

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 43

LETO 1983/ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

I. Pojavnik,
 F. Plemenitaš,
 A. Strle,
 V. Grmič,
 S. Janežič,
 Teol. komisija,
 H. Urs von
 Balthasar,
 J. Juhant,

POMEN KALCEDONSKEGA IN 3. CARIGRAJSKEGA KONCILA
 ODREŠENJE IN OSVOBOJENJE ČLOVEKA
 SKRIVNOST KRIŽA – RAZODETJE BOGA IN ČLOVEKA
 KRISTUS SREDIŠČE IN CILJ
 EKUMENSKA RAZSEŽNOST SVETEGA PISMA
 TEOLOGIJA, KRISTOLOGIJA, ANTROPOLOGIJA
 KATEHEZA NA VERI IN/ALI TEOLOGIJI
 IDEJA IN ŽIVLJENJE OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3

1983

letnik 43

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik, Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/1, 61000 Ljubljana, Jugoslavija

Letna naročnina 880 din, posamezna številka 220 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/1, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Na naslovni strani sklepnik iz mariborske stolnice (XVI. stol.)

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Ivan Pojavnik

Pomen kalcedonskega in 3. carigrajskega koncila za krščansko življenje

Kalcedonski koncil

Bizantinski zgodovinar Evzebij opisuje cerkev mučenke Evfemije na vrhu griča poleg Kalcedona, kjer je v oktobru leta 451 zasedal kalcedonski koncil. Z vrha griča se je po eni strani odpiral lep razgled na bližnje morje, po drugi strani pa na rodovitno pokrajino prav do gora na obzorju¹. Že več stoletij so teologi razmišljali o ključni in središčni skrivnosti zgodovine: »Beseda je meso postala« (Jn 1, 14). Že več stoletij so se skupine teologov vzpenjale po skrivnostni gori kristološke resnice, da bi prišle do njenega vrha tj. do nezablodelega umevanja skrivnostne enote Jezusa Kristusa, ki je pravi Bog in pravi človek.

Pred očmi teologov aleksandrijske šole je bilo vedno v ospredju Jezusovo božanstvo. Atanazij Veliki je razvijal svetopisemsko kristologijo Logos — meso. »Ko zremo v evangeliju Jezusa,« piše Atanazij, »smo podobni opazovalcu na bregu oceana: povsod se pred našimi očmi razprostira božanstvo Logosa, ki je Praluč, Praresnica in Praživljenje.«² Ciril Aleksandrijski je oblikoval kristološki obrazec »zedinjenje glede na hipostazo«, ki kaže, da je središče Kristusa njegova božja hipostaza. Ciril je v Kristusu priznaval božjo in človeško naravo, a ni rešil vprašanja glede razlike med

* V okviru Teološkega tečaja 1983 je poleg predavateljev, katerih predavanja so tukaj objavljena, predaval tudi Anton Nadrah o različnih izhodiščih in smereh v današnji kristologiji, vendar pa njegovega predavanja Bogoslovnj vestnik ne prinaša, ker je v glavnem le povzetek poglavja Različne smeri v današnji kristologiji iz predavateljeve knjige *Odrešenik Jezus Kristus*, Ljubljana 1983.

¹ Prim. Evagriy, *Hist. eccl.* 2, 3: PG 86, 2492 s. Ob 1500-letnici kalcedonskega koncila je izšlo veliko delo o tem koncilu v treh knjigah; pripravila sta ga A. Grillmeier in H. Bacht. Delo vsebuje prispevke mnogih teologov in ima naslov. *Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1951—54*. O kalcedonskem koncilu glej Camelot Th., *Ephèse et Chalcedoine*, Paris 1962, v: Dumeige G., *Histoire des conciles oecuméniques*, Paris 1962 s.; Hefele J., *Histoire des conciles I.*, Paris 1907; Grillmeier A., *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris 1973.

² Atanazij Veliki, *Incarn.* 54, 4—5.

naravo in osebo. Zato ni čudno, da je Ciril zagovarjal obrazec o »eni učlovečeni naravi božje Besede«. Na ta obrazec so se kasneje sklicevali monofiziti.

Teologa antiohijske šole Diodor in Teodor sta poudarjala resničnost Kristusove človeške narave in sta šla tako daleč, da sta jo imela za zase bivajočo, torej za hipostazo. Teodor sicer priznava obe Kristusovi naravi, a ju v temelju usodno loči med seboj. Bog prebiva v pravičnih po svoji dobrohotnosti. Kdor živi pravično, se vedno bolj povezuje z Bogom. To je delal Kristus. Beseda je po svoji dobrohotnosti prebivala v Kristusovi človeškosti kot v svojem templju. Jezus je bil tako tesno psihološko, moralno in milostno povezan z Besedo, da mu pripadajo časti, ki so sicer lastne Besedi. Povezava med obema Kristusovima naravama je nekaj zunanjega. V Kristusovi notranjosti sta skriti dve osebi. Ta nauk je še naprej razvijal Nestorij in je po njem prejel ime nestorianizem. Nestorianizem taji resnico, da je človek Jezus pravi Bog, zameta nauk o medsebojnem prilaščanju pridevkov in odreka Mariji naslov »Bogorodica«.

Leta 431 je efeški koncil odstavil carigrajskega škofa Nestorija in priznal, da je Marija Bogorodica. Po efeškem koncilu so se nadaljevala ostra kristološka razpravljanja. Teodoret, teolog antiohijske šole, je leta 447 objavil delo, v katerem opisuje kristološke nazore, ki so se širili na Vzhodu: po zedinjenju je Kristusova božja narava použila njegovo človeško naravo, kakor morje pogoltne kapljico vode, ki pade vanj. S tem použitjem pa človeška narava ni bila uničena, pač pa spremenjena v substanco božanstva. Carigrajski arhimandrit Evtih je učil, da Kristusova človeška narava ni enaka naši naravi po svojem bistvu ali substanci. Evtih je tajil resničnost Kristusove človeške narave in s tem tudi resničnost našega odrešenja. Tukaj smo pri začetku monofizitizma.

Okoli šeststo škofov se je leta 451 zbralo v Kalcedonu in sprejelo dogmatično definicijo, ki jo navadno imenujemo kristološka verska resnica (dogma). Ta je dokončno ustalila kristološko izrazoslovje in podala eno-umen nauk o skrivnostni enoti Kristusa. Ta definicija je vrh, kjer ni več nobenega blodenja, vrh, ki so ga iz raznih smeri osvajali teologi dolga stoletja, a ga niso osvojili. Definicija je nezmotna, je »težka«, bolje rečeno, je neizrekljiva, ker z ubogimi izrazi in analognimi pojmi, ki so sprejemljivi za našo dojemljivost, izraža sleherni razum presegajočo skrivnost učlovečenja. Definicija podaja natančen nauk, a vedno brezmejno odprt k skrivnosti našega Gospoda Jezusa Kristusa. Definicija ne odpravlja vere, ki je potrebna za dojemanje Kristusa, pač pa varuje objektivno vsebino vere pred enostranskimi, pred skrčevalnimi razlagami. Izraža vero cerkvenih očetov, apostolov, evangelijev in vsega sv. pisma. Njeni izviri so končno v božjem razodetju, ki ga je prinesel Kristus.

Poglejmo si zdaj na kratko dogmatični nauk kalcedonskega koncila. Ta uči, da je »naš Gospod Jezus Kristus popolnoma isti. Isti je popoln v božanstvu in popoln v človeškosti, resnično Bog in resnično človek. Prav isti je enakega bistva z Očetom po božanstvu in enakega bistva z nami po človeškosti.«³ Kalcedonski koncil izhaja iz nicejskega koncila, ki je določil nauk o sobistvenosti Kristusa, božjega Sina, z Očetom. Zoper zmoto Evtiha in monofizitizma koncil zatrjuje, da je Kristus pravi človek, ki obstaja iz razumne duše in telesa. Nestorianizem je razcepil Kristusa na dve zase bivajoči naravi, na dva subjekta, na dve osebi. Koncil pa uči, da je v Kristusu en sam ontološki jaz, *en sam ontološki subjekt*, ena sama hipostaza ali oseba. Kristus je prav isti Bog in človek. »K opravičenju ljudi največ pripomore to,« pravi koncilski papež Leon Veliki, »da je edinorojeni Sin božji postal tudi sin človekov. On, ki je kot Bog »homoousios« z Očetom, tj. z njim ene substance, je prav isti pravi človek in enakega bistva (consubstantialis) z materjo. Veselimo se obojega, ker smo le z obojim odrešeni; v ničemer ne ločujmo vidnega od nevidnega, telesnega od netelesnega, trpljivega od netrpiljivega, otipljivega od neotipljivega, lika hlapca od lika Boga. Čeprav je eno od vekomaj in se je drugo začelo v času, se zaradi združenja v enoto ne moreta več ne ločiti ne končati. Tako sta združena povišujoči in povišani, poveličujoči in poveličani, da bodisi v vsemogočnosti bodisi v sramoti ni v Kristusu božje brez človeškega ne človeško brez božjega.«⁴

Kristus je v liku Boga in v liku hlapca prav isti (prim. Flp 2, 6—7). Od trenutka učlovečenja naprej skozi vse življenje do smrti na križu, skozi smrt na križu do vstajenja in po vstajenju brez konca je vedno Kristus resnično Bog in resnično človek. Isti je dete v jaslicah in isti je Stvarnik vesoljstva, povsod. Kristus, ki visi na križu, ni ločen od Očetovega prestola in gospoduje vsemu. Isti se je kot zmagovalec nad smrtjo povzpел v nebesa in isti ni zapustil Cerkve, marveč ostane z njo do dovršitve veka.

V Kristusu sta božja in človeška narava bitno med seboj zedinjeni v enoti osebe ali subjekta. Medsebojno se objemata in prešinjata in med njima se uresničuje medsebojno prilaščanje pridevkov (communicatio idiomatum). »Pravijo, da je Gospod veličastva bil križan (1 Kor 2, 8) in da je

³ Strle A., Vera Cerkve, Celje 1977, št. 178. To izdajo dokumentov cerkvenega učiteljstva navajam poslej okrajšano: VRC. »Kalcedon je zame najbolj sijajna in pogumna poenostavitev zapletenih, res mnogoplastnih ugotovitev izročila, na edino in vse ostalo nosečo sredino: božji Sin enakega bistva z Očetom in enakega bistva z nami. Kalcedon je v nasprotju z mnogimi drugimi možnostmi, ki so jih preizkušali v teku zgodovine, Jezusa razložil teo-loško. Jaz vidim v tem edino razlago, ki zmore biti pravična do vse širine izročila in sprejeti vso težo pojava. Vse druge razlage so neke preozke; vsak drug pojem zajema le neki del in izključuje drugega. Tukaj in samo tukaj se odpira celota.« (Ratzinger J., Dogma und Verkündigung, München 1973, str. 138).

⁴ Leon Veliki, Sermo 30, 6: PL 54, 134.

on, ki je od vekomaj enak Bogu, bil povišan (Flp 2, 9), ker brez ločenosti — ohranjamo enoto osebe — prav isti je zaradi mesa ves sin človekov in ves Sin božji zaradi istega božanstva z Očetom.«⁵ Resnica o medsebojnem prilasčanju pridevkov nam podarja luč za pravilno in globoko umevanje povedkov o Kristusu, ki nas na prvi pogled spravljajo v zagato, npr., da je sin človekov prišel iz nebes (Jn 3, 13), da so Judje umorili začetnika življenja (Apd 3, 15) itd. Prav isti je Sin božji in sin človekov, zato v Kristusu ni dveh sinov, ni dveh subjektov.

Z učlovečenjem si je večni božji Sin privzel resnično telo iz substance device matere. Kristusova človeška narava ni navidezna ali kakšen privid, ki bi bil le na zunaj podoben naši človeškosti. Kalcedonski koncil potrjuje resnico o učlovečenju božjega Sina in njegovem rojstvu v času iz Device Marije. Marija je torej, kot izjavlja koncil, resnično Bogorodnica. Kalcedonski koncil dogmatično priznava in brani veličastno skrivnost božiča.

»Isti Kristus, Sin, Gospod, Edinorojeni obstaja v dveh naravah nepomešano, nespremenjeno, nerazdeljeno in neločeno.«⁶ Prvi dve nikalni določili (nepomešano, nespremenjeno) postavljata mejo, ki je ne smemo prestopiti, če nočemo izprazniti skrivnosti učlovečenja. Sinova božja narava se z učlovečenjem ni pomešala z njegovo človeško naravo niti se ni vanjo spremenila; ni nastala nekakšna bogočloveška narava. Kristusova človeška narava se ni pomešala ne spremenila v njegovo božjo naravo. Beseda se ni v kakšnem svojem delu spremenila v meso, njena božja narava je preprosta in nespremenljiva, vedno je po svojem bistvu celotna in ni sprejemljiva ne za zmanjšanje ne za zvečanje.

Nadaljnji dve nikalni določili (nerazdeljeno, neločeno) pravita, da božje in človeške narave, ki sta zedinjeni v Kristusu, ni mogoče več med seboj razcepiti ali ločiti. To je počel nestorianizem, ki je razcepil dve Kristusovi naravi in je s tem vpeljal v Kristusa dve zase bivajoči naravi ali dve samobiti (hipostazi). Koncilski očetje izjavljajo: »Ne priznavamo razdeljenega ali razcepljenega na dve osebi, ampak *enega in istega* edinorojenega Sina, božjo Besedo, Gospoda Jezusa Kristusa, kakor so to že pred njimi oznanjali preroki in nas je učil tudi Jezus Kristus in kakor nam je izročila tudi veroizpoved očetov.«⁷ Nauka o enem subjektu v Kristusu si ni izmislila Cerkev, ampak ta nauk je vsebovan v božjem razodetju.

⁵ Leon Veliki, Ep. 165, 8: PL 54, 1167.

⁶ VRC, št. 178.

⁷ VRC, št. 178. Skrivnost učlovečenja večne Besede je osrednji dogodek zgodovine in kristjan teži za tem, da vse bolj praznično živi iz te skrivnosti, ki nedopovedljivo sije v uboštvu betlehemske votline v božični noči. »To dvorazsežno dejstvo, ponižno in neizmerno, človeško in božje, je tisto, ki v eni osebi Besede zedinjuje dve naravi. Od teh dveh narav človeška narava odzrcali po svoji zgradbi (prim. 1 Mz 1, 26—27) neko čudovito, a vedno oddaljeno podobo druge, božje, večne, neskončne narave — neizrekljivo Podobo nevidnega Boga (prim. Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4) — in postavlja

»Ohranjena je posebnost vsake od obeh narav, ko se združita v eno osebo in hipostazo.«⁸ Tukaj je na neki način jedro dogmatične definicije, ki skoraj dobesedno ponavlja znameniti obrazec iz pisma Leona Velikega Flavijanu: »Neokrnjena je ostala posebnost obeh narav, združili sta se v eno osebo; in tako je veličastvo privzelo nizkost, moč slabotnost, večnost umrljivost.«⁹ Nobena od obeh Kristusovih narav ne izgubi svoje posebnosti: Kristusova božja narava ostaja neskončna, večna, nespremenljiva itd.; njegova človeška narava je omejena, slabotna, ima določen lik itd. Vsaka od obeh Kristusovih narav je spoznatna iz lastnega delovanja in izkazov (documenta). Druga oseba presv. Trojice se je učlovečila tako, da je bil »s celotno naravo resničnega človeka rojen resnični Bog, celoten v svoji naravi, celoten v naši (totus in suis, totus in nostris).«¹⁰ V celoti se je učlovečil ves božji Sin in celota privzete človeške narave je ostala neokrnjena. *Božji Sin, ki je po naravi neskončen, je ves postal človek.* V tem je ravno neizmerna skrivnost učlovečenja. Koncil to skrivnost ohranja, ko uči, da vsaka od obeh Kristusovih narav ohranja v celoti lastno posebnost, čeprav sta se združili v eno osebo. Božji Sin, ki je *neskončno oseba* (oseba v božji ali neskončni naravi), postane z učlovečenjem oseba v človeški, končni, ustvarjeni naravi. Z učlovečenjem Besede je privzeta človeška narava povišana iz svoje nizkosti na raven druge božje osebe, s katero je zedinjena *neskončno osebn*o (hipostatično). Obenem je hipostatično zedinjenje substancialno zedinjenje in ne akcidentalno. Z opustitvijo nauka o hipostatičnem zedinjenju bi se zrušila vsa kristologija.

Skrivnost učlovečenja osvetljuje resnico, da je krščanstvo antropocentrično zato, ker je v polnosti teocentrično (kristocentrično); obenem je krščanstvo teocentrično zaradi svoje posebne antropocentričnosti. Kristus je isti neločeno in nepomešano Bog in človek.

Tretji carigrjski koncil

Kalcedonski koncil je dogmatično izpovedal vero v skrivnost učlovečenja, v skrivnost božiča. V središču kristoloških razprav v 7. stoletju je bil Jezusov smrti boj v Getsemaniju. Monenergizem je tajil dejavnost, ki pripada Kristusovi človeški naravi, monoteletizem pa svobodno voljo, ki pri-

v globočinsko skrivnost božanstva to simbiozo, ki je Jezus Kristus: »Rojen je Kristus... iz Očeta Bog, iz matere človek« (Avguštin, Sermo 84). Ta simbioza napravlja Kristusa v človeški zgodovini za središče, v katerem so povezane vse nebeške in zemeljske resničnosti (prim. Ef 1, 10) in h kateremu sta vsakemu človeškemu bitju odprta dostop in odrešenje« (Pavel VI., nagovor 25. 12. 1976, v: Insegnamenti di Paolo VI, 14 (1976) 1100). Poslej nagovore Pavla VI. navajam v okrajšani obliki.

⁸ VRC, št. 178.

⁹ VRC, št. 174.

¹⁰ VRC, št. 175.

pada njegovi človeški naravi. Tretji vesoljni cerkveni zbor v Carigradu l. 680—681 uči, da sta »v istem našem Gospodu Jezusu Kristusu, resničnem Bogu, *dve naravni dejavnosti* nerazdeljeno, nespremenjeno, nepomešano, neločeno, to se pravi božja dejavnost in človeška dejavnost, kakor zelo jasno zatrjuje od Boga razsvetljeni Leon: »Vsaka od obeh narav v občestvu z drugo dela, kar ji je lastno: Beseda dela, kar je lastno Besedi, meso izvršuje, kar je lastno mesu.«¹¹

Jezus pravi: »Nisem prišel iz nebes zato, da bi vršil svojo voljo, ampak voljo tistega, ki me je poslal« (Jn 6, 38). V Jezusu se njegova človeška volja vedno svobodno podreja njegovi božji volji, zato je v celoti pobožanstvena, ne pa odpravljena. Jezus kot božja oseba deluje po človeški volji in z njo, zato so njegova dejanja tako božja in tako človeška hkrati. Jezus na človeški ravni razodeva nedoumljivo globočino svoje osebne predanosti Očetu.

Jezus v smrtnem boju v Getsemaniju vidi pred seboj morje trpljenja, ki ga bo moral prestati. Zato moli: »Moj Oče, ako je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene« (Mt 26, 39). Te besede so izraz Jezusove človeške volje, ki naravno odklanja trpljenje in smrt. Nato pa reče: »Vendar ne moja, ampak tvoja volja se zgodi« (Lk 22, 42). *Jezus se s svojo človeško voljo popolnoma podredi božji volji* in s tem odreši človeško voljo. Jezusov »*fiat*« v Getsemaniju, s katerim s svojo človeško voljo prostovoljno, iz ljubezni do Očeta in do nas ljudi sprejme trpljenje, je odločilen za naše odrešenje. Jezusov »*da*« pomeni, da je božji Sin *kot božja oseba* s svojo človeško voljo — in ne samo s svojo božjo voljo — hotel naše odrešenje; je hotel za nas trpeti in umreti na križu. Kako brezmejna je morala biti Jezusova človeška pokorščina nebeskemu Očetu, s katero je odtehtal neizmerno nepokorščino človeštva Bogu od Adama pa do zadnjega človeka. V Jezusovem smrtnem boju v Getsemaniju se zrcali vsa drama človeške zgodovine in drama svobodne volje vsakega človeka.

Temna in svetla skrivnost

Z odpadom od neskončnega in večnega Boga je »vsevedni« in »vsemo-gočni« človek strmoglavil v brezno kratkovidnosti, minljivosti in umrljivosti. V oikonomiji učlovečenja se razodeva nepojmljiv čudež ponižnosti, saj je neskončni božji Sin uresničil odrešenje v slabotnosti in majhnosti svoje človeške narave. Božja moč se namreč spopolnjuje v slabotnosti (2 Kor 12, 9), in kar je »pri Bogu nespametno, je modrejše od ljudi, in kar je pri

¹¹ VRC, št. 221. O tretjem carigraskem koncilu prim. Murphy F. et Sherwood P., Constantinople II et III, v: Dumeige G., Histoire des conciles oecumeniques, Paris 1974; Hefele J., Histoire des conciles III, Paris 1909; Balthasar H. U., Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner, Einsiedeln 1961.

Bogu slabotno, je močnejše od ljudi« (1 Kor 1, 25). Zaradi duhovne kratkovidnosti smo v nevarnosti, da spregledamo dejanski red odrešenja in si v osebnem in pastoralnem življenju zamišljamo kakšen »boljši« in »močnejši« red. Leon Veliki je oblikoval tale soteriološki aksiom: »Božje Resnice se ne dotakne nobena stvar, a Resnica nas odrešuje samo v našem mesu (Veritas non nisi in nostra carne nos salvat), kajti prerok pravi, da je »Resnica pognala iz zemlje« (Ps 84, 12). In tako je devica Marija spočela Besedo in ji od svoje substance podarila meso, s katero se je ta zedinila. Bog se je sklonil do nižav človeka in človek je napredoval do vrha božanstva, saj pravi apostol: »Njihovi so očaki in od njih je po mesu Kristus, ki je nad vsem Bog, blagoslovljen na veke. Amen« (Rim 9, 5).¹²

V srednjem veku so teologi povezali skrivnost učlovečenja tesno s pojmovanjem, da je zemlja središče vesolja. Zato so kasneje teologi oporekali heliocentričnemu sistemu in se sprli z Galileom. Astronomija je odkrila v vesolju na milijarde in milijarde zvezdnih meglenic, od katerih vsaka vsebuje na desetine milijard zvezd. Papež Pij XII. je govoril astronomom: »Razprostranjenje pojmovanja o kozmosu, ki je zakonito odstavilo s prestola staro geocentrično in antropocentrično pojmovanje, lahko rečemo, da pomanjšuje naš planet do razsežnosti kakšnega zvezdnega praška in skrči človeka do razsežnosti atoma na tem prašku ter premešča enega in drugega v kakšen vesoljski kot. To ni kakšna ovira — kot so trdili nekateri pri obravnavanju skrivnosti učlovečenja — za ljubezen in vsemogočnost Njega, ki kot čisti duh neskončno presega materijo, kakršnekoli naj že so njene vesoljske razsežnosti v prostoru, času, masi in energiji.«¹³

Človek sicer po duhovni plati presega tvorni svet, a v primeri z Bogom je kljub temu neskončno majhen. Spričo odkritij astronomije bi pričakovali, da bo materialistični človek bolj kot kdajkoli zametaval goli antropocentrizem in geocentrizem. Paradoks je pa v tem, da danes bolj ko kdajkoli prevladujeta goli antropocentrizem in geocentrizem. Ob vzponu prvih astronautov na luno leta 1969 je papež Pavel VI. dejal, da so bili ljudje v antiki bolj pozorni na čudoviti kozmos, ki nas obdaja, kot smo na splošno to mi danes. »Interesi človeka bolj kot kdajkoli prej imajo svoje težišče na zemlji, v neznatnem loku naših dni in v neposrednem vrtežu naših izkustvenih dogajanj.«¹⁴

Eden izmed glavnih vzrokov za takšno stanje je filozofske narave. Teolog Heribert Mühlen ugotavlja, da je *Descartes* s svojim aksiomom:

¹² Leon Veliki, Ep. 124, 9: PL 54, 1068.

¹³ Pij XII., nagovor 7. 9. 1952, v: *Discorsi e radiomessaggi di sua santità Pio XII.*, nagovor 14 (1952/53) 284. V tem govoru papež tudi pravi, da je dosegljivost človekovih telesnih čutov infinitezimalno majhna.

¹⁴ Pavel VI., nagovor 21. 5. 1969, 489.

»Mislim, torej sem«, postavil *dualistično izhodišče*, ker ne pojmuje več človeka kot telesnostno bitje (als »leibhaftigen«), marveč kot duha, ki je popolnoma različen od telesa: »Potemtakem je ta jaz, to je duša, po kateri sem to, kar sem, popolnoma različna od mojega telesa in lažje razložljiva kot ono; in četudi bi ne imela telesa, bi ona ostala natančno to, kar je.«¹⁵ Krščansko stališče: »Resnica nas odrešuje samo v našem mesu«, je Descartes zamenjal z nekim dualizmom in je v svoji filozofiji usodno prenesel težišče na »dezinkarniranega« duha. S tem se je njegova filozofija spremenila v angelizem, ki pozablja, v kakšnem bivanjskem položaju je človek na vrtečem se prašku zemlje pred večno Resnico. Angelizem pa vedno v procesu sekularizacije dialektično prehaja v nasprotno skrajnost, namreč v materializem in historicizem. Descartes je oče filozofov, ki so idejni očetje novega veka. *Filozofija novega veka je angelizem*, in sicer najprej v idealistični obleki, nato v materialistični in končno v ateistični.

Avguštin pravi o antičnih filozofih, da so tičali v blodenju; kljub temu so spoznali mnoge resnice, niso pa odkrili poti, ki pelje k Bogu. »Kar so z radovednostjo našli, so z napuhom izgubili. Imenovali so se modre', tj. sami sebi so pridevali božji dar, pa so se poneumili« (Rim 1, 22).¹⁶

¹⁵ Descartes R., Razprava o metodi VI, 4, navaja Mühlen H., Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz, Münster 1965, 29. V uvodu G. F. Aleksandrova k slovenski izdaji Descartovih del (Ljubljana 1957) beremo: »Mislim' — to je po Descartesovem mnenju sodba z absolutno, neovržno resnico, ki kljubuje tudi najradikalnejši skepsi in je izhodiščna intuicija za metafizično dedukcijo. V sodbi »mislim« je našel Descartes iskano intuicijo, ki mu je bila izhodišče in je skušal razviti ves niz svojih metafizičnih razmišljanj« (str. 24). »Za razliko od Descartesove materialistične fizike je njegova metafizika dualistična. Nobena substanca se ne more reducirati na drugo, še več, obe sta neprimerljivi: telo ne more učinkovati na dušo niti obratno duša na telo, ker si med razsežno in mislečo substanco ne moremo zamisliti »stičnih točk«, povezanosti in medsebojnega učinkovanja. Telo ne more misliti, duša pa nima atributa razsežnosti. Descartesova metafizika ne trpi lokalizacije duše, ker ta »po svoji naravi ni v nikakršnem odnosu do prostora niti do razsežnosti in materije, ki tvori telo« (Descartes R., O čustvih duše I, člen 30) (str. 26—27).

¹⁶ Avguštin, Sermo 141, 2: PL 38, 777. O zemlji pod nebesi glej članek Spoznatost Boga pri sv. Gregorju iz Nise, v: BV 41 (1981) 61 s. Glede na zemljo pod nebesi je treba reči, da so filozofi starega veka bivali pod ekvatorjem čutnega sveta. Napredujoč iz globin spodnje polute, kjer so živeli tudi malikovalci, je vzpenjajoči se tok grških filozofov demitologiziral mnoge, a ne vseh oblik malikovanja. Ti filozofi so pri svojem življenjskem in idejnem vzponu spoznali mnoge metafizične resnice (resničnosti) tostran in onstran ekvatorja. Niso pa filozofi prestopili ekvatorja in izšli iz podzemlja na zgornjo poluto, čeprav so se ji največji med njimi precej priblizali. Za ta prestop je namreč potrebna vera v Boga stvarnika in zakonodajalca (prim. Heb 11, 6; Rim 1, 19—20). Descartes je s svojo filozofijo z zgornje polute zemlje pod nebesi prestopil ekvator in prešel na spodnjo poluto, v podzemlje. Vodilni tok filozofije novega veka, za katero je značilna nadvlada subjektivizma, se je v podzemlju gibal v nasprotno smer od vodilnega toka antične filozofije: na spodnji polobli se je v spirali spuščal navzdol v vedno globlje (»angelske«) oblike malikovanja človeškega jaza. Seveda so filozofi pri svojem potovanju navzdol po spodnji poluti — kot vodniki

Ob vseh vrednotah, ki so v današnjem svetu, ne smemo prezreti v njegovem srcu pojava, ki postaja zanj najbolj presenetljiv znak: sekularizem. V zvezi s tem je Pavel VI. opisoval 20. stoletje, da je »bleščeče in babilonsko stoletje«, »vse luč in vse tema«, »razsvetljenjsko stoletje«; »stoletje, ki je menilo, da bo napredovalo s tajitvijo Boga«; »stoletje, opustošeno od najbolj požrešnih egoizmov in najbolj divjih vojn«; »tako rekoč pogansko stoletje, ki je gluho za glasove duha«. »Danes bi rekli, da se je izgubil pravi pojem o človeku. Bolj kot kdajkoli prej je človeštvo dekadentno, pokvarjeno po izvirnem grehu, ki je prodril v vse veje, v celo drevo našega zemeljskega življenja.«¹⁷ Drama našega časa je v tem, da človek v imenu človeka, v imenu nekega humanizma zameta večnega in neskončnega Boga. Absolutizacija človeka je temeljno in usodno protislovje, je temna skrivnost, ki širi noč brez zvezd nad usodo človeštva in mu grozi z apokaliptičnim samouničenjem.

Nasproti temni skrivnosti človeka, ki sam sebe povišuje v boga — to 2. vatikanski koncil opisuje od 19. do 21. številke pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu — postavlja isti koncil svetlo skrivnost Boga, ki je postal človek: »*V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka.* Kristus, novi Adam, ravno z razodejem Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (CS 22, 1). Nato koncil v tej številki navaja kalcedonski in 2. carigranski koncil. V zvezi z navedenimi številkami pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu odkrijemo presenetljivo resničnost, ki jo toliko naglašata papež Janez Pavel II.: *Cerkev novega adventa smo.* Na dogajanje v svetu in v Cerkvi moramo gledati v globalnem in čudovitem obzorju novega adventa. Odgovor za noč, ki se širi z zametanjem

karavan svojih sopotnikov — spoznali mnoge resnice, in ohranili med prtljago tudi razne krščanske resnice in vrednote.

O sekularizaciji v srcu današnjega sveta prim. Pavel VI., O evangelizaciji št. 54—55. »Zdi se, da danes ni dvomov, da moderna kultura, duša zahodne družbe skozi stoletja in po tej v veliki meri tudi drugih družb, je v krizi: ni več oživljajoče in zedinjujoče počelo družbe; ta spet je v razpadu in v težavah, da bi prevzela svoje poslanstvo: pomagati človeku pri notranji rasti na vsej črti njegovega bitja. Ta izguba moči in vpliva kulture se zdi, da ima za osnovo neko resno krizo. Čut za resnico je utrpel neki resen pat z vseh strani. Če pogledamo dobro, potem vidimo, da gre za neko krizo metafizike. Iz te krize izhaja izguba pomena besede, to pa povzroča določeno prepleksnost, in nezaupanje med ljudmi. Človek se tesnobno vprašuje: »Končno kdo sem?« Objektivna vizija resnice je mnogokrat nadomeščena z nekim bolj ali manj subjektivnim položajem. Objektivna morala prepusti mesto neki individualni etiki, kjer se zdi, da vsak postavi sebe kot normo delovanja in hoče, da bodo od njega zahtevali zvestobo edino do te norme. In kriza se poglobi, ko vlogo vrednote prevzame učinkovitost. Posledica tega so vsakovrstne manipulacije in človek se počuti vsakič bolj negotov ter ima občutek, da živi v družbi, kjer se zdi, da manjka gotovosti in idealov ter je zmeda glede vrednot« (Janez Pavel II., nagovor 15. 5. 1982, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 5, 2 (1982) 1704).

¹⁷ Pavel VI., nagovor 15. 8. 1966, 1067.

Kristusa, Boga, je ta: Cerkev mora bolj zaživeti skrivnost učlovečenja, skrivnost božične noči, ki je skozi Getsemani naravnana na skrivnost velike noči; Cerkev mora bolj zaživeti skrivnost božje usmiljene ljubezni, kakor to čudovito nakazuje Janez Pavel II. v okrožnici *Dives in misericordia*. Pri tem gre, kot pravi pastoralna konstitucija, »za rešitev človeške osebe in za pravilno zgraditev človeške družbe« (CS 3, 1); gre za nadnaravno službo in pomoč Cerkve človeku, ki je ogrožen v svoji človečnosti.

Posamezna oseba more imeti večno in nenadomestljivo vrednost, vendar tega ni mogoče filozofsko utemeljiti ne s predkrščansko filozofijo ne s pokrščanskim idealizmom, naj molčim o materializmu in biološkem evolucionizmu. Kar je za krščanstvo razločilno, se začneja in končuje z razodetjem, da neskončni Bog posameznega človeka neskončno ljubi. To se najbolj natančno razodeva v dejstvu, da Odrešenik v človeškem liku pretrpi za ta ljubljeni Ti smrt (tj. grešnikovo smrt). Tega, kdo sem jaz, se ne bom zavedel iz nekega splošnega »spoznaj sebe« (*gnôthi sautôn*) in »spoznal bom sebe« (noverim me), temveč ravno iz učinkovanja (aus dem Rückschlag) Kristusovega dejanja, ki mi obenem pove dvoje: kako drag sem Bogu in kako daleč od Boga sem bil izgubljen.«¹⁸

Odkritje, da je človek oseba, je neločljivo povezano s skrivnostjo učlovečenja, v kateri se odpira skrivnost presv. Trojice. Cerkveni očetje so v luči razodetja spoznali, da obstaja razlika med naravo in osebo v sv. Trojici in v Kristusu med njegovo človeško naravo in božjo osebo. Ta nauk so potem potrdili prvi koncili. Razglašati nauk prvih koncilov za helenizacijo krščanstva pomeni zadeti krščanstvo v srce in oditi v smer, ki je nasprotna drugemu vatikanskemu koncilu in novemu adventu. Kjerkoli se človek ločuje od Kristusa, tam začne bledeti dostojanstvo njegove osebe, njegove nedotujljive pravice in dolžnosti. Iz filozofskega transformizma in materialističnega scientizma se je rodila industrijska in potrošniška družba, v kateri je na delu proces razosebljenja ali razčlovečenja. Podnebje razosebljenosti skuša prežeti vse in v tehnicistični družbi »demon organizacije osvaja in tiranizira človeškega duha.«¹⁹

»Kdorkoli hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek. Z nobeno človeško postavo ni mogoče tako primerno zavarovati osebnostnega človeškega dostojanstva in svobode kakor s Kristusovim evangelijem, ki je izročeni Cerkvi« (CS 41, 1—2). Kdor seka drva, postaja drvar; kdor lovi ribe, ribič; kdor študira Platona, platonik, a kdor hodi za Kristusom, postaja vedno bolj človek. Ker je Kristus neločeno in nepomešano Bog in človek, zato hoja za Kristusom človekom vključuje človekovo neločeno in nepomešano upodabljanje po večnem in neskončnem božjem

¹⁸ Balthasar H. U., *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 274.

¹⁹ Pij XII., nagovor 24. 12. 1952, v: *Discorsi* 1952/53, 426.

Sinu. Pobožanstvenje je resnično in največje »počlovečenje« človeka. Milost spopolnjuje ne le človekovo naravo, ampak tudi osebo, ker dviga celega človeka v vstajenjski red bivanja, ki ni več utesnjen v zamejenosti starega Adama. Zemeljske dejavnosti se odvijajo *na periferiji*, tj. v krožnem zemeljskem času; *té novi človek* v vse stvari presegajočem stiku s *Svetim Duhom*, ki je neskončno oseben, vključuje v svojo osebno hojo k *transcendentnemu središču*, to pa je *vstali Kristus*. Ta njegova osebna hoja obenem vse zemeljsko od znotraj žlahtni z lučjo vstajenja in mu omogoča, da vzpostavlja z ljudmi nove, tj. z zarjo vstajenja ožarjene osebne odnose.

Iz Jezusa izhaja pot, ki se dviga k resničnemu spoznavanju nebeškega Očeta in notranjega življenja sv. Trojice; iz Jezusa izhaja pot, ki sestopa k resničnemu spoznavanju skrivnosti človeka. Za krščanstvo je značilna vertikalna in horizontalna razsežnost: »Usmerjenost k veliki skrivnosti Boga in usmerjenost k neskončno manjši, a še vedno neizčpni skrivnosti, namreč k skrivnosti človeka. To pomeni: Kristusov nauk, njegov evangelij nam odpira *dve okni*, eno okno v nebesa in drugo k zemlji. Kdor obiskuje šolo božjega Učenika, bo užival neko vednost, neko modrost, neko brezprimerno in osrečujoče razodetje o neskončnem neizrekljivem, transcendentnem in imanentnem Bogu in ga bo lahko klical s sorodstvenim, najbolj vzvišenim in najbolj domačim imenom: 'Oče naš, ki si v nebesih' (Mt 6, 9 s.). Čudovita teologija, ki je človeštvo ne bo moglo nikoli dovolj osvojiti, in če jo bo kdaj odkrilo in notranje izkusilo, se ne bo moglo nikoli odtrgati od nje. To je vertikalni pouk. In horizontalni? Teologija o človeku. Berimo jo s teologijo o Bogu, predvsem s to: 'Kdor vidi mene, vidi Očeta' (Jn 14, 9), opozarja Jezus učenca Filipa, ki ga je vprašal: 'Gospod, pokaži nam Očeta in zadosti nam bo' (Jn 14, 8). Jezus izžareva neko dvojno vizijo, božjo vizijo, neskončno popolnost; in človeško vizijo.«²⁰

Jezus pravi: »Jaz sem pot; jaz sem vrata« (Jn 14, 6; 10, 7). V pismu Hebrejcem beremo, da nam je Jezus odprl *novo in živo pot* v svetišče skozi zagrinjalo, tj. skozi svoje meso; po tej poti naj bi *hodili s srcem* v polni veri v Boga (prim Hebr 10, 19—22). Sv. Avguštin pravi: »Božji Sin, ki je vedno v Očetu, je resnica in življenje; ko si je privzel človeka, je postal pot. Hodi po človeku in prideš do Boga (ambula per hominem et pervenis ad Deum). Če bi on ne postal pot, bi mi vedno blodili. *Pot je ponižni Kristus*; Kristus resnica in življenje je vzvišeni Kristus in Bog. Če hodiš s ponižnim, boš prišel do vzvišenega. Če slaboten ne zavrneš ponižnega, boš krepak ostajal v vzvišenem.«^{20a} Terezija Velika opisuje svojo zmoto, ko je hotela priti k Bogu mimo presvete Jezusove človeškosti, in potem vzklikne: »Zapustiti Kristusovo človeškost . . . ne, ne, tega ne prenesem. *Nismo angeli, temveč*

²⁰ Pavel VI., nagovor 10. 11. 1976, 924.

^{20a} Avguštin, Sermo 141, 4; 142, 2: PL 38, 777—78.

imamo telo. Nespametno je hoteti biti angel, dokler smo na zemlji in vrh tega tako globoko vgreznjeni vanjo.«^{20b} Vertikala in horizontala sestavljata križ, zato samo v hoji za Kristusom križanim hodimo za Kristusom vstalim, medtem pa on s svojim Duhom odpira obe okni naše osebe in razžarja našo notranjost z lučjo večnega življenja. Geslo sv. leta: »Odprite vrata Odrešeniku«! pomeni: »Odprite obe okni svoje osebe Kristusu«!

Cerkveni očetje govorijo, da je sv. pismo meso Besede. Kalcedonska verska resnica nam odpira obzorje za pravilno reševanje problematike o dobesebnem in duhovnem pomenu sv. pisma: »Odnos človeškega in božjega v sv. pismu ima svojo mero, svoje merilo v odnosu človeške in božje narave v Kristusu. Kakor je vsa Kristusova človeška narava neko izrazno sredstvo (principium quo) njegove božje osebe (principium quod), ki pa je izraz Očeta, tako je vsaka svetopisemska beseda pristna človeška beseda, a je kot taka v celoti izrazno sredstvo božje vsebine. Potemtakem je tudi mnogo obravnavani problem o »dobesebnem« in »duhovnem pomenu« sv. pisma kristološki problem, ki ga je treba reševati takole: oba »pomena« sta v razmerju kakor človeška in božja narava v Kristusu: človeško je najprej pristopno, zakrivaje odkrivajoče, ki postane ob vstajenju prozorno in kot sredstvo razodevanja božjega ne bo vso večnost odstranjeno. Nikoli ne smemo iskati duhovnega pomena »zadaj« za črkami, pač pa vedno v njih, tako kakor Oče ni zadaj za Sinom, ampak v njem in po njem ga najdemo. A obstati pri dobesebnem pomenu in zaničevati duhovni pomen se pravi imeti Sina za golega človeka, to pa bi nazadnje ne bilo nič drugega kot kafarnaitizem.«²¹

Nekaj osnovnega je priznavanje, kaj pomeni »črka« (meso) sv. pisma, se pravi dobesebnega ali zgodovinskega pomena. Ta »črka« (meso) vsebuje neločeno in nepomešano duhovni (božji, večnostni, modrostni) pomen. Kristus nam v svojem Duhu v »črki« (mesu) sv. pisma odpira presežno obzorje duhovnih ali večnih resničnosti sv. pisma. Po odločilnem posredovanju teoloških kreposti se v našem osebnem stiku s Kristusom, ki je osebno večna Resnica, uvajamo v skrivnostno razsežnost sv. pisma, ki je v »črki« (mesu) in obenem presega »črko«. »Meso in njegova pojavnost (Erscheinung) ne koristita nič, če skozi meso ne najdemo duha (pavlinško), če v mesu ne slišimo, vidimo, tipamo duha (janezovsko). Črka je toliko pomembna in vredna pozornosti, kolikor more biti za nas most k duhu; in končnost človeškega pojma, podobe in besede, kolikor nam omogočajo

^{20b} Terezija Velika, Življenjepis 22; prim. Notranji grad VI, 7, 6.

²¹ Baltasar H. U., Verbum caro, Einsiedeln 1960, 21. O karfarnaitizmu Judov in dela Jezusovih učincev prim. Jn 6. Cerkveni očetje govorijo o treh pomenih sv. pisma: o dobesebnem, moralnem in duhovnem pomenu. Ti so v odnosu do trodelnosti človeka (telo, duša, duh) in učlovečene Besede (telo, duša, Logos). Lahko pa moralni pomen vključimo v duhovnega, kakor je tudi duh le del duše.

pristop k neskončnosti božjega Logosa. To pomeni v redu spoznanja: tedaj dojemamo razodetje v mesu in črki pravilno, če smo pripravljene biti odprti, v končnosti mesa in črke, k neskončnosti božje Resnice, ki je eno z božjo osebo Sina (ki je neločeno in enega bistva z Očetom in Duhom). Ta pripravljena odprtost je vera. Vera je predanost (die Hingabe) celotne končne osebe neskončni osebi.«²²

Za eksegezo cerkvenih očetov je značilno uravnovešeno, sorazmernostno priznavanje »mesa« in »duha« sv. pisma. Upadanje vere v Kristusa v tem stoletju je vplivalo ponekod tudi na eksegezo. Ponekod namreč narašča v njej skušnjava eksegetičnega monofizitizma. *Eksegetični monofizitizem* taji v globini resničnost »mesa« sv. pisma (dobesedni, zgodovinski pomen); v globini ne priznava, da »črka« sv. pisma v svoji slabotnosti, majhnosti in zgodovinskosti vsebuje neko večnostno vsebino. Kolikor eksegetični monofizitizem odstranjuje črko (meso) sv. pisma (odpravlja zgodovinskost posameznih delov ali dogodkov), toliko odstranjuje tudi večno resničnost, ki je vsebovana v črki (mesu). Zgodovinsko-kritična šola, najprej pri protestantih v 19. stoletju in potem ponekod pri katoličanih v 20. stoletju, ki temelji na predpostavkah angelistične filozofije, na veliko »secira« meso sv. pisma in pri tem — kar je čudno in nerazumljivo — prehaja v historicizem. Ta šola »secira« tudi srce sv. pisma, namreč evangelij in z vrhovno oblastjo določa zgodovinskost in nezgodovinskost posameznih evangelijskih odlomkov... Izpod mikroskopa angelističnega racionalizma pa prihaja seveda Kristus neizmerno pomanjšan in zožen: »Tudi danes je Kristus v zgodovini sveta; danes bolj kot kdajkoli je Kristus živ, Kristus je resničen. Kristus je živ in resničen ne v polmraku dvoma in negotovosti ne v uničujoči interpretaciji kakšnega kratkovidnega in napuhnjenega racionalizma, ki ga zožuje do mer razumljivih pojavov ali kvečemu posebnih pojavov, ki se izmikajo običajnim razmerjem naravne razumljivosti. Kristus je živ in resničen v presežni razsežnosti svojega božjega Bitja, ki jo samo vera dopušča z radostjo, ko se spreletava v skrivnosti, ki jo je on sam razglasil in podal o njej izkaze« (prim. Jn 10, 38).²³

Z razmahom bibličnih pomožnih ved je eksegeza v tem stoletju dosegla lepe uspehe pri spoznavanju mesa sv. pisma. Po drugi strani pa je tukaj ponekod nastopila in narašča skušnjava eksegetičnega nestorianizma. *Eksegetični nestorianizem* ločuje v globini črko (meso ali dobesedni, zgodovinski pomen) in duha (božji, modrostni, večnostni pomen) sv. pisma. V razhajanju potem takšna eksegeza prenaša težišče s središčne poti duhovne (modrostne) razlage na periferične vede in prehaja na raznih ravneh v horizontalno

²² Balthasar H. U., *Verbum caro* 159.

²³ Pavel VI., ugovor 28. 9. 1977, 872.

kroženje, ki je danes moderno. Modrost, od vekov skrito v Bogu (prim. 1 Kor 2, 7—8), v tem procesu polagoma nadomešča s kratkotrajno človeško modrostjo, ki je na pohodu v tem stoletju, a je v prihodnjem ne bo več. Kjer je ravnotežje porušeno, ga bo mogoče spet vzpostaviti le po križu, ki je »Judom pohujšanje, a poganom nespamet« (1 Kor 1, 23).

Kalcedonski, 3. carigrajski in 2. vatikanski koncil

Kalcedonski koncil je v času, ko se je potapljala antika, potrdil vero Cerkev v božično skrivnost. Drugi vatikanski koncil pravi, da danes Cerkev in človeštvo stopata v novo dobo (prim. CS 4, 2; 54). Medtem ko v svetu narašča duhovna noč in se potaplja novi vek, je Cerkev novega adventa na poti v Betlehem; hodi po skrivnostni poti, ki jo je prehodil božji Sin pri svojem učlovečenju, s katerim je postal luč v središču sveta in izvoljenega ljudstva. V betlehemske noči se je Emanuel razodel s svojo odrešenjsko močjo po slabotnosti in ponižanju. Dokazal je, da je »večji« s tem, da je postal »manjši« in postajal je vedno manjši prav do izničenja na križu. S svojo *transcendentno ponižnostjo* je Emanuel skozi svoje meso odprl Cerkvi pot odrešenja. »Betlehemska noč prinaša s seboj prvo napoved velike noči: Bog se razodeva s svojo odrešenjsko močjo po slabotnosti, ponižanju in izničenju. Dokazuje, da je »večji« s tem, da postane »manjši«. Advent nas pripravlja na ta paradoks Emanuela. Emanuel pomeni Bog z nami. V določenem smislu smo navajeni na to, da je on »z nami«. Stalno moramo *to znova odkrivati*. Spet naj strmimo s strmenjem betlehemske noči, ki nam vsako leto pomaga odkrivati Boga »z nami«. Stopati moramo v ta prostor. *Spet moramo najti čut za Boga* (il sapore di Dio). Za tega Boga, ki nepretrgoma »prihaja« in je vedno »z nami«, Za tega Boga, ki »je vedno večji« prav s tem, kar je »manjše«: kot *Otrok brez strehe v betlehemske noči* in kot *obsojenec*, oropan vsega, *na križu na Golgoti*. Spet moramo najti čut za tega Boga: za živega Boga. Za Boga naših očetov: Abrahama, Izaka in Jakoba. Za Boga, ki se dokončno razodeva v Jezusu Kristusu. Spet moramo najti preprosti in čudoviti čut za tega Boga. Advent služi predvsem temu.«²⁴

Kalcedonski koncil je bil koncil o božiču. Drugi vatikanski je koncil o novih binškoštih. Cerkev novega adventa napreduje proti nebeškemu Betlehemu, a to po poti transcendentne ponižnosti, ki gre skozi Getsemani in čez Kalvarijo (tukaj postaja danes viden pomen 3. carigrajskega koncila). Po tej poti bo Cerkev gotovo prišla do novih binškošti, ki bodo sprožile nepričakovan razmah krščanstva po vsej zemlji. *Pot presežne ponižnosti je*

²⁴ Janez Pavel II., nagovor 17. 12. 1981, 2, 1155.

središčna pot, glavna pot, kraljevska in enosmerna cesta, od katere Cerkev ne sme skreniti ne na levo ne na desno in ne se umakniti nazaj.

Zadnji koncil pravi, da je Cerkev na zemlji božje ljudstvo, katero roma v Jeruzalem, ki je zgoraj. Po koncilu so karavane božjega ljudstva s svojimi vodniki z novim zagonom odšle na pot. Poleg drugih je nastopila tudi skušnjava, o kateri Pavel VI. pravi, da je najtežja v našem času, namreč skušnjava horizontalizma.²⁵ Upadanje vere v Jezusovo božanstvo je dobilo svoj izraz v skrčevanju Jezusa na človeka, ki je velik človek med drugimi velikimi ljudmi, in potem v begu od Jezusove človeškosti v razne nekrščanske duhovnosti, zatem v ideologije in končno v teologijo revolucije. Pod vplivom horizontalizma so mnoge karavane skrenile na levo ali na desno od glavne poti in zdaj blodijo po raznih stranskih poteh, po obvoznicah, po neštetihih vzporednikih zemlje pod nebesi. Pluralistična razlaga prometnih znakov in pravil, se pravi enoumnih verskih resnic, moralnih in cerkvenih

²⁵ Pavel VI., nagovor 17. 7. 1974, 665—66: »Vizija neke resnice naj nas ne zavede v pozabo celostne vizije resnice. Namigujemo s tem na najtežjo skušnjavo našega časa, ki je tale: ustavitev naše pozornosti v »horizontalni« sferi, da bi zanemarili, pozabili in končno zatajili »vertikalno« sfero; tj., da bi pritrtili svoje zanimanje na vidno, eksperimentalno, časno, človeško področje z odpovedjo svoji poklicanosti v nevidno, neizrekljivo, večno in nadčloveško kraljestvo Boga. Najbolj zapeljiv in nevaren izvor modernega ateizma je v tej izbiri, ki je izključno pozitivna za stvari tega sveta in radikalno negativna za verske in specifično krščanske stvari. Vi gotovo poznate izraze, ki so predrzno konkretni in nesrečno totalitarni, do katerih je dospela ta zabloda modernega mišljenja, ko trdi z agresivno jedkostjo, da »je človek za človeka najvišje bitje« (Marx), antropologija mora zamenjati teologijo (Feuerbach), na mesto najvišjega bitja je treba postaviti človeštvo (Compte), »Bog je mrtev« (W. Hamilton, itd.). Za te preroke materializma, pozitivizma in socialnega fenomenalizma religija nima več razloga za bivanje.

Miselno težnjo, ki danes zahteva za zgolj zemeljske in človeške vrednote priznanje in zakonito ter dolžno gojitev, imenujemo sekularizacija. V redu. A ponavljamo: bodimo pozorni. Če se ta težnja osami in odveže filozofskih in religioznih osnov, ki so neobhodno potrebne pri graditvi celotne resnice, resnične resničnosti, potem napreduje tako, da hodi po neki črti nevzdržnega ravnotežja in takoj popusti negativni gravitaciji; iz sekularizacije preide v sekularizem; iz razlikovanja posameznih pozitivnih vrednot v negacijo vsake druge filozofske in religiozne vrednote. In tako jo pri njenem usodnem drsenju použije agnosticizem, laicizem, in ateizem, kjer mišljenju manjkajo absolutna in transcendentna načela ter se mora ali odpovedati sistemu logične in objektivne resnice ali pa ga zamenjati z odtujevalnimi nadomestki bolnih filozofij ali s strašnimi revolucionarnimi voluntarizmi: *stat pro ratione voluntas* (volja zamenja razum). S prestopom ekvatorja iz zgornje poloble v zemlje preide pri človeku sekularizacija v sekularizem. Opazovanje eksistencialne panorame zemlje pod nebesi nam odkrije, da so podzemeljski filozofi pri svojem pohodu navzdol po spodnji poluti v 19. stoletju dosegli spodnji tečaj, kjer so postavili »utrjeno mesto ničevosti« (prim. Iz 24, 10; Ps 55 (54), 10 s.) V 20. stoletju je to mesto, v tesni povezavi s silami iz brezna pod tečajem (prim. Iz 28, 15; Ef 6, 10 s.; Raz 12, 1 s.) sprožilo splošno dejavnost proti diametralno ležečemu mestu na zgornjem tečaju zemlje pod nebesi, ki ga neposredno vodi vstali Kristus (nebeški Pol). Velikansko preseljevanje populacij iz zgornje na spodnjo poluto kaže, kako se je v tem stoletju, kakor še nikoli v zgodovini, razbesnel boj med dobrim in zlim (prim. tudi Janez Pavel II., nagovor 19. 5. 1982, 2, 1759).

norm, je povzročila izredno prometno zmedo in krizo znotraj Cerkve, neko nepričakovano zmešnjavo jezikov.²⁶

Zadnji koncil je kalcedonsko versko resnico naobrnil na Cerkev: Cerkev je po analogiji z učlovečeno božjo Besedo sestavljena stvarnost, ki obstaja iz človeške in božje sestavine (C 8, 1). Z učlovečenjem se je neskončna božja oseba podredila »instituciji« svoje slabotne človeške narave. Cerkev je skrivnostno nadaljevanje Kristusa. Ljubeča podreditev kristjanov instituciji Cerkve uresničuje v svojem redu veliko skrivnost ljubeče podreditve druge božje osebe instituciji njene človeške narave; ima torej soteriološki pomen. Kriza vere v Kristusa se danes kaže tudi na ekleziološkem področju: narašča skušnjava ekleziološkega monofizitizma. *Ekleziološki monofizitizem* si zamišlja neko angelsko Cerkev; v globini ne priznava, da je socialna, hierarhična organizacija Cerkve v svoji slabotnosti živ organ odrešenja v Kristusovih rokah. Iz antropološkega angelizma in ekleziološkega monofizitizma je po koncilu izšla velika sekularizacija duhovništva in redovništva, ki je glavni vzrok za izredno prometno zmedo znotraj Cerkve. Dajanje prednosti individualnemu pred eklezialnim je privedlo do neke atomizacije znotraj Cerkve, o čemer je govoril Pavel VI. leta 1976. Bolezen razosebljanja, ki napada predvsem voditelje karavan, dialektično vodi v individualizem in potem v kolektivizem.

²⁶ Pluralnost v Cerkvi ni možna glede na vero, moralni zakon in kanonično disciplino, prim. Pavel VI., nagovor 26. 10. 1969, 693. V Cerkvi je bila vedno pluralnost teoloških in duhovnih šol, a to znotraj substancialne enote krščanstva. Pavel VI. je po koncilu večkrat opozarjal, da se danes precej širi v Cerkvi tudi napačna pluralnost, se pravi sredobežni pluralizem, ki s subjektivistično razlago krščanstva (pod vplivom protestantskega načela o »svobodni raziskavi«), za katero je značilno pozemeljsko blodenje, vnaša globoke dvoumnosti v nauk Cerkve in razkraja njeno enoto. Zato se danes zakonita teološka pluralnost v dogmatični enoti katoliškega (celovitega, vesoljnega) nauka prav posebej sooča »z obrazcem nekdanjih in modernih reformatorjev: *sola Scriptura*, kakor da bi bili oni resnični verniki religiozne enote in kakor da sv. pismo ni izšlo iz apostolskega izročila (prim. BR 7—10) in kakor da sv. pismo, odtrgano od apostolskega nauka, ni izpostavljeno nevarnosti, stvarni kot še nikoli, prepuščenosti individualni interpretaciji, brezkončno sredobežni in pluralistični, tj. tisti »svobodni raziskavi« (»libero esame«), ki je razpršilo (ha polverizzato) enoto vere v nešteto množico osebnih mnenj. Zaman ali samovoljno skuša to množico zajeti neka »urejevalna norma«, se pravi obvezna razlaga, ki izhaja iz skupnosti, ker jo potem prekosi subjektivna inspiracija, ki naj bi jo Sveti Duh neposredno navdihnil duši. Takó »protestantski nauk o svobodni raziskavi ali o edini avtoriteti Svetega Duha kot avtentičnega razlagalca sv. pisma odpira pot najbolj radikalnemu filozofsko-religioznemu subjektivizmu« (S. Offelli). Iz zedinjujoče praznične plurisinfonije binkošti naj bi nazadovali k »zmešnjavi jezikov«, o kateri nam skrivnostno poroča biblija« (1 Mz 11, 1—9)? (Pavel VI., nagovor 28. 8. 1974, 766). Posledica izvirnega greha v človeku je nagnjenost k slabšemu, je sredobežnost njegovih zmožnosti, je sredobežni pluralizem srca, ki vanj uvaja razdeljenost (prim. CS 10, 1; 13, 1—2; 37, 4). Človek mora vsak dan premagovati ta sredobežni pluralizem in »le za ceno velikih naporov je s pomočjo božje milosti sposoben dosežati notranjo enoto v samem sebi« (CS 37, 2). Cerkev novega adventa bo le za ceno velikih naporov na poti čez Kalvarijo premagala sredobežni pluralizem, ki se je močno zagrizel vanjo, in bo prišla do novih binkošti, v polnosti do enega srca in ene duše (prim. Apd 4, 32).

L. Feuerbach je v prejšnjem stoletju dejal, da mora antropologija nadomestiti teologijo. 20. stoletje daje prednost antropologiji pred teologijo. Res je treba priznati določen pomen antropoloških ved, a v zadnjih desetletjih narašča skušnjava, da bi precenjevali te vede starega Adama. Kristjani so zbegani, kjer vodniki karavan ne vklikajo več z radostjo: »Zaradi vzvišenosti spoznanja Kristusa imamo vse za smeti« (prim. Flp 3, 8). Širi se nevarnost, da bi vedno manj gledali in izžarevali luč slave Kristusovega evangelija, ki je »božja moč, v rešenje vsakemu, kateri veruje« (Rim 1, 16). Danes narašča skušnjava eklesiološkega nestorianizma. *Eklesiološki nestorianizem* v globini ločuje človeško in božjo sestavino Cerkve. To se potem izraža ponekod v pastoralih, da le to prehaja k orientaciji po modernih antropoloških vedah, medtem ko večni evangelij pogosto puščajo ob strani. V tem razhajanju središčna in polarna dogmatične teologije prehaja na obrobje, medtem ko pastorača prenaša težišče na periferične antropološke vede in zahaja ob transformizmu v horizontalno kroženje in to je danes moderno.

Ta proces je po koncilu povzročil zmedo in dezorientacijo v katezezi v Franciji in ponekod drugod; o tem je nedavno govoril kard. J. Ratzinger v Parizu. Spet gre za prometno zmedo, kolikor je kateheza opustila pouk o osnovnih prometnih znakih in pravilih, skratka, kolikor je kateheza polagoma pustila ob strani osnovno uvajanje v osnovne krščanske resnice (resničnosti). Janez Pavel II. je govoril belgijskim škofom, da je danes treba premagati razdvojenost med teologijo in pastoralo. Janez Pavel II. tudi pravi: »Odkrivanje Navpičnega, absolutnosti Boga (dell'Assoluto di Dio) je tisto, ki daje pomen in uspešnost potrebnosti horizontalnega odpiranja problemov sveta. V tem je poziv, ki je danes bolj kot kdajkoli dragocen zoper lahko skušnjava krščanskega horizontalizma, ki odmisli od iskanja Vrha; psihologizma, ki ne pozna skrivnostne navzočnosti in nepredvidljivega delovanja milosti; aktivizma, ki začne in sklene svojo pot v zemeljski perspektivi; bratstva, ki se odpoveduje razsvetljenju skupnega božjega očetovstva.«²⁷

²⁷ Janez Pavel II., nagovor 25. 1. 1983. O eklesiološkem monofizitizmu in nestorianizmu prim. Congar Y. M., *Dogme christologique et Ecclésiologie. Verité et limites d'un parallele*, v: Grillmeier A. und Heinrich B., *Das Konzil von Chalceon III* (Würzburg 1954) 239—268. Janez Pavel II., nagovor duhovnikom in redovnikom 26. 1. 1979, 1, 137—138: »Osebno, živo srečanje, srečanje z odprtimi očmi in z utripajočim srcem z vstalim Kristusom (prim. Lk 24, 30) mora biti cilj vaše ljubezni in vsega vašega življenja. Včasih pa se dogaja, da se naše soglasje v veri z Jezusom oslabi in zmanjša — to takoj opazi verno ljudstvo in se razžalosti — nosimo ga sicer v sebi, a včasih na način, ki je pomešan z našimi nagnjenji in razmisleki (prim. Lk 15), ne da bi svetili z vso veličastno lučjo, ki jo on vsebuje za nas. Ob kakšni priliki govorimo morda o njem nekoliko pod vplivom nekaterih domnev ali različic ali pod vplivom nekaterih sociološko, politično, psihološko in lingvistično pobarvanih podatkov, namesto da bi izhajali iz osnovnih kriterijev našega življenja in dejavnosti

Kjer živi Cerkev v tehnokratskem svetu, mora premagovati skušnjave demona organizacije. Janez Pavel II. je molil k Mariji: »Mati, obdana s skrivnostjo Sina, daj da bomo mi evangelizatorji vedno bolj dojemali, da je evangelizacija, onstran tehnik in strategij, priprav in načrtov, potopitev v skrivnost Kristusa in poskus nekaj njegovega posredovati bratom.«²⁸

Glavnina Cerkve, v zvestobi cerkvenemu učiteljstvu, ki ga poseblja Petrov naslednik, napreduje po poti, ki vodi čez Kalvarijo do novih binokosti. Janez Pavel II. pravi, da je izredno sv. leto izreden čas milosti, v katerem naj se v Cerkvi izredno okrepi gibanje k odrešenju. Pri tem gre za *duhovno središčno gibanje*, v katerega se mora vključiti vsa Cerkev.²⁹ V tej krucialni uri za vse človeštvo, v tej odločilni uri za Cerkev na Slovenskem in s tem tudi za nadaljnji obstoj slovenskega naroda, naj bi se zelo zmanjšal promet romarjev na obvoznih cestah in se izredno okreplil promet karavan na središčni in edini poti večnega odrešenja. Gre torej za izredno in odločilno preusmeritev prometa, za porast življenja iz teoloških kreposti, za porast molitve, adoracije in zadoščevanja.

Teolog Y. M. Congar piše, da je češčenje božjega Srca Jezusovega zdravilo zoper vsakršen monofizitizem. Ker je to češčenje »totius christianae religionis summa« (Pij XI.), je zdravilo zoper vse moderne epidemije, zlasti zoper epidemijo razosebljenja. Kdor hodi po tej poti, hodi po središčni poti.

Adoracija Jezusa v Evharistiji je zanesljiv kazalec naše vere v učlovečenega Boga in v božjo oikonomijo odrešenja, ki poteka v majhnosti, sla-

v skladu z živetim evangelijem v celoti, z veseljem, s tistim zaupanjem in neizmernim upanjem, ki ga vsebuje Kristusov križ. Ena stvar je zelo jasna: vera v vstalega Kristusa ni rezultat kakšnega tehničnega spoznanja ali sad kakšne znanstvene prtljage (prim. 1 Kor 1, 26). Od nas se zahteva, da oznanjamo Jezusovo smrt in razglašamo njegovo vstajenje. Jezus živi. »Bog ga je obudil in ga osvobodil vezi smrti« (Apd 2, 24). To, kar je bil v začetku rahel šepet prvih prič, se je takoj spremenilo v radostno izkustvo resničnega življenja z njim, »s katerim smo jedli in pili, potem ko je vstal od mrtvih« (Apd 10, 41—42). Da, Kristus živi res v Cerkvi, je v nas vseh, ki smo nosilci upanja in nesmrtnosti. Če ste se torej srečali s Kristusom, živite Kristusa, živite s Kristusom! Oznanjajte ga v prvi osebi kot avtentični pričevalci: »Zame je življenje Kristus« (Flp 1, 21). Prav tu je resnična osvoboditev: oznanjati Jezusa, osvobojenega vezi, navzočega v ljudeh, preobraženih ljudeh, ki so postali nova stvar. Zakaj pa je naše oznanjevanje včasih prazno? Zato ker ne predstavimo Jezusa z vso privlačnostjo njegove osebe; zato ker ne pokažemo vselej prepričanja, prevedenega v izraze življenja, glede čudovite vrednote naše podaritve cerkveni stvari, kateri služimo«. Preobloženost z znanstveno periferično prtljago in z drugo odvečno periferično prtljago zanaša mnoge vodnike karavan v horizontalno kroženje na različnih vzporednikih zemlje pod nebesi. Po drugi strani pa opuščanje resnega študija cerkvenih učiteljev in nauka cerkvenega učiteljstva ter zanemarjanje askeze, ki je »studium deificum«, upadanje adoracije vstalega Kristusa v Evharistiji povzroča resno podhranjenost glede na večno Modrost in vstajensko življenje. Zaradi te podhranjenosti in težav v zvezi z njo potem mnoge karavane s svojimi vodniki ne morejo napredovati po središčni poti vstajenskega življenja (novega Adama).

²⁸ Janez Pavel II., nagovor 8. 7. 1980, 2, 201.

²⁹ Prim. Janez Pavel II., nagovor 23. 12. 1982.

bosti in zastrtosti. Ta adoracija je središčna pot Cerkve. »Premor, ki je posvečen resnični adoraciji (Evharistije), je več vreden in obrodi več sadu kakor najbolj učinkovita dejavnost, pa naj bo to sama apostolska dejavnost. To je najbolj nujna »kontestacija«, s katero morajo redovniki nasprotovati družbi, v kateri je učinkovitost postala malik, na katere oltarju neredko žrtvujejo samo človekovo dostojanstvo.«³⁰ Tudi mi duhovniki in drugi kristjani, naj bi postali v sv. letu takšni izredni »kontestatorji«.

Skrivnost učlovečenja je neločljivo povezana s Svetim Duhom. Izredna preusmeritev prometa na zemlji pod nebesi bo najprej delo Svetega Duha. Zato mora v Cerkvi rasti češčenje Svetega Duha. »Ta goreča prošnja k Duhu, da bi sprejeli Duha, je zavrnitev vseh materializmov našega časa.«³¹

Po efeškem in kalcedonskem koncilu, ki sta priznala, da je Marija Bogorodica, se je razmahnilo češčenje device Bogorodice; po 2. vatikanskem koncilu pa naj raste češčenje Matere v redu milosti, Matere Cerkve. Z učlovečenjem je Resnica pognala iz zemlje, iz device Marije namreč. Cerkev je reka, ki izvira iz Kristusa in v moči Svetega Duha raste iz zemlje, tj. iz Matere Cerkve. Marija je križišče, kjer sta se za večno srečala in zedinila Bog in človek in kjer se kristjan v polnosti sreča in zedini s Kristusom. Marija je središčna in ravnočrtna pot, ki nas iz našega zemeljskega sveta pelje k Jezusovi človeškosti, v kateri najdemo razodetje Boga in naše odrešenje.³²

Kristus je povezal Svetega Duha, Mater Cerkve in Cerkev. Cerkev napreduje nasproti novim binkoštim po središčni poti češčenja svoje duhovne Matere in Matere novega adventa (ta pot je navsezadnje popolna izročitev ali posvetitev Materi v redu milosti), obenem pa vedno bolj prejema Svetega Duha in ta v njej vse bolj in bolj »inkarnira« Kristusa. Veliko znamenje nove dobe, ki se svita na obzorju, medtem ko se pomika noč proti svojemu višku, je tudi papež Janez Pavel II., saj tako jasno postavlja Gospoda Jezusa Kristusa v središče vsega in je Cerkev posvetil Materi v redu milosti ter je izredno sv. leto prav posebej izročil njenemu brezmadežnemu Srcu.

Povzetek: Ivan Pojavnik, Pomen kalcedonskega in 3. carigrajskega koncila za krščansko življenje

Avtor oriše dogmatični nauk kalcedonskega in 3. carigrajskega koncila ter nakaže povezavo teh dveh koncilov z 2. vatikanskim koncilom. V tem globalnem okviru, ki je osredotočen v skrivnosti učlovečene Besede, se odpre obzorje Cerkve novega adventa in dialektike temne in svetle skrivnosti človeka v današnjem svetu ter na raznih področjih življenja Cerkve.

³⁰ Janez Pavel II., nagovor 24. 11. 1978, 205.

³¹ Janez Pavel II., Redemptor hominis, št. 18.

³² Prim. Pavel VI., nagovor 21. 12. 1966, 643.

Summary: Ivan Pojavnik, Significance of the Council of Chalcedon and of the 3rd Council of Constantinople for Christian Life

The author describes the dogmatic teachings of the Council of Chalcedon and of the 3rd Council of Constantinople and shows the connection of these two Councils with the Second Vatican Council. Within this global framework, which is centred upon the mystery of the Incarnated Word, there opens the horizon of the Church of the new Advent and of the dialectics of the dark and light mystery of Man in the modern world and in the different fields of Church life.

Franc Plemenitaš

Odrešenje inosvobajanje človeka

Uvod

Vprašanje o človekovem odrešenju, o Bogu, človekovem Odrešeniku, je osrednje vprašanje teologije in teološke antropologije. Cerkev se je več stoletij prizadevala za podobo Boga, ki nas odrešuje po svojem učlovečenem Sinu Jezusu Kristusu. Prvi koncili so hoteli doseči v boju proti nekrščanskim predstavam o Kristusovi osebi samo to: utrditi razodeto versko resnico, da je Jezus edinorojeni Sin Očeta, ki je postal človek, se učlovečil zaradi nas in zaradi našega zveličanja. Ko so koncili odklanjali arianizem, nestorianizem, monofizitizem, monoteletizem in monergetizem, so branili absolutno božjo transcendenco, ki pa je v Kristusu skrajna imanenca, saj ni pomešanost dveh narav, božje in človeške, ampak nerazdružljiva povezanost v enoto božje osebe. Kristus je sobistven z Očetom in sobistven z nami. Zato je edini srednik med Bogom in nami, Odrešenik vseh ljudi.

Toda koncili so le izhodišče. Vera v Jezusa Kristusa in njegovo odrešenje se mora udejaniti v vsakem času, tudi v današnjem, da bo sodobnemu človeku povedala, kaj pomeni zanj Kristus, podobno, kakor so se prvi koncili morali soočiti z grško filozofijo. Kdo je Jezus Kristus za nas danes? Kako moremo današnjemu človeku oznanjati Jezusa Kristusa, da bo spoznal, da je on naše odrešenje in zveličanje v svoji osebi in svojem delu?

Sekularizacija je v marsičem spremenila situacijo vernih. Mnogim nič več ne pomenijo religiozna vprašanja o odrešenju, milosti, Bogu. Iz napačne podobe Boga sklepajo, da Bog otesnjuje človeka, mu jemlje svobodo, zato zanikavajo Boga zaradi človeka in njegovega dostojanstva, govorijo o religiozni alienaciji, samoodtujitvi vernega človeka. (Feuerbach, Marx). To je humanistični ateizem, ki trdi, da je vera v Boga uničenje človečnosti, odtujitev.¹

¹ W. Kasper, *Gottes sichtbare Liebe v: Neues Glaubensbuch*, Freiburg in Br. (Herder) 1973, 276—278.

Zato je primerno, da se poglobimo v skrivnost Jezusa Kristusa tako, da odgovorimo na vprašanja današnjega človeka o odrešenju njegove bit. Današnji človek gleda na uresničenje svoje biti v obzorju osvoboditve in svobode ali emancipacije. Osrednje vprašanje današnjega človeka je osvoboditev od objektivnih prisil. Emancipacija je glavna beseda našega izkustva resničnosti.² Emancipacija je v rimskem pravu osvoboditev sužnja in osvoboditev odraslega sina izpod očetove oblasti. Krščanstvo je utrdilo dostojanstvo vsakega človeka ne glede na narodnost, položaj ali spol. Zato moremo današnji razvoj pojmovati deloma kot zgodovinsko posledico krščanstva. Danes je emancipacija avtonomna samoosvoboditev človeka in je postala družbeni proces, v katerem se hočejo razne skupine rešiti duhovne, pravne, socialne in politične odvisnosti. Zato govorimo o emancipaciji delavcev, črncev, žensk, ki se borijo proti diskriminaciji in proti privilegijem. Osnovno vprašanje današnje kristologije je, v kakšnem razmerju sta krščansko oznanilo in emancipacija človeka.³ Svoboda fascinira človeka. V pojmu svobode je zgoščeno skoro vse, po čemer hrepeni in v kar upa današnji človek.⁴ Pastoralna konstitucija govori o svobodi kot vprašanju današnjega časa: »Ljudje niso nikdar imeli tako živega smisla za svobodo kakor danes« (CS 4). Odrešenje kot osvoboditev človeka v vseh njegovih razsežnostih je utemeljeno v sv. pismu in se uveljavlja v današnji teologiji, ki hoče približati Kristusa — Odrešenika današnjemu človeku, ker ustreza njegovim najglobljim življenjskim vprašanjem.

Jezusovo odrešenjsko oznanilo in delo za osvobajanje človeka.

Novejša kristologija preprosto več ne sprejema poprejšnje vzhodne in zahodne soteriologije. Vzhodna teologija je poudarjala predvsem učlovečenje kot odrešilni dogodek, medtem ko se je zahodna soteriologija osredotočila predvsem na odrešilno Jezusovo smrt na križu kot daritveno in zadostilno smrt za grehe človeštva. Te teološke razlage odrešenja so bile statične: učlovečenje kot privzetje in pobožanstvenje človeške narave na vzhodu, zahod pa je gledal na Jezusovo smrt ko neskončno zadostitev za grehe, ker je križani Jezus Učlovečena božja beseda. Jezusovo življenje je polagoma izgubilo odrešenjski pomen. Zaradi sistematike je v sholastiki odpadel nauk o misterijih Jezusovega življenja, ker je Jezusovo življenje le zgled, ne pa učinkovito znamenje odrešenja. Sodobna kristologija se vrača in vrednoti zgodovinskega Jezusa in njegovo delo za osvoboditev človeka, ne da bi pri tem zanemarjala učlovečenje in velikonočno skrivnost.⁵

² J. B. Metz, Erlösung und Emancipation, v Erlösung und Emancipation, Freiburg in Br. (Herder) 1973, 121.

³ W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz (M. Grünewald) 1974, 48.

⁴ G. Greshake, Geschenke Freiheit, Freiburg-Basel-Wien (Herder), 1977, 108.

⁵ D. Wiederkehr, Glaube an Erlösung, Freiburg in Br. (Herder) 1976, 34.

Jezusova osrednja zadeva je oznanjevanje in uresničenje božjega kraljestva, božje odrešujoče bližine, ki se uresničuje po Jezusu, ker je v njem Bog končno veljavno blizu človeku kot Odrešenik njegove biti. Božje kraljestvo je bilo za Jude v Jezusovem času upanje in pričakovanje pravičnega vladarja. Pravičnost pa je na vzhodu predvsem pomoč in varstvo za nemočne, revne, osvoboditev od krivične oblasti in vzpostavitev božje pravičnosti v svetu. Božje kraljestvo pomeni uresničenje eshatološkega miru med posamezniki, narodi in v kozmosu. Zato Janez in Pavel govorita o Božji pravičnosti in življenju. Jezusovo oznanilo o božjem kraljestvu moramo videti v obzorju človekove želje po miru, svobodi, pravičnosti in življenju.⁶

Sile zla pa stalno ogrožajo človekovo življenje in njegovo svobodo. Človek čuti, da se sam ne more rešiti, ker sile zla določajo njegovo svobodo že pred vsako njegovo odločitvijo. V Jezusu se Bog razodeva kot tisti, ki ga osvobaja od sil zla in neozdravljive razklanosti v resničnosti stvarstva. To je osnovni motiv Jezusovega oznanila in hkrati skrivnost njegove osebnosti. V Kristusu se Bog razodeva kot rešitelj iz sužnosti. V stari zavezi Bog osvobaja Izraela iz egiptovske sužnosti. To je bilo osnovno izkustvo Boga Odrešenika naroda in posameznika iz njegovih stisk, izkustvo, ki je navzoče tudi v Jezusovem življenju in smrti za vse. Že v stari zavezi je to izkustvo preneseno na preroško kritiko socialnih in političnih razmer, ki zaslužujejo človeka (Amos 5, 21—25; Iz 1, 11—17; Jer 7, 4—7). Če socialne in politične razmere zaslužujejo človeka, jih je treba spremeniti, spreobrniti se mora človek, ki zaslužuje druge.

Jezus je izpolnil preroške napovedi o osvoboditvi človeka in se je skliceval na Izaija: »Duh Gospodov je nad menoj; zato me je mazilil. Poslal me je, da oznamim blagovest ubogim, da naznamim jetnikom oproščanje in slepim pogled, da izpustim zatirane na prostost in oznamim leto božjega usmiljenja. (Lk 4, 18 s).⁷

Bližina božjega kraljestva ni obsodba, temveč odrešenje. Zato je božje kraljestvo veselo oznanilo, srce evangelija in vsebina odrešenja. Kar Jezus oznanja, uresničuje s svojim delovanjem. Ljubi in pomaga vsem, ki trpijo zaradi svoje človeške in družbene odtujenosti: preproste, trpeče in grešnike, bolnike (Mt 11, 25; 11, 28). Druži se in seda za isto mizo z grešniki in cestinarji (Mk 2, 16). Judje so imeli njihovo usodo za božjo kazen, zato ti trpeči nimajo več kaj pričakovati od sveta in od Boga. Kaj je torej odrešenje? Jezus vsa pričakovanja človekove osvoboditve osredotoča na eno samo: deležnost pri božjem kraljestvu, ki je življenje (Mk 9, 43—45; Lk 18, 18). Božje kraljestvo ni le eshatološka resničnost, temveč se že sedaj uresničuje v Jezusovem delovanju. Jezus odpušča grehe in osvobaja človeka krivde.

⁶ W. Kasper, n. d. 84 s.

⁷ M. Valković, Spasenje i oslobođenje, Bogoslovska smotra 1982, št. 4, 538 s.

Prilike o izgubljenem sinu (Lk 15, 11—32), neusmiljenem hlapcu, izgubljeni ovci povedo, da je božje kraljestvo odpuščanje grehov. Zato je odrešenje veselje, da nas Bog sprejema in nas kljub naši grešnosti brezpogojno ljubi. Zahteva pa, da tudi mi drug drugega sprejemamo in si odpuščamo, kajti naše odpuščanje je pogoj in merilo božjega odpuščanja nam samim. (Mk 11, 25; Mt 6, 12). Ljubezen, ki ne vrne udarca in ničesar ne odreče, odstranjuje zlo v svetu. (Mt 6, 12; 11, 25). Jezusova ljubezen do grešnikov in vseh trpečih je vidna božja ljubezen, ki se razodeva v Kristusu. Zato je nov začetek in konkretizacija božjega kraljestva. Prihod božjega kraljestva v Jezusovi osebi je hkrati zmaga nad demonskimi silami zla, ki odtujujejo in zaslužnjujejo človeka (Mt 12, 28; Lk 11, 20) in začetek novega stvarstva, ki je življenje, svoboda, mir, sprava, ljubezen, ki se razodeva kot konkretna svoboda in smisel življenja. V njej najde človek in z njim svet svojo dopolnitev.

Človek se je pa dejansko v svojem samoljubju odtrgal, odtujil božji ljubezni in ljubezni do bližjega, se predal nesmiselni osamitvi, ki izvira iz greha, boju vseh proti vsem, in doživlja nesmisel življenja. Kristus mu daje moč in možnost, da v njem zmaga božja ljubezen. Če človek sprejme božjo ponudbo ljubezni v Kristusu, je osvobojen zla, ki zaslužnjuje, in živi v svobodi božjih otrok. Ker ga božja ljubezen, ki se je razodela v Kristusu, osvobaja greha, osamljenosti in nesmisla, more tudi sam sprejeti druge in ljubiti celo sovražnike in s tem posnemati Boga, ki »veleva svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5, 45). Vsak more sedaj upati, da je ljubezen močnejša od sovraštva in da je smisel življenja.

Iz tega pa izhaja nova možnost za spreminjanje in počlovečenje sveta z ljubeznijo, ki ni nadomestek za pravičnost, ampak presežna izpolnitev pravičnosti. Nismo namreč pravični do drugih le takrat, kadar jim damo, kar jim gre, temveč kadar jih sprejemamo in jim podarimo sami sebe. Zato je ljubezen odgovor na vprašanje o pravičnem in humanem svetu, rešitev uganke sveta, odrešenje človeka, končni smisel stvarstva, resničnost božjega kraljestva, ki ga uresničuje Jezus.⁸ On sam je božje kraljestvo, ljubeča, osvobajajoča božja bližina vsem ljudem, posebno najbolj trpečim in odtujenim. Zato je njegov odnos do Očeta poseben odnos, ki se bistveno razlikuje od našega odnosa do Boga. Jezus je uresničenje, utelešenje božje ljubezni v svetu, dokončno razodetje Boga, ki odrešuje, osvobaja človeka. Soteriologije ne moremo ločiti od kristologije.⁹ Bog torej ni povišana ideja strašnega očeta, kruti nad-jaz, ki človeka zaslužnjuje in pred katerim

⁸ W. Kasper, n. d. 98—103; D. Wiederkehr, n. d. 34—38.

⁹ H. Kessler, Erlösung als Befreiung, nav. D. Wiedrekehr, n. d. 41—44.

je človek vedno kriv, kakor je to domneval Freud, ampak odrešilna, osvobodilna ljubezen, ki se dokončno razodeva v Jezusu Kristusu.

Jezusovo delo za božje kraljestvo se mora nadaljevati v delu njegovih učencev, Božja ljubezen, ki se je razodela v Kristusu, nas osvobaja za nov odnos do bližnjega, ki mora biti znamenje, »zakrament« navzočnosti božjega kraljestva. Jezus pripoveduje priliko o neusmiljenem hlapcu (Mt 18, 32 s), da pokaže, kako morajo učenci posnemati njega, ki v Jezusu odpušča grehe, kar se že dogaja, ker farizeji očitajo učencem: »Zakaj jeste in pijete s cestinarji in grešniki?« (Lk 5, 30). Jezus pa osvobaja človeka iz svojega enkratnega odnosa do Očeta. To je posredna kristologija, ki razodeva bistvo Jezusove osebnosti.¹⁰

Osvobajanje človeka se uresničuje v telesu

V spisih nove zaveze gre za odrešenjski pomen Kristusa, človeka, v katerem se je Bog dokončno razodel, da je bil Bog v njem, da bi svet spravil s seboj (2Kor, 5, 18), Vera v prihod Boga v meso je odločilni kriterij krščanstva, saj izraža njegovo bistvo: božje življenje, luč, ljubezen je stopila v človeku Jezusu s svet (1 Jan 1, 2; 4, 9), da premaga laž, sovraštvo, smrt in da po njem vse to premagajo Jezusovi učenci.

Na podlagi sodobne antropologije se vprašajmo, kaj pomeni učlovečenje, da bomo lažje spoznali, da je ta prihod naša osvoboditev, odrešenje.¹¹

Človek nima samo telesa, ampak je telo. Naše duhovno življenje, mišljenje in voljo oblikuje telo, ki je navzoče v najvišjih procesih duha. Tudi smeh in jok sta izraz celotnega človeka. Obraz odseva misli in jih poudarja. Človek si pa lahko nadene masko, za katero skriva svoje namene in se tako v svojim telesu odtuji sam sebi.

Telo pa ni le izraz duše, temveč tudi območje vpliva sveta na človeka. Svet ne vpliva na človeka le površno, ampak prodira do njegovega bistva. Biti v svetu je bistvena določitev človeka. Po telesu smo vtكاني v družino, sorodstvo in narod ter celotno človeštvo. Naša svoboda je možna le, če nam drugi puščajo prostor svobode. Iz izkustva vemo, da temelji svoboda na dajanju in sprejemanju ljubezni. Svoboda se uresničuje v odnosu med jaz-ti-mi. Bistvo svobode je ljubezen, ker je človek bistveno družbeno bitje in se uresničuje le po drugih.¹² Človek pa se lahko izgubi v grehu in izgubi posrečen odnos do drugih in tako uničuje svojo bit.

Vprašanje o odrešenju se zastavlja v dejanski napetosti med dušo in telesom, med človekom in človekom, med človekom in svetom. Odrešenje

¹⁰ H. Kessler, Erlösung als Befreiung?, v Stimmen der Zeit 192 (1974), 3—16.

¹¹ E. Schillebeeckx, Christus und die Christen, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1977, 715; 718 s.

¹² Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, II. 2 (Lesson), nav. W. Kasper, n. d. 219.

pomeni integriteto človeškega obstoja v svetu in z njim. Toda človek dejansko doživlja svojo razkrojenost, nesvobodo in odtujitev samemu sebi. Sv. pismo razlaga to neskladje, ker je človek pretrgal svoj odnos do Boga. V sv. pismu ni namreč osnovni odnos med dušo in telesom, med človekom in svetom, med duhom in materijo, med posameznikom in družbo, temveč med Bogom in človekom, Bogom in svetom, Stvarnikom in stvarjo. Integracija napetosti v človeku in svetu je možna le takrat, kadar se človek presega v Boga, kajti le Bog kot Stvarnik sveta obsega vso razsežnost biti kot njena združujoča enotnost.¹³ Če pa razpade skupnost med Bogom in človekom, sledi razkroj med ljudmi in v svetu. To oddaljenost od Boga in odtujitev, ki sledi iz te oddaljenosti, imenuje sv. pismo greh. V bibliji pa ni greh le enkratno dejanje, temveč splošna situacija, ki določa človeka že pred njegovo osebno odločitvijo, ki pa jo človek potrjuje z osebnim grehom. Izvirni greh pomeni, da ta grešna situacija nasprotuje božji odrešitveni volji. Ker je človek bitno vpleten v grešno situacijo sveta, se ne more sam osvoboditi. Odtujitev od Boga in njegove odrešitvene volje vodi k odtujitvi človeka: notranji razdvojenosti med dušo in telesom, med spoznanjem in voljo, h krizi človekove identitete, ki se kaže tudi v telesnem trpljenju, bolezni in smrti. Temu se pridružuje razdvojenost med ljudmi: sovraštvo, laž, prepiri, vojne, krivice, ponižujoča odvisnost in nezmožnost kontaktiranja, dialoga, razumevanja. Končno ta grešna situacija povzroča odtujitev človeka svetu, v katerem živi: iracionalna odvisnost od anonimnih sil, in nesvoboda, ki iz nje izvira. Skratka, namesto ljubezni kot smisla bivanja nastopa samoljubje, temu sledi življenjski nesmisel. Zaradi vsega tega trpljenja se mnogi zatekajo k metafizičnemu dualizmu in zamenjajo Boga z okrutnim demonom. Cerkev je v luči učlovečenja vedno odklanjala te sisteme.¹⁴

Iz povedanega je razvidno, zakaj je bilo primerno, da je božji Sin privzel naše telo in je od učlovečenja odvisno naše odrešenje, ki je osvoboditev iz grešne situacije človeka, kajti osvoboditev je možna le, če Bog postavi nov začetek. Solidarna prepletenost z grehom onemogoča, da bi se sami osvobodili. Iz izkustva vemo, kako nas omejuje naša preteklost, ki hkrati otežuje našo prihodnost. Poleg tega vsaka krivda povzroča posledice, ki jih grešnik ne more preprečiti, negativno pogojujejo dejanja drugih in so vir novih grehov. Namesto da bi delali za medsebojno uresničenje, uničujemo možnosti za svojo lastno svobodo. Pobude za osvobajanje zadevajo na nezaupanje ali pa propadajo na krivičnih strukturah, v katerih se je krivda objektivirala. Takó se giblremo v začaranih krogih greha. Za odrešenje, ki je osvoboditev od greha, je nujen nov začetek, človek, ki ga pošlje

¹³ E. Schillebeeckx, n. d. 798.

¹⁴ W. Kasper, n. d. 239—241; B. Häring, *Sünde im Zeitalter der Säkularisation* Graz (Styria) 1974, 111—122.

Bog in stopi v našo zgrešeno situacijo in jo odpravi, razklene krog greha in osvobodi posameznika ter človeško skupnost za ljubezen, ki gradi in daje smisel življenju.

Kristus— Novi Adam

Pavel imenuje Kristusa »novi Adam« (Rim 5, 12—21), začetnik novega svobodnega človeštva. Jezus Kristus bitno določa vsakega človeka, ker je vsak Jezusov sočlovek, brat. Ker pa je Kristus Bog z nami, saj je sobistven z Očetom, sta vsak človek in človeštvo telesno povezana z Bogom. Z Jezusom se odpira novi kairos, ker bit posameznika določa bit vseh. V Kristusu nam je podarjena osvoboditev v telesu, ker se človek v svoji svobodi uresničuje telesno. S tem, da je božji Sin postal človek, se je spremenila situacija neodrešenosti za vse, ker je razklenil krog greha in postavil nov začetek za vse. Zato je odrešenje osvoboditev.¹⁵ Jezus Kristus je v svoji ljubezenski odprtosti do Boga in do ljudi naš osvoboditelj, odrešenik.

V stari zavezi je odrešenje osvoboditev iz stiske, nevarnosti, bolezni, sužnosti. Bog odrešuje. Odrešenje se začne z Abrahamovim odhodom iz domovine (1 Mz 12, 1). Bog z močno roko reši zasužnjeno ljudstvo iz egiptovske sužnosti (2 Mz 6, 6; 13, 30). Ta rešitev postane pri prerokih predpoda eshatološkega odrešenja (Jer 23, 7; Iz 43, 16s). Osvoboditev je milost, s katero mora človek sodelovati (5Mz 7, 8; 9, 26). Najpomembnejše mesto v evangeliju je Jezusova beseda o odkupnini za mnoge: »Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi on stregel in dal življenje v odkupnino za mnoge.« (Mk 10, 45; Mt 20, 28). Te besede moramo razumeti v luči Jezusove nasilne smrti, ki je višek Jezusovega odrešilnega dela, dokaz največje, mejne ljubezni. Jezus je s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem postavil nov ekzistencial, prostor svobode, kar imenujemo objektivno odrešenje in nas kvalificira, še preden se sami odločimo, in hkrati omogoča našo odločitev. Človek odslej ni več brez alternative: s Kristusovo milostjo more postati svoboden. Odrešenje ne odpravlja svobodne volje in osebnosti, temveč jo omogoča. Objektivno odrešenje je medosebno in ni kakšna reč. Podobno kakor staro človeštvo posreduje greh, ker je človek rojen v grešno situacijo, tako prihaja osvoboditev od greha v skupnosti verujočih v Jezusa Kristusa, začetnika naše svobode.¹⁶

To določeno posredovanje odrešenja in določeno bistvo milosti se je zaradi kontroverze s Pelagijem večinoma izgubilo. Proti Pelagijevi zmoti etičnega pojmovanja milosti kot lepega zgleda je Avguštín poudaril samo notranjo ontološko naravo milosti in zanemaril njeno medosebno naravo, ki pa ne nasprotuje notranji milosti, temveč se notranja milost javlja v med-

¹⁵ J. Gewiee-F. Lackner-A. Grillmaier, Erlösung v LThK, 1016—1030.

¹⁶ W. Kasper, n. d. 243 s; B. Häring, n. d. 147—151; G. Greshake n. d. 106—122.

sebojnih odnosih. Zato moramo danes že iz pastoralnih razlogov ovrednotiti zunanjo milost in razumeti milost kot konkretno svobodo, kajti svoboda, za katero nas je osvobodil Kristus, se uresničuje v določenem srečanju, pogovorih, življenjsko skupnostjo z ljudmi, ki jim Kristus daje svojega Duha.¹⁷ Milost ima vedno tudi horizontalno in ‚politično‘ razsežnost, je angažiranost za osvoboditev človeka od krivičnih struktur, ki ga zaslužujejo. Jezus je moral na križ, ker je s svojim delovanjem in naukom potencialno rušil takratne krivične strukture. To poudarja posebno teologija osvoboditve. Tudi se ne moremo osvoboditi v popolni izolaciji od drugih, ker bomo sojeni predvsem po naši ljubezni do bližnjega, po utelešenju notranje milosti.

Od česa in za kaj smo po Kristusu osvobojeni

Nova zaveza ne ostaja v splošnih opredelitvah krščanske svobode, temveč iz Kristusovega osvobodilnega delovanja in oznanjevanja konkretno riše našo svobodo v Kristusu s tem, da pripoveduje, od česa in za kaj smo osvobojeni.

Od česa smo osvobojeni? Od krivde, greha; od eksistencialnih strahov, ki se nanašajo na vprašanje smrti: »Da bi rešil nje, ki so bili v strahu pred smrtjo vse življenje podvrženi sužnosti« (Heb 2, 15); osvobojeni od življenjskih strahov in pretiranih skrbi za življenje (Mt 6, 13—34); žalosti, obupa, spora med ljudmi, krivic, odnosov, ki odtujujejo, pomanjkanja ljubezni, samovolje in egoizma, neusmiljene obsodbe drugih (Mt 7, 1—5), skrbi, da bi bili nekaj (Mk 10, 35—45), naveličanosti, življenja ljudi, ki nimajo upanja (1 Tes 4, 13).

Za kaj smo osvobojeni? Za svobodo, pravičnost in mir med ljudmi in z Bogom, življenjsko zaupanje, za novo stvarjenje in dopolnitev vsega; za veselje in srečo; za povečano življenje; za posvečenje (Tit 2, 14); za etično angažiranost; za vse, kar je Bogu všeč in popolno (Rim 12, 2); za vse, »kar je resnično, kar pošteno, kar pravično, kar ljubeznivo, kar je častno karkoli je krepostno in karkoli hvalevredno« (Flp 4, 4—9); za dobre in pristrčne medsebojne odnose (Ef 4, 32); da premagamo hudo z dobrim (Rim 12, 21; 1 Pt 2, 15); za skrb za uboge, za odrešenje vsakega posameznika; da posnemamo Boga kot ljubljeni otroci (Ef 5, 1); za življenje iz ljubezni po Kristusovem zgledu (Ef 5, 2). Osvoboditev je dar in naloga: vse nam je podarjeno in vse moramo narediti, ker še nismo v eshatologiji. Milost omogoča metanoio. Kristjani smo dolžni delati za osvobojenje v prepričanju, da tudi napor, ki ne dosežejo svojega namena, niso zaman, zaupanju na Kristusovo besedo: »Zaupajte, jaz sem svet premagal.« Kljub upanju, ki je že uresničeno v Jezusovem trpljenju in poveličanju, ostane osvoboditev na-

¹⁷ W. Kasper n. d. 244 s; B. Häring, n. d. 147—151.

loga, ki jo moramo uresničevati v svoji zemeljski zgodovini, sicer bi bila vera »opij«. ¹⁸ Odrešilna milost, ki doseže le globine posameznika in pusti ob strani telesno razsežnost življenja, je »brezbožna« milost, ki ne ustreza Bogu, Odrešeniku ljudi (G. Greshake). ¹⁹

Jezusovo trpljenje, smrt in poveličanje kot osvoboditev

Jezusova smrt je tesno povezana z oznanjevanjem božjega kraljestva, odrešujoče božje bližine ljudem. Jezusova nasilna smrt, ki jo je pretrpel, ker je oznanjal božje kraljestvo vsem ljudem, še posebno utemeljuje ljubezensko skupnost človeštva z Bogom. Na Jezusovo smrt, na navidezno tragičen konec njegovega dela, je Cerkev gledala v luči Izaijevega božjega služabnika, ki trpi za grehe nas vseh (Iz 53, 1—12). Vero Cerkve izraža Pavel z besedami: »da je Kristus za naše grehe umrl in da je bil pokopan in da je tretji dan vstal, kakor je v pismih (1 Kor 15, 3s) To izražajo tudi poročila o zadnji večerji, posebno postavitve evharistije. Jezus je med svojimi učenci kot tisti, ki služi (Lk 22, 27). Jezus je odpuščal grehe in s tem razodeval Boga, ki je ljubezen. Takega Boga sovražniki niso sprejeli in so ga zato obsodili kot bogokletneža. Hoja za Kristusom pomeni služenje: »Če kdo hoče biti prvi, bodi vsem služabnik.« (Mk 9, 35). Ljubezenska služba vsem, tudi sovražnikom, je nov način življenja, ki ga Jezus omogoča, ker je v svojem življenju in smrti človek za druge. Zato je smrt višek Jezusovega osvobodilnega dela. Nanjo je mogel odgovoriti le Bog v Jezusovem vstajenju. Z Jezusovo smrtjo se začenja novi eon v njegovem vstajenju, ki je začetek novega stvarstva (prim 1. Kor 15, 42s).

Jezusovo vstajenje ne pomeni le njegovo dokončno privzetje v skupnost življenja in ljubezni z Bogom, ker je v vstajenju Bog sprejel Jezusovo življenje za druge in dokončno svet spravil s seboj. Božja ljubezen se je neprekosljivo razodela v Jezusovem križu, sedaj pa se obrača na vse ljudi in je eshatološka resničnost, ki vpliva na sedanost in jo spreminja (prim Ef 2, 6; Kol 3, 10 s). Kdor po veri in krstu sprejme to resničnost, postane nova stvar (prim. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15). Nova zaveza opisuje bit v Kristusu kot življenje, pravičnost, mir, odpuščanje, to pa je človekova osvoboditev oz. svoboda. Za Pavla je odrešenje preprosto svoboda. ²⁰ To je svoboda, za katero nas je osvobodil Kristus (prim Gal 5, 1. 13). To je preprosto ljubezen do Boga in bližnjega, Kristus pa jo omogoča vsakemu, ki ga v veri sprejme.

Krščanska svoboda je svoboda od greha. Kristjan se mora zavzemati za osvoboditev od vseh odtujitev človeka. Teološki pojem greha je: zanemarjanje razvoja lastne osebnosti in neangažiranost za osvoboditev drugih

¹⁸ E. Schillebeeckx, n. d. 496 s; G. Greshake, n. d. 98—104.

¹⁹ G. Greshake, n. d. 99.

²⁰ G. Greshake, n. d. 109.

na vseh ravneh.²¹ Greh zaslužuje človeka, ker človek služi relativnim dobrinam, kot da bi bile absolutne. Postanejo zadnji smisel življenja. Zato je krščanska svoboda osvoboditev od greha, ki je idololatrija (prim Rim 6, 18—21; Jan 8, 31—36), in svoboda za ljubezen do Boga in bližnjega. Pri osvoboditvi od greha mora teologija upoštevati psihološke znanosti, ki odkrivajo podzavestne vzroke človekove nesvobode.²² Ker svoboda ne more biti le individualna — človek je bistveno družbeno bitje — je po Kristusu osvobojen človek dolžan ustvarjati prostor svobode, v katerem se more človek svobodno razvijati.²³

Krščanska svoboda je nadalje osvoboditev od smrti, kajti »plačilo za greh je smrt« (Rim 6, 23). Grešnik v želji po življenju zahaja na pot smrti. Smrt je bistveno suženjstvo, ki otežuje celotno življenje v trpljenju, boleznih in stiskah, ti pa dosežejo vrhunec v smrti. Trpljenje kljub osvoboditvi od smrti ostane, toda kristjan ga more sprejeti v upanju, ki vstaja iz Kristusovega vstajenja, ker ima ljubezen obljubo nesmrtnosti in nas nič ne more ločiti od ljubezni, ki se je razodela v Jezusu Kristusu (Rim 8, 31—39). Pozitivno pomeni osvoboditev od smrti življenjska svoboda, ki se more angažirati za osvoboditev drugih, za ustvarjanje prostora svobode.²⁴

Končno je Kristusovo odrešenje osvoboditev od postave. O tej svobodi govori predvsem sv. Pavel. Ta ve, da je postava sveta in dobra (Rim 7, 12), toda v določenih okoliščinah povzroča nasprotovanje in postane tako povod za greh (Rim 7, 8). Poleg tega more izpolnitev postave voditi k samoveličanju in napuhu, ne pa k odprtosti do Boga in bližnjega v ljubezni. Nadalje more postava po človeški krivdi zožiti božjo voljo, ki hoče osvoboditev človeka in tako postava ne osvobaja človeka, temveč ga zaslužuje nečloveškemu juridizmu. Toda svoboda od postave ni samovolja, ki je nesvoboda, temveč smo osvobojeni za medsebojno ljubezen (Gal 5, 1, 13). Svoboda, za katero nas je osvobodil Kristus, je bistveno svoboda, ki ustvarja prostor svobode za vse zaslužjene v osebni in družbeni smislu.²⁵ Osvoboditev je po Pavlu predvsem osebna, ima pa tudi družbeno, cerkveno razsežnost v skupnosti božjih otrok. Hkrati ima ta svoboda kozmično razsežnost, ker celotno stvarstvo zdihuje po rešitvi iz sužnosti minljivosti in po svobodi poveljanih božjih otrok (Rim 8, 21). To je krščansko upanje, ki temelji na Kristusovem vstajenju. Ljubezenska služba ima eshatološko razsežnost, ker v njej zasije Jezusovo gospodstvo, ki ima svojo dopolnitev v vstajenju.

²¹ B. Häring, n. d. 139.

²² R. Affemann, Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht v: Erlösung und Emanzipation, n. d. 15—29.

²³ W. Kasper, n. d. 185.

²⁴ W. Kasper, n. d. 186.

²⁵ R. Schnackenburg, Befreiung nach Paulus im heutigen Fregehorizont, v: Erlösung und Emanzipation, n. d. 54 s.

Ta svoboda je božji dar, ker jo omogoča Kristusov Duh. »Kjer pa je Duh gospodov, tam je svoboda« (2 Kor 3, 17). Duh ljubezni, ki nam je dan, je zmaga nad postavo, ki zaslužnjuje. Duh, ki osvobaja, preprečuje statično pojmovanje svobode in vodi v dinamično etično življenje, ker vodi k ljubezni do bližnjega, v kateri je vsa postava Duha (prim Gal 5, 14). Pavel torej razume odrešenje kot odrešitev, osvoboditev, ki se bo dopolnila v eshatologiji, katere poročstvo je Kristusovo vstajenje. Svoboda je gonilna moč krščanske eksistence, v kateri sta združena milost, ki osvobaja, in odgovor nanjo, se pravi vera, ki dela po ljubezni in nikoli ne mine.

Osvoboditev je povezana z opravičenjem, ki je milostna podaritev odpuščanja grehov in podelitev milosti, saj človeka odpira ljubezni. Zato je krščanska svoboda drugi izraz za odrešenje.²⁶

Milost kot svoboda

Sodobni ateizem je humanizem, ki zanika Boga, ker postavlja napačno dilemo: Bog ali človek. Bog po mnenju humanističnih ateistov omejuje in zaslužnjuje človeka, kajti čim več pripisujemo Bogu, tem manj smemo dati človeku in čim večji je človek, tem manjši je Bog. V tej dilemi sta Bog in človek konkurenta, tekmeča v tekmi, kdo je večji. Ta dilema je posledica podobe Boga klasične metafizike, v kateri je Bog predvsem vzrok, katerega pojem je vzet predvsem iz materialnega sveta.²⁷ V klasični mitologiji so bogovi ljubosumni na človekovo svobodo. Zato je po Marxu Prometej svetnik današnje dobe, ker se je uprl zavidljivim bogovom.

Toda zavidljivi Bog ni Bog razodetja, kajti Bog razodetja je oseba in svoboda, ki v svoji vsemogočnosti daje človeku prostor svobode, ne utesnjuje človeka, ampak ga osvobaja za lastno svobodno aktivnost, to pa privzema v načrt odrešenja. Zato stvarjenje in milost ne jemljeta človeku svobode, temveč mu omogočata svobodno sodelovanje. Zato ni dileme: Bog ali človek, ampak Bog in človek v smislu dialoga. Bog kot osebno bitje omogoča svobodo, tako da se more človek z lastno močjo, ki mu jo omogoča sam Bog, presegati v Boga.²⁸ Božja vsemogočnost se ravno kaže v stvarjenju svobodnega bitja.²⁹ Zato je ljubezenska skupnost z Bogom, ki opravičuje po Kristusu grešnika, resnična svoboda. Človek ni mogel razkleniti kroga greha sveta, zato ga Bog po svojem Sinu, po njegovi velikonočni skrivnosti postavlja za nov začetek. Če se v veri pridruži Jezusu, postane svoboden. Ker nas je Bog sprejel in osvobodil brez našega zasluženja iz ljubezni,

²⁶ E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, nav. R. Schnackenburg, n. d. 55.

²⁷ K. Lehmann, *Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild*, hrg. von J. Ratzinger, Freiburg in Br. (Herder) 1972, 125.

²⁸ J. B. Metz, *Freiheit v: Handbuch der theologischen Grundbegriffe*, II. 30.

²⁹ S. Kierkegaard, *Diario 1846*, VII. A 181, it. prevod C. Fabro, Brescia (Morcelliana) 1962, zv. I. n. 1. s. 512 s.

moremo tudi mi druge osvobajati, sprejemati v ljubezni, navezovati z njimi osebne stike, v katerih se uresničuje svoboda. Svoboda pa potrebuje svet kot odprt prostor, v katerem morejo komunicirati ljudje. Ko uresničujem svojo svobodo, določam prostor svobode drugih ljudi.³⁰

Svoboda odstranja meje in teži k neomejenosti, ki zanjo ni tuja, ampak domača. Biti povsem svoboden pomeni potešiti svojo neskončno žejo po svobodi v Neskončnem in v njem najti svojo identiteto. Pojem svobode vsebuje končno dopolnitev človeka.³¹ Človek izkusi odstranitev meja, domačnost, svobodo tam, kjer je ljubezen in vračanje ljubezni, ko gre iz svoje osamljenosti v dajanju in prejemanju. Ne doseže svoje uresničitve v sebi, v »samo«-uresničenju, temveč v tem, da ga drugi sprejmejo in priznajo, ko tisto, kar ga je omejevalo, postane domače, lastno. Človeka mora v ljubezni sprejeti kdo drug, potem šele lahko sprejme sam sebe.³² Svoboda se uresničuje tam, kjer je resnična dobrota. Podarjena ljubezen me ne omejuje, ampak me osvobaja, odstranjuje meje. Vsaka človeška ljubezen pa je obljuba, ki je človek ne more izpolniti, ker zadeva na meje, ki jih ne more premagati, predvsem na smrt. Človek pa teži po neomejeni svobodi-ljubezni.« Strašno je, da se nikdar ne moremo dovolj napiti« (A. Gide).³³ Zato vsaka zemeljska ljubezen kaže na njem temelj in izvor in resnično ljubeči ljubijo v bližnjem tudi neskončno svobodo, ki je Bog. V Claudelovi drami Svileni čevelj govori Proëza Rodrigu: »Z menoj bi bil kmalu na koncu, če bi ne bila eno s tistim, ki ne pozna meja.«³⁴ V človeški ljubezni zasije božja ljubezen. Če je vsaka ljubezen podaritev, ‚milost‘, je nadnaravna milost še prav posebno božja ljubezen, ki si je z ničimer ne moremo zaslužiti. Milost ni le odpuščanje grehov, temveč božja samopodaritev človeku. Bog se nam podarja v Kristusu po Sv. Duhu, ki se je sprostil iz Jezusove prebodene strani. Samo Bog, neskončna svoboda, more dopolniti človeka. Tukaj, v tem življenju se nam daje milost nepopolno. To je ara svobode, ki kliče: »Pridi, Gospod.«

Sklep

Svoboda je beseda, ki privlačuje današnjega človeka in izraža tako rekoč vse, po čemer človek hrepeni in skuša doseči. Odrešenje je izvršil Jezus Kristus za vse, na podlagi božjega razodetja pa ga moremo opredeliti kot osvoboditev človeka v vseh njegovih razsežnostih.

³⁰ G. Greshake, n. d. 16s.

³¹ G. Greshake, n. d. 119 s-.

³² J. Ratzinger, Vorfagen zu einer Theologie der Erlösung v Erlösung und Emanzipation., n. d. 143 s.

³³ Tagebuch 1889—1939, nav. G. Greshake, Glück und Heil v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg in Br. (Herder) 1981, zv. 9, 133.

³⁴ G. Greshake, Geschenkte Freiheit, n. d. 25.

Iz izkustva vemo, da je resnična svoboda možna le v ljubezni, ko nas drugi sprejmejo in nam tako ustvarjajo prostor svobode, v katerem se moremo razvijati v vračanju ljubezni. V ljubezni zasijejo svoboda in smisel ter sreča.

Ker je pa človek zapleten v krivdo sveta, grešni eksistencial, ki ga imenujemo izvorni greh ali greh sveta, more postati svoboden le, če mu Stvarnik omogoča nov začetek, odpuščanje grehov, da tako po božji milosti postane nova stvar. Vera nam pove, da je Jezus Kristus v svojem oznanjevanju, življenju in delu, posebno pa v svoji smrti in poveličanju, tisti novi začetek, na katerem temelji možnost svobode in odpuščanja grehov in možnost svobode za vse ljudi, ki sprejemajo božjo odrešilno ljubezen in odgovarjajo na milost. Jezus Kristus je začetnik novega človeštva. Bog nas v njem kljub naši grešnosti sprejema in nas osvobaja greha, postave in smrti. V njegovi ljubezni, ki se razodeva v križu, moremo mi ljubiti svojega bližnjega, tudi sovražnika, in tako uresničevati svobodo, za katero nas je osvobodil Kristus, v odnosu do ljudi, s katerimi živimo v svetu, in tako uresničevati ljubezen do Boga.

Sekularizirani pojem greha, krivde, je razkroj človeške družbe. Tak pojem greha se ujema s krščanskim pojmovanjem greha, toda greh je tudi odtujitev Bogu, ki je Stvarnik in zaščitnik človeške svobode. Svoboda od greha za ljubezen se dopolnjuje v neskončni ljubezni, ki pa že nekako zasije v vsaki medčloveški ljubezni. Zato milost ni omejitev človeka, ampak njegova dopolnitev. Sodobno emancipacijo človeka moremo sprejeti, kolikor izraža delo za osvoboditev od vsega, kar ga utesnuje in odtuja, da ne more razviti svoje osebnosti; ne moremo je pa sprejeti, kolikor in če zanika Boga, ki ne omejuje človekove svobode, ampak ji daje zandjo dopolnitev. Le neskončna ljubezen more potešiti človekovo lakoto in žejo po ljubezni, smislu in sreči.³⁵

Milost, odrešenje pa ni le notranji, zasebni odnos do Boga, ki ga omogoča božja samopodaritev, ampak se mora »utelesiti« v delu ustvarjanje prostora svobode na vseh področjih človekove biti. Odrešenje ima tudi družbeno razsežnost. Družbene strukture morajo ščititi svobodo.

V delu za osvoboditev človeka v vseh njegovih razsežnostih, kristjani, ki odgovarjajo na božjo osvobajajočo ljubezen, kakršna se je razodela in uresničila v Kristusu, oblikujejo božje kraljestvo pravice, miru in ljubezni. To kraljestvo bo doseglo svojo popolnost, ko bo Bog vse v vsem. V tem tonu pa je osvoboditev človeka možna le v znamenju križa, odpovedi sebi in svojemu egoizmu, da bi v iskreni medsebojni dobroti ustvarjali prostor svobode, ki se uresničuje v medsebojni ljubezni. »Po tem bodo spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj.«

³⁵ Nav. G. Greshake v *Glück und Heil*, n. d. 137.

Povzetek: Franc Plemenitaš, Odrešenje in osvobajanje človeka

Odrešenje kot osvoboditev od vseh odtujitev človeka je poglobitev Kristusovega odrešenja človeka kot posameznika in družbe, ki odgovarja na vprašanje današnjega časa, v katerem svoboda očara človeka in postaja vsebina in cilj njegovih osebnih in družbenih naporov. Kristus je vidna božja ljubezen in najvišji dar Boga človeku za njegovo osvoboditev. Kristusova milost nas osvobaja greha, ki je zanikanje svobode, da moremo ljubiti druge in Boga, ki je končni cilj našega teženja volje. Svoboda se konkretno uresničuje v ljubezni do Boga in bližnjega. Človek najde smisel svojega življenja samo v ljubezni, ki se more zaradi odprtosti človeka v neskončnost dopolniti le v neskončni in večni ljubezni, v ljubezenski skupnosti z Bogom. Kristus nas s svojo osebnostjo, oznanjevanjem, dejavnostjo in predvsem s svojo velikonočno skrivnostjo osvobaja za ljubezen do bližnjega in Boga v tem svetu ter nam odpira vrata za večno ljubezen in s tem zadnji cilj in smisel življenja.

Summary: Franc Plemenitaš, Redemption and Liberation of Man

Redemption seen as a liberation of all human alienations deepens the view of Christ's redemption of man as individual and as society and gives a response to questions of modern times when freedom fascinates man and becomes the contents and the goal of his personal and social efforts. Christ is visible Love of God and His highest gift to man for his liberation. Christ's mercy frees us from sin, which is negation of liberty, and enables us to love others and God, which is the final goal of our strivings. Freedom is realized in love to God and to one's neighbour. Man only finds sense of his life in love which can solely be fulfilled in endless and eternal Love, in loving community with God. By His personality, pronouncement, activity and especially by His paschal mystery Christ frees us to love our neighbour and God in this world and opens the door to eternal Love and thereby to the ultimate goal and sense of our life.

Anton Strle

Skrivnost križa - razodetje Boga in človeka

Sveto leto v spomin na 1950-letnico Kristusove smrti in vstajenja poteka hkrati s 500-letnico rojstva Martina Lutra. Svet evangeličanskih Cerkev Nemčije je za to priliko objavil dokument pod naslovom Martin Luthers Gegenwart 1983 (Navzočnost Martina Lutra v l. 1983). Tu sta najprej omenjena nauk o opravičenju in njegova pomembnost v sedanosti, ko mnoge v sebi negotove ljudi premetava sem in tja samoopravičevanje ali samoobsojanje. Evangeličani danes čutijo obremenjujoče posledice Lutrovega delovanja: pomanjkanje prvin za medsebojno edinost, preveč tesna navezanost cerkvenih skupnosti na državno oblast in usodne izjave, ki jih je Luter izrekel o Judih v svojih starejših letih. Ta negativna bilanca pa ima za svojo drugo stran nekaj, kar je silnega pomena za vseobsežno prenovitev (in vedno novo prenavljanje) krščanskega življenja, in sicer za vse kristjane: Lutrovo osredotočenje evangelija na vprašanje o Bogu, po katerem postane tudi človek razodet sam sebi. V izkustvu nedopovedljive tesnobe je vera v Boga dajala Lutru moč, da je vzdržal. V takšni veri je zajemal pogum za spokojnost v vseh življenjskih okoliščinah. Tudi ljudje našega časa potrebujejo v sedanjosti ogroženosti bolj kakor vse drugo prav zakoreninjenje v taki veri. Tako evangeličanska uradna izjava k Lutrovemu letu.¹

Temu pač ni mogoče ugovarjati. Bolj kakor vse drugo potrebujemo močno in trdno vero v Boga, kakršen se nam je razodel v Kristusu, predvsem v skrivnosti križa, v katerem edinem je vključeno tudi poveličanje. Čas, v katerem je Luter nastopil, je bil vsaj v nekaterih potezah podoben našemu. Mnogi udje Cerkev, tudi na več ali manj vodilnih mestih, so pozabljali na prvenstvo Boga in njegove besede, napisane in učlovečene, ki je Kristus sam; na prvenstvo milosti in vere, ko gre za »opravičenje« in za celoten sprejem tistega odrešenjskega daru, ki ima svoj povzetek v božje-človeški osebi Jezusa Kristusa, v katerem je Bog izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo dokončno in nepreklicno besedo odrešenja. Zoper takšne, četudi

¹ Glej Herder-Korrespondenz 37 (1983) 92 sl.

večkrat bolj podtalne tokove, je nastopil Luter kakor vihar in zaklical: »Solus Deus!« Temu je pridružil druge »soluse«: solus Christus, sola scriptura, sola fides, sola gratia! Pri Lutru so nastopila pretiravanja. Tisto, za kar je na dnu in navsezadnje Lutru pravzaprav šlo, pa je bilo v jedru pravilno. Tokovi dogajanj in miselnosti, katerih so se polastile njegovim najglobljim nameram tuje sile, so ga potegnili na napačne tire, ki jih ni mogoče odobravati. Luter pravzaprav sploh ni hotel nikakršne posebne Cerkev, ki bi se imenovala po njem; želel si je, da bi se prenovila tista katoliška Kristusova Cerkev, kateri je sam pripadal.² In jasno mu je bilo, da taka prenova in vedno prenavljanje raste iz globoke zakoreninjenosti v Bogu, kakršen se nam je razodel v Kristusu.

Téma »Skrivnost križa — razodetje Boga in človeka« je po svoje povezana takó s svetim letom odrešenja kakor tudi z Lutrovim letom. Omejiti se je seveda treba le na nekatere vidike. Na prvem mestu nekaj o Lutrovem pojmovanju križa in teologije križa.

1. Lutrova teologija križa

»Theologia crucis« je izraz, ki ga je, kolikor vemo, prvi uporabljal Luter, da bi opredelil svojo teologijo in jo razlikoval od sholastične teologije svojega časa, ki jo Luter označuje kot »theologia gloriae«. Medtem ko »teologija slave« trdi, da spoznavamo Boga iz veličanstva narave, pa »teologija križa« zatrjuje, da je edino pravo spoznanje o Bogu tisto, ki ga je podal Kristus v dogodku križa.³ Jezusov križ ni po Lutrovem gledanju le bolj ali manj središčna misel teologije poleg drugih misli, marveč sploh načelo, ob katerem naj se orientira celotna teologija. Lutrova znana beseda je: »Cruce probat omnia«,⁴ to se pravi: križ je tisto, kar napravi, da je krščanska vera res krščanska, in v tem mora ta vera najti svojo identiteto. Križ je preizkusni kamen vsega krščanskega.

Nastavek za to je v sv. pismu nove zaveze, predvsem v Pavlovih pismih. »Mi pa oznanjamo Kristusa križanega, Judom pohujšanje in poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč in božjo modrost« (1 Kor 1, 23.24). Pohujšanje križa sestavlja krščansko vero in jo razlikuje od drugih. Naj še tako glasno zahtevajo, češ da naj se Cerkev prilagodi modernemu svetu, je vendar res, da ni mogoče odstraniti te spotakljivosti krščanske vere. Prenovitev kristjanov mora prek

² Prim. A. Strle, Lutrova reformacija je čisto drugačna, kakor jo navadno predstavljajo, v: BV 40 (1980) 398—403, zlasti 401; A. Strle, Česa naj bi se danes učili iz začetkov reformacije?, v: BV 41 (1981) 110—117. Oba članka se naslanjata na slovnost o tem vprašanju.

³ O tem prim. B. Mondin, Le teologie del nostro tempo, Ediz. Paoline, Alba 1976, 140—144.

⁴ V komentarju k Ps 15 l. 1521.

dialoga s svetom potekati tako, da odstranimo mnoga nepravna pohujšanja, šele potem lahko stopi jasno na dan pravo pohujšanje.⁵ Zato pravi apostol Pavel: »Ko sem jaz prišel k vam, bratje, nisem prišel z visokostjo besede ali modrosti vam oznanjat pričevanje božje. Sklenil sem bil namreč nič drugega ne vedeti med vami ko Jezusa Kristusa, in to križanega« (1 Kor 2, 1.2).

V zgodovini krščanstva pa Jezusov križ kot temelj in kriterij za razumevanje in oznanjanje vere ni stal vedno v središču. Tudi Pavlove besede so različno sprejemali. Eden od Lutrovih prispevkov, ki ga ni mogoče sprejedati, je bil v tem, da je nekako ponovno odkril glavno Pavlovo misel in jo dosledno vnesel v teološko metodiko.⁶ Gotovo je, da krščansko izročilo, zlasti v praktičnih razsežnostih, nikakor ni zanemarjalo Jezusovega križa. Tudi Luter ni mogel priti do svoje teologije križa drugače kakor s tem, da je kot menih sprejemal tisto izročilo askeze in mistike križa, kakršno je našel v svojem redovniškem življenju tiste katoliške Cerkve, v kateri je zrasel, a je pravzaprav sploh ni nameraval nadomestiti s kako drugo, novo Cerkvijo. Vendar je pobožnost do križa, kakršna je bila lastna izročilu, posebno v Lutrovem času, marsikje vsebovala nevarnost, da bi na hojo za Kristusom v trpljenju kristjan gledal kot na odrešenjsko pot človekove lastne storitve. Zoper to je Luter naglašal absolutno odločilen enkratni dogodek Jezusovega križa kot božjega dejanja ljubezni do padlega človeštva.

V izročnem nauku o krepostih vidi Luter prizadevanje za človekovo samopobožanstvenje, prizadevanje, ki človeka ravno odtuji Bogu in ga napravi za nečloveškega. Za človeka, ki je odtujen Bogu, ne obstaja po Lutrovi trditvi drugo srečanje z Bogom kakor v Kristusovem križu. Tukaj Bog sam privede od Boga ločenega človeka domov. Človek, ki hoče sam iz svojih moči postati kakor Bog, se ravno v volji, da bi bil Bogu enak, loči od njega in se pogreza v bednost. To človekovo resničnost pa je Sin božji vzel nase v svoji smrti na križu. S tem, da se je Sin božji ponižal do zadnje človekove bedne resničnosti, je bila odprta pot do srečanja z Bogom. Tu — v križu — je Bog spraval človeka s seboj. To je absolutno milostno božje dejanje. Samo po tej milosti, sola gratia, najde človek pot do zedinjenja z Bogom. Ne s svojim prizadevanjem, marveč samo po veri v to milost, sola fide, se more človek srečati z Bogom.⁷

Ta Lutrov nauk o opravičenju je neločljivo povezan z njegovim naukom o spoznavanju. V spoznavoslovju sholastične teologije, ki se je opirala na

⁵ Tako J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Chr. Kaiser, München 1972, 8—9, prim. tudi P. F. Momose, *Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann*, Herder, Freiburg 1978, 13—19.

⁶ Tako P. F. Momose, v op. 5 n. d., 145.

⁷ P. F. Momose, n. d., 14.

umevanjske kategorije aristotelske filozofije in mislila, da more iz dojemanja znotrajsvetnih popolnosti z razumskim sklepanjem spoznati Boga kot najpopolnejše bitje, je Luter videl vzporednost k človeški ošabnosti (hybris) samoopravičenja. Po Lutrovem mnenju je »deus gloriosus«, do kakršnega se povpne človek le z razumskim sklepanjem iz stvarstva, samo povečevanje sveta. Teologija slave ni nič drugega kakor projekcija človeka, ki obožuje sam sebe. Bog je človekovemu naravnemu razumu skrit. Ne razodeva se v veličastnem, temveč v nizkem, pod »nasprotno podobo«. ⁸ Luter bi takoj podpisal trditev: Poznanje Boga in poznanje stvari se izključujeta. ⁹

K temu Lutrovemu nauku o spoznanju Boga se zdi potrebno že zdaj vsaj nekaj pripomniti. Luter ima prav, ko poudarja, da je za resnično spoznanje o Bogu odločilno božje razodetje s svojim vrhuncem v dogodku križa. »Naravna teologija«, ki se pri spoznavah o Bogu opira na naravno spoznavno sposobnost, mora biti načelno odprta za božje razodetje; in nima pravice sama iz svojega postavljati kriterije vere in določati, kaj je sploh mogoče trditi o Bogu, kakor je to pogosto delala modernistična teologija v času razsvetljenstva in liberalizma. ¹⁰ Tudi ima Luter prav, ko zavrača nekakšno oblastniško izražanje in ravnanje tistih teologov, ki npr. o skrivnosti presv. Trojice govorijo podobno kakor »čevljar o svojem usnju«. ¹¹

Ni pa mogoče iti za Lutrom v trditvi, da ni mogoče sploh ničesar spoznati o Bogu iz ustvarjenega sveta in da obstaja med spoznavami, kakršne nam posreduje križ, in naravnim spoznanjem protislovje. Saj je vendar isti Kristus, ki umira na križu, Beseda, po kateri je bilo vse ustvarjeno. ¹² Protestantki teolog Wohlfhart Pannenberg je glede tega pred nedavnim v intervjuju dejal: »Krščanska teologija je imela svojo veličino ne nazadnje v tem, da je bila prežeta z zaupanjem, da si krščansko oznanilo in razum medsebojno ne nasprotujeta, marveč je krščansko oznanilo v zavezi z razumom in mu šele ta pripomore priti do njegove resnice. Nekaj od tega zaupanja v moč biblične misli o Bogu, in sicer ravno o Bogu kot trinitaričnem, v moč, ki odkriva nadaljnje in globlje razumevanje naše stvarnosti, moramo v Cerkvi znova dobiti nazaj. S tem pa dobiti nazaj tudi odprtost in moč za celotno prostranost duhovnih vprašanj našega časa, vprašanj, ki niso vedno istovetna s tem, kar z druge strani nastopa kot

⁸ Prim. Momose, n. d., 15; Mondin, v op. 3 n. d., 140.

⁹ D. Ocvirk, Razodetje in védenje, v: BV 41 (1981) 192—223, tu 221.

¹⁰ Tako pravi W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Grünewald, Mainz 1982, 83 sl.

¹¹ Luter pravi: »Wie Schuster von seinem Leder« (WA 3, 382, 9 ss); nav. P. Knauer, Jesus als Gegenstand kirchlicher Christologie, v: Fr. J. Schierse (Hrsg.), Jesus von Nazareth, Grünewald, Mainz 1972, 154—166, tu 161.

¹² Prim. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, 86 sl.; prim. DzS 3017: S (Vera Cerkve) 40.

kult dneva. Ko se mi kristjani duhovno spoprijemamo s težkimi vprašanji, moramo prispevati nekaj, kar kaže za svet, v katerem živimo, pot naprej.«¹³

2. Teologija križa danes in njen odnos do »teologije slave«

Lutrova teologija križa je vsebovala mnoge prvine resnice, bodisi vsebinsko bodisi pod hermenevtičnim in kritičnim vidikom. Ker pa je bila ta teologija izdelana v trdi polemiki zoper rimsko Cerkev, je pogosto privzela stališča, ki so bila nezdružljiva k pristnim katoliškim naukom. Zaradi tega jo je protireformacijska teologija ne le kritizirala, marveč tudi v glavnem kar v celoti odklanjala. Tako je v uradni katoliški teologiji skrivnost križa vedno bolj prihajala v pozabo, in to kljub pobudam, ki bi jih mogla zajemati od svetnikov. — Toda niti reformatorična teologija ni bila glede tega kaj boljša. Po Lutrovi smrti so protestanti črto teologije križa naglo zapustili. Rehabilitirali so teologijo slave v Lutrovem slabšalnem pomenu. Z zmagoslavjem razsvetljenstva in nato liberalnega protestantizma je bila skrivnost križa povsem izpraznjena ali pa skrčena na zgolj metaforično kategorijo, ki jo je bilo mogoče uporabiti za globalno razlago realnosti, kakor je to storil zlasti Hegel. Tudi v vsakdanjem življenju je prenehal biti križ načelo, ki bi bilo navdihovalo krščansko ravnanje. To načelo se je zdaj zelo pogosto zadovoljevalo s tem, da se človek drži moralnih kodeksov, ki jih je določila družba, ta pa je iz roda v rod postajala bolj permisivna.¹⁴

a) Neločljivost križa in vstajenja v »velikonočni skrivnosti«

V katoliški teologiji je po drugem vatikanskem cerkvenem zboru razmišljanje močno naglasilo središčni pomen Kristusovega vstajenja, saj bistveno spada k skrivnosti odrešenja in je temelj upanja vsega človeštva in vesoljstva. Ko je Louis Bouyer l. 1945 izdal knjigo *Le Mystère Pascal (Paschale sacramentum)*,¹⁵ so mnogi mislili, da gre tukaj za Bl. Pascala. Po koncilu pa je izraz in pojem »velikonočna skrivnost« tako rekoč preplaval teološko in duhovno slovstvo. Obenem se je izostrila zavest, da nas je

¹³ Wie von Gott reden? Ein Gespräch mit Professor Wohlhart Pannenberg, v: Herder-Korrespondenz 35 (1981) 182—189, tu 189; prim. podobno B. Welte, Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie. Herder, Freiburg 1982, posebej str. 14 in 17. Res je čudno, če si celo pri nas kdo obeta, da je za vero dobro, če se sploh odpovemo umskemu utemeljevanju vsega, kar kakorkoli spada k veri oziroma k poti do vere. Zoper pretiravanja v smeri k racionalizmu se pri vprašanjih vere pač ne smemo odločati za iracionalizem.

¹⁴ Prim. Mondin, n. d., 144; Kasper, Der Gott Jesu Christi, 239—241.

¹⁵ Knjigo je izdala založba Cerf v zbirki Lex orandi. Podnaslov je Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte. Bouyer se dobro zaveda, da sta trpljenje in vstajenje tukaj le dva momenta enega samega dogodka; vendar bolj poudarja križ kakor vstajenje, čeprav bi bil križ brez vstajenja nesmiseln.

Kristus odrešil tudi z vstajenjem, ne le s trpljenjem in smrtjo. Tudi to drugo je bilo brez dvoma nekaj dobrega in potrebnega ter ostane to tudi še za naprej, saj tudi ni nikakršno novotarstvo. Ob človeški slabosti pa je razumljivo, da so začela nastopati ponekod pretiravanja in enostranosti v nekaterih raziskavah in v bolj praktično usmerjenem slovstvu, ter v praktičnem življenju. »Vstajenjski«, »poveličanjski«, »zmagoslavni« vidik velikonočne skrivnosti je prihajal vedno bolj do veljave, pri tem pa je preveč stopal v ozadje njen »kenotični« vidik, tako da so nekateri »velikonočno skrivnost« začeli zamenjavati z »vstajenjsko« skrivnostjo.¹⁶

Vendar je to trajalo le nekaj let — in že se je teologija tako pri katoličanih kakor pri evangeličanih spet usmerila h križu, k boleči in sramotni Jezusovi smrti kot vzroku odrešenja in obenem vrhuncu božjega razodetja.¹⁷ Vstajenje more biti temelj in središče krščanstva le v zvezi s smrtjo na križu: tisti, ki je bil križan, je vstal.¹⁸

Seveda tudi sedaj teologija ne pozablja na to, da križ sam po sebi ni poslednja stvarnost. Kaj križ pravzaprav pomeni, to se je razkrilo z vstajenjem. Brez vstajenja bi bil križ ostal le znamenje neodrešenosti in zmage hudobije in sovraštva nad dobroto in ljubeznijo. Enostransko gledanje na krščanstvo kot na religijo križa je Nietzscheja celó zapeljalo k temu, da je zavrgel krščanstvo kot zanikanje življenja in začel v imenu življenja fanatičen boj zoper krščanstvo. Zoper Kristusa je prav do zadnjega postavljal Dioniza. »Ali so me razumeli? — Dioniza zoper Križanega.«

Če bi kdo hotel omejiti krščanstvo samo na križ, bi bil to strahoten nesporazum. Sv. Pavel temu nikakor ne daje opore, čeprav izjavlja Korinčanom, da med njimi ni hotel vedeti ničesar drugega kakor »Jezusa, in to križanega« (1 Kor 2,2). Saj je po Pavlovem gledanju samo po sebi razumljivo, da je križ eno z vstajenjem, ki podeljuje križu osvetlitev in opravičenje. »Ali ni bilo potrebno, da je Kristus to trpel in tako šel v svojo slavo?« (Lk 24,26). Najprej se je zdela Kristusova smrt na križu brezupen konec; zdelo se je, da je Kristus doživel popoln neuspeh in poraz in je njegovo delo uničila nepopravljiva katastrofa. Toda ravno v tem je nastopil nov začetek kot naše odrešenje: uspeh brez primere. V tem ima Kristusovo delo temelj in neuničljivo trdnost, tako da ga sploh ni mogoče privedi do

¹⁶ V slovenščini kaj lahko zavede v napačno pojmovanje že izraz »velikonočna« skrivnost, če ne pazimo, da »velikonočna« tukaj stoji namesto »pashalna«, kjer že izraz sam vključuje misel na »prehod« skozi smrt v poveličanje. Zato pa npr. trditev, da mora naše krščanstvo »biti velikonočno«, lahko postane dvoumna: v skladu s pojmom »velikonočna skrivnost« pomeni, da mora naše življenje obvladati zakonitost prehajanja skozi trpljenje v poveličanje (seveda v zedinjenju s Kristusom); če pa pri »veliki noči« mislimo le na Kristusovo vstajenje, je pomen precej drugačen in zavaja v enostranost, kakor da smemo tukaj trpljenje in smrt sploh obiti.

¹⁷ Prim. M. Flick — Z. Alszeghy, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, Queriana, Brescia 1978, 15 sl.

¹⁸ Prim. N. Iung, *La résurrection du Christ, mise en question*, Mame, Paris 1973, 23.

padca. Po izražanju drugega Petrovega pisma, tukaj (1,16) ne gre za »izmišljene bajke«, saj to zažari v vstajenju, ki ne le pričuje za novost, marveč je novost sama.¹⁹

Vsekakor pa je še bolj vabljava in nevarna nasprotna skušnjava: da bi namreč dali križ nekako v oklepaj in zamižali pred njegovo skrajno sramoto, onemoglostjo in porazom ter bi hoteli pogled upirati le na zmagoslavje vstajenja. Toda vstajenje samo zase bi sploh ne moglo biti najvišje razodetje Boga kot ljubezni v tistem pomenu, na katerega misli sv. Janez. Po Jezusovi besedi o največji ljubezni, ki jo je mogoče komu izkazati, namreč umreti zanj, zlasti še umreti za popolnoma in pozitivno nevrednega, je izkaz največje ljubezni prav smrt, smrt Sina božjega na križu. Zato pa Kristusova podoba mora biti podoba »Križanega« — če kje tega ni, potem to ni on; to je sv. Pavel posebno krepko naglasil (prim. 1 Kor 1,23; 2,2). Prav »križ« je »ideogram« krščanstva, kakor pravi H. Schlier,^{19a} jedrnat izraz za bistveni odrešenjski dogodek, od katerega pa vstajenja vendarle ni mogoče odmisлити. Hkrati je to središčni dogodek božjega razodetja.

Jezusova »ura«, v katero je bilo povzeto vse njegovo prejšnje življenje (in celo starozavezna priprava nanj), je bila prav dogodek trpljenja in ponižanja do smrti na križu, čeprav je ravno to vodilo k poveličanju. V središču božjih načrtov in človeške zgodovine stoji križ. Križ je preokretnica časov in je utemeljen v božji večnosti. Janezovo Razodetje govori o Jagnjetu, ki je zaklano od začetka sveta (13,8; prim. 1 Pt 1,20). Ob križu se dokončno razodene, kdo je Bog in kaj je svet. To je razodetje večne skrivnosti Boga. S tem v zvezi so tudi novozavezni obrazci daritve, ki dobivajo svoj najrazločnejši izraz v Jezusovih besedah pri zadnji večerji: »To je moje telo, ki se daje za vas« (1 Kor 11,23; Lk 22,19).²⁰

Osebek te daritve je — posebno po starejšem izročilu nove zaveze — Bog sam. On je tisti, ki daje Sina človekovega v roke ljudem (Mr 9,31; 10,33; 14,21; Lk 24,7 itd.). Tako npr. sv. Pavel pravi, da je bil Jezus »žrtvovan« ali »izdan« zaradi naših grehov in obujen od mrtvih zaradi našega opravičenja (Rim 4,25). Bog svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse (8,32). Le glede na površje in ospredje je Jezusova smrt človeško delo; v globini pa je to eshatološko-dokončno odrešenjsko delo Boga samega. Hkrati s tem pa tudi najvišje razodetje skrivnosti troedinega Boga.

Po splošnem mnenju se Bog razodeva v mogočnosti in veličastvu. A v križu se razkriva v nečem, kar je nasprotje gospostva, mogočnosti in veli-

¹⁹ Prim. J. B. Lotz, Kreuz und Auferstehung. Die Grund-Dynamik des christlichen Daseins, Knecht, Frankfurt a/M. 1969, 17—19.

^{19a} Sest. Kreuz, v: LThK VI, 605—617, tu 607.

²⁰ Prim. W. Kasper, Jesus der Christus, Grünewald, Mainz 3 1975, 197.

častva, v nasprotju do tega, kar velja za veliko, plemenito, lepo in imenitno. Tukaj se Bog razkriva v skrajni onemoglosti, sramoti, neuglednosti in dozdnevni nesmiselnosti.²¹

b) Največji poraz — največja zmaga in najvišje razodetje Boga

Ena od značilnosti evangeljskih pripovedi o Jezusovem trpljenju je zlasti ta, da Jezus prestaja poslednje ure zapuščen od vseh ljudi in celo od Boga. Nanj se zgrnejo vsa krivičnost, krutost in zaslepljenost ljudi; ponižan je na stopnjo brezpravnega sužnja in najhušega zločinca. Spomnimo se na Ciceronove besede: »Pojem križa mora biti daleč ne le telesu rimskih državljanov, marveč tudi njihovih mislim, njihovim očem, njihovim ušesom.« O takó sramotni smrti med dostojnimi ljudmi niti govoriti ni dovoljeno.²²

Kaj je Jezus občutil v tej svoji »uri«, moremo nekoliko razbrati iz njegovih besed pri Mr (15,34) in Mt (27,46): »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« Francoski ekseget J. Guillet pravi: »To je strašen krik tesnobe, skrajne stiske. Imeli bi ga za krik obupanosti, če bi se ne obračal nanj, ki je še vedno naslovljen kot ‚moj Bog‘ in je neločljivo povezan z visočim na križu. Sicer pa si je skoraj nemogoče misliti, kaj vse ta krik vsebuje. Vsekakor bi brez slehernega razloga do kraja zmanjšali njegov pomen, če bi hoteli v njem videti opozorilo, da je Jezus na križu molil 22. psalm; ta se začčenja s klicem za pomoč, toda končuje z izrazi zmagoslavnega zaupanja. Evangelij gotovo navaja samo začetek tega psalma. In če se drzne pripisovati Jezusu takšno izjavo, ki, po vsem sodeč, daje prav vsem Jezusovim sovražnikom, ko izjavlja, da ga je Bog zapustil in ni več z njim, potem ni nobenega dvoma, da evangelist čuti, kako ga celotno neizpodbitno izročilo sili, naj navede prav ta spotakljivi Jezusov krik. V perspektivi pripovedi evangelijev o Jezusovem trpljenju je vsekakor vidno, kako je njihov prvi namen ta, da z navedbo tega krika naglašajo popoln Jezusov neuspeh, Jezusovo popolno polomijo.«²³

Vse Jezusove trditve o samem sebi so ena za drugo ovržene. Imel se je za preroka, večjega kakor Mojzes, zdaj pa ni sposoben povedati, kdo ga je udaril (Mt 26,68); trdil je o sebi, da je Izraelov kralj, ‚naj stopi zdaj s križa‘ (27,42). Izjavlja, da je Sin božji, naj ga zdaj Bog reši, če mu dobro hoče, če ga res ljubi (27,43). Nedvomno nam evangelisti s tem omogočajo dojeti nekaj od tega, kar je v izkustvu križanega Jezusa bistveno: popolna spodletelost in propad vsega, kar je skušal storiti in doseči v svojem

²¹ Kasper, *Jesus der Christus*, 197 sl.

²² M. T. Cicero, *Pro C. Rabirio perduellionis reo*, cap. V (§ 16), nav. Kasper, v n. d., 132 sl.

²³ J. Guillet, *Expérience de Jésus*, v: *DSpiritualité VIII* (1974) 1065—1109, tu 1090 sl.

življenju. Hotel je zbrati učence; skušal je prebuditi v svojem ljudstvu nov čut in smisel za Boga; prizadeval si je vzpostaviti dobo pravičnosti in miru. Zdaj od vsega, kar je vedno bilo vsebina njegove besede in njegovih napovrov, ni ostalo ničesar več; vse je brez slehernega upanja. Iz tega lahko zaslutimo, kaj je bilo tisto, kar je povzročalo Jezusov trepet, ko je napovedoval svoje trpljenje: biti izročen ljudem v roke! In zaslutimo, zakaj se je na Oljski gori začel »od strahu tresti in od groze trepetati ter govoriti: Moja duša je žalostna do smrti. Ostanite tukaj in čujte!« (Mr 14,33.34). Tu vidimo, kaj in kdo je Sin božji.

In dostaviti je treba: Tu vidimo, kdo je Bog. Kajti tukaj in zlasti tukaj velja Jezusova beseda: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jn 14,9; prim. 12,45).

Prav v tej uri svojega popolnega poraza se Sin božji razodene svetu. Stotnik, ki poveljuje straži, to razglasi: »Resnično, ta človek je bil božji Sin« (Mr 15,39; 27,54). »Moral je biti božji Sin, da je umrl tako, da se je držal Boga v takšni celostni predanosti, da je bil prav do smrti, kar je bil vse življenje: razpoložljiv za vsako bivanje, darovan vsakemu človeku, svoboden od sleherne zagrenelosti. — Pred božjim Sinom na križu, pred skrivnostjo tega brodoloma in te predanosti se zdi edino možno ravnanje molk . . .«²⁴

Tukaj smo pred skrivnostjo Boga, pred teofanijo, ki je veličastnejša kakor pa teofanija na Sinaju. Ta na prvi pogled nesmiselna smrt, izpostavljena vsem pogledom, ima v resnici najvišjo smiselnost: obrača se na vse tiste, ki jo vidijo. To je razkritje Boga, somerno s tistim, ki se je v nekakšnem nastavku dogodilo pri Jezusovem krstu, začetku poti na križ. »Matejev evangelij je hotel množiti paralelizme. A že Marko uveljavlja to, kar je bistvenega: zagrinjalo v templju se pretrga na dvoje od vrha do tal, kakor so se pretrgala (obakrat je izraz isti) nebesa nad Jezusom v Jordanu (Mr 15,38; 1,10). Očetova beseda: , Ti si moj ljubljeni Sin' prebudi tukaj stotnikovo pritrditev: ,Ta človek je bil božji Sin' (1,11; 15,39). Ta smrt, smrt tega človeka, način, kako je ta človek umrl — to je tisto, kar napravi, da se rodi vera . . .«²⁵ Pšenično zrno umre, da obrodi obilo sadu. Na križ povzdignjeni vse pritegne k sebi (Jn 12,24—33). Skrivnost križa — seveda ne brez zveze z vstajenjem — je razodetje skrivnosti troedinega Boga. Teologija križa je — neločljivo — teologija (božje) slave. Zato Balthasar polaga Kristusu v usta besede: »Moj križ je odrešenje, moja smrt je zmaga, moja tema je luč . . . V križu je bilo vstajenjsko jutro. V smrti je bil grob zasut. V padcu v praznino je bil vnebohod.«²⁶ Tako se je v — zgolj človeško gledano — največjem božjem porazu in onemoglosti razodelo veličastvo Boga na najvišji, neprekosljivi način.

²⁴ Guillet, n. d., 1090.

²⁵ Guillet, pr. t.

3. Vprašanje o »trpljenju Boga«

V skrivnosti križa se nam Bog razodeva kot ljubezen, ki priobčuje sama sebe ljudem. Takšno umevanje Boga se radikalno razlikuje od Aristotelovega, kaj šele od Boga raznih drugih filozofij. Za Aristotela je Bog negibljivi gibalec, po katerem vsa bitja težijo in ga v tem smislu ljubijo. Sam pa ne ljubi in je neobčutljiv za kakršnokoli trpljenje. Po grškem pojmovanju Bog prestoluje nad vsemi strahotami zgodovine popolnoma nepremakljivo in nezainteresirano.²⁷ Bog Jezusa Kristusa se od tega popolnoma razlikuje. Luter je s svojo »teologijo križa« imel prav, ko je trdil, da je treba Boga razumeti na temelju križa, ne pa zoževati smisel križa na temelju zgolj filozofskega pojma o Bogu (čeprav je šel Luter predač, ko je zametal sleherno vlogo razuma pri umevanju križa in spoznavanju Boga).

Danes tudi katoliški teologi z evangeličanskimi v vedno večjem številu pozitivno odgovarjajo na vprašanje, ali je tudi Bog sam prizadet od trpljenja, navzočega v človeški posamični in skupni zgodovini, čeprav se ti odgovori v podrobnostih precej razlikujejo. Med temi teologi so: K. Rahner, H. U. von Balthasar, H. Mühlen, J. Galot, H. Küng, W. Kasper, J. Moltmann, E. Jünger, G. Koch in še drugi.²⁸

Naše vprašanje se glasi: Ali ni govorjenje o »trpečem Bogu« v protislovju s tem, kar je doslej veljalo za trdno resnico, ki pravi, da je Bog neskončno popoln, nespremenljiv in netrpiliv?

W. Kasper, ki pripada tem teologom, poudarja: Pravo izhodišče more tukaj biti le pričevanje sv. pisma, ne pa katera izmed filozofij, pa naj bi to bila tudi klasična metafizika s svojim načelom o netrpilivosti Boga, še manj idealistična heglovska misel o nujnem samoodtujenju in samoizničanju Absolutnega (duha) ali pa moderna procesna filozofija.²⁹

Odločilni miselni postopek, ki je pri vprašanju o trpljivosti Boga potreben, ima dve stopnji. V prvi analiziramo dogodek križa sam, v drugi pa ugotavljamo, da ima ta dogodek za svojo najglobljo osnovo troedinost Boga, večne Ljubezni, ki sama sebe v absolutni svobodi priobčuje stvarem, ki jih je poklicala iz nič, ne da bi jih kakorkoli potrebovala. Ustaviti se moremo nekoliko le pri prvi stopnji, pri dogodku križa. Drugo stopnjo, to je troedinost Boga, ki sam v sebi ni samotarski Absolut, marveč neizmer-no osrečujoče občestvo med JAZ-TI-MI (če se jecljaje izražamo), ki ne potrebuje nikakršnega dopolnila — to drugo stopnjo tukaj predpostavljamo.

²⁶ H. U. Balthasar, *Das Herz der Welt*, Arche, Zürich 3 1959, 129 in 134.

²⁷ Prim. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (v op. 5 n. d.) 256 sl.; Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 197 sl.; J. Janžekovič, *Trpeči Bog?*, v: *BV 37* (1977) 1—11, tu 3—5.

²⁸ Te teologe posebej navaja Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 240.

²⁹ Kasper, n. d., 241.

a) *Sv. pismo in izročilo: Bog ni neobčutljiv za človeško trpljenje*

Če resno vzamemo sv. pismo, ne moremo reči, da je Bog ob človekovi dejavnosti in njegovem trpljenju neprizadet in brezbrizen. Bog namreč daje ali pusti, da ga to prizadeva v sočutju, v jezi, v usmiljenju (prim. 1 Mz 6,6; Ps 78,41; Iz 63,10; Oz 11,7—9; Jer 31,20 itd.). Nova zaveza nadaljuje na tej črti. Poleg tistega, kar smo navedli iz pripovedi evangelijev o Jezusovem trpljenju, imamo v pismu Hebrejcem načelne trditve: »Nimamo velikega duhovnika, ki bi ne mogel imeti sočutja z našimi slabostmi, temveč enako skušanega v vsem, razen v grehu« (4,15). »Imeti more potrpljenje s tistimi, ki so nevedni in se motijo, ker je tudi sam obdan s slabostjo . . . Čeprav je bil Sin, se je iz tega, kar je trpel, učil pokorščine« (5,2.8). Jezus je »smrt okusil za vse«, »zaradi smrtnega trpljenja je bil s slavo in častjo venčan« (2,9.10). »V čemer je bil sam skušan in je trpel, more skušanim pomagati« (2,18),

Vsega tega ne moremo kratko in malo uvrstiti med antropomorfizme ali pa pripisovati le Jezusovi človeški naravi, kakor da je pri tem njegovo božanstvo ostalo popolnoma nedotaknjeno. Saj je vendar preeksistentni Sin božji tisti, ki je »sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase . . . , se ponižal in bil pokoren do smrti, smrti na križu«, kakor navaja sv. Pavel iz bogoslužne hvalnice prve Cerkve (Flp 2,6—11). Kenoza (izničenje samega sebe), o kakršni je tu govor, prizadeva njega, ki je »enak Bogu« (v. 6). Tu gre za razodetje »dobrotljivosti in ljudomilosti Boga« samega (Tit 3,4).

Med trditvijo, da je Bog *sam v sebi* netrpljiv, in drugo trditvijo, ki ugotavlja, da isti Bog *v svojem stopanju v zgodovino* vendarle ni netrpljiv in brezčuten, obstoji paradoks, ki so ga zgodnji cerkveni očetje kratko in malo pustili obstajati. Ignacij Antiohijski npr. pravi: »Brezčasni, nevidni je postal zaradi nas viden; on, ki ga ni mogoče prijati in ne more trpeti, je zaradi nas prevzel trpljenje in je na vse načine trpel za nas.«³⁰ Podobno govorita Irenej in Meliton iz Sard. Tertulijan govori med drugim tudi o »umrlem Bogu« (Deus mortuus) in o »križanem Bogu« (Deus crucifixus). S tem je bil že vnaprej podan obrazec skitskih menihov v teopashističnem boju 6. stoletja: »Eden od svete Trojice je v mesu trpel.«³¹

Refleksivno in izrazoslovno bolj izravnani način govorjenja je bil za cerkvene očete za to tako težaven, ker je v profani govorici »pathos« pomenil nekaj negativnega, od zunaj vsiljenega, in je tako tudi cerkvenim očetom veljal za neprostopoljen zunanji pripetljaj in celo za izraz ter zna-

³⁰ Sv. Ignacij Antiohijski. Pismo Polikarpu 3,2: Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 143.

³¹ Podrobne navedbe glej v Kasper, Gott Jesu Christi, 237. Teopashistični obrazec je uporabljal npr. pokrajinski cerkveni zbor v Lateranu 1. 649, glej DzS 504: S 196.

menje človekove zablodelosti, kakršno je povzročil greh.³² Ob taki predpostavki so mogli »pathe« (bolečine, trpljenje, vzburjenje) pridevati Bogu le, kolikor jih prostovoljno sprejme, tako da pri Bogu niti od daleč niso izraz končnosti, nesvobodnosti in grešnosti, marveč ravno nasprotno: izraz njegove vsemogočnosti in svobodnosti. Na to raven postavljata svoje odgovore zoper trpljivost Boga Gregor Čudodelnik, Hilarij; in neredki; a tudi Avguštin, ko pravi: »Če je bil (Bog) tudi slaboten, je bil to vendarle iz polnosti svoje lastne moči.«³³ Gregor iz Nise pa zelo izrazito pripominja: »Sestop Boga v nizkost je preobilje mogočnosti, ki zanjo ni nikakršne ovire niti v tem, kar je tako rekoč zoper njegovo naravo.«³⁴

Že ti premisleki cerkvenih očetov so bili v spoprijemanju s filozofskim načelom o brezčutnosti (apátheia) Boga brez dvoma močno razsvetljujejoči. Od tu naprej je bil le še razmeroma majhen korak do tiste najpomembnejše patristične rešitve, ki jo je v tem vprašanju podal Origen. Tudi Origen poudarja svobodnost božjega trpljenja; a to misel dopolnjuje in jo preseže z mislijo o ljubezni. Origen pravi: Če bi božji Sin ne občutil od vekomaj usmiljenja z našo bedo, bi ne bil postal človek; in bi se ne bil dal križati. »Kakšne so bile tiste bolečine, ki jih je trpel? To je trpljenje iz ljubezni.« Toda ne le Sin, marveč tudi »Oče sam ni netrpiljiv.« »Ko molimo, ima usmiljenje in sočutje — trpi trpljenje ljubezni.«³⁵

Origen je s tem nakazal rešitev, ki se opira na najbolj notranje bistvo Boga samega, na njegovo svobodo v ljubezni. Origen je resnično gledal na celotno vsebino krščanske vere v Kristusovi luči, posebej v luči, ki izhaja iz skrivnosti križa. Tudi Origen je kot antični človek čutil vso težo, ko je šlo za sprejem nečesa tako paradoksnega, kakor to nastopa v obrazcu »križani Bog«. Ta obrazec je naznanjal globoko prevrednotenje vseh starih vrednot. Potrebno je bilo globoko spreobrnjenje, globoka spremenitev miselnosti, če je kdo hotel iz prežetosti od antičnih pogledov na Boga — zato pa tudi na človeka — preiti v tako silno novost, kakor je sijala tukaj.³⁶ Ugovore, ki so pri tem nastajali, pa je Origen reševal podobno kakor J. H. Newman pomisleke zoper skrivnost troedinega Boga: »Bilo bi res čudno, če bi nauk, ki ima opraviti z neskončnim, večnim božjim bistvom, ne bil skrivnosten... Logičnemu mislecu mora biti jasno: če je Bog neskončen in človek končen, morajo v religiji biti skrivnosti.«³⁷

³² Prim. sest. Apathie, v: Catholicisme I, 683—685.

³³ Nav. Kasper, n. d., 238.

³⁴ Gregor iz Nise, Oratio catechetica magna 24, I: PG 45, 64 sl.

³⁵ Origen, Hom. In Ezech. 6,6; podrobnejše nav. Kasper, n. d., 238.

³⁶ O tem H. de Lubac, Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Cerf, Paris 1950, 398—401, 86—91 441—446.

³⁷ Tako je dejal Newman v govoru I. 1849. Več o tem A. Strle, »Credo, quia absurdum«, v: BV 26 (1966) 224—255, tu 241.

b) *Odgovor številnih današnjih teologov*

Današnji teologi se pri obravnavanju naše teme naslanjajo v jedru na iste premisleke kakor Origen. W. Kasper npr. pravi: Na križu pride učlovečenje Boga do svojega pravega cilja in smisla. Celotni Kristusov dogodek je treba razumeti na temelju križa. Božja ljubezen, ki sama sebe izniči (v smislu Flp 2,7), se na križu uresniči in razodene v zadnji svoji radikalnosti. Križ je tisto največje, tisto skrajno, kar je mogoče Bogu v njegovi ljubezni, ki razdaja sama sebe. To je »id quo maius cogitari nequit« (tisto, od česar si večjega ni mogoče misliti). Bog je sam sebe opredelil tukaj tako, da te opredelitve ni več mogoče preseči. To je nepresegljiva samoopredelitev Boga.³⁸ V tej kenozii Bog ne razpusti sam sebe, marveč je na križu razodeta božja ljubezen izraz brezpogojne božje zvestobe svoji lastni oblubi. Živi Bog zgodovine ravno kot Bog zgodovine ostane sam sebi zvest in ne more sam sebe zanikati, se sebi izneveriti (2 Tim 2,13). Križ torej ni razboženje Boga, marveč razdetje resnično božjega.

Ravno v nedoumljivosti svoje odpuščajoče ljubezni Bog izkazuje, da je res Bog in ne človek (Oz 11,9). Po gledanju sv. pisma razodetje božje vsemogočnosti in razodetje božje ljubezni nista nasprotji. Bogu ni treba, da bi se znebil svoje vsemogočnosti, če naj razodene svojo ljubezen. Nasprotno, k vsemogočnosti spada to, da se more popolnoma darovati in razdati; in spet spada k vsemogočnosti, da tedaj, ko podari sam sebe, sam sebe spet nekako odtegne, da bi ohranil prejemnikovo neodvisnost in svobodnost. Samo vsemogočna ljubezen se more povsem izročiti drugemu in biti onemogla ljubezen. Kierkegaard pravi: »Božja vsemogočnost je zato njegova dobrota. Kajti dobrota je dati se povsem in v celoti, a tako, da polagoma sama sebe odtegne in s tem napravi prejemnika neodvisnega... To je nekaj nedoumljivega, da more vsemogočnost napraviti ne le nekaj najbolj impozantnega od vsega: svetu vidno totaliteto, marveč more napraviti nekaj najbolj krhkega od vsega: bitje, ki je od vsemogočnosti neodvisno.«³⁹

S tem smo dosegli odločilno točko: božje izničenje, božja onemoglost in božje trpljenje — to ni izraz pomanjkljivosti, kakor je to pri končnih bitjih; to tudi ni izraz nujnosti. Če Bog trpi, trpi po božje, to se pravi, njegovo trpljenje je izraz njegove svobode. Boga trpljenje ne prizadene od drugod, od zunaj; on sam se v svobodi daje prizadeti od trpljenja. Bog ne trpi tako kakor ustvarjeno bitje, ki trpi zaradi pomanjkljivosti svojega bitja. Bog trpi iz ljubezni in zaradi svoje ljubezni, ki je preobilje njegove

³⁸ Prim. Kasper, n. d., 241 sl.; J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, Celje 1975, 99—103; H. U. von Balthasar, *Graubhaft ist die Liebe*, Johannes, Einsiedeln ³ 1966, 98—100.

³⁹ S. Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834—1855*, München 1949, 239 sl., nav. Kasper, n. d., 242.

Biti. Če rečemo o Bogu, da je »postal« človek, da je trpel in da trpi, tedaj to ne pomeni, da smo Boga napravili za nastajajočega Boga, ki bi šele z nastajanjem prihajal do polnosti svoje Biti; nikakor ne rečemo s tem, da pri Bogu obstaja prehod iz možnosti v dej — nasprotno, tak prehod je pri Bogu izključen. W. Kasper pravi: »Izreči o Bogu nastajanje, gibanje, trpljenje pomeni Boga razumeti kot polnost biti, kot čisto aktualnost, kot preobilje življenja in ljubezni. Ker je Bog vsemogočnost ljubezni, si more tako rekoč privoščiti onemoglost ljubezni; stopiti more v trpljenje in umiranje, ne da bi v tem utonil (unterzugehen). Le tako more s svojo smrtjo odrešiti našo smrt. V tem smislu velja beseda sv. Avguština: ‚Od smrti usmrčen je usmrtil smrt‘.⁴⁰ S smrtjo je uničil našo smrt in z vstajanjem je obnovil življenje (Mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit: velikonočni hvalospev). Tako se izkazuje Bog kot tisti, ki je v ljubezni svoboden, izkazuje se kot svoboda v ljubezni.«⁴¹

Ali pa nismo tukaj pred protislovejm? Ne, marveč pred vse spoznanje presegajočo božjo ljubeznijo (prim. Ef 3,19). Danes vemo, da je celo fizika prisiljena misliti in govoriti »komplementarno«. Celó v fiziki pride raziskovanje do skrivnosti, ki je ni mogoče razvozlati. Strukture svetlobe ali materije sploh npr. ni mogoče obseči z eno obliko eksperimenta in danih realnosti ni mogoče izreči z eno obliko povedka.⁴² Kaj naj šele rečemo za teologijo! In to za teologijo tudi ni novo. Nikolaj Kuzanec je npr. govoril o »docta ignorantia«. V današnjem času si je prizadeval za komplementarno-dialektično mišljenje v teologiji zlasti H. de Lubac.⁴³ Balthasar pravi: V takem mišljenju logika ni morda zaničljivo odrinjena stran, marveč so črte logičnega mišljenja nekako podaljšane v neskončnost — do tam, ko se ujemajo nasprotja, ‚coincidentia oppositorum‘. Na skrivnost Boga gledamo z dveh izhodiščnih točk: črti se srečujeta nevidno v neskončnem.⁴⁴

4. Kristusov križ in problem zla

Najhujši ugovor zoper vero v dobrega in vsemogočnega Boga je vedno bil in je še posebno danes obstoj zla in trpljenja. »To je skala ateizma,« je zatrjeval Georg Büchner. Ni mogoče tajiti, da obstaja na svetu zlo. Z Ausch-

⁴⁰ Tako prevaja dr. Fr. Ks. Lukman, Sv. Avrelija Avguština izbrani spisi, 9. zv., Ljubljana 1943, 93.

⁴¹ Kasper, n. d., 242 sl.

⁴² Tako J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, 122 sl.

⁴³ Prim. H. — J. Lauter, Den Menschen Christus bringen. Theologie für die Verkündigung, Herder, Freiburg 1981, 123 sl.

⁴⁴ H. U. von Balthasar, Theodramatik, Bd. 2/2, Johannes, Einsiedeln 1978, 481 sl. — Ko sem svojo razpravo že v celoti napisal, sem dobil v roke 4. zv. Balthasarjeve Theodramatik, Johannes, Einsiedeln 1983, kjer pod naslovom Der Schmerz Gottes od str. 191—222 obravnava ravno vprašanje »trpljenja Boga« ter ga rešuje na isti črti kakor npr. W. Kasper, vendar še v marsičem močno poglobljeno

witzem se je zmagoslavje zla še poostrilo. Rolf Hochhuth v svoji drami Namestnik izjavlja: »Zares, Stvarnik, stvarjenje in stvar — vse to je v Auschwitzu ovrženo.« Kako bi bilo mogoče odslej še govoriti o Bogu?⁴⁵ Pri nas Marko Kerševan v knjigi, ki je izšla v dveh izdajah v visoki nakladi, to še s posebnim naglasom ponavlja, ko pravi: »Kaj bi človek z Bogom, ki je vsemočen, pa dopušča zlo brez primere. Tudi če tak bog je, ga človek noče sprejeti za svojega: kaj bi z bogom, ki je slabši od človeka?«⁴⁶

Ateizem na obstoj vprašanja o obstoju zla gotovo ni nikakršen odgovor. Če ni osebnega Boga, je navsezadnje vse absurdno. Vključno to priznava tudi Kerševan.

A tudi tak teizem, ki ne upošteva križa, marveč se opira le na »teologijo slave« v Lutrovem pomenu, se pravi brez upoštevanja Kristusovega križa in brez priznavanja trpljenja Boga samega v tistem smislu, kakor smo o tem govorili, ne more dati resnično veljavnega odgovora.

»Krščanski odgovor,« kakor pravi J. Moltmann, je križani Kristus, »mož bolečin«, ki nam razodeva brezmejno so-trpljenje Boga in njegovo bolečino kot *bolečino njegove ljubezni*. Bog ni »vsemogočnež«, Bog je ljubezen, ki je sposobna trpeti in je pripravljena na trpljenje. V svoji ljubezni trpi Bog s svojimi stvarmi in za svoje stvari, kajti Bog hoče njihovo odrešenost k svobodi.«⁴⁷

Kardinal Marty je ob tridesetletnici osvoboditve iz taborišč smrti rekel v notredamski cerkvi v Parizu: »Za takšno kolektivno norost zastonj še iščemo razlago; ta razlaga je izziv. Zakaj so ljudje, naši bratje, storili toliko zla? Zakaj? Svoj jecljajoči, a trdni odgovor najdem, ko premišljevaje gledam s trnjem okronano glavo mladega triintridesetletnega Juda, ki je Bog. Ta Jud, ki je Bog, je bil po nedolžnem bičan in zasramovan. Ni se hotel vdati krivici, bedi in sovraštvu.«⁴⁸

Tem besedam dostavlja p. Bernard Bro OP:

»Vse naše govorjenje o tem je tukaj povzeto. Pred seboj imamo dve resnici:

— Velikost zla je tolikšna, da ni človeških odgovorov: »Zakaj, zakaj, Gospod?«

in s kritičnimi pripombami k rešitvam raznih avtorjev, ki obravnavajo isto témo. — Prim. tudi Menih vzhodne Cerkve, Jezus. Preprosti pogledi na Odrešenika, Kartuzija Pleterje 1979, 99—103. Ta »menih« je sloviti asketični pisec L. Gillet.

⁴⁵ J. Moltmann, *Christliche Gründe für den Modernen Atheismus*, v: *Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale*, Roma, 6—11 ottobre 1980, Paideia Editrice, Roma 1981, 253—260, tu 254—257.

⁴⁶ M. Kerševan, *Religija in sodobni človek*, Cankarjeva zal., Ljubljana 1967 (2. 1970) 45; prim. 36 sl.

⁴⁷ J. Moltmann, v op. 45 n. d., 257.

⁴⁸ Nav. Bernard Bro OP, *Le pouvoir du mal*, Cerf, Paris 1976, 20.

— To je tem težje, ker se bomo držali tega, da je Bog hotel ta svet. Dà, ta svet; ta svet, v katerem obstajajo vse te grozote — ta svet hoče Bog. In zato odgovor ne prihaja ne iz moči dialektike in zgovornosti ne iz načel duha ne iz pozitivne znanosti in ne iz razmišljajočega sklepanja.

Tega odgovora ni izoblikoval človek. Dal nam ga je Bog. Ta odgovor ni besedni odgovor. To je prizor, ki ga nespameti sveta daje nespamet, ki je še večja — se pravi nespamet Boga, in to križanega Boga. To je ‚beseda o križu‘ (verbum crucis), tisti ‚Logos tou staurou‘, ki ni ideja, marveč dejanje, ki ni samo dejanje, marveč trpljenje, passio. Krščansko izročilo je vedno sprejemalo ta prizor Kristusa na križu kot ‚besedo‘, ki je dejavna, ki mobilizira in razvema k dejavnosti. To je odgovor. — To je molčeč odgovor: Kristus, ki umira na križu. Bog odgovarja, ko pusti umreti svojega Sina. To je božji odgovor, in to je edini odgovor.

Drugega odgovora ni. In nimamo pravice nadomestiti ga s čim drugim . . . Samo ta nespamet je dobra, samo ta nespamet je odgovor, samo ta nespamet je odrešenje.⁴⁹

V resnici je ta nespamet le modrost, ki je neskončno večja od naše. Nobeden od prvakov tega sveta je nikdar ni odkril; nobeno človeško oko ali uho je nikoli ni dojelo in nobeno človeško srce se ni moglo dokopati do nje — zatrjuje sv. Pavel (1 Kor 2,6—10). In pristavlja: »Mi pa označimo Kristusa, križanega«, ki je, zgolj človeško gledano, »pohujšanje in nespamet«, toda verujočim »božja moč in božja modrost« (1 Kor 1,23.24).

Če noče kdo stopiti v skrivnost zla kot dejaven vzrok, če hoče kdo res biti na strani tistih, ki ne marajo še dodajati k bolečini sveta, mora izbrati. Navzočnost levega razbojnika nam to ponavlja: upor je vedno dana možnost . . . Desni razbojnik, ki je bil v istem zlu kakor levi, se je odločil za zaupanje in je natančno vedel, da je edino to skladno z resnico. Zazrl se je v Jezusov izmučeni obraz in je v njegovem pogledu vse razumel. Srečati se je torej treba s pogledom Kristusa, visečega na križu.

Če nočemo še sami množiti zla, potem se je treba odločiti za to, da zaupamo Bogu kljub nedoumljivosti. Tistemu, ki noče videti in noče slišati, tega ni mogoče dokazati. A nekega dne bo opazil — in to z nujno razvidnostjo — da njegovega upora ni nič več mogoče opravičiti, kajti ta upor obsoja sam sebe, ko o sebi odkrije, da je sam izvir tistega, kar odklanja: namreč zla!⁵⁰

Sklep

V vseh štirih oddelkih smo izrečno govorili le o Bogu, kakršen se nam razodeva v skrivnosti križa. Vključno pa je bil vedno mišljen tudi človek.

⁴⁹ B. Bro, n. d., 20 sl.

⁵⁰ Prim. B. Bro, 67—69.

J. Moltmann pravi po pravici: »V novi zavezi kaže vprašanje ‚Kaj je človek?‘ na človeka Jezusa iz Nazareta, o čigar življenju in smrti poročajo evangelijski. O Njem, ki — zapuščen od Boga in ljudi — umira na križu, je rečeno: ‚Ecce homo!‘ Glejte človeka! V novi zavezi pa pride do besede hkrati tudi tisti božji odgovor Mojzesu na vprašanje: ‚Kdo sem jaz, da bi šel k faraonu . . .?‘ (2 Mz 3, 11): ‚Jaz bom s seboj‘, odgovor iz oznanjevanja Križanega. Zato se spoznanje o Bogu in spoznanje o človeku krijeta v spoznanju o Kristusu. Križani je zrcalo, v katerem spoznamo Boga in sami sebe. Kajti v njegovem križu se hkrati z bedo človeške zapuščenosti razodeva božja Ljubez, ki sprejema ljudi v njihovi bedi⁵¹ in jih dviga »k dostojanstvu brez primere«, kakor pravi 2. vatikanski koncil (CS 22, 2). Ta v konstituciji o Cerkvi 74-krat uporablja izraz »človekovo dostojanstvo« in poudarja, da je v resnici samo Bog Jezusa Kristusa globok temelj tega dostojanstva. Papež Janez Pavel II., ki ima v svojem grbu križ in pod njim monogram Kristusove matere, k najvišjemu dostojanstvu povzdignjene človeške osebe (Jezus ni človeška, marveč božja oseba), zaradi tega v svoji okrožnici o božjem usmiljenju, kjer vsaj sedemintridesetkrat uporablja besedo »križ«, z vso močjo naglaša: »Čim bolj je poslanstvo Cerkve osredotočeno na človeka, tem bolj mora biti osredotočeno na Boga«.⁵²

Kardinal Nevman ima slovito pridigo o križu kot »ključu za krščansko razlago sveta in človeka«. Ob koncu pristavlja: »Ne smemo pa misliti, da je zaradi tega . . . evangelij žalostna religija. Psalmist pravi: ‚Kateri žanjejo v solzah, bodo želi v veselju‘ in naš Gospod govori: ‚Kateri žalujejo, bodo potolaženi.‘ Nihče naj ne odhaja z občutkom, da nam evangelij posreduje mrko naziranje o svetu in življenju . . . Prepoveduje nam samo to, da bi postavljali veselje na začetek. Samo to pravi: če začnete z veseljem, boste končali z bridkostjo. Poziva nas, naj začnemo s Kristusovim križem. V tem križu bomo najprej našli bolečino; čez nekaj časa pa bosta iz te bolečine zrastle veselje in tolažba . . . Vsa bridkost se ne bo le končala; ne, marveč jo bomo sprejeli kot srečo, ki je neizmerno večja kakor vse veselje, kakršnega daje svet«,⁵³ kot srečo, ki nam je nihče nikoli ne bo mogel vzeti (prim. Jn 16, 20—23). Tedaj bomo »v neizrekljivem in veličast-

⁵¹ J. Moltmann, *Der Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1971, 33; poročilo o tem A. Strle, J. Moltmann o krščanskem gledanju na človeka, v: BV 35 (1975) 179—183.

⁵² Janez Pavel II., *Okrožnica o božjem usmiljenju I*, 1,4: slov. prevod Cerkv. dok. 10, str. 7, kjer je prevod nekoliko drugačen, a stvarno isti. Papež na tem mestu poudarja, da ne smemo teocentričnosti in antropocentričnosti ločevati ali celo postavljati v nasprotje. »Cerkev, ki sledi Kristusu, skuša nasprotno zagotoviti nujno organsko in globoko povezanost v zgodovini človeka. To je tudi eno temeljnih načel, in morda celo najpomembnejše v nauku zadnjega cerkvenega zbora.«

⁵³ J. H. Newman, *Ausschau nach Gott*, Herder, Freiburg 1961, 93 sl.; prim. A. Strle, Aktualnost »teologije križa«, v: BV 39 (1979) 366—373, tu 371 sl.

nem veselju« (1 Pt 1, 8) tudi glede vsega človeškega trpljenja razumeli besede vstalega Gospoda učencema na poti v Emaus: »Ali ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in šel v svojo slavo?« (Lk 24, 26).

Povzetek: Anton Strle, Skrivnost križa — razodetje Boga in človeka

V zvezi s 1950-letnico Kristusove smrti in vstajenja ter 500-letnico Lutrovega rojstva razprava pokaže, kako nam »skrivnost križa« (tj. dogodek križa, gledan v veri) na neprekosljiv način razodeva Boga kot ljubezen v odnosu do stvarstva in v njegovem večnem troedinem življenju, pa tudi »najglobljo in poslednjo resnico o človeku« (CS 41). Razprava ima štiri oddelke: 1. Lutrova teologija križa; 2. Teologija križa danes in njen odnos do »teologije slave«; 3. Vprašanje o »trpljenju Boga«; 4. Kristusov križ in problem zla. — Avtor se posebej pri vprašanju o »trpljenju Boga« pridružuje gledanju H. U. von Balthasarja, W. Kasperja in nekaterih drugih ter izraža mnenje, da je samo tako mogoče ustrezno odgovoriti na »teodicejsko vprašanje« o zlu kot »skali ateizma«.

Summary: Anton Strle, Mystery of the Cross — Revelation of God and Man

On the occasion of the 1950th anniversary of Christ's death and the 500th anniversary of Luther's birth, the author shows that the »mystery of the Cross« (i.e. the event of the Cross looked upon in faith) unsurpassably reveals God as Love in His relation to the Creation and in His eternal Trinitarian life as well as »the innermost truth about man« (GS 41). The article has four parts: 1. Luther's »Theologia crucis«; 2. Modern theology of the Cross and its relation to the »theology of the Glory«; 3. Question of »God's suffering«; 4. Christ's Cross and the problem of evil. — At the question of »God's suffering« the author joins the opinions of H. U. von Balthasar, W. Kasper and some others and states that only thus an adequate answer is possible to the question of theodicy about the evil as the »rock of atheism«.

Vekoslav Grmič

Kristus središče in cilj zgodovine in vesoljstva

V našem času govoriti o Kristusu kot središču in cilju zgodovine in vesoljstva nikakor ni lahko. Zastavlja se namreč takoj vprašanje, kje in kako je mogoče to opaziti, da bi bil Kristus središče in cilj zgodovine in vesoljstva. Povsod se v resnici srečujemo s pojavi, ki prej dokazujejo nasprotno.

Morda bi morali posebej upoštevati, da se Kristus razodeva božansko, tako da presega naša spoznanja. Že Tertulijan govori v podobni zvezi o absurdu: »Credo quia absurdum.« S. Kierkegaard pa omenja »paradoks« kot hermenevtično, izhodišče za razumevanje božje skrivnosti in presežnosti. Nemara se mora tudi povsod, kjer je na delu Kristus, pokazati moč v nemoči. Kakorkoli že, ob Kristusu, ki naj bi bil središče in cilj zgodovine in vesoljstva, se nehote zastavlja vprašanje: Kje je Kristus? Kje je Kristus sredi tolikih krivic, nasilja, umorov, vojsk, naravnih nesreč in trpljenja sploh? Ni bolje, da o njem ne govorimo, kakor je izrazil svojo misel A. Camus?

Vprašanje pa je tudi, ali je današnji človek sploh dostopen za takšne razsežnosti vere v Jezusa Kristusa, da bi mogel razumeti njegov izredni pomen za zgodovino in vesoljstvo. Dobro vemo, kako težko danes celo verni ljudje sprejemajo božanske razsežnosti Kristusove biti. Brez teh razsežnosti pa je nemogoče sprejemati misli o središču in cilju, ki naj bi ju pomenil Kristus za zgodovino in vesoljstvo. V času splošne sekularizacije je seveda to še težje, kakor bi bilo sicer, ker je miselnost, ki jo narekuje sekularizacija, takšnemu razmišljanju nenaklonjena, ker gre za življenje, v katerem, »kakor bi Boga ne bilo«.

Z druge strani pa zopet lahko rečemo, da so mogoče taka vprašanja v zvezi s Kristusom, kot jih narekuje naša tema, danes bolj zanimiva kakor včasih, saj religioznost, ki se danes pojavlja v svetu, zanima prav pomen Jezusa Kristusa za človekovo življenje različnih razsežnosti. Človek si namreč tudi na religijském področju ne zastavlja ontoloških vprašanj, temveč bolj funkcionalna, vprašanja o smislu življenja, se pravi, da si zastavlja v zvezi s Kristusom tista vprašanja, ki so zanj bivanjsko pomembna.

Glede na vse to moramo tedaj reči, da le ni tako irelevantno, če govorimo o Kristusu središču in cilju zgodovine in vesoljstva. V nekem pogledu je lahko res celo nasprotno, da je namreč močno primerno, če o tem govorimo in s tega vidika osvetlimo resnico o Kristusu in njegovem odrešenju, njegovem pomenu za človeka in svet.

Kolikor danes splošno prevladujejo pogledi na svet in človeka, ki včlenjujejo dinamičnost in razvoj, dogajanje, zgodovinskost, toliko je takšen pogled na Kristusa seveda tem bolj sodoben in potreben.

Sicer pa pravi 2. vatikanski cerkveni zbor: »Prav tako (Cerkev) veruje, da se v njenem Gospodu in Učeniku nahaja ključ, središče in cilj vse človeške zgodovine« (CS 10, 2).

Vse je ustvarjeno po Kristusu in zanj

Krščansko vizijo stvarjenja nam kaže apostol Pavel, ko pravi: »On (Kristus) je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji . . . vse je ustvarjeno po njem in zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj, in on je glava telesu, Cerkvi« (Kol 1, 15 sl.). Kristus, ki je popolno razodetje Boga v človeku, je tedaj temeljni načrt, po katerem je vse ustvarjeno, je cilj, h kateremu je vse naravnano, je duhovna energija, ki je povsod na delu, je podoba, ki je vtisnjena v vse, kar je. Zato je stvarstvo od začetka usmerjeno k cilju, ki ga presega, in je njegova identiteta v tej usmeritvi, v nastajanju nečesa, ne v tistem, kaj že je. Stvari niso preprosto »vržene v bivanje« in prepuščene same sebi. V sebi nosijo načrt in usmeritev k uresničevanju tega načrta. Vesoljstvo je del »vesoljnega Kristusa«. Med njima je sicer razlika, ni pa ju mogoče ločevati. P. Teilhard de Chardin pravi: »Znova in znova si ponavljajmo: s stališča Stvarjenja, ali še bolje, Učlovečenja ni nič brezbožno tu doli, seveda za tiste, ki znajo gledati. Nasprotno, vse je sveto, če znamo videti v vsakem stvoru delček izvoljenega bitja, ki ga priteza k sebi vse bolj dopolnjujoči Kristus.«¹ Pavlove besede o stvarjenju v Kristusu so hermenevtično načelo za razlago stvarjenja. Šifra so za najglobljo vsebino stvarstva.

Stvarjenje in odrešenje sta dve strani ene in iste božje ustvarjalnosti. Narava je odprta za nadnaravno božjo dejavnost, ta pa odgovarja na to odprtost ali usmeritev. Stvarjenje v Kristusu, po njem in zanj pomeni hkrati posvečenje v Kristusu. Zato ni nič povsem posvetnega, Bogu tujega. Zato se lahko človek povsod sreča s Kristusom, z Bogom, posebej pa v človeku. In prav tako lahko s svojo ustvarjalno dejavnostjo prispeva svoj delež k temu, da se svet razvija v smeri vesoljnega Kristusa. »V človeški zgodovini

¹ P. Teilhard de Chardin, Božje okolje, Celje (Mohorjeva) 1975, 38.

se uresničuje božje kraljestvo. V bivanju v svetu, v katerem postaja človek res človek s tem, da poduhovi snovni svet, ki ga spreminja tako, da mu služi, v tem bivanju v svetu se uresničuje še globlja skrivnost. Ta dobi svoj zadnji smisel od resničnosti, ki je polna smisla, od bivanja v Kristusu:«²

Seveda je treba stvarstvo ali njegovo bivanje vzeti dinamično, se pravi kot nastajanje, nenehno ustvarjanje. V resnici nič preprosto ne biva, temveč vse nastaja in prispeva svoj delež k nastajanju vesolja po božjem načrtu. V vsem se kaže nastajanje po Kristusu in zanj. Dinamika in evolucija sta dve bistveni določili bivanja vsega, kar je Bog ustvaril ali ustvarja po Kristusu. Vsaka stvar prejema bivanje od Boga kot nastajanje v povsem določeni smeri. H. v. Ditfurth pravi: »Glede na to ne pomeni evolucija nič drugega kakor gibanje (ne prostorno, ampak gibanje, ki se uresničuje v filogenetičnem času), ki je za kozmos hkrati približevanje onstranstvu. Zato bo evolucija dosegla svoj konec v trenutku, ko se bo kozmos združil z onstranstvom. To bo dogodek, ki bo istoveten s koncem ustvarjalnega trenutka.«³

Kristus je središče in cilj vesoljstva. V Kristusu se je nekako razodela popolna podoba vesoljstva, saj se je v njem delček kozmosa na izreden način približal Bogu, tako da govorimo o dveh naravah v eni osebi. V tistih bivanjskih oblikah, ki so najbliže Kristusu po svoji naravni plati, je stvarstvo doseglo vrh svojega zagona, ki ga pomeni evolucija. V človeku se je val vesoljstva pognal najvišje, kolikor odmislimo Kristusa. Res pa je seveda, da je ta val evolucije blizu Kristusu šele, če ga prevzema nadnaravna energija milosti, če gre za novega človeka, ne samo za človeka, ki je sposoben, da doseže poseben stik z Bogom. A. Hulsbosch pravi: »Krščanski nauk o milosti nam kaže, kako se lahko evolucija na človeški ravni popolnoma uresniči.«⁴

Kristus je edini srednik med vesoljstvom in Bogom. Po njem dosega vesoljstvo svoj smisel in svoj cilj. Bog je v vesoljstvu hkrati imanenten in transcendenten, kajti vesoljstvo lahko samo tako nenehno nastaja in nastaja kot porajanje vedno novega, resnično novega. In prav to pomeni tudi izraz evolucije. K. Rahner zato takole izraža podobno misel: »Vsekakor pa moramo imanenco Boga v svetu tako radikalno pojmovati, da samopreseganje bitnosti, ki nastaja, je in ostane aktivno samopreseganje. In prav tako moramo ohraniti božjo transcenco, in sicer ne samo zaradi suverene neodvisnosti Boga od sveta, temveč zaradi nastajanja resnično novega, tako da lahko nastaja res novo in ne gre samo za razvoj tistega, kar je že

² E. Schillebeeckx, *Gott-Kirche-Welt*, Mainz (Grünwald) 1970, 220—221.

³ H. v. Ditfurth, *Wir sind nicht nur von dieser Welt*, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1981, 236.

⁴ A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Gottes*, Wien-Freiburg-Basel (Herder) 1965, 74.

dano.«⁵ Če pa pomislimo pri tem še na »nadaravno evolucijo«, ki naravno povzema vase, potem moramo dati božji imanenci v svetu, ki je hkrati transcendenca, še poseben poudarek. Isto velja tudi za Kristusovo sredništvo, ki ga imenujemo odrešenje in Kristusovo milost.

Dialog med Bogom in stvarmi

Stvarjenje po Jezusu Kristusu in zanj lahko pojmuje kot dialog med Bogom in stvarmi, kot odsev in nadaljevanje dialoga med Bogom in Kristusom, ki je dosegel svoj vrh v svobodni pokorščini človeka Jezusa Kristusa do Očeta. Seveda pa je dialog med stvarmi in Bogom formalno mogoč šele na ravni človeka. Sicer moremo govoriti le o fundamentalnem dialogu, se pravi o bivanju kot odgovoru na božji ogovor ali božji klic in o razvoju vesoljstva v smeri človeka in novega stvarstva — novega neba in nove zemlje kot odgovoru na božji načrt v Jezusu Kristusu.

V stvarstvu se tedaj uresničuje eksistencialni dialog. Bivanje vsega je nenehen odgovor na božji ogovor. Prav tako pa je evolucija vesoljstva uresničevanje dialoga med stvarmi in Bogom, v čemer pa se še bolj uveljavlja bistvo dilaoga, kajti vesoljstvo tako prihaja do novih imanentnih spoznanj, informacij in do novih oblik svojega zagona v smeri višjega načina bivanja, v smeri božje bližine. Z druge strani pa to pomeni tudi popolnejši božji ogovor in vedno popolnejšo odprtost za božji ogovor ali božji klic.

Kakor pa smo že rekli, je mogoče v polnem pomenu govoriti o dialogu šele tedaj, kadar gre za človeka, ki je duhovno-telesno bitje in zato sposobno za dialog. Predvsem imamo tukaj v mislih človekovo sposobnost mišljenja in svobodnega odločanja. Zato se tudi šele na ravni človeka začenja tisto, kar imenujemo zgodovino. Svoboda daje človekovi dejavnosti posebno lastno vrednost in veljavo, kajti človek s svojimi svobodnimi odločitvami ustvarja res nekaj svojega, nekaj, česar bi brez njega ne bilo in ne moglo biti. Bog je od vekomaj tako določil, saj je bil Kristus hkrati Bog in človek v polnem pomenu. »To veljavo je Bog zgodovini podelil od vekomaj v Kristusovi človeški naravi. Zato zgodovina ne pomeni nobenega nasprotja do Boga.«⁶ Ker je Bog v Kristusu postal človek in je v njem, po njem in zanj vse ustvarjeno, je Bog sprejel človeško dejavnost in njegovo zgodovino z njuno samostojnostjo v svoje načrte.

A ne samo to. Kristus je tudi Odrešenik, zato bi morali reči, da je Bog celo človekov greh včlenil v ta svoj odnos do zgodovine, tako da greh ne more onemogočiti božjih načrtov. »Tako čas objema ne samo božja večnost,

⁵ K. Rahner, *Christologie im Rahmen des modernen Selbst — und Weltverständnis*, v: *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1970, 236.

⁶ W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz (Grünewald) 1970, 86.

temveč ga določuje tudi Jezus Kristus. Že to, da se zgodovina razvija in dalje traja kljub grehu, ima svoj razlog samo v Kristusu. Bog pušča človeku čas, ker je vso zgodovino naravnal v smer prenove v Kristusu, ker noče grešnikove smrti. Tako je grešna zgodovina, ki se je zaprla Bogu, v svojem obstanku in trajanju že deležna milosti odrešenja.⁷ Greh se od začetka ni mogel uveljaviti tako, kakor bi se bil, če bi ne bilo vse ustvarjeno po Kristusu in zanj. Kal novega — »novega stvarjenja«, »novega človeka«, odrešenja je bila od začetka položena v vesoljstvo v Kristusu in se je tudi po njem in k njemu začela razvijati. Greh pomeni nasprotje evolucije, vendar te kali ni mogel zadušiti, pa naj gledamo nanjo v okviru naravne ali nadnaravne razsežnosti stvarstva.

V človeku in po njem doseže dialog med vesoljstvom in Bogom svojo formalno obliko. Človek je namreč tesno povezan z drugimi stvarmi, je del vesoljstva in v nekem pogledu njegov produkt. Zato na vse stvari padata svetloba in senca, svetla in senčna stran dialoga med človekom in Bogom. Kakor je Kristus srednik med vesoljstvom in Bogom, tako bi smeli človeka imenovati Kristusovega sodelavca v tem pogledu. Vse je ustvarjeno po Kristusu in zanj, a ta »po Kristusu in zanj« se na poseben način uresničuje po človeku, ker se je Bog v Kristusu povezal predvsem s človekom in ogovarja ostalo vesoljstvo po človeku. Takó pa lahko takoj rečemo, da je človekov odnos do narave, do vseh stvari, kolikor je usklajen s temi pogledi, dialoški, da je dialog, ne le monolog, da je služenje, ne le gospodovanje. To je treba danes še posebej poudariti.

Je pa naposled stvarjenje po Kristusu in zanj dialog med stvarmi in Bogom, ker je odsev dialoga v Bogu, v troosebni polnosti božjega življenja in je usmerjen v notranji dialog z Bogom — »Bog vse v vsem« (1 Kor 15, 28). V Kristusu in po njem prehaja dialog v Bogu v dialog Boga s človekom, stvarmi, vesoljstvom nasploh. Zato pa velja: »Kar je zemeljsko, tedaj nima samo pomena za prehod v večnost. Kdor je v Kristusu, potrjuje, kar je zemeljsko, in ustvarja iz njega nebeško kulturno okolje.«⁸ Resnična služba svetu je služba Bogu. S službo človeku še posebej služimo Kristusu, z njim sodelujemo.

Človekova svoboda in njene posledice

Človek je v svojih odločitvah svoboden, se pravi, da je zadnji razlog v njem, zakaj se odloči tako ali drugače. To sicer ne pomeni, da bi bil vedno svoboden. Vsekakor pa iz tega sledi, da lahko ravna tudi v nasprotju z božjimi načrti, v nasprotju s tistim, kar nosi v sebi kot moralni imperativ,

⁷ Prav tam, 87.

kar spoznava kot pravilno. V njegovih odločitvah se javljajo njegove slabosti, pa tudi hudobija.

Kristus je govoril, da je božje kraljestvo že prišlo, hkrati pa je izjavljal, da prihaja, in celo, da bo prišlo. V Kristusu je bilo božje kraljestvo popolnoma uresničeno, a Kristus je pomenil tudi začetek božjega kraljestva v svetu, ki bo prihajalo vse dotlej, dokler se ne bo uresničilo, da bo Bog vse v vsem. »Zgodovina je sicer vsak trenutek prežeta z večnostjo, ki jo obdaja, in vendar je šele na potu k svojemu eshatološkemu cilju; šele takrat bo Bog vse v vsem (1 Kor 15, 28).«⁹ Niti v svetni niti v cerkveni zgodovini ne moremo preprosto gledati uresničevanja božjega kraljestva. Popolno uresničenje božjega kraljestva pa sploh pomeni konec zgodovine. V zgodovini imamo vedno opraviti z nasprotjem med dobrim in hudim, Bogom in svetom, svetlobo in temo. V zgodovini se uveljavlja pluralizem glede na resničnost, ki jo pomeni stvarjenje, in resničnost, ki jo pomeni odrešenje, glede na naravo in milost, Cerkev in svet, zgodovino odrešenja in svetno zgodovino. Vsak integritet v tem pogledu je napačen in se vedno znova sprevrča v svoje nasprotje. Razlikovanje in hkrati poudarek na upravičenosti teh razlik, na samostojnosti resničnosti sta nujna. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Čeprav je namreč prav isti Bog hkrati Odrešenik in Stvarnik, prav isti Gospod tako zgodovine človeštva kakor zgodovine odrešenja, vendar prav ta božji red ne samo da ne odvzema upravičene avtonomije stvari in zlasti ne upravičene avtonomije človeka, marveč jo ravno postavlja nazaj v njeno prvotno dostojanstvo in jo v njej utrjuje« (CS 41, 2).

Vendar pa razlikovanje ne pomeni ločitve. Eshatološki pogled na zgodovino utemeljuje ne samo upravičen pluralizem, temveč tudi notranjo sorodnost različnih področij in danosti, njihovo naravnost v smeri eshatološkega cilja. Če je vse ustvarjeno po Kristusu in zanj, potem je v vesoljstvu od začetka nekaj, kar imenujemo »desiderium naturale«, »potentia oboedientialis«, kar pa seveda dobi svojo izrazitejšo podobo šele na ravni človeka. To dejstvo pa zopet pomeni posebno vez med zgodovino odrešenja in svetno zgodovino. A enoten cilj, ki ga imata tako stvarjenje in odrešenje, še tesneje povezuje zgodovino odrešenja in svetno zgodovino, pa tudi razvoj vesoljstva in zgodovino v ožjem pomenu. Vse je usmerjeno h Kristusu, kakor vse iz njega izhaja. Res pa je, da teh vezi ni mogoče vedno opaziti ali dokazati, čeprav to ne pomeni, da bi npr. svetni dogodki ne imeli odrešenjskega pomena. V zgodovini je marsikaj skrivnostno, ambivalentno in relativno, zato se moramo varovati prenašanih sodb. Lahko bi rekli, da gre za nekakšno božje tveganje, kolikor se v zgodovini uveljavlja človekova svoboda in jo Bog upošteva pri svojih načrtih, ne da bi jo kakorkoli okrnil. V Kristusu je bila človeška volja povsem usklajena z božjo

⁹ E. Schillebeeckx, n.d., 221

voljo, sicer pa je človek samo na potu k podobni usklajenosti svoje volje z božjo voljo in še ta pot nikakor ni premočrtna. Kristus je tudi v tem pogledu središče in cilj, ki nam ga kot takšnega odkriva vera.

S teologom W. Kasperjem bi smeli reči: »Kjer koli tedaj ljudje svoje življenje uravnavajo po zadnjih vrednotah, so že včlenjeni v ‚transcendentalno vero v Kristusa‘ in v ‚anonimno krščanstvo‘.«⁹ Da, taki ljudje so včlenjeni v Cerkev »ex desiderio« zaradi povezave cerkvenega in svetnega v Kristusu. Drugi vatikanski cerkveni zbor celo pravi: »Še več, kdor si ponižno in vztrajno prizadeva, da bi prodril v skrivnosti stvarnosti, ga Bog, ki vse stvari vzdržuje v bivanju in napravlja, da so to, kar so, tako rekoč vodi za roko, čeprav se človek tega ne zaveda« (CS 36, 2). Človek živi v božjem okolju in preprosto ne more iz njega, čeprav ga lahko zavrača in prezira. »Božja vseprisotnost . . . se v našem Vesolju izraža kot mreža, ki jo razpenjajo sestavljajoče sile celovitega Kristusa. Božji pritisk, ki ga čutimo v sebi in okoli sebe prek vseh nebeških, zemeljskih ali peklenskih sil, ni drugega ko neskončni dej, ki naj bi izoblikoval in dopolnil Kristusa, da reši Svet in ga popelje k bolj živemu. In ker se Kristus pri poteku tega delovanja nikakor ne obnaša kot mrtva, nedejavna konica stekanja, pač pa sam izžareva množino energij, ki naj bi vesolje prek Človeštva privedle k Bogu, ni torej nič čudnega, če se nas plati božje akcije dotikajo vse prežete od njegovih tvornih energij.«¹¹

Razlikovanje narave in nadnaravnega ne pomeni ločevanja. In podobno smemo reči tudi glede svetnega, človeškega in božjega; razlikovanje ne pomeni ločevanja. Čeprav je v človekovi svobodi še posebno utemeljena njegova samostojnost, se tudi ta samostojnost uresničuje v božjem, Kristusovem okolju. »Božja dejavnost je seveda božja, se pravi absolutno presežna, ustvarjalna. Vendar te še tako presežne dejavnosti ne bi mogli imenovati dejavnosti v zgodovini, če ta absolutna božja pobuda ne bi bila hkrati imanentna, ne da bi izgubila svojo transcendenco,« pravi E. Schillebeeckx.¹²

Svetna zgodovina in zgodovina odrešenja

Omenjali smo že dvojno evolucijo, ki se uresničuje v svetu in dobí na ravni človeka poseben poudarek, tako da postane tudi zavestna, zgodovina v ožjem pomenu. Ena je naravna, evolucija, ki je izvir vedno višje razvitih bitij in jo človek zavestno pospešuje s svojim ustvarjalnim delom. To delo prinaša tudi njemu razvoj v okviru kulture, ki jo z njim ustvarja. Druga evolucija pa je nadnaravna v smeri novega stvarstva, novega človeka, popol-

⁹ W. Kasper, n.d., 90.

¹⁰ Prav tam, 93.

¹¹ P. Teilhard de Chardin, n.d., 91.

¹² E. Schillebeeckx, Jezus, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1975, 556.

nega uresničenja božjega kraljestva. Obe evoluciji sta med seboj povezani zaradi ustvarjenosti vsega v Kristusu in zanj, zaradi Kristusovega odrešenja. Tako je težko obe evoluciji med seboj jasno razlikovati.

Najprej ne moremo zagovarjati kakšnega supernaturalizma, ki skuša nekako od zunaj dodajati naravi tisto, kar imenujemo nadnaravno, ki hoče tako ali drugače pokazati, kako je nadnaravno nekaj, kar je po naključju pridruženo naravi, kot kakšen tujek. Zato moramo reči na splošno, da zgodovina odrešenja ne more biti zgodovina, ki bi jo bilo mogoče ločiti od splošne zgodovine in zgodovinskosti ter ji pripisovati posebne zakonitosti. Kalcedonska dogma o Kristusu naravnost zahteva, da ostane prigodnost zgodovine odrešenja nedotaknjena, da se v zgodovini odrešenja razodevajo zakonitosti, ki veljajo za zgodovino nasploh, da se zgodovina odrešenja uresničuje v svetni zgodovini, v povezavi z njo.

Kljub temu pa teološko vprašanje glede odnosa med svetno zgodovino in zgodovino odrešenja ni tako preprosto in ga tudi teologi različno rešujejo. Med drugim se v tej zvezi zastavlja vprašanje odnosa med eshatološkim odrešenjem in ureditvijo sveta, ki bi ustrezalo človekovemu dostojanstvu, vprašanje, ki po svoje osvetljuje vprašanje odnosa med zgodovino sveta in zgodovino odrešenja. Priznati moramo, da človek lahko marsikaj stori za svojo osvoboditev, vendar mu to njegovo prizadevanje ne more prinesiti odrešenja v polnem pomenu. Zato pravi papež Pavel VI.: »Cerkev človeško osvoboditev tesno povezuje z odrešenjem v Jezusu Kristusu, nikdar pa ju ne enači; iz razodetja, iz zgodovinskega izkustva in iz razmišljanja o vsebini vere namreč ve, da ni vsak pojem osvoboditve nujno skladen in združljiv z evangeljskim pojmovanjem človeka, stvari in dogodkov; zaveda se, da ni dovolj poskrbeti za osvoboditev in za ustvaritev blaginje in razvoja, če naj pride božje kraljevstvo.«¹³ Človek tedaj ne sme zanemarjati svojega prizadevanja za osvoboditev: ekonomsko, politično socialno in kulturno. Sv. Tomaž pravi: *Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.*¹⁴ Upanje, ki zida na človekovi ustvarjalnosti, je včlenjeno in mora biti včlenjeno v krščansko upanje, ki sloni na božji odrešenjski ustvarjalnosti. E. Schillebeeckx ugotavlja v tej zvezi: »V krščanski praksi smo večkrat enoto stvarjenja in zaveze rušili. Stvarnik sam je Odrešenik in celo pri svoji odrešenjski dejavnosti nastopa božansko, se pravi v bistvu ustvarjalno, ne da bi zaradi tega obstajala tekma med tistim, kar stori on, in tistim, kar storimo mi, kolikor smo v njem zakoreninjani.«¹⁵ Samoosvobajanje človeka je krščansko, čeprav ni specifično krščansko. V določenih okoliščinah pa je lahko celo bistveno krščansko in kriterij krščanske avtentičnosti. Odrešenje, ki je od Boga, je odrešenje za človeka,

¹³ Pavel VI., O evangelizaciji, 35.

¹⁴ Tomaž Akvinski, *Summa contra gentiles*, III, 69.

¹⁵ E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, Herder (Herder) 1977, 747.

zato včlenjuje vse, kar spada k resničnemu človeškemu življenju, saj pravi Kristus: »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v obilju« (Jon 10,10).

Človekova dejavnost je res predvsem svetna in zgodovinska, vendar za kristjana ta dejavnost ni vse. Eshatološka usmeritev ga sili, da presega vse, kar stori, nenehno presega, da znova in znova zapušča zavestno utesnjenost v čas in svet, da se nenehno ozira v smer brezmejnih obzorij. Zgodovina odrešenja se uresničuje za ceno odpovedi in križa. Z drugimi besedami se to pravi, da se mora človek nenehno spreobračati in premagovati vse, kar je nujna posledica zamejenosti, časnosti, spremenljivosti, relativnosti. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Vso človeško zgodovino prepleta trd boj zoper moči teme; ta boj se je začel že takoj ob začetku sveta in bo po Gospodovi besedi trajal do zadnjega dne. Človek, ki je zapleten v ta boj, se mora neprestano boriti, če naj se drži dobrega; in le za ceno velikih naporov je s pomočjo božje milosti sposoben doseгти notranjo enoto v samem sebi« (CS 37,2).

Kristus je »cilj človeške zgodovine, točka, v katero se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih teženj« (CS 45,2). Seveda je Kristus vse to za ene tudi po spoznanju, ki jim ga daje vera, za druge le po praksi, ki izhaja iz njihove transcendentne usmeritve. Tudi ne smemo pozabiti, da je Kristus to kot Bog in človek, kot trpeči in od mrtvih vstali Kristus. Zato nas ne sme motiti, kako se uresničuje zgodovina odrešenja ali odrešenje v zgodovini: ne smejo nas motiti časnost in njene posledice, ustvarjenost in njene zamejenosti, greh in njegova hudobija. Kljub vsemu temu se namreč uresničuje evolucija v smeri vesoljnega Kristusa. »Kristus se prek našega sodelovanja, ki ga je sam razvnel, in po vsakem ustvarjenem bitju posebej dovršuje in dosega polnost . . . Naj delamo karkoli, vselej bomo po notranji zvezi Materija — Duša — Kristus prinesli Bogu košček bitja, ki si ga želi. Z vsakim od naših del sicer po drobcih, a resnično pripomoremo k zgradbi Pleroma in pomagamo Kristusu, da se korak za korakom bliža svoji polnosti.«¹⁶

Vesoljnemu Kristusu pa na poseben način služi Cerkev kot »vesoljni zakrament odrešenja« (CS 45,1). Cerkev kot vesoljni zakrament odrešenja je viden dokaz Kristusove dejavnosti v zgodovini. Res je, da je Cerkev predvsem v službi novega stvarstva, odrešenja. Ker pa je vse ustvarjeno v Kristusu in zanj, ima Cerkev naravnost kozmično poslanstvo.

Njena naloga je seveda, da služi, ne pa gospoduje. Zato mora upoštevati avtonomijo zemeljskih resničnosti in pluralizem različnih področij teh resničnosti in človeške dejavnosti, kakor smo že omenili. Filozofija se

¹⁶ P. Teilhard de Chardin, n.d., 34.

ne more spremeniti v teologijo, gospodarstvo ne v karitativno dejavnost, znanost ne v pobožno vajo. Eshatologija ne more postati sedanjost. Cerkev lahko kliče Duha v svet, nakazuje najbolj splošne smernice za ureditev sveta, ne more pa dajati v tem pogledu določenih ali celo podrobnih navodil. Posameznemu kristjanu pripada v odnosu do sveta in svetnih nalog samostojnost in lastna odgovornost. To pa včlenjuje hkrati dialog in strpnost v okviru cerkvene skupnosti in tudi v odnosu Cerkve do sveta. Sedanjost nikakor ni uresničenje eshatološke resničnosti z njeno dokončno, absolutno vrednostjo. Cerkev je tudi sama vedno na potu in je hkrati sveta in grešna, nesposobna tedaj, da bi se povsem dvignila nad svetno zgodovino, izrekala o njej absolutne sodbe in jo v vsakem pogledu z absolutno gotovostjo uravnavala v edino pravilno smer. Kljub temu pa mora zaupati in z neko sproščenostjo premagovati težave, s katerimi se srečuje, in pri tem prisluhniti tudi božjemu Duhu, ki deluje v svetu, kjer hoče in kakor hoče. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Tako Cerkev, ki je hkrati ‚vidna družba in duhovno občestvo‘ potuje skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s svetom isto zemeljsko usodo; in je kakor kvas in tako rekoč duša človeške družbe, ki naj bo v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino. To medsebojno prešinjaje zemeljske in nebeške družbe je seveda mogoče dojeti samo z vero; še več, to ostane skrivnost človeške zgodovine, ki jo vzburja greh prav do trenutka, ko se bo veličastvo božjih otrok v polnosti razodelo« (CS 40, 2—3).

Tako smo nakazali povezavo vesoljstva, zgodovine človeštva in Cerkve v Kristusu. Čeprav tedaj ne moremo vedeti za smisel resničnosti, smemo upravičeno vanj upati. Ta upravičenost našega upanja izhaja iz učlovečenja, trpljenja in smrti ter vstajenja ali poveličanja Jezusa Kristusa, to vse pa pomeni šifro za dejstvo, da je Jezus Kristus središče in cilj zgodovine in vesoljstva, da ima vse, kar je in se dogaja, svoj globoki pomen, svoj smisel. Čeprav je večkrat videz, da se povsod srečujemo z »vražjim okoljem« nemsila in hudobije, se v resnici božje okolje ne da zatreti, kajti: »V njem živimo in se gibljemo in smo« (Apd 17,28).

Sklepne misli

Ob sklepu tega razmišljanja se še enkrat spomnimo, da je resnica o Kristusu kot središču in cilju zgodovine in vesoljstva nadrazumska resnica naše vere. Zato gre za nejasno spoznanje, za »gotovost v negotovosti«, za upanje. Posamezni dogodki v zgodovini človeštva ali posamezna dogajanja v svetu sploh ostanejo zaradi tega večkrat zavita v temo. Človek je prisiljen reči z Jobovimi besedami: »Prečudežno je to bilo, da bi doumel« (Job 42,3). A kljub temu najbrž sme tudi zavpiti v bolečini: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15,35). Kristus nam je bil v vsem, kar je res človeško,

enak; prav zaradi Kristusa prihaja v zgodovini do medsebojnega prepleta tistega, kar dejansko je, in presežnosti, svobode in nujnosti, resničnosti in možnosti, moči in nemoči, veličine in bede. Kristus je sprejel nase človeško veličino in bedo, je šel prek križa v poveličanje in se je povsem solidariziral s človekom in svetom, zato je središče in cilj zgodovine in vesoljstva. »Genezis« se razodeva tudi kot »kenozis«. Približevanje resničnosti vesoljnemu Kristusu ni premočrtno, čeprav iz njega izvirajo človekov nemir, nemirno iskanje, preseganje vsega, kar kdaj doseže, in utopije, ki ga navdihujejo in so večkrat povsem tostranske. Bog v Kristusu vse to včlenjuje v svoj načrt, celo človekov greh. »Kdor more razumeti, naj razume.« Te Kristusove besede veljajo tudi v tem pogledu.

Seveda pa je človek tako resničen božji, Kristusov sodelavec. Zato je tudi ustvarjalec zgodovine in odgovoren zanjo, čeprav je ta njegova odgovornost kdaj zaradi razmer še tako zmanjšana. Nedvomno pa je tem bolj zanesljivo Kristusov sodelavec, čim bolj zna prisluhniti Duhu, ki deluje povsod zaradi Kristusa, zaradi nastajanja »vesoljnega Kristusa«, da bi bil »Bog vse v vsem«, čim bolj je odprt za dialog z vso resničnostjo, čim bolj išče, da bi našel pravo pot, čim bolj je »njegovo srce goreče«, ko posluša »Besedo« v svetu. V konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu beremo: »S svojim vstajenjem je bil Kristus postavljen za Gospoda, kateremu je dana vsa oblast v nebesih in na zemlji, in z močjo svojega Duha že deluje v srcih ljudi; in prebujajo v njih ne le hrepenenje po prihodnjem veku, ampak že s tem samim tudi oživlja, očiščuje in krepi tiste velikodušne težnje, s katerimi si družina ljudi prizadeva, da bi napravila svoje življenje bolj človeško in bi si v ta namen podvrgla vso zemljo« (CS 38,1).

Božje kraljestvo je večkrat zelo skrivnostno navzoče na zemlji, tudi po človekovi dejavnosti. A svojo dovršitev bo doseglo v prihodnosti, ki jo sv. pismo imenuje »Gospodov prihod«. Iz osrčja resničnosti in ozadja zgodovinskega dogajanja je vsekakor mogoče vernemu človeku zaznati besede ali resničnost besed: »Jaz sem Alfa in Omega, prvi in poslednji, začetek in konec« (Raz 22,13). In to ga mora spodbujati k vnemi za delo na zemlji v duhu evangelija, k prizadevanju za vrednote človeškega dostojanstva, bratskega občestva in svobode (prim. CS 39, 2—3). Prek službe človeku in svetu se bližamo absolutni prihodnosti, ki pa je kljub vsemu predvsem božji dar — milost in jo prav zato lahko s trdnim zaupanjem pričakujemo.

Povzetek: Vekoslav Grmič, Kristus središče in cilj zgodovine in vesoljstva

Krščanska vizija stvarjenja je izražena v Pavlovih besedah, da je vse ustvarjeno po Kristusu in zanj. Stvarjenje in odrešenje sta dve strani iste božje ustvarjalnosti. Bog je v vesoljstvu hkrati imanenten in transcendenten. V stvarstvu se uresničuje existen-

cialni dialog med Bogom in stvarmi. V človeku in po njem doseže ta dialog svojo formalno obliko. Vendar je v zgodovini marsikaj skrivnostno, ambivalentno in relativno, čeprav se v njej uresničuje odrešenje. Človek lahko marsikaj stori za svojo osvoboditev in je zato dolžan si prizadevati zanjo, posebej še ker odrešenje včlenjuje vse, kar spada k resničnemu človeškemu življenju.

Summary: Vekoslav Grmič, Christ as Centre and Aim of History and Universe

Christian vision of creation is expressed in Paul's words that everything was created through Christ and for Him. Creation and redemption are two aspects of the same divine creativity. In the universe God is simultaneously immanent and transcendent. In the Creation the existential dialogue between God and his creatures is realized. In man and through him this dialogue reaches its formal shape. Yet many a thing in history is mysterious, ambivalent and relative though redemption is realized in the course of history. Man can essentially contribute to his liberation and is obliged to strive after it, especially as redemption includes everything that forms part of real human life.

Stanko Janežič

Ekumenska razsežnost svetega pisma

Sveto pismo je svojevrsten božji nagovor. Z njim se Bog razodeva človeštvu in ga vabi v polnost svojega božjega življenja.

Bog je začetnik človekovega bivanja in je tudi njegov zadnji cilj. Ustvaril ga je »po svoji podobi«, kot »moža in ženo«, ki jima je naročil, naj »se množita ter napolnita zemljo« in si jo podvržeta (prim. 1 Mz 1,26—28).

Človeštvo je božje ljudstvo, v zavezi z Bogom in vedno bolj strnjeno naj roma skozi prostor in čas ter končno doseže polno edinost s troedinim Bogom, med seboj in z vsem stvarstvom, ob uresničitvi »novega neba in nove zemlje« (Raz 21,1).

Nadtisočletno nastajanje svetega pisma, od Mojzesovih knjig do Janezovega Razodetja, je vtisnilo svetim knjigam svojevrstno pestrost. Na pisanje so vplivale razmere, zgodovina, kultura, značaji pisateljev, ki so vsak po svoje sprejemali in zapisovali božje navdihe, in še marsikaj.

Vendar iz vsega svetega pisma tako ali drugače diha božji odrešitveni načrt; ta najlepše zasije v učlovečenju Jezusa Kristusa ter v njegovem razglasanju in ustvarjanju božjega kraljestva, kakor o tem z neovrgljivo močjo poročajo Metejev, Markov, Lukov in Janezov evangelij.

Cerkev, ki zrasla iz Kristusovega oznanjevanja, dela, njegove smrti in vstajenja, je zedinitveni proces novih časov. Cerkev naj bi kakor v vse širje drhtečih krogih vodne gladine, ki jih je sprožil Kristus, v moči Svetega Duha zajemala nove in nove narode in ljudstva ter jih, večkrat tudi po ovinkastih preizkušnjah in razdorih, zedinjevala med seboj in z Bogom za vso večnost. Pri tem odrešitvenem delovanju Cerkve pa ima odločilno in nezamenljivo vlogo prav sveto pismo.

I. STARA ZAVEZA

Svetopisemska prazgodovina

Začetek svetopisemskih knjig pripoveduje o stvarjenju neba in zemlje ter srečnem življenju prvih dveh ljudi, v soglasju s samim seboj, z Bogom in vsem stvarstvom. Vse je bilo lepo, dobro in prav, dokler se človek ni uprl Bogu in jedel »od drevesa spoznanja dobrega in hudega« (1 Mz 2,17). S tem prvim grehom je človek zapadel v nemir in razdor s seboj, pa tudi z živo in mrtvo naravo, predvsem pa z Bogom. Izgubil je ravnovesje in odtleja zanaša sem in tja, razpet je med navzkrižja dobrega in zla, neobvladano samoljubje ga potiska v vedno nove razprtije. Vendar človek tudi po grehu ni povsem prepuščen silam teme. Iz prve Mojzesove knjige sije tudi upanje: v prihodnosti bo prišel nekdo, ki bo vsemu hudemu »glavo strl« (1 Mz 3,15) in človeštvu prinesel odrešilno spravo.

Človekovo samoljubje in razdor sta slikovito prikazana v svetopisemski pripovedi o prvem bratomoru (1 Mz 4,1—16): kako je Kajn iz ljubosumnja in sovraštva ubil svojega brata Abela, ki bi ga moral ljubiti in skupaj z njim častiti skupnega Boga. Zločin je sprožil napetost in razdor, ki je z množitvijo človeštva dobival vse večje razsežnosti. Na ramena ljudi pa je legla teža in vest je zajel nemir, ki ga izraža božji očitek: »Glas krvi tvojega brata vpije k meni z zemlje« (1 Mz 4,10).

Zaradi »popačenosti« in »hudobije« je Bog poslal na zemljo »vesoljni potop«, s pravičnim Noetom in njegovimi sinovi, ki jih je otel, pa je sklenil zavezo: »Glejte, sklenem zavezo z vami in z vašim zarodom za vami in z vsakim bitjem, ki je pri vas« (1 Mz 9,9—10).

Zgodba o babilonskem stolpu (1 Mz 11,1—9) hoče povedati, da so ljudje lahko edini in srečni, če ob svojih sposobnostih in uspešnih delih ostajajo ponižni, če priznavajo svojo omejenost in Boga nad seboj. Kakor hitro pa se, predani napuhu, čutijo samozadostni in odklanjajo vsakršno presežnost, se kaj kmalu rodi med njimi nerazumevanje, izbruhnejo prepiri in razhodi in konec je skupne ustvarjalnosti. In največkrat je zapisano porušenju še to, kar so ustvarili v vzajemnem trudu in znoju.

Očak Abraham

Na poseben način je Bog sklenil zavezo z očakom Abrahamom, očetom vsega božjega ljudstva. Iz njega naj bi prišel po Mesiju Jezusu Kristusu božji blagoslov na vse narode sveta in jih trdno povezal med seboj. »Naredil bom iz tebe velik narod,« zagotavlja Bog, »in te blagoslovil... in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji« (1 Mz 12,2—3). — »Glej, jaz imam svojo zavezo s teboj: postal boš oče množici narodov... In

sklenem svojo zavezo med seboj in teboj ter tvojim zarodom za teboj od roda do roda kot večno zavezo, da bom Bog tebi in tvojemu zarodu za teboj« (1 Mz 17,4.7).

V božji prikazni, ki jo je doživel Abraham pri Mambrejevem hrastu (1 Mz 18,1—15), vidijo nekateri starozavezno razodetje svete Trojice. Ko je namreč Abraham sedel ob svojem šotoru, je zagledal »tri može«, nebeščane, ki so se kot gostje ustavili pri njem in mu sporočili veselo novico, da bo dobil sina. Ruski umetnik Andrej Rubljev (14.—15. st.) je ob tem tekstu ustvaril čudovito ikono treh angelov: v ritmu linij in barv izžarevajo polnost harmonije, edinost, ki se med seboj dopolnjuje v različnosti. Prav ob tej umetnini se je marsikomu, posebej še vzhodnemu kristjanu, mogoče vglabljati v skrivnost svete Trojice, ki je vir in vzor edinosti vsega božjega ljudstva.

Jakob in Jožef

Izakov sin Jakob je svojega brata Ezava pri očetu opeharil za blagoslov prvorojenca in se je umaknil pred razjarjenim bratom, ki se je hotel maščevati in brata ubiti. Toda po daljši ločitvi sta se brata spravila. Jakob je brata bogato obdaril in se mu »sedemkrat priklonil do tal«, »Ezav pa mu je pritekel naproti, ga objel, se mu oklenil vratu, ga poljubil in sta jokala« (1 Mz 33,3—4).

Ena najlepših zgodb stare zaveze, ki govore o pomenu sprave in medsebojne ljubezni, je zgodba o Jakobovem sinu Jožefu in njegovih bratih. Oče Jakob je imel Jožefa najrajši, bratje pa so ga sovražili. Nekoč so ga že hoteli ubiti, pa so ga na predlog enega izmed njih le prodali potujočim trgovcem. Ko so ti Jožefa v Egiptu prodali faraonovemu načelniku telesne straže in je na faraonovem dvoru po hudih preizkušnjah postal faraonov namestnik za vso deželo, se je ob lakoti srečal tudi s svojimi brati. Preizkusil jih je in spoznal, da so se spreobrnili in se imajo radi med seboj. Dal se jim je spoznati in se spravil z njimi ter jim zagotavljal: »Bog me je poslal pred vami, da vas ohrani pri življenju« (1 Mz 45,5). In se je oklenil najmlajšega »brata Benjamina okoli vratu in jokal... Nato je poljubil vse brate in jokal pri njih; potem so njegovi bratje z njim govorili« (1 Mz 45,14—15).

In Jožefovi bratje so pripeljali v Egipt tudi očeta Jakoba in svoje družine. Pred svojo smrtjo je Jakob zapovrstjo blagoslovil svoje sinove in med blagoslovom nad Judom oznanil prihod Mesija, ki prinaša spravo: »Ne bo vzeto žezlo od Juda, ne vladarska palica izmed njegovih nog, dokler ne pride tisti, ki mu gre, in njemu bodo narodi pokorni« (1 Mz 49,10).

Mojzesova zaveza

Izraelce, ki so se v Egiptu sčasoma močno razmnožili in postali pravi sužnji ter so jih faraoni vse bolj stiskali, je Bog izpeljal v svobodo pod vodstvom Mojzesa, enega največjih mož stare zaveze. Bog se mu je prikazal »v ognjenem plamenu iz sredine grma« (2 Mz 3,2), se mu predstavil kot »Jaz sem, ki sem« (2 Mz 3,14) in mu naročil, naj z njegovo močjo izpelje izraelsko ljudstvo iz Egipta »v deželo, v kateri teče mleko in med« (2 Mz 3,8).

Po čudežnem prehodu čez Rdeče morje so se Izraelci ušotorili v Sinajski puščavi nasproti gori Sinaj, na nji je Bog spregovoril Mojzesu in med gromom in bliskom razglasil svojih deset zapovedi (prim. 2 Mz 20,1—18). Nato je Mojzes pod goro postavil oltar in Izraelci so Bogu darovali žgalne daritve. In so se zavezali: »Vse, kar je zapovedal Gospod, bomo pokorno spolnjevali.« In Mojzes je s krvjo juncev pokropil ljudstvo ter rekel: »Glejte, to je kri zaveze, ki jo je Gospod sklenil z vami po vseh teh besedah« (2 Mz 24,7—8).

Izraelci so se ob svojih dolgih blodnjah po puščavi čutili kot eno samo božje ljudstvo. Zavedali so se, da po zavezi pripadajo Bogu, ki jih vodi in varuje ter jim odpušča njihove pregrehe in slabosti ter je z njimi usmiljen. Vedno bolj pa jim je v zavest prihajalo tudi prepričanje, kako neločljivo so povezani med seboj, v trpljenju in radostih, v grehih in krepostih. S svojo zvestobo Bogu kličejo nase blagoslov, s svojo nezvestobo pa prekletstvo. Čim bolj bodo kot skupnost spolnjevali božje postave, tem bolj bodo deležni božjih obljub: »Postavil bom svoje prebivališče med vami in vas ne bom mrzil. Med vami bom hodil in bom vaš Bog, vi pa boste moje ljudstvo« (3 Mz 26,11—12).

Mojzes je ljudstvu zabičeval, da je prva med zapovedmi ljubezen do Boga: »Poslušaj, Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod edini! Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo« (5 Mz 6,4—5). Ljubiti pa je treba tudi bližnjega: »Ne sovraži brata v svojem srcu... Ne bodi maščevalen in zamerljiv proti sinovom svojega ljudstva, ampak ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe« (3 Mz 19,17—18).

Ljudstvo naj bi raslo v svetosti in naravnost posnemalo Boga. »Gospod je govoril Mojzesu: Govôri vsej občini Izraelovih sinov in jim povej: Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (3 Mz 19,1—2). »Kajti sveto ljudstvo si Gospodu, svojemu Bogu, in Gospod, tvoj Bog, te je izvolil, da mu boš lastninsko ljudstvo izmed vseh ljudstev, ki so na površju zemlje... Vedi torej, da je Gospod, tvoj Bog, Bog, zvesti Bog, ki ohranja do tisočega rodu zavezo in milost njim, ki ga ljubijo in njegove zapovedi spolnjujejo, ki pa povrne njim, ki ga sovražijo, pri priči s pogubljenjem« (5 Mz 7,6.9—10).

Da ne bi Izraelci zašli v malikovalstvo in zavrgli vere v enega Boga, jim Bog prepoveduje zvezo z drugimi narodi, posebej še svaštvo z njimi, in jim naroča, naj uničijo njihove poganske oltarje in malike (prim. 5 Mz 7,1—5; 2 Mz 34,12—16, idr.). Glede tega je božja zapoved zelo stroga: »Uniči vsa ljudstva, ki ti jih izroči Gospod, tvoj Bog! Tvoje oko naj se jih ne usmili! Ne služi njihovim bogovom; kajti to bi ti bila past« (5 Mz 7,16). Vse to naj bi pa služilo enemu samemu namenu: izraelsko ljudstvo naj bi ostalo čvrsto in sveto, zvesto svoji zavezi z Bogom (prim. 5 Mz 8,19—20).

Ob sklepu 5. Mojzesove knjige je pri poročilu o Mojzesovi smrti upravičeno z velikim spoštovanjem zapisano o velikem vodniku in zedinjevalcu izraelskega ljudstva: »In ni vstal več prerok v Izraelu enak Mojzesu, s katerim je bil Gospod občeval od obličja do obličja« (5 Mz 34,10).

Prerok Izaija

Med preroškimi knjigami svetega pisma ima posebno moč Izaija. Prerok Izaija (8.—7. st. pr. Kr.) je karal in spodbujal izraelsko ljudstvo in mu razlagal, kakšno vlogo mora kot od Boga izvoljen narod odigrati v božjem načrtu vesoljne zgodovine. Iz njega bo izšlo mesijansko kraljestvo miru in pravice. Posebno iz drugega dela (pogl. 40—66) jasno odseva verski univerzalizem, ki objema vse narode, ves svet.

Izaijeva preroška beseda je polna sproščene širine in zaupanja v božje načrte:

»Zgodilo se bo poslednje dni:

gora hiše Gospodove

bo stala vrh gora,

vzvišena nad griči.

In vreli bodo k njej vsi narodi,

mnoga ljudstva pojdejo tja...

Sodil bo med narodi,

delil bo pravico mnogim ljudstvom« (Iz 2,2.4).

»Zato vam bo Vsemogočni dal znamenje:

Glej, devica bo spočela

in rodila sina,

ki ga bo imenovala Emanuel« (Iz 7,14).

»Ljudstvo, ki hodi v temi,

gleda veliko luč;

nad prebivalci v deželi smrtne sence

zasije luč...

Zakaj dete nam je rojeno,

sin nam je dan,

oblast je na njegovih ramah,
in imenuje se:
Čudoviti svetovalec, močni Bog,
Oče na veke, knez miru.
Njegova je polnost oblasti,
miru ne bo konec.
Vladal bo na Davidovem prestolu
in nad njegovim kraljestvom« (Iz 9,1.5—6).

Izaija napoveduje, da bo iz Davidovega rodu izšel Mesija, ki bo ustanovil kraljestvo miru, v katerega bodo sprejeti tudi poganski narodi (prim. Iz 11,1—14; 19,18—24; 25,6—7). Posebno nekateri opisi mesijanskih blagrov so polni božje moči in pesniške slikovitosti (prim. Iz 35,4—6).

Gospod je kakor dober pastir:
»Kakor pastir pase svojo čredo,
s svojo roko zbira jagnjeta,
jih nosi v svojem naročju,
doječe pa rahlo vodi« (Iz 40,11).

Gospodov služabnik, Mesija, bo nastopil kot učitelj narodov, poganom bo prižgal luč, oznanjal bo prihod nove zaveze:

»Glej, moj služabnik, ki ga podpiram,
moj izvoljeni, nad katerim imam veselje.
Del sem nanj svojega duha,
da bo oznanil narodom pravo.
Ne bo vpil, ne bo hrupa delal...
Nalomljenega trsta ne zlomi
in tlečega stenja ne pogasi...
Jaz, Gospod, sem te poklical v pravičnosti,
prijel sem te za roko in te čuval,
dal sem te v zavezo ljudstvu
in v luč narodom,
da odpreš slepe oči,
da pripelješ jetnike iz zapora,
iz ječe one, ki sedijo v temi...
In novo oznanjam,
preden vzklije, vam dajem slišati« (Iz 42, 1—9).

Gospodov služabnik, Mesija, bo s svojim trpljenjem za grehe drugih prinesel odrešenje mnogim, vsemu človeštvu. Vse bo zedinil v svojem kraljestvu pravičnosti in miru:

»S svojim trpljenjem
bo moj pravični služabnik
prinesel pravičnost mnogim,

njih hudobije bo naložil nase.
Zato mu bom dal v delež mnoge,
in mogočne prejme kot plen,
zato, ker je svoje življenje dal v smrt
in bil prištet med hudodelce,
medtem ko je nosil grehe mnogih
in prosil za hudodelce« (Iz 53,11—12).

»Glej, za pričo ljudstvom ga narejam,
za kneza in zapovednika ljudstvom.
Glej, narode, ki jih ne poznaš, pokličeš!
Narodi, ki te ne poznajo, priteko k tebi
zaradi Gospoda, tvojega Boga,
in zaradi Svetega Izraelovega,
ker te je poveličal« (Iz 55,4—5).

Bog, ki zbira božje ljudstvo, želi, da bi se izvoljenemu izraelskemu
narodu pridružili tudi tujci, se držali zaveze in imeli z njim iste pravice
(prim. Iz 56,6—7). Jasno pravi: »K že zbranim bom zbiral še druge«
(Iz 56,8). Vsi naj bi pred Bogom in v njem postajali eno božje ljudstvo.

V Sion, novo božje kraljestvo, in njegovo luč bodo prihajali vedno
novi narodi:

»Narodi pojdejo k tvoji luči
in kralji k siju, ki vstaja nad tabo . . .
Tujci bodo zidali tvoje zidove
in njih kralji ti bodo stregli . . .
Tvoja vrata bodo vedno odprta . . .
Kajti narod in kraljestvo, ki ti ne služi, izgine,
in ti narodi bodo gotovo pokončani« (Iz 60,3.10—12).

Gospod bo zbral »vse narode in jezike«, da bodo videli božje »veli-
častvo« (Iz 66,18).

In po božji zaobljubi se bodo vsi veselili novega stvarjenja:

»Da, glej, ustvarim novo nebo
in novo zemljo,
o prejšnjem ne bo spomina
in ne pride več na misel.
Temveč veselite in radujte se na veke
tega, kar ustvarim.
Zakaj glej, preustvarim Jeruzalem v radost
in njegovo ljudstvo v veselje« (Iz 65,17—18).

»Glej, napeljem k njemu mir kakor reko,
in kakor preplavljajoč potok veličastvo narodov« (Iz 66,12).

Usmeritev v novo zavezo

Tudi v drugih knjigah stare zaveze so raztresene misli, ki odsevajo, bolj ali manj, ekumensko razsežnost, seveda v širokem pomenu besede, v skladu z naravo stare zaveze in takratnim pojmovanjem človeškega sožitja. Izraelci, posebej pa njihovi preroški voditelji, so se zavedali, da jim je Bog poveril posebno nalogo. Z Bogom so sklenili zavezo, da bi mu mogli ostati zvesti, da bi se pod vplivom poganskih narodov ne predali mnogobožstvu in malikovalstvu, temveč bi, strnjeni sami v sebi, mogli nekoč z božjo pomočjo pritegniti k zavezi z Bogom tudi druge, poganske narode.

Vse sveto pismo stare zaveze je pravzaprav usmerjeno v novo zavezo: v čas, ko bo nastopilo vseodrešujoče božje kraljestvo. Posebno nekateri starozavezni teksti z resnično preroško močjo napovedujejo prihod Mesija, ki bo ustanovil vesoljno kraljestvo pravičnosti in miru.

Med preroki prinašajo take napovedi poleg že omenjenega Izaija predvsem Jeremija in Ezekijel, Mihej in Joel, pa tudi drugi.

Takó napoveduje Jeremija (7.—6. st. pr. Kr.):

»In pripeljem vas na Sion. In dam vam pastirjev po svojem srcu, da vas bodo pasli z modrostjo in razsodnostjo . . . Tisti čas bodo Jeruzalem imenovali prestol Gospodov. Tja se bodo zbirali vsi narodi v imenu Gospodovem, v Jeruzalem, in ne bodo več hodili v trdovratnosti svojega hudobnega srca« (Jer 3,14—17).

»Resnično, pridejo dnevi, govori Gospod, ko obudim Davidu pravično mladiko; kralj bo in bo modro vladal, prav in pravično bo delal v deželi« (Jer 23,5).

»Resnično, pridejo dnevi, govori Gospod, ko sklenem s hišo Izraelovo in s hišo Judovo novo zavezo . . . Svojo postavo položim v njihovo notranjost in jo zapišem v njih srce; jaz bom njihov Bog in oni bodo moje ljudstvo« (Jer 31,31.33).

Prerok Ezekijel (7.—6. st. pr. Kr.) govori o dobrem pastirju, ki je sam Gospod:

»Jaz sam bom pasel svoje ovce in jaz jim bom nudil počitek, govori vsemogočni Gospod. Izgubljene poiščem, razkropljene pripeljem nazaj, ranjene obvežem, bolne pokrepčam, zdrave in krepke obvarujem. Pasel jih bom, kakor je prav« (Ezk 34,15—16).

Ezekijel tudi napoveduje zavezo z Bogom in njen blagoslov ter notranje očiščenje:

»Sklenem z njimi zavezo miru . . . Blagoslavljal jih bom« (Ezk 34,25—26).

»Dam vam novo srce, novega duha vam vlijem v vašo notranjost; odstranim kamnito srce iz vašega telesa in vam dam meseno srce. Svojega

duha vam vdihnem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih zakonih, se držali mojih odlokov in jih spolnjevali« (Ezk 36,26—27).

Prerok Mihej (8. st. pr. Kr.), sodobnik svojega vélikega rojaka Izaija, v Izaijevem duhu in z njegovo zavzetostjo opisuje mesijansko prihodnost. Napoveduje spreobrnjenje poganskih narodov in mesijanski mir, ki bo zavladal med ljudstvi (Mih 4,1—4). Njegova je tudi prerokba, da bo Mesija rojen v Betlehemu:

»A ti, Betlehem — Efrata,
majhen si med Judovimi tisočnijami,
iz teme mi izide on,
ki naj vlada v Izraelu:
njegov izhod je od nekdej,
iz dni starodavnosti . . .

Trdno bo stal in pasel svojo čredo z močjo Gospodovo,
z veličastjem imena Gospoda, svojega Boga.

V miru bodo prebivali,
zakaj raztegnil bo odslej svojo oblast
tja do koncev zemlje« (Mih 5,1.3).

O vesoljnem delovanju Svetega Duha v mesijanskem času lepo piše prerok Joel (5. st. pr. Kr.):

»Po tem bom izlil svojega Duha
na vse človeštvo;
in vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovale,
vaši starčki bodo sanje imeli,
vaši mladeniči bodo prikazni gledali;
tudi na vaše hlapce in na vaše dekle
bom v tistih dneh izlil svojega Duha« (Jl 3,1—2).

Ta napoved se je izpolnila na prvi binškošni praznik in se še izpolnjuje v Kristusovi Cerkvi. Prerok pa jo povezuje tudi z eshatološkim Gospodovim prihodom ob koncu sveta (prim. Jl 3,3—4).

Ekumensko obarvane tekste stare zaveze je treba povezovati s knjigami nove zaveze. Šele potem iz njih zasije tista podoba enega samega božjega ljudstva in vesoljnega bratstva, ki jo je oznanjal utemeljitelj nove zaveze, učlovečeni Bog Jezus Kristus.

II. NOVA ZAVEZA

Nova zaveza je dopolnitev stare (prim. Mt 5,17). To še posebej velja glede ljubezenske povezanosti ljudi med seboj in z Bogom. Saj je bistvo in višek novozaveznega veselega oznanila Kristusova nova zapoved: »Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi med seboj ljubite« (Jn

13,34). Namen te ljubezni pa je edinost, za katero je molil Kristus k svojemu nebeškemu Očetu: »Sveti Oče, ohrani v svojem imenu one, ki si mi jih dal, da bodo eno kakor midva« (Jn 17,11).

Med pisatelji nove zaveze najbolj izžarevata zedinitveno zavzetost sv. Janez in sv. Pavel. Vendar je tudi v drugih novozaveznih knjigah mnogo spodbud za rast v polnost ljubezni in edinosti. Končno iz vse nove zaveze odseva Kristus, utelešena božja ljubezen, ki želi k sebi pritegniti in v sebi zediniti vse ljudi in vse stvarstvo.

Sinoptični evangeliji

Ob Kristusovem rojstvu so angeli prepevali:

»Slava Bogu na višavah

in na zemlji mir ljudem, ki so Bogu po volji« (Lk 2,14).

Kristus je ljudem prinesel resničen mir. Ta božji mir bo zajel posebno vse tiste, ki se bodo oklenili Kristusovih blagrov.

Blagri, ki jih navajata evangelista Matej (Mt 5,3—12) in Luka (Lk 6,20—26), so postava nove zaveze in prav iz njih diha tisti novi duh, ki ga je prinesel Kristus in naj bi zaživel v njegovem mesijanskem kraljestvu. To je duh ponižnosti, krotkosti, potrpljenja, usmiljenja, miroljubja, bratske ljubezni. Kjer bo zavladal duh blagrov, ne bo prišlo do resnih sporov in needinosti, tam bodo kmalu prenehala morebitna nesoglasja.

Duh nove zaveze je duh odpuščanja in sprave. »Če torej prineseš svoj dar k oltarju,« pravi Kristus, »in se tam spomniš, da ima tvoj brat kaj zoper tebe, pusti svoj dar tam pred oltarjem in pojdi, da se poprej spraviš s svojim bratom, in potem pridi in daruj svoj dar« (Mt 5,23—24).

Kako naj namreč Bog, ki je Bog ljubezni, sprejme dar od nekoga, ki je sprt s svojim bratom? In kako naj, tako se lahko ob tem sprašujemo današnji kristjani, Bog sprejme daritev kakšne Cerkve, ki je sprta s svojo sestriško Cerkvijo?

Kristus zahteva ljubezen ne le do prijateljev, ki je ni težko uresničiti, temveč tudi do sovražnikov: »Ljubite svoje sovražnike; delajte dobro tem, ki vas sovražijo, in molite za tiste, ki vas preganjajo in obrekujejo, da boste otroci vašega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 5,44—45). Usmiljenje je treba izkazovati vsem, tudi nepoznanim tujcem in nasprotnikom, kot je to storil usmiljeni Samarijan (prim. Lk 10,25—37). To je tista novost, ki jo prinaša nova zaveza in je vir miru med ljudmi.

Kdor hoče, da mu Bog odpusti njegove grehe, mora tudi sam rad odpuščati, kakor je Kristus učil moliti v očenašu (prim. Mt 6,12,14—15). Isto je povedal v priliki o neusmiljenem hlapcu (prim. Mt 18,23—35). Odpustiti je treba ne le »do sedemkrat, ampak do sedemdesetkrat sedemkrat« (Mt 18,22), to je vedno.

Večje spore naj rešuje Cerkev (prim. Mt 18,17), to je zbor vernikov, predvsem predstojniki. Njim je dal Kristus oblast zavezovati in razvezovati (prim. Mt 18,18). Kakor je Kristus še posebej obljubil in izročil podobno oblast Petru (prim. Mt 16,18—19), prek njega pa tudi njegovim naslednikom. Peter (in njegov naslednik) naj bi še posebej potrjeval svoje brate v veri (prim. Lk 22,32) in kot vrhovni pastir »pasel« »jagnjeta« in »ovce« (prim. Jn 21,15—17). Zlasti naj bi bdel nad edinostjo vsega božjega ljudstva, vesoljne Kristusove Cerkve. Vendar mora biti v Kristusovem duhu in po njegovem zgledu tisti, ki je največji, »kakor najmanjši, in predstojnik kakor strežnik« (Lk 22,26; prim. Mr 9,35; 10,43—44). Le tako bo mogel uspešno izvrševati svojo vodstveno službo v Cerkvi. Končno smo pred Bogom vsi enaki. V Kristusu smo vsi le »bratje« med seboj in naš resnični »Učenik« in »vodnik« je le Kristus (prim. Mt 23,8—11).

Po Kristusovem zagotovitvi ima zedinjena molitev posebno moč pri Bogu. Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v Kristusovem imenu, tam je on sredi med njimi (prim. Mt 18,19—20). Tako bo skupna molitev za medsebojno ljubezen in edinost gotovo obrodila sadove.

Pri zadnji večerji je Kristus ob sprememnitvi vina v svojo kri govoril o krvi »zaveze, ki se za mnoge preliva v odpuščanje grehov« (Mt 26,28; prim. Mr. 14,24). To je bila podoba njegove odrešujoče smrti na križu, ko je s svojim trpljenjem in smrtjo spravil človeštvo z Bogom, pa tudi podoba večne zedinitvene gostije »v božjem kraljestvu« (Mr, 14,25; prim Mt 26,29). To zavezo in to podobo Cerkev obnavlja z izpolnitvijo Kristusovega naročila »to delajte v moj spomin« (Lk 22,19), pri opravljanju evharističnega bogoslužja pa ponavzoča velikonočno skrivnost Kristusove smrti in vstajenja.

Janezov evangelij in njegova pisma

Veliki »Teolog« Janez že v uvodu v svoj evangelij sega v skrivnost večnega božjega življenja in predstavlja Kristusa, božjo Besedo, kot počelo vsega življenja in luč, ki razsvetljuje ljudi in jih vodi v božje otroštvo, v skrivnostno edinost z Bogom in med seboj (prim. Jn 1,1—14).

Jezus ki imenuje sebe »kruh življenja« (Jn 6,35), je prišel na svet, da bi izpolnil voljo svojega nebeškega Očeta in ne bi ničesar izgubil, temveč dal večno življenje vsem, ki vanj verujejo (prim. Jn 6,38—40). Kdor bo jedel njegov duhovni kruh, njegovo »meso«, in pil njegovo »kri«, bo deležen večnega življenja. Ostal bo v Kristusu in Kristus v njem, in »bo živel vekomaj« (prim. Jn 6,48—58).

Evharistija je skrivnostno znamenje edinosti: edinosti vseh, ki zauživajo Kristusovo »telo in kri«, s samim Kristusom in troedinim Bogom, hkrati pa edinosti med seboj. Zato je vsako obhajanje evharistije v krščanskih skupnostih, ki so razdeljene med seboj, glasen klic k ponovni združitvi.

Kristus imenuje sebe »dobrega pastirja« in »vrata k ovcam«. Le kdor vstopi skozenj, »bo rešen« (prim. Jn 10,7—11). Ovce poznajo njega in on pozna nje in svoje življenje da zanje. V svoji ljubezni gre mimo vseh pregrad. Takole pravi: »Še druge ovce imam, ki niso iz tega hleva; tudi tiste moram pripeljati: in poslušale bodo moj glas in bo ena čreda, en pastir« (Jn 10,14—16). »Moje ovce poslušajo moj glas in jaz jih poznam in hodijo za menoj. In jaz jim dam večno življenje: in ne bodo se pogubile nikoli in nihče jih ne bo iztrgal iz moje roke« (Jn 10,27—28).

Ko je judovski véliki zbor sklenil Jezusa usmrtiti, je Kajfa dejal, da je »bolje, da eden umrje za ljudstvo in ne propade ves narod. Tega pa ni rekel sam od sebe, ampak je kot veliki duhovnik tistega leta prerokoval, da mora Kristus umreti za narod; pa ne samo za narod, ampak da bi zbral razkropljene božje otroke« (Jn 11,50—52). Kristus je s svojo smrtjo resnično odrešil in zedinil ljudi vseh časov in vseh krajev. Od svobodne privolitve posameznikov pa je potem odvisno, ali to odrešenje in edinost sprejmejo in zaživijo.

Kristus želi, da bi bili vsi, ki vanj verujejo, tesno povezani z njim. Sebe primerja trti, svoje učence pa mladikam. Le tisti morejo roditi sadove, ki so v edinosti z njim: »Jaz sem trta, vi mladike. Kdor ostane v meni in jaz v njem, ta rodi obilo sadu; zakaj brez mene ne morete ničesar storiti. Če kdo ne ostane v meni, se vrže ven kakor mladika, in usahne; in jih poberejo, vržejo v ogenj in zgore« (Jn 15,5—6).

Kdor pa je povezan s Kristusom, je povezan tudi z Očetom, saj Kristus zagotavlja: »Verujte mi, da sem jaz v Očetu in Oče v meni« (Jn 14,11). In kdor je povezan s Kristusom in Očetom, je povezan tudi s Svetim Duhom; o njem pravi Kristus: »Tolažnik Sveti Duh pa, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu, vas bo učil vsega« (Jn 14,25—26).

Pot do te edinosti s troedinim Bogom je po Kristusovem zagotovilu dejavna ljubezen: »Ako me kdo ljubi, bo moje besedo spolnjeval; in moj Oče ga bo ljubil in bova k njemu prišla in pri njem prebivala« (Jn 14,23). »Ako boste izpolnjevali moje zapovedi, boste ostali v moji ljubezni... To je moja zapoved, da se ljubite med seboj, kakor sem vas jaz ljubil« (Jn 15,10.12).

Tako je mogoče uresničiti pravo ljubezen do troedinega Boga in zaživet v edinosti z njim le z dejavno ljubeznijo do bližnjega in z medsebojno edinostjo vseh, ki hočejo biti Kristusovi učenci.

Ker pa je človek slaboten, potrebuje za to ljubezen in edinost posebno božjo pomoč. Zato je Kristus tako lepo molil v svoji velikoduhovniški molitvi k svojemu nebeškemu Očetu ne le za apostole, temveč tudi za vse vernike prihodnjih časov: »A ne prosim samo zanje, ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi vame verovali, da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval,

da si me ti poslal. In jaz sem jim dal slavo, ki si jo dal meni, da bodo eno, kakor sva midva eno: jaz v njih, ti v meni, da bodo popolnoma eno; da tako svet spozna, da si me ti poslal in da si jih ljubil, kakor si mene ljubil . . . In razodel sem jim tvoje ime in jim ga bom še razodeval, da bo ljubezen, s katero si me ljubil, v njih in jaz v njih« (Jn 17,20—23.26).

To besedilo je eden najlepših in najmočnejših odlomkov svetega pisma z izrazito ekumensko razsežnostjo. Kristjane in krščanske skupnosti vseh časov in krajev nenehoma vabi k molitvi in delu za vse bolj popolno edinost.

Podobno kot v Janezovem evangeliju, je tudi v njegovih kratkih pismih naglašeno prvenstvo ljubezni, ki vodi v polnost luči in življenja in edinstvi.

»Kdor pravi, da je v luči,« piše Janez v svojem prvem, najpomembnejšem pismu, »pa svojega brata sovraži, je še zdaj v temi. Kdor svojega brata ljubi, ostane v luči in v njem ni spotike« (1 Jn 2,9—10).

V Janezovem času (proti koncu 1. st.) so že nastopile razne zmote in sveti pisatelj svari pred krivoverci, ki jih imenuje antikriste, ker so zanikali, da bi bil Jezus Mesija, in rušili edinost prvih kristjanov (prim. 1 Jn 2,18—25; 4,1—3; 2 Jn 1,7).

Odrešujoče zdravilo proti vsem zmotam, duhovni smrti in vsakršnemu zlu je ljubezen do bratov. Kristjani so zanje po Kristusovem zgledu dolžni dati življenje (prim. 1 Jn 3,14—16). »Otročiči moji,« spodbuja Janez, »ne ljubimo z besedo, tudi ne z jezikom, ampak v dejanju in resnici« (1 Jn 3,18). »Preljubi, ljubimo se med seboj, ker je ljubezen iz Boga; in vsakdo, ki ljubi, je iz Boga rojen in Boga pozna. Kdor ne ljubi, Boga ne pozna, zakaj Bog je ljubezen. V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Bog na svet poslal svojega edinorojenega Sina, da bi mi po njem živeli . . . Če nas je Bog tako ljubil, smo tudi mi dolžni ljubiti drug drugega. Boga ni nikoli nihče videl; ako se med seboj ljubimo, je Bog v nas in je njegova ljubezen v nas popolna . . . Bog je ljubezen in kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem« (1 Jn 4,7—12.16).

Če bi se kristjani držali teh vodil, ne bi zapadali v prepire in razkole. Glavni vzrok needinosti med kristjani je pomanjkanje ljubezni.

Apostolska dela

V Apostolskih delih, verodostojni zgodovini prve Kristusove Cerkve, evangelist Luka živo opisuje, kako so apostoli, posebno Peter in Pavel, širili Kristusovo veselo oznanilo, kakor je bil Kristus napovedal: »Prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vse Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1,8).

Rast Cerkve je delo Svetega Duha, ki je Duh ljubezni in edinosti. Tega Duha so apostoli prejeli na prve binkošti, ko »so bili vsi napolnjeni s Svetim Duhom in so začeli govoriti v drugih jezikih, kakor jim je dajal Duh, da so govorili« (Apd 1,4). Postali so voljno orodje Svetega Duha, zato je komaj ustanovljena Cerkev tako hitro rasla ter bila polna ljubezni in edinosti.

Apostolska dela s temile besedami pričajo o življenju prvih vernikov: »Bili so pa stanovitni v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah . . . Vsi pa, kateri so vero sprejeli, so bili skupaj in so imeli vse skupno« (Apd 2,42.44). »Množica teh, ki so verovali, je bila enega srca in duha« (Apd 4,32).

Ta čudovita edinost med prvimi kristjani je vzor edinosti Kristusove Cerkve tudi za vsa poznejša stoletja. Tudi danes razne krščanske skupnosti prav v tem pričevanju iščejo zdravilo za svojo razdeljenost. Evangeljski nauk, obhajanje evharistije, skupne molitve, medsebojna delitev dobrin — to je tisto, kar naj bi sprte kristjane in krščanske skupnosti spravilo med seboj in jim pomagalo, da bi ponovno bili »enega srca in duha«.

Ko je Peter sprejel prvega pogana v Cerkev, je govoril: »Zdaj v resnici umevam, da Bog ne gleda na osebo, ampak mu je v vsakem narodu všeč, kdor se ga boji in dela po pravici. Nauk je poslal Izraelovim sinovom, oznanjujoč mir po Jezusu Kristusu; ta je Gospod vseh« (Apd 10,34—36). In prišel je Sveti Duh na pogana Kornelija in njegove bližnje, ki so poslušali Petrov govor, in Peter jih je ukazal krstiti (prim. Apd 10,44—48). Tako so se v prvi Cerkvi začeli povezovati v enem Duhu Judje in pogani, pripadniki drugih narodov.

Ko je število poganskih spreobrnjencev, posebno ob apostolski gorečnosti sv. Pavla, vse bolj raslo, je bilo treba odločiti, ali naj tudi spreobrnjeni pogani izpolnjujejo Mojzesovo postavo. Glede tega sta namreč nastala nemajhen spor in prerekanje. Apostoli in starešine jeruzalemske Cerkve so se zbrali na zborovanje v Jeruzalemu (leta 49 ali 50) in skupno s Svetim Duhom odločili, da novim kristjanom ne bodo nalagali nobenih nepotrebnih bremen starozavezne postave; tega so se razveselili posebno antiohijski kristjani (prim. Apd 15,1—31). Tako je v prvi Cerkvi zmagala svoboda, za katero je kristjane odrešil Kristus (prim. Gal 5,1). Hkrati je Cerkev dala zgled, kako je treba reševati spore: s pogovori, ob uveljavljanju zbornega vodstva, v poslušnosti Svetemu Duhu.

Sv. Pavel se je zavedal, da Bog zedinjuje Kristusovo Cerkev in da je temelj te edinosti Kristusov evangelij. Zato je ob slovesu od Efežanov z zupanjem prepuščal mlado Cerkev Bogu in nauku evangelija, in sicer kljub napovedi, da bodo nekateri v Cerkvi skušali zanetiti spore. Takole jim je govoril: »Pazite nase in na vso čredo, v kateri vas je Sveti Duh postavil za škofe, da vodite božjo Cerkev, ki jo je pridobil z lastno krvjo. Vem, da

bodo po mojem odhodu prišli k vam grabežljivi volkovi, ki ne bodo prizanašali čredi. In izmed vas samih bodo vstali možje, ki bodo krive nauke oznanjali, da bi potegnili učence za seboj. Zato bodite čuječi in pomnite, da tri leta nisem nehal noč in dan s solzami opominjati vsakega izmed vas. In zdaj vas zapuščam Bogu in nauku njegove milosti, kateri vas more dvigniti in vam dati delež med vsemi svetimi« (Apd 20,28—32).

Še z večjo zavzetostjo, jasnostjo in močjo govori o potrebi in blagoslovu edinosti med kristjani sv. Pavel v svojih pismih, posebno nekaterih.

Pavlova pisma

Pavel je takoj ob svojem prvem srečanju s Kristusom, ko se mu je prikazal na poti v Damask, spoznal, da je Kristus Cerkev, občestvo kristjanov, katere je on s tako ihto preganjal. Kristus mu je namreč jasno povedal: »Jaz sem Jezus, ki ga ti preganjaš« (Apd 9,5). Že takrat se je spreobrnjenemu Pavlu vtisnila v dušo podoba Cerkve — Kristusovega skrivnostnega telesa, ki ga ob Kristusu — glavi sestavljajo nešteti med seboj povezani udje, o čemer je pozneje tako rad govoril. Zavedal se je, da bo Cerkev sama v sebi trdna in bo lahko vsestransko napredovala le tedaj, če bodo vsi njeni člani edini med seboj, kot tudi s Kristusom, svojo glavo.

Ko je Pavel zvedel o sporih med kristjani v Korintu, ga je to nemalo prizadelo. Zato jih v svojem pismu kara in spodbuja: »Opominjam pa vas, bratje, pri imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa, govorite vsi isto in naj ne bo med vami razporov, temveč bodite popolni v enem duhu in enem mišljenju. Razodeli so mi namreč Hlojini domači o vas, bratje moji, da so prepripi med vami. Mislim s tem, da vsak med vami pravi: ‚Jaz sem Pavlov, jaz pa Apolov, jaz pa Kefov, jaz pa Kristusov.‘ Ali je Kristus razdeljen« (1 Kor 1,10—13)?

In Pavel potem razlaga, da sta on in Apolo le božja služabnika. On, Pavel, je sadil, Apolo zalival, rast pa je dajal Bog. »Zatorej ni nič ta, ki sadi, in nič ta, ki zaliva, ampak ta, ki daje rast, Bog. Ta, ki sadi, in ta, ki zaliva, sta eno, vsak pa bo prejel svoje plačilo po svojem delu. Kajti božji sodelavci smo, vi pa ste božja njiva, božja zgradba« (1 Kor 2,5—9).

Tako naj vsi, ki zidajo božje kraljestvo, delajo v soglasju, ne pa v prepirih in nevoščljivosti. Le delo v soglasju prinaša blagoslov. To je vodilo, ki velja posebno za vse pastoralne delavce, ne le v Pavlovih časih, temveč v vsej zgodovini krščanstva, tudi danes.

Vse, ki se udeležujejo evharistije, Pavel opominja, naj se zavedajo, da pomeni evharistija zedinjevanje s Kristusom in med seboj. »Ker je en kruh,« pravi Pavel, »smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10,17).

Pavel želi, da bi se kristjani sestajali k božji službi v miru, ne v razporih, in da bi spoštljivo ter v medsebojni edinosti obhajali Gospodovo večerjo, agape (bratska pojedina) in obhajilo (prim. 1 Kor 11,17—22). »Naj torej vsak sebe presodi in tako jé od tega kruha in pije iz keliha. Zakaj kdor nevredno jé in pije, si sodbo jé in pije« (1 Kor 11,28—29).

Sveti Duh, Duh ljubezni in edinosti, deli različnim udom Cerkve različne darove in službe, vendar vse Cerkvi v korist, saj vodi Cerkev eden in isti Duh. Takóle piše sv. Pavel: »Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh. In različne so službe, isti pa je Gospod. In različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh. Slehernemu pa se razodetje Duha daje v korist. Enemu se po Duhu daje beseda modrosti, drugemu beseda vednosti po istem Duhu; drugemu vera v istem Duhu, drugemu darovi ozdravljenja v enem Duhu . . . Vse to pa dela eden ter isti Duh, ki deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12,4—11).

In potem Pavel podrobneje razlaga svoje pojmovanje Cerkve: »Kakor je namreč telo eno in ima mnogo udov, vsi telesni udje pa so, čeprav jih je mnogo, vendar eno telo: tako tudi Kristus. V enem Duhu namreč smo bili mi vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo bili napojeni z enim Duhom« (1 Kor 12,12—13).

Vsi ti udje morajo med seboj složno sodelovati. Drug drugega morajo upoštevati in spoštovati. »In če en ud trpi, trpe z njim vsi udje, in če je en ud v časti, se z njim vesele vsi udje« (1 Kor 12,26).

In Pavel jasno pribija: »Vi pa ste Kristusovo telo in posamez udje. In nekatere je Bog postavil v Cerkvi, prvič apostole, drugič preroke, tretjič učitelje« (1 Kor 12,27—28).

Med vsemi darovi pa je največji dar ljubezen: »Ko bi človeške in angelske jezike govoril, ljubezni pa bi ne imel, sem brneč bron ali zveneče cim-bale . . . Ljubezen je potrpljiva, je dobrotljiva . . . vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenaša. Ljubezen nikoli ne mine . . . Zdaj pa ostane vera, upanje, ljubezen, to troje; največja med temi pa je ljubezen. Prizadevajte si, da boste imeli ljubezen« (1 Kor 13,1.7—8,13; 14,1).

Prav ta slavospev ljubezni je višek prvega Pavlovega pisma Korinčanom, verjetno pa tudi vseh Pavlovih pisem.

Zelo lepo je sv. Pavel zapisal v pismu Galačanom o edinosti vseh krščeni: »Vsi ste po veri božji otroci v Kristusu Jezusu; kateri ste bili namreč v Kristusu krščeni, ste Kristusa oblekli. Ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi vi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3,26—28).

Tako lahko govorimo tudi kristjani današnjega časa, pa naj pripadamo h katerikoli krščanski Cerkvi ali skupnosti, da nas krst zedinjuje, da smo po krstu v svojih krščanskih temeljih že eno, in da moramo na podlagi te

enosti v sebi gojiti vsekrščansko zavest in težiti k vse večjemu medsebojnemu sodelovanju.

Med vsemi Pavlovimi pismi je najbolj ekumensko pismo Efežanom.

Že v 1. poglavju sv. Pavel, apostol narodov, govori o tem, kako je Bog »v polnosti časov« v Kristusu podredil »eni glavi vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji« (Ef 1,10). »In vse je podvrigel njegovim nogam in njega je kot glavo čez vse dal Cerkvi, ki je njegovo telo, polnost njega, ki vse v vsem napolnjuje« (Ef 1,22—23).

Kristus je tisti, ki je Jude in pogane povezal med seboj. »Zakaj on je naš mir, ki je oba dela združil v eno in je ločilno steno med njima, sovražstvo, podrl, ko je postavil zapovedi v predpisih s svojim telesom odpravil, da bi tako oba v sebi preustvaril v enega, novega človeka ter posredoval mir in da bi oba v enem telesu spravil z Bogom po križu, s tem da je na njem sovražstvo uničil. Tako je prišel in mir oznanil vam, ki ste bili daleč, in mir njim, ki so bili blizu; kajti po njem imamo oboji v enem Duhu dostop k Očetu. Zatorej niste več tujci in priseljenci, ampak sodržavljeni svetih in domačini božji, zidani na temelju apostolov in prerokov, in glavni vogelni kamen je sam Kristus Jezus, na katerem vsa stavba skladno raste v svet tempelj v Gospodu, v katerega se tudi vi vzdavate za bivališče božje v Duhu« (Ef 2,14—22).

Kakšno čudovito lepo podobo enotne stavbe vesoljne Kristusove Cerkve je Pavel žaril s temi besedami in kakšno tolažbo je z njimi prinesel vsem, ki so se čutili zavržene, »brez upanja in brez Boga« (Ef 2,12). Vsak, še tako neznamen človek lahko postane zidak vesoljnega božjega bivališča, ki stoji na Kristusu in ga v edinstvo ljubezni posvečuje Sveti Duh. Naj bi se tako vsi s Kristusovim Duhom utrdili »v notranjem človeku«, da bi »mogli, ukoreninjeni in utrjeni v ljubezni, z vsemi svetimi razumeti, kakšna je širokost in dolgost in visočina in globočina ter spoznati vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo«, in bi se tako »spopolnili do vse polnosti božje« (Ef 3,17—19).

S posebno zavzetostjo sv. Pavel spodbuja k edinosti in medsebojni ljubezni v 4. poglavju te svoje prelepe poslanice: »Živite, kakor se spodobi za poklic, v katerega ste poklicani, v vsej ponižnosti in krotkosti, s potrpežljivostjo; drug drugega prenašajte v ljubezni in se trudite, da ohranite edinost duha z vezjo miru; eno telo in en Duh, kakor ste bili tudi poklicani k enemu upanju svojega poklica; en Gospod, ena vera, en krst; en Bog in Oče vseh, ki je nad vsemi in po vseh in v vseh« (Ef 4,1—6).

»In on je dal,« nadaljuje apostol narodov, »da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji ter učitelji, da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sina, do popolnega moža, do mere polne Kristusove starosti . . . in bomo v ljubezni v vsem rastle k njemu,

ki je glava, Kristus; iz njega prejema vse telo rast, ko se zlaga in sestavlja z vsakršno vezjo medsebojne pomoči, po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu, in tako samo sebe zida v ljubezni« (Ef 4,11—16).

Tudi Filipljane sv. Pavel opominja k edinosti in ljubezni. Trdno naj bi stali »v enem Duhu« in se »enodušno ter skupno« borili »za vero v evangelij« (Flp 1,27). Njegovo veselje naj bi dopolnili s tem, da bi bili »istih misli« in bi imeli »isto ljubezen«, da bi bili »enega duha in enega mišljenja«. »Isto mišljenje naj bo v vas,« jih roti Pavel, »ki je tudi v Kristusu Jezusu« (Flp 2,2.5). Pavel Filipljane tudi prosi, naj se varujejo krivih učiteljev, in jih spodbuja k veselju (prim. Flp 3,1—2). »Veselite se vedno v Gospodu,« piše apostol, »zopet pravim: Veselite se! Vaša blagost bodi znana vsem ljudem. Gospod je blizu . . . In božji mir, ki vsak razum presega, bo varoval vaša srca in vaše misli v Kristusu Jezusu« (Flp 4,4—7).

Podobno kot v pismu Efežanom sv. Pavel tudi v pismu Kološanom z vso zavzetostjo piše o Kristusu, velikem zedinjevalcu: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji . . . In on je glava telesu, Cerkvi; on je začetek, prvorojenec (vstalih) od mrtvih, da med vsemi zavzame prvo mesto. Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1,15—20).

Pavlova vizija edinosti dobiva tukaj vesoljno razsežnost. V Kristusu je bilo vse eno na začetku stvarjenja in v njem bo po spravi na križu in vstajenju ob dopolnitvi časov vse stvarstvo doseglo polnost edinosti za vso večnost.

Pavel opominja Kološane, naj se ne pustijo zavesti krivim učiteljem in ujeti v zanke nesvobode, temveč naj ostanejo zvesti Kristusu, da bodo tako deležni polnosti njegovega božanstva (prim. Kol 2,4—23).

Tisti, ki so s krstom oblekli novega človeka v Kristusu, naj se zavedajo, da med njimi »ni več ne Grka ne Juda, ni obrezanega, ne neobrezanega, ni divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus« (Kol 3,11). Ob »usmiljenju«, »dobrotljivosti«, »potrepljivosti« in vseh krepstih, ki jih morajo imeti, naj zavzema prvo mesto »ljubezen, ki je vez popolnosti«. V njihovih srcih naj kraljuje »mir Kristusov«, h kateremu so bili tudi »poklicani v enem telesu« (prim. Kol. 3,12—15).

V prvem pismu Timoteju sv. Pavel napoveduje v Cerkvi zmote in odpade: »Duh pa razločno pravi, da bodo v poznejših časih nekateri od vere odpadli, ker se bodo vdali zapeljivim duhovom in demonskim naukom onih, ki hinavsko govore laži . . .« (1 Tim 4,1—2). Timoteja pa bodo hranile »besede vere in dobrega nauka«. Upati je treba »v živega Boga, ki je odrešnik vseh ljudi, posebno vernikov«. O tem naj Timotej poučuje svoje brate kot »dober služabnik Kristusa Jezusa« in naj bo »vernikom zgled v besedi, v vedenju, v ljubezni, v veri, v čistosti« (1 Tim 4,6.10—12). Vsi naj se rav-

najo »po zdravih besedah našega Gospoda Jezusa Kristusa in po pobožnem nauku« in naj zavračajo »napuh«, »prerekanje«, »puhlo besedičenje«, »zavist«, »prepir« (1 Tim 5,3—4). »Prizadevaj si pa za pravico,« spodbuja sv. Pavel Timoteja, »pobožnost, vero, ljubezen, potrpežljivost, krotkost« (1 Tim 6,11). To so kreposti, ki jih mora imeti vsak predstojnik Cerkve, če hoče, da bo skupnost njegovih vernikov živela v miru in slogi.

Tudi v drugem pismu Timoteju sv. Pavel spodbuja svojega dragega učenca »za pravičnost, vero, ljubezen in mir«. Gospodov služabnik se namreč »ne sme prepirati, marveč mora biti krotak do vseh, zmožen poučevanja, potrpežljiv, ki s krotkostjo svari uporne« (2 Tim 2,22—25).

Druga apostolska pisma

Tudi v drugih apostolskih pismih je navzoča misel o medsebojni ljubezni in edinosti v Kristusu.

Tako apostol Jakob v svojem pismu spodbuja k dejavni ljubezni, ki ne ostaja v besedah, saj je vera brez del mrtva (prim. Jak 2,14—17). Prava modrost »je najprej čista, potem miroljubna, prizanesljiva, dovetna, polna usmiljenja in dobrih sadov, brez pristranosti in brez hlimbe. Sad pravičnosti pa se seje v miru tistim, ki delajo za mir« (Jak 3,17—18). Nikakor naj ne bi govorili zoper brata ali ga sodili, to namreč pripada le Bogu (prim. Jak 4,11—12). Raje naj bi drug za drugega molili ter pomagali grešnikom k spreobrnjenju (prim. Jak 5,16.19—20).

Apostol Peter v prvem pismu vabi: »Ker ste svoje duše v poslušnosti do resnice očistili za nehlinjeno bratoljubje, se goreče, iz srca med seboj vzljubite« (1 Pt 1,22). In s takimile besedami povzdiguje novozavezno božje ljudstvo: »Vi pa ste izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo, da bi oznanjali slavna dela njega, ki vas je poklical iz teme v svojo čudovito luč, vas, ki nekdanj niste bili ljudstvo, kateri niste bili deležni usmiljenja, zdaj pa ste usmiljenje dosegli« (1 Pt 2,9—10).

Tega doštovanja naj bi se vsi pokazali vredne s svojo svetostjo, s svojim potrpljenjem, s svojo hojo po Kristusovih stopinjah (prim. 1 Pt 2,20—21). »Končno pa bodite vsi enih misli,« spodbuja sv. Peter, »sočutni, bratoljubni, usmiljeni, ponižni« (1 Pt 3,8). »Predvsem imejte močno ljubezen med seboj, ker ljubezen pokrije množico grehov. Bodite drug do drugega gostoljubni, brez godrnjanja. Strezite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel« (1 Pt 4,8—10).

In s kakšno nežno bratsko zavzetostjo končuje prvak apostolov to prvo pismo: »Pozdravite se med seboj s poljubom ljubezni. Mir vam vsem, kateri ste v Kristusu Jezusu« (1 Pt 5,14—15).

Tudi v drugem pismu apostol Peter spodbuja vernike k »potrpežljivosti«, »pobožnosti, »bratoljubju« in »ljubezni«, da bi tako postajali vse bolj

»deležni božje narave« (2 Pt 1,4—7). Hkrati pa jih svari pred »lažnimi učitelji«, ki »bodo uvajali pogubne ločine« (2 Pt 2,1), in jih spominja na drugi Kristusov prihod.

Podobno svari pred krivoverskimi učitelji tudi kratko Judovo pismo in ob koncu lepo prepričuje: »Vi pa, preljubi, se zidajte na svoji presveti veri, molite v Svetem Duhu in se ohranite v božji ljubezni, pričakujoč usmiljenja Gospoda našega Jezusa Kristusa za večno življenje« (Jud 1,20—21).

Razodetje

Apostol in evangelist Janez v preroški knjigi, naslovljeni sedmim škofom maloazijskih Cerkev, razkriva svoja zamaknjenja na otoku Patmosu in napoveduje trpljenje, boje in zmago Kristusove Cerkve na zemlji. Sedmim Cerkvam želi »milost in mir« v imenu njega, ki ga v spisu takóle predstavlja: »Jaz sem Alfa in Omega, pravi Gospod Bog, ki je, ki je bil in ki bo, vsemo-gočni« (Raz 1,4,8). O sebi pa pisatelj piše: »Jaz, Janez, vaš brat in sodeležnik stiske, kraljestva in potrpežljivosti v Jezusu« (Raz 1,9). Ostro nastopa proti krivoverstvom in vsakršnim pregreham ter spodbuja dobre k zvestobi.

Vesoljno edinost vseh, ki jih je odrešil Kristus — Jagnje, lepo izpoveduje nova pesem, ki jo je pelo štiriindvajset starešin: »Vreden si, da vzameš knjigo in odpreš njene pečate, zakaj bil si žrtvovan in si nas s svojo krvjo Bogu odkupil iz vsakega rodu in jezika in naroda in ljudstva in napravil si jih našemu Bogu za kraljestvo in duhovnike in bodo kraljevali na zemlji« (Raz 5,9—10).

Ta edinost zaobjema kar vesoljno stvarstvo, strnjeno v slavljenju Boga: »In vse stvari, ki so v nebesih in na zemlji in pod zemljo in na morju in vse, kar je v njih, sem slišal govoriti: Sedečemu na prestolu in Jagnjetu hvala in čast in slava in oblast na vekov veke« (Raz 5,13).

Vendar je Bogu najdražji slavospev nešteti preizkušenih zmagovalcev, »ki so prišli iz velike bridkosti ter so oprali svoja oblačila in jih očistili s krvjo Jagnjetovo« (Raz 7,14). Takóle jih Janez opisuje: »Zatem sem videl veliko množico, ki je nihče ni mogel prešteti, iz vseh narodov in rodov in ljudstev in jezikov; stali so pred prestolom in pred Jagnjetom, oblečeni v bela oblačila in s palmami v rokah. In klicali so z močnim glasom: Zveličanje našemu Bogu, ki sedi na prestolu, in Jagnjetu« (Raz 7,9—10). O njihovi prihodnosti Razodetje zagotavlja: »Ne bodo več lačni, ne žejni, tudi sonce jih ne bo peklo, ne druga vročina; zakaj Jagnje, ki je v sredi pred prestolom, jih bo paslo ter jih vodilo k virom živih voda; in Bog bo obrisal vse solze z njih oči« (Raz 7,16—17).

Janez vidi prihodnje zmagoslavje Cerkve kot »novo nebo« in »novo zemljo« ter »novi Jeruzalem« (Raz 21,1—2). Vsi dobri bodo doživeli zedinjenje z Bogom: »Glej, prebivališče Boga med ljudmi, prebival bo z njimi; in oni bodo

njegovo ljudstvo in Bog sam bo med njimi; in obrisal bo vse solze z njih oči in smrti ne bo več . . . Glej, vse delam novo . . . Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec. Jaz bom žejnemu dal zastonj iz studenca žive vode, Kdor bo zmagal, bo tega deležen in njemu bom Bog in on bo meni sin« (Raz 21,3—7).

Svetišče v svetem mestu Jeruzalem je sam »Gospod, vsemogočni Bog, in Jagnje. In mesto ne potrebuje sonca, ne meseca, da bi mu svetila; kajti božje veličastvo ga je razsvetlilo in njegov svetilnik je Jagnje. In hodilki bodo narodi v njegovi svetlobi« (Raz 21,22—24).

To je tisti veliki cilj, ki po njem hrepeni vse človeštvo in vse stvarstvo in ga pisatelj Razodetja tako plastično opisuje: »In nobenega prekletstva ne bo več; in prestol božji in Jagnjetov bo v njem in njegovi služabniki mu bodo služili; in gledali bodo njegovo obličje in njegovo ime bo na njih čelih. In noči ne bo več in ne bodo potrebovali luči svetilke in ne sončne luči; zakaj Gospod Bog jih bo razsvetljeval in kraljevali bodo na vekov veke« (Raz 22,3—5).

Sklepne misli

Posamezni kristjani in še posebej krščanski pisatelji so se vedno znova zatekali k svetemu pismu kot viru svoje vere, svoje ljubezni in svoje edinosti.

Spisi vzhodnih in zahodnih cerkvenih očetov niso pravzaprav nič drugega kot poglobljena razlaga svetega pisma. Prav to patristično bogastvo je posebno prvo tisočletje kar najmočnejše povezovalo kristjane krščanskega Vzhoda in Zahoda. Šele po velikem vzhodnem razkolu v 11. stoletju so nekateri vse preveč iskali tudi razlike v teh razlagah in skušali z njimi zagovarjati svojo razdeljenost.

Reformacija je v 16. stoletju postavila sveto pismo na čelo svojih reform. Sveto pismo je hotela približati ljudstvu, hkrati pa je na široko odprla vrata svobodni razlagi božje besede. Prav to pa je preleg mnogih dobrih sadov prineslo tudi med reformatorje razdeljenost. Nastajale so nove in nove skupnosti, ki so v svoji razlagi svetopisemskih tekstov najdevale utemeljitev za svoj obstoj in svojo neodvisno pot.

Katoliška Cerkev je iz previdne potridentske zadržanosti v drugi polovici 20. stoletja prešla v večjo odprtost pri vglabljanju v svetopisemsko božjo govornico. Prav danes smo priče, kako si svetopisemski strokovnjaki različnih krščanskih Cerkev in skupnosti družno prizadevajo, da bi prodrli v bistvo svetega pisma in ga v vsej njegovi pristnosti približali ljudem našega časa. Že ta njihov skupni nastop zgovorno priča o zedinjevalni moči svetega pisma.

Danes se na mnogih krajih kristjani različnih denominacij zbirajo k skupnemu branju svetega pisma in k skupnim pogovorom o svetopisemski božji besedi. Tudi to govori o tem, kako sveto pismo bolj povezuje, kakor pa razdvaja.

Sveto pismo stare in še posebno nove zaveze vsebuje mnogo besedil, ki so izrazito ekumenska. S svojo zedinjevalno močjo kličejo vse, ki verujejo v troedinega Boga in so s krstom včlenjeni v Kristusa in njegovo skrivnostno telo, naj odpro srca božji besedi in v njeni moči odpravljajo razdore ter sgradijo eno samo, vesolje objemajočo Kristusovo Cerkev.

Sveto pismo je organ božji vsemoči in božje ljubezni. Človeštvu prinaša odrešenje in ga vodi k polnosti življenja v vesoljni edinstvi in ljubezni.

Povzetek: Stanko Janežič, Ekumenska razsežnost svetega pisma

V svetem pismu se Bog razodeva človeštvu in ga vabi v polnost božjega življenja. Mnogi svetopisemski teksti imajo v sebi izrazito zedinjevalno moč, posebno pri Janezu in Pavlu. Iz vse nove zaveze močno odseva Kristus, ki želi v sebi zediniti vse ljudi in vse stvarstvo.

Summary: Stanko Janežič, Ecumenical Dimension of the Bible

In the Bible God reveals Himself to humanity and invites it to the fullness of His life. Many biblical texts have a pronounced unifying power, especially with John and Paul. The whole New Testament reflects Christ wanting to unite in Him all people and all Creation.

Mednarodna teološka komisija

Teologija, kristologija, antropologija*

UVOD

Na svoji plenarni seji 1. 1969 je mednarodna teološka komisija izbrala za predmet svojega dela kristologijo. L. 1980 je objavila poročilo, ki je obsegalo njene izsledke.

Ko je minilo drugo petletno obdobje njene dejavnosti (1974—1979), se je oktobra 1980 seznam njenih članov delno prenovil. Večina izmed njih, zlasti nanovo sprejeti člani so sklenili nadaljevati s preučevanjem kristologije. Čeprav ima nova komisija popolno svobodo, da obravnava katera koli kristološka vprašanja, so jo modrostni razlogi prav tako kot skrb za varčevanje s časom in močmi nagnili, da ni hotela znova obdelovati kratko malo snov že izdanega dokumenta.

Program plenarnega zasedanja 1. 1981 naj bi obsegal dodatne obravnave in razmišljanja. Najprej naj bi podali razlago povezave kristologije s celotnim naukom o Bogu in s krščansko vero v troedinega Boga. Ko bi ugotovili te temeljne točke, pa naj bi preučevali dve vprašanji, ki sta tesno povezani s temelji kristologije, vendar zahtevata posebno obravnavo: Kristusovo preeksistenco in danes sporno vprašanje o »trpljenju Boga«. Ta dva predmeta sta zgled, kako se sodobni problemi in klasični odgovori lahko v plodnem dialogu vzajemno osvetljujejo.

Pod tem vidikom bi oba dokumenta, ki se nanašata na kristologijo in sta sad dela enega in drugega zasedanja, lahko brez dvoma sestavljala celoto. Sicer pa bodo lahko o tem sodili dobrohotni bralci.

* Leta 1981 je bil objavljen prvi del sklepov mednarodne teološke komisije o »nekaterih vprašanjih iz kristologije«. V Bogoslovnem vestniku so bili objavljeni istega leta v št. 1, str. 87—109. Komisija je isti predmet še naprej obravnavala in je objavila drugi del izjave, ki so jo oktobra 1982 sprejeli skoraj soglasno: vsi člani razen enega. Izjavo posredujemo po francoskem prevodu, ki je izšel v *La Documentation Catholique* 1983, št. 2, str. 119—126 (Prevajalčeva opomba).

I. TEMELJ IN OKVIR KRISTOLOGIJE

Pri razmišljanju o kristološki snovi je treba skrbno upoštevati, lahko bi rekli, njen okvir. Vanj spadata želja po Bogu in spoznanje, ki ga ima človek o Bogu, razodetje troedinega Boga in taka podoba človeka, kot jo dobimo tako iz sedanjih naziranj v antropologiji kot iz učlovečenja Jezusa Kristusa. Če tem temeljnim prvinam posvetimo premalo ustrezne priprave, spravimo v nevarnost zgradbo kristologije samo. Vrh tega to škoduje jasnosti zaključkov, ki nam jih to spoznanje daje za izdelavo nauka o človeku. To so razlogi, zakaj je treba na novo osvetliti kompleksno obzorje vse kristologije.

A) Oikonomija (odrešenjski red) Jezusa Kristusa in božje razodetje

1. Kakšno je razmerje med kristologijo in problemom božjega razodetja? Da bi se pri podajanju tega vprašanja izognili vsakemu zamešavanju in tudi vsakemu ločevanju, bomo pri razpravljanju obe poti med seboj dopolnjevali: tisto, ki se spušča od Boga k Jezusu, in tisto, ki se dviga od Jezusa k Bogu.

1.1. Z zamešavanjem med kristologijo in spoznanjem o Bogu se pregrešimo, če menimo, da nima ime Bog zunaj Jezusa Kristusa nobenega pomena in da ni nobene druge teologije kakor le tista, ki izvira iz krščanskega razodetja. Če bi takó ravnali, ne bi spoštovali skrivnosti človeka, stvari, ki se v njej javlja naravno hrepenenje po Bogu in pri katerem v vsej zgodovini verstva in filozofski nauki odkrivajo kakšno osnovo spoznanja o Bogu. Tudi bi prezrli, kako pomembni so v stvarstvo vtisnjeni božji sledovi (prim. Rimlj 1,20). Hkrati bi prišli v nasprotje z oikonomijo, po kateri je bilo razodetje edinega Boga namenjeno izvoljenemu ljudstvu Izraelu — in to oikonomijo je Cerkev že od začetka vedno priznavala — in z Jezusovo teocentričnostjo, ko zatrjuje, da je Bog Abrahamov, Izakov in Jakobov njegov lastni Oče. Končno bi povzročili hudo dvoumnost v tem, kako razumeti izpoved vere: »Jezus Kristus je božji Sin«. Ta dvoumnost bi konec koncev lahko privedla v ateistično kristologijo.

1.2. Kaj pa ločevanje med kristologijo in spoznavanjem razodetega Boga? Naj se pojavi kjerkoli v celotni teologiji, bo pogosto vodilo k misli, da pojem o Bogu, ki ga je izdelala filozofska modrost, sam po sebi zadostuje za razmišljanje o razodeti veri. S tem pa prezremo izvirnost razodetja, ki ga je bilo deležno izraelsko ljudstvo, in še bolj radikalno novost, ki je obsežena v krščanski veri. Takó se zmanjša pomembnost dogodka Jezusa Kristusa. Ločitev, ki o njej govorimo, lahko — paradokсно — vodi do mišljenja, da je kristološko raziskavanje samo sebi zadostno in se samo v sebi zaključí, ne glede na kakršno koli povezavo z Bogom.

2. Zdi se, da lahko tukaj — s potrebnimi prilagoditvami — uporabimo kriterij, ki ga je uporabila kalcedonska definicija: med kristologijo in problemom Boga moramo ohraniti razlikovanje, pa brez pomešavanja in ločevanja. Prav tako imamo razlikovanje med dvojnimi obdobjem razodetja, ki si pa vzajemno ustrezata. Prvo je obdobje splošnega razodevanja, ki ga Bog daje o samem sebi v prvotnem stvarstvu, drugo je obdobje bolj osebnega razodetja, ki se v odrešenjski zgodovini razvija od tam, ko je bil Abraham, pa do tja, ko je prišel božji Sin Jezus Kristus.

3. Zato sta medsebojno povezani pot, po kateri skušamo Jezusa razumeti v luči ideje o Bogu, in tista pot, po kateri v Jezusu odkrivamo Boga.

3.1. Z ene strani verujoči ne more v Jezusu prepoznati polnega razodetja Boga drugače kot v luči tistega predhodnega pojma o Bogu in hrepenenja po njem, ki se javlja v človekovem srcu. Ta luč od zdavnaj sveti v verstvih različnih ljudstev in v iskanju filozofov — čeprav ne izključuje teh ali onih zmot. Ta luč se je javljala že v razodetju edinega Boga v stari zavezi; najdemo jo tudi še v sodobni zavesti, naj bo brezboštvo še tako strupeno. Odkrivamo jo v prizadevanju po absolutnih vrednotah, kot sta pravičnost in solidarnost. Vrh tega je ta luč nujna predpostavka v izpovedi vere: »Jezus Kristus je božji Sin«.

3.2. Moramo pa še korak naprej, čeprav lahko to storimo le prav zelo skromni, ne samo zato, ker se vera in življenje kristjanov ne skladata dovolj s tem čisto zastonskim nezasluzenim razodetjem, ki se je do kraja dopolnilo v Jezusu Kristusu, temveč tudi zato, ker razodeta skrivnost presega prav vse teološke povedke, naj bodo kakršni koli. Skrivnost Boga, kot se je dokončno razodel v Jezusu Kristusu, obsega v sebi »nedoumljivo bogastvo (prim. Ef 3,8), ki transcendentno presega misli in hrepenenja filozofskega kakor religioznega duha, če sta prepuščena sama svojim močem. Vse, kar ta dva lahko vsebujeta resničnega, ta skrivnost obsega, potrjuje in dovršuje; najbolj plemenitim človeškim slutnjam (intuicijam) odpira pot k vedno večjemu Bogu. Zmote in skrenitve s prave poti, ki jih vsebujejo človeške slutnje, popravlja in vodi človeka na prava in široka pota, ki jih iščejo njegova hrepenenja. Tako torej skrivnost vere, ki jo more razum vedno globlje dojeti, sprejema in povzema v celoto verske slutnje in izkustva človeštva; tako se katoliška (vesoljna) narava krščanske vere tem bolj izpričuje.

3.3. Jezus Kristus, ki je v njem razodetje vse dolge dobe odrešenjske zgodovine doseglo svoj vrhunec, razkriva skrivnost Boga, čigar trojstvena polnost življenja je vir priobčevanja, ki je v vsej celoti samo v sebi in v razmerju do nas. Ta Bog, ki se je razodel že v stari zavezi in ga je dokončno oznanil Jezus Kristus, se je napravil bližnjega človeku (prim. 5 Mojz 4,7; Klemen Aleks., Strom. II, 5.4). V nekaterih verstvih človeštva človek bolj išče Boga; v krščanskem razodetju pa najprej Bog išče človeka in ga

iz globine srca ljubi. To odkritje presega sleherni predhodni pojem o Bogu in ga dopolnjuje bolj, kot bi ga mogle vse človeške moči, obseženo pa je v izpovedi vere: »Jezus Kristus je božji Sin«.

B) Razmerje med teocentrizmom in kristocentrizmom

1. V zahodni teologiji novejše dobe (tu ne upoštevamo srednjeveške teologije) do sedaj obravnavano vprašanje zanima razpravljavce še pod drugimi izrazi; to sta izraza »teocentrizem« in »kristocentrizem«. Z njima moremo izoblikovati vprašanje: Kdo je poseben in neposreden predmet teologije, Bog ali Jezus Kristus? Tega problema se lotevamo tako, da v skladu z zahtevami logike izrečno določimo razmerje med teocentrizmom in kristocentrizmom. Kar zadeva snov, bodo prejšnje in naslednje razlage dale odgovor na to vprašanje.

1.1. Vprašanje v resnici sloni na zgrešeni podlagi, če je teocentrizem, ki ga postavljajo v nasprotje s kristocentrizmom, takšen teizem, ki dvomi o možnosti ali dejstvu razodetja ali pa se ne zmeni za tovrstni dogodek. V tej zvezi je treba reči, da zgolj naravni teizem z ene strani nima v sebi nič takega, kar bi nasprotovalo kristocentrizmu; z druge strani pa, da krščanski teocentrizem (razodeti, trinitarični) in kristocentrizem nista nič drugega kot ena stvarnost.

1.2. Krščanski teocentrizem je prav v trditvi, da je Bog troedin (trinitaričen) in nam je poznan samo po razodetju v Jezusu Kristusu. Poznanje Jezusa Kristusa nas torej z ene strani vodi k spoznanju Trojice in doseže tedaj svojo polnost; z druge strani pa ni spoznanja troedinega Boga brez spoznanja Jezusa Kristusa. To pa pomeni, da ne smemo delati razlike med teocentrizmom in kristocentrizmom: oba izraza pomenita isto stvarnost.

1.3. Če pustimo ob strani malo ustrezne pojme, potem kristocentrizem označuje tudi vprav kristologijo, ki ima za predmet Jezusa iz Nazareta in ki izraža — če jo vzamemo pod njeno najglobljo namero — Jezusovo »edinstvenost«. A ta Jezusova edinstvenost se sklada prav z razodetjem Trojstva (troedinega Boga); saj jo opredeljujemo z ene strani po edinstvenem razmerju Jezusa samega do Očeta in Svetega Duha, in dosledno temu z druge strani po edinstvenem stanju, po katerem Jezus biva z ljudmi in za ljudi.

2. Krščanski teizem ne izključuje naravnega teizma, temveč ga na svoj način predpostavlja; saj ima svoj izvir v Bogu, ki se je razodel v moči absolutno svobodnega sklepa svoje volje. Naravni teizem se po notranje opira na človeški razum, kot uči 1. vatikanski koncil (prim. Ds 3004 : S 27; 3026 : S 45).

3. Naravnega teizma ne smemo zamenjavati s teizmom (monoteizmom) stare zaveze in tudi ne z zgodovinskimi teizmi, se pravi različnimi oblikami

teizma, ki ga v svojih verstvih izpovedujejo nekristjani. Starozavezni mono-teizem izhaja iz nadnaravnega razodetja in je torej v notranji zvezi s trojstvenim (trinitaričnim) razodetjem. Zgodovinski teizmi niso rojeni iz »gole narave«, temveč iz narave, ki je bila podvržena grehu, objektivno odrešeni po Jezusu Kristusu in tudi dvignjeni k nadnaravnemu namenu.

C) Kristologija in razodetje Trojstva (troedinega Boga)

1. Oikonomija Jezusa Kristusa nam odkriva troedinega Boga. Saj moremo Jezusa Kristusa razumeti v njegovem poslanstvu samo, kolikor prav razumemo edinstvenost božje navzočnosti v njem. Zato se teocentrizem in kristocentrizem vzajemno osvetljuje in vključujeta. Vendar pa ostane vprašanje, kakšno je razmerje kristologije do razodetja troedinega Boga.

1.1. Po proučevanju nove zaveze je izročilu prve Cerkve vedno veljalo za nekaj zanesljivo trdnega to, da se nam je z dogodkom Jezusa Kristusa in darom Svetega Duha Bog razodel tak, kakršen je, čeprav je v svojem bistvu ostal skrit. Bog je sam v sebi tak, kot se nam je pokazal: »Filip, ... kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jn 14,9).

1.2. Iz tega sledi: tako so tri božja imena, ki nastopajo v odrešenjski oikonomiji; taka so tudi v »teologiji«, po pojmovanju grških očetov se to pravi v našem znanju o večnem božjem življenju. Za nas je ta odrešenjska oikonomija edini in dokončni vir vsega spoznanja o skrivnosti Trojice. Pri izdelavi nauka o sveti Trojici je bilo izhodišče odrešenjska oikonomija. Večna in imanentna Trojica je s svoje strani nujna predpostavka Trojice v odrešenjski oikonomiji. Teologija in kateheza morata upoštevati to trditev prvotnega verovanja.

2. Zelo je torej prav, da danes temeljni aksiom teologije izražajo takole: Trojica, ki se razodeva v odrešenjski oikonomiji, je imanentna Trojica: imanentna Trojica se svobodno in zastonjsko, nezasluzeno priobčuje v oikonomiji odrešenja.

2.1. Zato pa se bosta teologija in kateheza varovala vsakega ločevanja med kristologijo in naukom o sveti Trojici. Skrivnost Jezusa Kristusa je vključena v strukturo Trojstva. Ločevanje, ki ga zavračamo, se lahko pojavi v neosholastični ali pa moderni obliki. Dogaja se, da nekateri predstavniki tako imenovane neosholastike razmišljanje o Trojici ločujejo od celote krščanske skrivnosti in je ne upoštevajo dovolj, ko gre za razumevanje učlovečenja ali za pobožanstvenje človeka. Včasih se tudi niso prav nič zmenili za to, da bi pokazali pomembnost Trojstva bodisi v celotnem sklopu verskih resnic bodisi v krščanskem življenju.

V moderni obliki omenjeno ločevanje postavlja med ljudi in večno Trojico nekakšen zaslon, kot da krščansko razodetje človeka ne bi vabilo, naj spoznava troedinega Boga in postane deležen njegovega življenja. Ta

oblika ločevanja vodi v nekakšen »agnosticizem«, ki je, kar zadeva večno Trojico, nesprejemljiv. Zakaj če je Bog vzvišen nad vse tisto, kar moremo o njem vedeti, nam pa krščansko razodetje zagotavlja, da je ta »več« vedno trinitaričen.

2.2. Prav tako se je treba varovati tudi vsakega neposrednega zamešavanja med dogodkom Jezusa Kristusa in sveto Trojico. Ni res, da je sveta Trojica vzpostavljena samo in šele v odrešenjski zgodovini, in sicer z učlovečenjem, križem in vstajenjem Jezusa Kristusa, kot da bi Bog potreboval neki zgodovinski proces, da bi postal troedin. Ostati je treba torej na eni strani pri razlikovanju imanentne Trojice, ki je zanjo svoboda istovetna z nujnostjo v večnem božjem bistvu, in na drugi pri trinitarični odrešenjski oikonomiji, kjer Bog uveljavlja absolutno svojo svobodo, ne da bi bil podrejen kakršnikoli nujnosti svoje narave.

3. Razlikovanje »imanentne« in »oikonomske Trojice« je v skladu z resnično istostjo obojega. Ne bomo ga torej skušali uporabiti za to, da bi opravičili ločevanje nove vrste; pač pa ga bomo razumevali v skladu s trojno potjo, s potjo trditve, zanikanja in preseganja. Odrešenjska oikonomija razodeva, da večni Sin privzema v svoje življenje »kenotični« dogodek rojstva, človeškega življenja in smrti na križu. Ta dogodek, ki se v njem Bog razodeva in priobčuje absolutno in dokončno, se nekako tiče prav same biti Boga Očeta, kolikor je Bog Oče tisti, ki izvršuje te skrivnosti in jih živi kot svoje v enoti s Sinom in Svetim Duhom. V skrivnosti Jezusa Kristusa se namreč Bog Oče nam ne le svobodno in zastonjsko razodeva in priobčuje po Sinu in v Svetem Duhu; Oče namreč s Sinom in Svetim Duhom zelo globoko in nekako na novo živi trinitarično življenje — vsaj kot mi to dojemamo — kolikor je razmerje Očeta do učlovečenega Sina v dovršitvi podaritve Duha istovetno z odnosom, ki je bistven za Trojico. V notranjem življenju troedinega Boga obstaja pogoj za možnost teh dogodkov, ki prihajajo do nas v odrešenjski zgodovini Gospoda Jezusa Kristusa kot učinek nedoumljive božje svobodnosti.

Takó nam veliki dogodki Jezusovega življenja jasno ponazarjajo in z novo učinkovitostjo obdarjajo v našo korist tisti dialog večnega rojstva, v katerem Oče govori Sinu: »Moj sin si ti; danes sem te rodil« (Ps 2,7; prim. Apd 13,33; Heb 1,5; 5,5 in tudi Lk 3,22).

Č) Razmerje med kristologijo in antropologijo

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.

Odtod tista tako huda posledica, ki je v moderni teologiji dobro poznana: neskončen razkorak med »ontološkim« in zgolj »funkcionalnim« (po mnenju nekaterih bibličnemu načinu mišljenja bližjim) gledanjem. Spričo tega stanja je treba določiti razmerje med antropologijo in kristologijo v skladu z njuno medsebojno analogijo in na novo; vrh tega bo treba posebej in pod njegovim posebnim vidikom obravnavati problem pobožanstvenja človeka (prim. E).

Oznanilo, katerega predmet je božji Sin Jezus Kristus, je podano pod bibličnim znamenjem »za vas«. Zato je treba vso kristologijo obravnavati s soteriološkega vidika. V nekem smislu je tudi upravičeno, da so skušali nekateri moderni avtorji izdelati »funkcionalno« kristologijo. Spet pa je treba prav tako vztrajati pri trditvi, da Jezusovega »bivanja za druge« ni mogoče ločiti od njegovega razmerja do Očeta in ne od njegovega najtesnejšega občestva z njim; zato ga je treba nujno utemeljevati na njegovem večnem sinovstvu. »Bivanje za druge« (proeksistenca) Jezusa Kristusa, s katerim se Bog priobčuje ljudem, predpostavlja njegovo bivanje prej (preeksistenca). Sicer bi bilo oznanilo Jezusa Kristusa kot Odrešenika gola fikcija in slepilo; ne bi ga bilo mogoče braniti pred moderno obtožbo, da je ideologija. Vpraševati, ali mora biti kristologija ontološka ali funkcionalna, se pravi postavljati napačno dilemo.

2. Na antropološko prvino kristologije lahko po svetopisemski tipologiji »Adam — Kristus« (Rimlj 5,12—21; 1 Kor 15,45—49) gledamo pod tremi vidiki:

2.1. Človeku je dal Bog, njegov stvarnik, dar svobode. Vera torej pri človeku predpostavlja sposobnost, da daje Bogu odgovor in se mu odpre. Zato kristologija zahteva antropologijo. Zato mora teologija po nauku 2. vatikanskega koncila priznavati človeku in svetu relativno avtonomijo, se pravi avtonomijo drugotnega vzroka. Ta avtonomija je utemeljena na razmerju stvari do Boga Stvarnika; znanostim mora priznavati upravičeno svobodo (prim. CS 36; 41; 56; C 36; L 7); v pozitivnem smislu lahko celo sprejme za nekaj svojega antropološki naglas naše dobe. Krščanska vera mora dokazovati svojo lastno značilnost s tem, da brani in uveljavlja presežnost (transcendenco), ki je prav gotovo in popolnoma značilna za človekovo osebo (prim. CS 76).

2.2. Evangelij Jezusa Kristusa se ne zadovolji s tem, da predpostavlja pri človeku njegovo bivanje (eksistenca) in bistvo, temveč mu prinaša njegovo popolno dovršitev. Kaj vsi ljudje iščejo, po čem hrepene in kaj upajo? Vsaj vključno? Nekaj transcendentnega, neskončnega, tako da je to mogoče najti samo v Bogu. Resnično počlovečenje človeka torej doseže svoj vrhunec v njegovem pobožanstvenju z milostjo, se pravi v njegovem prijateljstvu in občestvu z Bogom; to spreminja človeka v božje svetišče, odlikovano z navzočnostjo Očeta, Sina in Svetega Duha. Adoracija in

češčenje Boga, na prvem mestu evharistično češčenje, naredi človeka v polnosti človeškega. Tako ravno v Jezusu Kristusu, ki je hkrati Bog in človek, človek doseže svojo eshatološko polnost; samo v Jezusu Kristusu je za človeka postavljena »mera polne starosti« (prim. Ef 4,13). Samo v Jezusu Kristusu imamo konkretno neomejeno odprtost človeka; zlasti sta nam v njem popolnoma razodeta človekova skrivnost in njegova vzvišena poklicanost (prim. CS 22). Milost Jezusa Kristusa obilno izpolnjuje globoko človekovo hrepenenje, celo tisto, ki meri onkraj mejá človeških moči.

Odrešenjska zgodovina, ki jo je živel izraelsko ljudstvo, je značilna podoba človeškega upanja, ki ga Bog ne osramoti, čeprav zvesta in preobilna izpolnitev božjih obljub hodi po novih in včasih nepredvidenih potih.

2.3. Človekova kristološka določenost in popolnost omajata absolutno avtonomijo, za katero se je odločil grešnik. Tako evangeljskega oznanila ni mogoče ločiti od oznanila sodbe in od poziva k spreobrnjenju. Križ sam, po katerem smo bili odrešeni, izraža božjo sodbo nad vsakim grehom. Če hodimo po poti križa, če živimo v občestvu s križanim Jezusom, Kristusom, človeku lahko odstrani mnogotere oblike odtujitve, ki je v zadnji analizi posledica moči greha ter suženjstva postavi in smrti. To pomeni in daje svobodo, v katero nas je poklical Jezus Kristus (prim. Gal 5,1.13). Zato Gospodova pasha, se pravi deležnost pri križu in vstajenju Jezusa Kristusa, kaže res tisto pot, ki vodi človeka k popolnosti.

3. Pod temi tremi vidiki, ki nam jih kristologija daje o človeku, se je skrivnost Boga in človeka razkrila svetu kot skrivnost ljubezni. Pod vodstvom krščanske vere lahko iz nje zajamemo pogled, ki obsega vse vesoljstvo. Čeprav ta vizija podreja kritični presoji hrepenenje današnjega človeka, vendarle potrjuje njegovo vrednost, ga očiščuje in presega.

V središču take »metafizike ljubezni« nič več ne stoji, kot je to v antični filozofiji, podstat (substancia) na splošno, temveč oseba, katere najpopolnejše dejanje je ljubezen, ki osebo najlaže vodi do njene popolnosti.

Taka preroška ali kristološka razlaga stvarnosti dobi vrh tega temeljno pomembnost pri aplikaciji zapovedi v osebni in družbeni morali. Versko oznanilo mora pri tem predpostavljati relativno avtonomijo človeškega ravnanja (prim. Rimlj 2,14 sl.). Izvajati pa mora nad tem ravnanjem tudi kritiko z uporabo merila, ki je Jezus Kristus; s tem oznanjevanjem resnično služi dostojanstvu človeka in hkrati pravičnosti v človeški družbi. Končno mora oznanilo vere preseči pravičnost s krščansko ljubeznijo, ki je duša pravičnosti. Tako se pokristjani človeški etos, ki je sam po sebi sprejemljiv za mnogovrstne izraze. Zato ravno iz samega evangelija Jezusa Kristusa izhaja dolžnost, da se trudimo za to, da bi v zgodovini sveta zgradili »civilizacijo ljubezni«.

D) Božja podoba v človeku ali krščanski smisel »pobožanstvenja« človeka

1. »Božja Beseda je postala človek, da bi človek postal Bog« (Atanazij, De inc. 54,3). Ta soteriološki aksiom cerkvenih očetov, zlasti grških, vidimo, da danes zanikajo, in sicer iz različnih vzrokov. Nekateri trdijo, da je »pobožanstvenje« tipično grško (helenistično) pojmovanje odrešenja, da človeka zavaja, da skuša uiti iz svoje človeškosti, in da ga priganja k zanikanju človeka. Po njihovem gledanju pobožanstvenje odstranjuje razdaljo med Bogom in človekom ter vodi k zlitju brez razlikovanja. Proti patrističnemu načelu postavljajo včasih drugo, o katerem zatrjujejo, da je bolj primerno za naš čas: »Bog je postal človek, da bi človek postal bolj človeški«. Izrazi »pobožanstvenje«, »theosis«, »theopoesis«, »homoiosis theou« in podobni imajo gotovo v sebi nekaj dvoumnega. Zato je treba kratko razložiti pristni, krščanski pomen »pobožanstvenja« in izluščiti iz njega njegove glavne vidike.

2. Nekateri smeri v grški filozofiji in religiji so dejansko priznavale neko »naravno« sorodstvo med človeškim in božjim duhom. Svetopisemsko razodetje pa nasprotno obravnava človeka čisto jasno kot stvar, ki s kontemplacijo in ljubeznijo teži po Bogu. Človek se približa Bogu bolj s spreobrnjenjem srca, z novo pokorščino in nravnim ravnanjem kot pa s svojo umsko sposobnostjo. To se pa ne uresniči brez božje milosti. Človek, ki ga je Bog poklical, mora samo z milostjo doseči tisto, kar je Bog po naravi.

3. Tem vidikom se pridružujejo premislili, ki so lastni krščanskemu oznanjevanju. Človek je ustvarjen po božji podobi in sličnosti ter je povabljen k življenjskemu občestvu z Bogom, ki edini lahko izpolni najgloblja človeška teženja. Ideja pobožanstvenja doseže svoj vrh uresničitve v učlovečenju Jezusa Kristusa; učlovečena Beseda privzame naše umrljivo meso, da bi mi, rešeni greha in smrti, imeli delež pri božjem življenju. Po Jezusu Kristusu smo mi v Svetem Duhu otroci in torej sodediči (prim. Rim 8,17), »deležni božje narave« (2 Pt 1,4). Pobožanstvenje obstaja v tisti milosti, ki nas rešuje smrti greha in nam priobčuje božje življenje: sinovi in hčere smo v Sinu.

4. Resnično krščanski pomen te trditve dobi poglobitev iz skrivnosti Jezusa Kristusa. Kot učlovečenje ne predrugači in ne uniči božje narave Besede, tako božanstvo ne predrugači in tudi ne uniči človeške narave Jezusa Kristusa; nasprotno, še potrdi jo in jo iz njene izvornosti, ki jo ima kot stvar, naredi popolno. Odrešenje ne spremeni človeške narave v nekaj božjega, temveč jo dvigne na raven Jezusa Kristusa.

Pri svetem Maksimu Spoznavavcu je ta misel določena z najvišjim doživetjem Jezusa Kristusa, se pravi s trpljenjem in tisto zapuščenostjo od Boga, ki jo je občutil. Čim globlje se je Jezus ponižal v svoji deležnosti pri človeški bedi, tem više se človek dviga in sprejema božje življenje.

Če »pobožanstvenje« v tem smislu prav razumemo, naredi človeka popolnoma človeškega: pobožanstvenje je resnično in najvišje »počlovečenje« človeka.

5. Prilичenje Bogu, ki pobožanstvi človeka, ne poteka zunaj milosti Jezusa Kristusa. Podeljujejo ga predvsem zakramenti v Cerkvi. Ti nas učinkovito zedinjajo z Odrešenikovo Bogu upodabljaljočo milostjo, in sicer v vidni obliki ter v simbolih, ki so vzeti iz našega zemeljskega življenja (prim. C 7). Dodajmo še to, da se pobožanstvenje ne daje posamezniku kot takemu, temveč kot udu občestva svetnikov; vabilo božje milosti se v Svetem Duhu razteza celo na ves človeški rod. Kristjani morajo torej s svojim življenjem potrjevati in razvijati posvečenje, ki so ga prejeli (prim. C 39—42). Pobožanstvenje obrodi v polnosti svoj sad šele v gledanju troedinega Boga, ki je obenem blaženost v občestvu svetnikov.

II. NEKAJ VAŽNEJSIH TOČK SODOBNE KRISTOLOGIJE

Na dosedanjih straneh je bil podan temelj kristologije skupaj z njenimi trinitaričnimi in antropološkimi razsežnostmi. Obravnavati moramo še nekaj problemov, in sicer vsaj splošno, pa vendar pravilno in natančno. Ustavimo se pri dveh: najprej pri »preeksistenci« Jezusa Kristusa, kar je vmesno vprašanje med kristologijo in trinitarično teologijo; potem pa pri božji nespremenljivosti in pri božjem »trpljenju«. Ti dve vprašanji stojita pri sodobnem razpravljanju v ospredju.¹

A) Vprašanje preeksistence Jezusa Kristusa

1. Dokler se je klasična kristologija lahko opirala na trinitarično teologijo, preeksistenca Jezusove božje narave ni povzročala velikih problemov. Izhodišče za novejša raziskovanja in merilo pa je predvsem Jezusovo zemeljsko življenje in gleda nanj v luči kritične metode (prim. prvo kristološko izjavo Mednarodne teološke komisije iz l. 1981, I, A in B). Tako v tej preeksistenci dostikrat vidijo biblični in religiozni veri tuje pojmovanje, nekakšno »grško« oblikovanje ali spekulacijo, če ne celo mit; razvrednotenje Jezusove resnično človeške narave. Zato, pravijo, te ideje danes ne smemo več jemati dobesedno, temveč jo moramo razumeti kot preprosto simbolično predstavo. V njej naj bi videli samo izraz in »prevod« absolutne Jezusove edinosti, njegove neponovljive izvornosti, njegove transcendentnosti v razmerju do sveta in zgodovine; zakaj Jezus Kristus ne

¹ Tretjega predmeta: »človeška vednost in zavest Jezusa Kristusa« nismo mogli dovolj preučiti. Morda bo ta snov končno nekoč predmet novih razpravljanj.

izhaja iz tega sveta. V teh sodobnih teorijah je ideja preeksistence, se zdi, izgubila svoj smisel in je splahnela.

2. Pri tem pa je ostalo prazno vse prizadevanje, kako bi upoštevali svetopisemske trditve o preeksistenci Jezusa Kristusa, izhajaje iz mitoloških, helenističnih in gnostičnih virov. Z nasprotno strani pa so danes bolj vidne v ospredju analogije, ki jih nudi slovstvo med obema zavezama (prim. Aeth. Hen, 48,3,6; Ezdr 13), in zlasti nastavki starozavezne modrostne teologije (prim. Preg 8,22 s; Sir 24). Vrh tega pripisujejo velik pomen notranjim razlogom, ki so imeli vlogo pri razvijanju svetopisemske kristologije: edinstvenemu in čisto specifičnemu razmerju zemeljskega Jezusa do Boga Očeta (»Abba«, kakor mu pravi Jezus), Sinovemu edinstvenokratnemu poslanstvu in njegovemu poveljanskemu vstajenju. V luči povišanja Jezusa Kristusa je mogoče njegov izvir razumeti jasno in dokončno: sedeč na božji desnici, se pravi v »posteksistenci« (= po zemeljskem bivanju) preeksistira »od začetka« pri Bogu, pred svojim prihodom na svet. Tako gremo od eshatološkega dogodka Jezusa Kristusa k protološki pomembnosti in nasprotno. Sinovo edinstveno poslanstvo (prim. Mr 12, 1—12) je neločljivo od osebe Jezusa Kristusa, ki dobiva od Očeta ne le časno in omejeno preroško vlogo, temveč svoj večni izvir. Božji Sin je od vekomaj vse prejel od Boga Očeta. Končno je treba pokazati na eshatološko-soteriološki vidik: Jezus Kristus nas ne more privedi v večno življenje, če ni sam »večen«. Eshatološko oznanilo in eshatološki nauk predpostavljata preeksistenco Jezusa Kristusa in božjo preeksistenco.

Da ima Jezus svoj izvir od Očeta, ni zaključek iz poznejšega razmišljanja kristjanov. Jezusove besede, njegova molitev in njegovo ravnanje — vse to jasno kaže, da Jezus brez omahovanja gleda nase kot na tistega, ki je v svojem celotnem bivanju poslan od Očeta. Tako se vsaj vključno razodeva zavest, ki jo ima Jezus Kristus o svojem večnem bivanju kot Očetov Sin, ki mora z Očetom spraviti ves svet. Kot na prve temeljne prvine moramo gledati v sinoptičnih evangelijih na besedo Jezusa Kristusa »JAZ«, v četrtem evangeliju na besedo »JAZ SEM« ter na Jezusovo »poslanstvo« v številnih novozaveznih spisih.

3. Svetopisemska raziskava je pokazala, kako so se razvijale te izvirne danosti stopnjema v različnih oblikah in že v okviru novozaveznih knjig. Tako so pravi, pristni pomen Jezusove preeksistence osvetlile naslednje trditve:

— Večna izvolitev in predestinacija Jezusa Kristusa (prim. Ef, 1,3—7. 10.11; 1 Pt 1,20).

— Poslanost božjega Sina na svet in v meso (prim. Gal 4,4; Rim 8,3,4; 1 Tim 3,16; Jn 3,16.17).

— »Kenoza«, učlovečenje, smrt in povišanje Jezusa Kristusa v slavo — vse mišljeno kot stopnje prihoda od Očeta na svet. Vse te trditve

kažejo na soteriološko in zveličavno vrednost dogodka Jezusa Kristusa (prim. tudi Flp 2,6—11).

— Jezus Kristus je bil skrivno že navzoč in na delu v zgodovini izraelskega ljudstva (prim. 1 Kor 10,1—4; Jn 1,30; 8,14.58).

— Jezus Kristus, srednik pri stvarjenju, je tudi tisti, ki ohranja svet v bivanju; on je tudi glava telesa Cerkve in tisti, ki vsem stvarjem posreduje spravo (prim. 1 Kor 8,6; Kol 1,15,16; Jn 1,1—3; 17; 14; Heb 1,2.3). Vsa sredništva, za katera se je zdelo, da imajo lasten odrešenjski pomen, so odstranjena ali pa si jih lahko zamišljamo samo v podrejenosti Kristusu. Jezusu Kristusu pripada absolutno prvenstvo pred vsemi drugimi sredništvi ter vzpostavlja s svojim delom in svojo osebo eshatološki dogodek.

— Jezus Kristus izvaja prvenstvo nad kozmosom in vsem priobčuje odrešenje; to odrešenje pojmuje kot novo stvarjenje (prim. Kol 1,15.16; 1 Kor 8,6; Heb 1,2.3; Jn 1,2).

— S povišanjem Jezusa Kristusa se začenja podvrženje moči zla (prim. Flp 2,10; Kol 1,16.20).

4. Posvetopisemski pojem »preeksistence« vključuje torej veliko kristoloških potez. Čeprav je ta pojem stvarno utemeljen v svetem pismu, vendar ni v njem »preeksistenca« navedena izolirano in torej ni sama zase predmet novozaveznih povedkov. Gre za sistematičen pojem, ki povezuje v enoto več teoloških pomenov. V mnogih povedkih podaja ozadje, predpostavko ali opravičilo za druge poglede. Zato se ne smemo zadovoljiti z zgolj formalno uporabo tega izraza; prav tako pa ga ne smemo uporabljati dvoumno, temveč analogno, previdno, v skladu z miselno zvezo in različnim bogastvom vsebine, ki smo jo že omenili. Čeprav ga lahko jemljemo v zelo različnih pomenih, vendar pojem »preeksistence« ne kaže samo na neko »interpretacijo«, ki bi bila končno subjektivna, temveč na resničen ontološki izvir Jezusa Kristusa, brezčasni izvir, ki se javlja tudi v Jezusovi zavesti, kot smo rekli. V svetopisemskem smislu »preeksistenca« ne misli povedati samo tega, da je Kristus sovečen z Bogom; ta izraz pomeni celotno kristološko dogajanje in celotno kristološko skrivnost, ki se začenja z bivanjem v občestvu z Očetom in zajema »kenozo« in učlovečenje, sramotno smrt na križu in povišanje v slavi. Končno »preeksistenca« pričuje za odrešenje vseh ljudi, za Kristusovo prvenstvo nad Cerkvijo ter za vesoljno in kozmično spravo. Vse to stopa pred nas v vesoljni soteriološki in celo staurološki perspektivi. Skoraj vse formulacije preeksistence Jezusa Kristusa so postavljene v himnični kontekst; tako imajo obliko izpovedovanja vere in hvaljenja, porojenega iz izkustva, ki ga ima Cerkev o božji navzočnosti. Ta soteriološkost in doksološkost, ki ne izključuje stvarno ontološkega pomena, postavlja jasno določene meje takim spekulacijam o preeksistenci, ki ne uresničujejo navedenih svojstev.

5. Pojem »preeksistence« Jezusa Kristusa je bi v potekanju teološkega razmišljanja deležen večje osvetlitve. Na nekaterih mestih vključuje predlog »pre« (kot npr. »pred vsemi stvarmi«, »pred Abrahamom«) časovni pomen in ga ohranja, ker je krščansko odrešenje zgodovinske narave; toda navsezadnje ta »pre« pomeni absolutno in nečasovno prvenstvo pred vsem stvarstvom. Na kristološki ravni dobi v nicejski veroizpovedi (prim. DS 125: S 155) ta preeksistenca po arijanski krizi dokončno jasnost: Božji Sin, rojen iz Očeta, ni ustvarjen, marveč je sobistven z Očetom.

Tako je ideja preeksistence Jezusa Kristusa posebna odlična točka povezave med kristologijo in trinitarično teologijo, kot je bilo rečeno (I, C in D). Prava kristologija je obvezno trinitarna; na drugi strani pa je treba trinitarično teologijo razumeti v povezanosti s kristologijo. Med Sinom v večnem božjem življenju in Sinom v Jezusovem zemeljskem življenju je tesna soodnosnost, še bolje, stvarna istovetnost, ki dobiva hrano iz sinovske enote in občestva Jezusa Kristusa z Bogom Očetom. Preeksistenco Jezusa Kristusa je treba razumeti tudi z vidika zgodovine Jezusa Kristusa in zlasti njene dovršitve v velikonočnem dogodku. Od začetkov kristološkega razmišljanja so preeksistenco Jezusa Kristusa sovečno z Očetom — če gledamo nanjo kot sestop navzdol in tisto, ki prihaja od zgoraj — razumeli prav tako v povezavi s priobčitvijo in podaritvijo Jezusa Kristusa za življenje sveta. Ta povezava ima svojo korenino v večnem sinovstvu, po katerem Oče rojeva Jezusa Kristusa; ta povezava je vzpostavljena s »poslanostjo«, kot jo ima v mislih sveto pismo. Podaritev Jezusa Kristusa za nas in za vse ljudi ima odrešenijsko vrednost le, če je porojena v Bogu, se pravi, v preeksistentnem Očetovem Sinu. To je ponovni dokaz za soteriološkost »preeksistence«.

B) Trinitarični vidik križa Jezusa Kristusa ali problem »božjega trpljenja«

V današnji teologiji se iz razlogov zgodovinskega ali sistematičnega reda pogosto dogaja, da nastopajo dvomi o nespremenljivosti in netrpeljivosti Boga, in sicer zlasti v miselni zvezi s teologijo križa. Tako so nastala različna teološka pojmovanja »trpljenja Boga«. Treba je razlikovati med napačnimi idejami in pravimi, ki so v skladu s svetopisemskim razodetjem. Ker je razpravljanje o tem vprašanju še v teku, poskušamo podati le prvi pristop, ki pa vendar hoče odpreti pot k rešitvi tega vprašanja.

1. Po zagovornikih te teologije imajo njihove ideje korenine v stari in novi zavezi in pri nekaterih cerkvenih očetih. Vendar ima vpliv moderne filozofije še večjo vrednost, vsaj ko gre za graditev te teorije.

1.1. Hegel je prvi, ki zahteva, da mora ideja o Bogu, če naj ima vso svojo vsebino, obsegati »trpljenje negativnega«, in celo »trdoto zapušče-

nosti« (»die Härte der Gottlosigkeit«). Pri njem obstaja temeljno dvoumje: Ali je Bogu res potreben napor razvoja sveta ali ne? Po Heglu so takó imenovani »teologi kenoze« med protestanti in številni anglikanci razvili »staurocentrične« sisteme. Po njihovem mnenju Sinovo trpljenje različno prizadeva vso Trojico. Razkriva nam zlasti trpljenje Očeta, ki zapusti svojega Sina, saj »svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse« (Rim 8,32; prim. Jn 3,16). Kaže tudi na trpljenje Svetega Duha, ki v trpljenju doživlja »oddaljenost« med Očetom in Sinom.

1.2. Po mišljenju mnogih naših sodobnikov ima to trojstveno (trinitarično) trpljenje svoj temelj v božjem bistvu; po mnenju drugih pa v neki »kenozi«, ki prizadeva Boga, ko ustvarja in se nekako veže na svobodo stvari, ali pa končno v pogodbi (zavezi), ki jo je Bog sklenil in zaradi katere je dolžan dati svojega Sina. Privrženci tega naziranja mislijo, da dejanje, ki z njim izroča svojega Sina, Bogu Očetu povzroča globljev trpljenje kot vse trpljenje ustvarjenega reda.

Ta zadnja leta je več katoliških avtorjev sprejelo podobne misli; sodijo namreč, da je bila glavna vloga Križanega v tem, da razodene Očetovo trpljenje.

2. Stara zaveza daje — kljub božji transcendentnosti (prim. Jer 7, 16—19) — večkrat razumeti, da Bog zaradi grehov ljudi trpi. Morda ni prav, če vse te izraze razlagamo kot navadne antropomorfizme (gl. npr. 1 Mz 6,6: »Zato je bilo Gospodu žal, da je naredil človeka na zemlji in bil je v srcu žalosten«; 5 Mz 4,25; Ps 78,41; Iz 7,13; 63,10; Jer 12,7; 31,20; Oz 4,6; 6,4; 11,8,9). Rabinska teologija se rada ustavlja pri tej temi, ko govori na primer o Bogu, ki se predaja tožbam zaradi zaveze, ki jo je sklenil in ga veže, ali zaradi porušenja templja. Hkrati ugotavlja slabost Boga spričo moči zla (prim. besedila v knjigi P. Kuhn, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Ueberlieferung*, Leiden, 1978, 170, 275 s).

V novi zavezi solze Jezusa Kristusa (prim. Lk 19,41), njegova jeza (prim. Mr 3,5) in odpor, ki ga čuti (prim. Mt 17,17) tudi razodevajo poseben način božjega ravnanja; drugod stoji izrečna trditev, da se Bog jezi (prim. Rim 1,18; 3,5; 9,22; Jn 3,36; Apd 15,1).

3. Očetje že res (proti poganskim mitologijam) naglašajo božjo ne-trpljivost (»apatheia«); vendar tudi ne zanikajo njegovega sočutja s trpljenjem sveta. Pri njih izraz »apatheia« pomeni nasprotje od »pathos«; ta beseda pa označuje neprostovoljno, od zunaj naloženo ali celo táko trpljenje, ki sledi iz pokvarjenosti narave. Kadar dopuščajo naravno in nedolžno trpljenje (kakor lakoto ali zaspanost), pripisujejo to Jezusu Kristusu ali Bogu, kolikor sotrpi s človeškim trpljenjem (Origen, *Hom. in Ez.* 6,6; *Comm. in Math.* 17,20; *Sel. in Ez.* 16; *Comm. in Rom.* 8,9; *De princ.* 4,4,4). Včasih se izražajo tudi dialektično: Bog je v Jezusu Kristusu trpel ne-

trpljivo, ker je trpel po svoji svobodni odločitvi (Gregor Čudodelnik, Ad Theopompum 4—8).

Po trditvi efeškega koncila (prim. pismo sv. Cirila Nestoriju: COD, 42) si Sin prevzema njegovi človeški naravi povzročene bolečine (oikeiosis); če bi hoteli to trditev (in druge podobne, ki jih imamo v tradiciji), skrčiti le na »communicatio idiomatum«, ne bi dovolj upoštevali globokega smisla vsega tega. Toda kristologija Cerkve zabranjuje vsaj formalno trditi, da je Jezus Kristus trpljiv po svoji božji naravi (prim. DS 16, 166, 196 sl., 284, 293 sl., 300, 318, 358, 504, 635, 801, 852).

4. Kljub temu, kar smo navedli, omenjeni cerkveni očetje jasno za-trjujejo nespremenljivost in netrpljivost Boga (npr. Origen, Contra Celsum, 4,4). Tako iz božjega bistva absolutno izključujejo spremenljivost in tisto trpljivost, ki bi dopuščala prehod iz možnosti v dej (prim. Tomaž Akv., S. th. 1 qu. 2 a. 1 c). Da bi osvetlili to vprašanje, so se v izročilu vere Cerkve končno zatekli k naslednjim premislekom:

4.1. Glede božje nespremenljivosti je treba reči, da je božje življenje neizčrpno in neomejeno, tako da Bogu stvari v nobenem smislu niso potrebne (prim. DS 3002: S 316). Noben dogodek v stvarstvu mu ne bi mogel prinesiti karkoli novega ali udejeti v njem katero koli možnost. V Bogu torej ni možna nobena sprememba z zmanjševanjem ali napredovanjem. »Ker torej Bog ni spremenljiv na nobenega od teh različnih načinov, zato mu je lastno, da je popolnoma nespremenljiv« (Tomaž Akv., S. th. qu. 9 a. 2 c). Isto trditev najdemo v svetem pismu glede Boga Očeta, »pri katerem ni spremembe ne sence menjave« (Jak 1,17). Vendar pa ta nespremenljivost živega Boga ne nasprotuje njegovi najvišji svobodi, kot to jasno dokazuje dogodek učlovečenja.

4.2. Trditev, da je Bog netrpljiv, predpostavlja in vsebuje, da takó razumevamo nespremenljivost: vendar pa je ne smemo pojmovati tako, da Bog ostaja indiferenten (brezbrižen) spričo človeških dogajanj. Bog nas ljubi s prijateljsko ljubeznijo in hoče, da ga tudi mi ljubimo. Kadar je njegova ljubezen žaljena, sveto pismo govori, da Bog trpi; nasprotno pa, da se veseli, ko se grešnik spreobrne (prim. Lk 15,7). »Zdrav odziv s trpljenjem je bliže nesmrtnosti kakor pa okorelost brezčutne osebe« (Avguštin, En. in Ps. 55,6). Oba vidika se dopolnjujeta. Če zanemarimo enega ali drugega, smo krivični do pojma Boga, kakršen se razodeva.

5. Tradicija v srednjeveški in moderni teologiji je z močnejšo lučjo osvetlila prvega teh dveh vidikov (prim. 4,1). Dejansko še danes katoliška vera tako brani božje bistvo in božjo svobodo ter se zato upira pretiranim teorijam (prim. zgoraj B, 1). Vendar pa hkrati drugi vidik (prim. 4,2) zasluži bolj živo pozornost.

5.1. V današnjih časih človekovo hrepenenje išče božanstvo, ki naj bi bilo sicer vsemogočno, vendar pa naj bi se ne zdelo indiferentno.

Človek celo želi, da bi bilo božanstvo tako rekoč prizadeto od sočutja do človeške bede in bi v tem smislu trpelo z njim. Krščanska pobožnost je vedno odklanjala idejo o takem božanstvu, ki je brezbrizno za usodo svoje stvari. Nagibala se je celo k priznavanju, da je sočutje, ki je pri človeku eno najplemenitejših vrlin, tudi v Bogu, le da brez sleherne nepopolnosti in v najvišji stopnji; sočutje namreč, ki se »nagiblje k usmiljenju . . . a ni pomanjkanje moči« (Leon I.: DS 293; prim. S 174—177), in ki lahko obstaja hkrati z večno blaženostjo samo. To vseobsegajoče usmiljenje spričo človeških muk in trpljenja so očetje imenovali »trpljenje iz ljubezni«, tiste ljubezni, ki je v trpljenju Jezusa Kristusa presešlo in nadvladalo vse trpljenje in ga naredilo popolnega (prim. Gregor Čudodelnik, *Ad Theopompum*; Janez Pavel II., *Bogat v usmiljenju* št. 7).

5.2. Gotovo moramo obdržati nekaj od izrazov svetega pisma in cerkvenih očetov, pa tudi novejših poskusov, čeprav so potrebne podrobnejše določitve v razloženem smislu. To velja morda tudi za trinitarični vidik križa Jezusa Kristusa. Po svetem pismu je bil svet ustvarjen svobodno ob vednosti glede dragocene krvi, ki jo bo prelilo brezmadežno Jagnje Jezus Kristus (prim. 1 Pt 1, 19 s; Ef 1,7); ta vednost je bila prav tako navzoča v večnem zdaj kakor Sinovo rojevanje samo. V tem smislu obstajata tesna medsebojna povezava med darom, s katerim Oče podeljuje Sinu božanstvo, in darom, ki z njim Oče izročča Sina v zapuščenost križa. Ker pa je v večnem božjem načrtu znano tudi vstajenje, zato je trpljenje »ločitve« (gl. B 1. 1). vedno preseženo z veseljem združitve; sotrpjenje troedinega Boga v trpljenju Besede je mogoče razumeti povsem kot delo najpopolnejše ljubezni, ki je po naravi vir veselja. Kar pa zadeva hegeljanski pojem »negativnosti«, ga je treba iz naše ideje o Bogu popolnoma izključiti.

Ko človeški in teološki razum posvečata svoje napore temu razmišljanju in ko to izkušata, zadevata brez dvoma na probleme, ki so med najtežjimi (npr. na probleme »antropomorfizma«). Na prav poseben način se srečuje tudi z nedoumljivo skrivnostjo živega Boga in doživlja meje svojih pojmov.

SKLEP

Za osnutek, ki so ga začrtala naša razpravljanja, se imamo zahvaliti današnji znanstveni teologiji; tega ne moremo in nečemo prikrivati. Toda preučevana realnost, to se pravi živa vera celotne Cerkve v osebo Gospoda Jezusa Kristusa teži onkraj mejá posameznih kultur k vedno večji veseljnosti v umevanju skrivnosti Jezusa Kristusa in ljubezni do njega. Kot je apostol Pavel postal »vsem vse« (prim. 1 Kor 9,22), moramo tudi mi evangelijsko oznanilo Jezusa Kristusa globlje uvesti v vse jezike in vse

oblike kulture različnih narodov. To je ena najtežjih nalog! To lahko uresničimo le, če smo v nenehnem dialogu s svetim pismom, z vero in učiteljstvom Cerkve, pa tudi z bogastvom izročil vseh delnih Cerkva in človeških življenjskih izkustev v vseh kulturah, povsod, kjer koli sta lahko navzoča delovanje in milost Svetega Duha (prim. CS 44; M 15; 22; Pavel VI. Evang. nunt. 64; Janez Pavel II., Familiaris Cons. 10). Pogum za teženje k temu cilju dobivamo, ko se spominjamo apostolom izrečene besede: Vi »boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1,8).

Prevedel S. Ž.

Ali kateheza temelji na veri in/ali teologiji*

1. Nov položaj

Tako zastavljeno vprašanje se zdi, da gre brezbržno mimo številnih zelo tehtnih problemov, ki stoje v ospredju in nas pestijo: Kako je treba zasnovati katekizem za naš čas? Ali je na vprašanja, ki tlačijo mlade ljudi v šolskih letih, sploh mogoče odgovarjati s cerkvenimi verskimi stavki? V kakšni zvezi je veroučna ura z drugimi strokami svetne šole? Ali praktično obstaja sodelovanje veroučitelja, družine in občestva (Gemeinde)? Kako je treba oblikovati izobrazbo, ki naj je bo deležen katehet? Katero snov je treba obdelati kot prvenstveno — ali dogmatiko? etiko? splošno veroslovje? (to zadnje ima največ možnosti, da bo zanimivo) . . . Žgoča vprašanja, ki jih je vsa treba resno premisliti. In vendar se zdi naše vprašanje od vseh najbolj žgoče; vprašuje ne le glede vsebine, ki ne sme biti opuščena, in s tem glede bistva kateheze, marveč prav s tem tudi glede biti ali ne biti krščanstva v bližnji in daljni prihodnosti.

Pred časom razsvetljenstva tistega vprašanja, ki nas danes pesti, ni bilo; ni ga namreč bilo, dokler je vsa teologija sama sebe umevala kot poskus razlagati skrivnostno vsebino tistega jedra božjega razodetja, ki je bilo povzeto v cerkveni veroizpovedi. »Teologija,« tako je dejal Tomaž Akvinski, »ima za svojo trdno podlago (*prima principia*) člene vere, ki jih na temelju podarjene luči verujoči človek uvideva prav tako, kakor na temelju luči dejavnega uma uvidevamo načela, dana naši človeški naravi. Ni se torej treba čuditi, da so (ti členi) nepoznani neverujočim, ki pogrešajo luči vere . . .«¹ Toda razsvetljenstvo bo takóle spraševalo: Ali ne bi morali ti členi vere obstati predvsem tudi pred osvetlitvijo z naravno razumsko lučjo? Konkretno to pomeni: Ali ni teologija dolžna najprej zastaviti vprašanje, kako in s kolikšno pravico je na temelju historičnih danosti

* Hans Urs von Balthasar, *Gründet Katechese auf Glauben und/oder Theologie?* v: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 12 (1983) 1—7.

¹ Prolog h komentarju *Sentenc a. 3 sol. 2 ad. 2.* Že Viljem iz Auxerra je rekel na kratko: »*Articuli fidei sunt principia per se nota.*« Prim. M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII^e siècle (pro manuscripto)*² 1943.

nastala prvotna krščanska vera, če noče ta teologija ostati v tem, da plava v brezzračnem »nadnaravnem« prostoru? Naša vera, pravijo kristjani, temelji na pričevanju o vstajenju. Toda ali zadostujejo, vprašujeta Reimarus in Lessing, ta nasprotujoča si poročila kot temelj za vašo celotno versko zgradbo? In to je bila izhodiščna točka za neštivilne probleme, ki jih je spravila na dan moderna eksegeza spričo izročila Jezusovih besed in dejanj. Ali more in ali naj preprost vernik postavi v oklepaj (einklammern) svojo vero v Jezusa Kristusa in v vse, kar je v veri povezano z njegovo osebo — troedinost Boga, Cerkev in njeni zakramenti —, dokler niso rešena eksegetična vprašanja, dokler se tudi teologija, ki mora vzeti na znanje izsledke eksegeze, ne zedini v svojem razmerju do teh izsledkov?

Takoj vidimo, kakšne alternative sledijo za katehezo: Ali naj podaja mladim ljudem tisto vero, ki ni »dana v oklepaj« in kakršno Cerkev pred Bogom slovesno izpoveduje v kratkem povzetku znotraj svojega bogoslužja v svojem ‚Credo‘ in tudi v mašnih molitvah, posebno še z evharističnimi molitvami (Canones)? Toda ali se ne bodo ti mladi ljudje kmalu seznanili z vprašanji historične biblične kritike in bodo nezaupni do svoje naivne cerkvene vere? Ali naj zaradi tega ne začnemo rajši z eksegetičnimi problemi (ki se bodo vendar v krajšem ali daljšem času razvedeli) in na njihovi podlagi pogledamo, kaj se da od starega Creda danes še »rešiti«? Zakaj ne bi v stari zavezi začenjali tam, kjer imamo pod nogami varna tla, z Davidovim in Salomonovim časom, in pustili pri miru več ali manj pravljično zgodnejšo dobo — Abrahama, Mojzesa, sinajsko zavezo, zavzetje dežele? Zakaj ne bi začeli s povelikonočno vero apostolov in pustili predvelikonočne osnove — zgodovino Jezusa iz Nazareta — v njihovi nerazrešljivi poltemi? Na to zadnjo pot, praktično je to Bultmannova pot, so odločno stopili posamezni katekizemski zasnutki pri nas in v tujini, in sicer s tem uspehom, da jasne trditve Cerkve, ki priznava zgodovinskega Jezusa tudi za Kristusa, poslanega od Očeta (»pravi Bog in pravi človek«), zvenijo vseskozi v nejasnem načinu govorjenja, ki verske stavke hote pušča odprte in mnoge izpušča. Kako naj bi se ta problematika ne dotikala neposredno verskega pouka?

Posledice? Te so takoj jasne: Vsaj začasno »v oklepaj postavljena« vera pri tistih, ki prejemajo pouk pri nas, gotovo ni ista, kakor je bila vera kakega Pavla, ki ve, da ga je Kristus »ljubil in zanj umrl«, tako da mu zaradi tega odgovarja z vero totalne življenjske predanosti (Gal 2,20). Kdo bi hotel živeti in umreti za takega Jezusa, o katerem niti ne ve dobro, kdo je bil: modrijan, prerok, nekdo, ki se subjektivno ima za nekoga, ki ga je Bog posebno ljubil, ali pa je bil morda le eksaltiranec (zanesenjak)? . . . Ali obstaja kak izhod za teologijo in za katehezo, ki ne more biti od nje neodvisna?

2. Vera in teologija

Za tiste, ki so se podrobneje ukvarjali z metodami in izsledki historične eksegeze, izgubi razmerje teh metod in izsledkov do cerkvene vere znatno stopnjo napetosti in dramatike. Razlikovati moremo tri področja problemov.

a) Večina tega, kar formulirajo eksegeti, so podmene. Skrajna kompliranost virov npr. za sinoptike, a tudi za Apostolska dela in drugače za Janezov evangelij dopušča le čisto maloštevilne kategorične trditve. Zelo pogosto postavljajo eksegeti nove podmene na drugih, začasno sprejetih. Eksegetsko slovstvo kar mrgoli od izrazov, kakršni so »domnevno«, »verjetno«, »pač« itn., s katerimi to slovstvo priča za svojo poštenost; včasih, če se je zadosti »strokovnjakov« izreklo za kako podmeno, pozabi na te, iz previdnosti postavljene pridržke. Toda potem je potreben le bister in pogumen mož, ki pride na dan s kako bolj verjetno podmeno, in že odpravi statistično ravnotežje. Take stvari so se v kratkih stoletjih, v katerih poteka historično-kritična kritika biblije, dogodile neštetokrat. Naj navedem en sam primer iz našega časa: Razvoj kristologije in naslovov za Kristusa, kakor so ga izoblikovali od Bousseta do Bultmanna in so ga jemali za tako rekoč nezmotnega, je postal z raziskavami M. Hengla večinoma nekaj zastarelega.

b) Bolj pomembno je drugo: Mnoge teorije, ki jih eksegeza prednaša kot »možne« ali verjetne, dozdevno najprej ogrožajo krščansko vero v njenih temeljih; ko pa človek to pobliže razmisli, se ne le dajo z njo združiti, marveč pokažejo v njej verjetne (plausible) poteze, še več, celo neslutene globine. To, da Jezus npr. ni hotel sprejemati nikakršnih visokih naslovov [Hoheitstitel] (naslov »Sin človekov« je slej ko prej sporen), govori pri globljem gledanju ne zoper Jezusovo resnično visokost, marveč zanjo, za takšno visokost, ki je ni mogoče izraziti v nobenem naslovu, kakor ga je tedaj razumelo okolje. Da Jezus ni izrečno govoril o odrešenjskem smislu svojega prihodnjega trpljenja in smrti (maloštevilna mesta, ki to obravnavajo, so morda [?] vnesena dodatno), to v resnici kaže le na Jezusovo diskretnost; nasprotje od tega, kar bi prav prišlo eksegetom in teologom, bi bilo zanj neokusnost. Zato je popolnoma odveč, če postavljajo v oklepaj ali povsem izločajo tisti »*pro nobis*« v Credo (pri učlovečenju in trpljenju), ki je za cerkveno vero nepogrešljiv. Iz tega, da je Jezus svoje bližnje poveličanje oznanjal v besedah, ki so zvenele »apokaliptično«, ne smemo sklepati, da je veroval v skorajšnji propad sveta in se je v tem motil, marveč, da je v svoji usodi Odrešenika resnično segal prav do konca zemeljskega sveta: Njegovo vstajenje se izvrši *zanj* ob sklepu časa. Iz tega, da ni, kakor mnogokrat pravijo, oznanjal sebe, marveč božje kraljestvo in da se je šele po svoji smrti pomaknil v sredo Creda prve Cerkve, ne sledi — liberalna teologija danes to priznava —, da Jezus ni že od začetka povezoval prihoda in navzočnosti

božjega kraljestva naravnost s svojo lastno osebo, česar seveda ni pred njim nikdar storil noben prerok. Iz tega, da Jezus ni »ustanovil« [gründete] Cerkve, tako kakor kdo ustanovi kako društvo s statuti in organi, ne sledi, da ni hotel (morda zaradi skorajšnjega konca sveta?) nikakršnega trajnega občestva svojih in ga ni celo zelo razločno pripravljaj; toda spadalo je k njegovemu poslanstvu [Auftrag], da je celotno vidno rodovitnost svojega zemeljskega poslanstva [Sendung] — tudi razlago svojega trpljenja — prepustil Svetemu Duhu. Končno očitajo evangelistom, da so s povelikonočno lučjo osvetljevali predvelikonočni Jezusov lik; to je lahko v mnogočem res, toda ali ni s tem le dostavljena luč razumevanja za tisto, kar se je takrat že izvrševalo v Svetem Duhu, luč, ki je primanjkovala učencem — ne pa morda Jezusu? Tako vsaj se glasi njihovo lastno priznanje (Lk 18,34). V tej smeri bi se dalo še dolgo nadaljevati: Vsakokrat se zdi, da kritika vlaga veto zoper cerkveni Credo, a ta Credo more dobiti iz predloženega sprejemljiv [plausibel] pomen, ki morda to, kar smo doslej sprejemali, ne da bi si pobljže ogledovali, nekako predrugači [alteriert], bistvenega pa vendar ne postavlja pod vprašaj, marveč mnogokrat bolj plastično predočuje.

c) Ali pa potem vendar ne ostanejo primeri, v katerih se »naravni razum« trdo postavlja zoper »nadnaravno luč vere«? Tu je najprej celotni kompleks vprašanj okoli Jezusove matere. Ali ni sumljivo, da ni o Jezusovi deviški roditvi pri Pavlu in Marku nobenega glasu, marveč šele v poznih predgovorih k Mateju, Luku, Janezu² (1,13)? In če je govor o Jezusovih bratih: ali ne pomeni v grščini *adelphos* najprej isto kakor telesni brat? Z druge strani pa ni presenetljivo, da je skrivnost Jezusovega izvora postala splošno poznana šele pozno; in kar se tiče »bratov«, pomeni semitska beseda, ki stoji zadaj za grško, normalno tudi bratrance in druge sorodnike (običaj obstaja še danes).³ Kdor globlje premišljuje, tudi spozna tole: Če sprejmemo Jožefovo očetovstvo, tedaj pade Jezusovo izključno sinovstvo v odnosu do njegovega večnega Očeta in s tem božanstvo njegove osebe, skrivnost troedinosti Boga, toda tudi možnost namestniške zadostitve za grešnike. — Tukaj je dalje trnovo vprašanje: Ali je mogel Jezus resnično govoriti slovesne postavitvene besede v dvorani zadnje večerje, besede, ki zvenijo kakor pozna povzemajoča refleksija o smislu Jezusovega trpljenja in o povezanosti med staro in novo zavezo? Temu nasprotno vprašanje se glasi: Kdo bi mogel takšne besede iznajti in jih položiti v Jezusova usta, ko se vendar učenci — očitno po Jezusovem naročilu — po veliki noči zbirajo k lomljenju kruha, še več, Vstalega spoznavajo po lomljenju kruha (Lk 24,31)? Pavel prvi podaja postavitvene besede in izjavlja, da jih je sprejel kot cerkveno izročilo (1 Kor 11,23). — Kot zadnji povod za spopad med vero in

² K Janezu: J. Galot, *Etre né de Dieu*. Jean 1,13. Roma, Bibelinstitut 1969.

³ O tukaj načetih vprašanjih orientira najbolje: Joseph Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977.

razsvetljenstvom moremo navesti že omenjeno razhajanje [Divergenz] v poročilih o vstajenju. Toda kako bi bilo mogoče tak dogodek, ki poteka na črti od časovno-prostorske zgodovine v smeri k večnosti, spraviti v svetne besede kako drugače kakor tako, da se te nekako raztreščijo in razpršijo v razne strani? Vsi koščki, ki poročajo o dogodku, vsebujejo kak fragmentaričen vidik resnice, ki pa je prevelika, da bi bila stlačena v znotrajsvetno pri-poved. Sicer pa čemu okoli velikonočnega dogodka nakopičiti tolikere vprašaje, če so okoli tako bleščečega [eklatant] dogodka pred Damaskom sploh odveč? In vendar: pred Damaskom je divji [rabiater] preganjalec prisiljen, da se v življenju zasuče za 180 stopinj, ne pa le krdelo preplašenih boječ-nežev. — In zakaj končno tako malenkostno godrnjajo ob Jezusovih čudežih (pri katerih bi bilo absurdno, če bi jih kar v splošnem tajili), ko vendar Apostolska dela brez mnogega ovinkarjenja poročajo o čudežih učencev in če apostol brez strahu kaže na svoje čudeže, ki veljajo kot poveritev njegovega apostolata: »znamenja (*semeia*) apostolstva so se med vami izvršila z vsakršnim potrpljenjem, z znamenji (*semeiois*) in čudeži (*terasiois*) in močmi (*dynamesin*)« (2 Kor 12,12)?

V povzetku moremo reči: vsi novozavezni pričevalci hočejo poročati edinole o Jezusovi osebi in o njegovi edinstveni usodi, pri tem pa izpovedujejo takó vero vanj, kakor tudi hkrati zatrjujejo resničnost svojega poročanja (Lk 1,1—4; Jn 19,35); nobeden ne postavlja niti najmanjšega naglasa na svojo lastno vero. Torej bi bila vsaka kateheza in vsak pomoček zanjo že vnaprej na trhljih nogah [auf dem Holzweg], če bi se hotela opreti na to prvotno krščansko verovanje (kot psihološko dejstvo) in ne na njegovo vsebino. Elementarno hermenevitično pravilo pravi, da je besedilo mogoče razumeti le, če se vglobimo v namero pripovedovanja [Aussageabsicht]. Naše (v svetovnem slovstvu enkratno) besedilo pa noče biti nič drugega kakor posredovanje med odrešenjskim dogodkom, ki se je izvršil v Jezusu in ga je izvršil Jezus (»Bog je svet spraval s seboj v Kristusu«, 2 Kor 4,19), in pa totalno zahtevo, da poslušalec tega oznanila zastavi svojo existenco za vsebino le-tega.

Pri teologiji torej, ki razmišlja o oznanilu, ne more biti nobene takšne »izklopitve« [Ausklammerung] (»Enthaltung«, *epoche*) verovanja, ki bi se tikala žrtvovanja življenja [Lebenshingabe] za vsebino oznanila. Pač pa primeri pod a), b) in c) kažejo, da eksegetično raziskovanje predvelikonočnih dogodkov in teološko razmišljanje o tem dogajanju in o njegovi povezavi s trpljenjem in vstajenjem dasta videti v marsikaterem pogledu nanovo (in — kar je vredno pozornosti — tudi poglobljeno) tisto povezavo [nexus], ki jo ustvarja vera, ne moreta pa te povezave razkrojiti [auflösen]. V teološkem raziskovanju mogoča in dejansko zahtevana »suspenzija« se izvrši znotraj verovanja [Glaubenshaltung] — ker vera postavlja pred človeka *id quo maius cogitari nequit* (nekaj, od česar si večjega ni mogoče misliti) —, vsak

izstop ven iz tega v namišljeno nevtralnost pomeni dvojno izgubo: izgubo najvišjega smisla [Sinnspitze] besedila, katerega hočemo razlagati, in izgubo lastne eksistence, na katero besedilo meri.

3. Kateheza: omogočiti gledanje

Kateheza more potekati le kot enota informacije in izpovedovanja vere, kakor so to mnogokrat ugotavljali in kakor nas uči dvatisočletno izročilo. Kateheza mora za to dvoje odpirati oči in jih navaditi, da vidijo pojav, ki postavlja zahtevo našemu življenju kot celoti, saj ta pojav še vedno določa to življenje kot preHITEVAJOČA milost. Poenostavljuje moremo to določiti na podlagi meje življenja, se pravi, na podlagi smrti: V pojavu Jezusa Kristusa je vsebovano to, da je mogoče in je treba za to zastaviti svoje življenje, ker je on sam zame zastavil svoje življenje. Pavel veruje »v božjega Sina, ki me je vzljubil in zame dal samega sebe«; in ta vera pomeni za Pavla: »S Kristusom sem križan. Živim, a ne več jaz, marveč v meni živi Kristus.« Še za korak naprej: »Postava,« kakršna je postava stare zaveze, ima vedno neki cilj in postavlja pred človeka neko storitev; toda Jezusovo umiranje »iz ljubezni do mene« se izvrši popolnoma »zastonj« [gratis], iz brezna ljubezni, ki zadaj za njim ni več mogoče zastavljati vprašanj, tako da moram svoj odgovor na to dajati iz enake zastonjske ljubezni — Pavel jo imenuje »vera«. Zato pravi na istem mestu, da je »umrl postavi« (Gal 2,19.24).

Informacija more tudi kot veroizpoved ostati popolnoma stvarna [sachlich]. Saj gre le za to, da bi bilo objektivno izraženo, kako ni mogoče krščanskega razodetja primerjati z nobeno drugo religijo: eksponirana trditev »Bog je ljubezen«, trditev, katere ne more tvegati nobena druga religija, vzdrži [hält stand] le, če vidimo vse poglobitve vidike krščanske resnice kot enoto in drugega v drugem: Trojico, ki je razvidna iz učlovečenja, Jezusovega trpljenja za nas in njegovega vstajenja, njegove Evharistije (*communio sanctorum scil. rerum*) znotraj ene katoliške, tudi vidne Cerkve, pritegnitev celotnega človeka v troedino večno življenje (»vstajenje«). Katehet se mora, če naj bo sposoben verodostojno pokazati to medsebojno vključenost enega v drugem, opreti na dobro teologijo, na takšno, ki se ne izgublja v brezkrvne neplodne spekulacije, toda tudi takšno, ki ne zamolčuje zaradi mode ali polemike bistvenih vidikov,⁴ marveč podaja glavne artikulacije razodetja

⁴ Samo zgled za to: Stavek, da je evharistija obed, je seveda resničen, a je največkrat uporabljen polemično zoper daritvenost evharistije. Jasno je seveda, da Kristusova daritev (*analogatum princeps* v pojmu daritve: vse druge »daritve v poganstvu in judovstvu so kvečjemu predstopnje zanjo) noče biti izvršena brez udeležbe (ljubečega) človeštva: v ta namen stojita mati in Janez pod križem. In kdor tako darovanega prejme evharistično, se ne more zahvaliti Očetu (*eucharistia*) za to brez svoje celotne samopredaje v Jezusovo daritev samega sebe (Heb 7, 27). To izražajo mnoge mašne molitve.

v takem »liku«, katerega more z duhovnim pogledom enotno videti ravno tudi »preprosta« vera, kakršno slavi Jezus. Katehet mora zaradi tega svojim poslušalcem razjasniti, zakaj je ogrožen, še več, celó uničen celoten lik, če kdo iztrga ta ali oni nosilni kamen iz zidu. Znotraj bistvenih prvin ne obstaja nikakršna »hierarchia veritatum« (razporejenost resnic), ki bi dovoljevala, da bi to, kar je nelagodnega, potlačili in izravnali [herabnivellieren]. Samo neokrnjena totaliteta (celota) razodetja in vere je sprejemljiva [plausibel], za vsak položaj in rod. Samo ta totaliteta daje zadosten odgovor na najstarejša in najnovejša človekova vprašanja: odkod in kam.

Prevedel A. Strle

Janez Juhant

Ideja in življenje

1. Človek in ideja

Kolikor mi je znano, je I. Kant prvi poudaril prvenstvo ideje nad »objektivnimi danostmi«. V predgovoru k drugi izdaji svoje Kritike čistega uma namreč pravi: »Doslej so predpostavljali, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih, vendar so se izjalovili vsi poskusi, da bi s to predpostavko a priori s pojmi povedali nekaj, kar bi razširilo naše znanje. Poskusimo torej enkrat, če ne bomo naloge metafizike bolje rešili, če predpostavljamo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznavanju, ki se bolje ujema z zahtevano možnostjo spoznanja a priori, ki nekaj pove o predmetih, preden so nam dani. S to rečjo je tako kot s prvo Kopernikovo mislijo. Pri razlagi gibanja nebesnih teles ni prišel nikamor, dokler je menil, da se celotna nebesna množica vrti okrog gledalca, zato je poskusil, če se bo stvar bolje posrečila, če dopusti, da se vrte gledalci in mirujejo zvezde.«¹

Čeprav se sodobne predvsem pozitivistično usmerjene znanosti rade sklicujejo na Kanta in postavljajo njegovo zahtevo po možnosti spoznanja znotraj okvirov čutne zaznave kot merilo svojega raziskovanja, pri tem vendar zanemarjajo, da je ravno Kant z gornjo zahtevo postavil načelo, da zunanje danosti ne morejo oblikovati človekovega miselnega sveta. Nasprotno. Človek je oblikovalec spoznanja, to torej pomeni, da se svet ravna po naših idejah. Čeprav so ideje, kot je zapisal že Kant,² pogojene z našim izkustvom sveta, je vendar človek (subjekt) *merilo* spoznavanja stvarnosti. Prav tako zastopajo to načelo sodobni filozofi jezika, ki menijo, da je človeška govorica temelj stvarnosti. V tem smislu razumemo Wittgensteinovo trditev: »Mi ustvarjamo svet dejstev.«³ Ustvarjamo ga pa s svojo govorico kot potrjuje Wittgensteinovo misel B. Russel.⁴

Ničesar zunanjega torej ne more opravičiti našega spoznanja. Temelj človeške misli je on sam kot zavestno duhovno bitje in le on lahko daje smernice za razumevanje sveta, v katerem živi.

¹ Kritika čistega uma, B XVI.

² Prav tam, B 33.

³ L. Wittgenstein, Logično-filozofski traktat, 2.1.

⁴ B. Russel, Uvod k Logično-filozofskemu traktatu, slov. prevod Ljubljana 1976 (MK), 9.

Druga plat te medalje, ki jo obravnava Kant kot idejo praktičnega uma, pa je, da so poleg spoznanj, ki si jih pridobimo s pomočjo zunanjega (čutnega) izkustva, še druge *ideje*, ki zunanje izkustvo presegajo, pa so vendar odločilnega pomena za človeško življenje. To so ideje praktičnega uma, katere sicer štejejo za nujni pogoj svojega miselnega sveta, vendar zanje nimamo nobene ustrezne izkustvene utemeljitve. Tako npr. vemo za Boga, ki ga naš um postavlja kot temelj vsega, vendar ga ne moremo spoznati. Zato je Bog nujno pogoj našega ravnanja, smernica, h kateri je usmerjeno vse naše prizadevanje in brez njega bi bilo to prizadevanje brezsmiselno. Edino on odpira neskončne možnosti, po katerih hrepeni človeško prizadevanje.⁵

Šušnjić v svojem sociološkem raziskovanju utemeljuje praktični pomen ideje in njeno nenadomestljivost v vsakem človekovem izdelku. Svoj sociološki pristop razume ne samo kot zgolj teoretsko zasnovo, po kateri naj bi sociologija posredovala predvsem znanje o stvarnosti, ampak kaže na pomen vrednot, na praktičen pomen idej za življenje. Zato nima za področje svojega raziskovanja samo znanstvene in filozofske resnice, ampak hoče vanj vključiti tudi druga področja človekovega življenja: mitsko, religiozno, ideološko in umetniško. »Raje uporabljamo izraz *sociologija idej in verovanja*, pri tem pa besedo ‚ideja‘ uporabljamo v najširšem možnem pomenu: nanaša se na vsak pojem, predpostavko, hipotezo, verovanje, ideal, pogled na svet, simbol itd. Skratka: Vse duhovne stvaritve lahko spravimo pod pojem »ideja« — celo ideologije. (V tem smislu niti izrazi ‚sociologija duha‘ ali ‚sociologija simboličnih tvorb‘ niso napačni).«⁶

Zato razume svet kot svet idej, ki vodijo in usmerjajo vse človeško prizadevanje. »Med platnicami te knjige je ujetih in ukročenih tisoč bliskov, samo z enim namenom: da bi napravili duh stvaren in stvarnost duhovno. Opiram oči za drugo gledanje: Tam, kjer vsi vidijo boj dveh velikih sil, sem navajen gledati boj dveh močnih idej! Zakaj ne bi imeli svoje zgodovine za bojišče idej, kot prostor za preizkušanje raznovrstnih zamisli o tem, kako bi osvobodili človeka iz okov, ki sta mu jih nadela družba in on sam. Tam, kjer napadamo idejo, tam napadamo neko silo.«⁷

2. Človek in znanost

Pomembna Šušnjićeva teza je, da sodobna znanost poskuša dati zadovoljivo sliko o človeku, vendar tega nikoli ne more. To pa zato, ker si za-

⁵ Prim. Kritika č. uma, B 692 sl., B 851 sl., B 664 sl.

⁶ Đ. Šušnjić, *Cvetovi i tla*, Beograd 1982, 31.

⁷ Šušnjić 47.

⁸ Šušnjić, 84; navaja T. Mann, *Čarobni breg*, 617.

stavlja za cilj svojega prizadevanja, da bi popolnoma analizirala človeški položaj. Človek naj bi bil kakor vse druge stvari dostopen razumski obrazložitvi: »Naša civilizacija uresničuje trenutno premoč logosa nad mitom in odtod izhaja vera pozitivne znanosti v iluzijo, da je *znanje dejstev* isto kot *poznavanje življenja*.«⁸

Znanost postavlja človeka najprej v odnos do ostalega stvarnega sveta, ker ji je lastno, da raziskuje le to, kar lahko izkustveno dojemamo. Tako postaja človek vedno bolj stvar med stvarmi, vedno manj pa prihajata do veljave njegova osebnost in samostojnost. »Ta opomba o naravi pozitivne metode se izoblikuje v jasno in nedvomno *metodološko stališče*: Človek je proizvod svojega okolja, zato moramo vse, kar čuti, misli in dela raziskovati v odvisnosti od okolice. Če je vse odvisno od okolja in ničesar od človeka, človek ni svoboden, če pa ni svobode, ni človeka; ne moremo si zamisliti človeka brez svobode drugače, kot da nima življenja. Če pa nima življenja, potem je stvar in proučevati ga moramo kot stvar.« Zato je »v naravi pozitivne metode, da zanemarja človeka kot osebnost, kot subjekt.«⁹

Ker pozitivna znanost govori o človeku kot o dejstvu, ne more dati njegove ontološke podobe. Človek je že vnaprej postavljen v ontološki red stvari, ponižan za svojo pravo vrednost, zato se mu ne priznava samostojno mesto drugačnega (višjega ontološkega, bivanjskega) reda.« Ko človek ontološko izgubi ugled v svetu bitij in se zoži na stvar med stvarmi, postanejo vsa vprašanja o vrednosti in smislu življenja in smrti pravzaprav nemogoča.«¹⁰

Zato se zavzema Šušnjić za humano znanost. To ne velja samo za sociologijo, ampak tudi druge znanstvene panoge. Dokler bodo znanstveniki razlagali samo izkustvene temelje, ne bodo dosegli človeških. Čeprav so empiriki (tisti, ki gradijo le na izkustvenih, čutnih danostih) »v stalni skušnjavi, da razglašajo za nepomembno, nesmiselno ali celo neobstoječe vse tisto, česar ne morejo izmeriti s svojimi instrumenti«, je vendar to, »česar ne morejo meriti in kar se izmika merjenju, pomembno za znanost in za življenje.«¹¹

W. Heisenberg pravi, da je zahteva po izkustvenem preverjanju v znanosti sicer popolnoma upravičena, vendar ne moremo s tem odgovoriti na vsa vprašanja, zato znanost (zanimivo, da misli pri tem predvsem na fiziko) sama opozarja na »širše povezave« torej se ne more zadovoljiti samo s poskusi in pozitivnimi dejstvi: »radi bi izrekli soglasje z zahtevami pragmatikov (tistih, ki presojujejo vse znanstveno delo po koristnosti, gr. pragma) in pozitivistov (tistih, ki gradijo le na danih, se pravi zaznavnih pojavih; op. J. J.) po skrbnosti in natančnosti v posameznostih in po skrajni jasnosti

⁹ Šušnjić, 72.

¹⁰ Šušnjić, 73.

¹¹ Šušnjić, 74.

v jeziku. Njihove prepovedi pa bodo morali kršiti; če se namreč ne bo smelo več govoriti in preiščljavati o velikih povezavah, se bo izgubil kompas, po katerem se moramo ravnati.«¹² (podčrt. J. J.)

Podobno Trstenjak: »Psihologija osebnosti hočeš nočeš prehaja že v filozofijo: Ker pa sodobni psihologi ne prenesejo dobro očitka, da so filozofi in da se oddaljujejo od pozitivnih empiričnih podatkov, zato se večina raje tej tematiki izogne. Mnogo manj je psiholog izpostavljen kritiki, če se omejuje na golo prikazovanje izkustvenih podatkov, kakor pa če skuša podatke strniti v enotno podobo in z njo obenem še podati posebno teorijo osebnosti.«¹³

Podobnih primerov bi lahko navedli več. Kljub temu se še danes najdejo pozitivistično usmerjeni znanstveniki in antropologi, ki menijo, da bo mogoče s pozitivistično-tehnično izdelanostjo rešiti problem sodobnega človeka. Takšno mnenje smo lahko slišali med drugimi npr. na kongresu nemških filozofov (in antropologov) v Innsbrucku l. 1981. Vendar pa večina znanstvenikov, ki se ukvarja s človekom, ugotavlja nujnost drugačnega pristopa k človeku in po njem tudi k naravi. O tem pričajo razprave o preživetju človeka, ki stavljajo v ospredje nove vrednote, po katerih je treba meriti pozitivne znanosti (psihologijo, sociologijo idr.). V ospredje morajo stopiti etična merila.¹⁴ Zato znanstveniki ne morejo opravljati svojega dela neprizadeto, nevtralnno, ampak zavzeto, kot pravi Nobelov nagradjenec Konrad Lorenz: »Ljudje, ki se ne spoznajo v naravoslovsko raziskovanje, često menijo, da mi, naravoslovci, stojimo nasproti svetu, stvarjenju bolj hladno in z manj spoštovanja kot humanisti pesniki, filozofi in teologi. Jaz trdim nasprotno. Trdim, da tisti, ki se poklicno pretežno celodnevno ukvarja z velikimi čudeži življenjskega sveta in njegovega nastajanja, doživlja vedno znova občudovanje, čeprav ne veruje v čudeže — v množini.«¹⁵

3. Enotnost teoretičnega in praktičnega uma

Načelno moramo torej sprejeti Kantovo zahtevo, po kateri niti v svetu kot pozitivnem dejstvu¹⁶ niti o človeku kot subjektu¹⁷ kot tudi o Bogu¹⁸ ne moremo doseči popolnega znanja. Sicer so te zahteve Kantove filozofije, iz-

¹² W. Heisenberg, Del in celota, Celje 1977, 237.

¹³ A. Trstenjak, Problemi psihologije (SM), 1977, 411.

¹⁴ Prim. Ali bomo preživeli, Celje 1982: prim. tam A. Trstenjak, str. 43, kjer pravi, da je »znanstveni etos ali kodeks vedenjskih pravil, po katerih mora znanstvenik ravnati, temelj vsakega znanstvenega prizadevanja«; podobno tudi drugi avtorji te zbirke. Prim. tudi Was wird aus dem Menschen, izd. O. Schatz in K. Lorenz, Graz itd. 1974.

¹⁵ V Schatz z. n. d., 287.

¹⁶ Prim. Kritika č. uma B 604.

¹⁷ Prim. Kritika č. uma B 535 sl.

¹⁸ Prim. Kritika č. uma 607/608.

raz razsvetljenske razumske zanesenosti, vendar imajo kot ideal svojo hevristično vrednost. Usmerjajo človeški um, da ohranja pravo smer, da se zaveda omejenosti svojega spoznavanja samega sebe, sveta in Boga. Če namreč upoštevamo empirična dejstva, torej samo zunanje izkustvo, ne moremo priti pri spoznavanju dlje, kot je pokazal Kant. Vendar ni ostal pri tem. Pokazal je tudi pot, kako moramo iz zgolj teoretičnega (izkustvenega) sveta iti dalje k praktičnemu, moralnemu svetu naše notranjosti: Kant pravi, da je moral »znanje izključiti, da je dal prostor veri«. ¹⁹

Naše spoznanje ni torej samo empirično, izkustveno pogojeno, ampak tudi vedno praktično, moralno. Pri Kantu je ostal odprt problem, ker je obe področji razdelil. Vendar je spoznavanje povezano s celotnim človekovim delovanjem, zato je spoznanje tudi interes, ²⁰ vsako spoznanje odpira možnosti za uveljavljanje in poseganje človeka v svet. Zato je človek pri spoznavanju vezan na vrednotenje, kar pa dalje pomeni, da *ni čiste znanosti*. Vsako znanstveno delovanje, najsi bo še tako teoretično, vključuje naše interese, vrednotenja, ker njeno delovanje vedno zadeva človeka.

Kant je razlikoval v svojem programu metafizike teoretično in praktično področje, ²¹ kar je verjetno najbolj vprašljivo področje njegove filozofije. Takšno pojmovanje ima tudi usodne posledice za človekov razvoj. Če menimo, da se teoretični um ravna po samostojnih od praktičnega (moralnega) uma neodvisnih zakonitostih, potem sledi, da je tudi znanstveno delovanje popolnoma samostojno od človekovih moralnih načel neodvisno področje. To pa je usodna zmeta znanstveno-potrošniške in tehnične zakonitosti, ki danes ugonablja človeka.

Človek pa je že vnaprej, a priori, od začetka torej pri vsakem delu tudi moralno udeležen. To se pravi: kot svobodno bitje ima možnost izbire, ta možnost postaja nujnost, kajti karkoli počne, se mora za to početje odločiti. Tudi spoznanje je, čeprav plod razumskega razglabljanja, povezano s presojo in odločitvijo. Zato pa tudi nobeno znanstveno delo ni prosto hotenj, vrednotenj in zahtev, zaradi tega je razumljivo, da tudi znanstvenik stoji pred pojavom narave z začudenjem, kot pravi Lorenz.

Iz povezanosti teoretičnega in praktičnega uma nastaja šele ustrezná podoba sveta kot človeškega, ne pa samo hladnega od človeka neudeleženega pojava. Zato je svet dogajanje, kot pravi Wittgenstein, ne pa od človeka neodvisna »objektivna« zase postavljena danost. Razsvetljensko ločenost teoretičnega in praktičnega področja je že romantika kritizirala s tem, ko je postavila v ospredje celotnega človeka in poudarjala tudi njegovo čustveno, volutativno in celo nerazumno plat. In ravno če upošte-

¹⁹ Kritika č. uma B XXX (Predgovor).

²⁰ Prim. K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, München 1978, 392/93.

²¹ Prim. Kritika č. uma B 805, B 828, ter tudi B 771, B 796 in B 799 sl.

vamo vse te dejavnike v človeku, potem ga nikoli ne moremo popolnoma analizirati, to se pravi, da o njem ne moremo imeti popolne podobe.

Če torej vsi ti dejavniki vplivajo na človeka, potem moramo tudi pri vsakem človeškem delovanju gledati njegovo celotnost. Ni torej kritično tisto znanstveno delo, ki si ustvari določen sistem in po njem kroji človeka in svet, pač pa tisto, ki svet in človeka presoja po kriterijih, ki upoštevajo človekovo celotnost in tako dajo prostor celotnemu človeku. V tem smislu zahteva Šušnjić od sociologije, to pa velja tudi za druge znanosti, da je celotna in vrednoti stvari s stališča človeka, to pa ravno pomeni razumno: »Obstoječa družbena organizacija se kaže kot nerazumna in nečloveška, ker preprečuje uresničevanje razumnih in človeških možnosti. Kritika družbe s stališča možnosti, ki so v njej vsebovane, utišane, zaprte — to je kritična metoda. Kritika tu ne pomeni nič drugega kot hrabro, dosledno in sistematično primerjanje dejstev z razumnimi in človeškimi zmožnostmi, ki so v njih ujete in so njihova resnica.«²²

4. Človek in ideologija

Šušnjić se zavzema za takšno znanost, ki ne bo samo primerjala dejstva, ki ne bo ugotavljala v družbenem kontekstu npr. samo takšne in takšne silnice in njihovo medsebojno funkcionalno povezanost, ampak bo težila za odkrivanjem teh silnic v raziskovanju njihovih temeljev in postavitev le teh v pristne človeške osnove.

»Ko zberemo vse, kar ve pozitivna znanost o človeku, vidimo, da o njem pravzaprav ničesar zanesljivega ne ve. Zaradi tega tudi hitra potreba, da pusti človeka na miru, ker kratko in malo ne pozna možnosti, kako bi odgovorila na skrivnost človeka. S tem končno podiramo strašen mit znanosti o človeku. Pozitivna znanost o človeku ni možna — razen če ne pojmuje človeka kot vsako drugo stvar. Tedaj pa postane znanost o mrtvih dušah.«²³

Družboslovje najprej kaže, da je urejenost bodisi politična, kulturna, ekonomska, verska itd. pogoj, da človek lahko živi. Prav takó ta urejenost vključuje določen pogled na svet, ki vso mnogostranskost stvarnosti povezuje v enotnost. »V urejenem svetu, zunanjem in notranjem, se človek počuti varen.«²⁴

Človek si torej za svoje življenje prisvoji določen pogled na svet, določeno vrednotenje stvari in tako določi tudi svoje mesto v mnogostranski

²² Šušnjić 78.

²³ Šušnjić 80, prim. tudi O. F. Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, Stuttgart 1975, v katerem poudarja pomen »življenjske resnice«, ki ni samo resnica razuma, ampak celotnega človeka.

²⁴ Šušnjić, 110.

stvarnosti; čeprav mu noben sistem tega ne more v polnosti zagotoviti: »Ako človek v negotovosti pogleda, kaj mu nudijo vsi svetovni sistemi idej, verovanj in vrednot — filozofija, znanost, umetnost, ideologija itd. — se lahko prepriča, da v njih ne more najti ničesar razen dvoma vrednostne nevtralnosti, nihilizma, subjektivizma itd.«²⁵ Pri tem se sistemi znanja umikajo sistemom verovanja, ker ti sistemi lažje opravičijo svojo vodstveno vlogo v človekovem življenju. Vendar ni po Šušnjičevem mnenju nobenega idejnega koncepta; tudi takšen, ki se izdaja za najbolj znanstvenega, ki *bi bil brez vere*, »pa najsi bo ta vera vera v razum.« Zato človek vedno teži, da tudi iz nereda postavi red in tako svet *u-redi*. Zato je »organizacija izraz človeške prapotrebe za redom in želje voditelja, da v njem uživa.«²⁶

Iz te potrebe živi posameznik kot tudi družba. Oba težita za urejenostjo in gotovostjo, v kateri bo lahko potekalo človeško življenje. Šušnjič meni, da so ideje vodila, po katerih se usmerjajo takšni družbeni in osebni koncepti, zato se morajo te popolnoma uresničiti oz. utelesiti v življenju posameznika in družbe. Tu pa nastane problem. Ideja naj bi postala človeku lev.²⁷ Prepojila naj bi njegovo življenje in ga gnala naprej. Vendar so ideje, ki naj bi spremenile družbeno življenje, samo zamenjale ljudi, zato Šušnjič zaključuje, da nismo daleč od zaključka, da vsaka revolucija izdaja. »Iz vseh dosedanjih revolucij, naj se imenujejo buržuazne ali socialistične, so izšle 1. čvrstejša država 2. povečana družbena neenakost in 3. namesto kontrole ljudstva nad vlastodržcem se je uveljavila nevidna kontrola vlastodržca nad ljudstvom.«²⁸

Zato je, nadaljuje Šušnjič, »kultura tista oblast in kulturni delavci tista moč, ki po svojem načinu mišljenja, verovanja in vrednotenja lahko uresniči skupnost enakopravnih ljudi, tj. skupnost, v kateri bo družbena neenakost praktično odpravljena in izbrisana iz spomina za vse čase.«²⁹

Žal pa ni tako. »Malo pomembno je, *kaj* kdo govori, pa pa je zelo pomembno, *kdo* govori. To ne velja samo za ljudi z ulice, ampak tudi za duhovnega človeka, ki bi po naravi stvari moral obračati pozornost na ono, *kaj*, ne pa *kdo* govori. Sklicujem se na resničen doživljanj iz nekega mednarodnega srečanja, na katerem je med ostalimi govoril tudi predstavnik majhne afriške dežele. Govoril je lepo, umno, utemeljeno in brez bahavosti, vendar ga je, na žalost, malokdo poslušal. Potem se je priglasil

²⁵ Šušnjič, 112.

²⁶ Šušnjič, 114; V tem smislu je zanimiva njegova interpretacija mita in njegovega pomena za življenje: »Miti nam ne pričajo samo o redu, ampak tudi o neredu, ne samo o stvarjenju, ampak tudi o rušenju sveta. Pri nekaterih narodih nimajo tistega, ki ni pokopan po vseh pogrebnih običajih in obredih, za mrtvega. Naš birokrat je ohranil nekaj tega, ker ne prizna za mrtvega tistega, ki ni vpisan pod tekočo številko v mrliško knjigo.« (prav. tam).

²⁷ Prim. Šušnjič, 164.

²⁸ Šušnjič, 166.

²⁹ Šušnjič, 166.

k besedi predstavnik velike sile; ta je govoril brez diha in duha, vendar mnogo naglašal in se skliceval na poznana načela. Vsi so se spremenili v eno uho, čeprav ni bilo kaj slišati. Spomnil sem se Tolstoja: „Čeprav je govoril neumnosti, so vsi, ker je pač zavzemal pomemben položaj, sprejeli kot pametno katerokoli neumnost, ki jo je povedal.“³⁰

Zato po Šušnjičevem mnenju ljudje izrabljajo moč in ustvarjajo ideje, s katerimi vladajo drugim. Ustvarjajo že takšno okolje, ki omogoča rast ideologije in njenih poslušnih izpriencev. »Niti se ne zavedamo, v kakšnih pojmovnih zaporih mislimo in živimo. Ne poznam zapora, iz katerega bi teže izšli kot pa iz zaprtega jezikovnega sistema (ideologije), ki ne dovoljuje novi stvarnosti, da bi dobila svoje ime. Zato je kritika obstoječe govornice moči in oblasti predpostavka vsake kritike. V jeziku se skriva stari (pokvarjeni) svet in delo kritičnega misleca je v tem, da odstranjuje zaveso tega sveta . . . Ustvariti moramo jezik, ki ne prenese laži, s katerim se laž ne more izgovoriti.«³¹

To bo po Šušnjičevem mnenju mogoče takrat, ko bo vsak našel svojo identiteto, ko se bo lahko distanciral od sveta in družbe ter uveljavil svoj lastni jaz. Žal pa je danes mnogo otrok: »Samo otročiček se ne zaveda razlike med subjektom in objektom in nezavestno se poistoveti z vsem svetom. Svet je preveč poln velikih otrok, ki se ne zavedajo svoje identitete.«³² Tega ne more, ker ga sodobni sistemi ulovijo v svoje mreže in mu ne dovoljujejo samostojnega razvoja: »Ko se rodi duša takega človeka na zemlji, mečejo nanjo mreže, da bi jo zadržali, da ne vzleti. Govoriš mi o nacionalnosti, jeziku, veri. Poskušal bom, da bi v letu obšel te mreže.«³³

Tragično je, da so sistemi izgubili svoje vrednote in nimajo več idejne, pa zato toliko bolj poudarjajo svojo ideološko moč. Zato Šušnjič predlaga idejno prenavo: »*Krizo vrednosti moramo rešiti v smislu obnove trajnih in večnih vrednot*, sicer bo po nas. Verujem v obnovo vere in zaupanja v svet višjih vrednot. V človeškem življenju pa mora obstajati najvišja vrednota, da bo človek lahko pogledal sam sebe in svoja dejanja meril po lestvici vrednot. Prav vrednost, ki jo moramo vrniti v življenje, je *vrednost osebe*. Religiozna ideja nesmrtnosti duše ni nič drugega kot moralna ideja njene trajne in nezmanjšane vrednosti.«³⁴

5. Človek in religija (vera)

Odnos do vere izvaja Šušnjič iz marksistične razlage vere kot družbene oz. osebne potrebe človeka. Zato je verska resnica zanj psihološka po-

³⁰ Šušnjič, 169.

³¹ Šušnjič, 173.

³² Šušnjič, 194.

³³ Šušnjič, 198.

³⁴ Šušnjič 203.

treba: »Religiozne resnice so psihološke; tj. ovrednotene so z željami posameznika ali skupine, a ne z racionalnimi merili resnice.«³⁵ Vera ima pri Šušnjiću funkcijo znotraj koncepcije ideologije, seveda ne v smislu, da je funkcija nujno negativna. Sistemi verovanja so namreč različni in eden takih je tudi religija. V tem smislu potem psihološka potreba po religiji prehaja v spoznavno (gnezeološko), ker omogoča oblikovanje pojmovne strukture, v kateri človek svet lahko uredi v celoti in v njej najde tudi svoje mesto, skratka, se lahko znajde v svetu, v katerem živi.³⁶

Zaradi tega meni, da je treba poglobiti »enostavni« marksistični pristop k religiji z naslednjimi problemskimi orientacijami: »Če je religija izraz neznanja, kako to, da napredek v človeškem spoznanju ne izrine religije kot neznanja?

Če so religijska pričevanja brezsmiselna, ali je potem smiselno razpravljati o brezsmiselnih stvareh?

Ako je religija zares iluzija, ali obstaja stvarnost, ki ji iluzije niso potrebne?

Če je religija opij za ljudstvo, kako to, da ljudstvo poleg tolikih stvarnih opijev izbira ravno religijo kot najmanj stvarni opij?

Ako je religija izraz bede in »protest proti bedi«, kako to, da v družbah, ki imajo vsega v izobilju, živi močna religija?

Ako religija ne zadovoljuje nobene človeške potrebe, kako to, da je še potrebna ljudem?

Če religija zadovoljuje eksistencialne človekove potrebe, ali ni potem človeku potrebna?

Če človek pozablja Boga, je treba videti, ali pozablja samo starega »boga in išče kakega novega«?

In zaključuje: Ne poznam religije, ki ne bi kazala svojim vernikom kakega smisla življenja in v istem hipu predpisovala z religijskimi zapovedmi in sistemom večnih nagrad in kazni — kako lahko ta smisel dosežejo.« Zato mora človek po Šušnjićevem mnenju verovati v neki smisel življenja, »ker življenje brez smisla — nima smisla.«³⁷

Le v tem življenjskem kontekstu torej lahko razumemo smisel religije za človeka. Seveda pa religija izpolnjuje to vlogo takrat, kadar je religiozna ideja res gonilna sila celotnega družbenega in osebnega življenja. Ta vloga pa preneha, ko postane religia sredstvo, da določena skupina vlada nad drugimi ljudmi. Tako postane religiozna ideja (kakor vse druge) ideologija. Tako pa ideja več ne povezuje ljudi, ampak jih razdvaja. In po Toynbeeju je »začenši od reformacije religija ne samo prenehala biti glavni izraz

³⁵ Šušnjić, 120.

³⁶ Prim. Šušnjić, 121.

³⁷ Šušnjić, 121/22.

enotnosti družbe, ampak je postala eden glavnih dejavnikov njenega notranjega razkroja.«³⁸

Religija naj bi po Šušnjiću omogočila človeku izpolnitev njegovih življenjskih potreb, kolikor njena ideja colotno prekvaša osebni in družbeni razvoj. Pomembno je, da ima religiozna simbolika eminentno vlogo, ki je ne more posredovati nobena druga: »S pomočjo religijskih simbolov se poskuša človek dotakniti izkustvenih slojev, ki jih ne more dognati po nobeni drugi poti.«³⁹ Ravno v religiji pride najbolj do veljave simbolična potreba človeka; to potrjuje, da se človek lahko o stvarnosti izraža le simbolično.⁴⁰ Zato je tudi »religija poskus, da se temu, kar je nerazumljivo in česar ne moremo izraziti z racionalnimi pojmi, da neki smisel.«⁴¹

Zato jezik mita in religija po svojih osnovnih lastnostih spominjata na jezik umetnosti, vendar je še bolj poln najrazličnejših smislov, tako da bodo imela vsa stoletja polne roke dela, da razvozljajo njeno sporočilo. »Jezik religije in nekoliko tudi umetnosti je najbolj prikladen, da izraža življenje, ki je v marsičem nasprotno, in ta nasprotja med seboj povezuje in s tem človeku kaže pot za reševanje njegovih stisk, vprašanj in potreb.«⁴² Zato je mitološka oziroma religijska resnica in deloma tudi umetniška bliže življenjski resnici kot pa znanstvena ali kaka druga.

6. Človek in ideja

Ker ima ideja na vseh ravneh človekovega življenja tako pomembno vlogo, mora služiti svojemu pravemu — idejnemu — ne pa kakemu tujemu namenu: »Brž ko idejo izkoristijo za neidejne namene, ne moremo več govoriti o njeni spoznanjski, estetski ali etični vlogi: če se znanstvena, umetniška ali moralna veličina ideje podredi tehnični, politični ali normativni moči.«⁴³

Kdor sprejme idejo kot vodilo lastnega in družbenega življenja, bo do vsakega družbenega stanja zavzel kritičen odnos in se ne bo z nobenim popolnoma zadovoljil. Že Kant je zapisal: »Razsvetljenje je izhod človeka iz njegove nezrelosti, ki jo je sam zagrešil. Nezrelost pa je nezmožnost, da bi uporabljal lasten um, ne da bi ga pri tem vodil kdo drug. Ta nezrelost je njegova lastna, če ni njen vzrok v pomanjkanju razuma, ampak v pomanjkanju odločenosti in poguma, da bi ga (razum — J. J.)

³⁸ Šušnjić, 143; navaja Tojnbi, *Iztraživanje historije I*, »Prosveta«, Beograd 1970, 43.

³⁹ Šušnjić, 215.

⁴⁰ A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, 433.

⁴¹ Šušnjić, 215.

⁴² Šušnjić, 220/21.

⁴³ Šušnjić, 227.

uporabljal, ne da bi ga vodil kdo drug. Sapere aude! Imej pogum, da uporabljaš svoj lastni razum!«⁴⁴

Zavzeti se moramo torej za avtonomnega človeka, ki bo razvijal svoje lastne zmožnosti. Sušnjić vidi takšen ideal v Sokratu. Znanje je bila njegova odlika, zato je lahko pogovarjal s komerkoli: »Os, okoli katere se mora sukati človeško življenje, je znanje, vendar ne strokovno znanje, kakega naravoslovca, ampak modrost filozofa, utemeljena v kreposti... In to je utelešeni Sokrat. Ta ni mrtev, je »veliki prihodnji človek«, zato pomeni »Sokrat vprašanje sveta,«⁴⁵ vprašanje človekove prihodnosti.

Žal pa danes kaže marsikaj drugače kot Sokrat, pa ne samo, da je dejansko stanje postalo drugačno, zdi se mi, da je še večji problem, ker izgublja človeštvo tudi ideal, ki bi ga gnal, da dejansko stanje spreminja. In v tem smislu je gotovo Sokrat vprašanje prihodnosti. Ali še verujemo v ideale, ki bodo spremenili naše stanje, naše ravnanje in s tem napolnili prihodnost z novim upanjem?

⁴⁴ I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, v: Kant Werke pri Insel Verlag Frankfurt 1964, XI, 53.

⁴⁵ Sušnjić, 285 in 290.

Plitvi ateizem, za katerega je ta svet vse, je prav tako površen kot teizem, ki misli, da bo iz stvarnosti tega sveta dokazal božje bivanje. Onstran obeh je protestni ateizem, ki sooča Boga s trpljenjem in trpljenje z Bogom, in postane ateistični protest proti nepravčnosti »zaradi Boga«. V okviru vprašanja, ki sooča Boga in trpljenje, je tudi za teologijo Bog, ki prestoluje v nebesih v brezbrizni blaženosti, nesprejemljiv. Prav tako ne rešuje vprašanja bolečina, ki človeka zadeva samo od zunaj in ga v njegovi osebi ne zagradi in ne spremeni. Ali se torej ne mora krščanska teologija znova lotiti starega teopasističnega vprašanja »Ali ni Bog sam trpel?«, če hoče Boga misliti konkretno v Kristusu in ne obličajno obsolutno? Preden pa moremo govoriti o pomenu zgodovine Kristusovega trpljenja za zgodovino trpljenja sveta, se mora krščanska teologija postaviti pred notranje vprašanje o zgodovini Kristusovega trpljenja in mora razumeti božje bivanje v Kristusovi zapuščenosti od Boga. Šele ko bo enkrat spoznala, kaj se je na križu zgodilo med Jezusom in njegovim Očetom, bo lahko spregovorila, kdo je ta Bog za tiste, ki v zgodovini sveta trpijo in protestirajo.

Onkraj protestnega ateizma vodi samo teologija križa, ki pojmuje Boga v Kristusovem trpljenju kot trpečega Boga in vpije skupaj z Njim, katerega je Bog zapustil: Moj Bog, zakaj si me zapustil? Zanj Bog in trpljenje nista več, tako kot v teizmu in ateizmu, protislovji, temveč je božje bivanje v trpljenju in trpljenje je v samem božjem bivanju, ker je Bog ljubezen. Nase jemlje »metafizični upor«, ker prepozna v Kristusovem križu upor v metafiziki ali bolje, upor v samem Bogu: sam Bog ljubi in v svoji ljubezni trpi Kristusovo smrt. Ni nikakršna »hladna nebeška sila« in ne »gre čez trupla«, temveč ga v križanem Sinu človekovem prepoznavamo kot človeškega Boga.

Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott

Stjepan Sirovec, Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus. Analyse und Vergleich mit katholischen Positionen.

Verlag F. Schöningh, Paderborn 1982, 420 str.

To delo je doktorska disertacija, ki jo je Stjepan Sirovec, duhovnik zagrebške nadškofije, delal pod vodstvom znanega moralista K. Demmerja na Gregorijanski univerzi v Rimu. Pri svojem prikazu jugoslovanskega marksizma se avtor še posebej ozira na naslednje jugoslovanske marksistične filozofe: G. Petrovića, V. Pavićevića, M. Kangrga, M. Životića, M. Markovića, S. Stojanovića, P. Vranickega in R. Supeka. Na prvi pogled je razvidno, da gre v precejšnji meri za skupino, ki se je zbirala okoli revije Praxis, dokler ni bila ta prisiljena, da je leta 1974 prenehala izhajati. Zanimivo je tudi, da je svoje stališče do tega dela podal tudi eden izmed znanih članov skupine Praxis, M. Kangrga, ki v svoji kratki spremni besedi posebno poudarja, da je Sirovčev prikaz prvi poskus kako v celoti zajeti in obravnavati misel skupine Praxis in da to delo popolnoma ustrežno in točno prikazuje misel jugoslovanskih marksističnih etikov, ki jih obravnavava.

Delo je razdeljeno na tri dele, od katerih je drugi daleč najboljše. V prvem delu podaja zgodovinski prikaz filozofskih tokov v sedanji Jugoslaviji. Pri

tem gre zelo daleč nazaj, za Slovence omenja celo Matija Hvaleta iz 15. stoletja, več pozornosti pa namenja Francetu Vebru, Alešu Ušeničniku, Janezu Janžekoviču, Antonu Trstenjaku in Francu Kovačiču. Vendar so to še vedno le kratke omembe, saj z glavno temo celega dela niso bistveno povezane. Pač se bolj na široko ustavlja pri jugoslovanski marksistični filozofiji in njenem postopnem prehodu od »stalinističnega k ustvarjalnemu marksizmu« (54). Posebno poglavje je nato posvečeno filozofiji skupine Praxis kakor tudi prikazu kritike, s katero so »pravoverni marksisti« obravnavali to skupino. Bistvo te kritike je bil očitek »anarholiberalizma«. To poglavje je izredno dobro dokumentirano, zato bo lahko dragocen vir informacij za vse, ki se bodo za to zanimali, saj vsebuje veliko drobnih podatkov, datumov in navedb oseb, ki so sodelovale v boju zoper Praxis ali pa Praxis branile. Avtor podaja tudi politično ozadje in opisuje praktične postopke, ki so pripeljali do tega, da so v Beogradu odpustili z univerze 8 profesorjev in prepovedali revijo Praxis.

Osrednji del knjige je posvečen vprašanju etike in ima naslov: Jugoslovanski marksizem in etika. Vendar pa takoj postane jasno, da tudi skupina Praxis ne predstavlja homogene celote, temveč imajo znotraj nje posamični misleci različne predstave o tem, kako je z marksizmom in etiko, z marksistično etiko,

ki bi hotela biti takšna, in končno o tem, kakšno je razmerje med drugimi etikami in marksistično etiko, če slednja sploh more obstajati. Poleg tega pa Sirovec podrobneje obravnava še vrsto drugih marksističnih etikov, ki niso pripadali skupini Praxis, npr. Pavičevića.

Seveda teče vsa razprava na ozadju Marxovega zavračanja morale in slehernega utopizma. Že Hegel je zavračal Kanta, enako zavrača Marx vsako moralo. Moralni ideal ni nad stvarnostjo, temveč v njej kot njena gonilna sila. To tudi ni moralni ideal, ki bi bil v vseh časih enak, temveč so njegove zahteve vsakokrat drugačne, v skladu z zgodovinskim položajem in nalogami, ki jih položaj konkretno zahteva.

Toda, ali je zahteva zgodovinskega položaja etična ali ne? Medtem ko so eni govorili o marksistični etiki, so drugi možnost etike, predvsem pa marksistične, sploh zanikali, ne da bi bili s tem seveda zanikali tudi vsako napetost med »bitjo« in »najstvom«, med tem, kar je, in med tem, kar naj bo. Med prve, ki so verjeli v možnost marksistične etike ali pa celo razlagali marksizem kot nekakšno novo, višjo etiko, šteje Sirovec M. Markovića, S. Stojanovića, V. Pavičevića in M. Životića. Vsi ti so skušali pokazati prednost in edinstvenost marksizma glede na dotedanje etike in morale. Prednost marksizma pa je med drugim v tem, da je njegova normativna etika bistveno negativno kritična, se pravi, da je bistveno v kritiki obstoječega družbenega stanja, ne pa v izdelavi kake pozitivne norme, ki naj bi jo ljudje dosegali neodvisno od časa in prostora, v katerem živijo. Marksizem kot etika je torej bistveno kritična teorija obstoječega družbenega stanja. To je bistveno, šele od tod naprej je potem mogoče, za nekatere, formulirati in sistematizirati nove moralne norme (V. Pavičević in M. Marković) (164—165).

Tej prvi skupini stoji nasproti druga, ki ji Sirovec prisoja večji pomen; ta razlaga marksizem kot teorijo, ki je ni mogoče imeti za etiko. Tako si stojita nasproti etična in metaetična razlaga mar-

ksizma, pri čemer posveča avtor prikazane študije veliko pozornosti M. Kangrgi in G. Petroviću. »Videli smo, da je večina jugoslovanskih marksistov, ki so se ukvarjali z etičnimi vprašanji (Pavičević, Stojanović, Životić, Tanović, Marković in Rus) na ta vprašanja odgovarjala drugače kot Kangrga in Petrović. Medtem ko Kangrga in Petrović izrečno in nedvoumno mislita — in skušata to tudi dokazati — da je marksistična etika nemogućna (po Kangrgi pa sploh vsaka etika), se zgoraj navedeni zastopniki etične interpretacije klasikov marksizma trudijo pokazati, da je tudi specifično marksistična etika možna. Kangrgovi in Petrovičevi dokazi niso namreč prepričali niti tovarišev iz skupine Praxis (Marković, Stojanović in Životić) niti tistih, ki so bili do nje bolj ali manj kritični (Pavičević, Tanović in Rus)« (187). Za vsem tem nasprotjem med etično in metaetično razlago marksizma pa se skriva/pravzaprav nasprotje med »najstvom« (Sollen) in »bitjo« (Sein), med filozofijo in znanostjo, med vrednoto, ki naj bo, in dejstvom, ki je že, med prakso in teorijo, med etiko in ontologijo. Tisti, ki so zagovarjali možnost marksistične etike, so ta dva pola človeške resničnosti bolj ali manj strogo ločili, nato pa so nasproti golemu dejstvu in znanosti o njem potrebovali svet vrednot, ki naj bodo, se pravi tudi etiko. Kangrga in Petrović, ki predstavljata metaetično razlago marksizma in ki sta etični razlagi marksizma nasprotovala, pa sta to dvojnost že vnaprej izključila in oba pola dialektično povezovala in utemeljevala v antropologiji, v človeškosti in njeni praksi. Človeška dejavnost je dialektična enost biti in najstva, saj človek nujno stalno prerašča danost, vendar pa prav tako to danost potrebuje, da se pri svojem koraku naprej nanjo opira in iz nje izhaja. Tako nam ta metaetična razlaga marksizma postavlja za svoje temelje predvsem antropološke kategorije, ki nam razložijo človekov zgodovinski razvoj, ki so dinamične in so tako v nekem smislu tudi normativne, usmerjevalne. To so

pojmi prakse, človeka in svobode, pri čemer je treba razumeti zgodovino kot postopno počlovečenje in svobodo kot razodtujitev, kot osvobajanje izpod vseh odtujitev.

Tudi V. Pavičeviću, ki ne sodi v krog Praxisa, namenja Sirovec precejšnjo pozornost. Ne nazadnje tudi zaradi tega, ker je bolj kot drugi poudarjal občevaljavnost etike. Marksistična etika mora upoštevati splošno človeško etiko, saj se tudi humanizem ni pojavil šele z Marxom in Engelsom (prim. 299). Kar pa zadeva samo vprašanje, ki stoji v središču razprave med jugoslovanskimi marksističnimi etiki, ali je marksistična etika možna ali ne, se Sirovec pridružuje Kangrgovemu stališču, medtem ko se z njim ne strinja ob vprašanju, ali je etika sploh možna. Z drugimi besedami, sama etika je možna, ni pa možna, če se vnaprej zapremo v marksistična izhodišča. Dokaz za to je tudi ugotovitev, da se nobenemu izmed marksističnih etikov, ki so načelno zagovarjali možnost marksistične etike, v dejanju ni posrečilo, takšno etiko tudi formulirati, sistematizirati in utemeljiti (prim. 305).

Tretji del disertacije je sorazmerno kratek, obravnava pa vprašanje razmerja med marksistično in krščansko etiko. Glede na debate, ki jih je v drugem delu prikazoval, je razumljivo, da je moral izpostaviti vprašanje o absolutnosti in zgodovinskosti moralnih norm. To vprašanje postavlja v središče, obravnava pa ga tako, da primerja dve mnenji: mnenje moralnega teologa W. Korffa in mnenje moderatorja svoje disertacije K. Demmerja. Oba se prej dopolnjujeta, kot pa si nasprotujeta, le njuni metodi in izhodišči sta različni. »Izledek naših izvajanj o zgodovinskosti resnice je bil, da za človeka ne obstaja nobena abstraktna resnica in nobena abstraktna absolutnost, ampak človek kot bistveno zgodovinsko bitje spoznava resnico in absolutnost samo na podlagi zgodovine in pozna zato samo zgodovinsko posredovano resnico in absolutnost« (364). »Med našimi izvajanji smo večkrat poudarili,

da pride osebna resnica do svoje izpopolnitve šele v svoji izvršitvi. Ker je tudi moralna resnica v najvišji meri osebna resnica, velja to še prav posebno zanjo. Tako pridejo tudi tako imenovana absolutna načela do svoje izpopolnitve šele, ko jih konkretno upoštevamo in uresničimo. V svoji abstraktni absolutnosti se nikoli ne dajo neposredno uporabiti. Da jih pa moremo uporabiti v kaki konkretni situaciji, jih je potrebno interpretirati tako, da to situacijo upoštevamo. Tako razumljena je njihova absolutnost vedno zgodovinsko oblikovana« (365). Gre za to, da zgodovinskost in nadčasovnost tako povežemo, da zgodovinskost ne bo pomenila tudi subjektivizma, poljubnosti in moralnega relativizma. Absolutnost torej ne pomeni vedno enake in abstraktne splošnosti, temveč objektivnost, ki nasprotuje vsaki poljubnosti in subjektivizmu (prim. 379—380).

Nato pride na vrsto še vprašanje, kaj je »proprium«, svojevrstnost krščanske morale. Vemo, da je to vprašanje danes zelo v ospredju; Sirovec podaja mnenja najbolj znanih nemških moralnih teologov. Pridružuje se pač splošno sprejetemu stališču, da izključna značilnost krščanske morale ni v njeni lastni vsebini, v kakšni posebni zapovedi, pač pa v pomenu, ki ga imajo te splošne zapovedi za vernika. Ta pomen pa daje njegova vera, zato vernik povezuje svojo moralo s svojim osebnim razmerjem do Boga in Jezusa Kristusa, v katerem se nam je božja ljubezen razodela in na katero odgovarjamo s svojim moralnim življenjem. To lahko nato tudi vpliva na določeno vsebino moralnega ukaza, vendar ne tako, da bi šlo za izključno krščansko etiko s čisto svojimi normami in vrednotami, ki bi bile nekristjanu nerazumljive in nedostopne. Ko na koncu Sirovec primerja krščansko in marksistično etiko, so mu blizu predvsem tisti marksistični etiki, ki tudi sami pravijo, da tipično marksistične etike ni, ampak je tudi etika, ki velja za marksizem, najtesneje povezana s splošnim humanizmom ali pa je celo njegova dovršitev. Tako postane za Sirovca

posebno zanimiv sogovornik V. Pavićević, delno pa tudi M. Marković, ker tudi ta dva zagovarjata občo humanistično etiko, ki velja tudi za marksizem. Filozofska antropologija lahko izdela in odkrije splošne človeške vrednote in norme, in sicer na podlagi splošne človeške narave, ki jih mora upoštevati tudi marksistična etika, če hoče biti res etika. Med krščansko in marksistično etiko torej ne more biti nekega večjega vsebinskega razločka, pač pa zadnji smisel določenih moralnih zahtev. Tako je za kristjana ustvarjalnost sodelovanje z Bogom, za marksista pa uveljavljanje svoje lastne moči in dokazovanje neobstoja Boga. Podobno si marksizem in krščanstvo različno razlagata človeško zgodovinskost. Za marksista pomeni zgodovinskost, da se vedno znova drugače ustvarja, za kristjana, da je človek pri vsem svojem spreminjanju po svoji duhovni plati tudi nadčasovno, se pravi vedno isto bitje, ki kljub vsem zgodovinskim pogojenostim presega svoj čas in svoje razmere. Seveda je treba pri tem — kot poudarja V. Pavićević — razlikovati tudi med teoretično in normativno ravnijo. Teoretična raven je raven etičnih temeljnih kategorij. Marksistična etika ne more vsebovati svojih posebnih kategorij, ki bi bile bistveno različne od drugih etik. Kar zadeva določene norme, pa je jasno, da lahko prihaja do različnih sklepov ali pa vsaj do drugačnih poudarkov. Ob vsem tem pa se Sirovec upravičeno sprašuje: »Če krščanstvo, ki veruje v pozitivno božje razodetje, ne more na področju medčloveških razmerij navesti nobene specifično krščanske vsebine, kako naj to zmore marksizem, ki ima sam sebe izrečno samo za humanizem? Kakšne specifično marksistične etične vsebine lahko navede? Kakšne konkretne moralne vedenjske norme, ki bi bile specifično marksistične? In Kangrga po pravici sprašuje, odkod naj marksisti tedaj vzamejo te nove, specifične marksistične vrednote in norme, ki bi sestavile kako radikalno novo, socialistično moralo« (390).

To stanje tedaj nujno pripelje tudi do naslednjega utemeljenega Sirovčevega vprašanja: »Če je res, da nam je vsem, tako kristjanom kot tudi marksistom, pri srcu dejanski človek in njegova skupnost, zakaj bi se naj tedaj med seboj zavračali, namesto da bi se pogovarjali, da bi tako lahko v odprtem pogovoru poiskali skupno pot k boljšemu svetu. Vsakdo izmed nas ima kaj povedati in bilo bi dobro, če bi najprej kdaj drug drugega poslušali, da bi se bolje spoznali in zvedeli za naš nauk. Po našem mnenju je to eden izmed osnovnih in nujnih pogojev za pravi in ploden človeški pogovor. Naše lastno delo je napisano iz tega namena« (390—391).

Kljub temu pa avtor prav tako pripominja, da se partija v Jugoslaviji nikakor ne misli odpovedati ateizmu in je to ena najpomembnejših ovir za sodelovanje med marksisti in kristjani (prim. 393).

Delo je napisano jasno, je odlično dokumentirano in zelo dobro prikazuje vprašanja, s katerimi se ukvarja marksistična etična teorija pri nas. Zato bo tudi koristilo vsem, ki se zanimajo za jugoslovansko marksistično teorijo, kakor tudi tistim, ki se ukvarjajo z vprašanji našega sožitja.

Anton Stres

Concilium 1983, 1—3 (181—183).

Concilium, ki bomo o njem odslej redno poročali, je mednarodna bogoslovna revija, ki izhaja mesečno z izjemo julija in avgusta. V vodstvu so med drugimi ime na Yves Congar, Hans Küng, Jürgen Moltmann, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx. Revija izhaja v nemščini, angleščini, španščini, francoščini, holandsščini, portugalsščini, italijanščini. Vsaka številka, okrog 150 strani, obravnava posebno vprašanje. Teh vprašanj je deset: družboslovje, verstva, liturgika, dogma, praktično bogoslovje, osnovno bogoslovje, projekt X, cerkvene institucije, ekumenizem, duhovnost, moralno bogoslovje. Ta vprašanja so leto za letom ista, tako da

vemo vnaprej, o čem bo govorila naslednja številka, seveda je vsakič na vrsti drugačen vidik. Pisci razprav so priznani strokovnjaki, vsak je kratko predstavljen, navedena so njegova dela in njegov naslov. Na začetku številke je podan posnetek vsebine.

Prva letošnja številka, *Concilium 181*, je torej posvečena, to vemo, kakor smo rekli, vnaprej, družboslovju verstva. Vidik, ki ga obravnava — tega pa ne vemo vnaprej — je: Nova verska gibanja. Naslovi razprav: Sodobna verska gibanja in zhteva po sekularizaciji (D. Anthony, Th. Robbins, P. A. Schwartz), Verski pomen novih verskih gibanj (J. Coleman), Azijska verstva v Severni Ameriki (R. Ellwood), Azijska verstva v Evropi (R. Hummel, B. Hardin), Ameriško pozorišče, gledano iz Azije z ameriškimi očmi (D. O. Hanlon), Novo binkoštništvo v Severni Ameriki in v Evropi (C. O. Donnell). Politični režimi in milenarizem v odvisni družbi. Razmišljanja glede binkoštništva v Čilu (Ch. Lalive D'Épinay), Nova verstva v Afriki (C. Dillon-Malone), Nov dialog s hinduizmom v Indiji (A. Camps), Nov dialog z budizmom na Japonskem (J. Van Bragt), Za bogoslovno tolmačenje novih verstev (R. Bergeron).

Uvodničar poroča v svojem posnetku, da ima kakih pet odstotkov vseh Severnoameričanov, starih od enainvajset do petintrideset let, trajne ali občasne stike z novimi verskimi gibanji, ki prihajajo z Vzhoda. Ta nova verska gibanja pa se ne širijo samo po Ameriki, ampak po vsem svetu. Njihovih pristašev bi naj bilo že blizu sto milijonov. Mednje spadajo tudi binkoštniki, častilci Svetega Duha, ki podcenjujejo umski vidik vere in se predajajo čustvenemu doživljanju ter povzročajo zato skrbi tako protestantskim kakor katoliškim verskim voditeljem.

Concilium 182, posvečen liturgiki, s podnaslovom Ustvarjalno izročilo, je razdeljen na tri poglavja: Uvod, Zgodovina, Izkustvo po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. V uvodu so razprave: Bogoslužje prvotne Cerkve (Ch. Perrot), Izro-

čilo, ustvarjalnost, kultura (J. Gelineau), Ovire liturgične ustvarjalnosti (M. Collins). Kot primer take ovire in kot zgled »teološkega obskurantizma« navaja Collins pobudo neke ameriške verske skupnosti, da bi za evharistijo ne uporabljali »tovarniško« izdelanih hostij, ampak prave nizke hlebce kruha, ki jih je mogoče lomiti in deliti vernikom. Rimska kongregacija te novosti ni naravnost prepovedala, dala je pa vedeti, da pričakuje, da bodo to storili pristojni škofje.

Poglavje Zgodovina ima razprave: Ustna in pismena ustvarjalna improvizacija v prvi dobi (P. Farnés Scherer), Liturgija, kultura in družba: Primer iz Rima v četrtem in petem stoletju (Ch. Pietri), Ustvarjalnost, izročilo svobodne Cerkve (J. White).

V poglavju Izkustvo po drugem vatikanskem cerkvenem zboru so razprave: Značilni učinki neznatnih sprememb (H. Wegman). Take spremembe so: Večji poudarek stari zavezi: krščanstvo je naposled cepljeno na izraelsko deblo; pravo lomljenje kruha in delitev bratom v nekaterih skupnostih; obhajanje na roko; skromnejša liturgična obleka; somaševanje in več možnosti, da duhovnik pove kaj s svojimi besedami. — Kulturna zakoreninjenost liturgije v Afriki po Vatikanu II (A. Sanson), Vraščanje liturgije v indijsko kulturo po Vatikanu II (P. Puthanangady), Prevod psalmov — ustvarjanje nove pesnitve (F. Fullivan). Osnovna misel: Prevod naj bo podoben izvorniku kakor pesnitev pesnitvi in ne kakor obraz svojemu odsevu v ogledalu. — Liturgija naj se uči od mladih (J. Aldazábal). Razprava opozarja med drugim na živo pobožnost, ki jo izžareva Taizé.

Concilium 183, Dogma, podnaslov: Današnji mučeniki, ima dva dela: Ekleziološko-dogmatično razmišljanje in Obraz mučeništva danes.

V prvem delu so razprave: Mučeniki in preganjanci v prvi Cerkvi (Th. Baumeister), Razsežnosti mučeništva; za razširitev klasičnega pojma (L. Boff); Obrisi politične svetosti (J. Sobrino). Osnovna misel: »Temeljito poglobljena vera nalaga

politične obveznosti in mora v deželi, kakor je naša (San Salvador), kjer vlada krivičen družbeni red, roditi spore« (str. 37). — Pisec prispevka Zvestoba evangeliju — vir razprtij in preganjanj med kristjani, F. Claver, je škof na Filipinih, kjer vlada »mila« diktatura, ki vernikom ne povzroča težav, »dokler so pripravljene zapreti oči pred zlom, ki ga povzroča v življenju našega naroda« (str. 45).

Drugi del: Umreti za stvar — irlandski pogled na mučeništvo (E. McDonagh), Današnje mučeništvo v Latinski Ameriki: pohujšanje, blaznost in božja moč (J. Hernández Pico), Osnovna občestva v znamenju mučeništva. Pričevanja Cerkev Srednje Amerike (M. Barth), »Križani« Indijanci, primer množičnega anonimnega mučeništva (P. Casaldáliga). Gre za zatiranje in iztrebljanje Indijancev v Ameriki. — Položaj Cerkev v češkoslovaški republiki (Václav Malí). Avtor poročila je, kakor kaže njegovo ime, verjetno Čehoslovak. Poročevalec nakazuje, kako je prišlo do sedanjega, izredno neugodnega stanja za Cerkev. V nekdanji Avstro-ogrski je bila katoliška Cerkev tako rekoč državna Cerkev, zato je zbujala pri domoljubnih Čehoslovakih enak odpor kakor država. Tako je razložljivo, zakaj se je po osvoboditvi l. 1918 v češkoslovaški republiki pojavilo geslo »proč od Rima«. Dober milijon vernikov in kakih tristo duhovnikov je stopilo iz Cerkve. Stanje po drugi svetovni vojni je samo

zelo povečano nadaljevanje tega dogajanja. — Cerkev-institucija v razmerah preganjanja kristjanov (W. Büchelmann): Število mučencev prvotne Cerkve smo precejšnje, število preganjanj in mučenih zaradi vere v naši dobi močno podcenjujemo: doba nacizma, Latinska Amerika, Sovjetska zveza, Kitajska! — Preganjanje kristjanov pod apartheidom (D. Tutu), Mučeništvo in spravna žrtev (A. Herzberg). Avtor, Jud, začena svoj prispevek takole: »Mučeništvo — zunaj Cerkve po krivdi Cerkve — Judje v Auschwitzu kot žrtve ali mučenci (ali oboje). Bog v Auschwitzu« (str. 119). — Martin Luther King. Izvor njegovega poguma pred obličjem smrti (J. Cone). — Teologija v znamenju mučeništva: Dietrich Bonhoeffer (G. Casalis). »Bonhoeffer«, tako začena avtor svoja razmišljanja, »je brez dvoma teolog-mučnik, ni pa, še daleč ne, teolog mučeništva« (str. 135). Opredelbe mučeništva razvijajo drugi, ki niso mučeniki. — Upirati se in prenavljati. Cerkev na robu prepada (D. Berrigan). Avtorjev brat je bil obsojen na deset let ječe, ker je v Pentagonu onesposobil nekaj jedrskega orožja, tudi on sam je pod nadzorstvom, ker se bori proti ameriškemu oboroževanju. Ves prispevek je nujen poziv kristjanom vsega sveta, naj storijo vse, da se ne povrnejo časi križarskih vojn, inkvizicije, kolonizacije in vseh drugih oblik »krščanskih« vojn.

J. J.

VSEBINA (SUMMARIUM)

Teološki tečaj 1983 (Sessio theologica 1983)

- Ivan Pojavnik 229 Pomen kalcedonskega in 3. carigrskega koncila za krščansko življenje
Significance of the Council of Chalcedon and of the 3rd Council of Constantinople for Christian Life
- Franc Plemenitaš 249 Odrešenje in osvobajanje človeka
Redemption and Liberation of Man
- Anton Strle 263 Skrivnost križa — razodetje Boga in človeka
Mystery of the Cross — Revelation of God and Man
- Vekoslav Grmič 281 Kristus središče in cilj zgodovine in vesolja
Christ as Centre and Aim of History and Universe

Razprave (Studia)

- Stanko Janežič 293 Ekumenska razsežnost svetega pisma
Ecumenical Dimension of the Bible

Prevodi (Translationes)

- Mednarodna teološka komisija 315 Teologija, kristologija, antropologija
- Hans Urs von Balthasar 332 Ali kateheza temelji na veri in/ali teologiji

Pregledi (Miscellanea)

- Janez Juhant 339 Ideja in življenje

Ocene (Recensiones)

- 351 Stjepan Sirovec, Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus (Anton Stres)
- 354 Concilium 1983, 1—3 (181—183) (J. J.)

