

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,115—126

Besedilo prejeto/Received:01/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 27-18Strle A.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Kelvisar>

Miran Kelvišar

Teološka antropologija pri prof. Antonu Strletu

Theological Anthropology by Prof. Anton Strle

Povzetek: Teološka antropologija spada med mlajše teološke vede. Prispevek obravnava odnos prof. Strleta do teološke antropologije. Najprej podaja razumevanje njene definicije, ki izhaja iz biblično-kristološke osnove in na osnovi zadnjega cerkvenega zbora predstavlja pet Strletovih vidikov teološke antropologije. Prikazana je problematika teološke antropologije, ki obsega Strletov odnos do Bultmannove in Rahnerjeve zahteve po teologiji, ki naj bi bila bolj antropološka in transcendentalna. V to problematiko je A. Strle vključeval tudi kritično obravnavani odnos med teološko antropologijo ter drugimi teološkimi in humanističnimi vedami. Prispevek izpostavlja, da je Strletova teološka antropologija kristocentrična, da je človek poklican v občestvo z Bogom in da se skrivnost človeka razodeva v Kristusu, poslednjem Adamu.

Ključne besede: Anton Strle, človek, kristocentričnost, teološka antropologija, teologija

Abstract: Theological anthropology is one of the youngest theological sciences. The article deals with the relationship of Professor Strle to theological anthropology. It begins by first discussing the understanding of its definition, which derives from the biblical Christological basis, and, on the basis of the last church assembly, represents Strle's five aspects of theological anthropology. The problems of theological anthropology, which comprise Strle's relation to Bultmann and Rahner's demand for theology, which is supposed to be more anthropological and transcendental, are presented. Regarding this issue, Strle, as a responsible and moderate theologian, also included a critically considered relationship between theological anthropology and other theological and humanistic sciences. The article reveals that Strle's theological anthropology is Christocentric, that a person is called to commune with God and that the mystery of man is revealed in Christ, the last Adam.

Key words: Anton Strle, man, Christocentric, Theological anthropology, Theology

1. Uvod

Postmoderni človek se sooča z nevarnostjo uničenja zemlje, s problemom propadanja in neomejenega izčrpanja narave, pa tudi s problemom svetovne nepravilnosti (Frančišek 2015, 1–34). Usodno so ga zaznamovale totalitarne ideologije 20. stoletja, pojav in posledice globalizacije. Človek je bolj kot kadarkoli prej postal sredstvo izkoriščanja, objekt za doseganje določenih ekonomsko-političnih ciljev, potrošnik in potrošno blago. Vse to prispeva k razčlovečenju in uničevanju podobe človeka in njegove identitete. Zdi se, da je ravno neustrezno pojmovanje človeka ena najbolj očitnih slabosti današnje civilizacije (Janez Pavel II 1979, 9). Prispevek obravnava Strletov odnos do teološke antropologije in njene značilnosti, ki so povezane z njegovim pogledom na človeka. Avtor zagovarja tezo, da je teološki pogled na človeka v osnovi povezan z dialoškim razmerjem med teološko antropologijo in kristologijo, ki je njen glavni temelj in okvir, saj se skrivnost človeka v vsej polnosti razodeva samo v Kristusu. Pomemben pa je tudi dialoški odnos med teološko in filozofsko antropologijo, ki je ključna sogovornica prve pri razumevanju skrivnosti človeka v luči Božje besede in razodetja – tako prof. Strle meni, da teološka antropologija sama v sebi predpostavlja neke vrste filozofsko antropologijo.

2. Strletovo razumevanje teološke antropologije

Prof. Strle umešča teološko antropologijo¹ na področje »sistematične teološke refleksije« (Strle 1971, 5; 1984, 1). Ima jo za novejšo znanost, ki v razodetju raziskuje izvor človeka in njegovo bistvo v luči Božje besede (Müller 1995, 106–107). To pomeni, da je teološka antropologija Božja misel o človeku (Pröpffer 2012, 59), Božja antropologija, saj se sooča s pogledom na človeka od zgoraj. Zato Strle po Pavlovem zgledu razdelitve odrešenjske zgodovine na dva dela ter po vzoru M. Flicka in Z. Alszeğhya (1973, 15–421) tudi teološko antropologijo deli na dva dela:

1. Človek v Adamu: govori o človekovi ustvarjenosti, bogopodobnosti in človekovi grešnosti. Človek živi pod znamenjem Adama, zato Strle ta del imenuje tudi »Človek v zaznamovanosti z Adamom« ali »Človek pod znamenjem Adama« (Strle 1984, 6; Flick in Alszeğhy 1973, 15).
2. Človek v Kristusu: v drugi fazi odrešenjske zgodovine človek biva v zaznamovanosti s Kristusom, poslednjim Adamom. Gre za dopolnitev prvega dela, saj drugi del proučuje človekovo zedinjenje in občestvo z Bogom, ki je bilo pretrgano z grehom; po Kristusu, drugem Adamu, pa je bilo obnovljeno na višji ravni. Zato daje drugemu delu Strle naslov »Človek v zaznamovanosti s Kristusom« (Človek

¹ Izraz teološka antropologija ali nadnaravna antropologija se začne uporabljati v 19. stol. in zajema sistematično zbiranje teoloških trditev o človeku. Ta veda se je izoblikovala šele v zadnjih desetletjih 20. stoletja. V 19. stol. pa je že nastal t. i. traktat *De Deo creante et elevante*, ki je proučeval dovršitev Božjega stvarjenja v treh delih: svet, angeli in človek. Obravnaval je že človekovo duševno in telesno naravo, človekov nadnaravni cilj in človekovo padlo stanje po izvirnem grehu. (Scola, Marengo in Prades López 2003, 8–10)

pod znamenjem Kristusa) ali »Človek v Kristusu« (Strle 1984, 6; Flick in Alszeghy 1973, 219). Tako Strle umeva teološko antropologijo v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki Kristusa pojmuje kot »novega Adama«, saj »samo v skrivnosti učlovečene Božje besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka« (CS 22).

Po biblični tipologiji »Adam - Kristus« se razodeva antropološka prvina kristologije in kristocentričnost teološke antropologije (MTK 1983, 321–322). Teološka antropologija proučuje človeka z bibličnega vidika, temelji na trditvah razodetja o stvarjenju, tuzemskem in eshatološkem stanju človeka. Ob tem Strle poudarja pomembno trojno vlogo Božje besede, ki: a) sporoča, da je človek ustvarjen od Boga, b) razodeva, kako se človek nahaja v stanju greha, c) govori, »da je človek kljub grehu poklican k občestvu z Bogom po Kristusu v Svetem Duhu« (Strle 1971, 3; 1984, 6).

Pri teološki antropologiji gre za teološko gledanje in pričevanje o človeku, ki je dozorel v luči vere kot »subjekt, oseba, Božji partner in prejemnik Božjega samopriobčenja.«² Strle priznava, da v Svetem pismu in pri cerkvenih očetih najdemo mnoge antropološke vsebine. Dalje Strle meni, da je sholastična teologija obravnavala človeka s kozmološkega vidika, novoveška filozofija pa z vidika filozofije avtonomnega subjekta.³ Filozofijo avtonomnega subjekta razume pozitivno, saj je človek v krščanski veri subjekt, ki ima svojo voljo, od katere je odvisna zgodovina odrešenja (Strle 1971, 5). Tudi H. Vorgrimler (2000, s. v. Anthropologie) izjavlja, da teološka antropologija ni neki zaprt traktat sistematične teologije, ampak jo, kakor Strle, povezuje z drugimi teološkimi področji: kristologijo, eshatologijo, naukom o milosti, biblično znanostjo, fundamentalno teologijo. To potrjuje Strletovo trditev, da naj bi bila antropološka misel navzoča v celotni teologiji (Strle 1984, 6). K. Rahner (1967, 43) temu pritrjuje, saj pravi, da so v teološko antropologijo vključena vsa druga teološka področja, vprašanja in odgovori o človeku. Prav zato naj bi teološka antropologija po Strletovem razmišljanju vsebovala najrazličnejše pomembne vidike.

3. Pet Strletovih vidikov teološke antropologije

Na osnovi 2. vatikanskega cerkvenega zbora Strle (1984, 2–5) poudarja, da naj bi današnja teološka antropologija upoštevala naslednjih pet neizogibnih vidikov:

1. Zgodovinskost: Po prepričanju Strleta je človek ves potopljen in vključen v zgodovino, Bog pa ponuja človeštvu in posameznikom odrešenje preko različnih dogodkov (2–3). Vse to povzema C. Sorč, ki zgodovino odrešenja pojmuje kot kategorijo, s katero razlagamo »celotni pojav človeka« (1999, 2).
2. Kristocentričnost: Strle razume človeško zgodovino kot odrešenjsko zgodovino,

² Tako razume bistvo človeka H. Vorgrimler (s. v. »Anthropologie«, v: NtW). To pojmovanje izhaja od K. Rahnerja (1976, 37–40, 42), ki gleda na človeka kot osebo in subjekt, poudarja personalni odnos do Boga in dialoško zgodovino odrešenja med Bogom in človekom.

³ Čeprav je bil prof. Strle bolj naklonjen neosholastični filozofiji in njenemu mislecu A. Ušeničniku kot pa novoveški filozofiji, je bil z njo seznanjen in jo je spremljal. Tu Strle misli na Kantovo filozofijo, ki se sprašuje, kaj lahko kot človek vem, storim in upam. Ravno ta vprašanja razodevajo, kaj človek je (Juhant 2003, 21).

saj smo vsi ljudje poklicani k zedinjenju s križanim in vstalim Kristusom ter k udeležnosti pri velikonočni skrivnosti. To kristocentričnost antropologije vidi že v stvarjenju človeka, še posebej pa v novem stvarjenju. Pravi, da se oboje izvrši *po* in v *Kristusu* ter v naravnosti nanj (Kol 1,16). Vse to upošteva in osvetljuje Sorč, ki pravi, da se v Kristusu srečujeta Bog in (uresničeni) človek.

3. Dialoškost in svobodnost: Pri Strletu je odrešenjska zgodovina nenehni dialog med Bogom in človekom, ki vsebuje človekov svobodni odgovor na Božje vabilo in klic. Gre za »pogovor kot deležnost pri trinitaričnem Božjem dialogu« (1984, 4). Zanj je človek božji sogovornik in božji posinovljenec. Vse te elemente poudarja tudi C. Sorč, ki označuje človeka kot sad dialoga in Besede, ustvarjenega po »božjem pogovoru« (1999, 3).
4. Osebnost (personalnost): pomeni Strletu dopolnitev človekove dialoškosti, saj odrešenjsko zgodovino razlaga kot medosebno odločanje in oblikovanje stališča, s katerim se človek odpira ali zapira za občestvo z Bogom. V Kristusu, v njegovi polnosti in v sinovskem dialogu z Očetom, prepozna Strle človekovo rešitev in odrešenje, razvoj in uresničenje svojega osebnostnega bivanja, saj gre za bivanjski dialog med Očetom in človeško osebo v Jezusu Kristusu. Temu pritrjuje C. Sorč, ki razume stvarjenje, odrešenje in povečanje kot nekaj osebnega in enkratnega. Zanj pomeni stvarjenje poklicanost v bivanje, v lastno poslanstvo in odgovornost (Sorč 1999, 4–5).
5. Socialnost: Strle meni, da je Bog ustvaril človeka za skupno življenje, saj je želel narediti ljudstvo, ki bi ga priznavalo in mu služilo (CS 32, 1; Strle 1984, 5). Za Sorča se ta občestvenost uresničuje v ljubezni biblične *caritas*, ki predstavlja *communio* božjih oseb in je prostor človekovega delovanja, vzgoje in dozorevanja. Sorču je občestvo svete Trojice vzor in podlaga za zemeljska občestva, saj v njej pride do veljave vsak človek (1999, 5).

Da bi bil pogled na človeka čim bolj celovit in kompleksen, k tem petim Strletovim vidikom C. Sorč dodaja še dva:

- *pnevmatološkost*: Sveti Duh je obzorje in razsežnost teološke antropologije, saj človeka vedno »spominja našega dostojanstva /.../, naše odrešenosti in naše določenosti za zveličanje« (Sorč 1999, 2). Ima ga za pomembnega človekovega spremljevalca in svetovalca, ki mu na nov način daje razumeti samega sebe, lastno človeškost in mu osebno odkriva božji načrt.

- *trinitaričnost*: Človek je podoba svete Trojice (KKC 1702) in je deležen božjih milosti ter življenja sv. Trojice kot nedoumljive skrivnosti, v kateri spoznava resnico o sebi in o svojem poslanstvu (Sorč 1999, 2–3).

Tako C. Sorč upošteva, nadgrajuje in izpopolnjuje Strletovo antropološko misel, ki se je izkazala kot zelo dobra osnova za nadgrajevanje in oplemenitenje teološke antropologije v slovenskem prostoru. Strletova antropološka misel se kaže kot izrazito koncilski in kristocentrična, kot izredno aktualna, kot tista, ki je v vsem svojem bogastvu pomembna, vredna priznanja in upoštevanja, saj vsebuje tudi bogata spoznanja tujih teologov.

4. Pojmovanje teološke antropologije pri tujih teologih

Rahner (1975, 387) formulira teološko dimenzijo antropologije kot vprašanje človekove teološke dimenzije. Zato utemeljuje teološko antropologijo, kakor Strle, na Božjem razodetju, ki je izvor spoznanja o človeku (391). Za Rahnerja sta teologija in antropologija hkrati neločljivi in samostojni, saj je človek v svojem izkustvu in omejenosti za Boga neskončno odprt in nedoumljiv. Po Barthu pa se po drugi strani teologija in antropologija radikalno razlikujeta, saj se človek kot grešnik pred Bogom zapira, hkrati pa se poudarja absolutna drugačnost Boga in njegova nedosegljivost (Dirscherl, s. v. »Anthropologie, Theologische«, v: NLkD) ter sprejema luteranski nauk o opravičenju. Tudi E. Dirscherl razume teološko antropologijo kot racionalni govor o človeku, ki temelji na Svetem pismu in tradiciji Cerkve. Gre za celovit govor o človeku, ki je kot bitje odnosov poklicano k odgovornosti pred Bogom in do vsega ustvarjenega. Dirscherl s svojim traktatu upošteva filozofijo I. Kanta, nemških idealistov, eksistencialno filozofijo S. Kierkegarda in M. Heideggerja ter misel M. Schelerja. Vendar pa, kakor Strle (1971, 16; 18–21), opozarja na pomen medsebojne notranje povezave med teološko antropologijo in kristologijo, saj po njegovem gledanju ne moremo razmišljati o učlovečenju Besede brez antropološkega koncepta. Meni, da učlovečenje Besede teološko antropologijo na neki način odločilno določa (Dirscherl, s. v. Anthropologie, Theologische, v: NLkD). S tem je potrjena pravilnost Strletove misli, ki pravi, da je možnost človeka utemeljena v radikalni možnosti učlovečenja. Zato Strle kristologijo pojmuje kot najbolj radikalen primer teološke antropologije (Strle 1971, 19; Vorgrimler, s. v. Anthropologie, v: NtW). Tudi E. Dirscherl pravi, da je mogoče teološko antropologijo razlagati samo v kristološki luči, ker se šele v Jezusu Kristusu do konca razkriva, kdo je človek (CS 22). To je tudi Strletova misel – njegova teološka antropologija je kristološka in vsebuje bogate misli zadnjega cerkvenega zbora. Zaveda pa se njene problematike in pomembnosti njenega razmerja z drugimi znanstvenimi vedami.

5. Strle in problematika teološke antropologije

Strle vidi antropologijo kot problematično, kadar je le traktat med drugimi traktati, in problem v antropološki dimenziji teologije sploh. To svoje mnenje osvetljuje v luči Bultmannovih in Rahnerjevih stališč.

1. Zanj je Bultmann antropološko in antropocentrično⁴ najbolj izrazit protestantski teolog, saj teologijo razume kot znanstveno refleksijo o lastni eksistenci, določeni od Boga. Bultmann meni, da je najprej treba govoriti o človeku in njegovi eksistenci, če hočemo govoriti o Bogu (Bultmann 1993, 118; Strle 1972, 6, 8–9).

⁴ »Medtem ko so različni miselni tokovi v preteklosti in sedanjosti hoteli in še hočejo teocentričnost in antropocentričnost ločevati ali ju celo postavljati v nasprotje, pa skuša Cerkev, ki sledi Kristusu, nasprotno zagotoviti njuno organsko in globoko povezanost v zgodovini človeka. To je tudi eno temeljnih načel, in morda celo najpomembnejše, v nauku zadnjega cerkvenega zbora«, pravi Janez Pavel II. (1981, 1; ²1999, 97). Zato Strle (1984, 2) meni, da naj bo vsaka krščanska teologija antropocentrična in teocentrična obenem.

Strle pripominja, da le toliko, »kolikor nas Bog nagovarja, deluje na nas in z nami« (1971, 6). Hkrati pa dodaja: »Tako mora teologija, če hoče govoriti o Bogu, govoriti o človeku, tj. o človekovi eksistenci kot od Boga določeni. Teološke trditve morajo iti skozi človeško eksistenco – in v tem smislu je mogoče reči, da Bultmann teologijo reducira na antropologijo« (8). Strle pri Bultmannu svari pred nevarnostjo, da bi »Boga in božje realnosti preveč zreducirali na zgolj človekovo umevanje samega sebe« (8), kar bi po njegovi presoji vodilo teologijo v preveč individualistično in »zasebno« smer.

S katoliške strani Strle predstavlja K. Rahnerja kot tistega, ki je antropološki element v teologiji upošteval najbolj. Rahner meni, da je sprejemanje krščanstva pri današnjem človeku pogojeno s tem, kako lahko človek povezuje različne teološke trditve in verske resnice z umevanjem samega sebe. Zanj je Bog formalni objekt teologije (Rahner in Darlap 1967, s.v. Theologie) in teologiji daje antropološki značaj.

Čprav Bultmann in Rahner zagovarjata pomembnost človekovega umevanja samega sebe in načelo, da »govoriti o Bogu pomeni govoriti o človeku« (Strle 1971, 9), pa Strle opozarja na različni izhodišči njunega zagovarjanja. Bultmann izhaja iz filozofskih kategorij mladostne Heideggerjeve miselnosti,⁵ Rahner pa iz metafizičnega spoznanja v svojih knjigah *Geist in Welt* in *Hörer des Wortes*.⁶ Strle pravi, da Rahner vidi potrebnost vključevanja transcendentne antropološke dimenzije (10), saj se mora po njegovem prepričanju teologija spraševati po zadnjih razlogih oz. vzrokih, ker gre pri posameznih stvareh za njihov odnos do Boga Stvarnika, ki se razodeva. Zanj Bog »ni (poseben) predmet med drugimi predmeti« (Rahner 1976, 64), ampak »tisto, na kar se človek v svoji transcendenci nujno nanaša« (Rahner 1976, 64; Strle 1971, 10). V tem smislu naj bi bila zanj teologija transcendentna antropologija. Strle (1971, 10–11; 14) skupaj z Rahnerjem (1976, 32; 67) pojmuje transcendenco kot bistvo in nujen pogoj za spoznavanje Boga in vsega tistega, kar je v odnosu do Boga.

Po drugi strani Strle pravi, da Rahner vidi v jedru razodetja Boga, ki samega sebe posreduje človeku. To jedro razodetja je sestavljeno iz skrivnosti troedinega Boga, »ki se navzven priobčuje v Kristusu in v milosti« (Strle 1971, 11). Zato Strle govori o milosti, učlovečenju in odrešenjski Trojici kot jedru razodetja in odrešenja ter vidi potrebnost antropološke dimenzije v teologiji, saj ravno v milosti prepozna: a) najbolj objektivno odrešenjsko realnost, ki je tudi najbolj subjektivna realnost, b) človekovo transcendentno neposredno naravnost na Boga, c) izvršitev človekove transcendentalnosti in posredovanje Boga človeku.

⁵ Bultmann, ki je šest let (1923–1929) tesno sodeloval s Heideggerjem v Marburgu, je v njegovi eksistenčni miselnosti odkrival človeka kot eksistenco, kot zgodovinskost in odprtost proti prihodnosti. Heidegger vidi bistvo *biti* ravno v tem, da biva oz. je v svoji eksistenci (Heidegger 2005, 70).

⁶ Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, (Freiburg in Breisgau: Herder, 1971); Karl Rahner, *Geist in Welt*, (München: Kösel-Verlag, 1964). Tudi K. Rahner je študiral pri M. Heideggerju v Freiburgu im Briesgau. Na temelju vsega znanja, ki ga je pri njem pridobil, je napisal svoje delo *Geist in Welt* in to znanje uporabil v svojih teoloških refleksijah. Terminologijo M. Heideggerja prevzema in uporablja tudi v svoji knjigi *Grundkurs des Glaubens*.

Strle poudarja, da se H. U. von Balthasar ne strinja z Rahnerjevo antropološko interpretacijo razodetja, ker zagovarja teološko oz. teopragsmatično interpretacijo razodetja, v kateri je norma Bog, ki hoče v Kristusu spregovoriti človeku.⁷ Razumljivo je, da je za Strleta antropološka interpretacija razodetja nesprejemljiva, saj postavlja človeka za merilo tistega, kar Bog sam lahko pove ali, nasprotno, ne more povedati (Balthasar 1963, 98; Strle 1971, 11). Vendar Strle poudarja, da je pri antropološkem značaju teologije treba upoštevati, da Bog v Kristusu sicer govori kot človek, obenem pa kot Bog v Kristusu govori človeku. Zaveda se, da razodetje govori o antropologiji, saj prikazuje »človeka v njegovi zavezi z Bogom« (13) ter mu razkriva, kdo in kakšen je. Zato Strle vidi teologijo samo v močni povezavi z Božjo besedo, ki o človeku in njegovem odnosu do sveta lahko pove marsikaj. Zanj ima teologija antropološki pečat sama po sebi, ker je Božja beseda tudi beseda odrešenja in beseda človeku. Hkrati pa se je Strle zavedal potrebnosti povezovanja teološke antropologije z drugimi znanostmi.

6. Razmerja med teološko antropologijo in drugimi vedami

Ogledali si bomo, kako Strle obravnava odnos teološke antropologije do kristologije, protologije, znanosti in filozofije ter izpostavili najpomembnejše poteze tega odnosa. Strle meni, da je teologija poklicana upoštevati znamenja časov, jih razlagati v luči evangelija in po smernicah 2. vatikanskega cerkvenega zbora (Strle 1984, 1). Pri njenem raziskovanju in študiju poudarja upoštevanje virov, poglobljanje in pravilno biblično umevanje antropoloških vsebin, razumevanje in poznavanje patrologije, upoštevanje dokumentov cerkvenega učiteljstva, spekulativni napor in vidik teologije (MTK 2012, 4–9; 21–32; 37–44).

6.1 Teološka antropologija in kristologija

Strle pravi, da kristologija razlaga, kaj je Kristus, vendar le ob predhodnem filozofskem in teološkem védenju, kaj je človek.⁸ Na osnovi tega razlikovanja je izdelana kristologija, »v kateri je pokazano, kaj sledi iz trditve, da je Kristus resnični človek in kakšne so razlike med stanjem človeka na splošno in Kristusom zaradi hipostatičnega zedinjenja« (Strle 1971, 17). Skupaj z Rahnerjem vidi v kristologiji »najbolj radikalni primer teološke antropologije, ker se v hipostatičnem zedinjenju človekova *potentia oboedientialis* kar najbolj aktualizira« (Strle 1971, 19; Rahner, s. v. Anthropologie, v: SM). Po Strletu je teološko antropologijo mogoče verodostojno razlagati samo v kristološki luči, ker se samo v Jezusu Kristusu skrivnost človeka

⁷ V zvezi s tem H. U. von Balthasar pravi: »Kaj hoče Bog v Kristusu povedati človeku, glede tega ni mogoče dobiti norme ne ob svetu v celoti ne ob človeku posebej. Tu gre brezpogojno za nekaj teološkega; boljše rečeno teopragsmatičnega: za božje dejanje v smeri k človeku, za dejanje, ki razlaga samo sebe pred človekom in za človeka (in šele nato tako ob človeku in v človeku)« (Balthasar 1963, 5).

⁸ Tu se A. Strle podobno kakor K. Rahner razodeva kot filozof ter teolog-verniki. Zavedal se je, da ima filozofija pomembno vlogo pri umevanju Boga, človeka in vere (Janez Pavel II. 1999, 100).

razodeva do konca (CS 19,1). S pomočjo K. Bartha poudarja razliko med človekom in Kristusom, ki jo vidi v edinstvenem Jezusovem odnosu do Očeta,⁹ v Jezusovi brezgrešnosti in v tem, da je človeška narava v njem ohranjena v čistosti – kar govori o drugačnem stanju, ne pa o drugačni naravi v Jezusu.

Strle izpostavlja medsebojni odnos med teološko antropologijo in kristologijo, v kateri vidi težiščno točko, saj je posebnost teologije v tem, da je nauk o Bogu in človeku kristološko usmerjen. Kristus človeku ni samo posrednik zastonjske Božje ljubezni in odrešenja, ampak tudi izpolnitev njegovega poslanstva in Božje podobe, ki odraža Božjo slavo (Pröpffer 2012, 65–67), kar nujno kaže na potrebo po kristološkem tako temelju kot tudi usmeritvi teološke antropologije. To mnenje Strle argumentira z dejstvom, da stvarjenje sveta in človeka kot tudi zgodovina odrešenja težijo h drugemu Kristusovemu prihodu, v katerem se razodeva končna resnica o človeku.

6.2 Teološka antropologija in protologija

Strle povezuje vprašanje, kaj je človek, z vprašanjema, od kod človek prihaja in kam gre. Zanj teološka antropologija vključuje vprašanja o človekovem začetku in njegovem cilju, torej tudi področji protologije in eshatologije, ki sta »notranje povezani« (Strle 1971, 21). Strle poudarja, da »moramo govoriti o človeku kot osebi, o njegovi svobodni volji, o enoti človeka, kolikor je duh v človeku itd.« (21). Pri tem ne pozablja izpostaviti bistvenega vprašanja o človekovem izvoru. V tem se skriva eksegetično-teološki problem, kako razlagati 1 Mz 1–3, saj zaradi velikega napredka znanosti in eksegeze nekaterih nekdanjih teorij ni več mogoče razlagati na dosedanji način.¹⁰ Strle vidi rešitev v upoštevanju literarnih vrst teh besedil in opozarja, da je treba razlikovati med tem, kaj je želel hagiograf povedati in »med literarno obliko teh pripovedi« (Strle 1971, 21–22; VC 1997, 132–135). Zanj je bistveno vprašanje, od kod hagiograf jemlje svoje spoznanje o izvoru človeka in človeštva.

6.3 Teološka antropologija, znanost in filozofija

Strle meni, da mora teologija svetnim antropološkim znanostim priznavati kompetenco na področjih njihovega delovanja (MTK 2012, 72; 82), te pa so dolžne spoštovati postavljene meje, saj lahko zaradi nespoštovanja mej med teologijo in naravoslovnimi znanostmi pride do nasprotij. Zato zahteva od teologije in od cerkvenega učiteljstva odgovornost do zaklada vere ter iskrenost do svetnih znanosti.

Za Strleta je nesprijemljiva vsaka filozofska antropologija, ki nasprotuje trdi-

⁹ Balthasar (1986, 7) tu soglaša z Barthom in pravi: »Ko sem pokazal Kristusovo edinstvenost v primerjavi z vsemi religijami in tako razjasnil, da more vsaka filozofska antropologija imeti svoj višek samo v luči popolnega človeka Božjega Sina, ki nam omogoča, da iz svojega rojstva za smrt preidemo k novemu rojstvu za nesmrtno trinitarično božje življenje«.

¹⁰ Tu Strle misli na konkordizem (lat. concordia »sloga, skladnost«), ki je v 19. stol. za vsako ceno skušal najti skladnost med različnimi tedanjimi znanstvenimi dosežki in prvim bibličnim poročilom o stvarjenju (1 Mz 1,1–2,4a). Gre za poskus, pri katerem naj bi verski, razodeti nauk postal »samo skrito, šifrirano znanstveno védenje« (Stres 2018, s.v. Konkordizem).

tvam razodetja¹¹ ali ki bi želela »v zaprtem sistemu reči zadnjo besedo o človeku« (Strle 1971, 30), saj je zanj »študij Svetega pisma duša teologije« (MTK 2012, 21–23). Vendarle pa Strle priznava, da teološka antropologija sama v sebi predpostavlja neke vrste filozofsko antropologijo. S tem Strle potrjuje dialoški odnos med teologijo in filozofijo (Janez Pavel II. 1999, 77) ter dejstvo, da je filozofija ključna sogovornica teologije, saj ji pomaga pri razumevanju Božje besede in razodetja. Po zgledu sv. Tomaža Akvinskega razume filozofijo »kot nekakšno (miselno in izrazno) orodje, ki služi teologiji in teološkim znanostim« (Strle 2018, 171). Zato Strle pravi, da »mora filozofska antropologija človeka motriti predvsem kot duha v svetu, duha, ki stoji pred neizrekljivo skrivnostjo Boga – samo Bog more reči o človeku zadnjo besedo, in sicer besedo razodetja« (1971, 30–31). Strle tako torej svari pred nevarnostjo, da bi filozofska antropologija šla v smeri oblikovanja filozofske protologije in eshatologije, kar bi lahko pripeljalo v gnostično razmišljanje. Kot teolog se je zavedal, da bi bilo za avtonomijo in razvoj teološke antropologije škodljivo, če bi ji filozofska antropologija vsiljevala neke vrste svoje učiteljstvo, hkrati pa se je zavedal, da bi prehitro zlitje med teologijo in filozofijo lahko bilo vir verskih zmot (MTK 2012, 72; 81; 90). Prav zato se je Strle zelo dobro zavedal pomena Božjega razodetja, zvestobe apostolskemu izročilu, poslušnosti cerkvenemu učiteljstvu in cerkvenemu nauku v teologiji (20–32; 38–44).

7. Cerkevni dokumenti o teološki antropologiji¹²

Čeprav koncilski odloki 2. vatikanskega cerkvenega zbora izrecno ne govorijo o teološki antropologiji, pa prinašajo njene vsebine¹³ v prvem delu in v začetku drugega dela pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu: nauk o človeku in o svetu, v katerega je postavljen ter o svojem razmerju do njiju, o dostojanstvu zakona in družine (CS 1–52) itd. V njih tako prepoznavamo antropološke vsebine, najdemo pa celo neimenovano definicijo teološke antropologije, ko zadnji cerkveni zbor izjavlja: »V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo« (3,1).

Mednarodna teološka komisija je spregovorila o antropoloških vsebinah v dokumentu o teologiji, kristologiji in antropologiji, kjer poudarja, da so spoznanja in zaključki kristologije pomembni »za izdelavo nauka o človeku« (MTK 1983, 316). Dokument kaže, da spadajo teološko-antropološke vsebine k temeljem in v okvir

¹¹ Prof. Strle je bil velik poznavalec sv. Tomaža Akvinskega. Zanj pravi: »Bil je tako zelo teolog, da so bila njegova filozofska prepričanja izdelana z oziranjem na razodetje in pred ozadjem razodetja« (Strle 2018, 154). Po njem se je zgledoval in v tej luči lahko razumemo tudi zgornjo misel.

¹² Strle je prevedel in v svojih delih navajal mnogo cerkvenih dokumentov s teološko-antropološkimi vsebinami, ki so navzoči v njegovi knjigi Vera Cerkve, Koncilski odloki in v drugih cerkvenih dokumentih. Obstajajo tudi njegova skripta z naslovom: Anton Strle, Dodatek k skriptam »Teološka antropologija«: nauk cerkvenega učiteljstva, drugi ponatis (Ljubljana: Ciriško društvo slovenskih bogoslovcev, 1971), 1–32.

¹³ Tudi KKC govori o antropoloških vsebinah: že na začetku razlaga o človekovi transcendenci in o tem, da je človek »zmožen Boga«.

kristologije, opozarja pa: »Za svoj temelj in zgradbo je kot počelo razumevanja kristologija dostikrat sprejela antropologijo namesto teologije troedinega Boga. To se je dogajalo zlasti na področju soteriologije. Cilj odrešenja so videli raje v počlovečenju kot pa v pobožanstvenju človeka. S tem premikom je kriza metafizike, ki je razjedala že filozofijo, hudo prizadela samo srce teologije« (321). Zato je omejnena komisija zahtevala ponovno določitev razmerja med kristologijo in antropologijo ter posebno obravnavo problema pobožanstvenja človeka (323–324), ki ga ta dokument predstavlja z različnih vidikov: a) kot človekovo približevanje Bogu s spreobrnjenjem srca, b) kot Božjo milost, ki nas rešuje greha in smrti ter nam posreduje Božje življenje, c) kot idejo, vrh uresničitve katere je v učlovečenju Jezusa Kristusa, č) kot izpopolnitev človeške narave in najvišje »počlovečenje« človeka, ki se mu pobožanstvenje daje kot udu občestva svetnikov, d) kot polnost sadu, ki obrodi šele v gledanju Boga.

8. Sklep

Sámo 20. stoletje in čas po 2. vatikanskem cerkvenem zboru odkrivata množico novonastalih teoloških smeri, ki so bile upravičene in nujne, da so po eni strani odražale katoliškost Cerkve, teološki pluralizem in določene nove vidike; po drugi strani pa je tako stanje v teologiji povzročilo večjo potrebo po komunikaciji in enotnosti (MTK 2012, 1; 3; 77). V množici teh teologij je nastala tudi teološka antropologija. Obravnavane vsebine o teološki antropologiji razkrivajo, da je Strle stanje v teologiji poznal zelo dobro; enako velja za njene različne miselne tokove in različne teologe (K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, R. Bultmann, K. Barth idr.). Iz odnosa do teologije v njegovih delih je mogoče sklepati, da se je kot katoliški teolog zavedal, da dogmatika in z njo tudi teološka antropologija nista neodvisni znanosti, ampak sta tesno povezani s Cerkvijo, njenim naukom in izročilom ter šele tako pridobivata svoj poln pomen in smisel (Barth 1953, XI) – kar je odlika tudi celotne Strletove teologije in njegove kristocentrične antropologije.

Teologija je v Strletovem času tudi po Rahnerjevi zaslugi doživela t. i. antropološki obrat, s katerim je postala bolj antropološka in transcendentalna, kar po Strletovem prepričanju spada k enemu izmed vidikov teologije. Po njegovem zatrjevanju prežema teološki pogled na človeka celotno teologijo. Vendar se zaveda, da je njeno središče Bog in notranje Božje življenje, ki se človeku posreduje na dojemljiv način (Strle 1984, 2). Strletovo pojmovanje in definicija teološke antropologije sta še vedno sodobna, jasna in aktualna, saj vsebujeta pogled zadnjega cerkvenega zbora, ki razodeva, da je človek poklican k občestvu z Bogom in da se skrivnost človeka razodeva v Kristusu, poslednjem Adamu (CS 22, 1–6). Strle se zaveda odgovorne vloge in pristojnosti teološke antropologije, ki naj služi Cerkvi in človeku. V luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora je Strle poudarjal pomembnost sodelovanja teoloških znanosti z drugimi znanostmi. Zato se odgovorno in kritično loteva pomembne vloge teološke antropologije, ki naj bo na svojem področju avtonomna in vodilna, odprta za nova spoznanja o človeku v sodelovanju z ostalimi znanostmi,

vendar pa zvesta svojemu poslanstvu in nauku Cerkve ter cerkvenemu učiteljstvu. Strle različne antropologije sprejema in spoštuje njihovo avtonomijo, vendar pa v teološki antropologiji vidi njihovo dopolnitev, saj jim ta odkriva »najvišji in poslednji smisel in pomen« (Strle 1984, 25). Študij Svetega pisma zanj ni samo duša teologije, ampak tudi vir razodevanja človeka kot božje skrivnosti in božje podobe.

Tudi za prof. Strleta in njegovo teologijo, vključno s teološko antropologijo, po našem mnenju veljajo naslednje besede kardinala J. Ratzingerja (1998, 70–71; Štrukelj 2015, 19–20):

»Nikoli nisem skušal ustvariti kakega lastnega sistema, kake posebne teorije. /.../ hočem preprosto misliti skupaj z vero Cerkve in to pomeni misliti skupaj z velikimi misleci vere. To ni nikakršna izolirana, iz mene samega iztisnjena teologija, temveč teologija, ki se kar najbolj široko odpira v skupno miselno pot vere. Zato je bila zame eksegeza vedno zelo važna. Ne bi si mogel misliti nobene čisto filozofske teologije. Izhodišče je najprej beseda. Da verujemo Božji besedi, da jo skušamo spoznati in razumeti in potem misliti skupaj z velikimi mojstri vere. Od tod ima moja teologija nekoliko bibličen pečat, pečat cerkvenih očetov, posebno Avguština. Seveda pa se ne poskušam ustaviti v stari Cerkvi, temveč skušam zajeti velike vrhunce mišljenja in hkrati pritegniti v pogovor sodobno mišljenje«.

Kratice in krajšave

- CS** – *Koncilski odloki* 2004 [pastoralna konstitucija O Cerkvi v sedanjem svetu].
- KKC** – *Katekizem katoliške Cerkve* 2008.
- MTK** – Mednarodna teološka komisija.
- NLkD** – Beinert in Stubenrauch 2012 [*Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*].
- NtW** – Vorgrimler 2008 [*Neues Theologisches Wörterbuch*].
- SM** – Rahner in Darlap 1967 [*Sacramentum mundi*].
- VC** – Strle 1997 [*Vera Cerkve*].

Reference

- Balthasar, von Hans Urs** 2000. *Glaubhaft ist nur die Liebe*. 6. ponatis. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1986. Živeti iz poslednjih globin, Koper: Ognjišče.
- Barth, Karl**. 1953. *Kirchliche Dogmatik*. Zv. 1, del 1. Ženeva: Labor et Fides.
- Beinert, Wolfgang, in Bertram Stubenrauch**. 2012. *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Bultmann, Rudolf**. 1993. *Glauben und verstehen*. Zv. 1. 6. ponatis. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Frančišek**. 2015. *Laudato.Si' / Hvaljen, moj Gospod*. okrožnica o skrbi za skupni dom. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Flick, Maurizio, in Alszeghy Zoltan**. 1973. *Fondamenti di una antropologia teologica*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina.
- Heidegger, Martin**. 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Juhant, Janez**. 2003. Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija. Ljubljana: Študentska založba.
- Katekizem katoliške Cerkve**. 2008. Ljubljana: Družina.

- Koncilski odloki.** 2004. Ljubljana: Družina.
- Mednarodna teološka komisija.** 1983. Teologija, kristologija, antropologija. *Bogoslovni vestnik* 43:315–331.
- — —. 2012. *Teologija danes: pregledi, viri in merila.* Cerkevni dokumenti 136. Ljubljana: Družina.
- Müller, Gerhard Ludwig.** 1995. *Katholische Dogmatik: für Studium und Praxis der Theologie,* Freiburg im Breisgau: Herder. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2006327331>
- Janez Pavel II.** 1979. Papeževi govori v Mehiki. Cerkevni dokumenti 1. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- — —. 1981. Okrožnica o Božjem usmiljenju. Cerkevni dokumenti 10. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- — —. 1999. Vera in razum. Cerkevni dokumenti 80. Ljubljana: Družina.
- — —. 1999. Okrožnica o Božjem usmiljenju. Pona-tis. V: *V znamenju Svete Trojice*, 95–163. Ljubljana: Družina.
- Pröpper, Thomas.** 2012. *Theologische Anthropologie* Zv. 1. 2. izdaja. Freiburg in Breisgau: Herder.
- Rahner, Karl, in Adolf Darlap.** 1967. *Sacramentum mundi.* Zv 1. Freiburg in Briesgau: Herder.
- Rahner, Karl.** 1975. *Schriften zur Theologie.* Zv. 12. Zürich: Benzinger Verlag.
- — —. 1976. *Grundkurs des Glaubens.* Freiburg in Breisgau: Herder.
- Ratzinger, Joseph.** 1998. *Sol zemlje.* Ljubljana: Družina.
- Scola, Angelo, Gilfredo Marengo in Javier Prades López.** 2003. Čovjek kao osoba: Teološka antropologija, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Sorč, Ciril.** 1999. Uvod v teološko antropologijo. V: Luis Ladaria. Teološka antropologija. Zv. 1. Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete.
- Stres, Anton.** 2018. *Leksikon filozofije.* Celje: Mohorjeva družba.
- Strle, Anton.** 1971. Teološka antropologija. Zv. 1. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev:.
- — —. 1971. Dodatek k skriptam »Teološka antropologija«: nauk cerkvenega učiteljstva. 2. ponatis. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- — —. 1984. Teološka antropologija I. Zv. 1. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- — —. 1997. *Vera Cerkev.* Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 2018. Pomembnost Tomaža Akvinskega za filozofijo in teologijo. 1. del. *Communio* 28:154–178.
- Štrukelj, Anton.** 2015. *Zaupanje in pogum.* Ljubljana: Družina.
- Vogrimler, Herbert.** 2008. *Neues Theologisches Wörterbuch.* Freiburg in Breisgau: Herder.