

BERNHARD KÖRNER

Med arhivom in življenjskim procesom

Razvoj pojmovanja izročila

»Spominjam vas, bratje, na evangelij, ki sem vam ga oznanil in ste ga tudi sprejeli ter stojite trdni v njem. Po njem ste na poti rešitve, če se trdno držite besede, ki sem vam jo oznanil, razen če ste zaman sprejeli vero. Izročil sem vam predvsem to, kar sem sam prejel ...« (1 Kor 15,1-3). V teh nekaj vrsticah apostola Pavla je naznačeno, kar je temeljno za krščanstvo; izhaja iz povezave dogodkov, ki jo razumemo kot Božje razodetje in izvor vere – in izročanja tega razodetja v času naprej od roda do roda.

1. Izročilo kot posledica razodetja v zgodovini

Ker se je razodetje uresničilo v zgodovini in je v tem smislu preteklost, se je nujno postavljalo in se postavlja vprašanje, kako more biti to, kar se je nekoč zgodilo, danes sedanjost, ki udejanja vero in odrešenje. Odgovor na to vprašanje je v krščanskem nauku in teologiji pod naslovom »izročilo«. Kar se je v preteklosti zgodilo enkrat za vselej, to ostaja v zgodovini navzoče v moči dogajanja življenja in besede, ki se razteza prek stoletij.

Za krščanstvo je torej značilno »načelo izročila«.¹ To je prav tako samoumevno, kot je bilo skozi vso zgodovino povezano s

*Bernhard Körner, rojen 1949 v Celovcu, redni profesor za dogmatiko na univerzi v Gradcu. Je konzultor papeške Kongregacije za katoliško izobraževanje, dopisni član Papeške teološke akademije in predsednik Ekumenske komisije za graško škofijo. V Gradcu je tudi stolni kanonik. – Članek »Zwischen Archiv und Lebensprozess. Die Entwicklung des Traditions-Begriffs« je iz nemške revije *Communio*, maj-junij 2017 prevedel Marijan Peklaj.*

spopadanjem in je sprožalo potrebo po pojasnjevanjih.² Že Irenej Lyonski (+ 2. st.) je natančneje določil misel o izročilu v obravnavanju in zavračanju gnoze. Proti do tedaj neznanim naukom, ki so se sebe razglašali za krščanske, postavlja izročilo Cerkve, ki postane merilo, kaj je pristno krščansko. Poleg tega izročilo poveže z idejo nasledstva: zaporedje škofov postane jamstvo za avtentični značaj izročila. Tu se mu pridruži Tertulijan (+ po 220), ki razumevanju izročila da močnejši pravni poudarek in »prisoja veljavo navadam v Cerkvi tudi v primerih, ko niso podkrepljene v Svetem pismu [...] Tu se že kaže težnja, da se izročilo uporablja kot razčiščevanje pomena določenih običajev in pogledov, ki jih ni mogoče utemeljiti drugače.«³ Tudi osnovno načelo, ki ga je ubesedil Vincenc Lerinski (+ pred 450), da lahko velja za katoliški nauk, kar so vsi vedno in povsod verovali.⁴ Pri vsem tem lahko glede prvih stoletij rečemo, da Svetega pisma in izročila niso postavljali drugega nasproti drugemu. temveč so nanju gledali kot na med seboj povezani stvari.⁵

S tem je dana osnova za stoletja, ki so sledila. V srednjem veku je bil pristop k Svetemu pismu nekaj samo po sebi razumljivega; bili so prepričani, da so v njem vse za zveličanje pomembne resnice.⁶ Vprašanje, ali obstaja kako krščansko izročilo tudi zunaj Svetega pisma, so srednjeveški teologi sicer »poznali, a je pri njih igralo le manjšo vlogo«.⁷ Kritična vprašanja in razlikovanja niso bila žgoča, »saj so čisto naivno iz tradicije živeli.«⁸ Toda bil je še drug razlog, zakaj srednji vek ni poznal poznejšega nasprotovanja med Svetim pismom in izročilom. V srednjeveškem pogledu na resničnost je bil – tako Congar – zgodovinski razvoj manj pomemben kakor pa delovanje presežnih vzrokov, kar se nenazadnje vidi v uporabi pojma *auctoritates*. Skozi daljše časovno obdobje ni le Sveto pismo veljalo za od Bog dano avtoriteto, ampak tudi izjave cerkvenih očetov, koncilov, papeških odlokov »in (bolj poredko) najboljše razprave teologov«⁹ - enako kot Sveto pismo so ta besedila označevali kot *Scriptura sacra* oz. *Divina pagina*. To razumevanje se najde vse do časa tridentinskega koncila.¹⁰ Po drugi strani pa je že Tomaž Akvinski določil jasno razlikovanje med avtoriteto Svetega pisma ter avtoriteto cerkvenih očetov in teologov.¹¹ Ta sproščeni pogled

na izročilo se spremeni ob prehodu iz 13. v 14. stoletje: »Duns Scot, Henrik Gentski in za njim Gerard iz Bologne so [...] na nov način nadaljevali preučevanje problemov teološke kriteriologije in kritike verskega spoznanja.«¹² Posebno vlogo pri tem ima vprašanje, kakšna avtoriteta pripada papežu. Zaradi proticerkvenih miselnih tokov in končno zaradi napovedovanja reformacije (John Wycliff in Jan Hus) so bili »teologi prisiljeni braniti vrednost izročil (*traditiones*) proti prvim znamenjem izključnega biblicizma ali proti kritiki Cerkve in njene zgodovinske pojavnosti.«¹³ S tem je bil dosežen tisti *status questionis* (postavitev vprašanja), ki se je v vsej ostrini pokazal v sporu z reformacijo.

2. Kritika Martina Lutra – kje najti pravo vero?

Kakor se je dogajalo v predhodnem obdobju, gre tudi v razpravah med Martinom Lutrom in katoliškimi teologi oz. tridentinskim koncilom (1545-1563) za *traditiones*, za izročila v smislu običajev oz. cerkvene prakse. Spričo cerkvenih nepravilnosti, ki jih ni mogoče tajiti, Martin Luter ugovarja s svojim programatičnim sklicevanjem na Sveto pismo. S to kritiko temeljito postavlja pod vprašaj cerkveno življenje svojega časa. Svojo kritiko ubeseduje z ostro polemiko: vse, kar nima izvora v Bogu ali za avtorja Boga, naj bi imelo hudiča za očeta.¹⁴

V ozadju te kritike stoji – tako Yves Congar – nov pogled na razmerje med Bogom in zgodovino: »Protestantska reformacija teži k temu, da bi zemeljsko navzočnost nadnaravnega omejila na Sveto pismo, kakor je hotela Božje delovanje ... omejiti na njegovo besedo.«¹⁵ In Congar nadaljuje: »Protestantsko načelo *scriptura sola* je sicer spodbudilo k izredno rodovitnemu študiju svetih besedil, vendar je odnos do Boga omejilo na vero in na spoznanje, to spoznanje samo pa na to, kar je moč pridobiti iz besedila kot takega.«¹⁶ Meni, da je bil s tem položen temelj za to, da je protestantizem postal »vera knjige«.¹⁷ Kraj vere ni več Cerkev s svojim širokim izročilom, temveč osebni odnos do knjige.

Odgovor na cerkvenostne in teološke izzive, ki so jih postavili reformatorji, pride pozno. V *Odloku o sprejemu svetih knjig in izročil* (1546) tridentinski koncil izjavlja, da avtentično krščansko resnico in red »vsebujejo napisane knjige in nezapisana izročila [*traditiones*]« (DS 1501). Koncilska izvajanja imajo značaj načel in puščajo marsikaj odprto. S *traditiones* koncil seveda nima v misli vseh cerkvenih običajev, temveč le tiste, za katere je mogoče ugotoviti, da izhajajo od Kristusu in apostolov. Razen tega je tridentinski koncil poudaril dejavno vlogo cerkvenega učiteljstva pri razlaganju Svetega pisma (prim. DS 1507) in s tem omogočil razvoj, ki je stoletja pozneje pripeljal do enačenja izročila in papeškega učiteljstva: »La tradizione sono io – izročilo sem jaz« (Pij IX.).¹⁸

V obdobju po tridentinskem koncilu je razpravljanje kontroverzne teologije pripeljalo do tega, da se je uveljavila poenostavljena predstava o Svetem pismu in izročilu. Medtem ko je bil v Tridentu evangelij še edini vir zveličavnih resnic (prim. DS 1501), so začeli v smislu tipičnega novoveškega pozitivizma¹⁹ na Sveto pismo in izročilo gledati kot dva med seboj neodvisna »vira« (*fontes*), iz katerih more Cerkev oz. njeno učiteljstvo zajemati vsebino vere.

3. Odkritje zgodovinskosti in živo izročilo

Kakor pri drugih temah dobimo v tako imenovani katoliški Tübinški šoli tudi glede na izročilo nove poudarke. Te označuje geslo »živo izročilo«. Ta pojem ni nov,²⁰ toda s porajanjem zgodovinskega zavedanja oz. z vednostjo o zgodovinskosti vsakega spoznanja in njegove jezikovne oblike je postal v Tübinški šoli »ena od glavnih tez«.²¹ Pri tem je treba posebej omeniti Adama Möhlerja (+ 1838). Nastopi proti poenostavljanju v učbenikih in zasnuje teološko globoko utemeljen pojem izročila. Pri izročilu gre – tako Yves Congar povzema stališče tübinškega profesorja – »za določeno razumevanje celotnega prvotnega [Božjega] daru, kakor se je izoblikoval v Cerкви, katere duša je Sveti Duh«.²² Izročilo je

torej Božje razodetje, kot je v Cerkvi navzoče in se razvija po delovanju Božjega Duha.

Tudi Henry Newman (+1890), ki je izhajal iz čisto drugačne postavitve vprašanja, je s svojim *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845) (slov.: *Razvoj krščanskega nauka*, 2013) bistveno prispeval k razvoju razumevanja izročila. Kritično se sooči z Vincencem Lerinskim in njegovim *quod semper, ubique et ab omnibus creditum* (kar so vedno, povsod in vsi verovali) in samostojno predstavi, kako se je krščanski nauk razvijal nepretrgano in s prelomi. To je zasnova, ki kaže v prihodnost, ki pa se je zaradi svoje izvirnosti uveljavljala le počasi.

Končno je treba omeniti tudi jezuitsko Rimsko šolo, ki je izoblikovala pojem izročila nenazadnje z naslonitvijo na Möhlerja.²³ Omembe vredni so zlasti Carlo Passaglia (+1859), njegov učenec Clemens Schrader (+ 1875) in Johann B. Franzelin (+1886). Slednji je »nauk Rimske šole o izročilu povzel in najjasneje predstavil«. ²⁴ Podobno kot pri Möhlerju tudi pri Passagli in Schraderju to ni kontroverzna teologija, tudi ne gre za metodološka predhodna vprašanja. Ti teologi snujejo pravo »teologijo tradicije«, ²⁵ v kateri je »Kristusov evangelij, ki so ga apostoli oznanjali in izpričali,« razumljen kot tisto, za kar se v Cerkvi dalje pričuje in se v njej predaja naprej. ²⁶ Franzelin se sicer v svojem delu *De divina traditione et scriptura* (1870) navezuje na Passaglio in Schraderja, a nauk o izročilu povezuje z vprašanjem, kako je mogoče razmišljati o veri kot svobodni Božji milosti in hkrati kot razumsko sprejemljivi človekovi odločitvi. ²⁷ Pri tem je Franzelin izročilo močno povezal s cerkvenim učiteljstvom.

Kar zadeva predstavo o »živem izročilu«, je končno treba spregovoriti še o Yvesu Congarju (+ 1995). Tudi zanj je izročilo živo dogajanje, ne pa vsota stavkov; in to dogajanje je proces, ki je usmerjen naprej. Izročilo potemtakem ne zahteva le zvestobe do izvora, ampak tudi »zvestobo do prihodnosti«. ²⁸ Congar v jasni zgodovinski perspektivi razlikuje med tradicijo kot celoto in njenimi konkretnimi izrazi, izročili. ²⁹ Pri tem je za Congarja vodilni uvid ta, da izročila ni mogoče pojmovati brez človeškega subjekta, ki ga v razumevanju in formuliranju zaznamujejo konkretne biografske

in družbene okoliščine.³⁰ Zato mora »biti ,ohranjanje istega‘ nekaj drugega kakor ,ponavljanje istega‘«. ³¹ Če pa Cerkev upošteva časovne razmere, se izročilo razvija in razodeva aktualnost Jezusa Kristusa«. ³²

4. Ekumenski izziv in drugi vatikanski koncil

V 20. stoletju se je v teku ekumenskih prizadevanj samoumljivo postavilo tudi vprašanje, ali je možno, da bi v kontroverzno teološki tematiki o razmerju med Svetim pismom in izročilom dosegli zблиžanje, in kako. Na katoliški strani je tako približanje poskusil narediti tübinški teolog Josef Rupert Geiselmann (+1970).³³ Zastopa tezo, da predstava, ki je prevladovala v njegovem času, da se avtentična vera deli na Sveto pismo in izročilo kot na dva vira, ni nujno prava. To utemeljuje tako, da opozarja na tridentinski koncil, ki je prvotno ugotovil, da sta resnica in nauk evangelija vsebovana delno (*partim*) v zapisanih knjigah in delno (*partim*) v nezapisanih izročilih. Koncil pa je ,*partim – partim*‘ nadomestil s preprostim ,*et*‘. Zato je možno zastopati pojmovanje, da so za vero bistvene izjave vsebovane v Svetem pismu.

Še med drugim vatikanskim koncilom je Joseph Ratzinger v svoji razpravi »Poskus o vprašanju pojma izročilo« dal priznanje temu Geiselmanovemu koraku, češ da pomeni »tehten stvaren napredek«. ³⁴ Obenem pa opozori na to, da je ta teza povezana z »vprašljivostmi«, »ki onemogočajo, da bi ostali pri njej«. ³⁵ Če hočemo priti naprej, moramo poseči nazaj: »oba pozitivna vira Sveto pismo in izročilo [...] moramo dojemati ob njunem notranjem viru, to je razodetju«. ³⁶ Pri tem bo postalo vidno, »da razodetje sega čez Sveto pismo« in to preseganje »imenujemo ,izročilo‘«. ³⁷

S Congarjem in Ratzingerjem so se pojavili novi nastavki, na katere je mogel graditi drugi vatikanski koncil. Sprva naj bi bil potrjen znani nauk o Svetem pismu in izročilu v dokumentu z naslovom *De fontibus revelationis*. V debati, ki je bila občasno dramatična, je iz osnutka nastala konstitucija o razodetju *Dei verbum* (1965),³⁸ ki je najprej obravnaval razodetje samo in šele nato

izročilo. Tako je že v zaporedju prvega in drugega poglavja odločno zapisano strukturno razlikovanje med razodetjem in pričevanjem zanj oz. izročanjem naprej. Sveto pismo in izročilo sta podrejena razodetju in pričujeta zanj. Velikega pomena je koncilski uvid, da v razodetju in s tem v njegovem predajanju ne gre le za v stavke zajete resnice, ampak se po njem ljudem podarja Božje življenje.

V tem okviru se koncil posveča temi izročila. Takrat običajni odgovori niso več zadoščali. Zato je koncil razvil vse obsegajoč pojem predajanja (*transmissio*) razodetja, ki zajema celotno življenje Cerkev v njeni časovni razsežnosti – vključno s Svetim pismom. Cerkev torej »s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom predaja naprej vse, kar sama jè, vse, kar veruje« (BR 8). Tako koncil razume izročilo kot obširno dogajanje, ki zajema ne le besedila, ampak tudi celotno življenje Cerkev in njenega bogoslužja. Res je, pozna »napredek« (*proficit*), v njej raste »razumevanje izročenih stvari in besed« (BR 8).

Koncil ne razume izročila, kot da bi to bilo nekaj samostojnega, temveč sta Sveto pismo in izročilo »med seboj tesno povezana in drug drugega deležna« (BR 9). Ni ju mogoče ločiti se pa razločno razlikujeta. Sveto pismo, pravi koncil, »je Božja beseda«, izročilo »pa Božjo besedo [...] v celoti predaja naprej« (BR 9). Če povzamemo, moramo dati prav Ratzingerju: Koncil razume razmerje med Svetim pismom in izročilom »ne v smislu mehanskega drug ob drugem, temveč v smislu organskega drug v drugem«. ³⁹

Kar sta pripravili Tübinška in Rimska šola, to je drugi vatikanski koncil razvil kot široko zgodovinsko razumevanje izročila, ki ga moremo označiti za zakramentalno. ⁴⁰ Raznovrstna pričevanja za vero pomenijo izročilo kot razširjen kontekst predajanja vere naprej. Ne nazadnje je s tem presežena izključujoča povezava med učiteljstvom in izročilom. ⁴¹ In tako je končno možna tudi kritika oprijemljivih izražanj izročila – vidik, ki ga je Ratzinger še pogršel pri koncilu. ⁴²

Na tej osnovi je tudi v ekumenskem dialogu prišlo do zblizanja stališč. Tako npr. dokument *Apostolstvo Cerkev* (2006) glede Svetega pisma in izročila govori o »obsežnem soglasju« in o »edinosti v različnosti«. ⁴³ To je možno zato, ker tudi na luteranski

strani priznavajo, da ne obstajajo samo človeška izročila,⁴⁴ ampak tudi izročilo, ki je v veroizpovedih, zavračanju krivoverstev v prvi Cerkvi in izjavah cerkvenih očetov, ki so »priče pravega razlaganja Svetega pisma«,⁴⁵ obvezujoča oblika izražanja vere.

5. Izročilo, izročila in Sveto pismo danes

Razumevanje izročila ima pestro zgodovino. Ozkosti in protislovnosti poreformacijske kontroverzne teologije so bile v 20. stoletju premagane in (spet) je bil pridobljen vsestranski pojem izročila, ki omogoča organsko povezavo med Svetim pismom in izročilom. Znotraj koordinat zgodovinskega mišljenja je nastala nova paradigma, kako je mogoče pojmovati izročilo.

Prva značilnost te paradigme je razlikovanje med razodetjem in pričevanjem zanj in dalje zaporedje med *izročilom in izročili*, v katerih je izročilo mogoče konkretno zaznati. S tem je povezan uvid, da so sicer pred nami pričevanja, ne pa preprosto izročilo samo; slednje se pokaže v vzajemnem delovanju instanc in izročil, pri čemer je vsekakor treba upoštevati Sveto pismo in odločitve cerkvenega učiteljstva v njihovem specifičnem pomenu.⁴⁶ Druga značilnost tega razumevanja je *dinamični značaj* izročila. Razume se, da je zavezano zvestobi v veri, a vere in mišljenja ne zapira v preteklost. Je dogajanje, ki se odpira naprej. Pozna, pravi drugi vatikanski koncil, razvoj, in tako »Cerkev v stoletjih stalno teži k polnosti Božje resnice, dokler se v njej ne izpolnijo Božje besede« (BR 8).

V okviru tega razumevanja izročila je postalo mogoče, da si lahko predstavljamo tudi *zakonito soobstajanje* različnih izročil, ki pri vsej različnosti ne razdirajo enotnosti izročila. Načelno lahko dopuščamo nekaj, kar bi mogli imenovati ‚spravljena različnost‘. Vsekakor pa velja: Če s pridevnikom ‚spravljen‘ ne mislimo samo tega, da zastopniki teh izročil lahko lepo živijo drug z drugim, temveč to, da v stvari ni načelnega protislovja, potem se postavi vprašanje kriterijev. O tem pa znotraj katoliške teologije seveda še ni splošnega soglasja.⁴⁷

Ko gre za pristop k Svetemu pismu, pa zgodovinsko mišljenje učinkuje tudi nazaj. Ta uvid lahko takole ubesedimo v obliki tez: Če želimo k Bibliji pristopati kot k Svetemu pismu in s tem kot zanesljivi Božji besedi (in ne samo kot zgodovinskemu verskemu dokumentu), potem je to možno le v primeru, da izhajamo iz živega izročila, v katerem je Biblija nastala in jo vse do danes beremo kot Božjo besedo. Seveda je možno, da ljudje npr. zaradi svojih izkušenj pri prebiranju Svetega pisma intuitivno pripisujejo Bibliji teološko avtoriteto. Če pa hočemo avtoriteto Svetega pisma teološko utemeljiti, se moramo opreti na vero, ki živi v krščanskem izročilu. Prav ta vera je tista, ki Bibliji pripisuje edinstveno avtoriteto in nas spodbuja, da na to staro orientalsko knjigo, ki nam ne vzbuja le občudovanja, ampak nas tudi vznemirja, gledamo kot na Sveto (!) pismo in Božjo besedo ter od nje pričakujemo nekaj versko in človeško tehtnega.

Izročilo pa ne odpira le pristopa, ampak tudi vzdržuje razumevanje svetopisemskih besedil «v okviru», kolikor naj bi jih razumeli kot Božjo besedo. Protestantски ekseget Ulrich Luz je prepričljivo pokazal, da zgodovinsko kritična eksegeza, katere pomen ni sporen, pri razlagi Svetega pisma sama zase (!) ne daje »stabilnega smisla njegovih besedil«, ampak odkriva »hkrati osnovne dejavnike njihove destabilizacije«. ⁴⁸ To naj bi veljalo – tako Luz – posebno tedaj, kadar kdo zastopa reformacijsko razumevanje Svetega pisma in hoče razumevati Sveto pismo brez povezave z izročilom. Kot protestant Luz sprejema ta neugodni položaj. V katoliškem pogledu se kaže drugačna perspektiva, namreč rehabilitacija izročila. Proti vsaki težnji, da bi kot osnovo za teološko spoznanje uveljavljali zgolj pomen, ki ga pridobimo z zgodovinsko kritično metodo, je treba spomniti na pomen izročila. ⁴⁹ V smislu drugega vaticanskega koncila je vendar treba razumeti izročilo kot vsestranski proces aktualizacije razodetja in razlage Svetega pisma. To ne pomeni, da je treba zgodovinsko kritično razlago natanko predpisati ali naravnati, pač pa to, da je treba seči preko zgodovinskega rekonstruiranja in se odpreti k globljemu pomenu Svetega pisma kot Božje besede. Védenju o vsakokratnih kompetencah in mejah se ne smemo odpovedati. ⁵⁰

Opombe

¹ Prim. Dietrich Wiederkehr, Das Prinzip der Überlieferung, v: *Handbuch der Fundamentalthologie IV*, 100-123.

² Prim. Yves Congar, Die Tradition und die Traditionen, Bd. 1, Mainz 1962; in pregled pri Rainer Kampeling, Tradition, v: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4, 329-341 (Lit.).

³ Kampeling, Tradition (gl. op. 2), 332-333.

⁴ Prav tam, 333.

⁵ Prim. tudi analitični prikaz v Joseph Ratzinger, Tradition – systematisch, v: LThK² 10, 293-299.

⁶ Prim. Congar, Tradition (glej op. 2), 116.

⁷ Prav tam, 116.

⁸ Prav tam, 118.

⁹ Prav tam, 122.

¹⁰ Prim. prav tam, 124.

¹¹ Prim. prav tam, 123.

¹² Prav tam, 125.

¹³ Prav tam, 128.

¹⁴ Prim. prav tam, 174.

¹⁵ Prav tam, 183.

¹⁶ Prav tam, 186.

¹⁷ Prav tam, 190.

¹⁸ Prim. Joachim Drumm, Tradition – theologie- und dogmengeschichtlich, v: LThK³ 10, 153-157, tu 154.

¹⁹ Prim. Ratzinger, Tradition – systematisch (glej op. 5), 296-297.

²⁰ Prim. Congar, Tradition (glej op. 2), 234.

²¹ Prav tam, 235.

²² Prav tam, 241.

²³ Walter Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg 1962, 588.

²⁴ Prav tam, 594.

²⁵ Prav tam, 588.

²⁶ Prav tam, 590.

²⁷ Prim. prav tam, 595.

²⁸ Tako se glasi posrečen naslov knjige, ki jo je napisal Frere Emile o Congarjevi teološki misli: *Treue zur Zukunft*, Freiburg 2014; glede izročila glej predvsem 54-80.

²⁹ Prav tam, 56-59.

³⁰ Prav tam, 59.

³¹ Prav tam, 77. Iz tega, kako Congar gleda na izročilo, sledi zelo kritičen pogled na »teologijo z Denzingerjem«. To utemeljuje ne samo s tem, kar tej teologiji manjka, ampak tudi z nezgodovinskim prikazovanjem nauka. Prim. prav tam, 72-75.

³² Prav tam, 61.

³³ Prim. Josef Rupert Geiselman, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen, v: Michael Schmaus (izd.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123-206.

³⁴ Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, v: Karl Rahner – Joseph Ratzinger, *Offenbarung und Geschichte*, Freiburg 1965 (= *Questiones disputatae* 25), 25-69, tu 32.

³⁵ Prav tam.

³⁶ Prav tam, 33.

³⁷ Tako Joseph Ratzinger v svojem življenjepis: : *Aus meinem Leben*, Freiburg – München 1998, 130 (slov.: Iz mojega življenja. Avtobiografija, Novi svet, Ljubljana 2005).

³⁸ V nemščini je uporabljena kratica za ta dokument DV (= Dei verbum), v slovenščini pa pišemo BR (= Božje razodetje), kakor v nadaljevanju. Op. prev.

³⁹ Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung, v: LTHK² 13, 498-528, 571-581; tu 523.

⁴⁰ Ta pogled zastopa Walter Kasper v: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 72-100; prim. tudi isti, *Theologie und Kirche*, Mainz 1999, 51-83.

⁴¹ V BR 8 so omenjeni verniki, Cerkev, ki veruje in moli, cerkveni očetje in škofje.

⁴² Prim. Ratzinger, Kommentar (glej. op. 39), 520.

⁴³ *Die Apostolizität der Kirche*. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit 2006 v: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Band 4 (2001-2010), izd. Johannes Oeldemann – Friederike Nüssel – Uwe Swarat – Athanasios Vletsis, Paderborn – Leipzig 2012, št. 449.

⁴⁴ Prav tam, št. 445.

⁴⁵ Prim. prav tam, št. 446.

⁴⁶ Prim. Max Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der *loci theologici*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, v: isti, *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg 1988, 79-104, posebno 101-104. Prim. poleg tega Bernhard Körner, *Orte des Glaubens – loci theologici*, Würzburg 2014, posebno 196-205.

⁴⁷ Prim. Peter Neuner, *Ökumenische Theologie*, Darmstad 1997, 289-291.

⁴⁸ Ulrich Luz, Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft, v: *New Testament Studies* 44 (1998) 317-339, tu 321.

⁴⁹ Prim. glede tega nenazadnje navodilo konstitucije o razodetju, da je treba pri razlagi Svetega pisma upoštevati »tudi živo izročilo vse Cerkve« (BR 12). To ni popuščanje tradicionalistom, temveč je hermenevtična nujnost, ko gre za značaj Svetega pisma kot Božje besede.

⁵⁰ Pri tem se je treba spomniti tudi na Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung (glej op. 46), 99 in Ratzinger, ein Versuch (glej op. 34), 60, ki govorita o eksegezi in izročilu oz. cerkvenem nauku kot o obojestranski varovalni službi.