz nebivanja« ali »iz ne-bivajočnosti« »iz neobstoja«, vendar bi bilo morda bolj podvrženo potrebi po razjasnjevanju filozofskih dvoumnosti.

GR: ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας,
SLN: »ali da je Božji Sin iz neke druge hipostaze oziroma bitnosti;«[49]
SRB: »или тврде да је Син Божји постао „из друге ипостаси“ или „суштине“,«

Zelo pomembna je naslednja precizacija, ki obsoja tiste, ki trdijo, da Sin izhaja »iz neke druge hipostaze oziroma bitnosti (*ex hetéras hypostáseos e ousías*)«.[50] Sama po sebi ta trditev sicer ni nič drugega kot negativna oblika trditve, da je Sin rojen iz Očetove bitnosti (*ousía*), vendar je tu bistvenega pomena enačaj, postavljen med bitnost in hipostazo, ki sta uporabljeni kot sopomenki. To je bilo že implicitno predpostavljeno v veroizpovedi, kjer je z afirmativno izjavo rečeno, da je pri omembi Očetove bitnosti – »rojen iz Očeta, to je iz Očetove bitnosti« – pravzaprav mišljen njen individualni pomen kot hipostaza. V luči te enakosti je bilo zlahka mogoče sklepati, da je tudi v izrazu *homooúsios* treba razumeti bitnost (*ousía*) v individualnem pomenu, kar pa je posledično, če je Sin *homooúsios* z Očetom, pomenilo, da je udeležen pri Očetovi posamični bitnosti, torej pri isti hipostazi.[51] Ta trditev je bila s strani mnogih zagovornikov tradicionalnega nauka o treh hipostazah razumljena kot sabelijanska. Povedano drugače: trinitarična perspektiva, ki jo izraža najbolj značilen izraz v nicejski veroizpovedi *homooúsios*, se je v svoji dvoumnosti izkazala za precej monarhianistično, torej bolj azijatsko in zahodno, ter tujo temeljnim načelom aleksandrijske trinitarične teologije. Slovenski prevod, tako kot srbski, grški pojem *hypóstasis* prevaja na polcitatni način kot »hipostaza«, spričo polivalentne semantike tega izraza.

GR: φάσκοντας εἶναι ⟦ἢ κτιστὸν ἢ⟧ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,
SLN: »ali da je <ustvarjen>, spremenljiv in predrugačljiv«[52]
SRB: »или да је створен или да је „промењив“ или „преобразив“«

[49] A. Strle (1977): »ali iz neke druge substance ali bistva«.

[50] Prim. Arij, *Pismo Evzebiju Cezarejskemu* 4.

[51] Pri tej razlagi sledimo M. Simonettiju (*La crisi ariana nel IV secolo*, 94), čeprav so možne tudi drugače razlage, denimo v smeri dveh različnih bitnosti Očeta in Sina, kar je zagovarjal Evzebij Cezarejski (prim. *Pismo*; FNS 14).

[52] A. Strle (1977): »ali pravijo, da je Sin božji spremenljiv in podvržen predrugačenju«.

Glede zadnje trditve, da je bil Sin »ustvarjen (*ktistós*), spremenljiv (*treptós*) in predrugačljiv (*alloiotós*)«, je potrebno najprej nekaj tekstno-kritičnih pojasnil. Zgolj v različicah besedil, ki jih je ohranil Atanazij, je pred sopomenkama tudi obsodba tistih, ki trdijo, da je Sin *ktistós*, medtem ko v številčno bolj zastopanih tradicijah besedila katoliška Cerkev izobčuje tiste, ki pojmujejo Sina zgolj kot *treptós* in *alloiotós*.[53] V *Pismu Cerkvam v Egiptu, Libiji in Pentapolisu* nicejski koncil resda obsodi tiste, ki Sina imenujejo »stvaritev« (*ktísma*),[54] in tudi Atanazij v delu *O odlokih nicejskega koncila*, v odlomku, ki velja za nekakšen zametek nicejskega nauka (*proto-Nicaenum*), morda tudi tega anatematizma, zatrdi, da Sin ni *ktísma* ali *poíema*.[55] Toda nicejska veroizpoved je razglasila, da je Sin »rojen, ne narejen« (*ou poiethênta*), s čimer ni izključila pojmov *ktísma* in *ktistós* – najverjetneje zaradi dobro uveljavljene kristološke razlage Prg 8,22 –, in zato je bil v Atanazijevi tradiciji besedila vstavljen tudi ta dodatek. Kar zadeva obsodbo tistih, ki so trdili, da je Božji Sin »spremenljiv in predrugačljiv (oziroma podvržen spremembi)«, je treba povedati, da sta arijanca Atanazij Anazarbski in Georgij Laodikejski resda posredno trdila, da je Sin spremenljiv, saj sta zagovarjala, da je stvaritev kot vse ostale,[56] vendar je po drugi strani Arij sam izrecno zatrdil, da je po njegovem Sin »nespremenljiv« (*analloíotos*).[57]

V prevedenih besedilih v slovenski antologiji, posebej tudi v zadnji anatemi nicejske veroizpovedi, skupaj nastopata grška pridevnika *treptós* in *alloiotós*, ki sta v veliki meri sopomenki, zato ju v primerih, ko nastopata sama, oba prevajamo kot »spremenljiv«, ko pa sta skupaj, drugega prevajamo še z eno novotvorbo: »predrugačljiv«.[58] Drugi člen binoma v srbskem prevodu, преобразив, se vsaj etimološko ne zdi najbolj posrečen, saj evocira drug grški besedi koren, povezan z glagolom *metamorphóo* (čeravno se iz njega izpeljan pridevnik, *metamorphotikós*, v celotnem korpusu starogrške literatura pojavi zgolj enkrat, v delu *Commentarii ad Homeri Odysseam* Evstatija Tesaloniškega).[59]

> GR: τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.
> SLN: »– te katoliška in apostolska Cerkev izobčuje.«[60]
> SRB: »такве (прокуње) анатемише католичанска и апостолска Црква.«

[53] Dossetti, ur. *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, 240.

[54] Nicejski koncil, *Pismu Cerkvam v Egiptu, Libiji in Pentapolisu* 3.

[55] Atanazij Aleksandrijski, *O odlokih nicejskega koncila* 19.1.

[56] Georgij Laodikejski, *Pismo Arijevim* (FNS 20); Atanazij Anazarbuški, *Pismo Aleksandru Aleksandrijskemu* (FNS 21); *Pismo* (FNS 22).

[57] Arij, *Pismo Evzebiju Nikomedijskemu* 4; *Pismo Aleksandru Aleksandrijskemu* 2.

[58] Slovenščina pozna denimo glagol »predrugačiti«, (»rezultativni«) pridevnik »predrugačen«, medtem ko pridevnika z obrazilom -ljiv, ki izraža zmožnost nečesa, »predrugačljiv«, (še) ne.

[59] Obstaja pa novogrški pridevnik v tej obliki *metamorphotikós*.

[60] A. Strle (1977): »– te katoliška Cerkev izobčuje«.

Kljub temu, da slovenščina pozna glagol »anatemizirati« ter njegova sinonima »obsoditi« in »prekleti«, se v slovenščini za grški glagol *anathematízo* zdi bolj domača ustreznica »izobčiti«.

Druga prevodna vprašanja

Nekaj pozornosti velja nameniti tudi ostalim vprašanjem glede slovenjenja v slovenski izdaji virov o nicejskem koncilu. Zahtevnejša prevajalska vprašanja se nanašajo predvsem na grško izrazoslovje, ki je povezano s teološkimi vprašanji, obravnavanimi na nicejskem koncilu.

Imena oziroma nazivi starodavnih osebnosti so enotno tvorjena pridevniško, torej denimo Atanazij Aleksandrijski, Evzebij Cezarejski, Hilarij Poitiejski … Čeprav je v slovenščini bolj uveljavljena oblika Carigrad, je za označbo mesta ob Bosporju v tej izdaji v spremnih besedilih uporabljen ekvivalent Konstantinopel, skupaj s pridevniškimi oblikami in s tem povezanimi izrazi, da bi se bolj približal poimenovanju, ki je bilo od 4. stoletja naprej v veljavi v grških virih.[61] Naslovi posameznih zgodnjekrščanskih literarnih del so v izdaji slovenjeni, tudi v primerih, ko še ni na voljo prevod celotnega dela v slovenščino.[62] *Pri prevodu grške besede sýnodos* upoštevamo pomen, ki ga je imel pojem v antiki (torej »shod«, »zborovanje«), še preden se je uvedlo jasno pojmovno in hierarhično razlikovanje med »sinodo« in »koncilom«,[63] zato ga v primerih, ko opisuje cerkveni zbor, enotno slovenimo v skladu z latinskim prevedkom te besede (*concilium*) kot »koncil«.

Večpomenska beseda *lógos* je v primerih, ko se nanaša na Božjega Sina, le deloma poslovenjena na polcitatni način kot »Logos« (in ne z bolj ustaljenim prevedkom »Beseda«), saj moški spol slovenskega samostalnika – in posledično nanj vezanih glagolskih oblik – bolje izraža identifikacijo s Kristusom. Temu načelu so v določeni meri prilagojeni tudi svetopisemski navedki.

[61] Do leta 330 se je mesto imenovalo Bizanc (*Byzántion*), zato je njegov škof v tedanjem času imenovan Aleksander Bizantski (in ne »Bizantinski«, saj ta oblika preveč asociira na pojmovanje novoveškega zgodovinopisja, ki s pojmom »bizantinski« v splošnem označuje »vzhodno rimsko cesarstvo«). Po Konstantinovem prenosu prestolnice leta 330 je bilo mesto sicer uradno imenovano Novi Rim (*Néa Róme*), vendar se izraz ni prijel – namesto tega se je uveljavilo ime Konstantinopel (*Konstantinoúpolis*). Ime Carigrad je seveda veliko poznejšega nastanka, v času oblikovanja starocerkvenoslovanskega jezika.

[62] V nekaterih primerih je zaradi jasnosti poleg zapisan še latinski ekvivalent.

[63] V določenih historiografskih šolah obstaja soglasje, v skladu s katerim se prevajanje drži načela, da pojem »koncil« označuje splošne oziroma vesoljne/ekumenske cerkvene zbore (predvsem sedem ekumenskih v prvem tisočletju), pojem »sinoda« pa lokalna oziroma regionalna zborovanja škofov. Vendar to načelo anahronistično ne upošteva razvoja te distinkcije, ki se je začela šele v srednjem veku, dokončno pa kodificirala šele v novoveškem zgodovinopisju po tridentinskem koncilu.

Avtorji izbranih teoloških besedil za prikaz odnosa med Očetom in Sinom na več mestih uporabljajo prispodobo »luči« (*phós*) in »žarka (*apaúgasma*)«. Slovenjenje sledi tema prevedkoma, čeprav bi prvi izraz lahko prevajali tudi kot »svetloba«, drugega – ki izvira iz Heb 1,3, kjer je Kristus opisan kot *apaúgasma* Očetovega veličastva/slave –, pa v skladu z ustaljenimi prevodi Svetega pisma vse od A. Chráska naprej s sicer bolj poetičnim izrazom »odsvit«, kar pa v tej prispodobi ne deluje najbolj ustrezno.

Posebno poglavje slovenjenja v tej izdaji predstavlja t. i. »stvarjenjsko« besedišče. Čeprav so pojmi *ktístes*, *poietés* in *demiourgós* bolj ali manj sopomenke za »stvarnika«, smo jih skušali prevajati različno. Glagol *ktízo* se dosledno prevaja z ustreznico »ustvarjati«, iz česar sledi tudi prevod samostalnika *ktísma* kot »stvaritev«, medtem ko glagolu *poiéo* ustreza slovenski glagol »narediti« in samostalniku *poíema* izraz »tvorba«, da bi s tem nakazali še večji kontrast v arijanskem razumevanju Kristusa kot ustvarjenega bitja.

Dva grška glagola, ki sta zaradi velike podobnosti tako glede pomena kot glede oblike glagolskega pridevnika, saj ju razlikuje zgolj dodatna črka ni (*gígnomai – genetós*; *gennáo – gennetós*), povzročala preglavice že v antiki, sta prevedena z jasnim razlikovanjem: *gígnomai* kot »nastati« in *genetós* kot »nastali«, *gennáo* pa kot »roditi« in *gennetós* kot »rojeni«. V skladu s tem tudi protipomenki glagolskih pridevnikov: *agénetos* kot »nenastali«, *agénnetos* pa kot »nerojeni«.[64]

Pojem *arché* je večinoma preveden kot »začetek«, mestoma tudi kot »počelo«, glede na vsakokratni kontekst, čemur sledi tudi prevajanje pridevnika *ánarchos, ki v večini pomeni »brez začetka« oziroma »brezzačeten«, mestoma pa tudi »brezpočelen«. Izraz monás* je preveden kot »enota«, *henás* pa kot »enica«.

Sklep

Obravnava nicejske veroizpovedi v luči slovenske terminologije razkriva, da prevodoslovni problemi niso zgolj tehnične narave, temveč sežejo v samo jedro teološkega sporočila, ki ga koncil želi posredovati. Teološko izrazoslovje, vezano na odnos med Očetom in Sinom, ostaja občutljivo polje, saj vsaka terminološka rešitev nosi v sebi implicitne semantične poudarke, ki lahko nekatere interpretativne horizonte odprejo, druge pa zaprejo. Dvoumnosti izraza *homooúsios* in zgodovinska bremena njegove rabe v različnih kontekstih

[64] X. Morales v francoskem prevodu Atanazijevega dela *O odlokih nicejskega koncila* oba izraza prevaja kot »inengendré«, torej tudi *agénetos*, ki drugače pomeni »non advenu à l'être«; prim. Morales, X. ur. *Athanase d'Alexandrie: Sur les décrets du Concile de Nicée*, Sources chrétiennes 649, Les Éditions du Cerf, Pariz 2025, 60-63; 82.

še danes opozarjajo na nujnost previdnega ravnanja pri prevajanju in izdajanju tovrstnih besedil.

Novi slovenski prevod nicejske veroizpovedi kaže, da je mogoče jezikovno natančnost združiti z občutljivostjo za zgodovinsko-teološko ozadje posameznih izrazov, pri čemer se slovenski jezik izkaže za presenetljivo prožnega in zmožnega izraziti kompleksne razsežnosti patristične terminologije, kar se kaže v nekaj novotvorjenih besedah, ki so uporabljene v prevodu.

V tem smislu nicejska veroizpoved ostaja temeljno besedilo, ki še dva tisoč let po svojem nastanku izziva teologe, zgodovinarje in jezikoslovce. Slovenski prevod, pospremljen z ustreznimi pojasnili, tako ni le jezikovno dejanje, temveč prispevek k sprejemanju in razumevanju nicejskega nauka tako v slovenskem kulturnem prostoru kot tudi širše, kar se je pokazalo s komparativno analizo s Popovićevim prevodom. Prav izbira ustreznih terminov ostaja način, kako Cerkev tudi v sodobnosti izraža neizrekljive skrivnosti svoje vere.

Dr Jan Dominik Bogataj OFM

Nicene Theological Terminology in Slovenian Language

Summary

The article examines the terminological challenges involved in translating Nicene theology into Slovene. The author first introduces a new Slovene anthology of key written sources for the Council of Nicaea (325), and then provides a detailed analysis of the new Slovene translation of the Nicene Creed, comparing it both with the Greek original and with Popović's Serbian translation. The central issue is the search for an adequate rendering of *homooúsios*: the author proposes the term "istobitnosten," which most precisely expresses the ontological equality of the Father and the Son while avoiding misleading philosophical implications. The contribution shows that translating Nicene terminology is not only a linguistic task, but also a dogmatic one. Slovene proves to be sufficiently adaptable, yet it demands terminological caution so as not to open space for heretical interpretations. The author concludes that the careful use of terminology enables a faithful transmission of the doctrine in the contemporary context.

Keywords: Council of Nicaea; *homoousios*; Slovenian language; theological terminology; Arianism