

yu issn 0006-5722

The cover features a complex geometric design. At the top, several white lines radiate downwards from a central point, creating a fan-like effect. These lines intersect to form a diamond-shaped pattern of alternating white and dark grey squares. Below this pattern, the lines continue downwards as a series of parallel, slightly curved vertical bands that create a sense of depth and perspective, resembling a stylized architectural structure or a series of columns.

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 2
40 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1980

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 40

št. 2

LJUBLJANA 1980

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

1980

leto 40

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman, Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2,
61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 400 din, posamezna številka 100 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61900 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) Iabacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

BESEDA V SLOVO

Ko sem bil pred leti na misiološkem kongresu v Lyonu, mi je neki laik iz Belgije dejal: »Vsak dan molim za vašega predsednika Tita.« Ob mojem začudenju je objasnil: »Da, vsak dan molim zanj, saj je od komunističnih voditeljev tisti, ki je storil prvi korak Cerkvi naproti.«

Te besede izražajo tudi razlog za hvaležnost in spoštovanje, ki ju čutimo verni ob njegovi smrti.

Predsednik Tito je bil pripadnik materialističnega svetovnega nazora, vendar svojega ateizma ni obešal na veliki zvon. Morda je o njem celo podvomil. Ko mu je na pogrebu Borisa Kidriča prijatelj zatrjeval, da se človek po smrti vrne v nič, mu je dejal: »Ne govori o tem. Tega nikoli ne vemo.«

Ko ga je pred obiskom pri predsedniku Carterju ameriški časnikar James Reston vprašal, kakšno vlogo ima vera v njegovem življenju, je vprašanje neka-ko obšel in ni izpovedal svojega ateizma.

Lik verne matere mu je bil vse življenje zelo drag. Ko je odpiral novo osnovno šolo v Kumrovcu, ki nosi njeno ime, je povelečeval njeno vero kot njeno veliko odliko.

Po njegovi volji je Jugoslavija leta 1970 navezala diplomatske stike z Apostolskim sedežem. Ko je bil 29. marca naslednjega leta na uradnem obisku pri papežu Pavlu VI., je ta takole označil pomen njegovih prizadevanj na mednarodnem področju: »Vaša Ekscelenca ve, kako pozorno Sveti sedež in mi osebno spremljamo Vaše delovanje za bolj celovit napredek in za bolj bratsko civilizacijo. Kako iskreno želimo, da bi uspeli v vsaki pobudi, ki si prizadeva za mir, za boljše in za bolj plodne odnose med narodi sveta.«

Janez Juhant

Filozofske postavke za razumevanje razodetja (Praeambula fidei)

Uvod

Dunajski kardinal König je ob nedavnem obisku na Kitajskem izjavil, da je bila Cerkev z neprimernim ravnanjem, predvsem s premajhnim posluhom za krajevne razmere, navade, obrede in mentaliteto ljudi v marsičem ovira, da Kitajci krščanstva niso sprejeli toliko, kot bi bilo pričakovati. Obžaloval je, da mora Cerkev šele danes popravljati zamujeno in si utirati pot do ljudi z drugačnimi kulturnimi tradicijami. Zadnji koncil je veliko pripomogel k razumevanju ljudi, ki mislijo drugače.

To metanoio je zahteval čas. Do nedavna je Cerkev menila, da je edina duhovna moč, ki dviga Evropo. Temu ustrezno je potem določala svojo misijonsko dejavnost tudi drugod po svetu. Moderni miselni tokovi pa so nas izzvali, zahtevajo, da se spremenimo. Vsaka sprememba pa je tveganje, je pot v neznano, zato je Cerkev ob koncilu ponovno zapisala: »Medtem ko je bil Kristus ,svet, nedolžen, neomadeževan in ni poznal greha . . .‘ pa ima Cerkev v svoji sredi grešnike, je hkrati sveta in vedno potrebna očiščenja, ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem.«¹ Marsikdo bi si sicer želel starih, lepih, umirjenih časov in časov reda, ko je bilo vse jasno, gotovo in predpisano. Upravičeno lahko žalujemo za njimi, vendar čas se je spremenil in mi z njim.

Da bomo bolje razumeli svoj položaj, moramo prehoditi pot, ki nas je pripeljala v današnje stanje. Kajti, če hočemo razumeti sebe danes, moramo dojeti svoj včeraj, ta pa bo odločilen tudi za naš jutri. Naš čas je, kot ugotavlja konstitucija *Gaudium et spes*, zaznamovan z množičnimi *spremembami*, ki so znamenja časov, katere je Cerkev »v vsakem času dolžna preiskovati in jih razlagati v luči evangelija, tako da more vsakemu rodu

¹ *Lumen gentium*, 8

prilagojeno odgovarjati na večno vprašanje ljudi o smislu človekovega sedanjega in prihodnjega življenja in o njunem medsebojnem odnosu.«²

Naslednje misli hočejo osvetliti naš položaj in so vprašanje nam samim, ali razumemo sebe v luči življenjskih dogajanj, ki vključujejo ta razvoj, ker smo po načelih psihologije in antropologije tudi mi v marsičem plod tega razvoja. Sami sebe in Cerkev lahko razumemo samo v teh okvirih. Šele v vključevanju v ta svet lahko Cerkev s svoje strani istemu svetu ponudi iskreno sodelovanje za vzpostavitev tistega vesoljnega bratstva, ki se sklada z njeno poklicanostjo.³ Ravno zaradi tega Cerkev govori svetu, da »pod vsemi spremembami obstaja marsikaj takega, kar se ne spreminja.«⁴

1. Spremembe mišljenja zadnjih sto let

Če sprejemamo cerkveni nauk, da je božja beseda zapisana, »po človeško«, potem morajo ne samo razlagalci upoštevati okvire, v katerih je ta beseda nastajala, ampak tudi oznanjevalci razumeti človekov položaj. Šele tako lahko razlagajo človekov odnos do samega sebe in do Boga v luči svetopisemskega bogastva.⁵

Človek je v zadnjih sto letih napravil velikanski korak, ki je močno spremenil človeško govorico in s tem razumevanje sveta.

Angleški empirizem, Descartesova filozofija, predvsem pa Kantova združitev obeh stremljenj, so postavili človeka v sredino svetovnega dogajanja in mišljenja. Poskus ni popolnoma nov, način pa predpostavlja korenito spremembo mišljenja, ki jo je Kant imenoval »kopernikanski obrat«.⁶ (Kot je Kopernik postavil sonce v središče vesoljnega gibanja, tako filozofija izhaja iz človeka.)

Dosedanje (predvsem sholastično) mišljenje je bilo v glavnem objektivni sistem. Znotraj njega je imelo vse več ali manj določeno mesto. Takó je bila tudi pot iz filozofije v teologijo jasno razmejana in določena, s tem pa tudi odnos človeške besede do božje (človekova govorica je že vključevala človekov odnos do Boga.)⁷

S Kantovim obratom mišljenja k osebkju je postal človek središče dogajanja in merilo mišljenja. Spoznamo to, kar notranje izkusimo, je menil Descartes;⁸ Hume ga je dopolnil, naše spoznanje je zunanja zaznava ali iz

² Gaudium et spes, 4/1

³ Gaudium et spes, 3/2

⁴ prav tam, 10/2

⁵ Bohak-Krašovec, Zakaj (ni)sem kristjan, Celje 1979, 188

⁶ Kritik der reinen Vernunft, B XVI

⁷ prim. M. D. Chenu, Scholastik, v: Handbuch theologischer Grundbegriffe II, 493 (Kösel 1963)

⁸ R. Descartes, Meditacije, Ljubljana 1973, 43

nje izhaja.⁹ Kant je združil oboje.¹⁰ Človek je merilo spoznanja, ki je določeno z notranjim in zunanjim izkustvom. Zunanje izkustvo so postavili kot edino merilo vsega tudi pozitivisti, ki so za A. Comtom odprli pot znanstveno-pozitivističnemu patosu.¹¹

Feuerbach je šel še dalje. Meni, da človek razpravlja vedno le o sebi: »Vprašanje po bivanju in nebivanju Boga je zame le vprašanje po bivanju in nebivanju človeka.«¹² Ta človekova bit je konkretno-zaznavno telesno bitje. S tem je Feuerbach nastopil zoper Heglov enostranski poudarek človeka kot zgolj duhovnega bitja, čeprav Hegel ni zanikal človekove telesne pogojenosti, pač pa je poudarjal, da se mora duh dvigniti iz telesne odtujenosti, da pride do svojega pravega, njemu lastnega bivanja.

Hegel je na začetku prejšnjega stoletja dal temelje za zgodovinskost našega mišljenja. Zgodovina je proces človekove svobode. Zato se mora človek kot svobodno bitje dvigniti iz vsake končnosti višje k neskončnosti, ki je niti v filozofiji dokončno ne doseže. S tem je dal temelje za dialektično in zgodovinsko določitev našega mišljenja. Bog je skrit in razodet; duh se javlja v različnih stopnjah, kakor se je Bog v stari zavezi razodeval v zgodovinskih dogodkih. V smislu tega mišljenja je nemški teolog H. Küng odgovoril kardinalu Döpfnerju na vprašanje, ali je Jezus Bog, takole: *Je in ni*. S tem je potrdil nauk koncilov, da je Bog in človek. Heglova dialektika nas je privedla do zavesti končnosti vseh naših besed, ki ravno zato odpirajo vrata v neskončnost.¹³

Marx je posegel v sodobno dogajanje z načeli revolucije, še bolj pa z zahtevo po praktičnosti našega mišljenja. Odtod načelo, da je dobra teorija najboljša praksa. Marx je namreč spoznal, da ni dovolj sveta samo razlagati, ampak ga je treba tudi spremeniti. Treba je spoznati človeka v njegovih konkretnih družbenoekonomskih odnosih kot družbenoekonomsko bitje in določiti smernice za boljše odnose.¹⁴ Tako je Marx združil Feuerbachovo zahtevo po telesnem-materialnem človeku s Heglovim spoznanjem o stalnem spreminjanju duha. Stvarnost je proces, človek kot socialno bitje pa je temeljna silnica tega procesa.

Heglovi nasledniki so neposredno posegli tudi v dogajanja v teologiji, predvsem Strauss in Bauer, ko sta z eksegetskimi razlagami dala temelje za eksistencialno pojmovanje svetega pisma, predvsem kot človeške besede.¹⁵

⁹ D. Hume, Raziskovanje človeškega razuma, Ljubljana 1974, 57

¹⁰ I. Kant, Prolegomena, Ljubljana 1963, 75 sl., 89 sl.

¹¹ prim. W. Windelband-H. Heimsoeth, Povijest filozofije, Zagreb 1978, 237 sl.

¹² po A. Schmidt, L. Feuerbach, v: Grundprobleme der grossen Philosophen, Neuzeit II, 186

¹³ A. Stres, Osnove idealističnega pojmovanja svobode, v: BV 40/1980, 53

¹⁴ prim. Teze k Feuerbachu, Pariški manuskripti (11. teza)

¹⁵ B. Bauer z ostrimi napadi na krščanstvo, D. F. Strauss s podobnimi nazori v knjigi »Jezusovo življenje«

Aracionalistična in eksistencialistična filozofija po Heglu (Schopenhauer, Nietzsche, eksistencialisti) je človeka obravnavala predvsem kot bitje volje in vrženosti v svet. Tu je izvor mišljenja, ki je lastno različnim sektam in gibanjem, ki temelje na čustveno-voluntativnem pojmovanju razodetja. Tudi mnenje, da je sveto pismo samo dovolj za razumevanje krščanstva, ima nekaj ozadja. Vse take skupine izključujejo razumsko-kritične in zgodovinske prvine razodetja. Ti problemi so očitni tudi v kontroverzi med protestantsko »solo scripturo« in katoliškim poudarkom tradicije kot kontinuitete razodetja.¹⁶

2. Stanje danes

Eksistencialistično pojmovanje zanemarja socialno razsežnost človeka, zato ga izolira vase in izloča iz družbeno-zgodovinske vloge. Razumljiva pa je zahteva teh tokov, ki jo je najuspešneje uveljavil protestantski ekseget Bultmann, da mora biti razodetje osvetlitev človeške eksistence, ne pa dodatek oz. vrinek, ki ne bi zadel človekovih temeljnih problemov.

Filozofija *človeške govorice in jezikovna analiza* sta zahtevali jasnost človeškega izražanja. Besede morajo imeti pomen, ki je utemeljen v njihovi rabi. Če besede nimajo te utemeljenosti, je treba njihovo uporabno vrednost preveriti. Odtod tudi teologija o smrti Boga,¹⁷ ki meni, da je beseda Bog postala prazna, zato je bolje, da jo izpuščamo. Filozofija jezika hoče jasnost izražanja, kot pravi Wittgenstein: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.«¹⁸

Marksizem je danes gotovo najbolj razširjena in v mnogih deželah uradno priznana filozofija, ki hoče rešiti vprašanja človekove stvarnosti. Že Marx je dal smernice za obravnavanje človeka kot praktičnega in družbeno-ekonomskega bitja.¹⁹ Za svetovni marksizem so danes značilne težave, ki izvirajo iz njegove vezanosti na uradno doktrino in so bolj političnega kot filozofskega okvira. Bolj problematično je osnovno filozofsko vprašanje marksizma — svoboda človekove osebe, ki je posebno očitno v tokovih neomarksizma različnih smeri. Izkušnje frankfurtske šole, iz katere izhajata tudi nedavno umrla misleca Fromm in Marcuse, pa so dragocen prispevek k pojmovanju človeka v potrošniško-tehnični družbi. Človek je zaradi ujetosti v tak svet brez zanimanja za revolucionarne spremembe, odtujil se je v potrošniško-industrijski družbi in se ujel v svoj standard.²⁰

¹⁶ DS (Denzinger — Schönmetzer), 1501

¹⁷ prim. S. Daecke »Der Mythos vom Tode Gottes, Hamburg 1969, 53

¹⁸ L. Wittgenstein, Logično filozofski traktat, 7

¹⁹ Teze k Feuerbachu, 6

²⁰ prim. M. Horkheimer, T. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Frankfurt 1971, 38 sl.

Močan vpliv si je pridobila znanstvena filozofija.²¹ Ne toliko kot filozofija v starem pomenu besede — torej razlaga sveta iz racionalnih temeljev — ampak kot posamezna znanstvena panoga, ki hoče reševati »na znanstveni bazi« človekove osnovne probleme. Dokler ostanejo te panoge v znanstvenih okvirih, so dragocen pripomoček k boljšemu razumevanju človeka, vedno pa so omejene na svoje področje.

Pomembno vlogo imata *psihologija* in *sociologija*. Vera v fiziko in tehniko se je zaradi krize tehniško-potrošniške družbe nekoliko omajala. Psihologija in sociologija skušata odkriti predvsem človekove psihološke in sociološke zakonitosti in tako razložiti njegov fenomen. Obe znanosti temeljita na izkustvenih danostih in nočeta veljati kot filozofiji. Tako npr. globinska psihologija analizira človekovo podzavest, čeprav terapevt pri tem pacienta tudi usmerja; s tem pa že presega zgolj izkustvene danosti. Ravno tu je velikokrat problem: Človek spozna sicer svojo duševnost, svojo bolno dušo, ne dobi pa pomoči, da bi se dvignil iz težav.

Zanimivo je, da so tudi nekateri teologi mislili, da bo eksegeza reševala teološka vprašanja; včasih se je celo zdelo, da bo nadomestila teologijo in odgovorila na vprašanja sodobnega človeka. Danes si teologi večinoma ne delajo več utvar, da bi katera koli pozitivna znanost mogla prinesiti odrešenje. Za odgovor človekovih vprašanj ni potrebna samo analiza, ampak tudi sinteza, ki vedno vključuje tudi *človekov osebni engagement*.

Eksistencializem v različnih oblikah je razumel kritično situacijo sodobnega človeka. Nasprotno od marksizma pa se je izgubil v človekovi individualnosti. Človeka je sicer vzel resno in razumel njegove stiske in njegovo izgubljenost v sodobnem svetu (v tem se globinska psihologija in eksistencializem v marsičem dopolnjujeta, prim. Bergmanovi filmi), vendar je ostal le na pol poti. Človeka je izoliral na individualnost in zanemaril njegovo družbeno pogojenost in mu takó onemogočil, da bi v izhodu iz samega sebe, iz zaverovanosti vase našel pot odrešenja. Na temelju te miselnosti mnoge sekte in religiozne skupine iščejo pot odrešenja v lastni zaprtosti in v izolaciji »od pokvarjenega sveta«. Ravno te skupine pa opozarjajo na izgubljenost sodobnega človeka v pozitivni miselnosti, ki je v marsičem tudi religije (tudi katoliška) zaradi abstraktnosti obredov in nauka niso uspele popolnoma premostiti.

3. Značilnost sodobnega človeka

Današnji človek je *usmerjen vase*. Iz svojega gledišča presoja vse stvari, zato mu pomenijo le toliko, kolikor se nanašajo nanj, tudi vera in verske

²¹ prim. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*, Stuttgart 1976, XXX

resnice. Ves svet gradi po lastni meri — po človeško. Nikakor to ne pomeni nujno subjektivizma, ampak težnjo, da iz lastnega položaja, iz njegovega sveta in njegove zmožnosti dojema vse stvari. S tem je združena zahteva po oprijemljivi čutno-zaznavni dojemljivosti resnice. Naj bo ta še tako abstraktna, človek hoče dojeti njen pomen za življenje. Ta usmerjenost ni tako nova, saj je že Jezus govoril v prilikah, ne pa abstraktno, da ga je ljudstvo lahko bolje razumelo.

Resnica mora biti dalje človeku koristna. Današnji človek je *pragmatist*, sprašuje se, kako mu bo to ali ono koristilo. Tega seveda ne smemo jemati absolutno, vendar moramo upoštevati zahtevo te miselnosti. Zahteva po oprijemljivosti resnice in njeni koristnosti pogojujeta tudi tretjo po *razumljivem in uporabnem jeziku*. Nič ne pomaga, če so stvari logično in pojmovno urejene v sistem, če razodetje podaja resnico, če pa te sodobni človek ne razume ali pa mu ničesar ne pomeni. Bultmann je v zvezi s tem dejal, da ni mogoče uporabljati električne energije in verovati v duhovni svet nove zaveze. Bultmann ni imel seveda ničesar proti duhovnemu svetu nove zaveze, vendar se je zavedal, da razodetja ni mogoče kar prenašati v mitični obliki svetega pisma, ampak ga je treba prevesti v sodobni jezik. S tem tudi ni hotel zanikati, da nekdanjih mitov niso zamenjali novi, ki velikokrat manj povedo o naši stvarnosti kot nekdanji, vendar je treba iz danega položaja usmerjati človeka v duhovni svet.

Sodobno mišljenje je *pozitivno orientirano*. Odtod tudi kritičnost do avtoritet in tujega mnenja, čeprav je pozitivistična miselnost pogosto zelo nekritična (vzemimo npr. samo reklame). Vsi se danes najprej pogovarjamo o oprijemljivih stvareh: kako gre delo za prenovo Cerkev, koliko smo zgradili novega župnišča, skratka, koliko smo vidno uspeli. Zato se npr. tudi ob perečem vprašanju prenove Cerkev na Slovenskem sprašujemo predvsem o tem, kaj je treba narediti drugače, kako spremeniti te ali one okvire, sicer pa imamo vse za več ali manj tvegano početje. Manj pa se pogovarjamo o notranjem počutju, o osebnih stiskah, o nemoči naše besede, o krizi naše vere, o doživljanju Boga in samega sebe. Za to je treba večjega napora in tu ni kaj pokazati, kot pravimo.

Odtod znanstveno-potrošniški okvir naše dobe in tudi kristjani kot otroci tega časa uživamo njegove dobrote in slabosti. Znanstveno potrošniški zanos je v krizi, vendar te krize za zdaj še ne občutimo dovolj, pač pa se kljub neparnim dnevom in dragemu bencinu še vedno udobno in neovirano vozimo. Vdihavani zrak je sicer okužen, prav tako zaužita hrana, vendar se za zdaj še ne dušimo. Zagon svetovnega gospodarstva se je podel, vendar nam napovedi politikov o stezanju pasu, o omejevanju in žrtvi še niso segle do srca. Šele polagoma se vživljamo v čas *postpotrošniške družbe*, ki nas postavlja v negotovost in zahteva predvsem našo večjo resnost.

Sodobni človek je, kot pravi Stegmüller, bolj »*skeptičen*« kot človek srednjega veka in antike.« Po njegovem mnenju manjka temu človeku »ona naivno-verska drža, ki je fundament vseh religij in s tem metafizike,« kajti vsaka metafizika ima ali direktno neko religiozno osnovo ali pa izhaja zgodovinsko iz kake vere, ki je ni mogoče racionalno utemeljiti.²² Ta skleptična vera temelji na znanstveno-pozitivni zahtevi sodobnega časa in na ugotoviti, da so se, gledano zgodovinsko, te ali one smeri v zgodovini motile in zato relativnost njihovih stališč. Odtod izvira kritičnost sodobnega človeka do vsake razodete religije, do vse tradicije in zahteva po lastni utemeljitvi stvarnosti. Tudi to stališče je treba z vso resnostjo upoštevati, ne pa ga naivno odklanjati kot zmotno in nepomembno.

Svoboda je danes z velikimi črkami pisana vrednota, čeprav morda ravno zaradi tega še bolj problematična kot nekoč. Človek jo ljubosumno išče in čuva kot temelj svoje osebnosti. Zato ima drugačen odnos do avtoritete kot njegovi predniki z negativnimi in pozitivnimi posledicami. Svoboda je zanj uresničenje njegovih najglobljih teženj, je področje njegovega delovanja, kot sta ugotovila že Kant in Hegel. Odklonilno stališče do avtoritete pomeni za človeka težavo vključevanja v normirane sistema kot družina, Cerkev, družba in država. Odtod težava sprejeti avtoriteto in seveda tudi vzpostaviti odnos do razodete avtoritete.

Vprašanje *po smislu življenja*, po človekovem mestu v svetu in v stvarnosti sploh je pogojeno z nakazanim problemom svobode. Problem se začne že v družini in se nadaljuje z odraščanjem človeka v družbi in Cerkvi: Mlad človek ne dobi svojemu položaju ustreznih smernic, je v reševanju svojih življenjskih vprašanj več ali manj prepuščen sam sebi. Različne avtoritete mu niso uspele primerno posredovati življenjskega smisla, zato se ne more orientirati v svetu. Ravno zaradi tega so mu temeljna vprašanja problem in nanje lahko odgovarjamo le, če upoštevamo zgodovinsko eksistenčialni položaj človeka.

Iz družbeno-ekonomskega položaja, kjer veljajo »dajdam« zakonitosti, človek težko najde svojo *srečo*. Čeprav je ta osebna kategorija človekovo najgloblje teženje, je iskanje sreče pod takimi pogoji težko, večkrat celo nemogoče, če je človek ujet samo v potrošniške zakonitosti. Ker človek tako naseda prevari, da bo izpolnil te težnje v brezosebnem svetu standarda in pridobitev, je brezosebnost njegovega življenja vir še večje nesreče.

Brezosebnost kot posledica problematičnega odnosa do avtoritete in težave odnosa človeka do človeka *otežkoča vzpostavitev skupnosti* in postavlja *probleme zvestobe osebi*. Ker je krščanstvo osebna religija, je to zanj pomembno vprašanje. Stara in nova zaveza nam pričata o osebnotnem odnosu človeka — božjega ljudstva ali učencev prve Cerkve. Iz tega

²² Z. n. d., XXX

odnosa je bil mogoč tudi osebni odnos do Boga. Zvestoba je danes problem, ki ogroža človekove medosebne odnose in tudi odnos do Boga (v krščanskem smislu).

Iz marsikdaj *sistemske otrdele* avtoritete, ki prehaja v avtoritativnost, iz slabo oblikovanih medosebnih odnosov izvira tudi težava oblikovanja zavesti odgovornosti, krivde in priznanja in s tem povezane prave človeške samozavesti. Tudi Cerkev je v marsičem premalo storila, da bi se te osebne relacije in s tem pravi čuti odgovornosti posameznika do sebe in do drugih, lahko pravilno razvila. Vzemimo npr. mnenje Kržanove, da je Cerkev premalo storila za pravilno oblikovanje zakonskih in spolnih moralnih načel.²³

Te značilnosti sodobnega človeka se zdijo morda na prvi pogled same zmote, ki jih lahko odpravimo in z njimi opravimo. Bolje storimo, če jih vzamemo resno, ker bomo s tem sodobnega človeka, in ne pozabimo, tudi sami sebe boljše razumeli. Zgodovinski razvoj je pripeljal do takega položaja. Z njim se je, kot smo videli, izoblikoval tudi odgovor na človekove probleme, ki ga vsebujejo različni sodobni miselni tokovi, različne skupine z odrešenjskimi elementi in tudi sama reklamno-potrošniška miselnost. Ker smo sami del tega sveta in vse to na ta ali oni način vpliva na nas, moramo znati sebe in druge razumeti. Za kritično presojo in možnost najti danes krščanski odgovor na probleme človeka v sodobnem svetu pa je potrebno dvoje: Kritični moramo biti najprej do samih sebe. *Kritičnost* pomeni sposobnost presojanja. Presojanje pa vključuje najprej iskanje pozitivnega in potem pretres negativnega. To je znak prave odprtosti in svoboda do samega sebe, do lastnih stališč. Kritičnost pa je potrebna tudi nasproti drugače mislečim. Tudi tukaj je potrebno najprej odkrivati to, kar je pozitivno, ki je lastno vsakemu človeškemu sistemu. Prav takó pa ne smemo zanemariti negativnih stališč, katere je treba v smislu Jezusovega zgleada obravnavati z veliko mero človeške toplote in s poslušom za človeško bedo in stisko.

4. Nekaj smernic za razumevanje razodetja danes

Danes je sicer samoumevno, pa vendar ne tako lahko umljivo in sprejemljivo, da je sprejemanje razodetja *hermenevtični proces*. Iz razvoja dialektičnega mišljenja nam bo jasno, da se razodetje in naše razumevanje sveta dopolnjujeta oz. med seboj prepletata. Zato ne moremo reči, da razodetje kar sprejemamo in po njem oblikujemo svoje spoznanje sveta in gledanje na stvarnost, ampak da ga sprejemamo pod določenim vidikom, z določenega svetovnega nazora (z določenega horizonta, gledanja na svet). Zato je razumljivo, da je znani francoski ekseget dejal, da vsaka eksegeza kot razlaga in razumevanje svetega pisma predpostavlja neko filozofijo; odtod tudi

²³ Cerkev v sedanjem svetu, 1-2 (1980), 21—22

različno gledanje na sveto pismo. Da ne bi to pojmovanje tudi v Cerкви postalo brezciljno in brez vsake medsebojne povezanosti, je Cerkev jamstvo avtentičnosti. Ta je utemeljena v načelu inspiracije. Ne sme pa Cerkev posebno danes pri tem zanemarjati človekovega lastnega bližanja k razodetju.

Iz tega sledi, da mora biti svetopisemsko sporočilo *osvetlitev človekovega položaja, odrešitev njegovih življenjskih problemov*. Takoj seveda mislimo, da potem razodetje postane samo to. Vendar, kot pravi znani teolog, gre danes predvsem za to, kako bi svet postal bolj človeški, ne pa kako bi človek postal božji. S tem da postane svet bolj človeški, pa je ravno božji, ker je tako gledanje na svet zanikanje vsakega subjektivizma, vsake brezosebne ujetosti v stvari, je, skratka, temelj prave krščanske svobode. Zato naj ne bo oznanjevanje pripovedovanje in obnavljanje zgodb svetega pisma, ampak odgovor na človekove stiske in tegobe. Tudi sami neradi poslušamo abstraktne razprave, pridige in predavanja, ampak hočemo nekaj »prijemljivega«.

Odtod *antropološka usmerjenost razodetja*. Razodetje naj bo predvsem človeška resničnost, v kateri bo človek spoznal svoje prave mere in svojo pravo vrednost. Ravno tu bo mogoče pokazati človeku pot do Boga. Ta antropološka razsežnost razodetja ima dvoje prednosti.

Po eni strani je tako gledanje na razodetje *kritika* vsakega znanstvenega sistema, vsakega pozitivizma, ki bi hotel na temu temelju odgovoriti na vprašanja stvarnosti. Iz tega sledi, da je razodetje in s tem vprašanje religije na drugačnem nivoju kot katerikoli znanstveni sistem in mora, kot je dejal Weizsäcker, znanost v njem iskati povezave in temelje za celovit pogled na stvarnost, ki presega znanstvene okvire.²⁴ To pomeni, da tudi ni možen katerikoli razodeti pozitivizem, ki bi kar iz svetega pisma dokazal in izpeljal absolutne zakonitosti. Kot je ugotovil že Kant, imajo vprašanja razodetja podobno strukturo kot moralna vprašanja, čeprav ne isto. Iz tega sledi druga stran antropološkega gledanja.

Antropološko pojmovati razodetje pomeni *izhajati iz človeka in ga zajeti v njegovih pravih temeljih*. K boljšemu razumevanju nam bodo pomagali Grki. Ti so človeka kot logično, razumsko bitje pojmovali v nujni povezanosti z naravo in ravno v naravi kot izvoru (nastanku) leži temeljni logos, ki povezuje naravo in človeka v eno. Danes lahko rečemo, da je človekov logos izhodišče in pot do večnega logosa. In na osnovi krščanstva je ta pot razmeroma lahka, če sprejmemo, da je postal božji Logos človek. Odtod tudi težišče sodobne teologije k Jezusu kot človeku in šele prek njega k Jezusu kot Bogu. Zato je vsaka prava antropologija obenem tudi možnost teologije.²⁵

²⁴ prim. C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1979, 36

²⁵ prim. K. Rahner, *Schriften zur Theologie IV*, 138 sl.

Zato človeka v razodetju *ne smemo zožiti* niti na zgolj duhovno bitje, kar storimo, če poudarjamo samo duhovno stran, kakor človek tudi ni zgolj telesno bitje. Človek ni niti angel niti hudobni duh niti Bog niti žival. To je sicer zelo preprosta ugotovitev, vendar so enostranskosti tudi v pojmovanju razodetja. Duha ni mogoče ujeti v katerekoli okviru, kakor tudi materija ni zadnja človekova danost. Razodetje je ravno odkritje prave resnice o človeku, čeprav za človeka nikoli popolnoma dojemljivo. Stara zaveza se je tega dobro zavedala, zato ni dovolila, da bi Boga utesnili v kakršnekoli okviru. Vsaka človeška slika o Bogu je nepopolna. Zato se ameriško črnsko žensko gibanje zavzema za to, da Boga ne bi pojmovali samo kot moškega, ampak, naj bi bil Bog črnc in ženska.

Ta materialna pogojenost našega mišljenja in s tem tudi razumevanje razodetja je zato *zgodovinsko dogajanje*. Zato razodetja ni mogoče misliti brez tradicije in brez živega nauka Cerkve. To pojmovanje potrjuje tudi zgodovinsko razumevanje dogem, ki so odgovor na probleme določenega časa.

Šele v teh nujnih okvirih je mogoče razumeti razodetje in obenem postaviti merila, po katerih v luči evangelija lahko ustrezno presojava človeka in s tem določimo tudi njegov odnos do Boga. Zato pravi koncil, da je človek oboje, je sestavljen:²⁶ ni samo duhovnost, ampak tudi telesnost in mora upoštevati obe strani. To spoznanje strne Trstenjak²⁷ v polarnost človeške narave med telesnostjo in duhovnostjo, med končnostjo in neskončnostjo, med subjektivnostjo in objektivnostjo, med individualnostjo in socialnostjo; osebnost vsebuje vedno oba pola. To pomeni, da je človekova materialnost vedno poduhovljena (zato človeka ne moremo primerjati z živaljo ali reči, da ima živalske nagone), prav tako je duhovnost vedno materialno-čutno zaznavna, torej ne more imeti človek popolnih spoznanj, človek je duh v svetu, kot pravi K. Rahner.²⁸ Prav takó človek ni samo individuum, ampak kot vemo iz genetike, je mogoče njegovo bivanje ravno prek socialnosti (Primer otrok, ki so rasli pri opicah in volkovih). Človek je osebek, vendar ni nekaj abstraktnega, ampak šele prek predmeta, prek lastnega telesa in drugih stvari določa samega sebe, kot je ugotovil Hegel.²⁹ Ravno ta odnos pa je tudi pot do Boga in svojo določenost lahko človek dokončno utemelji samo v neskončnosti, zato je antropologija pot v teologijo, je dvig iz končnosti v neskončnost.

Iz tega lahko omogoča razodetje *pravilno pojmovanje človekove stvarnosti*; ljubezni, zvestobe, vrednosti človeka itd. ter tako določi njegovo pravo mesto v svetu. Seveda pa mora pri tem izhajati iz materialnih danosti,

²⁶ Gaudium et spes, 14/12

²⁷ Problemi psihologije, 414

²⁸ naslov njegove knjige: Geist in Welt

²⁹ prim. T. Stres, z. n. d., BV 1980 (1), 51, 55

zato kot pravi Elchinger »svetopisemsko razodetje ni skupek (vsota) dogem. To ni v prvi vrsti nekaj teoretičnega in abstraktnega. Je izrecen božji klic, da se mu zaupamo, da živimo na določen način, da se opredelimo za Jezusa Kristusa in mu sledimo.«³⁰ S tem je jasno nakazano, da je mogoče razodetje razumeti samo v inkarnaciji Jezusa Kristusa.

Ker pristopamo k človeku iz konkretnega položaja, je ta pristop *nujno osebno obarvan*. Obenem priznavamo, da ima tudi drugi pravico do tega pristopa, da, celo takrat, kadar je tak pristop pot do nasprotnega prepričanja; kot meni koncil: »Čim globlje namreč jih bomo človekoljubno in dobrohotno razumevali v njihovem mišljenju, tem lažje bomo z njimi začeli razgovor«³¹ (z nevernimi namreč). Ta dialog s kristjani, z vernimi in z nevernimi, je mogoč le, če se zavedamo, da smo tudi mi na poti, da druge sprejemamo kot partnerje. Tako bomo lahko odpravili tudi predsodke proti Cerkvi kot instituciji, ki jih omenja nadškof Šuštar v zadnji številki revije Cerkev.³²

Dialog znotraj Cerkve nam bo ob hierarhičnem načelu omogočil perspektive, nas bo ohranil katoliške, dialog z drugače mislečimi pa nas bo obvaroval, da bi postali sistem, da bi naš nauk postal papirnat. Ker se Cerkev zaveda potrebe po prenovi, bo ostala v dialogu, ki v grškem smislu pomeni, da *dva v pogovoru odkrivata resnico*. Ob tem pa nas razodetje uči, da je to naloga, je dejavnost, ki ne sme nikoli zamreti. Jezus nam naroča, naj vedno iščemo, da bomo našli.³³

Tako pa dojemamo najpomembnejše, da je naša *vera dar, milost, ki ji filozofija sicer pripravlja pot, ne more je pa sama nikoli dokončno posedovati*. Zato je razodetje za človeka naloga in presenečenje. Ta dar pa ni nekaj stalnega, nekaj enkrat za vselej danega; kdor ima ta dar, mora gledati, da bo vreden višjega, si mora torej prizadevati, ne samo da ga ne bi izgubil, ampak da ga bo vedno bolj množil. V čem pa je ta dar? Jezus je apostole celo življenje pripravljaj nanj — to je nespamet križa. To je dejavnost nepreračunljivosti, ki odkriva ravno znotraj pozitivnih danosti izbruhe milosti. To je kakor voda, ki prenika iz požiravnika. Zamašiš en požiravnik, izbruhne na drugem. Kdor je dejaven, mu življenje križa postane življenska moč.

Če Cerkev, torej kristjani, ne znamo iti prek svojih miselnih okvirov, prek svojih ustaljenih navad, prek teh ali onih ritualnih oblik, prek našega omejenega prepričanja k temeljnemu spoznanju, ki je za vsakega izmed nas preizkušnja križa tako ali drugače, je vsa naša glorijska vstajenja, nedejavna

³⁰ L. A. Elchinger, *Ima li naša vjera vopče budućnost*, v: *Svesci* 36, 19

³¹ *Gaudium et spes*, 28/3

³² *Cerkev v sodobnem svetu*, 3-4 (1980), 44 sl.

³³ *Mt* 7,7 sl.

in neverodostojna. To pa je naloga sprejeti svoj delež, vsak po daru, ki ga je prejel in ga razumeti kot nalogo, kakor pravi nemški mislec Fichte:

»Kultura mojega in sledečih razdobij je poverjena tudi meni, mojemu deležu . . . Poklican sem za pričevalca resnice; moje življenje in to, kar me bo v njem doletelo, ne pomeni nič, vpliv mojega življenja pa neskončno mnogo. Sem svečenik resnice, v njeni službi; obvezal sem se, da bom zanjo vse storil in tvegati in pretrpel. Če me bodo zaradi nje preganjali in sovražili, če bom v njeni službi umrl — kaj bom tedaj storil posebnega, kaj bom tedaj storil drugega razen tega, kar bi naravnost moral storiti.«³⁴

Povzetek: Janez Juhant, Praeambula fidei

Miselni razvoj zadnjih sto let ima nove zahteve za pojmovanje razodetja. Izhajati moramo iz konkretnega človeka in pokazati njegova temeljna določila. Razodetje je osvetlitev resničnega človeka, zato ga nujno usmerja k Bogu. Vera pa ni samo filozofska nujnost, je dar.

Zusammenfassung: Janez Juhant, Praeambula fidei

Die Entwicklung des Denkens der letzten hundert Jahre stellte neue Anforderungen an unser Offenbarungswverständnis. Man muss vom konkreten Menschen ausgehen und seine Grundbestimmungen aufweisen. Die Offenbarung ist Aufhellung des wirklichen Menschen, deswegen wird er dadurch auch zu Gott hin geführt. Dennoch ist der Glaube keine reine philosophische Notwendigkeit, er ist ein Geschenk.

Résumé: Janez Juhant, Praeambula fidei

La pensée, dans son évolution depuis cent ans, pose aujourd'hui de nouvelles exigences à la compréhension de la Révélation. Pour point de départ il faut prendre l'homme concret dans ses déterminations essentielles. La Révélation apparaît ainsi comme l'éclairage de l'homme réel, l'orientant nécessairement vers Dieu. Et la foi n'est pas seulement une conséquence nécessaire de la démarche philosophique. Elle est don.

³⁴ po Vorländerju III/1,50

Anton Strlè

Jezus Kristus — lik razodetja

Pred kratkim mi je neka študentka zatrjevala: »V zadnjem času mi krščanska vera vedno manj pove. Vse je tako abstraktno. Le neke resnice in ideje; in še razni predpisi. Vse brez medsebojne zveze in brez povezave z življenjem. Sploh ne vidim, kaj naj bi s tem počela!« Utemeljeno smemo reči, da tako mislijo o krščanski veri mnogi ljudje. Če slišijo o božjem razodetju, se jim takoj prebudijo predstave o raznih resnicah in zapovedih. Te je Bog odkril ljudem zato, da bi dopolnil in razširil področje njihovih naravnih spoznav, da bi nekaj več vedeli; ali pa celo zaradi tega, da bi se ob tako težko umljivih, kakor je npr. skrivnost o troedinem Bogu, čutili pred Bogom »ponižane«, tako da bi razodetje pomenilo navsezadnje celo zožitev človekovih spoznavnih in hotenjskih obzorij. Takšno pojmovanje razodetja mora nujno odbijati zlasti mladega človeka in prebujati v njem sum, da je tudi krščanstvo »opij za ljudstvo in le ideološka nadstavba vladajočega gospodarskega reda«.¹

Tukaj niti upoštevanje »hierarhije resnic« v prikazovanju spoznavne vsebine razodetja in vere ne pomaga veliko. Saj še naprej nastaja vtis, da je vera sprejemanje abstraktnih naukov, pa naj bodo še tako dobro razpo-rejeni. Zato je izredno pomembno, da je 2. vatikanski koncil odklonil tudi še tretji osnutek za konstitucijo o božjem razodetju, kjer je bilo razodetje še vedno prikazano kot »božji nauk, vsebovan v sv. pismu« (in izročilu). Koncil je nato sprejel besedilo, ki božje razodetje ne umeva doktrinalno, marveč izrazito osebnostno: »Bog razodeva sam sebe«, ker hoče samega sebe podariti človeku in v njem uresničiti veličastni načrt svoje ljubezni. Vera pa je kot korelat razodetja sprejemanje in dozorevanje tega božjega daru v nas, Seveda Bog tedaj, ko razodeva in podarja človeku sam sebe, priobčuje tudi spoznavne, resnice; a te niso nič abstraktnega, marveč neločljive od Boga

¹ Prim. W. Beinert, *Orthodoxie und Orthopraxie*, v: *Catholica* 28 (1974) 257—270, tu 262.

samega in živo povezane s človekom. Saj božje razodetje »vse osvetljuje z novo lučjo in razkriva božjo voljo glede celotne človekove poklicanosti; in tako usmerja razum k rešitvam, ki v polnosti ustrezajo človeški naravi« (CS 11).²

V veri se z vsem svojim bitjem oklenemo Boga, šele v zvezi s tem tudi razodetih resnic. Sicer pa zlasti po gledanju sv. Janeza obstoji ena sama »Resnica« — Kristus sam, »ki je hkrati srednik in polnost razodetja« in v katerem »sije najgloblja resnica, ki jo to razodetje razkriva o Bogu in o človekovem odrešenju« (BR 2). Koncil nadaljuje: »Kdor Kristusa vidi, vidi tudi Očeta. On je tisti, ki z vso svojo navzočnostjo in nastopanjem, z besedo in dejanji, z znamenji in čudeži, predvsem pa s svojo smrtjo in poveljanim vstajenjem in končno s poslanim Duhom resnice dopolnjuje in dovršuje razodetje ter z božjim pričevanjem potrjuje: Bog je z nami, da bi nas rešil iz temine greha in smrti ter nas obudil k večnemu življenju« (BR 4).

Naslov našega razmišljanja je: »Jezus Kristus — lik razodetja«. O Kristusu kot »liku razodetja« govorita zlasti Romano Guardini in H. U. von Balthasar.³ »Lik« je nekaj drugega kakor pojem ali skupek pojmov ali sistem resnic. »Lik« je v našem primeru konkretna in živa oseba Jezusa Kristusa z vsem tistim, kar sv. Pavel označuje kot »nedoumljivo Kristusovo bogastvo« in »vse spoznanje presegajočo ljubezen« (Ef 3,8.19). »Lik lahko obhodiš in si ga ogledaš z vseh strani; vedno znova vidiš kaj drugega in vendar gledaš vedno isti lik.«⁴ V osebnostnem »liku« Jezusa Kristusa je povzeta celotna vsebina (I.) božjega razodetja, hkrati pa tudi najbolj odločilen izkaz (II.) verovnosti in resničnosti razodetja. S tem sta nakazana dva dela našega razmišljanja.

I. Jezus Kristus kot povzetek celotne vsebine razodetja

Če pravimo, da je v Jezusu Kristusu povzeta celotna vsebina božjega razodetja, lahko to gledamo pod tremi vidiki. V Kristusu je najprej luč za

² Prim. Splošni katehetski pravilnik (slovenski prevod Ljubljana 1972) št. 15. (Okr. SKP).

³ O tem glej P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München 1977, 261—342 (poglavje »Schau der Gestalt«). Eicher postavlja zlasti na str. 340—342 kritične pomisleke k Balthasarjevemu »gledanju lika«; vendar se mi zdi, da nekdo, ki količkaj bolj pozna Balthasarjevo delo, prav hitro najde pri Balthasarju obširna mesta, ki so zelo jasen, čeprav kdaj bolj posreden odgovor na takšne in podobne pomisleke. Prim. zlasti Herrlichkeit. *Eine theologische Aesthetik*, Bd. I, Johannes, Einsiedeln 1961, 445—462.

⁴ Navedek jemljem iz »Duh in ogenj. Intervju s Hansom Ursom von Balthasarjem«, v: BV 36 (1976) 242—255, tu 246. Kaj je »lik« (Gestalt), o tem tukaj ni mogoče govoriti obširneje. Iz vsebine razprave bo postalo jasno, da ni mišljen abstrakten in brezčasen »lik«, marveč oseba Jezusa Nazareškega, ki v svojo smrt na križu (osvetljeno z obuditvijo od mrtvih) povzema ne le vse svoje prejšnje življenje, marveč tudi celotno božje razodetje, »naravno« in nadnaravno.

razumevanje starozaveznega razodetja; v njem je drugič strnjena v živi božje-človeški osebnosti celotna vsebina novozaveznega božjega razodetja; posebej nam končno Kristus kot »križani«, ki je vstal, osvetljuje ne le skrivnost Boga, marveč tudi najglobljo skrivnost človekovega bivanja.

1. Luč za umevanje stare zaveze

Sv. pismo in sploh razodetje stare zaveze nima središča v samem sebi. Vsa stara zaveza kaže onkraj sebe, na cilj, ki ga ni v njej sami. Odrešenjska zgodovina pred Kristusom nima v sebi pravega in dokončnega ključa, po katerem bi jo bilo mogoče razumeti. Vse je usmerjeno na prihodnjega Mesija; vse je kakor stavek, katerega je sploh nemogoče zares razumeti, dokler ni izrečena zadnja beseda, ki šele daje vsemu prejšnjemu pravi pomen in globino. Iz sv. pisma nove zaveze z vso jasnostjo lahko razberemo, da so začeli Jezusovi učenci šele v luči Jezusove smrti in vstajenja brati staro zavezo nanovo in videti v njej pomensko bogastvo, o katerem prej niti slutili niso. Jezus Nazareški je bil kot domnevni bogokletnik križan, a se je pred vso javnostjo zavzel zanj Bog, katerega je Jezus klical za »Očeta« (Abba) v čisto posebnem, edinstvenem pomenu, ter ga obudil od mrtvih. Ta Jezus je zdaj postal ključ za razumevanje vse stare zaveze. V dogodku emavških učencev je podan prvi očrt za teologijo enote med obema zavezama, hkrati prvi očrt teologije križa, ki edina omogoča teologijo slave.⁵ »Ali ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in šel v svojo slavo? In začel je z Mojzesom in vsemi preroki ter jima je razlagal, kar je bilo o njem v vseh pismih« (Lk 24,26.27; tudi 46). Ta dogodek postavlja vso staro zavezo v svetlobo tistega, kar se je zgodilo z Jezusom, ko je bil v Jeruzalemu križan. Sama v sebi ostane stara zaveza nedovršena, fragmentarna; a ravno v tem kaže na središče, ki ga ni v njej sami, marveč v Kristusu — v njegovi osebi in življenju, predvsem pa v vrhuncu njegovega življenja: v najsramotnejši smrti, v popolni polomiji, ki pa se je končala z vstajenjem. Z obuditvijo Jezusa Nazareškega od mrtvih je nastala sinteza vse prejšnje zgodovine odrešenja in božjega razodevanja. Križani, ki ga je Bog obudil od mrtvih, je postal v svoji osebi sinteza vsega prejšnjega, pa tudi prihodnjega. S tem je podano še nekaj drugega. Postalo je navsezadnje nepotrebno, da bi iz raznih naslovov, ki si jih je Jezus sam ali pa so jih drugi pridevali Jezusu, ko je živel na zemlji, dokazovali Jezusovo božanstvo oziroma resnično božje sinovstvo. H. U. von Balthasar pravi: »Jezus svojega zemeljskega življenja ni prestajal takó, da bi združeval med seboj vsebino različnih naslovov suverenosti, o katerih govori stara zaveza; teh naslovov Jezus ver-

⁵ M. Flick-Alszeghy, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1978, 15.

jetno niti ni naobračal na samega sebe. Jezus Kristus je kratko malo živel in izpolnjeval do kraja voljo svojega Očeta — naslovi in njihova vsebina, vse to skupaj mu je samo po sebi pripadlo kakor plen. Izpolnil je vsebino teh naslovov na kraju, ki se je nato izkazal natančno kot kraj, nasproti kateremu so se stekale vse podobe stare zaveze«, ki so šele onkraj sebe našle svoj cilj in svoj ključ: v Križanem, ki je vstal in se tako izkazal za Gospoda vesoljne zgodovine.⁶

Vse to imajo jasno pred očmi cerkveni očetje. Origen izraža svoje temeljno eksegetično načelo, ko vedno znova poudarja, da je sv. pismo stare zaveze mogoče razumeti le v naravnosti na dovršitev v Kristusu. Vsa »stara zaveza«, pravi Origen, »oznanja Kristusa križanega«. ⁷ Sv. Hieronim naglaša, da je postavo in preroke vedno treba brati v Kristusovi luči.⁸ Nauk cerkvenih očetov in poznejše klasične teologije izraža Hugo a S. Victore, ko pravi: »Celotno božje pismo je ena sama knjiga, in ta knjiga je Kristus.«⁹

2. Povzetek celotne vsebine razodetja

V liku Jezusa Kristusa je dalje povzetek celotne vsebine božjega razodetja. Pismo Hebrejcem takoj v začetku ugotavlja, da je namesto mnogoterih besed, ki jih je Bog govoril po očakih in prerokih, končno nastopila Beseda v vsej nedopovedljivi polnini. Kristus ne le govori o Bogu, kakor nihče pred njim ni govoril in ne bo govoril, marveč je sam Govorjenje Boga ljudem. Ta človek je sam, in sicer v svoji celoti božja Beseda, ki se je napravila za enega od nas, ki poznamo samo človeške pojme in človeške besede.¹⁰

K. Adam pravi: »Krščanstvo — to je Kristus!« On je »sveti tabernakelj Cerkve. Od tu se razliva luč našega verskega spoznanja na vse strani, da osvetljuje in razlaga, a tudi prebuja in vžiga ter ustvarja prerojenje in novost.«¹¹ Iz Kristusa dobivamo »ne le npravne imperativne, etične norme, marveč tudi verske resnice, njihovo utemeljitev in njihovo vsebino.«¹²

»Središčna Beseda, ki jo govori Bog in ki povzema v sebi vso mnogoterost božje besede v sebi kot njena enota in njen cilj, je Jezus Kristus, učlovečeni Bog.«¹³ Pravzaprav niti zapisani božji besedi sv. pisma nove zaveze ne pripada odločilnost. To odločilnost ji daje tista živa in osebnostna božja

⁶ H. U. von Balthasar, *Retour au centre*, Desclée de Br., Paris 1971, 87.

⁷ Origen, PG 12, 1516.

⁸ Hieronim, PL 24, 20; 23, 1160.

⁹ Hugo a S. Victore, PL 176, 642.

¹⁰ Prim. J. Ratzinger, v: LThK ZVK II (1967) 510.

¹¹ K. Adam, *Der Christus des Glaubens*, Patmos, Düsseldorf 1954, 12.

¹² K. Adam, n. d., 11.

¹³ H. U. von Balthasar, *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Johannes, Einsiedeln 1960, 13—14.

Beseda, ki je Kristus sam. Tudi vse besede sv. pisma nove zaveze nam zasijejo v pravi luči šele tedaj, če gledamo nanje kot na »Ženinov dar nevesti Cerkvi«, kakor se izraža na osnovi sv. pisma samega H. U. von Balthasar.¹⁴

V liku Jezusa Kristusa nas nagovarja beseda, ki ni ločena od osebe, marveč je to v osebi božjega Sina od vekomaj izrekana Beseda Boga Očeta samega; v učlovečenju je postala slišna in zaznatna za ustvarjena bitja, kakršni smo mi ljudje. Ta Beseda je »skrivnost ljubljene Osebe, ki je sicer sama človek kakor mi, ki pa vendar ni končna oseba, marveč božja Ljubezena sama.«¹⁵ In ta »nekdo, na katerega se usmerjajo vse posebne resnice kot na rojstni kraj in na svojo domovino, ta nekdo ni nekaj takega, česar bi se človek nekega dne mogel naveličati. On je večni Ti, ki prav zaradi tega presega utrujajočo pregrado med menoj in ne-drugim (Non-Aliud); On je varujoči temelj mene vsega . . . Ne da bi se človek obrnil stran od množstva in od končnega (čeprav je sicer potrebno storiti), je tako mogoč dostop do Enega. Vse postane vonj tistega Edinega, ki se razkriva in potaplja v mnogoterem: »Za vonjem tvojih mazil tečemo«, je rečeno v Visoki pesmi (1,3).«¹⁶

Z Balthasarjem moremo reči: »V osnovi obstaja le ena sama verska resnica (kakor je človek en sam kljub mnogoterosti svojih organov, stanj in nazorov). In ta verska resnica je istovetna z apostolskim oznanilom: Vstali je trpel na križu, za nas in za mnoge«. Zato je božji Sin, zato je rojen iz device, zato je sodnik živih in mrtvih, ki bodo skupaj z njim vstali. In ker je ta Vstali Sin božji, zato ni nižji od Boga Očeta; in Duh, katerega je poslal svoji Cerkvi, je resnično božji Duh . . . Ti stavki niso drug poleg drugega, marveč drug v drugem; in če je Kristus vstal — drugače je namreč naša vera prazna — izhajajo logično drug iz drugega . . . Vse razberemo ob kakem vidiku samorazodetja Boga v Jezusu Kristusu, kakor nam ga kaže sv. pismo. Pogled na središčno dejstvo — na vstajenje, odrešenjsko smrt, božjo kvaliteto človeka Jezusa — se odpira na dve strani: k Bogu, v katerem zažari *skrivnost Trojice*, in k *Cerkvi ter svetu*, ki v luči onega dejstva dobivata razlago svojega smisla.«¹⁷

V Kristusu dobimo tudi pravi pogled na Cerkev in na svet, sredi katerega naj Cerkev, Kristusova nevesta, uresničuje vlogo vesoljnega zakramenta v Kristusovi moči. H. de Lubac pravi v govorici cerkvenih očetov: »Če bi Cerkev ne živela bistveno iz vere v Jezusa Kristusa — iz vere, ki jo je izpovedal apostol Peter na poti v Cezarejo — bi se mi odvrnili od nje, in sicer ne da bi bili nad njo tudi le človeško razočarani. Kajti vse njene dobrote za ljudi in vse njene veličastnosti, vse bogastvo njene zgodovine in vse njene obljube za prihodnost bi ne mogle odtehtati grozovite praznote

¹⁴ H. U. von Balthasar, n. d., 17.

¹⁵ H. U. von Balthasar, *La prière contemplative*, Fayard, Paris 1972, 57.

¹⁶ H. U. von Balthasar, n. d., 57.

¹⁷ H. U. von Balthasar, *Katholisch*, Einsiedeln 1975², 72–73.

njene notranjosti . . . Zares, če njeno bogastvo ne izvira od Kristusa, potem je Cerkev bedna. Nerodovitna je, če v njej ne cvete duh Jezusa Kristusa. Razpadljivo je njeno poslopje, če ni njen arhitekt Jezus Kristus in če ni Kristusov Duh malta za žive kamne, iz katerih sestoji. Nelepa je, če ne odseva edinstveno lepoto Jezusa Kristusa in če ni takšno drevo, ki ima korenine v trpljenju Jezusa Kristusa. Laž je ves njen nauk, če ne oznanja resnice, ki je Jezus Kristus. Nečimrna je njena slava, če te slave ne polaga v ponižnost Jezusa Kristusa. Celó njeno ime nam je tuje, če nas takoj ne spomni na edino ime, ki je ljudem dano zaradi njihovega zveličanja. Cerkev nam ni nič, če ni za nas zakrament, učinkovito znamenje Jezusa Kristusa.«¹⁸

»Cerkev je drevo, ki ima svoje korenine v trpljenju Jezusa Kristusa.« Ta stavek si H. de Lubac sposoja od sv. Avgušтина. V zvezi s tem se zdi potrebno opozoriti na tako imenovano »teologijo križa«, ki v zadnjem času v teologiji spet močno stopa v ospredje. Z drugim vatikanskim koncilom je prišlo v teologiji in oznanjevanju do močnega poudarjanja velikonočne skrivnosti, posebej njene vstajenjske strani, ki je bila prej mnogokrat v njeni odrešenjski pomembnosti preveč zastrta. Nihalo pa se je ponekod preveč pognalo v drugo skrajnost. Nekateri so zdaj začeli vstajenjski vidik pashalne skrivnosti tako postavljati v ospredje, da je tokrat prišel vse preveč v senco tisti smisel, ki ga ima za odrešenje in za razodetje ravno Kristusova smrt na križu. — Prav v zadnjem času pa spet prihaja do veljave tisto, kar je pred več ko sto leti tako močno poudarjal J. H. Newman v eni od svojih pridig: »Križ učlovečene božje Besede je merilo . . . ključ in srce vernosti. Srce je sedež življenja; srce je izvor gibanja, toplote in dejavnosti; iz njega kroži kri prav do skrajnih delov telesa . . . In če je srce prizadeto, človek umrje. Enako je sveti nauk o Kristusovi spravi žrtvi pratemelj, iz katerega kristjan živi in brez katerega ni nikakršnega krščanstva. Brez tega se ne držimo nobenega drugega nauka uspešno; verovati v Kristusovo božanstvo ali v njegovo človeškost ali v sveto Trojico ali v poslednjo sodbo ali v vstajenje mrtvih je napačna vera, ni nikakršna krščanska vera, če ne sprejmemo tudi nauk v Kristusovi daritveni smrti. Z druge strani predvideva sprejem tega nauka tudi sprejem še drugih visokih resnic evangelija; vključuje vero v Kristusovo resnično božanstvo, v njegovo učlovečenje . . . in pripravlja pot veri v sveto evharistično večerjo, v kateri se on, ki je bil svoj čas križan, za vedno daje dušam in telesom . . .« Temu Newman pristavlja: »Ne smemo pa misliti, da je zaradi tega, ker nas, kakor se zdi, nauk o križu napravlja žalostne, evangelij žalostna religija . . . Nihče naj ne odhaja z vtisom, 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 Kristu-

¹⁸ H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Montaigne, Paris 1954³, 188—189.

sovim križem — in v tem križu bomo našli najprej bolečino, čez nekaj časa pa bosta iz te bolečine zrastle veselje in tolažba . . . Vsa bridkost se ne bo le končala; ne, sprejeli jo bomo kot srečo, ki je neprimerljivo večja kakor vse veselje, ki ga daje svet.«¹⁹

Obenem se tudi Newman dobro zaveda, da je Jezusova smrt na križu in njena odločilna pomembnost za odrešenje in razodetje dobila svojo osvetlitev šele v Jezusovem vstajenju in da bi brez Jezusove obuditve od mrtvih nikdar ne nastala nikakršna krščanska vera in nikakršna Cerkev.²⁰ Izhodišče za spoznanje skrivnosti križa je bilo torej vstajenje.²¹ Toda vsebinsko bogastvo in nezaslišanost vstajenja je v tem, da je bil obujen k poveličanemu življenju tisti, ki je doživel na vislicah križa popoln poraz in polom glede vsega svojega prizadevanja. Ni dovolj reči: Vstal je. Reči je treba: Križani je vstal; on, ki je bil kot bogokletnik prebit na križ in je v očeh ljudi — ter v nekem pomenu resnično — umiral na križu od Boga zapuščen, on je vstal. Kraj popolnega poraza in največje sramote je postal kraj nepojmljive zmage in veličastva, ki je veličastvo troedine božje ljubezni.²² »Bog je ljubezen. V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Bog na svet poslal svojega edinorojenega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jan 4,8—10; prim. Jan 3,16; Rimlj 8,32).

Iz tega je tudi jasno, da se teologiji križa ni treba vdajati »dolorizmu«, hvaljenju trpljenja zaradi trpljenja. Saj celo sv. Pavel od Križa, ustanovitelj pasijonistov, ki so obvezani, da vsak dan premišljujejo Kristusovo trpljenje, spet in spet z vso jasnostjo poudarja, da je »križ čudež vseh čudežev božje ljubezni«. Ljubezen pa je bistveno naravnana na veselje in srečo.²³

¹⁹ J. H. Newman-W. Strolz, Ausschau nach Gott, Herder, Freiburg i. Br. 1961, 88—96. To je Newman pridigal 9. 4. 1841 še kot anglikanec. Podobnih misli ima Newman tudi drugod veliko.

²⁰ Prim. H. U. von Balthasar, v: Feiner-Löhrer, Mysterium Salutis III/2, Benzinger, Einsiedeln 1969, 256.

²¹ Prim. H. U. von Balthasar, n. d., 285: »Enoglasno nam evangelisti pričajo, da so se učencem šele na temelju velikonočnega dogodka (tu Balthasar misli posebej na vstajenje) odprle oči za razumevanje smisla, ki ga je imelo prejšnje Jezusovo življenje, še več, za razumevanje smisla celotnega sv. pisma. Ta trditev dobiva kar najmočnejšo podkrepitev v tem, da so Jezusovi učenci svoje opisovanje Jezusovega življenja presvetlili z velikonočno lučjo. ‚Celotna nova zaveza je bila napisana v luči Kristusovega vstajenja,‘ ugotavlja F. V. Filson (Jesus Christ the Risen Lord, New York 1956, 31) . . . To, kar so Jezusovi učenci pred spolnitvijo velikonočnega dogodka kvečjemu slabotno slutili, to, kar jim je Jezusova smrt razbila, to na podlagi Kristusovega vstajenja dobi takšno skladnost in takšno smiselnost, ki je duhovnim očem prve krščanske občine morala naravnost jemati vid in jih je pri novem branju ‚pisem‘ vodila od odkritja do odkritja.«

²² Prim. H. U. von Balthasar, Retour au centre (gl. op. 6), 88—90.

²³ Glej M. Bialas, Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz (1694—1775). Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten mit einem Geleitwort von Prof. J. Moltmann, Pattloch, Aschaffenburg 1978, zlasti 358—360, pa tudi 333—338 in 445.

3. Najvišje razodetje človeka

Križani, ki je vstal od mrtvih, je ne le najvišje razodetje Boga, marveč obenem tudi nepresegljivo razodetje človeka v njegovi bednosti in hkrati veličini (prim. CS 12 in 13; 38,1). Bl. Pascal pravi: »Spoznanje o Bogu brez spoznanja naše bednosti rodi domišljavost. Spoznanje naše bednosti brez spoznanja o Bogu rodi obupanost. Spoznanje o Jezusu Kristusu pa ustvari sredino; v Jezusu Kristusu najdemo tako Boga kakor svojo bednost.«²⁴ Dalje pravi Pascal: »Ne le da Boga ne poznamo brez Jezusa Kristusa, ampak tudi sami sebe poznamo le po Jezusu Kristusu. Življenje in smrt poznamo le po Jezusu Kristusu. Brez Jezusa Kristusa ne vemo, ne kaj je z našim življenjem ne kaj je z našo smrtjo, ne kaj je z Bogom, ne kaj je z nami samimi. — Zato brez sv. pisma, katerega cilj je samo Jezus Kristus, ne poznamo ničesar pravilno in ne vidimo drugega ko temo in zmedo v božji naravi in v svoji naravi.«²⁵

Podobno kakor H. U. von Balthasar tudi J. Ratzinger poudarja, da je v križu, ki je »ideogram« za vse odrešenjsko delo in razodetje,²⁶ vsebovano ne le najvišje razodetje Boga, ki je troedina Ljubezen, marveč tudi *človeka v njegovi bednosti in veličini*. In sicer je križ »razodetje, ki nam ne razkriva kakih doslej neznanih stavkov, marveč nas same, ko nas razodeva pred Bogom in Boga v naši sredini.«²⁷ Ravno v drami križa se hkrati z breznom božje ljubezni razkriva tudi tisto brezno, ki je človek sam.

V grški filozofiji naletimo na nenavadno slutnjo glede povezanosti teh dveh brezen. V svojem delu o državi se sprašuje Platon, kaj bi se na svetu moralo zgoditi s povsem pravičnim človekom. Platon pride pri tem razmišljanju do ugotovitve, da bi popolnoma in pristno pravičen človek, ki bi čisto nič ne iskal sam sebe, na tem svetu nujno moral biti nepriznan in preganjan. Platon nato dobesedno nadaljuje: Če bo prišel tak povsem pravičen človek, »ga bodo bičali, mučili, zvezali, mu izžgali oči in nazadnje bo po vseh mučenjih pribit na križ.« To besedilo, napisano štiristo let pred Kristusom, mora kristjana globoko ganiti. Na temelju strogega filozofskega mišljenja je tu izražena slutnja, da mora biti pravičnik na svetu križani pravičnik. V teh besedah je vsebovana slutnja o tistem razodetju glede človeka, kakršno se uresničuje na križu: Takšen si, človek, da ne moreš trpeti pravičnika. V tvojih očeh je tisti, ki ljubi, norec; biješ ga, zavržeš ga. Zato je križani pravičnik, križani Jezus, ogledalo, v katerem človek brez olepšavanja vidi samega sebe.²⁸

²⁴ Bl. Pascal, *Pensées* št. 527.

²⁵ Bl. Pascal, *Pensées* št. 548.

²⁶ »Ideogram« je H. Schlierov izraz; gl. LThK II, 607.

²⁷ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, Celje 1975, 217.

²⁸ J. Ratzinger, n. d., 216—217.

Mimogrede omenjeno, lahko vidimo iz tega med drugim, kako plitva je dostikrat naša antropologija, naš pogled na človeka. In kako zgrešena je vzgoja in samovzgoja, če ne računa resno z Jezusovo besedo o premagovanju samega sebe, o križu, ki ga je kljub vsemu odporu vsak dan treba vzeti nase, če človek noče propasti; o ozkih vratih in strmi poti, ki drži v življenje; o očesu, ki ga je treba izdreti, če nas pohujšuje; o pšeničnem zrnu, ki mora umreti, če naj prinaša sadove. Seveda pa je vse to treba delati v svobodi, h kakršni nas je poklical Kristus, ki nas osvobaja brezsmiselne smrti in brezsmiselnega smrtne strahu, pravzaprav vseh nepotrebnih strahov, ter nas napravlja svobodne za služenje tistim, ki nam jih pošilja Bog, kakor se izraža B. Häring v svoji novi moralki »Svobodni v Kristusu«.²⁹

V zvezi z mislijo o breznu, kakršno se skriva v človekovem bitju — ki pa je z druge strani nekaj tako velikega, da je Sin božji hotel postati človek in žrtvovati svoje življenje — stopa pred nas tudi *vprašanje o zlu in trpljenju*, kakršnemu je človek podvržen. Navzlic vsemu znanstvenemu in tehničnemu napredku trpi danes pač še bolj kakor nekdanj. In prav tukaj nastopajo pač najhujši ugovori zoper Boga. V leposlovju je to posebno vidno pri A. Camusu. V njegovi drami »La peste« (Kuga) protestira zdravnik ogorčeno zoper takega Boga, ki pusti ljudi grozovito trpeti, sam pa ostaja zavarovan v nedostopni daljavi svoje blaženosti.³⁰ Pri nas mnogi mladi ljudje bero npr. pri M. Kerševanu: »Povsod se človek v stiski obrača k ‚nebu‘, toda — ‚nebo molči‘, nebo je prazno! Kaj pomagajo vse razlage, da zla ni, da je le pomanjkanje dobrega, pred materjo, ki ji je umrl sin, pred dekletom, ki v čisto slučajni nesreči zgubi fanta, kot se je zgodilo v Bergmannovih Poletnih igrah, ki vzklikne: ‚Kaj me briga bog, ki ga ne zanima moja lju-bezen.‘« In dalje: »Dokler živi spomin na krematorije v Auschwitzu, je težko biti iskren in govoriti o božji previdnosti.«³¹ Tudi Kerševan navaja klasični ugovor: »Ali Bog more preprečiti zlo — tedaj *ni dober*, ker ga ne prepreči. Ali pa Bog ne more preprečiti zla — tedaj *ni vsemogočen*. V obeh primerih manjka Bogu bistveni pridevek: ali dobroti ali vsemogočnosti. To daje pravico zanikati njegov obstoj.«³² In ne le pravico, marveč dolžnost — meni Kerševan.

Spričo vedno pogosteje nastopajočih ugovorov ni čudno, če so v zadnjem času v zvezi z zanimanjem za »teologijo križa« neredki teologi začeli pobliže razmišljati o netrpiljivosti oziroma trpljivosti Boga. Nekaterim je dal pobudo

²⁹ B. Häring, *Frei in Christus, Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Bd. I, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979, 152.

³⁰ Nav. J. Galot, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 1975, 179—186.

³¹ M. Kerševan, *Religija in sodobni človek*, Cankarjeva založba (Knjižnica za mlade), Ljubljana 1967, 45 (pozneje je izšla še nova izdaja).

³² Tako se izraža J. Natanson; navaja V. Messori, *Ipotesi su Gesù*, Società Ed. Internazionale, Torino 1977, 293—294; M. Kerševan v nekoliko drugačni obliki, n. d., 36.

znani filozof J. Maritain z obširno razpravo iz l. 1969. Maritain tukaj pri vsej svoji ljubezni do sv. Tomaža Akvinskega kritizira njegovo razlago o božjem usmiljenju. Sv. Tomaž pravi: »Usmiljenje moramo privedati Bogu v najvišji stopnji; toda glede na učinek tega usmiljenja, ne pa glede na občut trpljenja.« Akvinec priznava, da je občut trpljenja vključen v pojmu usmiljenja (kakor se jasno vidi posebno v latinskem izrazu »miseri-cordia«): »Pravimo, da je kdo usmiljen, ker ga je prevzela žalost zaradi bede koga drugega, kakor da bi to bila lastna beda. Zato pa si prizadeva, da bi odpravil bedo drugega, kakor da bi bila to lastna beda.« Nato pa sv. Tomaž pristavlja: »Žalostiti se zaradi bede drugega — to Bogu ne pritiče; pač pa mu pritiče v kar najvišji meri odstranjevanje bede drugega.«³³

Maritain pač po pravici trdi, da je to Akvinčevo stališče nezadovoljivo, ker je očitno neskladno s trditvami evangelijev. Evangeliji nam prikazujejo usmiljenega Očeta in Jezusovo usmiljenost do trpinov in grešnikov kot podobo Očetove usmiljenosti. In Maritain pristavlja: »Če kako popolnost, kakor npr. ljubezen, ki ji je usmiljenje tako blizu, privedamo Bogu kot nekaj njemu lastnega, ni to le zaradi učinka, katerega to usmiljenje povzroča . . . Ljubezen je popolnost Boga in Bog sam ne le zaradi učinka, katerega ta ljubezen povzroča, marveč Bog ta ljubezen tudi jè. Ali ni nujno, da rečemo isto tudi o usmiljenju? Bog jè usmiljenost, kakor jè ljubezen.« Tu obstaja razlika med pojmovanjem, kakršnega izraža sv. Tomaž, in umevanjem, kakršno je izraženo v sv. pismu. Božje razodetje prideva Bogu ne le delovanje, ki ima za svoj učinek pomoč in osvobajanje, marveč tudi globoko afektivno prizadetost v odnosih do ljudi, prizadetost, ki jo je treba primerjati z ljubeznijo matere do svojega otroka.³⁴

In Maritain ugotavlja: »Absurdna ideja o Bogu, ki da je brezbrizen za našo bednost, je na najbolj skritem dnu silne zmede, zaradi katere trpi današnji svet . . . Mislim, da bi metafizična psihoanaliza modernega sveta odkrila tukaj tisto zlo, ki razjeda podzavest tega modernega sveta . . . Če bi ljudje vedeli, da Bog ,trpi' z nami, in sicer mnogo bolj kakor mi, bi se mnoge stvari od vsega zla, ki pustoši zemljo, brez dvoma spremenile in mnoge duše bi bile osvobodene. Gotovo je, da ,marmornati' Bog, nedostopen za preizkušnje ljudi, ne more biti Bog kristjanov. In če obstaja antropomorfizem v tem, da prenašamo v Boga to, kar je človeško, in v tem, da rečemo: Bog trpi, kakor trpimo mi, potem mora biti antropomorfizem tudi v primeru, ko kdo misli, kakor da Bog ostaja absolutno brezbrizen. In kako naj verujemo, da je Bog ljubezen, če ga na neki način človeška stiska ne prizadene? ,Oče sam ni netrpiljiv,' je izjavil že Origen; ,če molimo, ima usmiljenje in

³³ Sv. Tomaž Akvinski, S. th. I q. 21 a. 3.

³⁴ J. Maritain, Quelques réflexions sur le savoir théologique, v: Revue Thomiste 77 (1969) 19—27; navaja J. Galot, Il mistero (gl. op. 30) 150—154.

sočutje — trpi trpljenje ljubezni' (Hom Ez 6,6). Seveda pa tukaj ne smemo v Boga in v samo njegovo trinitarično življenje uvajati trpljenja v strogem pomenu, namreč trpljenja, ki je nered.«³⁵

Po pričevanju razodetja, kakršno stopa pred nas v Kristusu kot svojem povzetku in višku, ljubi Bog s tako ljubeznijo, ki jo lahko primerjamo z ljubeznijo matere do svojega otroka. Tukaj razumemo, kako globoko more božja afektivnost biti resnično prizadeta v svojih odnosih do ljudi.³⁶

J. Moltmann pravi: »Če bi bil Bog pod vsemi vidiki in v absolutnem smislu nesposoben trpeti, bi bil tudi nesposoben ljubiti.«³⁷ Če resno vzamemo sv. pismo, ne more spodbijati te Moltmannove trditve.

Potrebno pa je razlikovati med nujno blaženostjo Boga v njem samem kot nujni in absolutni Biti, in trpljenjem, ki si ga je božja ljubezen svobodno privzela. Če govorimo o trpljenju Boga, moramo seveda odstraniti vse, kar bi pomenilo resnično nepopolnost. In posebna vrednota tega trpljenja je ravno v tem, da troedini Bog — v Kristusu — trpljenje sprejme svobodno nase, čeprav je v svojem nujnem Bitju netrpiljiv. To je človeško gledano neverjetna novost trpljenja, v katerem ostane Bog v svojem nujnem Bitju v polnosti srečen, medtem ko v redu svojega svobodnega delovanja v smeri k stvarjem globoko trpi. V tem pa se Bog ravno izkazuje kot večjega od vseh naših pojmov in zamisli. Bog nepojmljivo presega našo logiko. To se nam razkriva v »kenotičnem« liku Jezusa Kristusa, v najvišji stopnji v dogodku križa, ki je po Balthasarjevi besedi »dramatično javljanje troedine božje ljubezni in ljubezenski boj za človeka. V temini križa sije najjasneje veličastna slava božje ljubezni, ki presega vsa naša kozmološka in antropološka merila.«³⁸

Samo tukaj najde trpeči, izmučeni človek eksistencialni odgovor na vprašanje zla in trpljenja. Samo tukaj more verujoči, katerega mori zlo, biti trdno prepričan, da mu je Bog še bliže. »Samo Bog, ki trpi, ima dovolj moči, da pride na pomoč,« pravi D. Bonhoeffer.³⁹ In tak se nam razodeva najveličastneje v Jezusu Nazareškem, ko visi na križu in kliče: »Moj Bog, moj

³⁵ J. Maritain, n. d., 24—25; navaja A. Feuillet, *L'Agonie de Getsémani*, Gabalda, Paris 1977, 259—261.

³⁶ Prim. J. Galot, *Il mistero* (gl. op. 30) 151—153.

³⁷ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Chr. Kaiser, München 1972, 217.

³⁸ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III-I-1*, Johannes, Einsiedeln 1965, 18—20; ist, Glaubhaft ist nur die Liebe, Johannes, Einsiedeln 1963, 57—59; in drugod.

³⁹ D. Bonhoeffer, nav. V. Messori, v op. 32 n. d., 297. Če slišimo trditev, da Bog »trpi«, zaradi tega najprej osupnemo. Morda tudi še potem, ko smo poudarili, da je treba od tega »božjega trpljenja« odstraniti vse, kar bi v Boga vnašalo resnično nepopolnost. In vendar vemo iz filozofije, da moremo o Bogu reči tudi, da »čuti«, čeprav seveda čutenje Bogu ne pripada »formaliter«, marveč le »virtualiter« (spet pa ne le zgolj po zunanji metafori, kakor je to pri strogih antropomorfizmih). Zlasti pa nam Kristusov dogodek odkriva v Bogu troosebnost, česar brez božjega razodetja nikdar ne bi mogli dognati. Če bi se zanesli preprosto le na filozofijo, bi seveda morali odkla-

Bog zakaj si me zapustil?« (Mt 27,46). »V ljubezni trpeti — to ni najtežje. A iz ljubezni se odpovedati temu, da bi se zavedali svoje ljubezni — to je v nadomestniškem Odrešenikovem trpljenju poslednje. Formalna prvina ljubezni, namreč to, da brezpogojno dajemo prednost volji ljubljeneega namesto svoji volji . . . to dokazuje, da je bila ljubezen resnično ljubezen in nič drugega kakor ljubezen.«⁴⁰ In ta ljubezen in trpljenje, ki je prihajalo iz nje, je brez dvoma prizadevala Boga v njegovi troedinosti. Saj ne moremo reči, da tukaj, v veličastvu Jezusove trpeče kalvarijske ljubezni, nič več ne velja: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jan 14,9) in »Jaz in Oče sva eno« (Jan 10,30).

II. Jezus Kristus izkaz za verodostojnost in resničnost razodetja ter njegove vsebine

Jezus Kristus pa ni le »lik«, v katerem je povzeto vse božje razodetje in vsa njegova vsebina; ta »lik« nosi v sebi hkrati tudi najbolj jasna znamenja verodostojnosti razodetja, pa tudi najbolj prepričljiv pečat resničnosti njegove vsebine.

V svoji sloviti knjigi »Jesus Christus« pravi K. Adam:

»Ne, niti Judje niti helenisti niso sami iz sebe mogli priti do tistega Kristusovega lika, ki sije in žari v evangelijih. Beseda o ustvarjalni veri občestva in češčenje herojev je, zgodovinsko gledano, kriva in varljiva beseda. In pristavljamo: Ako bi ne bila pretresljiva resničnost, enkratnost nedopovedljivo vzvišenega dogajanja tega Jezusovega življenja na galilejskih tleh na široko naslikala, bi si ne mogli nobeni človeški možgani izmisliti takega življenja ali ga skomponirati človeška umetnost. ‚Neštevilni in strašni so‘ — tako je nekoč dejal Lavater — ‚dvomi mislečega kristjana, a vse premaga Jezusov lik, ki ga ni mogoče iznajti‘. In v resnici ni mogoče iznajti tega božjega Sina, ki na križu kliče: ‚Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil!‘ Ni mogoče iznajti tega v polnosti svetega, tega ‚edinega svetega‘, ki je tovariš cestnarjem in grešnikom in se dá maziliti od zaničevane prešušnice. Ni mogoče iznajti tega Vstalega, Gospoda veličastva, ki poljubi izda-

njati tudi skrivnost svete Trojice, ki povsem presega moči našega razuma (dasi ne moremo dokazati, da je nekaj protislovnega). Ali ni nekaj takega tudi pri vprašanju o »trpljenju Boga«? Sv. Tomaž Akvinski bi pač danes prav na temelju svojih načel svoje misli v tem pogledu razvil in dopolnil. Vsekakor je potrebno, da danes teologija spričo mnogo ostrejših vprašanj o trpljenju in zlu poseže globlje v neizčrpni »zaklad« božjega razodetja, in sicer po sledovih, ki jih najdemo že pri cerkvenih očetih in zelo splošno pri mistikih. Tukaj naj opozorim le na knjigo, ki je tudi pri nas na voljo: Menih vzhodne Cerkve, »Jezus. Preprosti pogledi na Odrešenika«, Kartuzija Pleterje 1979, 99—103. Če danes slišimo nemalo o »krizi teologije«, ne smemo zaradi tega že kar vnaprej obsojati kot zablodo vsako resno prizadevanje teologije, da bi iz starega zaklada prinesla tudi kaj novega.

⁴⁰ H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Johannes, Einsiedeln 1977, 206—207.

jalca in ki molči, ko mu pljuvajo v obraz . . . Noben Jud, noben Rimljan, noben Grk, noben German bi si ne mogel in ne hotel nikdar nikoli izsanjati takšne Odrešenikove podobe.«⁴¹

Tukaj je vredno opozoriti tudi na zanimivo doktorsko disertacijo Stanka Žaklja, ki je izšla tudi v tisku: »Kristusova osebnost kot kriterij za njegovo božje poslanstvo.«⁴² A preidimo na kardinala J. H. Newmana, ki je večkrat razmišljal o našem vprašanju. Tako npr. pravi: »Osebnost našega Gospoda, kakor jo rišejo evangelisti, že sama sebe spričuje in ne potrebuje še zunanjšega dokaza . . . Tak dokaz je star toliko kot krščanstvo samo . . . ,Če lahko iz Sokratovega življenja in smrti prepoznamo modrijana,‘ pravi Rousseau, ,potem iz Jezusovega življenja in smrti prepoznamo Boga.‘ In svoj dokaz stopnjuje takole: ,Ko bi bil njegov lik zgolj slovstvena stvaritev, bi bil avtor tega večji čudež od samega junaka.‘ — Moč tega dokaza je v njegovi neposrednosti. Takoj stopi v jedro stvari in združuje v sebi dokaz, nauk in predanost. Teološko rečeno: Jezus je *nagib verovnosti, materialni in formalni predmet*, vse troje hkrati; v enem kompleksnem deju združuje človeški razum in nadnaravno vero; in je dostopen vsem ljudem, izobraženim in nezobraženim, mladim in starim. In to je tista točka, ki k njej težijo in se ob njej končno ustavijo vsi verni ljudje, čeprav jim morda ni bila za izhodišče. — Če pa nasprotno ne dojamemo globoko te samosvoje Odrešenikove osebnosti, potem je to, kar se kaže kot vera, le malo več od golega logičnega sklepanja. — Če naj vera živi, mora ljubiti, mora ljubeče živeti v Začetniku vere kot v resničnem, živem bitju: v *živem in resničnem Bogu*; po besedi Samarijanov njihovi rojakinji: ,Zdaj verujemo ne le zaradi tvojega pripovedovanja, temveč ker smo Ga sami slišali.‘ Marsikaterega nauka se lahko kljub nejasnosti (implicitnosti) oklenemo. To pa, da gledamo Njega tako rekoč neposredno (intuitively), je obljuba in dar Njega, ki je cilj tega notranjega gledanja. Ne morem si kaj, da ne bi verovali, če nam On sam govori o sebi.«⁴³

Spet drugje beremo pri Newmanu: »Lik našega Gospoda, kakršen je prikazan, je svoj lastni izraz (evidence); ta lik nosi v sebi svojo lastno stvarnost in veljavo. Njegovo ,razodetje‘ (revelatio) je ,razodetost‘ (revelata) v prav tistem dejanju, ki ga je treba označiti kot ,razodetje‘. Tako je, kakor če bi nam dejal On sam, kakor je dejal nekoč svojim učencem: ,Jaz sem, ne bojte se!‘ In oblaki se naenkrat razbežijo, vodovje se pomiri in doseženo je obrežje, po katerem so se hrepeneče ozirale oči.«^{43a} N. d., 78—79.

⁴¹ K. Adam, *Jesus Christus*, Augsburg 1933², 100—101.

⁴² St. Žakelj, *Kristusova osebnost*, Ljubljana 1939. Vprašanje je tukaj sicer zastavljeno pod nekoliko drugačnim vidikom, kakor pa ga imamo tukaj pred očmi. Vendar je v knjigi polno dragocene snovi, ki osvetljuje naše vprašanje.

⁴³ J. H. Newman-J. Zupet, *Vodi me, dobrotna luč*. Izbor iz Newmanovih del, Mohorjeva družba, Celje 1979, 76—77.

To se pravi: Kakor hitro se zares po notranje srečamo s Kristusom, likom razodetja, zajamemo z duhovnim pogledom celotno vsebino razodetja in hkrati vidimo, da tukaj dvomi nimajo ne moči ne pomena.

Ob tem se spomnim bistrega kmečkega fanta, ki je več mesecev živel v okolju, sovražnem v veri. Ko se je vrnil domov, je v pogovoru dejal: »Ne, nikdar mi ni v vseh teh dolgih mesecih niti na misel prišlo, da bi dvomil o veri. Kako bi mogel dvomiti o Kristusu? . . .« Tudi ob vseh napadih na Cerkev in na moralni nauk Cerkve je ostal ta preprosti fant povsem trden. Vse je namreč bilo v njegovih duhovnih očeh povezano s Kristusom. V preprosti obliki je mislil v bistvu enako, kakor je v teološki govorici to izrazil J. Ratzinger:

V zvezi z likom Jezusa Kristusa postane tudi Cerkev kljub vsem svojim slabostim sprejemljiva in celo vredna nezlomljivo zveste ljubezni, saj je Jezusova nevesta. To je seveda za Cerkev tudi imperativ. »Cerkev more biti v osnovi le znamenje, ker in kolikor živi iz Kristusa, ki je sam znamenje in vsebina razodetja, veliki božji ‚semeion‘ in ‚mysterion‘, ki edini daje nosilno moč in pomen vsem drugim znamenjem in pričevanjem. Tako bi mogel v luči 4. člena koncilске konstitucije o božjem razodetju stopiti v nov stadij tudi fundamentalnoteološki problem: Vsi posamezni čudeži so tukaj vključeni v edini božji čudež, ki je Kristus sam, resnična božja priča. Pričevanja ni mogoče ločiti od tega, kar je spričevano, overitve ne od overjene vsebine; in končno tudi ni prezrto, da je celota eshatološko povezana: Krščanska vera je hkrati bistveno upanje in more svojo dovršeno overitev dati šele z izpolnitvijo . . . Krščansko verovanje torej ne obstaja toliko v paradoksiji razuma kolikor v zaupanju, s katerim se človek odpravlja na pot, ki njenega cilja še ne vidi.«⁴⁴

In sicer gre tukaj za zaupanje Kristusu in v Kristusa. »Če pa Kristusu ne moreš zaupati,« pravi po pravici Newman, »potem ni ničesar več na svetu, čemur bi lahko zaupal!«⁴⁵ Že več stoletij pred Newmanom je zaklical Rihard a S. Victore (u. 1174): »Gospod, če smo tukaj — ob liku Jezusa Kristusa — v zmoti, potem si ti sam tisti, ki si nas ogoljufal!«⁴⁶ Položaj, v katerem se je danes znašlo človeštvo, in velika dogajanja našega časa ter pogled v prihodnost — vse to povzroča, da se ta stari krik danes oglašča z obnovljeno močjo. Po svoje je ta krik obnovil H. U. von Balthasar, posebno v svoji knjigi z naslovom »Verodostojna je samo ljubezen«. Tista ljubezen, ki stopa pred nas v Jezusu Kristusu, prvenstveno v njegovem križu in vstajenju, ki je »dramatično javljanje troedine božje ljubezni in boj te

⁴⁴ J. Ratzinger, v: LThK ZVK II (1967) 511. Seveda tudi v tem oziru velja znani Pascalov izrek: »Dovolj je luči za tistega, ki hoče; dovolj teme za tistega, ki noče.«

⁴⁵ J. H. Newman, v op. 43 n. d., 126.

⁴⁶ Nav. J. Messori, v op. 32 n. d., 312.

božje ljubezni za človeka.⁴⁷ To je »veličastna slava božje ljubezni, zbirališčna točka za vse verske resnice, ki se uveljavljajo v dejanju.«⁴⁸ Takšna zbirališčna in odločujoča točka ne more biti ne kozmologija ne antropologija (tudi ne transcendentalna); a tudi cerkvena avtoriteta ali pa sv. pismo ne moreta biti zadnje sodilo. Tisto, kar vse omenjeno osvetljuje in vsemu daje pravo mesto in veljavo, je Jezus Nazareški, »čisti obraz ljubezni večnega Očeta, ki »sam sebe razlaga kot absolutna božja ljubezen.«⁴⁹ Na križu, obsijanem z zarjo vstajenja, se nam »večna Ljubezen napravlja razumljivo in se nam podarja v svoji nedoumljivosti«. Zdaj človekovo srce šele prav razume tudi samo sebe, »ko je zagledalo k njemu obrnjeno ljubezen božjega Srca, ki za nas trpi na križu smrtno bridkost.«⁵⁰

Povzetek: Anton Strlè, Jezus Kristus — lik razodetja

»Lik« (tj. konkretna »oseba« z vsem, kar jo kakorkoli prizadeva) Jezusa Kristusa je I. vrhunec in povzetek celotne vsebine božjega razodetja. V njem je povzeta: 1. vsa odrešitveno-razodevanjska zgodovina stare zaveze; 2. vse novozavežno razodetje troedinega Boga in njegovega samopriobčenja Cerkvi in svetu; 3. »najgloblja in poslednja resnica o človeku« (CS 41,1), zlasti še glede na vprašanje, ki je danes prav posebno pereče: trpljenje. — Jezus Kristus je II. tudi najboljši izkaz verodostojnosti in resničnosti vsebine razodetja in »edini daje nosilno moč in pomen vsem drugim znamenjem in pričevanjem« (J. Ratzinger).

Razprava je nekak komentar osrednje trditve 2 Vat. BR 4. Uporabljena je bila za predavanje na velikonočnem teološkem tečaju 1980; tu je nekoliko izpopolnjena.

Zusammenfassung: Anton Strlè, Jesus Christus — Offenbarungsgestalt

In Jesus Christus als »Offenbarungsgestalt« (wie von ihr besonders H. U. von Balthasar redet) ist I. der ganze Inhalt der Selbstoffenbarung Gottes zusammengefasst: 1. die Heils- und Offenbarungsgeschichte vor Christus; 2. die neutestamentliche Offenbarung der trinitarischen Gottesliebe und ihrer Selbstmitteilung an die Kirche und Menschheit; 3. »die letzte Wahrheit über den Menschen« (GS 41), besonders betreffs des Leidens, welches gerade heute so schwerwiegende Aergernisse erregt. — Jesus Chr. ist II. auch der beste Ausweis der Glaubwürdigkeit und der Wahrheit des Geoffenbarten; er allein »gibt allen anderen Zeichen und Zeugnissen Tragkraft und Bedeutung« (J. Ratzinger).

Der Aufsatz ist gleichsam ein Kommentar der zentralen Aussage in dem 4. Art. der Konstitution des II. Vat. K. DV. 4.

⁴⁷ H. U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur die Liebe, Johannes, Einsiedeln 1963, 99.

⁴⁸ Balthasar, n. d., 98.

⁴⁹ Balthasar, n. d., 99.

⁵⁰ Balthasar, n. d., 100.

Résumé: Anton Strlé, Jésus-Christ, figure de la Révélation

Jésus-Christ est le sommet et la somme de tout le contenu de la Révélation. En lui se résume l'histoire de la Rédemption et de la Révélation de l'Ancien Testament ainsi que la Révélation du Dieu un en trois personnes du Nouveau Testament. Il est l'automanifestation de Dieu à l'Eglise et au monde. Il est »la dernière vérité sur l'homme« (GS 41,1), surtout dans le problème crucial de la souffrance. Jésus-Christ est en même temps la meilleure preuve de la crédibilité et de la vérité du contenu de la Révélation, »celui qui porte et donne sa signification aux autres signes et témoignages« (J. Ratzinger).

Franc Rode

Pojmovanje razodetja od 1. do 2. vaticanskega koncila

V tej razpravi, ki povzema v glavnem predavanje z letošnjega teološkega tečaja po veliki noči, bomo najprej primerjali razodevanje Boga v naravi z njegovim razodevanjem v zgodovini. Tako bomo pokazali izvirnost bibličnega razodetja v razmerju do razodetja v naravnih ali mitičnih religijah. Nato bomo analizirali spremembe v pojmovanju razodetja med 1. in 2. vaticanskim koncilom. Ker vsak cerkveni zbor kaže teološko problematiko svoje dobe, nam bo primerjava med obema konciloma pokazala razvoj v pojmovanju razodetja med katoliškimi teologi v zadnjih sto letih. Potem se bomo dotaknili nekaterih vprašanj, ki jih je načel 2. vaticanski koncil in o njih razmišljajo katoliški teologi pod izzivom sodobne problematike. Skušali bomo določiti razmerje med objektivnim razodetjem in med razodetjem, ki ga človek sprejema v veri. Tu se zastavlja vprašanje o interpretaciji razodetja pri tistih, ki so ga deležni: izraelsko ljudstvo, preroki, prvotna krščanska skupnost, apostoli, verno občestvo danes. Dalje bomo spregovorili o razodetju kot zgodovini, o zgodovini kot sredstvu, ki po njem Bog postaja navzoč in se razodeva človeku. Vprašanje o razmerju med razodetjem in zgodovino je danes osrednje teološko vprašanje. Na koncu bomo podali nekaj misli o trajni navzočnosti razodetja v Cerkvi.

1. Razodetje v naravi in zgodovini

V naravnih religijah se Bog (ali božansko) razodeva prek pojavov v naravi. Največkrat gre za hierofanije,¹ se pravi za vdor sakralnega v profani svet. Sakralno se prikaže vselej kot drugačno, kot moč, kot »mysterium

¹ Izraz je skoval romunski veroslovec Mircea Eliade iz hieros — sveti in faino — pokazati, razodeti. Po njegovem je to ključni pojem v zgodovini religij: »Lahko bi rekli, da zgodovino religij od najbolj primitivnih do najbolj izdelanih sestavlja sklop hierofanij, od najbolj elementarnih, kot npr. pokaz sakralnega v katerem koli predmetu (v drevesu, v kamnu), do najvišje hierofanije, ki je za kristjana učlovečenje Boga v Jezusu Kristusu« (Le Sacré et le profane, Paris [Gallimard, Coll. Idées] 1965, 14). Vendar izraz ni povsem izviren, saj že v starih misteričnih kultih nastopa *hierofantes*,

tremendum et fascinans« (Rudolf Otto).² Sakralno igra posredniško vlogo med profanim svetom vsakdanjega izkustva in med božjim svetom. Sakralno je vselej vdor nečesa različnega v homogeno profanost, prikaz nečesa drugega v vsakdanje, izraz moči sredi nemočne profanosti. Tako lahko rečemo, da je razodetje v naravnih religijah samo pojavljanje. To pojavljanje govori o kozmičnem Bogu, ki je navzoč v veselju brez besede. Lahko ga imenujemo tiho ali naravno razodetje.

Biblično razodetje pa je razodevanje Boga po besedi. Značilno za vse velike religije besede, kot so judovstvo, krščanstvo in islam, pa je poudarek na besedi ali na pismu in na pristno podani zgodovinski besedi. Lahko rečemo, da je judovstvo in za njim krščanstvo, vneslo novo polarnost na področje religioznega: besedo. Tu ima prednost beseda, medtem ko v naravnih religijah zavzema prvo mesto numinozno, žar sakralnega v stvareh in iz stvari. Bog, ki se razodeva Izraelu, ni Bog narave, temveč Bog zgodovine. Božja znamenja v naravi tako zbledijo pred pomembnostjo besede, pred etično zapovedjo, pred zgodovinskim dogajanjem. S stari zavezi sakralno v naravi sicer še ostane, toda bolj pomembno je poslušanje besede, kot razbiranje znamenj.

Nova zaveza nadaljuje perspektivo stare zaveze, vendar je tu nekaj radikalno novega: sinteza med besedo in znamenjem. Kristus, učlovečena božja Beseda, spravi v sebi besednost in pojavnost. »On je tisti, ki z vso svojo navzočnostjo in nastopanjem, z besedami in dejanji, z znamenji in čudeži, predvsem pa s svojo smrtjo in poveličanim vstajenjem od mrtvih, in končno s poslanim Duhom resnice dopolnjuje in dovršuje razodetje« (BR 4). V Kristusu se Bog razodeva prek telesa. V njegovi telesnosti smo slišali in videli božjo Besedo. Njegova človečnost je vidno znamenje nevidnega Boga. Prek njegove človeške ljubezni smo spoznali »dobrotljivost Boga našega Odrešenika in njegovo ljubezen do ljudi« (Tit 3,4). Krščanstvo je v svojih globinah zakramentalna ekonomija, ker je razodevanje in dajanje nevidnega prek vidnega. V polnosti razodetja Bog postane navzoč ne samo z razglašanjem besede, ampak tudi s pojavom sakralnega, z vdorom nevidnega v vidno. Tako je Kristus vrh in dopolnitev starozaveznega razodetja, pa tudi vrh in dopolnitev razodetja v naravnih religijah. On je sinteza vseh razodetij, sinteza poganstva in judovstva.³

ki uvaja miste v religiozne skrivnosti (Prim. M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris (Gallimard) 1959, 238 sl.).

² Rudolf Otto, *Das Heilige*; francoski prevod z naslovom *Le Sacré*, Paris (Payot) 1969, 27—69.

³ Ta tema se še nekako boječe javlja v krščanski teologiji. Izredno lepo jo je izrazil nemški pesnik Hölderlin (1770—1843) v pesnitvi *Patmos*, kjer postavlja Kristusa pred ozadje grških božanstev, predvsem Dioniza, v dialektičnem zlitju krščanstva in helenizma. Tudi Michelangelo si je upal naslikati Kristusa kot dionizijskega plesalca. Risba je v Royal Library v Windsorju, Anglija.

Teologija mora spoštovati to ravnotežje med besedo in pojavnostjo, če hoče ostati zvesta temeljnemu dejstvu — učlovečenju. To razmerje pa se je posebno v dobi racionalizma prevesilo na stran besednosti, na stran intelektualnosti. Sledovi tega neravnovesja so opazni na 1. vatikanskem koncilu. Drugi vatikanski zbor je to ravnovesje zopet vzpostavil.

2. Pojem razodetja na 1. vatikanskem koncilu

a) Izvor tematike

Prvi vatikanski koncil je prvi v zgodovini izrecno obravnaval vprašanje razodetja. Prejšnji koncili so opredelili to ali ono točko njegove vsebine, ne pa njegovega obstoja, njegove potrebnosti, njegovega razmerja do racionalnega spoznanja.

Prvi cerkveni dokumenti, ki govorijo o razodetju v isti perspektivi, kot je kasneje spregovoril prvi vatikanski koncil, so breve Gregorja XVI. *Dum acerbissimas* (1835) proti Hermesu⁴ in stavki, ki jih je moral podpisati teolog Bautain (1840)⁵ ter okrožnica Pija IX. *Qui pluribus* (1846),⁶ kjer je govor o dejstvu razodetja in o razmerju med vero in razumom.

V teh dokumentih, kot tudi v tekstih prvega vatikanskega koncila, zapazimo pomemben premik: izraz razodetje označuje tu sam predmet vere, medtem ko so prejšnji dokumenti uporabljali druge izraze. Tako npr. četrti lateranski koncil (1215) govori o »zveličavnem nauku«, o »poti življenja«⁷, tridentinski koncil pa o »evangeliju kot viru vse zveličavne resnice in nramnega reda«.⁸ Prvi vatikanski koncil je te izraze preli v »nadaravno razodetje«. S tem pa se je spremenilo samo pojmovanje razodetja.

⁴ DS 2738—2739. Georg Hermes (1775—1831) je trdil, da je na začetku slehernega teološkega spoznanja realen dvom in da se nagib verovnosti v veri ne razlikuje od nagiba pritrditve v naravnem spoznanju. Tako ni več bistvene razlike med naravnim in nadnaravnim spoznanjem.

⁵ DS 2751—2756; S 1—6. Louis-Eugène Bautain (1796—1867), glavni predstavnik francoskega fideizma, je zagovarjal misel, da je vir vsega religioznega in moralnega spoznanja le božje razodetje. Po njegovem človek lahko pride do spoznanja Boga in dejstva razodetja samo v veri.

⁶ DS 2776—2780; S 7—10. Pij IX. pravi najprej, da vera ne nasprotuje človeškemu razumu, nato nadaljuje: »Sicer je vera res nad razumom, vendar pa nikdar ne more biti med njima nobenega resničnega nesoglasja ali protislovja. Saj vendar oba, vera in razum, izhajata iz prav istega izvira nespremenljive in večne resnice, iz velikega in predobrega Boga, in se med seboj podpirata: pravilno uporabljeni razum dokazuje, varuje in brani resničnost vere; vera pa osvobaja razum vseh zmot in ga s spoznanjem, ki ga ima o božjih rečeh, čudovito razsvetljuje, utrjuje in dovršuje.«

⁷ DS 800—801, »doctrinam salutarem«, »viam vitae«.

⁸ DS 1501, »ut puritas Evangelii in Ecclesia conservetur... tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae«.

Te spremembe v izražanju se pojavijo že v apologetskih učbenikih 17. stoletja. Odločilen prevrat je nastal, ko so se krščanski apologeti znašli pred deizmom, se pravi pred mislijo, da se mora prosvetljeni človek omejiti na naravno religijo, ki jo odkriva z razumom. Proti temu nauku so apologeti dokazovali, da naravna religija ne zadostuje, da je potrebno pozitivno in nadnaravno razodetje, ki človeka varuje pred zmotami in mu odpira dostop do skrivnosti, ki so same po sebi nedosegljive naravnemu razumu. Te teze so kaj kmalu prešle v učbenike osnovnega bogoslovja. Tako je izraz razodetje vse bolj označeval specifični predmet krščanske vere tako pri teologih kot pri cerkvenem učiteljstvu.⁹ Sedaj, ko je deizem mrtev in se je problematika osnovnega bogoslovja spremenila, se zdi bolj primerno, da izraze razodetje ali razodeta religija zamenjamo — ko niso potrebni — z besedami evangelij, krščansko sporočilo, blagovest ipd.

b) Pojem razodetja

Sedaj lahko spregovorimo o pojmu razodetja, ki z njim operira prvi vatikanski koncil. Pojma samega koncil ni opredelil, vendar je njegov pomen razviden iz konteksta. Razodetje pojmuje kot »nauk vere«, kot sklop resnic, ki jih vsebuje pisana in izročena božja beseda in jih cerkveno učiteljstvo predlaga naši veri.¹⁰ Koncil dejansko istoveti razodetje z naukom vere, z verskimi resnicami, ne da bi to izrecno trdil.

Te pojme pa je krščanska teologija razlikovala vsaj do tridentinskega koncila. Ko sveti Tomaž in sveti Bonaventura govorita o sklopu skrivnosti, ki so v svetem pismu in jih podaja Cerkev, uporabljata izraze *doctrina sacra*, *veritas fidei*, *veritas salutis* ipd. Beseda razodetje pri njiju ne označuje nauka, ampak božji izvor nauka. V skladu s svetim pismom pojmuteta razodetje kot razsvetljenje, ki so po njem preroki in apostoli dojemali resnico, ali kot dejanje, v katerem je božji Sin podajal božje skrivnosti. Po njunem je razodetje vir, od koder prihaja verska resnica, ne pa resnica sama.¹¹

Koncil Pija IX. istoveti to, kar je teologija tradicionalno razlikovala. Odtod nevarnost, da razodetje izpade kot sklop resnic, ki so padle iz neba.

Po tridentinskem koncilu — predvsem s Suarezom — so začeli tudi pojmovati naravo in nadnaravo kot dve stvarnosti druga nad drugo, druga poleg druge, malodane brez medsebojne povezanosti, medtem ko jih je Tomaž

⁹ Henri Bouillard, *De l'Apologétique à la Théologie fondamentale*, Les quatre fleuves 1.57—70.

¹⁰ DS 3011; S 34: »treba je verovati vse tisto, kar je vsebovano v napisani ali izročeni božji besedi in kar Cerkev predlaga za verovanje kot od Boga razodeto.«

¹¹ Prim. René Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Paris 1963, 159—187.

Akvinski povezoval med seboj z idejo o naravni želji po gledanju Boga.¹² Prvi vatikanski koncil predstavi »nadnaravno razodetje« kot neko vednost, ki je povsem nad naravnim spoznanjem, kot višji red spoznavanja brez povezave z nižjim. Tako imamo na eni strani racionalno spoznanje, gotovo samo v sebi in brez skrivnosti, na drugi strani pa neko skrivnostno resnico, povsem nedosegljivo človeškemu razumu, ki zanjo jamči samo božja avtoriteta.

Vendar je v pojmovanju razodetja neka skupna točka med Tomažem Akvinskim in prvim vatikanskim koncilom: ne eden ne drug ne poudarjata izrecno vloge Kristusa kot srednika razodetja. Prvi vatikanski koncil — razen nekaj navedkov svetega pisma in tridentinskega zbora — Kristusa sploh ne omenja.

3. *Pojmovanje razodetja na 2. vatikanskem koncilu*

a) *Tematika*

Dogmatična konstitucija o božjem razodetju (1965) obravnava v glavnem iste teme kot konstitucija o katoliški veri prvega vatikanskega koncila, toda bolj obširno in iz vidika, ki ga narekujejo sodobni problemi; upošteva pa tudi zadnje izsledke teologije in eksegeze. Kot je razvidno iz številnih navedkov, ki je z njimi opremljena konstitucija, so njene glavne prvine vzete iz svetega pisma, predvsem iz Janezovih in Pavlovih spisov. V primerjavi s prvim vatikanskim koncilom in teološko ozkostjo, ki mu je sledila, pomeni delo drugega vatikanskega koncila pravo osvoboditev in prenovitev pojma razodetja.¹³

b) *Pojmovanje razodetja*

Razodetje tu ni več sklop verskih resnic, ki so v pismu in jih podaja Cerkev, temveč samorazodevanje Boga v zgodovini odrešenja. Vrh te zgodovine je Kristus.

¹² Prim. Anton Strle, *Naravno hrepenenje po nadnaravnem smotru po nauku sv. Tomaža Akvinskega*, Inavguralna disertacija, Ljubljana 1944. »Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediante inferioritate naturae« (Summa Contra gentiles, 57; A. Strle, n. d. 14).

¹³ Dober komentar konstitucije o božjem razodetju 2. vatikanskega koncila je delo različnih avtorjev *La Révélation divine*, zv. 1 in 2, Paris (Cerf) 1968. Glej tudi B. D. Dupuy, *Lignes de force de la Constitution »Dei Verbum« de Vatican II*, Irenikon, 1970, 7—37.

Navedimo bistvene točke nauka drugega vaticanskega koncila:

— Razodetje je dejanje, v katerem Bog razodeva sam sebe, da bi človeka vključil v svoje življenje. Bolj natančno: to je dejanje Boga Očeta, ki se razodeva po svoji učlovečeni Besedi, da bi ljudi privedel k sebi po Svetem Duhu. Tu gre za dar spoznanja, za dar božjega življenja.

— Sredstvi, ki z njimi Bog podaja razodetje, sta dve: razodetje poteka hkrati po dogajanju v zgodovini odrešenja in po besedah, ki to dogajanje razlagajo: »Načrt razodetja se uresničuje z dejanji in besedami, ki so med seboj v notranji zvezi: dela, ki jih Bog izvršuje v zgodovini odrešenja, nam razkrivajo in spričujejo nauk in vsebino, ki sta z besedami izražena, besede pa oznanjajo božja dela in osvetljujejo v teh delih vsebovano skrivnost« (BR 2). Bog se torej ne daje spoznati v sklopu abstraktnih resnic, ampak v nekem smiselnem človeškem dogajanju. Dogajanje in besede, dejstva in smisel so neločljivi v razodevanju Boga človeku.

— Kristus je »hkrati srednik in polnost vsega razodetja« (BR 2). To, kar je Bog razodel po Mojzesu in prerokih, je samo priprava na evangelij. V Jezusu Kristusu, v njegovih besedah in dejanjih, v njegovi smrti in vstajenju, pa se je Bog odločilno in dokončno razodel. Tako ne bo drugega javnega razodetja pred paruzijo.

— Drugi vaticanski koncil povezuje tudi razodetje v zgodovini z razodevanjem Boga v naravi. Izhajajoč iz Rimlj 1,19—20 koncil ne sklepa samo o možnosti naravnega spoznanja Boga; v teh besedah vidi tudi izraz pričevanja, ki si ga Bog daje po stvarstvu. Poleg tega se opira na Jan 1,13 in spominja, da je Bog vse ustvaril po Besedi.¹⁴ Tako vzpostavi notranjo vez med zgodovino odrešenja in javljanjem Boga v stvarstvu. Stvarjenje in odrešenje tako nista dve danosti druga poleg druge, brez medsebojne povezanosti. Zato se tudi izogiba izraza »nadnaravno odrešenje«, ki je sporen in dvoumen, in uporablja stari izraz »via salutis supernae«, ki so ga uporabljali cerkveni očetje in srednjeveški teologi, dokler se ni razširil izraz »nadnaraven«.¹⁵ Vendar ostaja koncilski misel nekoliko nejasna in majava. Toda prava pot za razmišljanje je odprta.

Tak je pojem razodetja drugega vaticanskega koncila. Premik v razmerju do prvega vaticanskega koncila je očiten. Razodetje tu ni več sklop nadnaravnih resnic, ki jih daje Bog, ampak »samopojavljanje Boga v smi-

¹⁴ Rimlj 1,19—20: »Kar se o Bogu more spoznati, jim je očitno, Bog jim je namreč razodel. Zakaj to, kar je v njem nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznavno vidi, njegova večna moč in božanstvo.« Jan 1,3: »Vse je po njej (Besedi) nastalo.«

¹⁵ Strle (Vera Cerkve, 47) prevaja »pot do nadnaravnega zveličanja«. Ker se je koncil hotel izrecno izogniti izrazu »nadnaraven«, bi bilo bolj pravilno prevajati »pot do zveličanja od zgoraj«.

selni zgodovini, čigar vrh je Kristus, srednik stvarjenja in odrešenja».¹⁶ Razodetje je dejanje Boga, ki sam sebe razodeva po dogajanju in po besedah, ki dogajanje razlagajo.

Drugi vatikanski koncil tako preide iz abstraktne in pojmovne teologije razodetja k zgodovinski in konkretni teologiji. Pri tem mu rabi biblično pojmovanje resnice, ki je postopno uresničevanje božje obljube. Medtem ko Grk pojmuje resnico kot razkrivanje nečesa večnega, ki je bilo skrito — kar izključuje sleherno prigodnost in zgodovinskost — sveto pismo pojmuje resnico kot nekaj življenjskega. Resnica in nečasovno noetično sporočilo, temveč odgovor na bistvena vprašanja v določenih zgodovinskih razmerah. Zgodovinsko dogajanje tako spada k predmetu razodetja, ki je neločljivo beseda in zgodovina, smisel in dogajanje.

Iz tega vidika razodetje ni razkrivanje statičnih resnic, ampak osebni stik Boga s človekom, živi dialog Boga s človekom v smiselni zgodovini, ki doseže svoj vrh v Kristusu. Ne toliko razkrivanje novih resnic, ampak dejanje Boga samega, dejanje, kjer se Bog predaja človeku. V primerjavi z drugimi religijami je izvirnost krščanstva ravno v tem, da tu ne gre za sporočanje resnic, ampak za dar Boga samega. V tem realizmu je izvirnost krščanstva. Tako je tudi vera kot odgovor Bogu, ki se daje, predanost celega človeka, ne zgolj razumska pritrditev nekim resnicam.

c) Človeška narava svetega pisma

Teologija razodetja drugega vatikanskega koncila skuša torej prerasti nasprotje med besedo in dogajanjem. Pa tudi nasprotje med »božjim« in »človeškim delom« pri nastajanju razodetja. Tako odpira pot za konstruktiven odgovor na vprašanje, ki so ga zastavljali v dobi modernizma: kakšna je vloga izkustva in vere pri nastajanju razodetja? Tako premagujemo ektrinsecistično in mitično pojmovanje božje besede kot nečesa, ki prihaja zgolj od zunaj, kot tudi pojmovanje svetega pisatelja kot čisto pasivnega orodja pri podajanju te besede.

Konstitucija rehabilitira izkustvo, ko pravi, »da je Izrael okusil, kakšni so božji načrti z ljudmi, in jih je potem, ko je Bog sam spregovoril po ustih prerokov, dan za dnem popolneje in jasneje spoznaval« (BR 14). Tako lahko trdimo, da je razodetje polno človeško, ne da bi zanikali njegov transcendentni izvor v verujočem. Lahko rečemo, da je posebnost krščanskega razodetja prav v njegovi globoki človečnosti, v njegovem vsakdanjem, prigodnem značaju. Zgodovina odrešenja je tako podobna splošni zgodovini, da samo vera lahko razloči v njej privilegirani trenutek, ki se v njem Bog

¹⁶ Henri Bouillard in dr., *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris (Cerf), 1972, 44.

sam razodeva. In zapis o tem trenutku je tako človeška beseda, da samo vera lahko vidi v njem božjo besedo.

4. Razodetje kot pismo in božja beseda

Hebrejski izraz *dabar* pomeni hkrati razodetje resnice in moč dejanja, besedo in dejanje. Božja beseda vedno ustvarja to, kar naznanja: »Kakor pride dež in sneg izpod neba in se ne vrača tja, dokler zemlje ne napoji, oplodi in stori, da vzbrsti, tako je z besedo, ki prihaja iz mojih ust: ne vrne se k meni brez uspeha, dokler ne opravi, kar sem hotel in izpolni, za kar sem jo poslal« (Iz 55,10—11). Tako je biblično razodetje neločljivo beseda in dogodek. Ko se Bog razodeva, ne piše knjige, ampak ustvarja zgodovino.¹⁷

Tako moramo ovreči preveč ekstrinsecistično pojmovanje božje besede. Bog nas nagovarja s človeškimi besedami. V svetem pismu najdemo samo človeške besede. Sleherno božje razodetje je človeško pogojeno. Ni božje besede, ki bi padla iz nebes.

a) Sveto pismo kot pričevanje

Bog se vedno razodeva posredno, prek zgodovinskega dogajanja. To dogajanje je že božja beseda in nosi v sebi svoj smisel. Toda ves svoj smisel kot izraz božjega načrta razkrije šele in kolikor ga božje ljudstvo aktualizira v svoji zavesti. Tako lahko rečemo, da ni razodetja, če ga človek ne aktualizira v svoji zavesti. Ni moč ločevati objektivnega božjega razodetja v zgodovini in njegove dopolnitve v veri božjega ljudstva. Tako moramo opustiti preozko ekstrinsecistično pojmovanje razodetja. To ni vednost, ki je padla z neba in je ustaljena enkrat za vselej. Razodetje je hkrati delovanje Boga v zgodovini in izkustvo, ki ga ima božje ljudstvo o tem delovanju. To izkustvo pa je vedno zgodovinsko pogojeno. Tako je sveto pismo kot zapis o tem izkustvu že razlaga. Dogajanje, izkustvo v veri o dogajanju, zapis o dogajanju — vse to je sestavni del razodetja.

Tako sveto pismo ni toliko danost, ki jo Bog neposredno navdihuje, marveč pričevanje. Pričevanje o nekem dogodku, ki je nujno zgodovinsko pogojeno in torej nujno relativno. Vendar božjo besedo lahko spoznam samo prek tega pričevanja. Ker je sveto pismo zapis o tem pričevanju, je v neki meri tudi samo pričevanje. Sprejeti danes božjo besedo pomeni, da herme-

¹⁷ Na naslednjih straneh se opiram v glavnem na misli, ki jih podaja Claude Geffré, *Esquisse d'une théologie de la Révélation* v skupnem delu *La Révélation*, Bruxelles 1977, 181—205.

nevtično razlagamo to pričevanje, kajti dogajanje, o katerem pričuje božje ljudstvo, ni golo dogajanje, ampak je že v veri doumeto dogajanje.

Pričevati pomeni dati novo razsežnost dogajanju. Tako ni mogoče ločiti dogajanja od novega pomena, ki ga je prejelo od pričevanja. Pismo je torej dogodek in zapisano pričevanje o dogodku. Dogodek kot nekaj bežnega dobi trajen pomen po pričevanju.

b) Pismo in izročilo

Te misli o svetem pismu kot pričevanju nas vodijo k analizi razmerja med razodetjem in izročilom. Iz vsega, kar smo rekli, je razvidno, da je izročilo sestavni del razodetja. Sveto pismo je stvaritev izraelskega izročila. To je način, kako je izraelsko ljudstvo dojemalo in razlagalo božje posege v zgodovino; način, kako je prva krščanska skupnost dojemala in razlagala pojav Jezusa Kristusa. Zavest prvih prič je del razodetja in je normativna za kasnejše rodove vernikov. Ker je Cerkev v živi povezanosti s prvimi pričami, ki so zabeležile sveto pismo, mora ostati zvesta tem pričam in razumevanju pisma, ki so ga imele te priče. Ta živa, nepretrgana povezanost je pogoj in kriterij za pristno razumevanje pisma. Tako danes umevamo božjo besedo v svetem pismu znotraj istega izročila, ki je besedo zabeležilo. Tako lahko govorimo o nepretrganosti smisla, o nepretrgano istem smislu, zaradi časovne nepretrganosti med sodobno Cerkvijo in prvimi pričami. Sklicevanje na prvotni dogodek in na prvotni smisel, ki so ga dale dogodku prve priče, je torej bistveno.

Iz tega razmišljanja o pismu kot pričakovanju in o razodetju kot izročilu lahko sklenemo tole: razodetje je nekaj drugega kot pismo. Razodetje je pismo, ki ga Cerkev bere v Svetem Duhu v zvestobi celotnemu izročilu.

c) Razodetje in navdih

Od trenutka ko priznavamo dejavnost božjega ljudstva, ki razkriva smisel dogodkov, kot sestavni del razodetja, lahko pristopimo k vprašanju o navdihu iz drugega vidika. Teologi so tradicionalno pojmovali navdih kot narekovanje; človek je v tej perspektivi samo »causa instrumentalis«. Ta teorija izhaja iz dveh postavk: po eni strani istoveti razodetje s sklopom resnic, ki jih Bog razodeva svetemu pisatelju, po drugi pa pojmuje navdih kot zgolj individualno karizmo. K temu lahko pripomnimo naslednje:

— Treba je poudariti vez med navdihom in vero božjega ljudstva. Karl Rahner trdi, da sveto pismo ni zgolj božja beseda za nas, ampak tudi spontan izraz vere izraelskega ljudstva in prvotne krščanske skupnosti.

— Bog je avtor svetega pisma, toda ne v smislu literarnega avtorstva kot sveti pisatelji. Bog je avtor svetega pisma, ker je avtor vere izraelskega

ljudstva in prvotne Cerkve. Je avtor pisma, ker je to objektivacija vere, ki jo on daje.

— Tako pojmovanje navdiha nam omogoča, da razumemo, kako je pismo hkrati delo Boga in delo človeka, ne da bi govorili o narekovanju. Ker je pismo čitljiv izraz vere, ki jo Bog daje, je zares božja beseda in ne zgolj človeška razlaga dogodkov.

— Tako ne govorimo o skupnem navdihu, ampak o navdihu, ki je dan skupnosti. Pismo je knjiga božjega ljudstva, božji Duh pa deluje v ljudstvu po funkcionalnih karizmah, ki jih lahko strnemo pod skupni imenovalec navdih. Eni ustvarjajo zgodovino, drugi jo razlagajo, tretji jo zapisujejo. Vsi pod navdihom. Vse to je navdih, ki je dan skupnosti. Služba tistih, ki zapisujejo dogodke, ki jih ljudstvo dojema v veri, je samo ena od služb v zvezi z božjo besedo. Po njih dogajanje dojeta v veri postane pismo. Nedvomno je ta služba zelo pomembna, vendar je v zvezi z drugimi karizmami.

5. Razmerje med razodetjem in zgodovino

Spregovorimo sedaj o razodetju kot zgodovini, se pravi o zgodovini kot sredstvu, ki po njem Bog postaja navzoč in se razodeva ljudem. Tu bomo razmišljali predvsem o razmerju med dogodkom in smislom.

Najprej lahko rečemo, da je »vprašanje o razmerju med razodetjem in zgodovino postalo danes osrednje teološko vprašanje. V srednjem veku je bilo osrednje teološko vprašanje vprašanje razmerja med vero in razumom, danes pa je osrednje vprašanje vprašanje med vero in zgodovino«.¹⁸

Izvirnost krščanstva je v tem, da je »pozitivna in zgodovinska religija«, kot pravi Schleiermacher. V središču krščanstva je konkretna oseba: Jezus Kristus, in konkretna knjiga: sveto pismo. Krščanstvo ni v razkrivanju določenega števila resnic o Bogu in človeku, temveč zgodovinski dogodek, ki se imenuje Jezus Kristus in njegova življenjska usoda. To, kar se razodeva v tem dogodku, je dokončno, neprekosljivo, vesoljnega pomena. Veliko vprašanje, ki se zastavlja, je: kako more to razodetje iz preteklosti postati aktualno danes? Kako premostiti časovno brezno med tem dogodkom in pismom, ki ga je zabeležilo in nami, ki živimo danes? Toda zastaviti si moramo vprašanje, ki je še pred tem in je še bolj radikalno: kako se more Bog sploh razodevati v zgodovini? Na čem temelji krščanska vera? Odgovarjamo: na zgodovini kot razodevanju Boga. Toda v čem je ta zgodovina privilegirana, izredna, enkratna? Značilnost moderne misli je gledanje na svet kot na zgodovino. V tej perspektivi je krščansko razodetje samo zgodovina ali pa ni nič. In če je samo zgodovina, po čem je ta normativna in veljavna za vse ljudi in za vse čase? Ta vprašanja so danes v osrčju teolo-

¹⁸ Cl. Geffré, n. d. 189—190.

gije, predvsem protestantske. Omenimo samo Bultmanna in njegovo vprašanje o razmerju med kerigmo in zgodovino ali Cullmanna in njegovo vprašanje o razmerju med zgodovino odrešenja in profano zgodovino. V zadnjih letih je to vprašanje poglajljal tudi Pannenberg.¹⁹

V našem okviru ne moremo obravnavati tega vprašanja v celoti. Podali bomo samo nekaj misli o interakciji med dogodkom in besedo v zgodovini odrešenja, o zgodovini kot razodevanju Boga in o težavi, ko jo predstavlja pozitivno razodetje za moderno misel.

a) Interakcija med dogodkom in besedo v zgodovini odrešenja

Tu bomo skušali pokazati, kako je razodetje neločljivo povezano z zgodovino. Osnovno izkustvo izvoljenega ljudstva je izkustvo odrešenja v zgodovini in po zgodovini. Zgodovina ni samo izraz, ampak tudi uresničevanje in uresničitev — v Kristusu — božjega odrešenjskega načrta. Tako lahko govorimo o zakramentalni naravi zgodovine. Zgodovina je zakrament odrešenja.

Zgodovina postane razodetje, se pravi smiselna zgodovina, ko jo božje ljudstvo dojema in razlaga. Dogajanja pa razlagajo predvsem preroki. Vendar smisel ni zunaj dogodkov, marveč v dogodkih samih. Preroki samo pokažejo, kako se prek njih uresničuje božji načrt v času. Tako zgodovina ni več samo empirična zgodovina, ampak sveto in smiselno dogajanje.

Po Cullmannu se zgodovina kot empirična danost spremeni v zgodovino kot razodevanje božjega načrta v treh stopnjah: Najprej je tu empirični dogodek, ki mu je prerok priča. Nato je spoznanje božjega načrta, ki se v dogodku razodeva preroku. Tu igra svojo vlogo preroški navdih. Končno je spoznanje vezi med tem dogodkom in med dogodki v preteklosti. Tako razodetje napreduje zaradi nenehnega povezovanja sedanjih dogodkov z dogodki v preteklosti. Prednost ima torej dogodek kot spregovor Boga. Dogodek je nad besedo preroka, ki dogodek razlaga. Oba — dogodek in prerokova razlaga dogodka — pa sta izraz iste božje besede. Bog se razodeva v zgodovini in po zgodovini *in* po pričah, ki razlagajo to zgodovino. Tako ni moč postavljati kerigmo proti zgodovini, kot to dela Bultmann. Če dogodek dojamemo samo prek razlage prerokov, tudi razlago razumemo samo v zvezi z dogodkom.

¹⁹ R. Bultmann, *Jésus*, Paris (Seuil) 1968; O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris 1957; *Le Salut dans l'histoire*, Neuchâtel-Paris 1965; W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967. Med katoliškimi teologi lahko omenimo H.-I. Marrouja, *Théologie de l'histoire*, Paris (Seuil) 1968. Glej tudi Franc Rode, *Teologija zgodovine*, Ljubljana (Naše Tromostovje) 1978.

b) Splošna zgodovina in razodevanje Boga

Tu se nam zastavlja vprašanje, v čem je zgodovina odrešenja privilegirano dogajanje znotraj splošne zgodovine. Nedvomno so tu čudežni dogodki, ki izstopajo iz okvira splošne zgodovine, toda zgodovina odrešenja niso samo čudežni dogodki. Ta se največkrat odvija znotraj profane zgodovine in tako ne moremo postavljati ločnice med eno in drugo. Reči moramo celo, da je vsa zgodovina razodevanje Boga.

Tu moramo poudariti načelo, ki je veljavno za katero koli zgodovino: samo znotraj celotnega zgodovinskega dogajanja lahko razberemo pomen konkretnega dogodka. Toda kje je ključ za razumevanje celotne zgodovine? Zadnji smisel zgodovine nam bo jasen samo na koncu. Ali tako o pomenu zgodovine ne moremo nič reči, ker ta še ni končana? Ali potem ne moremo trditi, da je zgodovina razodevanje Boga?

Tu nam lahko pomaga Pannenbergova misel. Ta nemški teolog trdi, da že sedaj lahko pojmujeemo zgodovino kot razodevanje Boga zaradi dogodka Jezus Kristus, predvsem zaradi njegovega vstajenja. S Kristusovim poveličanjem je že anticipiran konec zgodovine. V njem imamo torej ključ za razumevanje celotne zgodovine. V Kristusovem vstajenju se je razodel smisel in cilj zgodovine.

To je tudi glavna misel knjige Jürgena Moltanna *Theologie der Hoffnung*: zgodovina neprestano teži k dopolnitvi, toda sama po sebi se ne more dopolniti. Polni smisel ji daje Jezusovo vstajenje, ki je njena najvišja dopolnitev.

Tako s Pannenbergom lahko trdimo, da je teologija razodetja nujno tudi teologija zgodovine. Tako moramo zavreči dualistično razlikovanje med zgodovino odrešenja in profano zgodovino. Obstaja ena sama zgodovina in ta je v celoti razodevanje Boga.

c) Problematičnost razodetja kot zgodovine

Rekli smo, da je celotna zgodovina razodevanje Boga v luči Jezusovega vstajenja kot anticipacije konca zgodovine. Toda kako se more neko prigodno dejstvo — zgodovina izraelskega ljudstva, usoda Jezusa Kristusa — imponirati kot absolutno dogajanje slehernemu človeku v vseh časih in krajih? Rekli smo, da je krščanstvo pozitivna religija. Ravno ta pozitivnost pa dela težave nevernim in drugovercem. Težava je danes toliko večja, kolikor bolj poznamo druge civilizacije in religije.²⁰

²⁰ Prim. B. Stoeckle, *L'humanité extra-biblique et les religions du monde*, *Mysterium salutis* 8, Paris 1970, 282—283.

Problema ne bomo rešili z nekakšno abstraktno univerzalnostjo krščanstva, s tem da zanikamo zgodovinsko partikularnost Jezusa Kristusa. Nasprotno, poudariti moramo vesoljno razsežnost in pomen Jezusa Kristusa kot *universale concretum*, kot pravi Nikolaj Kuzanski. Kristus ni eden od privilegiranih pojavov Absolutnega v zgodovini. On je Absolutni, ki je postal zgodovinski.

Vendar je treba pravilno razumeti zgodovinsko pozitivnost krščanstva. Kakor je Kristus kot gospodar časa navzoč v vsakem zgodovinskem trenutku, tako je tudi krščansko izkustvo navzoče v najbolj splošnem človeškem izkustvu. Ne smemo torej ločevati notranjega razodetja, ki se v njem Bog daje človeku, od razodetja Boga v zgodovini izraelskega ljudstva in v usodi Jezusa Kristusa. Duhovna zgodovina človeštva je isto kot razodevanje Boga človeku. V tem smislu lahko rečemo, da je eno samo razodetje: to je razodevanje Boga, ki se daje v Jezusu Kristusu. Zgodovinsko izkustvo Jezusa Kristusa kot srednika Absolutnega je isto kot notranje izkustvo Absolutnega, ki ga ima lahko vsak človek.

6. Trajna navzočnost razodetja v Cerкви

Iz vsega, kar smo doslej povedali, lahko sklenemo tole:

a) Razodetje ni isto kot črka pisma. Razodetje je vedno aktualno dejanje, s katerim Bog nagovarja človeka.

b) Judovsko-krščansko razodetje je neločljivo od zgodovine izraelskega ljudstva, ki doseže svoj vrh v Jezusu Kristusu. To razodetje je dar, ki je Bog sam. Ta dar se ni ustavil z apostolsko dobo. Nadaljuje se v Cerкви in v življenju vsakega kristjana.

c) Razodetje ni zaklad iz preteklosti, ni sklop resnic o Bogu in o človeku, ki se podaja iz roda v rod. Razodetje dobi svoj smisel in svojo dopolnitev v veri. Tako je razodetje vedno edinstven dogodek med Bogom in človekom, dogodek, ki se nadaljuje danes v človekovi zavesti.

Kako je spričo teh trditev še mogoče reči, da je razodetje zaključeno s smrtjo zadnjega apostola? Reči moramo hkrati, da je razodetje v fazi nastajanja zaključeno s smrtjo zadnjega apostola, pa tudi, da aktualizacija razodetja v človeški zavesti ni nikdar končana. Pojmovanje razodetja kot dajanje Boga v zgodovini nas navaja, da to zaključenost ne pojmujeemo preveč ozko. Božja beseda je trajno navzoča v zgodovini.

Ko govorimo o aktualiziranju razodetja v Cerкви, mislimo po eni strani na nenehno razlaganje svetega pisma, po drugi strani pa na privilegirano navzočnost Boga v nekaterih dogodkih.

a) Rekli smo, da dogodki odrešenjske zgodovine razkrijejo svoj pomen samo na koncu časa. To velja celo za dogodek Jezus Kristus, čeprav anticipira konec časov. Razodetje Boga v Jezusu Kristusu nam še ne daje do-

končnega spoznanja Boga. Jezus Kristus ima prihodnost v tem smislu, da je zgodovina kraj, kjer se uresničujejo možnosti, ki jih nosi v sebi vstajenje od mrtvih. Tako lahko govorimo o trajnem razodetju. Nikoli namreč ne bomo izčrpali Kristusove skrivnosti, ne na ravni krščanskega življenja, ne na ravni teološkega izražanja.

In še tole: če človeški razum ni samo kraj, kjer se Bog razodeva, ampak tudi notranja razsežnost razodetja samega, potem lahko trdimo, da razumevanje razodetja ni nikoli zaključeno. Božja beseda je vedno odgovor na konkretna človekova vprašanja. Tudi ta vprašanja so del razodevanja Boga v zgodovini, kolikor so povod za globlje razumevanje razodetja, za nove odgovore, ki nastajajo ob novih vprašanjih. Tako lahko rečemo, da razodetje ni samo preteklost, ampak tudi sedanjost in prihodnost. Naloga oznanjevanja je ravno v tem, da božja beseda postane odgovor za danes, da odgovarja na človekova vprašanja danes. Tako pojmovanje o vedno odprtem razodetju nas varuje pred mislijo, da je krščanstvo religija, ki podaja besedo iz preteklosti. Krščanstvo je ustvarjalno izročilo, ker je nenehna aktualizacija vseh možnosti, ki jih obsega Kristusova skrivnost.

b) Na koncu si lahko zastavimo še to vprašanje: Ali nam Bog ne govori tudi po dogodkih našega življenja in človeške zgodovine? Ali ni tudi to razodetje, ki se nadaljuje?

Rekli smo, da je razodetje odprto, ker je Kristusova skrivnost neizčrpna. Tako ima Kristus prihodnost v človeški zavesti. Dokler ni končano nastajanje človeka, je tudi prihodnost učlovečenega Boga odprta, saj sta prihodnost Boga in človeka neločljivi. Tako so dogodki našega časa in življenja epifanija Boga. Dajejo nam razumeti božji načrt o svetu in o nas samih. Danes za to radi uporabljamo izraz »znamenja časa«. Ta znamenja so božja beseda. Njihov pomen beremo v luči božje besede. Vendar moramo biti previdni v razlaganju teh znamenj. Zgodovina je globoko dvoumna. Vsi dogodki niso priprava na prihodnje kraljestvo. To so samo tisti, ki človeka odpirajo Bogu. Vedno je nevarno, da razlagamo zgodovino kot razodevanje Boga sledeč našim trenutnim željam in pojmovanjem. Človekova dejavnost dobi svoj polni smisel samo, če ni pretrgala razmerja z Bogom. Tako so dogodki znamenje časa, kolikor niso popolnoma zunaj tega osnovnega razmerja, kolikor človeka odpirajo zastojnemu božjemu daru. To odpiranje pa je skrivnost človeškega srca.

Povzetek: Franc Rode, Pojmovanje razodetja od 1. do 2. vatikanskega koncila

V prvem delu razprave postavimo razodetje v splošni okvir razodevanja Boga in pokažemo specifično naravo bibličnega razodetja: to je razodetje v zgodovini, razodetje z besedo. Nato podamo pojmovanje razodetja na 1. in 2. vatikanskem koncilu in pokažemo, kaj razlikuje en koncil od drugega. Končno se dotaknemo nekaterih vprašanj,

ki jih je načel 2. vatikanski koncil: razmerje med objektivnim razodetjem in razodetjem, ki ga človek sprejema v veri; razmerje med razodetjem in zgodovino. Za sklep podamo nekaj misli o trajni navzočnosti razodetja v Cerkvi.

Zusammenfassung: Franc Rode, Die Auffassung der Offenbarung vom 1. bis zum 2. Vaticanum

Im ersten Teile des Aufsatzes wird die Offenbarung in den allgemeinen Rahmen des Offenbarens Gottes gestellt; dann wird die spezifische Natur der biblischen Offenbarung gezeigt: es geht um eine Offenbarung in der Geschichte, um eine Wortoffenbarung. Weiter wird die Auffassung der Offenbarung des 1. und des 2. Vaticanums gezeichnet und der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten gezeigt. Am Ende werden einige Fragen, die das 2. Vaticanum aufgerollt hat, gestreift: die Beziehung objektiver Offenbarung zu jener, die vom Menschen im Glauben angenommen wird; die Beziehung der Offenbarung zur Geschichte. Zum Abschluss werden einige Gedanken über die immerwährende Anwesenheit der Offenbarung in der Kirche vorgelegt.

Résumé: Franc Rode, Le concept de Révélation au 1^{er} et au 2^{ème} concile du Vatican

Dans la première partie l'auteur situe la Révélation dans le cadre général de la manifestation de Dieu à l'homme, montrant le caractère spécifique de la Révélation biblique: c'est une Révélation dans l'histoire, une Révélation par la Parole. Il analyse ensuite le concept de Révélation tel qu'il apparaît au 1^{re} et au deuxième concile du Vatican, insistant sur les différences qui s'opèrent d'un concile à l'autre. Finalement il aborde quelques questions restées ouvertes depuis Vatican II: le rapport entre la Révélation objective et la Révélation reçue dans la foi le croyant; le rapport entre la Révélation et l'histoire. Pour conclure il livre quelques réflexions sur la permanence de la Révélation dans l'Eglise.

Razodetje kot hermenevtika človeškega bivanja

Med temeljna spoznanja o Bogu, kolikor jih razberemo iz judovsko-krščanskega izročila, spada nedvomno spoznanje, da je Bog nekdo drug, kakor je človek, da božje misli niso naše misli in naša pota ne božja (prim. Iz 55,8), da so »nedoumljive njegove sodbe in neizsledna njegova pota« (Rimlj 11,33). V isto smer kaže tudi prepoved, da bi si smeli Judje izdelovati podobe Boga, katerega imena niti izgovarjati niso upali.

Seveda pa je hkrati v tem izročilu povsod navzoče še drugo spoznanje, da je namreč Bog vendarle imanenten v svetu, da med njim in svetom, ali še bolje, človekom le ni takšnega prepada, vsaj ne nepremostljivega prepada. To velja posebej za novozavezno izročilo, ki pozna takšna središčna dejstva, kakršna so: učlovečenje Boga, njegova smrt na križu in vstajenje od mrtvih — poroštvo tistega, kar izraža apostol Pavel z besedami: »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 1,19—20).

Ta dvojnost je navzoča po svoje tudi v teologiji. Navzoča je v pojmovanju razodetja nasploh, kakor ga je izoblikovala teološka misel. Z ene strani si je teologija prizadevala pokazati, da je res »anima naturaliter christiana«, z druge strani pa je na neki način priznavala veljavnost teze »credo quia absurdum« — pozitivna in negativna teologija. Skušala je z ene strani pokazati, kako je razodetje v skladu s človeškim razumom, z druge pa, kako pomeni nekaj povsem drugega, kako ga je z ene strani mogoče uskladiti s tistim, kar je navzoče v človeški naravi, in kako pomeni zopet z druge strani pravi paradoks, kakor je to izrazil S. Kierkegaard, kako v resnici ne predstavlja nič drugega kakor človekovo subjektivnost in njen razvoj (imanentizem) ali zopet nasprotno nekaj popolnoma novega in objektivnega (supernaturalizem).

Najizraziteje se je ta dvojnost v teologiji pokazala v protestantizmu, če pomislimo na liberalno teologijo A. Harnacka in dialektično teologijo K. Bartha ali zopet na različne poglede K. Bartha in R. Bultmanna.

Če pa govorimo o razodetju kot hermenevtiki človeškega bivanja, potem v resnici zavračamo skrajnosti v odnosu med človekom in razodetjem, med naravnim in nadnaravnim. Ta odnos marveč pojmujeemo popolnoma v duhu Pavlovega nauka v pismu Kološanom, kjer 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 . . .« (1,15—18). Reči hočemo, da je človek v svojih bivanjskih globinah usmerjen k tistemu, o čemer govori razodetje, čeprav je razodetje ali »povabilo v skupnost z Bogom« nekaj, kar Bog naklanja človeku »po milosti«. Razodetje naj bi bilo odgovor na človekova bivanjska vprašanja, odgovor človeku, kolikor ga pojmujeemo kot vprašujoče bitje, bitje, ki je po svojem najglobljem bistvu vprašanje.

Kaj je hermenevtika?

F. Schleiermacher pravi, da je hermenevtika umetnost razumevanja. Posamezno misel ali posamezen izraz je po F. Schleiermacherju mogoče razumeti samo v okviru celote, ki jo predstavlja zveza z življenjem, zaradi česar se moramo znati v človeka vživeti in prav tako poznati zgodovinsko okolje, razmere, ki v njih človek živi, za katerega gre.¹

Podobno misli W. Dilthey, ko izjavlja: »Razumevanje predpostavlja doživetje.«²

M. Heidegger pa včlenjuje razumevanje v bivanje samo kot njegovo sestavnico. Gre mu za hermenevtiko bivanja, se pravi za razlago tistega, kar je bivanje in kakor se kot bivanje razodeva. Za odkrivanje človekove bivanjske vsebine mu gre, vsebine, ki prihaja na dan v vsakem razumevanju. Razumevanje je zato mogoče samo v okviru tako imenovanega hermenevtičnega kroga, tako da se človeku pokaže kot nekaj, kar včlenjuje že vnaprej dana miselna celota, kot nekaj, kar spada v to celoto. Vsaka razlaga torej mora upoštevati tisto, kar človek že o isti stvari ve, kar že o njej razume. Ker pa je človek bitje v svetu, je pogoj za razumevanje katere koli stvari podoba, ki jo ima že vnaprej o svetu kot celoti.³

H. G. Gadamer govori v zvezi z omenjenim hermenevtičnim krogom o »pedsodku«, o vnaprejšnjem poznanju. Razumevanje je zanj predvsem spajanje duhovnih obnebij ali še prej srečanje teh obnebij.⁴

¹ Prim. E. Coreth, Grundfragen der Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1969, 26—27.

² Prav tam, 29.

³ Prav tam, 31—32.

⁴ Prav tam, 33.

Glede na navedene misli bomo sedaj laže razumeli Bultmannovo pojmovanje razodetja. Demitologizacija je zanj hermenevtična metoda, ki postavlja vprašanje: »Kako sv. pismo razume človekovo bivanje?«⁵ Reči torej moramo: »Vprašanje po Bogu in vprašanje po meni samem sta identični.«⁶ Eksistenčna filozofija se pokaže kot najprimernejša za pravilno razumevanje razodetja, odpira človeka za sprejemanje razodetja, ki mu šele osvetli njegovo eksistenco.⁷ »Eksistenčna filozofija nudi človeku ustrezne predstave za razlago sv. pisma, ker gre pri razlagi sv. pisma za razumevanje eksistence.«⁸

Iz povedanega bi torej sledilo, kar pravi E. Schillebeeckx v zvezi s tem prizadevanjem o veri, »da namreč mora biti vera versko razumevanje našega konkretnega življenja in da je v tem težnja, kako pripraviti v življenju prostor, kjer se pokaže razumljivost Boga in našega govorjenja o Bogu.«⁹ To se pravi: »Pri verskem umevanju bibličnih tekstov nastopa v vlogi hermenevtike lastna eksistenca, kakor je zrastle iz preteklosti in je v sedanjosti usmerjena v prihodnost.«¹⁰ Kar pa se tiče razlage, je treba reči: »Vsebina bibličnega teksta pomeni sicer normo za razlago razodetja. Vsekakor pa ta vsebina lahko daje razumljiv odgovor samo v okviru novega obnebjja vprašanj, ki omogoča zastavljanje vprašanj po tistem, kar se skriva za izrečno povedanem v tekstu.«¹¹

Razodetje mora človeka v resnici ogovoriti, kajti le takó lahko doseže svoj odrešenjski namen, »povabi človeka v skupnost z Bogom«. Zato je razumljivo, da mora v človeku prebuditi naravnave k Bogu, kakršne ima že zaradi svoje duhovne narave, ki jo določuje usmerjenost v presežnost — transcendenca, izraziti mora tisto, kar je človeku že po milosti nejasno dano, odgovoriti mora na vprašanja, ki jih narekuje kulturnozgodovinsko okolje v najširšem pomenu. Gre za antropološki, eksistencialni in eksistencialni pristop k pojmovanju razodetja. Za to gre, da pokažemo, kako razodetje odgovarja na najgloblja človekova vprašanja, kako daje človekovemu življenju smisel, in sicer takšnemu življenju, kakršno v resnici je. Če je hermenevtika umetnost razumevanja in razlaganja, potem je razodetje umetnost razumevanja in razlaganja človeškega bivanja.

Najprej bomo torej kratko orisali bistveno vsebino razodetja, potem pa bomo pokazali, kako razodetje odgovarja na temeljne razsežnosti člo-

⁵ Prim. R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, Hamburg (Furche) 1958, 60.

⁶ Prav tam, 60.

⁷ Prav tam, 64.

⁸ Prav tam, 65.

⁹ E. Schillebeeckx, *Gott — die Zukunft des Menschen*, Mainz (Grünwald) 1969, 10.

¹⁰ Prav tam, 14.

¹¹ Prav tam, 15.

veškega bivanja, posebej na brezmejno preseganje sebe, kako daje tem razsežnostim zadnji smisel.

Bistvo razodetja

Drugi vatikanski cerkveni zbor takole opisuje razodetje: »Po tem razodetju torej nevidni Bog (prim. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) iz obilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje (prim. 2 Mojz 33,11; Jan 15,14—15) in z njimi občuje (prim. Bar 3,38), da jih povabi v svojo skupnost« (BR 2).

O namenu razodetja, ki je povabilo v skupnost z Bogom, pove potem še več: »Z božjim razodetjem je Bog hotel razodeti in priobčiti sebe in večne sklepe svoje volje glede odrešenja človeštva, da bi postalo namreč deležno božjih dobrin, ki popolnoma presegajo spoznanje človeškega razuma« (BR 6,1).

Razodetje tako pomeni za človeka povabilo v skupnost z Bogom, in sicer kot oznanilo in spodbuda. Pokaže mu cilj in mu zagotavlja pomoč, da ta cilj doseže, cilj, ki presega njegove naravne sposobnosti, pa naj mislimo pri tem na spoznatnost cilja ali na možnost, da ga dejansko dosežemo.

Vendar pa ni razodetje za človeka nekaj tujega, temveč je v njem že naravnost v to smer, tako da je v resnici pot k poslednji polnosti, čeprav sta ta pot in polnost hkrati nekaj, kar upravičeno imenujemo in moramo imenovati milost. Se pravi, da gre za nekaj, kar je mogoče samo »po Jezusu Kristusu«, kar torej le ne spada k naravi v ožjem pomenu, pač pa k naravi, kolikor je zanjo Bog po Jezusu Kristusu in zaradi njega »alfa in omega«. »Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere« (CS 22,2).

Razodetje je božji klic za človeka in kašipot, da lahko najde svojo poslednjo polnost, identiteto v Bogu, klic k izrednemu deležu pri božjem življenju je. Zato bi lahko rekli, da razodetje v človeku budi največje upanje in daje smisel človeškemu življenju, smisel, ki ga niti smrt ne more postavljati pod vprašaj, ki ga doseže človek takrat, ko je videz, da je konec koncev vse nesmiselno, najizrazitejši.

Razodetje omogoča človeku uresničiti brezmejne možnosti, odpira mu prihodnost zanj, kar izraža z »biti z Bogom«, »Bog vse v vsem«, »kar oko ni videlo in uho ni slišalo, kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo«.

Tako je božje razodetje velikega upanja, katerega poroštvo je Jezus Kristus, njegovo vstajenje od mrtvih. To je v nekem pogledu »upanje proti upanju«, saj presega vse tisto, kar človek lahko popolnoma utemeljeno pričakuje, sam doseže. Človek se mora zanašati predvsem na Boga, zaupati mora vanj kljub nemoči ali prav zaradi svoje nemoči. V tem primeru velja večkrat, da je človeku dovolj božja milost.

Razodetje zagotavlja človeku odrešenje od tistega, kar ga odvrča s poti k Bogu. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »A po njihovem padcu je zbudil v njih z obljubo odrešenja upanje na zveličanje (prim. 1 Mojz 3,15) in je nenehno skrbel za človeški rod, da bi podaril večno življenje vsem, ki vztrajno v dobrih delih iščejo zveličanja (prim. Rimlj 2,6—7)« (BR 3).

Ne gre pa le za človeka, temveč slednjič za ves svet, ki je po Jezusu Kristusu naravnani v stanje »novega neba in nove zemlje«. Kakor je namreč človek povezan z ostalim stvarstvom v tem stanju svojega bivanja, tako bo povezan tudi v novem načinu bivanja, kot poveličan človek. Apostol Pavel zato pravi: »Kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrigel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveličanih božjih otrok« (Rimlj 8,19—21).

Seveda je res, da vse to zopet ni preprosto samo dar »od zgoraj«, temveč si mora človek za isto prihodnost tudi sam prizadevati, in sicer v tem življenju, tako da iz tega življenja raste novo življenje, iz tega sveta »nova zemlja«. Človek je božji sodelavec in sedanost naj bi bila že razodetje prihodnosti. Takšen je pomen božjega kraljestva, ki ga je Kristus oznanjal. Nič ni popolnoma zunaj brezmejne prihodnosti, ki jo odpira božje razodetje, vse je zajeto v njeno obnebje.

Vprašanje je seveda, ali so takšne človekove bivanjske razsežnosti, da bi lahko razodetje res pomenilo hermenevtiko njihove najgloblje vsebine.

Človek kot v brezmejnost usmerjeno bitje

Avguštinovo »nemirno srce« ni moglo nikdar biti pozabljeno v zgodovini človeške misli. Veliki mislec je s tem izrazom izpovedal tisto, kar je z ene strani neizbrisna sestavnica človekove zavesti, z druge pa neizbrisna sestavnica njegove dejavnosti. Zato ni čudno, da je B. Pascal podobno orisal človeka, ko je zapisal, da je bitje, ki »brezmejno sebe presega«. Na poseben način pa je ta misel zopet oživila pri filozofskih mislecih, ki jih je prevzela misel o razvoju sveta in posebej človeka. Naj omenim le nekatere: H. Bergson, M. Blondel, R. Garaudy, E. Bloch. V tehnologiji se je uveljavila ista usmeritev pod vplivom P. Teilharda de Chardina in J. Moltmanna, vendar zopet ne brez navdiha splošnega prepričanja o evoluciji vsega stvarstva.

Za razmišljanje teologa K. Rahnerja je izhodišče v tem pogledu dejstvo, da je človek tudi duh, kar pomeni zanj isto kakor odprtost. »Človek je absolutna odprtost za bitje sploh ali, da povem z eno besedo, človek je duh. Presežnost v smeri bitja nasploh, je osnovno določilo človeka.«¹²

¹² K. Rahner, Hörer des Wortes, München (Kösel) 1963, 71.

Človek ni strogo zamejeno, dovršeno, določeno ali takšno bitje, kakor bi rekel J. P. Sartre. V njegovem brezmejnem obnebjju kot temeljni usmeritvi je prostor za vse. Zato je človek nemirni iskalec resnice in vrednote. Svobodno bitje je in bitje brezmejnih možnosti, bitje, ki hkrati išče sebe, ko išče vse, kar je, bitje je, ki bi se umirilo, ko bi nekako postalo vse, kar je.

Kot tak je človek ontološko usmerjen k absolutnemu bitju, k Resnici in Vrednoti, k Bogu. K. Rahner pravi: »Priznavanje realne omejenosti bitja zahteva kot pogoj za njegovo možnost priznavanje bivanja absolutnega bitja, kar se zgodi že vključno v vnaprejšnji zaznavi bitja sploh, s pomočjo katere je mogoča zamejitev omejenega bitja in spoznanje tega bitja kot takšnega.«¹³ Samo v obnebjju brezmejnega je mogoče dojemati in hoteti raznovrstna omejena bitja.

Človek je lahko človek samo, kolikor je na potu k Bogu. Zato celo, J. P. Sartre vidi v tem bistvo človeka, čeprav Boga ne priznava. Takóle razmišlja: »Tako moramo reči, da je osnovni načrt človeške resničnosti najbolj razumljiv, če upoštevamo, da je človek bitje, ki načrtuje Boga . . . Biti človek se pravi hoteti biti Bog ali, če hočete, človek je osnovno želja biti Bog.«¹⁴ E. Bloch pa imenuje Boga »utopično entelehijo duše.«¹⁵ Kakor koli že, tudi neverujoči misleci priznavajo, da je v človeku usmerjenost k tistemu cilju, ki ga verni imenjemo z imenom Bog.

»Potentia oboedientialis,« kakor jo pozna teologija v zvezi s človekovim odnosom do razodetja, torej ni nekaj zgolj pasivnega v človeku, temveč je dejavna naravnost k razodetju, k božjemu ogovoru in vabilu, čeprav človek razodetja ne more zahtevati in bi ta naravnost imela tudi sicer svoj pomen, nekak smisel, saj bi v vsakem primeru predstavljala tako rekoč pogonsko silo vsega človeškega bivanja in razvoja v zgodovini.

Kolikor pa je človek dejansko deležen razodetja, postane tisto, kar nosi v sebi nejasno, določeno, zavestno. Seveda se mora človek za odgovor na božji ogovor svobodno odločiti, se pravi, da se mora svobodno odpreti božjemu ogovoru, kar se lahko zgodi samo po milosti kot »transcendentalnem razodetju«. Takó namreč pride do stika s tistim, o čemer razodetje govori, s tistim, ki je jedro in cilj razodetja, z Bogom. Po K. Rahnerju je to »nadenaravni eksistencial« v človeku.¹⁶ Razodetje v besedi je potem le razlaga tistega, kar je že v človeku, in človek zavestno sprejema nekaj, za kar se je že nekako odločil, čemur se je že odpri. Zato razodetje nikakor ni nekaj, kar bi prihajalo le od zunaj, in prav tako ni nekaj, kar bi lahko tako ali drugače nosilo na sebi pečat nasilja nad človekom, kar bi ga kakor koli

¹³ Prav tam, 84.

¹⁴ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris (Gallimard) 1943, 653—654.

¹⁵ Prim. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt (Suhrkamp) 1969, 1521.

¹⁶ Prim. Kl. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1974, 249.

odtujevalo njegovi svobodni biti. Razodetje je v pravem pomenu odgovor na vprašanje, ki ga človek nosi globoko v sebi.

Človek kot grešnik in iskalec odrešenja

Zavest greha, ali še bolje, grešnosti nikakor ni nekaj, kar bi poznali samo verni ljudje, čeprav tisti, ki ne verujejo, ne uporabljajo tega izraza. Vsak človek neštetokrat čuti nemoč, da bi delal dobro. In prav takó doživi vsak človek ponovno posledice te nemoči, ko stori nekaj, kar je hudo. Greh je nedvomno v nasprotju s tistim, kar človeku narekuje vest. V nasprotju je s človekovo usmerjenostjo v brezmejnost, k Bogu, se pravi, da je tako človek v sporu s seboj in z Bogom, pa tudi s svetom. P. Schoonenberg pravi o grehu: »Je torej nekaj negativnega, je zavrnitev in upor, je ,nečloveške osebe, zapiranje vase in zakrknjenost, kjer je bila potrebna odprtost in predanost, z bibličnimi besedami povedano, je okamenelost srca.«¹⁷ Greh zanikuje Boga, človeka in sploh vse stvarstvo, ker se z njim človek zapira vase, v svoje samoljubje, noče biti tisto, kar v resnici je, kar naj bi postal. Greh je zavrnitev božjega ogovora, božjega klica v skupnost z Bogom po Jezusu Kristusu. Greh je nasprotovanje božji ponudbi, ki je človeku dana po usmeritvi h Kristusu. Greh je odtujitev v najglobljem pomenu, z njim se človek najbolj odtuji sebi in postane v svoji notranjosti suženj, nesvoboden.

To največjo nesvobodo in odtujitev daje človeku na poseben način spoznati razodetje, ki govori o grehu in njegovih posledicah, prav tako pa tudi o odrešenju, o svobodi, ki jo je prinesel Kristus: »Za svobodo nas je oprostil Kristus. Stojte torej trdno in se ne dajte zopet vpreči v jarem hlapčevanja« (Gal 5,1).

Človek se je skušal in se skuša sam odrešiti greha, se sam osvoboditi, vendar pri tem ali sploh ne misli na resnično spreobrnjenje, temveč le na tisto, kar ga od zunaj zasužnjuje, ali pa hoče doseči spreobrnjenje le s svojimi močmi, brez misli na to, da je spreobrnjenje hkrati dar, da je sad odrešenja po Jezusu Kristusu, v katerega lahko zaupamo kljub doživljanju svoje nemoči. Samo v stiku z Bogom, samo z božjo pomočjo doseči odrešenje.

Vsekakor zaradi greha ne moremo govoriti preprosto o razvoju, napredku v zgodovini človeštva in o človekovem odpiranju za Boga, o človekovi pripravljenosti, da z vsem srcem odgovarja na povabilo v skupnost z Bogom, temveč moramo bolj govoriti o osvobajanju, o odrešenju. B. Häring pravi: »Je razlika, če imamo za osnovni pojem zgodovine razvoj ali pa svobodo — osvobajanje. Človeška zgodovina bi bila preprosto razvoj, če ne

¹⁷ P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1966, 31.

bi bilo nobenega greha in nobenega nasprotovanja razvoju. Ker pa živi človek tudi po odrešenju v Kristusu v grešnem svetu in ga v njegovi bivanjski sredi ogroža greh, je napredek mogoč samo, kolikor odstranimo ovire svobode, kolikor sprejemamo konfliktni položaj v boju za svobodo in zoper nesvobodo. Z drugimi besedami, nravno in socialno življenje ni gola rast, temveč nenehno spreobračanje. V nasprotnem primeru ga ogroža nesvoboda.«¹⁸

Človek je potreben odrešenja, osvoboditve, kakršno daje Bog, če hoče res živeti iz svobode v polnem pomenu. »Osvoboditev v polnem pomenu sloni na odprtosti za druge. Takšna osvoboditev je Kristusov milostni dar in radikalna zahteva, pomeni pa skupnost z Bogom in vsemi ljudmi.«¹⁹

Nemara ta vidik v Teilhardovi viziji človeka ni dovolj poudarjen, zato ima lahko kdo vtis, kakor da bi P. Teilhard de Chardin greh in njegove posledice sploh omalovaževal. V resnici pa ima pred očmi predvsem pozitivni vidik razvoja v človeški zgodovini in cilj, h kateremu je konec koncev kljub odklonom vse usmerjeno. Popolna vizija človeka seveda mora resno jemati greh kot razsežnost človeškega bivanja in človekovo prizadevanje, da se vsestransko osvobodi, kar ga potem nujno usmerja k Bogu, ki mu tudi v tem pogledu daje odgovor na razodetje, saj je v središču razodete božje misli prav odrešenje, osvobajanje greha in njegovih posledic, pa naj se ozremo na SZ ali NZ. Bog se z besedami in dejanji razodeva kot Rešitelj.

Človek kot bitje za življenje

Je človek bitje za življenje ali bitje za smrt? Če je bitje za smrt, imajo prav tisti eksistencialistični misleci, ki pravijo, da je človeško življenje slednjič le nesmiselno, saj je smrt, ki čaka človeka, največji in najpopolnejši nesmisel. Če pa je človek kljub smrti bitje za življenje, potem ne moremo govoriti o nesmislu, temveč o upanju, ki zmaguje tudi nad smrtjo in daje smisel celo smrti.

Nedvomno človek doživlja nenehno krhkost svojega življenja. To doživetje je včasih izrazitejše, drugič pa zopet stopi popolnoma v ozadje. Pojavlja se v različnih oblikah. L. Boros govori o vprašljivosti življenja, ki človeka kdaj naravnost pretrese, o negotovosti, ki jo človek včasih doživi ob nenadni spremembi, ko odpade vse, česar je bil do takrat vajen, o nekakšnem brezdomstvu, ki ga nenehno občutimo, o nemoči, da bi si pomagali, ko smo najbolj na koncu svojih moči.²⁰ Vse to so predznaki smrti »mejne situacije«.

¹⁸ B. Häring, *Sünde im Zeitalter der Säkularisation*, Graz-Wien-Köln (Styria) 1974, 143.

¹⁹ Prav tam, 151.

²⁰ Prim. L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten-Freiburg (Walter) 1967, 25 sl.

In vendar se človek ne more sprijazniti s smrtjo kot popolnim uničenjem. Nikdar se ni mogel s tem sprijazniti in se tudi danes ne more. Upanje je močnejše. »Upanje, načelni optimizem, »okus po sreči« spadajo k nespornemu bistvu človeškega življenja.«²¹

Vera v življenje, da, v polnost življenja po smrti človeka rešuje pred ogroženostjo, ki je v nesmislu in obupu. Tako eno kakor drugo pa če se mu človek predaja, uničuje njegov življenjski polet, pomeni, da je smrt razgrnila svojo temo čez vse človekovo življenje. Zato je človek potreben božjega zagotovila, božjega poročstva, da »se s smrtjo življenje samo spremeni, ne pa uniči«. In Bog sam po razodetju daje to zagotovilo.

Bog, ki je postal človek, ki je trpel in umiral na križu, ki je vstal od mrtvih, je takšno poročstvo. »Za nas« ni samo trpel in umrl, temveč tudi vstal od mrtvih, premagal smrt (prim. Rimlj 4,25). Brez Kristusovega vstajenja bi bila naša vera »prazna«, kakor pravi apostol Pavel, bili bi »od vseh ljudi najnesrečnejši« (prim. 1 Kor 15,17—19). Vera v Kristusovo vstajenje osvetljuje našo prihodnost, pa tudi sedanost, ki jo določujeta trpljenje in smrt, in v tem pogledu šele pomeni upanje za človeka, odgovor na njegovo težko vprašanje v zvezi s smrtjo, pomeni neomajno upanje.

Drugi vatikanski cerkveni zbor priznava glede smrti: »Vpričo smrti postane uganka človeškega bivanja najtežja« (CS 18,1). Potem pa nadaljuje: »Bog je bil namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega božjega življenja. To zmago je Kristus pridobil s svojim vstajenjem k življenju, ko je s svojo smrtjo človeka osvobodil smrti« (CS 18,2).

V luči božjega razodetja je človek bitje za življenje. Kristus je prišel, da bi imeli življenje v izobilju, pravi evangeljsko oznanilo (prim. Jan 10,10).

Božje razodetje in antropologija

Že ta bežni pogled na razodetje in nekatere razsežnosti človeškega bivanja nam je pokazal, da razodetje nikdar ni nekaj, kar bi človeka utesnjevalo, v njegovem razvoju oviralo ali odtujevalo njegovemu resničnemu bistvu, temveč je nekaj, kar mu odpira možnosti za brezmejni razvoj. Lahko bi celo rekli, da prizadevanje za resnični razvoj človeka odpira za razodetje. Kolikor bi kdaj smeli o krščanstvu upravičeno trditi, da človeka odtuja ali je odtujevalo resničnemu človeškemu bistvu, ne moremo govoriti o pristnem, temveč o ponarejenem, zmaličenem krščanstvu.²²

²¹ L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*, Olten (Walter) 1968, 12.

²² Prim. J. B. Lotz, *Was gibt das Christentum dem Menschen?*, Frankfurt (Knecht) 1979, 30.

V človeku so tako rekoč »osnovne zahteve« ali »osnovna pričakovanja«, ki jih more popolnoma zadovoljiti le razodetje. Kolikor mislimo na to, da je vse ustvarjeno po Kristusu in zanj, posebej še človek, ki je o njem rečeno v sv. pismu tudi, da je ustvarjen po »božji podobi in sličnosti«, je to seveda tem bolj razumljivo. C. G. Jung govori o »arhetipih« v človeški duševnosti, ki na poseben način vplivajo na človeško zavest in jo oblikujejo tudi v verskem pogledu.²³

Takó imenovana »immanentna apologetika« še posebej poudarja spoznanja, vendar moramo hkrati upoštevati tudi »transcendentno apologetiko«, kajti ne gre samo za vprašanje, ali razodetje ustreza človeškemu pričakovanju, temveč tudi za njegov božji, presežni izvor in zunanje, objektivne kriterije, ki zanj pričujejo.

Sploh moramo reči, da pomeni razodetje tudi sodbo nad človekom, »kritiko človeka«. J. Moltmann pravi: »Naš čas je človeka naredil za ikonoklastično besedo nasproti Bogu: človekovo spoznanje samega sebe vodi v boj zoper religiozne podobe Boga. To pa ima smisel samo tako dolgo, dokler pomeni tudi nasprotno resnični Bog ikonoklastično besedo nasproti človeku: spoznanje Boga vodi v boj zoper podobe človeka, v katerih se človek samodopadljivo ogleduje, sam opravičuje in po božje časti . . . Samo v medsebojni kritiki nastopa takšno umevanje transcendence, ki ne odtuja, pa tudi ne pobožanstvuje, temveč počlovečuje, in umevanje imanence, ki ne dopušča obupa in nasilja, temveč omogoča zamejeno (ustvarjeno) svobodo . . . Antropologija se mora odpovedati zahtevi po antropoteizmu (pobožanstvenju človeka), da bo lahko zopet bolj človeško govorila o človeku in ga ne bo obremenjevala z absolutnimi zahtevami, ki jih lahko samo razočara. Človek mora preprosto pozabiti na Auschwitz, Hirošimo in otroke iz Contergana, če hoče človeka imeti za božansko bitje . . . Antropologija stopi na resnična tla, če si pusti dopasti kritiko teologije in spoštuje tisto, kar je popolnoma drugačno, ob čemer postanejo vsa človeška spoznanja samega sebe samo drobci . . . Brez hrepenenja po popolnoma drugačnem izgubi človek dostojanstvo svoje vprašljivosti.«²⁴

Križ je v središču krščanskega razodetja, čeprav je še tako tesno povezan z vstajenjem. In križ mora določati tudi odnos človeka do razodetja, antropologijo do teologije, čeprav sprava, ki o njej govori razodetje, omogoča človeku kljub vsemu upanje, katerega poroštvo je od mrtvih vstali Kristus. Zaradi sprave, ki nam jo je pridobil Kristus, moramo reči: »Krščanstvo živi od tega, da je že nastopilo skrito v podobi Križanega kraljestvo Sina človekovega in zato lahko že danes živimo iz svojih novih možnosti drugače.«²⁵ Takšna je »krščanska utopija«, ki »pomeni prihodnost Sina

²³ Prav tam, 45.

²⁴ J. Moltmann, *Mensch*, Stuttgart-Berlin (Kreuz) 1971, 152—156.

²⁵ Prav tam, 166—167.

človekovega, ki ni našel nobenega mesta, kamor bi lahko naslonil svojo glavo, razen jaslic in križa.²⁶

Razodetje je klic k spreobrnjenju, k metanoi v najširšem pomenu. Razodetje odpira človeku neslutene možnosti, ki jih lahko uresničuje samo z izredno božjo pomočjo. Razodetje je božja govorica, ki zanjo nasploh velja, da »oko ni videlo in uho ni slišalo«, kolikor sta zaprta v svet. Razodetje je govorica o skrivnostnem, skritem Bogu, ki ostane skrit, čeprav se razodene, ki je kot razodeti Bog še posebno skrivnosten, kar nam dokazuje sv. pismo, kar dokazujejo izjave prerokov in mistikov vseh časov, kajti kaj je drugega »mistična moč« kakor dokaz te resnice.

Govoriti torej smemo upravičeno o »antropološki teologiji« in »teološki antropologiji«. Nikakor pa ne smemo in ne moremo teologije preprosto zamenjati za antropologijo, odpraviti teologijo in namesto nje postaviti antropologijo.

Sklepna beseda

Danes je človek močno ljubosumen na svojo samostojnost in svojo svobodo. Prav tako pa se dobro zaveda tudi svojih zmožnosti. Zato nerad sprejema, kar naj bi mu bilo preprosto podarjeno, ob čemer bi utegnil imeti celo vtis, da mu je kakor koli vsiljeno in bi ga poniževalo. Tako nedvomno ni brez pomena, če smo prikazali razodetje kot hermenevtiko človeškega bivanja, kot nekaj, kar ustreza osnovnim vprašanjem in zahtevam človeškega bitja in jih celo daleč presega.

Spoznali smo, da razodetje in vera kot odgovor nanj nikakor ne pomenita odtujitve za človeka, temveč njegovo uresničenje, ki bo seveda doseglo svojo polnost šele takrat, ko se bo zanj začelo novo življenje v onstranstvu. Takrat bo namreč človek deležen Kristusovega poveličanja, njegove veličnočne zmage v polnem pomenu, na izreden način bo zaživel iz »skupnosti z Bogom«, postal bo tisto, kar naj bi bil po božji zamisli, našel bo svojo podobo.

Vprašljivost prihodnosti človeštva na zemlji, ki danes napolnjuje svet nasploh in povzroča v človeških dušah negotovost in naravnost bivanjsko grozo, sili človeka, da išče opore za svoje upanje. Razodetje, ki je doseglo vrhunec z učlovečenjem Boga in nepreklicnim zagotovitom božje posebne bližine svetu, posebej še človeku, prižiga neugasljivo luč upanja, upanja tudi »proti upanju«. Hkrati pa spodbuja k delu za takšen svet, ki bo čim popolnejša podoba »nove zemlje«, pravičnosti, ljubezni in miru — božje kraljestvo.

²⁶ Prav tam, 169.

Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka . . . Po Kristusu in v Kristusu je uganka bolečine in smrti osvetljena, tista uganka, ki nas zunaj njegovega evangelija pogreza v potrtost« (CS 22, 1.6). Pa tudi papež Janez Pavel II. vedno poudarja dostojanstvo človeka, ki je utemeljeno v Kristusu. Naj nas torej ta razmišljanja utrdijo v istem prepričanju in zbudijo v nas zavest, da je oznanjevanje razodete resnice zelo pomembno in odgovorno poslanstvo, služba človeku v izrednem pomenu.

Povzetek: Vekoslav Grmič, Razodetje kot hermenevtika človeškega bivanja

Avtor določi najprej razmerje med hermenevtiko in človeškim bivanjem, opiraje se predvsem na Heideggerja in Gadamerja. Nato podaja pojmovanje razodetja, ki ga je izoblikoval 2. vatikanski cerkveni zbor. Iz tega zaključuje, da je razodetje lahko hermenevtika najgloblje vsebine človeškega bivanja, ko govori o človeku kot bitju, ki je usmerjeno v brezmejnost, o človeku kot grešniku in iskalcu odrešenja, o človeku kot bitju za življenje.

Zusammenfassung: Vekoslav Grmič, Die Offenbarung als Hermeneutik des menschlichen Daseins

Aufgrund der Gedanken Heideggers und Gadammers wird zuerst die Beziehung der Hermeneutik zum menschlichen Dasein bestimmt. Dann wird die Auffassung der Offenbarung vorgestellt, wie sie am 2. Vatikanum ausgearbeitet war. Daraus wird der Schluss gezogen, dass die Offenbarung Hermeneutik des tiefsten Inhalts des menschlichen Daseins sein kann, wenn sie vom Menschen als vom Wesen, welches ins Unermessliche, vom Menschen als Sünder und Erlösungssucher, vom Menschen als dem Wesen fürs Leben spricht.

Résumé: Vekoslav Grmič, La Révélation comme herméneutique de l'existence humaine

L'auteur définit d'abord le rapport entre l'herméneutique à l'existence humaine, partant de Heidegger et Gadamer. Puis il présente le concept de Révélation tel qu'il apparaît dans les documents de Vatican II. Il conclue que la Révélation nous donne la clef pour l'herméneutique la plus profonde du contenu de l'existence humaine, l'homme étant un être orienté vers l'infini, pécheur en même temps que cherchant la Rédemption, un être-pour-la-vie.

Apostolsko pismo »Patres Ecclesiae« Janeza Pavla II.

Ob letošnem prazniku sv. Bazilija Velikega in sv. Gregorja Nacianškega (2. januarja) je papež izdal apostolsko pismo »Patres Ecclesiae« (Cerkveni očetje). Z njim je počastil vzhodnega cerkvenega očeta Bazilija Velikega ob tisočšestoletnici njegove smrti.

Bazilij je umrl 1. januarja l. 379 v Cezareji. Bazilij je ena izmed največjih osebnosti antične Cerkve. Obširno pastoralno dejavnost je povezal z globokim duhovnim življenjem in mu je kot le malokomu uspelo uskladiti kontemplacijo in akcijo. Sredi mnogih opravil je z očmi duha venomer zrl k Bogu in mu v vsem dajal prednost. Iz kontemplacije je črpal moč za svojo vsestransko dejavnost. V razlagi psalma: »Gospod, v svoji volji si podelil moji lepoti moč« (Ps 29, 8), pravi Bazilij: »Lepota in moč nista kontemplativni kreposti, ampak izhajata iz kontemplacije. Nekateri modrijani so pojmovali lepoto glede na simetrijo in harmonijo dušnih kontemplacij; moč pa so pojmovali z ozirom na izpolnjevanje reči, ki so jih predložile kontemplativne kreposti. Potrebujemo seveda božjo milost, da duša postane lepa in ima moč za izvrševanje dolžnosti. Nekdaj sem bil lep po naravi, slaboten pa sem zato, ker sem s prestopkom umrl na račun kačinega zalezovanja. Moji lepoti, ki sem jo prejel od tebe, si ti, Bog, dodelil moč za izpolnjevanje dolžnosti. Vsaka duša, ki svoje zmožnosti ohranja v simetriji, je lepa. Resnična in najmikavnejša lepota je pri božji in blaženi naravi in je kontemplativno vidna samo očiščenemu umu. Kdor upira pogled v njene blišče in milosti, postaja nekoliko deležen njenih svitov in njegov obraz se nekako obarva s cvetočim lesketanjem. Zato je tudi Mojzesu sijal obraz, ker se je bil navzel lepote v pogovoru z Bogom. Kakor iz kontemplativnih izhajajo nekontemplativne kreposti, npr. lepota in moč, tako obstajajo tudi nekontemplativne hudobije, npr. grdobija in slabost. Kaj je bolj odurnega in zmalichenega od strastne duše? Poglej jezljivca in njegovo divjost. Opazuj žalostnega človeka, kako mu je duša padla in upadla. Kdo bi prenesel pogled na nečistneža, požeruha in strahopetca, ko je pri njih duša sestopila

z razpoloženjem do skrajnih meja telesa? Poteze dušne lepote odsevajo pri svetem človeku prav tako v njegovem vedenju« (In Ps. 29, hom. 1, 5).

Papeževo pismo je razdeljeno na štiri dele: uvod, življenje in delovanje sv. Bazilija, učenje sv. Bazilija in sklep.

I.

V uvodu najprej papež podčrtuje vlogo ljudi, ki so resnični očetje Cerkev zato, ker je po njihovem oznanjevanju evangelija Cerkev prejela življenje. Očetje so stavbeniki, ki so na temelju apostolov določili Cerkvi osnovne oblike, na katerih se bo Cerkev zidala do konca sveta. »Iz življenja, ki ga je tako Cerkev prejela od svojih očetov, Cerkev živi tudi danes; in v sestavku, ki so ji ga ti stavbeniki dali, se Cerkev zida še danes. Očetje so bili in bodo vedno tisti, ki strukturo Cerkve napravljajo trdno, in svoje trajno poslanstvo za Cerkev opravljajo v vseh stoletjih. Takó se dogaja, da se mora vse nadaljnje oznanjevanje evangelija in učenje, če hoče biti resnično, izenačevati z njih oznanjevanjem ter učenjem in vsaka karizma in služba mora zajemati iz živega studenca njihovega očetovstva.« Vsak nov kamen, ki se vzida v zgradbo Cerkve, se mora pomeriti po ravnilu očetov, z njimi se mora ujemati in spajati.

II.

Pri svetnikih je največji nauk in vzor njihovo življenje, zato papež posveča precejšen del svojega pisma življenju Bazilija Velikega, ki ga bizantinska liturgija imenuje »luč pobožnosti« in »luč Cerkve«. Bazilij se je rodil l. 329 v družini svetnikov (skupaj z Bazilijem šteje ta družina sedem svetnikov!) v Cezareji v Kapadociji. Študiral je v Carigradu in na univerzi v Atenah, in to pri najslavnejših tedanjih učenjakih. Po povratku iz Aten v Kapadocijo je sklenil posvetiti se samo Bogu. Prebudil se je kakor iz globokega sna in uprl je pogled k čudoviti luči evangeljske resnice. Spoznal je nekoristnost modrosti poglavarjev tega sveta, ki preminevajo (1 Kor 2, 6). Začel je iskati druge učitelje, namreč one »bedake« in siromake, ki so v puščavah Egipta in Sirije študirali na univerzi božje Modrosti. K njim je šel Bazilij v šolo in po njihovem zgledu se je potem v Pontu posvetil meniškemu življenju. Ustanavljal je samostane in napisal zanje redovna pravila, s katerimi je položil temelje meniške zakonodaje za Vzhod in Zahod.

Kmalu je bil Bazilij poklican v duhovniško službo (l. 364) in je nato postal škof in metropolit v Cezareji (l. 370). V cerkveno občestvo je uvedel prepevanje psalmov, ki se je potem iz Cezareje širilo po vsej Cerkvi. Prelepo je obnovil bogoslužje, ki se poslej imenuje po njem (liturgija sv. Bazilija

Velikega). Po Kristusovem zgledu je ljubil reveže in je zanje dal zgraditi v predmestju Cezareje »mesto v malem«. Bila je to velika oskrbovalnica za reveže in bolnike (zlasti za gobavce), ki je po njem prejela ime Baziliada. V njej je bila bolnica z zdravniško oskrbo, delavnice za raznovrstne obrti in molilnica. Baziliado so vodili menihi.

Veliko je moral Bazilij pretrpeti zaradi spletk arijancev in pnevmatomahov. Arijanski škofje so za boj zoper Bazilija, ki je branil nicejsko veroizpoved (resnico, da je Sin enega bistva z Očetom), nahujskali cesarja Valenta. Ta je že bil izgnal večino katoliških škofov z njih sedežev, ostale pa je prisilil k molku. Vendar se Bazilij ni uklonil trinogovim grožnjam, temveč je s svojim neustrašnim pogumom in pripravljenostjo na mučeništvo razmehčal naklepe krutega cesarja.

III.

Tretji del apostolskega pisma obravnava nekaj točk iz Bazilijevega nauka. Kdor gre tudi danes k Baziliju v šolo, bo našel luč za poglobljeno reševanje problemov in težav našega časa. Bazilij je odločilno pripomogel k ustalitvi izrazoslovja na trinitaričnem področju in s svojim jasnim trinitaričnim naukom še danes govori Cerkvi na srce. »To je praskrivnost, namreč presv. Trojica. Bazilij zanesljivo oznanja resničnost te skrivnosti: trojica božjih imen, kot sam pravi, jasno označuje tri različne hipóstaze [osebke]. S prav nič manjšo gotovostjo izjavlja, da so hipostaze absolutno nepristopne. Kako očitno se je ta veliki teolog zavedal slabotnosti in nezadostnosti vsakršnega teološkega razpravljanja! Nihče, pravi, ne more razpravljati tako, kakor zahteva dostojanstvo skrivnosti; in veličastnost skrivnosti presega sleherno govorico tako, da je celo angelski jeziki ne morejo doseči«.

Živi Bog je neskončna resničnost in v svojem bistvu neizsledna skrivnost. Kljub temu se je Bazilij zavedal, da mora govoriti o Bogu in o presv. Trojici. To mu je narekovala njegova vera v božje razodetje, plameneča ljubezen do Kristusa, poslušnost božjemu naročilu in graditev Cerkve. Cerkve namreč vedno želi poslušati oznanilo o večnih skrivnostih, po katerih nepotešljivo hrepeni. Bazilij bolj opeva kot pa razlaga brezmejno skrivnostnega Boga. Oče je počelo vsega in je predvsem Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa. Sin je njegova večna Beseda (Logos), njegova substancialna (podstatna) podoba, ki mu je v vsem popolnoma enaka: v neskončnosti, slavi, naravi itd. Sin je nepristopna luč, neizrekljiva moč, po velikosti brezmejen, nadvse bleščeča slava in nepopisna lepota. Samo z izpovedovanjem vere, da je Kristus ‚eden od Trojice‘, je Bazilij mogel pravilno pojmovati učlovečenje Besede, njeno izničenje pri učlovečenju in na križu. Kot le redko kdo nas Bazilij vodi k preišljevanju resnice, da je Sin z učlovečenjem prehodil

neskončno razdaljo, razdaljo namreč, ki vlada med Stvarnikom in stvarjo. Prehodil jo je, da bi nas poiskal in zopet privedel k Očetu.

»Kristusova pokorščina je pravi ‚evangelij‘, tj. prav posebna uresničitev odrešenjske ljubezni Boga; zaradi tega — in samo toliko — je naš Gospod in Bog . . . kolikor je ta, ki je pokoren, edinorojeni božji Sin, po katerem je bilo vse ustvarjeno. Tako more ta pokorščina zlomiti našo trmasto nepokorščino. Kristusove bolečine, bolečine brezmadežnega jagnjeta, ki ni odprlo svojih ust pred njimi, ki so ga topli, so neizmerno dragocene in vsebujejo večno in vesoljno moč, kajti ta, ki je trpel, je Stvarnik in Gospod neba in zemlje in ga časti vse stvarstvo, naj si bo to duhovno ali čutno; in on vse vzdržuje z besedo svoje moči. Kristusovo trpljenje tako ublaži našo nasilnost in pomiri našo jezo«. Kristologija slave ožarja kristologijo izničena: čimbolj z vero priznavamo njega, ki je za nas trpel, tembolj cenimo njegov križ in tem globlje spoznavamo njegovo nedoumljivo ljubezen.

Proti pnevmatomahom je Bazilij odločno branil resnico o božanstvu Svetega Duha in tako s Kapadočanoma, s prijateljem sv. Gregorjem iz Nacianca in s svojim bratom, sv. Gregorjem iz Nise, pripravil pot koncilu, ki je l. 381 zasedal v Carigradu. Iz Kristusa »je izšel Sveti Duh, Duh resnice, milost posinovljenja, zastava prihodnje dediščine, prvina večnih dobrin, oživljajoča moč, studenec posvečenja; iz njega se z zajemanjem moči utrjuje sleherna razumna in umna moč, slavi Očeta in ga večno povečuje« (prim. Anaphora s. Basilii).

Bleščeča luč skrivnostne Trojice osvetljuje in ne zatemnjuje obličje človeka, ki je ustvarjen po božji podobi. Kolikor močneje človek povečuje Boga, toliko bolj se dviga v dostojanstvu in v vedrem veselju. Kolikor pa se odmakne od Boga, toliko manj potem pozna sam sebe, smisel svojega življenja in se temu ustrezno tudi poživali. Po tem, da je človek božja podoba, se dviga nad red stvarnega veselja, »je veličastnejši od neba, od sonca in od zborov zvezd. Kateri namreč od nébesov se imenuje podoba Boga najvišjega? Kakšna neki Stvarnikova podoba je sonce? Kaj je luna? Kaj so ostale zvezde? So pač nežive in stvarne stvari, ki so postale samo svetla telesa; v njih ni razuma ne prostovoljnih premikov ne svobodne samsmerjevalnosti, ampak so služabnice dodeljene jim nujnosti, zaradi katere se stalno enako in nespremenljivo vrtijo. Človek torej, v časti povišan nad te stvari, ni umel, temveč je nehal hoditi za Bogom in se upodabljal po Stvarniku ter je postal suženj mesenih strasti. ‚Prilicil se je neumnim živalim in jim postal podoben‘ (Ps 48, 13). Zdaj kakor pohoten žrebec rezgeče po ženi svojega bližnjega (Jer 5, 8), drugič kakor grabežljiv volk zalezuje tuje premoženje (Ez 22, 27), tretjič je podoben lisjaku s svojo zvijačnostjo in vrtočenjem do brata (Lk 13, 32). Višek neumnosti in živalske nerazsodnosti je v tem, da on, ki je bil ustvarjen po Stvarnikovi podobi, ne dojame svoje prvotne zgrajenosti in noče umeti tolikšne ojkonomije v zvezi s seboj, ampak

na vse to pozabi zato, ker je zavrzel podobo nebeškega in si je nadel podobo prstenega človeka« (In Ps. 48, hom. 1, 8).

Z grehom je človek božjo podobo otemnil, pokvaril in nalomil. Logos je postal meso (Jan 1, 14) in se je s pokorščino ponižal do smrti na križu z namenom, da bi obnovil človekovo bogopodobnost. Človek, ki je pozabil na svoje prvotno dostojanstvo, naj bi se spet zavedel svoje vrednosti z mislijo na ceno, za katero je bil odkupljen — za ceno Kristusove krvi, prelite na križu. Dostojanstvo človeka temelji na skrivnosti Boga in na skrivnosti Kristusovega križa. Iz teh dveh skrivnosti črpa moč in raste krščanski humanizem.

Nato papež razpravlja o Bazilijevem nauku o sv. krstu in o sv. evharistiji. Krst v krščencu skrivnostno ponavzoči Kristusovo velikonočno skrivnost, obnovi v njem božjo podobo. Krst zemljana uvede v nebeško življenje. Evharistija je edina hrana, ki je sposobna kristjana hraniti z energijo prihodnjega veka, s tisto energijo, ki je je krščanec že začetno postal deležen s sv. krstom. »Samo evharistija lahko po božji previdnosti in daru resnično ohranja v srcu pečat spomina na Kristusa, ki s pospeševanjem in zaviranjem preprečuje, da ne grešimo«. Bazilij od vseh kristjanov zahteva absolutno ljubezen do Boga. Vsi kristjani so dolžni živeti po evangeliju, težiti po svetosti in napredovati v duhovnem življenju. V ta namen cezarejski škof priporoča vsakdanje sv. obhajilo. Ni različnih krstov, marveč en sam, zato tudi ni drugorazrednih kristjanov, kristjanov, ki ne bi bili dolžni hoditi po poti svetosti in popolne ljubezni do Kristusa.

Kristjani se hranijo tudi z vsako besedo, ki prihaja iz božjih ust. Čeprav drugače kakor evharistija je sv. pismo božje, sveto in potrebno kristjanom. »Pismo torej, ki je stvarno božje [re divina], čeprav je izrečeno s človeškimi besedami, je najvišja avtoriteta: je studenec vere, temelj dovršene, nedvomne in neomajne gotovosti. V celoti je od Boga, zato je vse, tudi v najmanjših delih neizmernega pomena in je vredno največje pozornosti«. Obstaja resna nevarnost, da bi sv. pismo razumeli zgolj po kategorijah človeškega razuma in bi tako božjo razsežnost navdihnenih besed skrčili na raven človeških besed. S tem bi izvršili veliko bogoskrunstvo. Razlagalci sv. pisma morajo ponižno prositi Gospoda luči za umevanje besed, ki jih je izrekel in so zapisane v sv. pismu; pred sv. pismom morajo zavzemati razmerje učljivih otrok. Sv. pismo je vsem kristjanom vodilo v blodnjaku življenja in ti bi ne smeli storiti koraka brez upoštevanja sijočih žarkov navdihnenih besed.

IV.

Papež končuje apostolsko pismo s prošnjo, naj bi Marija, ki jo Bazilij imenuje prerokinjo, brezmadežno, nadvse blagoslovljeno, slavno Gospo in Bogorodico, vedno Devico in radost vsega vesoljstva, pomagala, da bi vsa

Cerkev, in še posebej bazilijanski redovniki in redovnice, ponovno premislila Bazilijeve nauke in jih z veseljem sprejela. To naj bi zlasti bazilijanske redovnike spodbudilo k bolj gorečemu asketskemu prizadevanju in h kontemplaciji božjih resničnosti.

Ivan Pojavnik

Okrog Künga

Kongregacija za verski nauk

Izjava o nekaterih točkah teološkega nauka profesorja Künga

Kristusova Cerkev je sprejela od Boga zapoved, naj ohranja in brani zaklad vere, da bi se vsi verniki pod vodstvom svetega učitelja, po katerem v Cerkvi deluje sama oseba Kristusova učitelja, neokrnjeno oklepali resnice, ki je bila predložena vernikom enkrat za vselej, da bi s pravilno presojo globlje prodirali vanjo in bi jo vse popolneje uresničevali v življenju.¹

Da bi cerkveno učiteljstvo izpolnilo to veliko dolžnost, ki je bila zaupana samo njemu,² uporablja prispevke teologov, posebno tistih, ki so v Cerkvi od vodstvene oblasti uradno prejeli nalogo poučevanja in so zato tudi oni neka-ko postali učitelji resnice. Teologi pri svojem raziskovanju, prav tako kakor strokovnjaki drugih ved, uživajo zakonito znanstveno svobodo, seveda znotraj mejá metode svete teologije, v prizadevanju da bi po svoje dosegli isti namen kakor učiteljstvo, da bi namreč »ohranjevali sveti zaklad razodetja, ga umevali v njegovi globini, ga razlagali, učili in branili, to je razsvetljevali z lučjo božje resnice življenje Cerkve in človeškega rodu.³

Zato je potrebno, da se pri njihovem raziskovanju in poučevanju katoliškega nauka stalno kaže zvestoba do cerkvenega učiteljstva; saj se nihče ne sme ukvarjati s teologijo razen v povezavi s tistim poslanstvom poučevanja resnice, ki je naloženo Cerkvi.⁴ Odstopanje od te zvestobe bi povzročilo škodo tudi vsem vernikom, ki imajo sveto pravico — glede na to, da so dolžni izpovedovati vero, ki so jo od Boga prejeli po Cerkvi — prejemati

¹ Prim. 1. vat., dogm. konst. Dei Filius, »De fide et ratione«: DS 3018; Lumen gentium 12.

² Prim. Dei Verbum 10.

³ Pavel VI., nagovor z dne 1. 10. 1966, v: AAS 58 (1966) 891.

⁴ Prim. Janez Pavel II., Sapientia christina n. 70; Redemptor hominis 19, v: AAS 71 (1979) 493, 308.

nepopačeno božjo besedo, in zato pričakujejo, da bodo pazljivo odbite zablode, ki jim prete.⁵

Če pride do tega, da kakšen učitelj svete znanosti izbere in širi kot pravilo vere svoje lastno mnenje [iudicium], ne pa nauk Cerkev, in vztraja pri svojem mišljenju, čeprav so bila v odnosu do njega uporabljena vsa sredstva ljubezni, tedaj poštenost zahteva, da Cerkev javno opozori na tako vedenje in odloči, da on ne more več poučevati v moči pooblastila, ki ga je prejel od nje.⁶

To cerkvenopravno pooblastilo je izkaz medsebojnega zaupanja: zaupanja namreč pristojne cerkvene oblasti do teologa, ki se pri svoji nalogi raziskovanja in poučevanja vede kot katoliški teolog, in zaupanja teologa do Cerkev ter njenega nauka v celoti, saj po njenem nalogu opravlja svoje delo.

* * *

Nekateri spisi duhovnika in profesorja Hansa Künga, razširjeni po mnogih deželah, in njegov nauk, vznemirjajo že dolgo časa duhove vernikov. Nemški škofje — in sama kongregacija za verski nauk — so mu večkrat soglasno poslali opozorila in opomine. Hoteli so ga privedi do tega, da bi svojo teološko dejavnost opravljal v popolnem občestvu z verodostojnim cerkvenim učiteljstvom.

V tem smislu je sveta kongregacija za verski nauk, ki spolnjuje poslanstvo pospeševanja in varovanja verskega in nravnega nauka v vesoljni Cerkvi,⁷ v dokumentu, objavljenem 15. februarja 1975, izjavila, da nekateri nazor prof. Hansa Künga v različni meri nasprotujejo nauku katoliške Cerkev, ki se ga morajo oklepiti vsi verniki. Kongregacija je med temi točkami kot na bolj pomembne opozorila na tiste, ki se nanašajo na versko resnico o nezmotnosti v Cerkvi in na nalogo verodostojnega razlaganja svetega zaklada božje besede, ki je dana samo živemu cerkvenemu učiteljstvu; in končno je opozorila na nauk o veljavnem posvečevanju evharistije.

Obenem ga je ta kongregacija opozorila, naj ne uči najprej takšnih nazorov, in je čakala, da bo svoje nazore uskladil z naukom verodostojnega učiteljstva.⁸

On pa vse do zdaj ni v ničemer spremenil omenjenih nazorov.

To posebej velja za nazor, ki zbuja vsaj dvom glede verske resnice o nezmotnosti v Cerkvi ali to nezmotnost skrči na neko temeljno vztrajanje [neomajnost] Cerkev v resnici, z možnostjo, da se moti v tistih naukih, ki

⁵ Prim. Lumen gentium 11 in 25; Pavel VI., Quinque iam anni, v: AAS 63 (1971) 99.

⁶ Prim. Sapientia christiana III, 27, 1, v: AAS 71 (1979) 483.

⁷ Prim. Motu proprio Integrae servandae n. 1, 3, 4, v: AAS 57 (1965) 954.

⁸ Prim. AAS 67 (1975) 203—204.

jih cerkveno učiteljstvo uči kot dokončno obvezne. V tej stvari se Hans Küng ni prav nič uskladal z naukom učiteljstva, nasprotno, nedavno je spet še izrazil svoje izpovedal ta svoj nazor (in sicer v spisih Kirche — gehalten in der Wahrheit? Benziger Verlag 1979, in Zum Geleit k delu A. B. Haslerja, ki ima naslov Wie der Papst unfehlbar wurde, Piper Verlag 1979), čeprav ga je bila ta kongregacija že opozorila, da ta nazor nasprotuje nauku, ki ga je definiral 1. vatikanski koncil in ga potrdil 2. vatikanski koncil.

Posledice tega mišljenja, predvsem preziranje cerkvenega učiteljstva, najdemo tudi v drugih delih, ki jih je H. Küng izdal. To pa brez dvoma škodi nekaterim poglavitnim resnicam katoliške vere (npr. resnici o sobistvenosti Kristusa z Očetom in resnici o blaženi Devici Mariji), ker se jim prideva drugačen pomen, kakor pa ga je razumela in ga razume Cerkev.

Kongregacija za verski nauk se je v omenjenem dokumentu iz leta 1975 vzdržala nadaljnjega poseganja v zvezi z zgoraj navedenimi nazori prof. Hansa Künga, ker je upala, da bo on od njih odstopil. Ker pa zdaj tega upanja ni več, zato je zdaj ta kongregacija po svojem poslanstvu prisiljena izjaviti, da prof. Hans Küng v svojih spisih odstopa od celotne resnice katoliške vere in ga zaradi tega ni mogoče več imeti za katoliškega teologa ter kot tak ne more več opravljati službe učenja teologije.

Pri sprejemu podpisanega kardinala prefekta je papež Janez Pavel II. potrdil izjavo, ki je bila izglasovana na redni seji te kongregacije, in ukazal, naj se objavi.

V Rimu, na sedežu kongregacije za verski nauk, 15. decembra 1979.

Franjo kard. Šeper, prefekt,
Fr. Hieronim Hamer, tajnik

Izjava dr. Georga Moserja, škofa Rottenburga-Stuttgarta

Po nekajletnem pojasnjevanju spornih točk je rimska kongregacija za verski nauk dne 15. decembra 1979 izjavila, da prof. dr. Hans Küng (Tübingen) v svojih spisih odstopa od celotne resnice katoliške vere in zato ne more več veljati za katoliškega teologa in kot tak tudi ne more več poučevati. To izjavo je potrdil papež Janez Pavel II. z ukazom, naj se objavi. Iz tega zame kot za pristojnega krajevnega škofa izhajajo neobhodne posledice:

1. Sporočil bom ministru za znanost pokrajine Baden-Württemberg, da po konkordatu obstaja resen zadržek zoper poučevanje prof. Künga, in ga bom prosil, naj ob upoštevanju mojega mnenja poskrbi za nadomestilo na tem profesorskem mestu na katoliški teološki fakulteti v Tübingenu.

2. Sporočil bom gospodu prof. dr. Hansu Küngu, da na podlagi izjave, ki mu jo je poslalo najvišje cerkveno vodstvo, ne more več delovati po

nalogu Cerkve kot katoliški učitelj in mu moram zaradi tega odvzeti cerkveno dovoljenje za poučevanje (*missio canonica*).

Izredno mi je žal, da so se izjalovila dolgoletna prizadevanja za sporazum, razčiščenje in soglasje; in to še toliko bolj, ker sem si po svojih močeh prizadeval za odgovorno rešitev spora teološko in pastoralno.

Na vse vernike škofije Rottenburg-Stuttgart naslavljam nujno in srčno prošnjo, naj spoštujejo odločitev sv. očeta in naj se vzdržijo prenagljenih in nezdravih reakcij v tem pogledu. Pozivam jih k molitvi za edinost in mir v Cerkvi.

Rottenburg am Neckar, 18. decembra 1979.
Dr. Georg Moser, škof Rottenburga-Stuttgarta.

*Stališče predsednika nemške škofovske konference kardinala
Jožefa Höffnerja ob odvzemu cerkvenega dovoljenja za poučevanje
profesorju dr. Hansu Küngu*

1. Kongregacija za verski nauk je v »izjavi« z dne 15. decembra 1979 ugotovila: prof. Hans Küng odstopa v svojih spisih od polne resnice katoliške vere. Zato ne more več veljati za katoliškega teologa in kot tak ne more več poučevati. Temu ustrezno bo pristojni krajevni škof, gospod dr. Georg Moser, sporočil ministru za znanost pokrajine Baden-Württemberg, da ni več pogojev za ‚nihil obstat‘, in da je gospodu prof. Küngu odvzeta ‚*missio canonica*‘ ki mu je bila dana pred devetnajstimi leti pri vpoklicu na tübinsko univerzo. S tem so skoraj po desetletnih prizadevanjih za razčiščenje teoloških temeljev, o katerih je podvomil prof. Küng, bile izvedene neizbežne posledice. Nemška škofovska konferenca obžaluje, da je moralo priti do te boleče odločitve. Konferenca stoji brez pridržkov za odločitvijo kongregacije in za koraki gospoda škofa Moserja, ki izhajajo iz te odločitve. Celoten razvoj ni dopuščal nobenega drugega izhoda.

2. Glavni vzrok za to odločitev vidi kongregacija v nauku prof. Künga o nezmotnosti v Cerkvi. Vse krščanske Cerkve in krščanske skupnosti učijo nauk o neki neuničljivosti Cerkve Jezusa Kristusa, ki sloni predvsem na neomajni moči in na trdni zanesljivosti božje besede. Čeprav je treba vero Cerkve vedno znova premišljevat in zato prav do dopolnitve zgodovine to premišljevanje ne bo končano, vendar vsebuje vera obvezen ‚da‘ in enoumen ‚ne‘. Drugače Cerkev ne more ostati v resnici Jezusa Kristusa. Poleg tega je katoliška Cerkev prepričana, da je Cerkvi kot celoti in na poseben način njeni hierarhični službi (škofovstvu, cerkvenemu zboru, papežu) dan dar Duha, da bi enkrat razodeto božjo besedo v moči njene lastne resnice, ohranjala in nepopačeno razlagala. Zato spadajo k vztrajanju

Cerkve v resnici določene verske določitve. Te so različno obvezujoče. Stavki vere, ki služijo razlagi svetopisemskega učenja in jih je Cerkev določila kot dokončno obvezne, se imenujejo ‚dogme‘ v strogem pomenu. 1. vatikanski koncil (1870) je izjavil, da je papeževo nezmotno oznanjevanje verska resnica, in obenem je iz izročila Cerkev opisal pogoje za tako polno-močno govorjenje. 2. vatikanski koncil je ta nauk dopolnil in podkrepil.

Prof. Küng je v svoji knjigi »Unfehlbar? — Eine Anfrage« (Zürich 1970) (»Nezmoten? — Neko vprašanje«) in v drugih spisih ta nauk okrnil. Priznava neko temeljno vztrajanje Cerkev v resnici, a to vztrajanje je združljivo z dejanskimi zablodami v verskih odločitvah, ki jih je cerkveno učiteljstvo izdalo kot nepreklicne. Cerkev ostaja v resnici »navzlic vsem vedno mogočim zmotnostim«. Kongregacija za verski nauk opaza v tem oslabitev daru cerkvene nezmotnosti in popačenje oziroma korenito zatemnitev verske resnice iz leta 1870. Prof. Küng je v zadnjem času izrekel celo trditev »o reviziji sklepov 1. vatikanskega koncila«.

Verska resnica o nezmotnosti v Cerkvi se zdi na prvi pogled obrobnegega pomena v celoti vere, toda dejansko se v njej osredotočajo temeljna vprašanja, kakor npr. spoznanje resnice in razlaga razodetja, njegova jezikovna oblika in njegovo izročanje, gotovost vere in utemeljitev službene oblasti v Cerkvi. Zablode na tem področju, ki služi pravemu spoznanju božjega razodetja, škodijo veri.

Teološka metoda, ki jo uporablja prof. Küng — ta metoda se je večkrat izkazala za nevarno zoževalnostjo — ima za posledico prelom v izročilom katoliške vere in učenja v pomembnih vprašanjih. To postane zlasti očitno v izjavah prof. Künga o osebi Jezusa Kristusa. Pri središčnem kristološkem vprašanju, ali je Jezus resnično božji Sin, tj. če zavzema isto raven in bitno višino z Bogom, se je prof. Küng kljub vsem poizkusom pojasnjevanja izmaknil odločni in v obvezujočo besedo oblikovani izpovedi. Kristjani od davnih časov izpovedujejo: »Verujem . . . v enega Gospoda Jezusa Kristusa, edinorojenega Sina božjega, ki je iz Očeta rojen pred vsemi veki, Bog od Boga, Luč od Luči, pravi Bog od pravega Boga, rojen, ne ustvarjen, enega ibstva z Očetom« (tako na kratko veroizpoved nicejskega koncila iz leta 325). To ima posledice za naše odrešenje: če se v Jezusu Kristusu ni sam Bog daroval za ljudi, potem propade srce krščanskega razodetja. Vsi izreki, tudi o človeškosti oziroma o človeški naravi Jezusovi, so za krščansko vero res pomembni, če so notranje povezani z resnično božjo bitjo Jezusa Kristusa.

Prof. Küng seveda na splošno zagotavlja, da hoče vsebino kristoloških verskih resnic ohraniti in uveljaviti, vendar dejansko zatemnjuje in zmanjšuje njihove enoumne stavke. Temeljne nejasnosti o skrivnosti Jezusove osebe ogrožajo središče ne le katoliške, temveč krščanske vere nasploh. Zato ni naključje, da prof. Küng prikazuje nezadostno tudi nauk o troedi-

nem Bogu, Cerkvi, zakramentih in Mariji. Te pomanjkljivosti so pripomogle k zaskrbljujočem razmajanju gotovosti v veri. Vsekakor imajo verniki tudi danes pravico do polnega in enoumnega prikaza neodtujljivih verskih resnic. Za to mora v Cerkvi skrbeti učiteljska in pastirska služba.

3. Kongregacija za verski nauk je opomnila prof. Künga glede na njegovo pojmovanje Cerkve že leta 1967, po izidu njegove knjige »Die Kirche« (Freiburg-Bresgau 1967) (»Cerkev«). Dne 30. aprila 1968 je kongregacija sporočila prof. Küngu, da preiskuje njegovo knjigo »Cerkev«. Obenem je kongregacija povabila prof. Künga na pogovor. Čeprav je prof. Küng izjavil, da je v osnovi pripravljen na pogovor, ni do tega pogovora prišlo kljub ponovljenim povabilom kongregacije. Po izidu knjige »Nezmoten? — Neko vprašanje« (1970) je kongregacija sprožila doktrinalni postopek zoper nekatere njegove učne nazore v knjigi in je pozvala prof. Künga, naj odgovori na vprašanja, ki so mu bila poslana. Obsežna pisemska izmenjava ni privedla do odgovora, ki bi zadovoljil kongregacijo. Nato je kongregacija, ki ima nalogo po vsej Cerkvi varovati in pospeševati vero, objavila dne 6. julija 1973 izjavo MYSTERIUM ECCLESIAE (Skrivnost Cerkve), v kateri zavrača nauk tübinskega profesorja. Kongregacija je v zvezi z izjavo *Mysterium Ecclesiae* pisмено obvestila prof. Künga, da je možen pogovor glede obeh doktrinalnih postopkov. Če prizna prof. Küng nauk, ki ga vsebuje izjava *Mysterium Ecclesiae*, se konča tekoči postopek o obeh knjigah. Kljub prizadevanju kardinala Döpfnerja ni prišlo do pogovora, ki ga je Rim ponudil za razčiščenje zadeve. Prof. Küng je dne 4. septembra 1974 pisмено zagotovil kongregaciji, da bo izkoristil »čas, ki mu je dan za razmislek«, in ne izključuje možnosti, da bi se mogel njegov »učni nazor« v teku časa »izenačiti« z nazorom učiteljstva. Kongregacija je nato v izjavi z dne 15. februarja 1975 »po naročilu papeža Pavla VI. za zdaj izdala opomin, naj prof. Küng ne zastopa več takšnih učnih nazorov«. Bilo je rečeno, da je doktrinalni postopek kongregacije »za zdaj končan«. Nemška škofovska konferenca je v priloženem pojasnilu z dne 17. februarja 1975 spomnila prof. Künga na načela, ki spadajo k temeljnemu pojmovanju katoliške teologije in ki jih prof. Küng ni dovolj upošteval v svojih posameznih teoloških delih. To je veljalo tudi za nauk o osebi Jezusa Kristusa v knjigi prof. Künga »Christ sein« (München 1974) (»Biti kristjan«). Ko so propadla mnoga prizadevanja, bi sprejel prof. Küng dopolnila (prim. tudi večurni pogovor v Stuttgartu dne 22. januarja 1977), je nemška škofovska konferenca h knjigi »Biti kristjan« dne 17. novembra 1977 objavila posebno »izjavo«. Hkrati je objavila pisμένο izmenjavo o tej zadevi. In spet se ni izpolnila nadaljnja obljuba prof. Künga, da bo v svojem najnovejšem delu »Existiert Gott?« (München 1978) (»Biva Bog?«) pojasnil grajane teme.

Navzlic opominu kongregacije za verski nauk z dne 15. februarja 1975 je prof. Küng svoje učne nazore o nezmotnosti v Cerkvi ne samo ponovil v

začetku leta 1979, marveč jih je tudi podal v zaostreni obliki (prim. »Kirche — gehalten in der Wahrheit?« — Theologische Meditationen 51, Zürich 1979; Geleitwort »Der neue Stand der Unfehlbarkeitsdebatte« zu A. B. Hasler, Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas, München 1979, XIII—XXX) (»Je Cerkev — vzdrževana v resnici?« — Teološke meditacije 51, Zürich 1979; Spremna beseda »Novo stanje debate o nezmotnosti, k A. B. Hasler, Kako je postal papež nezmoten. Moč in nemoč neke dogme, München 1979, XIII—XXX). Kongregacija za verski nauk se pri svoji odločitvi z dne 15. decembra 1979 sklicuje na to očitno kršitev pogojev, ki so bili v februarju 1975 postavljeni za ustavitev doktrinalnega postopka.

4. Sprejeto odločitev je mogoče razumeti samo v luči te skoraj deset let trajajoče diskusije in pretresanja. Zastopniki rimske kongregacije za verski nauk, predsednik nemške škofovske konference in predsednik njene komisije za vero, predvsem Julius kard. Döpfner in Hermann kard. Volk kakor tudi pristojni škof Rottenburga-Stuttgarta dr. Georg Moser so skušali razčistiti nastali položaj s številnimi pisanji, osebnimi pogovori in mnogimi pobudami. Pri tem so zmeraj priznali pomembno mesto teološki diskusiji. Kongregacija je vrsto let ponovno in ponovno vabila prof. Künga na razgovor, a on tega povabila ni sprejel. Prof. Küng ni zadostno odgovoril na vprašanja, ki sta mu jih zastavili kongregacija in nemška škofovska konferenca. Začasna ustavitev doktrinalnega postopka in podelitev »opomina« leta 1975, ki ni predviden ne pravno ne postopkovno, sta bili obliki skrajne spravljalivosti v odnosu do prof. Künga in novi poizkus, kako poravnati spor. Prof. Küng ni uporabil te možnosti. Z nepopustljivostjo brez primere in nepoučljivostjo, na kakršno redko naletimo — to velja navzlic drugače zvenečim zatrjevanjem o pripravljenosti na pogovor, kakor pravi prof. Küng — se ni dal pregovoriti ne pobudam učiteljstva ne obsežni teološki diskusiji, da bi dopolnil, modificiral ali popravil svoje nazore. V isti okvir spadajo njegovi napadi zoper cerkveno disciplino in red, takšni, da nekateri od njih ne poznajo nobene meje.

5. Zato je odločba, ki jo je sprejela kongregacija, bila neizbežna. Nemška škofovska konferenca obžaluje, da so se izjalovila tako številna prizadevanja za kako drugo rešitev. Cerkvenemu učiteljstvu so zadnja leta pogosto očitali, da trpi te odstopajoče učne nazore v prostoru Cerkve, medtem ko strogo ravna z nadškofom Lefebvrom in njegovimi privrženci. Kongregacija ,nemška škofovska konferenca in škof Rottenburga niso dopuščali nobenega dvoma, da bodo izpustili izpred oči svojo nalogo, ki je braniti vero Cerkve. Udje Cerkve imajo pravico do zanesljivega oznanila in do gotovosti v veri (te ni treba zamenjavati z napačno gotovostjo). To se uresničuje po pooblaščenem učiteljstvu v Cerkvi in s tem tudi po nezmotnosti, ki jo posreduje božji Duh. Zavzemati se za to prepričanje pomeni

ohranjati istovetnost katoliške Cerkve. To pa je osnovni pogoj pravega ekumenskega dialoga in pogoj za izpolnitev nalog Cerkve v družbi.

Nemška škofovska konferenca prosi vernike katoliške Cerkve, druge kristjane in vse ljudi, ki jih zanima cerkveno življenje, naj ocenjujejo in presojujejo odločbo kongregacije na tem ozadju. Postopki so javno znani že vrsto let in jih je mogoče preveriti. Cerkevno učiteljstvo se zaradi tega posega, ki zbuja razočaranje, pri razčiščevanju spornih teoloških nazorov tudi v prihodnje ne bo dalo zavesti, da ne bi iskalo rešitve s pomočjo iskrenega dialoga.

6. S tem preklicem dovoljenja za poučevanje izgubi prof. Küng pooblastilo učiti v imenu Cerkve katoliško teologijo in kot od Cerkve priznani učitelj. Iz Cerkve ni izključen in ostane duhovnik.

Köln, 18. decembra 1979

Jožef kard. Höffner, predsednik nemške škofovske konference

Pogled na izhodišče Küngove teologije

Nemška škofovska konferenca je izdala obširno dokumentacijo (64 časopisnih strani) v zvezi s postopkom o teologiji prof. Künga. Ista dokumentacija je z nekaj dodatki že prevedena v francoščino (*Le dossier Küng, Faits et documents*, Paris 1980). V dokumentaciji lahko spremljamo pismo izmenjavo kongregacije za verski nauk s prof. Küngom. Dopisovanje se je začelo dne 30. 4. 1968 in se nadaljevalo več kakor deset let. Objavljena so tudi pisma odgovornih nemških kardinalov in škofov prof. Küngu in pisma prof. Künga kongregaciji in nemškemu kardinalom in škofom. Mogoče je torej preveriti potek doktrinalnega postopka, ki se je nedavno končal. In vendar se po menju prof. Künga še ni končal, zato se bo on boril naprej. Zoper koga? Ali ne najprej zoper sebe?

Znano je, da je K. Marx privzel Heglovo dialektiko in jo naobrnil na zgodovino, človeško družbo in materijo (dialektični materializem). Manj znano pa je, da je H. Küng privzel Heglovo dialektiko in jo naobrnil na razodetje, Cerkev, verske resnice in teologijo (dialektična teologija). Küng je študiral Hegla in se navzel njegovih idej (prim. H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg-Basel-Wien 1970). Jasno se kaže to v Küngovem delu »Unfehlbar? — Eine Anfrage«, Zürich 1970 (prim. zlasti str. 135—137). Küng se sklicuje na Heglovo dialektiko, ki naj bi v spoznavnem poteku upoštevala dinamiko subjekta in objekta, in dobesedno piše: »Samo tisto spoznanje in znanost je pravična tej [spoznavni] dinamiki subjekta in objekta, ki je udeležena pri vsem tem gibanju in se ne oklepa

na videz trdnih definicij in jasnih tez. To dela racionalizem, ki se zaradi tega ne sooči s stvarnostjo v vsej njeni živahnosti, gibljivosti, konkretnosti in polnosti. Zato Heglu ni bila nobena muhavost in nobena igra s številom tri to, da je njegove krožeče mišljenje enako pogosto napredovalo v malem in velikem v treh korakih (ali v trikotnikih iz trikotnikov). Za tem stoji temeljni uvid, ki od takrat ni več pozabljen: z *enim* samim stavkom ne morem resnično izraziti resnice, temveč potrebujem v temelju — določujoč, bolj natančno določujoč, zanikajoč in preklicujoč — tri stavke: To je tako, vendar ni tako, temveč je tako! In tako dalje. Pri tem niso resnica posamezni koraki, stavki, momenti, marveč celota« (Unfehlbar 135—136).

Heglova logika in mišljenje je res krožne narave. Hegel pojmuje svetovni razvoj kot razvoj absolutnega Duha, ki napreduje v treh korakih: afirmacija — negacija — negacija negacije ali nova afirmacija na višji stopnji (še bolj znan je Fichtejev obrazec: teza, antiteza, sinteza). Danes vsak šolar ve, da kroženja ne razstavimo v trikotnik, ampak v sinusovo krivuljo — v »kačo«. Zato je temeljni uvid Heglove dialektike zgrešen (je zabloda) in Heglova filozofija, ki gradi na tem temelju, se sesuje v prah. Je pač zgolj zemljekrožna (pozemeljska) filozofija, v kateri osnovna zabloda prehaja na vse ravni Heglovega krožečega mišljenja.

Krožečega mišljenja ne razstavimo v trikotnik (teza, antiteza, sinteza), temveč v sinusovo krivuljo, pri kateri »dolina« in »hrib« enako odstopata od premice, ki ju razpolavlja. To pomeni tole: resnica je v ravnočrtnosti (trdim o bitju to, kar je), zabloda pa je v dvoumnosti (»dolina«: v sodbi bitju odzvamem to, kar je; »hrib«: v sodbi bitju pridenem to, kar ni). Sinusova krivulja nadalje pomeni tole: krepost je v sredini, v ravnočrtnosti (od nje odstopam ali s pomanjkanjem (»dolina«) ali s pretiravanjem (»hrib«)). Heglova dialektika spremeni ‚premico‘ (ravnočrtno afirmacijo, ki vključuje v vsakem primeru ravnočrtno nanašanje na prvo Resnico) v sinusovo krivuljo (in ne v trikotnik!): negacija je »dolina« in negacija negacije je »hrib«. To kar krožeči um v prvem polkrogu svojega obhoda zanika, nato prav to v nasprotnem polkrogu istega obhoda trdi — in namesto, da bi dosegel ravnočrtno spoznanje resnice, zaide v dvoumje in zablodo.

Duhovni razvoj zgodovine ni »afirmacija« — negacija — negacija negacije ali afirmacija na višji stopnji itd.«, temveč je neprestano valovanje (prehajanje iz ene skrajnosti v drugo) zaradi pozemeljskega kroženja človeških duhov. Če upoštevamo še oddaljevanje teh duhov od večnega Boga, potem zamenja sinusovo krivuljo navzdol spuščajoča se spirala. Če upoštevamo dviganje duhov iz zemljekrožne miselnosti k neskončnemu Bogu, potem to gibanje poteka po navzgor dvigajoči se spirali, ki na zgornjem tečaju duhovne geosfere preide v vertikalno.

Küng nekritično sprejme Heglov temeljni uvid o dialektiki, ki je zabloda. In potem se ta zabloda prenaša več ali manj na vse ravni Küngovega kro-

žečega mišljenja. Tudi za to mišljenje velja načelo o istovetnosti (neprotislovnosti), ki ga King za Heglom postavlja pod vprašaj.

Če bi kdo z enim stavkom ne mogel resnično izraziti določene resnice, ampak bi prvemu stavku v skladu s sprejeto logično predpostavko moral dodati še dva nova stavka, potem bi tudi ta dva nova stavka spet moral razstaviti na štiri nove stavke (da bi vsakega od dveh novih stavkov določil z dvema novima); štiri nove stavke bi moral razstaviti na osem novih, osem na šestnajst itd. Pri dvajseti stopnji tega geometričnega spoznavnega zaporedja bi potreboval 4,194.704 novih stavkov, pri trideseti pa že nad 8,5 milijard (točno: 8,590.753,792) novih stavkov. Pri trideseti stopnji tega krožnega mišljenja bi se njegov duh razstavil v že nad 8,5 milijard razumarskih miselnih ovojnic (kakšen krmeželj v očesu duha!).

Da bi prof. Küng z enim stavkom resnično izrazil določeno resnico, za to bi potreboval — groza in strah — neskončno število stavkov (to je skrajni absurd). Da bi spoznal in povedal te stavke, bi potreboval neskončno dolg čas... Ker gre to razumarsko spoznavno zaporedje v neskončnost, bi nikoli ne dosegel resnice enega samega svojega stavka. Küngova teologija je v jedru, prav tako kakor Heglova filozofija, navzlic drugačnemu lupinskemu videzu, skepticizmu in agnosticizmu. V bistvu gre pri tem za postopek »judaizacije« in »helenizacije« teologije ali za zemljekrožno (pozemeljsko) teologijo, pri kateri analogijo biti, pojmov in trditvev (trditvev, zanikanje, presežnost: smer k večni Resnici, ki je merilo vsake resnice) nadomesti spoznavna razumarska dialektika (trditvev, zanikanje: zemljekrožna smer, zgolj v tok zemeljskega krožnega časa zaprto spoznanje, pri katerem je spoznavajoči subjekt merilo resnice, saj je resnica samo razvoj zavesti »absolutnega« duha — za to smer je značilen subjektivizem in idealizem). Zato Küng zagovarja historicizem: »Stavki so v gibanju: moj jezik je samo moj jezik. Jezik ni statična tvorba, temveč dinamično dogajanje, ki je vključeno v tok celotne zgodovine človeka in sveta. Besede in stavki lahko popolnoma spremenijo pomen v novem položaju. Tako je jezik vedno na poti k resnici, je temeljni pojav zgodovinskosti človeka. Tudi stavek ‚Bog biva‘ je zgodovinski stavek« (Unfehlbar 130).

V soglasju s privzeto Heglovo dialektiko Küng uči, da so vse resnice, ki jih Cerkev izpoveduje v veri, dvoumne: »Načeloma [von vorneherein], tako smo videli, nezmotni stavki niso dani ne posameznemu verujočemu ne določenim verujočim. Posamezni vernik, kakor tudi skupnost vernikov, se mora pri oznanjevanju gotovo truditi za *resnične* stavke, čeprav ni mogoče nikoli izključiti zadnje dvoumnosti celo pri stavkih vere« (Unfehlbar 156). Küng spet tukaj izreka same nezmotne trditve (svoje »dogme«), medtem ko odpravi verske dogme! To pa je dvoumno in obenem protislovno — to so pač miselni vozli. Küng je v osnovi v protislovju s samim seboj in lahko je opaziti, da izreka polno protislovnih trditvev. Küng relativizira

nezmotno cerkveno učiteljstvo (vso Cerkev, koncile, Petrovo službo, zbor škofov), sebe pa absolutizira in se dvigne nad vse s svojo nezmotnostjo. Nezmotnost, ki jo Küng napačno odvzame cerkvenemu učiteljstvu in verskim resnicam (»dolina«), prav to nezmotnost napačno prideva sebi in svojim trditvam (»hrib«). In tako dobimo že znano sinusovo krivuljo, ki je posledica njegovega krožnega mišljenja.

Küng uči: Cerkev je v zgodovini blodila in krožila, tudi danes ni nič drugače in ne bo jutri, toda kljub vsemu blodenju Cerkev ohrani pravo smer in nosi naprej Kristusovo resnico. To pomeni, da Bog Cerkev navzlic vsem njenim blodenjem temeljno vzdržuje v resnici. K temu je treba reči tole: če letalo kroži nad Azori, ne ohranja prave smeri in ne napreduje ravnočrtno proti Frankfurtu, ki je cilj njegovega poleta. Če Cerkev blodi, je v tem njenem blodenju Bog ne vzdržuje v ravnočrtni usmerjenosti k Resnici. Drugače bi morali izenačiti krog in premico. Küngova teologija pravzaprav skrči teocentrično vertikalno (usmerjenost Cerkve k večni Resnici) na zemljekrožno horizontalo — in s tem je križ odpravljen. Geocentrično blodenje Cerkve v zgodovini naj bi bilo isto kakor njen teocentrični vzpon.

Prof. Küng absolutizira svoj zemljekrožni miselni sistem, zato z njegovega stališča (z vidika naglo krožečega duha v duhovni geosferi) se res zdi: papeži, koncili, cerkveni očetje in učitelji so se motili in blodili pri določanju resnic zoper krive vere . . . In zdaj smo priče enkratnemu in kolosalnemu poizkusu: Cerkev naj rehabilitira vse krive vere in naj sama sede na zatožno klop! Če teologija privzame dialektiko, potem preproste verske resnice razkraja v vijuge, v omote miselnih luščin in vozlastih mrež ter širi v Cerkvi duhovni dim in temo (prim. sv. Gregor Nacianški, Or. 28, 11; Bazilij Veliki, In princ. Prov. 7). Dialektična teologija (»kritična teologija«), ki temelji na Heglovi dialektiki, spreminja krščanstvo v mitologijo in plete bleščečo pajčevinasto mrežo pred obzorjem večnega božjega Logosa. »Ne časti napačno enote Boga [monarchía] s tem, da božanstvo skrčiš in obrežeš; ne boj se očitka o triboštvu, dokler drugega ogroža očitek o dvo-boštvu: on je s svojimi razmisleki naredil brodolom glede na božanstvo, tebi pa božanstvo ostane. In če je razum slaboten, se je bolje pod vodstvom Duha naporno truditi s premisleki, kakor pa s popuščanjem lahkomiselnosti ročno drseti v brezbožnost. Prebij se skozi ugovore in nasprotja in novo religijo ter maloumno modrost; prebij jih bolj kakor pajčevinaste mreže, ki muhe pač zadržijo, ose pa jih pretrgajo, da ne govorim o prstih ali kakšnem težjem telesu. Samo enega se boj: da ne bi s sofizmi razkrojil vero. Če te kdo premaga z besedo, ni to strašno, kajti vsi ljudje niso govorniki. Nekaj strašnega pa je trpeti škodo z ozirom na božanstvo, ki je upanje vseh« (Gregor Nacianški, Or. 25, 18).

Podal sem majhen pogled k izhodišču Küngove teologije in pokazal, kako v svojem temelju podlega racionalizmu. S tem ni rečeno, da ne naj-

demo v Küngovih delih tudi nekaterih resnic. Vendar njegova teologija zapušča preprosto, a nedoumljivo vzvišeno območje vere in pada navzdol po brezkončnem razumarskem spoznavnem zaporedju, ki se v širših in širših krogih odmika od enovitega središča večne Resnice. To, da so se teze Küngove teologije z neko lahkoto razširile med precejšnje število katoliških teologov odkriva, kako se razprostira marsikje v Cerkvi strupena megla teološkega racionalizma. »Te stvari povem pletilcem ugank, nerad — vernim ni prijetno dlakocepljenje in niso jim prijetne besedne antiteze, dovolj jim je en nasprotnik (1 Petr 5, 8) — vendar sem jih nujno moral izpovedati zaradi teh, ki nas napadajo, saj zdravila so zaradi bolezni. Naj spoznajo, da niso v vsem modri niti ne nepremagljivi v teh odvečnih rečeh, s katerimi praznijo Kristusov evangelij. Ko opustimo vero in porinemo naprej moč razuma in z raziskavami razvezujemo verodostojnost Duha, tedaj razumevanje zaostane za veličino stvarnosti — popolnoma zaostane, ker ga poganja slabotno orodje našega razuma — kaj se zgodi? Slabotno razumevanje naredi skrivnost slabotno. Takó duhovito besedičenje, kakor pravi tudi Pavel, ‚izprazni križ‘ (1 Kor 1, 17). Vera seveda je dopolnitev našega razuma« (Gregor Nacianški, Or. 28, 21)

Vztrajno in ponižno molimo h Kristusu, naj po svojem Duhu našemu duhu okrepi peruti vere: če že ne bomo ptice, naj bomo vsaj čebele, ki se v poletu v kraljestvo osvobajajoče božje Resnice s polno hitrostjo prebijajo skozi pajčevinaste mreže, v katere se ujemajo mušice. »Poganja naj nas bolj vera kakor razum, če si se poučil, kako je razum slaboten že pri spoznanju bližnjih stvari in si spoznal razlog za spoznanje resničnosti, ki so nad razumom, da ne bi postal popolnoma pozemeljski ali okolizemeljski in ne bi vedel več niti za lastno nevednost« (Gregor Nacianški, Or. 28, 28).

Pri Mohorjevi družbi bodo v kratkem izšle znamenite Pascalove Misli. Naj nam še ta Pascalova misel pomaga prebijati se skozi toliko opevane pajčevinaste mreže, ki jih pod strokovnim vodstvom velikega pajka pletejo majhni pajki: »Ko bi bil hudič naklonjen nauku, ki ga uničuje, bi bil razdeljen, kakor je rekel Jezus Kristus. Ko bi bil Bogu všeč nauk, ki uničuje Cerkev, bi bil razdeljen: Omne regnum divisum. Kajti Jezus Kristus je delal proti hudiču in uničeval njegovo kraljestvo nad srci — izganjanje hudiča je nazorna podoba le-tega —, da bi vzpostavil božje kraljestvo. In tako dodaja: In digito Dei . . . regnum Dei ad vos« (Pascal, Misli št. 820).

Ivan Pojavnik

V kakšnem pomenu je Jezus Kristus »lik« božjega razodetja?

Na velikonočnem teološkem tečaju sem v predavanju »Jezus Kristus — lik razodetja« le čisto na kratko omenil, kaj mislim pod besedo »lik«; sicer bi lahko polovico razmišljanja posvetil razčiščevanju posameznih pojmov. Namesto tega sem prešel kar v sredino vsebine; pojmi pa naj bi vsaj v glavnih obrisih dobili svojo »podobo« že iz same vsebine. Za pojasnilo k besedi »lik« sem omenil en sam stavek iz H. U. von Balhasarja, pri katerem misel o Jezusu Kristusu kot »liku razodetja« zavzema v določenem oziru naravnost osrednje mesto.¹

H. U. von Balhasar ima za »lik« besedo »Gestalt«. Nekaterim se je zdelo, da slovenski izraz »lik« v tej zvezi ni primeren; rajši naj bi rekli »podoba« ali morda še kako drugače, npr. »oseba«. Moji kolegi, ki so napravili načrt teme celotnega tečaja, so dejansko predlagali naslov »Jezus Kristus — podoba razodetja«. Nato so sprejeli predlog, naj rajši rečemo »lik« razodetja. Šele pozneje sem ugotovil, da prevaja »Gestalt« z besedo »lik« že tudi prof. Tone Stres v svoji razpravi iz l. 1971.²

1. V predavanju »Jezus Kristus — lik razodetja« je beseda »lik« uporabljena namesto pojmov, abstraktnih resnic in kakršnih koli povedkov, pa naj bi bili tudi strnjeni v »kratek obrazec« krščanstva oziroma vsebine božjega razodetja. Če govorimo o Kristusu kot »liku« razodetja, imamo pred očmi *konkretno zgodovinsko »osebno«* Jezusa Nazareškega skupaj

¹ Prim. H. U. von Balhasar, Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik, I. Bd. Schau der Gestalt, Johannes, Einsiedeln 1961, zlasti 413—652. Tukaj so pod skupnim naslovom »Die objektive Evidenz« tile oddelki: A. Effordernis einer objektiven Offenbarungsgestalt; B. Die Offenbarungsgestalt; C. Christus als die Mitte der Offenbarungsgestalt (445—505); D. Die Vermittlung der Gestalt; E. Die Bezeugung der Gestalt. Podobna izhodišča najdemo pri R. Guardiniju, npr. Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Werkbund, Würzburg 1964¹³, kjer Guardini včasih namesto »Gestalt« uporablja tudi »Bild«.

² T. Stres, Mit, filozofija in razodetje. Teološka estetika Hansa Ursa von Balhasarja, v: BV 31 (1971) 217—249, zlasti 239—249 pod naslovom »Božje razodetje popolnega lika«.

z vsem tistim, kar v svoji globini jè, kar je govoril in delal in kar se je z njim dogajalo, posebej še v dogodku njegove smrti na križu in njegovega vstajenja od mrtvih. Seveda gre tukaj za Jezusa, kakršnega nam podajajo evangeliji in celotno sv. pismo nove zaveze; za Jezusa, ki so ga učenci spoznali kot »v pismih« obljubljenega Mesija, v katerem je Bog izrekel človeštvu (in s tem vsemu stvarstvu) poslednjo in dokončno ter nepreklicno besedo (in Besedo) razodetja, ki je hkrati beseda odrešenja.

Če rečemo, da je Kristus »lik razodetja«, hočemo s tem izraziti tisto pojmovanje razodetja, kakršnega je 2. vatikanski koncil podal v 4. členu dogmatične konstitucije o božjem razodetju: Razodetje, tako uči koncil, ni v prvi vrsti in v svojem najglobljem jedru »nauk, vsebovan v sv. pismu in ustnem izročilu«, kakor je bilo povedano tudi še v tretjem osnutku za konstitucijo o božjem razodetju; razodetje ni v svojem jedru nekaj doktrinarnega, zgolj spoznavnega. Razodetje je v prvi vrsti nekaj osebnostnega, celostnega in odrešenjskega. Bog razodeva sam sebe, ker se nam hoče podariti in prav s tem »odrešiti« in »zveličati«. Višek in povzetek tega osebnostno-odrešenjskega razodetja pa je učlovečena Beseda, ki dovršuje in povzema vase celotno božje »govorjenje« (razodevanje) ljudem. Tudi »resnice«, »nauk«, »zapovedi« in življenjska vodila — tudi vse to sicer spada k božjemu razodetju; vendar šele v zvezi s tem, kar je v razodetju prvenstveno in odločilno. Zato pa je seveda tudi vera (kot »korelat« razodetja, kot odgovor na božji nagovor) v svojem jedru nekaj izrazito osebnostnega, celotnega in odrešenjskega; v veri najprej sprejemamo Boga samega, ki se nam hoče podariti in podeliti poslednji smisel našemu bivanju; šele v zvezi s tem sprejmemo tudi »resnice«, »nauk« in »zapovedi«.

Z govorjenjem o Jezusu Kristusu kot »liku razodetja« hočemo torej vzeti zares tisti nauk, ki ga je o razodetju — in dosledno temu tudi o veri — izrazil 2. vatikanski koncil in ki so ga v praktičnem življenju količkaj zaresni kristjani že od vsega začetka uresničevali. Saj jim vera ni bila in jim nikoli ni samo »za resnico imeti, kar je Bog razodel« (čeprav jim je bila in jim je seveda tudi to). Tu veljajo Newmanove besede: »Tisto, od česar so cerkveni očetje kakor tudi apostolski ljudje v vseh časih živeli, ni število teoloških stavkov in določb, marveč je Kristus sam, kolikor je živo predstavljen v evangelijih . . . Ali ne verujemo v nekoga, ki je pričujoč v tabernaklju? In ta nam vendar ni obrazec ali pojem, temveč dejstvo, tako resnično, kakor smo mi sami.«³ Ob tem tudi vidimo, kako napačno je, če si kdo krščanstvo predstavlja kakor nekakšno »ideologijo«, ki naj bi jo cerkveno učiteljstvo varovalo zato, da bi ohranjalo staro ureditev družbe in s tem ščitilo koristi tega ali onega družbenega sloja in vzdrževalo zgrešeno in krivično neenakost

³ Kardinal J. H. Newman-O. Karrer, Die Kirche I, Einsiedeln 1945, 340.

med ljudmi. Zato pa je ravno v zvezi z miselnostjo, ki je danes v našem okolju tako zelo razširjena, velikega pomena, da v svojem življenju in oznanjevanju nikoli ne izgublamo izpred oči osebnostnega pojmovanja razodetja in vere.⁴ Pomembno je to ne le za dialog z nevernimi, kolikor ga jemljemo res v smislu koncilskega nauka, marveč tudi za odpravljanje škodljivih ali vsaj jalovih ubadanj »tradicionalizma« (izma«!) z ene strani in »progresizma« z druge, ki pač oba dobivata hrano predvsem iz krčevite zagledanosti v svoje »obrazce« in »interpretacije«, sploh v svoje zamisli, namesto da bi vse posamezne resnice in »interpretacije« (kdaj tudi povsem samovoljne »resnice« in »razlage«!) kristjani postavljali v živo in očiščujočo povezanost z Resnico sámo in skupaj s »cerkvenimi očeti in apostolskimi ljudmi vseh časov« pri vseh svojih prizadevanjih nikoli ne pozabili gledati v Njega, ki smo ga v nekem smislu vsi ljudje spravili na križ in ga prebodli (prim. Jan. 19, 37; Raz 1,7). — Bog pa je po večnih zamislih to našo hudobijo obrnil na dobro (prim. 1 Mojz 50,20) in napravil iz nje priliko za vrhunsko dejanje razodetja in odrešenja ter v Kristusu vzpostavil takšen »lik razodetja«, ki je sam iz sebe verodostojen. Kajti »večje ljubezni nima nihče, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za svoje prijatelje« (Jan 15,13); Kristus pa je umrl celo »za brezbožne«, umrl »za nas, ko smo bili še grešniki« (Rimlj 5,6.8; 8,32; 1 Jan 3,16; 4,10).

Vsekakor je bolje, če rečemo: Jezus Kristus je »lik« razodetja, kakor pa če bi govorili o »*podobi*« razodetja. »Podoba« bi tukaj vnašala zmedo. Pomisliti moramo na to, da sv. Pavel govori o Kristusu kot »božji podobi« (2 Kor 4,4), kot »podobi nevidnega Boga« (Kol 1,15). Kako naj bi torej hkrati govorili, da je Jezus Kristus »podoba razodetja«? Ne bomo pa vnašali semkaj zmede, če trdimo, da je Kristus »lik« razodetja zaradi tega, ker je vanj kot konkretno zgodovinsko »osebnost«, ki je cilj in središče vsega ustvarjenega, povzeto celotno božje razodetje in odrešenjsko delo. S tem seveda ne zanikamo, da je Jezus Nazareški tak »lik« razodetja prav zaradi tega, ker je kot učlovečeni božji Sin »odsvit božjega (Očetovega) veličastva in podoba njegova bitja« (Hebr 1,3).⁵

2. Ali pa ni govorjenje o Jezusu Kristusu kot »liku razodetja« *tuje slovenščini* in le samovoljna skovanka, ki nima korenin v domačem jeziku, marveč je znamenje pretirane odvisnosti od tujstva?

Odprimo novi »Slovar slovenskega knjižnega jezika« pod geslom »lik«. Tu je navedenih pet pomenov, ki jih ima ta beseda. Za nas prideta v

⁴ O tem prim. A. Strle, Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju, v: BV 27 (1967) 161—169. Osebnostno pojmovanje razodetja in vere močno poudarja »Splošni katehetski pravilnik« iz l. 1971, št. 10—12; 15; 30; 36s itd.

⁵ 2 Kor 4,4 in Kol 1,15 uporabljata za »podobo« grško besedo »eikon«, Hebr 1,3 pa »charaktér«, kar bi mogli prevesti s »pečat«, »odtis«, morda tudi »lik«.

poštev tista dva pomena besede »lik«, ki sta navedena na prvem in drugem mestu: »1. oseba kot literarna, dramska upodobitev: podati življenjsko pristen lik; igralec je ustvaril prepričljiv lik te zgodovinske osebe; flimski, igralski, odrski liki; to je najlepši ženski lik v njegovih romanih; liki v tragediji; ekspr. Shakespearova galerija človeških likov (dramski lik) (s prilastkom *oseba kot nosilec kake lastnosti*: igralec je dobro podal lik gizdalina; junaški lik iz naše revolucije; lik borca in heroja) z oslabljenim pomenom: vzgajati socialistični lik človeka. — 2. knjiž., navadno s prilastkom *likovno upodobljen predmet ali živo bitje; kip, podoba*: lesen lik sejalca; lik zveri; lik iz kamna; lik na kovancu; znamke s pesnikovim likom; pren. duhovni lik pesnika — knjiž. njen lik mu je vedno pred očmi *obraz, podoba, postava*.«⁶

»Lik«, na kakršnega mislimo, če govorimo o Kristusu kot »liku razodetja«, je označen v našem slovarju na prvem mestu pod geslom »lik«. Seveda je treba pristaviti, da Jezus Kristus kot »lik razodetja« ni literarna, umetniška tvorba. Je pa tudi ta lik dobil svojevrstno slovstveno, književno mesto: predvsem v štirih evangelijih. S H. U. Balthasarjem, ki tako obširno in pogosto govori o Kristusu kot »liku razodetja«, lahko tudi rečemo, da je Kristus mojstrovina in umetnina, kakršno si je mogel zamisliti in uresničiti samo neskončni Bog v svoji »vse spoznanje presegajoči ljubezni« (Ef 3,19).⁷

3. V zgodovinskem Jezusu kot večni Besedi, ki se je učlovečila, dobiva *razodetje večnega in neizrekljivega Boga tako rekoč svojo zaznatno »obliko«, svoj središčni in vse ostalo razodetje povzemajoči »lik«*.⁸ Večna božja ljubezen se je v Jezusu napravila za poslednjo besedo odrešenja, izraženo v človeški govorici, v Jezusovi človeški eksistenci sami. Kot novi Adam in kot resnična Očetova Jezus odsvit in izžarevanje Očetovega veličastva, »izraz« (Ausdruck pravi Balthasar) Njega, ki »prebiva v nedostopni svetlobi« (1 Tim 6,16). Kot razodevalec Očeta je hkrati odrešenik ljudi; saj je vse njegovo poslanstvo javljanje in obenem podarjanje božje ljubezni. Vsa njegova konkretna bit, od učlovečenja do križa, je naravnana na razodevanje odrešenjske božje ljubezni. V središču in na višku razodetja pa stoji križ, v katerem je večni in nespremenljivi Bog dal, da sveti vzvišenost njegove zastonske ljubezni. V brezdANJI globini Jezusove smrti ali — po Janezovem gledanju — v povišanju Sina človekovega na križ je Bog vidno zaznamoval vrhunec svojega samorazodevanja. Jezusova smrt z vsem tistim, kar ta smrt vključuje: njegova sinovska pokorščina prav do izničenja

⁶ Slovar slovenskega knjižnega jezika II, Ljubljana 1975, 605.

⁷ Prim. Balthasar, v op. 1 n. d., 462—464; isti, Cordula oder der Ernstfall, Johannes, Einsiedeln 1967, 123.

⁸ O tem prim. G. Marchesi, La cristologia di Hans Urs von Balthasar, Univ. Gregoriana Editr., Roma 1977, 257—265.

na križu in trinitarično poveličanje Križanega, poveličanje, ki sta ga izvršila Oče in Sveti Duh, je središčni dogodek celotne razodevanjske in odrešenjske zgodovine.⁹

4. »Lik, ki se zgodovinsko srečamo z njim, je *sam na sebi prepričljiv*, ker tista luč, po kateri ta lik postane jasen, izžareva iz samega sebe in se z razvidnostjo izkazuje kot takšen: kot sijoč iz stvari same. To seveda ne pomeni, da mora ta lik postati jasen *komurkoli*; in da tistemu komurkoli ni prav tako nujno potrebno izpolniti in s seboj prinesiti določenih predpostavk. Saj je tako tudi (na čisto drugačnem področju) pri atomskem fiziku, če naj razume določene obrazce svoje znanosti, ali pri umetnostnem zgodovinarju, če naj spozna kvaliteto kakega Terniersa in ga razlikuje od ponaredb. Subjektivni pogoji morejo, kakor je v takih primerih jasno, biti mnogoteri in visoko zahtevni; vendar ne bo nihče zanikal trditve, da ni predizobrazba tista, ki proizvede načelo ali lepoto in vrednost umetnine. Dejstvo, da Kristus ‚meni nič ne pove‘, ne govori zoper to, da Kristus na sebi in s svoje strani ne pove vsega za vse ljudi . . . In seveda tukaj ne gre, kakor je to pri kakšni posamezni stroki, za golo tehnično uigranost v miselnost in v pojmovni dialekt te veje znanja. Gre marveč za korespondenco [odzivnost] v človeški eksistenci kot celoti; gre za korespondenco človeške eksistence s Kristusovim likom. Ne le intelektualni, marveč eksistenčni pogoji morajo biti izpolnjeni, če naj celotno eksistenco nagovarjajoči lik najde tudi posluh pri celotni eksistenci . . .«¹⁰

Zelo bi se motili, če bi mislili, da se s takšnim izhodiščem H. U. von Balthasar zateka v *fideizem*, ki prezira razumske temelje vere, ali v kakršenkoli »idealizem« *hegeljanskega kova*. K odločilnemu liku razodetja šteje Balthasar seveda tudi vstajenje od mrtvih, ki ga ni mogoče iztrgati iz povsem realne zgodovine, pa naj bi se kakorkoli ubadali z »zgodovinskostjo« in »nadzgodovinskostjo« tega dogodka. Vsekakor ni mogoče uspešno spodbijati Bl. Pascala, ko pravi: »Domneva o apostolih prevarantih je čisto absurdna. Samo do kraja premislite; predstavljajte si teh dvanajst mož, kako se zberejo po smrti Jezusa Kristusa, da skujejo zaroto z govorjenjem, da je vstal od mrtvih. S tem napadejo vse oblasti. Človekovo srce je neverjetno nagnjeno k lahkomiselnosti, nestalnosti, obljubam, koristim. Kako malo je bilo treba, da bi se eden od njih izdal, zapeljan od vsega tega ali, kar je še najneverjetnejše, v strahu pred ječami, mučenji in smrtjo — pa bi bili izgubljeni! Premislite o tem!«¹¹ In malo naprej: »Apostoli so bili

⁹ Balthasar, Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik, Bd. III/2, 2. Teil: Neuer Bund, Johannes, Einsiedeln 1967, 242.

¹⁰ Balthasar, v op. 1 n. d., 446.

¹¹ Bl. Pascal-J. Zupet, Misli, št. 801. H. U. von Balthasar govori o Bl. Pascalu zlasti v svojem delu Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik, 2. Bd. Fächer der Stile, Johannes, Einsiedeln 1962, 535—600.

ali prevarani ali prevaranti. Prvo kakor drugo si je težko predstavljati, saj je nemogoče, da bi nekemu človeku pripisovali vstajenje od mrtvih. Dokler je bil Jezus Kristus med njimi, jih je res lahko podpiral; a kdo jih je potem spodbujal k delu — če se jim ni prikazal?¹²

Ravno ob Kristusu kot »liku razodetja« pa se, kakor je bilo že poudarjeno, vedno znova živo zavemo, da pri razodetju in veri nimamo opravka z idejami in »sistemi« idej, marveč z osebo Boga samega in s tistim, kar edino more dati poslednji smisel našemu življenju.

Spet naj spregovori Pascal: »Jezus Kristus je vrh in središče, kamor vse teži. Kdor ga pozna, ve za smiselnost vsega. — Prav zato tu ne bom poskušal dokazovati obstoj Boga, sveto Trojico ali nesmrtnost duše, niti kaj drugega podobnega. Ne le zato, ker se ne bi čutil dovolj močnega, da bi v naravi našel kaj takega, kar bi osvojilo zakrknjene brezverce, ampak tudi zato, ker je ta vednost brez Jezusa Kristusa nekoristna in jalova. Če bi koga prepričal, da so razmerja nematerialne, večne resnice in odvisne od neke prve resnice, v kateri obstajajo in ki jo imenujemo Bog, se mi zdi, da ga ne bi kaj prida približal njegovemu zveličanju. — Bog kristjanov ni Bog, ki je zgolj počelo geometrijskih resnic in reda prvin, tak je le za pogane in epikurejce. Tudi ni le Bog, čigar previdnost bdi nad življenjem in blaginjo ljudi, da tistim, ki ga častijo naklanja vrsto srečnih let; tak je za Jude. A Bog Abrahama, Bog Izaka, Bog Jakobov, Bog kristjanov je Bog ljubezni in tolažbe; Bog, ki napolni dušo in srce tistih, v katerih prebiva. Ta Bog jim da v notranjosti občutiti njihovo bedo in svoje brezmejno usmiljenje, v dnu duše se povezuje z njimi, jih napolnjuje s ponižnostjo, z veseljem, zaupanjem in ljubeznijo in jih dela dovtetne za vsak drug cilj, kot je on sam.«¹³ Kristus nas, kakor ob vsaki priliki naglaša Balthasar, napravlja najbolj resnično *odprte* tudi za vse »zemeljske stvarnosti«, za potrebe »modernega človeka«, za »znamenja časa«, ki jih premnogi Jezusovi sodobniki (prim. Mt 16,3) niso znali brati prav zaradi tega, ker niso hoteli iskati najprej »božje kraljestvo in njegovo pravico«, da bi jim bilo potem tudi vse drugo navrženo (Mt 6,33).

Seveda stopajo v zvezi s tem pred nas še mnogotera vprašanja, ki so tukaj ostala brez odgovora. A šlo nam je le za pojasnilo k označevanju Jezusa Kristusa kot »lika razodetja«. Ko danes veliko govorimo o nujnosti »prilaganja« Cerkve svetu ter potrebam in vprašanjem ljudi našega časa, bi ne smeli pozabljati na odlično »prilagoditev« — prilagoditev Cerkve »liku« Jezusa Kristusa. To ima pred očmi papež Janez Pavel II., ko pravi: »Edini usmerjevalec mojega duha, edini vodnik razuma, volje in srca mi je Kristus, naš Odrešenik. Nanj se hočem ozirati, ker je samo v njem,

¹² Pascal, n. d., št. 802.

¹³ Pascal, n. d., št. 556.

božjem Sinu, rešenje.«¹⁴ To tudi za nas niti daleč ni in ne sme biti le obrabljena fraza.¹⁵

Anton Strlè

¹⁴ Janez Pavel II., Človekov Odrešenik, št. 7.

¹⁵ Temeljni dokument nemške sinode v Würzburgu, sprejet 1. 1975, ima v tem smislu gotovo prav, ko ugotavlja v svojem 3. delu: »Ne premalo prilagajanja svetu očitajo Cerкви, marveč preveč prilagajanja — v pomenu očitkov, ki jih Dostojevski razgrinja v ‚Bratih Karamazovih‘ pred velikim inkvizitorjem« (nav. M. Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Herder, Freiburg 1975, 74).

Dr. France Rozman, Jezusova blagovest. Prevod evangelijev po grškem izvorniku znanstveno-kritične izdaje The Greek New Testament Stuttgart³ 1975 (Ljubljana: 1979).

Novi prevod evangelijev, ki je neposredno povzet iz grškega izvornika, naj bi slovenskemu bralcu nudil to, česar — po mnenju prevajalca dr. Rozmana — primanjkuje takó v izdaji *Sveto Pismo Novega Zakona* (Jere [Pečjak] Snój) kakor tudi v ekumenski izdaji *Sveto Pismo Stare in Nove Zaveze* (Ljubljana: 1974) (EI). R. je s tem vsekakor izbral trenutno najbolj utemeljeno grško besedilo Nove Zaveze. Tretja izdaja *The Greek New Testament* (GNT) se razlikuje od druge izdaje (1968) predvsem v tem, da ne sloni več na tako imenovani Westcott-Hortovi teoriji, *Western Non-Interpolations*, po kateri je krajše besedilo zahodnega tipa izvirnejše od tistega v nevtralnem tipu. V zadnji izdaji GNT je obširnejše besedilo nevtralnega tipa sprejeto v tekst in se popolnoma strinja z besedilom 26. izdaje Nestle/Aland, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1979).

Poleg izbire grškega besedila so seveda pri prevajanju pomembne še druge stvari. Sodobne izdaje Svetega pisma, kakor npr. *The Revised Standard Version* (RSV), *The New English Bible* (NEB), *The New American Bible* (NAB), *La Bible de Jerusalem* (BJ) so sad dolgoletnega sodelovanja bibličistov, jezikoslovcev in literatov. Le takó je bilo mogoče nuditi prevod, ki

čimbolj zanesljivo dojema misel grškega izvornika in le-to ustrezno, jasno ter v lepem sodobnem jeziku nudi današnjemu bralcu. Poleg teh odločilnih izdaj so še druge, ki so delo posameznikov in zato manj upravičene tiste, ki podajajo misel izvornika v sproščeni obliki (kakor npr. *The Good News for Modern Man. The New Testament in Today's English Version*). Prevod dr. Rozmana in podan v taki obliki. Kot delo posameznika ima gotovo svoje prednosti, a nujno tudi pomanjkljivosti, tako v eksegetskem kakor v literarnem vidiku.

V prid novemu prevodu lahko navedemo vrsto značilnosti. Citati iz stare Zaveze so jasno označeni z debelim tiskom, prav kakor v GNT. Prevajalčevi dostavki, ki so potrebni za tekoče branje, so v kurzivnem tisku (glej Mr 1,1.20; 3,14; itd.). Razne opombe pojasnjujejo težko razumljive izraze ali dajejo zgodovinsko ozadje. Še najbolj pomembno in razveseljivo pa je to, da nam prevajalec marsikdaj nudi bolj posrečen prevod od EI, in to večinoma v krajših stavkih. Naj tu navedem le nekaj primerov: »nato je šel spet ven in hodil kraj jezera« (Mr 2,13; EI: »nato je šel k morju«); »Ko so mu sporočili« (Mr 3,32; EI: »ko so mu rekli«); »poizvedujejo« — kar ustreza miselni zvezi — (Mt 2,2; EI: »govorijo«); »našli« (Mt 2,11; EI: »zagledali«); »dokler ti ne sporočim« (Mt 2,13 EI: »porečem«); »in precej« (Mt 3,16; EI: »in glej«); »zagledal« (Mt, 4,21; EI: »videl«); »prednikom« (Mt 5,21; EI: »starim«).

Rozmanov prevod ima seveda tudi svoje pomanjkljivosti. Na primer, citati iz SZ ne ustrezajo vselej tistim v GNT. Pri Mt 2, R 6. napačno vključi besede »v Judovi deželi« in »Nikakor« v citat ter napačna izpusti iz citata »nisi najmanjši med Judovimi«. Pri Mt 13,35 bi beseda »sveta« morala biti v oklepaju in zunaj citata. Tudi naslednji izrazi bi morali biti zunaj citata: »ne goljufaj« (Mr 10,19); »iz vsega svojega srca« (Mr 12,30); »da« (Mr 12,32); »in« (Mr 14,62); »njegove« (Lk 3,4; Mt 3,3); »bo« (Lk 22,69), V citatu pa bi morale biti besede: »napisati ločitveni list in jo odsloviti« (Mr 10,4); » naredil moža in ženo. Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater [in se pridružil ženi] in bosta eno telo« (Mr 10,6—8); »Gospoda svojega Boga moli in« ter »njemu služi« (Lk 4,8).

Problem zase so dostavki in opombe. Prvih je pri Mateju 25, pri Marku 10, pri Luku 22, in pri Janezu 14. Po eni strani jih je preveč. Vsekakor vsi dostavki niso enako utemeljeni in vsaj nekateri med njimi vsebujejo prevajalčevo osebno razlago (glej Mt 19,30; 25,14). Po drugi strani pa mi ni jasno, zakaj določeni izrazi, ki vsebujejo zelo prost prevod, niso prav tako v kurzivnem tisku. Opomb je sorazmerno veliko. V začetku so pogoste, za Matejem pa postajajo bolj in bolj redke. Pri Mateju jih je 238, pri Marku 94, pri Luku 83 in pri Janezu 40. Zdi se, da je prevajalcu zmanjkalo časa.

Tudi Rozmanov prevod je tu in tam problematičen. Takó na primer izraz »sina Davidovega sina Abrahamovega« (EI) prevede z »Davidovega in Abrahamovega potomca« (Mt 1,1). Res je, da beseda »potomec« bolj sodi v rodovnik kakor »sin«, toda s tem prevod zgubi toplino, posebno pa še doslednost, kajti pri Mt 1,20 in 12,23 mora Rozman vendarle pustiti izraz »Davidov sin«. Veliko bolj utemeljen je prevod: »tisti, ki so določeni za kraljestvo« (Mt 8,12) kot pa se današnjega bralca težko razumljiv semitski izraz »otroci kraljestva« (EI). Moti me le beseda »določeni«. Semitski izraz dejansko pomeni: »tisti, ki spadajo v kraljestvo«. Pri Mt 1,18 se prevajalec popolnoma na-

sloni na BJ, ko je prevedel: »Njegova mati Marija je bila zaročena z Jožefom. Preden sta prišla skupaj, je spočela od Svetega Duha« (drugače EI, RSV, NEB). Tvegan se mi zdi prevod: »Ko so modri rekli kralju, da bodo to storili« (Mt 2,9). Dvomim, da bi grški bralec takó razumel *akousantes*, kljub Rozmanovi opombi. Še bolj tvegano pa je, prevajati »ljubljeni sin« (*ho agapētos*) z »edini sin« (Mt 3,17; 17,5; Mr 1,11; 9,7; Lk 3,22; 20,13). Ali ne spada taka razlaga v opombe? Vsekakor to spet spravi prevajalca v zadrego, saj mora pri Mr 12,6 prevesti: »Ostal mu je še eden, ljubljeni Sin« (prim. tudi Lk 20,13 in Mt 12,18). Prav tako tvegan je prevod pri blagrh (Mt 5,3—10), kjer R. dosledno opušča *autoi* in *auton* in s tem izpušča precejšen poudarek (drugače EI). Kar neopravičljivo pa je, da R. doda v oklepaju pri Očenašu: »ker tvoje je kraljestvo, moč in slava vekomaj. Amen« (Mt 6,13), saj ta zaključek prav gotovo ni bil v grškem izvirniku. To kvečjemu spada v opombe.

Ob natančnem pregledu celotnega prevoda bi lahko še marsikaj pripomnil, takó v pohvalo kot v kritiko. Trenutno imam vtis, da je prevod šel prezgodaj v tisk. Tudi v literarnem pogledu bi prevod bil lahko še boljši, vendar tovrstno kritiko prepuščam drugim.

Jože Plevnik

Joachim Gnllka, DAS EVANGELIUM NACH MARKUS 1. del (Mr 1—8,26). Evangeličanski — katoliški komentar nove zaveze (EKK), Zürich-Neukirchen 1978, 320 strani.

Na bibličnem področju zbujaajo zadnja leta pozornost ekumenski evangeličanski-katoliški komentarji nove zaveze. Že zunanja oblika teh komentarjev je opazna. Čez tretjino naslovne strani so izpisane velike črke EKK. To so začetne črke naslova »evangeličanski-katoliški komentar nove zaveze«, ki označuje vrsto teh komentarjev.

Leta 1968 se je prvič sešlo nekaj katoliških in evangeličanskih strokovnjakov za novo zavezo in se dogovorili za skupno izdajanje komentarjev novozaveznih sveto-pisemskih knjig. S katoliške strani sta dala pobudo Josef Blank, asistent novozaveznega seminarja na univerzi v Würzburgu in Rudolf Schnackenburg, redni profesor nove zaveze na isti univerzi; z evangeličanske pa Eduard Schweizer, profesor nove zaveze v Zürichu in Ulrich Wilckens, profesor nove zaveze na evangeličanski teološki fakulteti hamburške univerze. Pozneje so se jim pridružili še drugi ugledni katoliški in evangeličanski biblični strokovnjaki (Otto Böcher, François Bovon, Norbert Brox, Gerhard Dautzenberg, Joachim Gnilka, Erich Grässer, Ferdinand Hahn, Martin Hengel, Paul Hoffmann, Traugott Holtz, Günter Klein, Gerhard Lohfink, Ulrich Luck, Ulrich Luz, Rudolf Pesch, Wilhelm Pesch, Wolfgang Schrage, Peter Stuhlmacher, Wolfgang Trilling in Anton Vögtle), ki zdaj sestavljajo ali pregledujejo sestavljene ekumenske komentarje knjig nove zaveze. Sestajajo se vsako leto, da potrdijo napisane komentarje. Pri tem pa ravnajo takóte: če komentar napiše katoliški strokovnjak, ga pregledajo in prediskutirajo evangeličani; če pa ga napiše evangeličan, pa to storiijo katoličani. Komentar izide šele, ko z njim soglašajo vsi.

Komentarji ne izhajajo po vrsti, kot so knjige v novozaveznem kanonu, pač pa je vsak komentar označen z rimsko številko, ki ustreza vrstnemu redu knjige v kanonu. Če ima komentar več zvezkov, je ob rimski številki označena tudi številka zvezka. Tako je prvi zvezek komentarja Markovega evangelija označen z II/1, z rimsko številko II zato, ker je Markov evangelij druga knjiga v novozaveznem kanonu; z arabskim številom 1 pa zato, ker je prvi zvezek tega komentarja.

S temi komentarji biblicistika globoko posega v ekumenizem. Medtem ko je bilo sv. pismo v dobi reformacije in pozneje predmet razdora med vernimi, jih danes najbolj prepričljivo povezuje. Sv. pismo je tvorec ekumenizma. Doselej je izšlo že nekaj ekumenskih izdaj sv. pisma, npr.

znanstveno kritična izdaja grškega izvirnika The Greek New Testament, Stuttgart³1975; francosko ekumensko sv. pismo TOB (Traduction oecuménique de la Bible), japonsko ekumensko sv. pismo, slovensko (Ljubljana 1974) itd. Pregraje med biblicisti različnih krščanskih konfesij so vedno manjše, razumevanje za medsebojne razlike pa vedno večje. Sv. pismo danes ločene kristjane bolj povezuje, kot ločuje. To zlasti potrjujejo ekumenski komentarji novozaveznih knjig. O takšnem sodelovanju pred koncilom ni bilo sledu. Vsi so hodili svoja pota. Medsebojne razlike so prej poglabljali, kot premoščali. Seveda tudi danes niso vsi v vsem edini, vendar eno drži: če že v vsem ne soglašajo, kažejo vsaj razumevanje za medsebojne razlike in drug drugega ne obsojajo. Ekumenski komentarji so dokaz za to. Oni ne kažejo samo, kam daleč sta prišla na skupni poti katoliški in evangeličanski proučevalci nove zaveze, ampak kako se v odkrivanju božje besede med seboj bogatita, dopolnjujeta in krepita. Ekumenski komentarji niso samo most med konfesijami, ampak nova obogatitev biblične znanosti; so inkarnacija duha, ki danes preveva Cerkev.

Prav te lastnosti razodeva tudi komentar Markovega evangelija, ki ga je napisal dr. Joachim Gnilka, profesor za novo zavezo na univerzi v Münchnu.

Markov evangelij je bil v preteklih stoletjih najmanj upoštevan evangelij med kanoničnimi evangeliji. Vrednotenje Markovega evangelija se je v tem stoletju bistveno spremenilo. Odkar je znanstveno dognano, da je Markov evangelij najstarejši evangelij in da sta Matej in Luka bistveno odvisna od Marka, je med proučevalci evangelijev vztrajno raslo zanimanje za Marka, tako da danes prevladuje Marko med evangeliiji. Z njim se komaj more meriti kaka druga novozavezna knjiga, o kateri bi se toliko razpravljalo in pisalo, kakor o Markovem evangeliju.

V vrsti teh razprav zavzema ekumenski evangeličanski-katoliški komentar Markovega evangelija nedvomno pomembno mesto. Joachim Gnilka obravnava Markov

evangelij pod tremi vidiki: 1. bravca seznanja z današnjim stanjem v proučevanju Markovega evangelija; 2. evangelijsko besedilo tako pojasnjuje, da ga bravec razume tako, kot se je glasilo na začetku; 3. opozarja na vpliv, ki ga je imel v zgodovini Markov evangelij oziroma nekatera njegova sporočila.

Komentar obsega najprej pregled vsebine. Že ta opozarja bravca na pomen razprav o ključnih vprašanjih Markovega evangelija (božji Sin, mesijanska skrivnost, Jezusovi čudeži in eksorcizmi...). Za tem sledi kratek predgovor (7/8), kjer pisec opozori na novi vidik v proučevanju Markovega evangelija. Ne bo samo razlagal njegove besede in izjave, ampak bo bolj opozarjal na pomen in vpliv, ki so ga puščale za seboj Markove besede in izjave. To najde bravec vselej pod tretjo točko, to se pravi za analizo besedila in razlago v ožjem pomenu besede. Gre za zgodovinsko presojanje Markovega evangelija. V takšnem presojanju dobivajo Markove izjave zelo stvarni pomen.

Posebno je treba opozoriti na izjemno obsežen seznam literature (9—15) v zvezi z Markovim evangelijem. V seznamu je domala obseženo vse, kar je bilo zadnja leta napisano o Marku. Literatura je zvrščena po vsebini v tri skupine. Najprej so brez razlike navedeni, katoliški in evangeličanski komentarji Markovega evangelija; nato razprave, ki obravnavajo posebna vprašanja v zvezi z Markovim evangelijem (religiozno, kulturno, politično ozadje, demonologijo...) in končno literatura, ki se nanaša na literarno in zgodovinsko kritiko Markovega evangelija. Nadaljnja posebna literatura je navedena vselej na začetku posameznih perikop, kakor tudi na začetku ključnih poglavij v evangeliju, npr. na začetku 13. poglavja (Jezusov eshatološki govor), na začetku 14. poglavja (pasijon) itd. Če upoštevamo še literaturo v opombah pod črto, potem najbrž res ni nič izpuščenega, kar je bilo zadnji čas napisano o Marku. Komentar že s svojo bibliografijo spričuje, kakšno je današnje stanje v proučevanju Markovega evangelija.

V precej obsežnem uvodu (17—35) J. Gnillka pojasnjuje postanek in naravo Markovega evangelija. Najprej zavrača tri, znanstveno nevzdržne razlage postanka Markovega evangelija, ki se jih nekateri še vedno krčevito oklepajo. Sem sodi najprej Bultmannovo pojmovanje poveze mita o Kristusu z izročilom o zgodovinskem Jezusu. Marko je uporabil zgodovinske prvine o Jezusu samo za kritje mita o Kristusu. Vendar nas tako tolmačenje Markovega evangelija ne more prepričati, ne samo zato, ker v njem ni prav nič takega, kar bi kakorkoli namigovalo na tak postanek, ampak predvsem zato, ker je takšno tolmačenje njegovega postanka fantazija. Tudi Käsemannovo enostransko pojmovanje praapostolske pridige (kerygme) ne more pojasniti postanek Markovega evangelija. Po njegovem iz hvalospeva o poveličanem Kristusu, kar je v bistvu kerigma, sploh ni mogoče nič zanesljivega vedeti o rabinu Jezusu, ki je hodil po Palestini. Razglabljanje o Kristusu meša s tem, kar je Jezus dejansko pomenil prvim kristjanom. Marko naj bi bil napisal evangelij samo za to, da bi z zbranimi podatki Jezusove zgodovine zavrnil nadvse vplivni mit o Kristusu, toda takega konflikta med razmišljanjem in zgodovino v njegovem evangeliju res ni mogoče razbrati. Nevzdržno je tudi mnenje sodobnega ameriškega eksegeta T. J. Weeden, da je Markov evangelij sad določenega idejnega spopada v prvi Cerkvi. Med poročili o Jezusu čudodelniku in poročili o Jezusu na poti v Jeruzalem vlada določena napetost. V prvih je križ potisnjen v ozadje in Jezus je podoben božanskemu človeku v helenističnih mitoloških pripovedih. Ta zmotna naj bi vplivala na nastanek Markovega evangelija. Marko naj bi bil proti tej zmoti naglašal predvsem pomen križa. To naj bi ga bilo spodbudilo k pisanju evangelija, vendar nas to ne more prepričati, ker popolnoma napačno vrednoti Markova izročila o čudežih. Če kristjan trajno ne misli na trpljenje in križ, še ni mogoče reči, da ni pravi kristjan. Tako tudi odsotnost križa v izročilu Jezusovih čudežev še ne pomeni, da to ni pristno evangelijsko izročilo. Vse ome-

njene razlage so preveč umetne. Nastale so za zeleno mizo in so sad abstraktnega razmišljanja. Ker premalo upoštevajo dejansko stanje v začetni Cerkvi, so zgrešene in zato nesprejemljive. J. Gnilka veliko bolj trezno pojmuje nastanek Markovega evangelija. V evangeliju so navzoča različna izročila. Ta pa niso nekaj abstraktnega, ampak izpoved praktičanskih občestev. Verska občestva pa niso bila nikdar do kraja poenotena, kakor tudi življenje ni povsod enako. Različnost izročil samo spričuje vitalnost praktičanskih verskih središč. Markov evangelij pa je prvi zapis teh izročil. Kot tak dela nekaj prehod od ustnega izročila k napisanim evangelijem. Z zapisom ustnega izročila je Marko oblikoval evangeljsko literarno zvrst.

Končno naniza J. Gnilka še nekaj misli o avtorstvu Markovega evangelija. Moderni razlagavci evangelijev večinoma odrekajo Markovo avtorstvo, vendar za to ne navajajo vedno prepričljivih dokazov. Gnilka je v tem veliko bolj previden. Ker evangeljsko besedilo ne govori niti v prid Markovemu avtorstvu niti proti njemu, pravi Gnilka, da ne poznamo resničnega avtorja. Ta je zavestno hotel ostati skrit. To je storil zato, da bi prišla bolj do veljave božja beseda v njem. Evangelij je dejansko anonimen, vendar ga zaradi stoletne tradicije smemo imenovati Markov evangelij.

Tudi komentar se v marsičem razlikuje od drugih komentarjev. Redno obsega, poleg evangeljskega besedila, tri stvari: literarno in zgodovinsko analizo odlomka, razlago in pomen, ki ga je imelo oziroma ga ima to evangeljsko sporočilo v življenju Cerkve.

V literarni analizi odlomka najprej navaja vsa upoštevanja vredna mnenja in znanstvena dognanja sodobnih biblicistov, zlasti R. Bultmanna, o viru in zgradbi odlomka, nazadnje pa dostavlja še svoja spoznanja. Čeprav je takšno razčlenjevanje evangeljskega besedila veliko prispevalo k bolj stvarnemu pojmovanju nastanka evangelijev, je dostikrat vse preveč

učenjarkarsko in malo prepričljivo. Mnenja med biblicisti se večkrat tako razhajajo, da je težko prepoznati resnico. Za praktičnega vernika je to najmanj koristno branje, čeprav nas Gnilka prav v tem odlomku seznanja, kakšno je današnje stanje v proučevanju Markovega evangelija.

Razlaga odlomka je na splošno kratka, vendar jasna in prepričljiva. Gnilka ne razlaga besedo za besedo ali vrstico za vrstico, ampak odlomek v celoti. Vsa vprašanja, ki bi mogla preveč razbliniti navdihnjeno misel, obravnava posebej. Tako ostane navdihnjena misel enotna in bolje razumljiva. V luči posebej obravnavanih vprašanj (ekskurzov) zažari v vsej življenjski realnosti, prepričljivo in učinkovito. Misel učinkuje tako, kot je v svojem izvornem okolju. Gnilkovo razlaganje je resnična aktualizacija Markovega verskega sporočila, zato je tudi prehod od razlage k proučevanju vpliva, ki ga je imelo Markovo sporočilo, v njegovem komentarju nekaj naravnega.

V proučevanju vpliva Markovega sporočila prihaja ekumenski značaj komentatorja najbolj do veljave. Gnilka preiskuje odmevnost Markovega sporočila od patristike do danes. Vsak čas ga je razumel po svoje, včasih celo preveč po svoje. Najdlje se zadržuje pri evangeličanskem pojmovanju Markovega sporočila. Med evangeličanskim in katoliškim pojmovanjem so razlike, toda »katoličani bi se morali ob Kalvinovi kritiki katoliških razlag zamisliti in se iz nje kaj naučiti, evangeličani pa vedno bolj bližati sv. pismu in iz njega živeti« (prim. str. 288). Razumeti Marka v njegovem izvornem pomenu je edina pot v ekumenizem. Zato Gnilka najprej v razlagi oživlja Markovo misel. Ker njo vsi priznavamo, nas razlaga, očiščena zgodovinske obremenjenosti, najtesneje povezuje v Kristusu.

Komentar ni samo velik prispevek k boljšemu razumevanju Markovega sporočila, ampak tudi most za enotno razumevanje tega sporočila.

Francè Rozman

Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus 2. del (Mr 8,27—16,20). Evangeličanski — katoliški komentar nove zaveze (EKK), Zürich-Neukirchen 1979, 364 strani.

Po splošnem prepričanju je višek Jezusovega javnega delovanja Petrova veroizpoved pred Cezarejo Filipovo. Jezus je dosegel to, kar je s svojim učenjem in delovanjem hotel: v učencih je prebudil vero vase in Peter jo je v imenu vseh slovesno izpovedal. To pa omenja Marko ravno na sredi svojega evangelija (8,27—30), zato razlagavci navadno delijo Markov evangelij v dva dela: prvi del obsega snov od začetka do Petrove veroizpovedi (1,1—8,26), drugi pa od Petrove veroizpovedi do konca (8,27—16,20). Tako je tudi J. Gnilka zasnoval svoj komentar Markovega evangelija v dveh delih. V drugem delu razlaga vse dogajanje od Petrove veroizpovedi do konca.

V drugem delu je razlaganje Markovega evangelija sklenjeno. Kakor v prvem delu, tako tudi v drugem, obravnava sleherni odlomek pod tremi vidiki: 1. bravca seznanja z današnjim stanjem proučevanja Markovega evangelija; 2. pojasnjuje besedilo, da bravec doume izvirni pomen Markovih izjav, in 3. opisuje, kakšen vpliv so imeli ustrezni odlomki v zgodovini Cerkve. Takó je mogoče vedno najti za analizo besedila in razlago posameznih odlomkov zgodovinsko vrednotenje Markovega sporočila. To je nekak povzetek Markovega teološkega sporočila in primernost tega sporočila za današnje oznanjevanje.

V zaključnem pregledu (359—362) je prikazan celoten pomen Markovega evangelija. Na kratko še enkrat povzema temeljne resnice evangelija in opozarja na primernost teh resnic za današnje oznanjevanje.

Drugi zvezek vsebinsko zelo bogatijo teme, ki jih obravnava same zase. Nekatere od njih so tudi danes zelo sporne, npr. razveza zakona, ponovna poroka, in jih je mogoče pravilno reševati samo v luči razodetja. Sem sodijo tudi zanimive informacije o Jezusovem sodnem postopku, judovskem postopkovnem pravu itd.

Drugi zvezek obsega tudi stvarno kazalo (363/364) celotnega komentarja Markovega evangelija. Snov postane tako še bolj pregledna in jo je mogoče hitro najti. Komentar je vzoren primer sodobnega znanstvenega, vendar vsem dostopnega razlaganja evangelijev.

Francè Rozman

Ulrich Wilckens, Der Brief an Römer 1. del (Rimlj 1—5). Evangeličanski — katoliški komentar nove zaveze (EKK), Zürich-Neukirchen 1978, 337 strani.

Ulrich Wilckens, evangeličanski profesor za novo zavezo na univerzi v Hamburgu, je zasnoval obsežen komentar k pismu Rimljanom. Prvi zvezek, ki se nanaša na prvih pet poglavij pisma Rimljanom, imamo že pred seboj. Drugi zvezek bo obsegal poglavja 6—11, tretji pa zaključek pisma Rimljanom. Komentar je sad večletnega študija, premišljevanja in razpravljanja, ne le z bibličnimi strokovnjaki, ampak tudi s teologi in cerkvenimi zgodovinarji. Upošteva vse vidike verskega življenja, ki se jih je tako ali drugače dotaknila Pavlova misel, kar med drugim spričuje tudi obsežna literatura. Kar 13 strani obsega seznam uporabljene literature. To so najprej komentarji, starejši in novejši, evangeličanski in katoliški in nato druga specialna literatura. Kljub tako obilnemu zalogaju literature se ne zgublja v podrobnostih, ampak zasleduje in pojasnjuje le Pavlovo misel. Ker mimo krajših pojasnil, posebno jezikovnih, večkrat ne more, jih odpravi v številnih opombah pod črto.

Pismo Rimljanom spada med tiste novozavezne knjige, ki določajo vsebino krščanstva. Odkar se je razmahnila krščanska teologija, so imele razlage pisma Rimljanom v njej vedno določeno težo in večkrat tudi daljnosežne posledice za praktično življenje po veri.

Če govorimo o pismu Rimljanom, mislimo predvsem na Pavlov nauk o opravičenju. Od razumevanja nauka o opravičenju je odvisno bistvo krščanstva, zato je bil Pavlov nauk o opravičenju vedno

osrednje vprašanje krščanske teologije. Ob njem so se vedno duhovi delili: Avguštín proti Pelagiju, tomisti proti nominalistom, protestanti proti katoličanom, kritiki proti konzervativcem, dialektiki proti liberalnim telogom vse do današnjih razhajanj med kristjani. Zato ima komentar pisma Rimljanom v vrsti evangeličanskih-katoliških komentarjev nove zaveze še posebno velik pomen prav glede na ekumensko pogovarjanje med evangeličanskimi in katoliškimi teologi. Že dosledno uporabljena zgodovinsko-kritična metoda proučevanja pisma Rimljanom odpira široke možnosti za vzpostavitev soglasja v številnih, nekoč tako zelo spornih teoloških vprašanjih. Kaj je Pavel dejansko mislil s svojim naukom, da je opravičenje mogoče doseči samo iz vere v Jezusa, brez del? Kaj sledi iz tega, na primer za katoliški nauk o milosti, in kaj za evangeličansko utemeljevanje etike? Bi »zgodovinski Pavel« kaj novega povedal, kako naj katoličani razumejo Lutra in kako naj evangeličani razumejo tridentinski cerkveni zbor? V vsakem primeru je sedanjí napor in prizadevanje za skupno razlaganje pisma Rimljanom osrednja naloga ekumenske teologije.

Wilckensov komentar se nenehno spogleduje z vsemi vidiki vplivanja pisma Rimljanom na življenje Cerkve v preteklosti. To je pravzaprav njegova prvenstvena naloga. Poleg tega se ozira tudi na zgodovinsko izročilo Pavlovega nauka o opravičenju, pri čemer posebno upošteva tovrstno starozavezno judovsko izročilo.

Pismo Rimljanom je knjiga, ki človeka sili k razmišljanju. Pismo zahteva od bravca dokajšen intelektualni in duhovni napor, zato komentar ni nobeno lagodno branje, čeprav pisec poskuša izražati Pavlove misli v jeziku, razumljivem današnjemu človeku. Njegov jezik ni obremenjen z ustaljeno terminologijo, saj zna na novo povedati staro resnico. Kljub različnemu izražanju pa ostaja zvest izročilu.

Francè Rozman

Eduard Schweizer, Der Brief an die Kolosser. Evangeličanski — katoliški komentar nove zaveze (EKK), Zürich-Neukirchen 1976, 230 strani.

V pismu Kološanom je res omenjen odpošiljatelj apostol Pavel, vendar je sporno, če ta novozavezni spis res izhaja izpod Pavlovega peresa, ampak ga je treba pripisati enemu izmed njegovih učencev. Pismo zbuja pozornost zaradi posebnega pojmovanja Kristusa. Po njem je Kristus gospod vsega sveta. Njegovo gospodstvo se nanaša na vse vesolje. Poleg tega pa pismo zastavlja v nenavadno resni obliki vprašanje; Kakšno naj bo razmerje kristjanov do tega sveta. Pismo oboja gibanje v krščanskih srenjah, ki je vero razumelo zgolj kot odpoved svetu, zveličanje pa nekaj, kar je koncentrirano samo na človekovo notranjost. Zveličanje je iskalo predvsem v onstranstvu. Po drugi strani pa pismo kaže skrb za krščansko občino, ki živi v vedno bolj plehkem svetu, zato se sprašuje, kaj je res zanesljivo in upanja vredno. Občini je tudi rečeno, da je v Kristusu nastopil novi svet in da bodo v njem vse razlike zagotovo izginile.

Ustrezno zamisli evangeličanskih-katoliških komentarjev nove zaveze je Eduard Schweizer, evangeličanski profesor nove zaveze na univerzi v Zürichu, napisal sodoben komentar pisma Kološanom, v katerem njegova neskladja in posebnosti uspešno pojasnjuje in našemu pojmovanju približuje. Z utemeljeno razlago in opozorili na miselno bogastvo pisma Kološanom, skuša pismo približati današnjemu oznanjevanju. Pri razlagi opozarja zlasti na izjave, zaradi katerih je pismo še posebno uporabno pri ekumenskih razgovorih.

Francè Rozman

Peter Stuhlmacher, Der Brief an Philemon. Evangeličanski — katoliški komentar nove zaveze (EKK), Zürich-Neukirchen 1975, 75 strani.

Pismo Filemonu je najkrajše ohranjeno Pavlovo pismo. Čeprav je kratko in izra-

zito zasebne narave, je vendar v zgodovinskem in teološkem pogledu pomembno in upoštevanja vredno. Seznanja nas z enim, v antičnem svetu pogostem dogajanju, namreč s pobegom sužnja od svojega gospodarja. Pri tem je zanimivo, kako Pavel povezuje socialni pojav z evangelijskim oznanilom. Pavel pošlje pobeglega sužnja Onezima, katerega je sam medtem pridobil za krščanstvo, nazaj k njegovemu gospodarju Filemonu in ga s poudarkom prosi, naj ga sprejme kot krščanskega brata. Pavel pa to tako pripoveduje, da je ob Onezimovi svobodni odločitvi tudi vedno, kakšno je apostolovo misijonarjenje.

V pismu Filemonu se Pavel ne spušča neposredno v socialne razmere starega sveta, ampak mu gre predvsem za to, da bi ta svet prežl z evangelijskim duhom. Pavel zasleduje misijonske cilje. To se vidi iz tega, ker apostol ne stavlja Onezimovo zadevo samo pred Filemona, ampak pred vso občino, ki se zbira v njegovi hiši. Pavel daje vsem priložnost za razmišljanje in odločanje v duhu evangelija. Po tej strani pismo ni zasebno pismo v današnjem pomenu, ampak nekaj, kar nas sili k oživiljenju evangelija.

Komentar je napisal Peter Stuhlmacher, redni profesor nove zaveze na evangeličanskem teološkem oddelku v Tübingenu. Odlikuje ga zlasti natančnost v zgodovinskem presojanju socialnih razmer antičnega sveta. Razlaga je teološko zelo poglobljena, polna razmišljanj in kritičnih presojanj, nekdanje tako enostransko pojmovanih zgodovinskih in teoloških vprašanj, ki jih vsebuje pismo Filemonu.

Francè Rozman

Celestin Tomić, Ivan Krstitelj, Biblijsko-povijesni prikaz. Zagreb 1978, 160 strani.

Podnaslov »Biblično-zgodovinska predstavitev« natančno označuje vsebino knjige o Janezu Krstniku. V njej predstavlja C. Tomić Janeza Krstnika, kakor ga opisujejo evangelij in svetni spisi. Janez Krstnik je eden od tistih redkih svetopisemskih oseb, ki so znane tudi iz takratne

svetne literature. O njem piše zlasti judovski zgodovinar Jožef Flavij. Tomić je zbral vsa poročila o Janezu in predočil kar najbolj popolno predstavo njegovega življenja in delovanja. To je vidno zlasti v zadnjem delu knjige, kjer opisuje Janezov zaton.

Knjiga o Janezu Krstniku je nekakšna »depandansa« Evangelija Jezusovega otroštva (prim. C. Tomić, *Evandjelja Djetinjstva Isusova*, KS Zagreb 1971). Veliko stvari, ki jih pripoveduje o Janezu v Evangeliju Jezusovega otroštva, tu ponavlja. To je v nekem smislu razumljivo, zakaj vsak, ki opisuje zgodovino Jezusovega otroštva na podlagi Lukovega evangelija, mora hkrati z Jezusovim otroštvom opisovati tudi Janezovo, kajti Luka je zasnoval poročila o Jezusovem otroštvu v obliki dvostopenjskega diptiha, tako da z Jezusovim otroštvom opisuje tudi Janezovo. Tako tudi Tomić v prvem delu knjige o Janezu Krstniku ponavlja, kar je povedal o Janezovem spočetju, rojstvu, obrezi in bivanju v puščavi v Evangeliju Jezusovega otroštva. Nekatere stvari v tej knjigi celo pogrešamo. Tako na primer nič ne opozarja na nasprotje med Lukovo pohvalo Janezovih staršev: »Oba sta bila pred Bogom pravična in sta živela brez graje po vseh Gospodovih zapovedih in zakonih« (Lk 1,6) in kaznijo, ki je doletela Zaharija, ker je zahteval od angela znamenje, da se bo napoved uresničila, čeprav kazni sámo v obeh knjigah enako razlaga (prim. *Evandjelja Djet. Isusova*, str. 75 z Ivan Krstitelj, str. 29). Novo se začenja šele v drugem in tretjem delu knjige.

Knjiga ima uvod (7—16), tri glavne dele (19—145) in pógovor (149—152). V prvem glavnem delu z naslovom *Ime mu je Janez* opisuje Janezovo otroštvo (19—51), v drugem, *Človek poslan od Boga*, njegovo javno delovanje (55—111) in v tretjem, *Slavni zaton* pa njegovo poslednje pričevanje (115—145). Na koncu je dodan še seznam vseh mest v evangelijih, kjer je omenjen Janez Krstnik (153/54).

Knjiga je Janezov življenjepis. Čeprav sloni na evangelijskih podatkih o Janezu, ni samo zbirka podatkov, ampak je vse

postavljeno v stvarno zgodovinsko okolje. Tomić se je vživel v čas Janeza Krstnika in predstavlja vse duhovne silnice, ki so oblikovale njegov čas. Janez stoji na realnih tleh. Samo zato zaživi pred nami v vsej življenski moči, stvarno in konkretno.

Tomić se ne spušča v nobeno problematiko. Pripoveduje, kakor da se je vse tako zgodilo, kot zapisano v virih. Nič se ne ustavlja ob sporni pristnosti Zaharijeve hvalnice Blagoslovljen. Nič ne pripoveduje, kaj so pravzaprav Janezovi učenci, ampak jih prikazuje tako, kot so predstavljeni v evangelijih. Kako naj uskladimo nasprotje med pohvalo Janezovih staršev (prim. Lk 1,6) in kaznijo, ki je doletela Zaharija (prim. Lk 1,20), ne pove. Skratka, obstaja vrsta problemov v zvezi z Janezom, katera res sodijo v znanstveno razpravo, vendar tudi v življenjepisu ne bi smela povsem izostati, če naj pišemo sodobno. Gotovo bi jih v življenjepisu reševal drugače kot v znanstveni razpravi, toda če problemi so, a jih sploh ne omenja, kaj šele rešuje, ni sodoben življenjepiš.

To pa ne pomeni, da v knjigi ni nobenih pojasnil. Knjiga ni samo Janezov življenjepiš, ampak velika teološka obogatitev podatkov, ki so osnova za njegov življenjepiš.

Zelo vznemirljivo je vprašanje Janezove morebitne odvisnosti od esenov (kumrancev). Tu pa Tomić ne ostaja nedorečen. Ob natančni primerjavi Janezovega nauka z naukom esenov dokaže, da Janezov krst ni isto kot obredno umivanje (krščevanje) pri esenih in da Janezovo pričakovanje Mesija ni isto kot pričakovanje esenov. Takrat je bilo več pričakovanj Mesija in esensko je samo eno med mnogimi. Janezovo pojmovanje Mesija se prav nič ne ujema z esenskim. Izvirnost Janezovega pojmovanja se pokaže najbolje ob natančnem poznanju vseh tistih mnenj, ki so oblikovala duhovno vzdušje Janezovega sveta.

Prav tako ni mogoče prezreti Tomičevega pojasnjevanja preroštva (63 sl.). Janez je prerok. Preroštvo je bilo njegovo bistveno poslanstvo. To pa se je kazalo takrat v najrazličnejših oblikah, zato To-

mić opozarja na bistvo izraelskega preroštva. Prerok je bil orodje Duha in človek, ki je posredoval Duha. Prek zgodovinskih dogodkov je prodril v skrivnost božjega odrešenjskega načrta in ljudi, ki so se oddaljili od Boga, klical, naj se podredijo njegovemu načrtu. Tako je postal glasnik božje pravičnosti, božjega reda in svetosti (64). Janez je tipičen predstavnik klasičnega izraelskega preroštva.

Končno ne smem prezreti Tomičevega pojasnila, tolikokrat popolnoma napačno razumetega Janezovega vprašanja: »Ali si ti, kateri mora priti, ali naj drugega čakamo?« (Mt 11,3). Prerok, ki je vse življenje napovedoval božjo sodbo, se kar ni mogel sprijazniti, da se on, ki ga je napovedoval, družiti s tistimi, katerim je sam ves čas grozil z božjo kaznijo, zato ga po učencih vpraša: »Ali si ti, kateri mora priti?« Janez ni razumel Jezusovega postopanja. On ni vedel, da je Jezus najbolj popolno razodetje božje ljubezni; ljubezni, ki nikogar ne izključuje, tudi največjih grešnikov ne. Janez nam je s svojim vprašanjem pomagal do kraja razumeti Jezusa, zlasti nam je pomagal razumeti njegovo delovanje iz usmiljenja in ljubezni. Jezus ni prišel pogubljen, ampak reševati (prim. Lk 9,55). Zato celo nevera, grehi in slabosti bolje odkrivajo božjo veličino, ljubezen in dobroto, kot kreposti. Janezovo vprašanje ni bil greh proti veri, ker Jezusa ni zanikal, ampak napačno pojmovanje vere. V tem smo mu večkrat močno podobni.

Priznati moramo, da ni lahko pisati življenjepiš človeka, ki je tako skopo prikazan v evangelijih. Treba je imeti precej pisateljske ustvarjalnosti in temeljito poznanje sv. pismo in njegovo miselnost. Tomić oboje prav lepo združuje. Knjigo beremo kot privlačni roman, zlasti proti koncu; pogosto navajanje sv. pisma pa dokazuje pisateljevo biblično razgledanost. Včasih so kar celi odstavki sestavljeni iz smiselno izbranih svetopisemskih citatov (prim. strani 70, 71, 111). Knjigo prešinja vseskozi pristni svetopisemski duh. Pripovedovanje pa tu in tam moti malce prepogosto ponavljanje že izrečenih trditev, na primer, da je preroštvo v Jane-

zovem času utihnilo (strani 28, 128, 129), v čem je bistvo Janezovega krsta (strani 82, 83, 84), sekira je nastavljena drevesu na korenino (strani 71, 72, 97). Vtihnolo se je tudi nekaj napak, ki ne morejo biti naključne, ker so izpisane z besedo, na primer: »Ostane veljavna beseda preroka Zaharija zadnjega v kanonu stare zaveze« (30), nato pa navaja besede preroka Malahija (Mal 3,1) ali, ko pravi, da je bil Poncij Pilat *petnajsti* upravitelj v Judeji (61), v resnici je bil peti!

Zaradi bogate svetopisemske vsebine, številnih dobrih pojasnil takratnih miselnih tokov in bibličnih tém knjiga ni samo življenjepis. Teološka obogatitev svetopisemskih izjav jo dviga nad življenjepis, zato bo vsakemu pripomogla h globljemu razumevanju našega osrednjega oznanila: Sprebrnite se!

Francè Rozman

Pogovori ob sv. pismu. Delovni zvezki avstrijske katoliške biblične ustanove (Bibelwerk), Klosterneuburg.

V smislu II. vatikanskega cerkvenega zbora, ki je postavil sv. pismo v središče verske prenove, je začela leta 1976 avstrijska biblična ustanova (Bibelwerk) izdajati *delovne zvezke*, s katerimi ljudi seznanja z življensko vrednoto svetopisemskega sporočila. Glavni namen teh zvezkov ni pridobiti ljudi za branje sv. pisma, ampak nazorno pokazati, kako naj sv. pismo preišljemo, se ob njem pogovarjamo in v luči njegovega nauka rešujemo svoje življenske probleme. Sv. pismo ne sme ostati samo sveta knjiga, ampak mora vplivati na naše življenje. Glavni vir duhovne prenove je bila vedno božja beseda. Tako preroki kakor krščanski preroditelji so prav z osveščanjem božje besede izvedli verske reforme, zato jo tudi delovni zvezki sodobno in privlačno približujejo modernemu človeku.

Doslej je izšlo šest zvezkov. Vsak se omejuje na eno svetopisemsko knjigo, vendar je ne izčrpa v celoti. Iz nje povzema le določene teme, ki jih označuje naslov vsakega zvezka. Prvega je pripravil

(1976) P. Wilhelm Egger, profesor za novo zavezo v Brixnu, in se že dolga leta ukvarja z versko vzgojo odraslih. Zvezek nosi naslov Jezusov program. Vsebuje izbor odlomkov iz Lukovega evangelija. Kot prvi zvezek ima na začetku dragocena praktična navodila, kako naj beremo sv. pismo (str. 3. 4) in navodila, kako naj se v ožjem krogu organizira pogovor ob sv. pismu (str. 5, 6).

Tudi drugega je pripravil (1977) prof. W. Egger. Omejuje se na Matejev evangelij in ima naslov Eden je vaš učitelj. Tretji (1978) sega v staro zavezo. Prinaša izbor odlomkov iz preroka Izaija s kratko uvodno mislijo, ki aktualizira ustrezni odlomek. Pripravil ga je Josef L. Schultes, profesor na versko-pedagoški akademiji na Dunaju in izvedenec za pogovarjanje z odraslimi. Ta je oskrbel tudi šesti zvezek (1978) z izborom Jeremijevih prerokb.

Četrti (1978), z naslovom Božji sodelavci, se nanaša na prvo pismo Korinčanom. Vsebuje osem tém. Vse zvenijo silno sodobno, kar spričuje, da so bile versko-moralne zablode v Korintu življenjska resničnost. Zvezek je oskrbela dr. Sigrid Mühlberger, znanstvena sodelavka avstrijske katoliške biblične ustanove in odlična germanistka.

Zvezki so namenjeni majhnim skupinam, kot so biblični krožki, veroučne skupine, mladinska srečanja, roditeljski sestanki, verski pogovori zakoncev, cursillo itd., kjer naj bi, vsaj občasno, premišljevali tudi sv. pismo, se ob njem pogovarjali in se duhovno vzgajali. Pravzaprav so namenjeni tistim, ki take skupine ustanavljajo in jih vodijo. Ni nujno, da bi bili to samo duhovniki ali teološko izobraženi laiki, lahko so to čisto preprosti verniki, samo da so zavzeti za sv. pismo in imajo čut za delo v skupnosti. Zvezki so tako sestavljeni, da se tudi teološko neizobražen voditelj skupnosti dobro znajde. Njim ne gre toliko za strokovno razlago svetopisemskega besedila, ampak za povezavo sv. pisma z življenjem. V sv. pismu moramo najti sebe. Svoje duhovne stiske in potrebe moramo reševati v njegovi luči. Sv. pismo je življenje. Vse, kar je v njem zapisano, se je res zgodilo oziroma je bilo

res življensko vodilo. Njegova praktična življenska modrost more biti tudi nam vodilo. Zvezki nakazujejo smeri, kako je mogoče aktualizirati svetopisemsko življensko sporočilo. Kratke razlage manj znanih besedi, navad ali stvari rabijo samo za kar najbolj celotno podanašenje njegovega sporočila. Ob vidno izpostavljenih poudarkih svetopisemske vsebine, voditelj usmerja razgovor in ga nenehno bogati s svetopisemsko modrostjo.

Izhodišče vsakega pogovora je vedno določen odlomek iz sv. pisma. V skupini se odlomek najprej pazljivo prebere, nato sledi molk, da božja beseda nekaj časa odmeva v duši. Nato voditelj začne pogovor. Možnosti zanj so zelo različne. Nakazuje jih odlomek oziroma vodilne misli v njem. Med njimi so vedno take, ki neposredno zadevajo tudi nas. To je izživ, da se pogovor začne.

Sestavljavci zvezkov pa se zavedajo, da je najteže preiti od branja k razgovoru. To je mrtva točka v pogovorih, zato dajejo voditeljem različna navodila, kako je mogoče v navzočih prebuditi zanimanje in začeti pogovor. Včasih so to kratki uvodi k ustreznim odlomkom, ki jedrnato povzemajo in aktualizirajo njihovo temeljno versko sporočilo, včasih so to spodbudne misli iz spisov cerkvenih očetov ali izreki sodobnih mislecev in vzgojiteljev. Tako zvezki niso samo pedagoški usmerjevalci verskih srečanj, ampak tudi njihova velika vsebinska obogatitev. Vse, kar je povedano, je zelo uporabno, praktično in življensko. Zvezki res posegajo v srčiko življenja.

Sedaj, ko se v Cerkvi vedno bolj uveljavljajo mala občestva, tako koristnih in praktičnih pripomočkov za njihovo duhovno naravnost, res ne bi smeli prezreti. Prave duhovnosti ni brez sv. pisma. Za poživitev duhovnosti pa ne zadošča samo branje sv. pisma, ampak ga je treba tudi premišljevat in nenehno povezovati z življenjem. Sv. pismo je treba živeti. Delovni zvezki so prvovrstno vzgojno napotilo, kako je mogoče tudi posvetno mislečega človeka pridobiti za božjo besedo in ga duhovno preroditi.

V takšnem okolju se bo našlo tudi vedno dovolj liturgičnih sodelavcev. Prevzeti od božje besede, bodo čisto drugače poslušali pridigo, radi bodo brali berila pri maši, sestavljali prošnje za vse potrebe, mašne napovedi in odslovlila. Sv. pismo ne bo le vodilo življenja, ampak tudi poživilo bogoslužja. Bogoslužje pa je, od bibličnih časov sèm, najimunitnejši izraz verskega življenja.

Francè Rozman

Giovanni Marchesi S. I., La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio. Prefazione di Hans Urs von Balthasar, Univ. Gregoriana Ed., Roma 1977, 418 str.

V intervjuju ob svoji sedemdesetletnici rojstva je H. U. von Balthasar sam dejal: »Moje knjige niso šolska teologija, zato pa niso preveč pripravne za disertacije« (Marchesi, 403). Vendar pa je v zadnjem času takšnih disertacij izšlo že več. Tukaj navedena Marchesijeva, izdelana pod vodstvom J. Galota, profesorja na Gregorijani, je pač med najbolj uspelimi, pa tudi med najboljširnimi, saj obsega 418 strani velikega formata. Obsega 6 poglavij, ki ima vsako skoraj po enako število strani, tj. nekaj nad 50 (le drugo jih ima nekaj nad 70), nazadnje pa še povzetek celotne vsebine. Po vrsti govore ta poglavja o »liku Jezusa Kristusa«; o objektivni razvidnosti in dojemanju tega »lika« (Gestalt); o Očetu, ki se izraža (Ausdruck!) v človeku Jezusu; o tem, kako Jezus (v človeški govorici, predvsem v govorici dogajanja, zlasti trpljenja in ljubeči pokorščini do Očeta) izraža svoje božanstvo; o »dialektiki izražanja« (razodevanje — zakrivanje!); o »identiteti v dialektiki izražanja«, pri čemer gre v jedru za velikonočno skrivnost, v katero je povzeto oboje: theologia crucis in theologia gloriae; pri Balthasarju je posebno poudarjena teologija križa, a prav ta in edino ta more biti tudi teologija slave — božje slave, ki se podarja stvarjem in se uveljavlja v veličastvu odrešenega in povelčanega stvarstva.

Prvi dve poglavji spadata skupaj in se nanašata na Balthasarjev ključni izraz (in pojem) »lik (Gestalt)«. Kako umeva Balthasar Jezusa Kristusa kot »lik«, enkratni in neponovljivi lik Boga v svetu? Kaj ta lik Jezusa Kristusa pomeni za človeško zgodovino in za usodo posameznega človeka? Kakšni so notranji kriteriji pristnosti, resničnosti in torej verodostojnosti Jezusa Kristusa kot dokončnega, edinstvenega in vse obsegajočega lika božjega razodetja? Seveda je treba že tukaj upoštevati tudi še drugi vidik: »liku« korelativno »gledanje« (*Schau*), pri čemer ni mogoče iti mimo vprašanja o veri in njeni vlogi, kakršno ima pri »razbiranju« vsega bogastva, vsebovanega v »liku«. Marchesi mora seveda tukaj prikazati tudi posebnosti in originalnost Balthasarjeve teološke refleksije v splošnem, kar je odločilno tudi za kristologijo.

Naslednja poglavja sestavljajo drugi del disertacije in se opirajo na drugo ključno besedo (in pojem): »izraz« (*Ausdruck*). »Izraz« je neposredno povezan z »likom«. V človeku Jezusu se »izražajo« Oče, Bog v tisti resnični božanskosti, do kakršne se ne bi dokopala nobena človeška spekulacija; obenem se tukaj »izražajo« tudi globine človeškega bivanja, ki bi jih človek sam nikdar ne mogel spoznati.

Balthasarjevo gledanje na kristologijo je »simfonično«, »visione sinfonica«, pravi Marchesi (385—390). »V Balthasarjevi teologiji je preseženo razdruževanje med vero in življenjem, med kontemplacijo in akcijo, med razumevanjem vere in znanstvenim spoznanjem — medtem ko ta razcepljenost danes muči in trga narazen mnoge plasti teologije in kristjanov« (385). Na prvem mestu je pri Balthasarju »stroga in globalna opcija za podatke sv. pisma, vere Cerkve, umevanje celotnega cerkvenega izročila. Kalcedonski cerkveni zbor sprejema v celoti. Vendar pa tematično razpravljanje niti daleč ni skraćeno na materialno ponavljanje, temveč teži stalno k polnemu razumevanju Kristusa, ki je: resnični Bog in resnični človek; znamenje, ki razkriva globino Boga; zgodovinski lik razodetja večnega in neizrekljivega Boga; udejanjanje notra-

nje trinitarične in odrešenjske božje Ljubezni« (386). V razmišljanju o Kristusovi skrivnosti pri Balthasarju ni prostora za improvizacijo, za površnost ali iskanje popularnosti z uporabo gesel in public, ki bi mogle posladkati resno posega Boga v svet, »Boga, ki je iz ljubezni do človeka za svojo napravil usodo smrti, samote in zapuščenosti, kar vse je lastno grešnemu človeku. Dogodki učlovečenja, skritega življenja Kristusa, učlovečenega Boga, njegove smrti na križu in vstajenja po Očetovem delovanju — to jemlje Balthasar v vsej razodevanjski in odrešenjski realnosti teh dogajanj. Stalna točka Balthasarjeve refleksije je naravnana kot na svoje žarišče na božjo Osebo Jezusa, ki se je učlovečil in živel kot človek, toda vedno neločljivo od poslanosti od Očeta in neločljivo od notranje-trinitaričnega občestva z Očetom v Svetem Duhu.«

Dva momenta Balthasarjeve kontemplativne refleksije sta »Entfaltung« (razvijanje) in »Einfaltung« (vračanje k notranjemu jedru). V prvem primeru je kontemplacija usmerjena na lik Jezusa Kristusa v njegovem razodevanjskem delovanju: k prajedru, k »sintezi«, tj. k Besedi, ki je postala človek ter razvija in odpira lastno bistvo v enoti, preprostosti in harmoniji. V prostorsko-časovnem »razvoju« odkriva Kristus globino svoje božje Biti in razodeva hkrati Očetovo božanstvo. Kriteriji enote, pristnosti in verodostojnosti njegovega oznanila se ne opirajo na subjektivno vero, marveč pritekajo iz samozprijčevanja, ki ga Kristus daje o samem sebi in ki ga neprenehoma prejema od Očeta. Jezusova beseda, dela, ki jih izvršuje v Očetovem imenu in ob oživljajočem delovanju Duha, sprejemanje in iskanje Očetove volje, odprtost in prosojna razpoložljivost za poslanstvo, prav do pokorščine na križu — vse to so dinamične prvine, ki potrjujejo in razkrivajo edinstvenost in objektivno razvidnost Kristusa.

Poveličanje, ki ga je Sin prejel od Očeta v vstajenju od mrtvih, je dokončen pečat, odtisnjen na pristnost in verodostojnost božjega razodetja, izvršenega na zgodovinskem Jezusu. Zgodovinski Jezus

je prav kot večna in učlovečena Očetova Beseda Bog, ki razodeva sam sebe (**Theós-légon**) in hkrati razodeti Bog (**Theós legómenos**). To je biblična teologija v strogem in odličnem pomenu. Govorjenje prihaja od zgoraj, od Boga k človeku; to je večna ljubezen Boga, ki se je v Kristusu napravil za poslednjo besedo odrešenja, izraženo v človeški govorici; in je ponudba opravičujočega odrešenja za človeka v daru Jezusove ljubezni.

Razodetje se začneja v stvarjenju in se potem nadaljuje v celotnem loku stare zaveze ter ima svoj višek v Kristusu. Kot novi Adam in kot resnična Očetova podoba je Kristus odsvit in izžarevanje Očetovega veličastva; Kristus je zaveza, ki je postala oseba; je polnost božjih obljub.

V tem branju ali pazljivem poslušanju Besede Boga človeku hoče Balthasar tudi premagati raztrganost med kristologijo in soteriologijo, med učlovečenjem in odrešenjem, med razodetjem in opravičenjem. Kristus je kot Razodevalec Boga Odrešenik ljudi; saj je vse njegovo poslanstvo javljanje in podarjanje božje ljubezni in vsa njegova konkretna eksistenca, od učlovečenja do križa, je naravnana na razodetje odrešenjske ljubezni.

Gibanju »razvijanja« (Entfaltung) ali »eks-staze« Boga, ki razkriva sam sebe v Kristusu, ustreza z nasprotni strani »osredotočevanje« (Einfaltung). To je ravnanje verujočega teologa, ki hodi po poti v nasprotni smeri: obrača se od obrobja nasproti središču izžarevanja, v smeri k izvorni polnosti. »Vso Balthasarjevo refleksijo moremo definirati kot ‚vračanje k središču‘ (ein-falten), zavijanje nazaj k središču ali dopuščanje, da smo privedeni do središča enote, iz katerega je privrela vsa mnogoterost teologije: sveta Trojica, učlovečenje, križ, vstajenje, Cerkev, eharistija, življenje milosti. To stalno središče (**Mitte**) je Jezus Kristus, ‚učlovečena božja Beseda‘ (Jan 1,14). S tako rekoč ekstatičnim pogledom zre Balthasar na edinstvenost in središčnost te učlovečene Besede znotraj vesoljne človekove zgodovine; v tej in po tej zgodovini stopa Kristus pred nas ne kot abstrakten, idealističen zgled [modello], marveč kot kon-

kretna in vesoljna norma. Še več, Jezus je kot učlovečeni Bog izvorni pravzor, iz katerega spoznavamo božje odrešenjsko ravnanje; obenem je popolnoma uspel vzor zgodovinskega odgovora, h kakršnemu Bog stvarnik kliče vsakega človeka« (387).

V svoji razodevanjski in odrešenjski vlogi, v svoji ponižni in skriti eksistenci, v polnosti svoje razpoložljivosti do Očeta in v sinovski pokorščini do njegove volje je Kristus po Balthasarjevem gledanju tudi počelo in poslednji namen (dovršitev) celotne **antropologije**. Kot učlovečeni Bog je Kristus središčni lik stvarstva; Kristus je prva in poslednja misel Očeta kot stvarnika sveta, torej tudi vrhunec in krona vseh božjih del; saj je Kristus »rekapitulacija« (povzetek in glava) celotnega stvarstva. Kristus je »srce sveta« ne kot »točka omega« kozmološkega in antropološkega razvoja (Teilhard de Chardin), marveč kot stalno središče vesoljne zgodovine pred Kristusom in po njem. In tej zgodovini, v katero se je vključil z učlovečenjem in v kateri živi svojo zgodovinskost človeka med ljudmi, daje Kristus šele pravi resničen smisel in dokončno smer. Poleg tega se v Jezusu, živem razodetju Boga, vidnem javljanju božje nevidnosti, razkriva tudi pravi človekov obraz: v Kristusu postane očitno tisto, kar jè človek realno in v zgodovinski tragiki greha, v oddaljenosti od Boga in v zapuščenosti od njega. Kristus nam je ravno kot učlovečena Beseda odkril in nam daje odkrivati izvorno idejo, ki jo je imel Bog, ko je ustvaril človeka in svet, to se pravi tisto, kar človek **mora** realno **biti** v skladnosti z božjo zamisljivo bitje, ki je določeno za slavo (doxa) v Bogu; za dialog z Bogom v prosojni čistosti srca in v sinovski pokorščini; za trinitarično občestvo.

Temeljno teološko izhodišče za razodetje človekovega bistva ima svoj začetni korak v učlovečenju. V njem Bog ne govori sam sebi, marveč se obrača k svetu. In Kristus, ki je posebitev tega božjega govorenja, nam vsem govori v globini naše človeškosti in nas prizadeva v najbolj notranji globini naše narave;

in kolikor se je Jezus napravil za našega brata, je odgovoril Bogu v naši naravi in mi najdemo že anticipiran v Njem naš svobodni in osebnostni odgovor. »Z učlovečenjem smo prestavljeni iz področja greha, ki je monološko, v področje dialoга« tj. uvedeni smo »v čudovito luč Besede« (Herrlichkeit 1. Bd., 460); tako smo deležni temeljne »simfonije«, ki živi v naročju Trojice. »Vrhunsko točko srečanja Boga in človeka, večnega božjega življenja in zgodovinskega človekovega življenja je zaznamoval Križani-Vstali: kot celostno razodetje božje ljubezni je **Križani-Vstali** tudi dokončni lik, v katerem se srečujeta Bog in človek. Skrivnost križa in vstajenja je po Balthasarjevem gledanju ključ za branje tiste uganke, ki je vsak človek: v ljubezni učlovečenega Boga, ki preliva svojo kri in trpi zaupščenost od Boga, v skrajni solidarnosti s stanjem človekove oddaljenosti od Boga se uresničuje opravičenje in osvoboditev od globoke alienacije greha. Vstajenje Križanega, poveličanost, katere je Križani deležen od Očeta v Svetem Duhu, in poveličanjska prikazovanja Vstalega — to je vidno javljanje »novega človeka« v prenovljeni zgodovini; in hkrati je vse to poročstvo zgodovinske in eshatološke realizacije, h kateri je poklicano celotno človeštvo. Človek Jezus, križani in vstali, ostane konkretna možnost, ponudeni dar, živi ideal sleherne resnične antropologije« (397).

Globoka povezava kristologije in antropologije ter narobe sije iz stalnega Balthasarjevega poudarjanja: Jezus Kristus ni človek med tolikermi drugimi ali »poseben primer« človeka, niti ni le »ideja« človeka. Jezus Kristus je marveč »**resnični človek sploh**« (der wahre Mensch), vzorni človek, v polnosti izoblikovan in tak, da druge oblikuje; »je avtentični, pristni človek, človek v odličnem pomenu, ravno zaradi tega, ker je Edini neponovljivi.« Kristus je kot učlovečeni Bog in kot Zaveza, ki je postala oseba in zgodovina, tudi »**pravilni človek**« (der richtige Mensch) v najglobljem bibličnem pomenu. In »pravilni človek ne more biti tisti, ki je postavil sam sebe za absolutno me-

rilo primerjanja in ki je našel v samem sebi lastno naravo«; pravilni človek je marveč »Tisti, ki ga je Oče posvetil in ga poslal na svet« (Jan 10,36), tj. »Tisti, ki je našel v Bogu svojo lastno mero in jo je sprejel od njega« (Herrlichkeit 1. Bd., 626).

H. U. von Balthasar stopa pred nas kot človek sinteze; njegovo delo postavlja pred nas sintetičen in celoten pogled antične in moderne misli. Klasično slovstvo, grško in latinsko, kozmologija, antropologija in teologija cerkvenih očetov mu je domača; prav tako spekulacija srednjeveških avtorjev, mistični polet velikih duhovnih pisateljev in svetnikov, moderna filozofija in tudi Ieposlovje 20. stoletja — vse je našlo svoj prostor in razlago v Balthasarjevi misli. V presenetljivi mnogoterosti njegovega raziskovanja, njegovih študij in njegovega razmišljanja pa je vendar navzoča temeljna enota, ki daje njegovemu navidezno takó »razpršenemu« in nesistematičnemu delu skladje, harmonijo. Ta formalna enota se imenuje Jezus Kristus. V luči Kristusovega odrešenjskega razodetja in v osvetljevanju enkratnosti Kristusovega dogodka ter njegove središčnosti v zgodovini prerešetava in ocenjuje Balthasar vse avtorje: pesnike, dramatike, slovstvenike, filozofe, teologe. A primerjalna točka za vrednostno in veljavnostno sodbo ostane vedno Jezus Kristus, razodetje Boga človeku in adekvatna mera za človekovo bivanje v zgodovini pred Bogom, najvišjim Bitjem, absolutno prazvorno Resnico, pravirom Dobrote in Lepote.

Vsa kristologija pa ostane pri Balthasarju specifično teološka. Skozi prizmo Kristusa, ki je podoba in izraz (Ausdruck!) Boga (Očeta), odsvit njegovega veličastva, vidno javljanje in izražanje skritega in nevidnega Boga, se Balthasarjeva kontemplacija usmerja na Boga Očeta. Bog Oče ostane prek odrešenjskega sredništva Jezusove človečnosti prazvor vsega, obzorje in končni namen Balthasarjevega razmišljanja, ki stalno prehaja v kontemplacijo, kakor iz nje tudi izhaja.

To je duhovna in kontemplativna teologija v najglobljem smislu. Tu izvira Balthasarjeva posebna ljubezen do velikih svetnikov, ki so bili resnični teologi, ker so neprimerljivo znali govoriti o Bogu s svojim življenjem in v svojih delih, v dejavnosti in kontemplaciji. Po Balthasarjevem gledanju je znanstvena teologija tista, ki spravlja v soglasje teologijo samo s svetostjo, spekulacijo z molitvijo, dejavnost s kontemplacijo; prav zaradi tega je Balthasarju posebno ljub sv. Janez Evangelist (400).

Če hočemo razumeti značilnosti Balthasarjevih spisov, moramo vedeti tudi to, da je v svojih mladih letih najprej začel z umetnostjo, glasbo, leposlovjem, pa tudi s filozofijo (pridobil si je doktorat iz germanistike in iz filozofije). Tako se je uveljavil tudi kot upoštevan umetnostni kritik in kot zgodovinar filozofije in leposlovja. Živo zanimanje za leposlovje ga nikoli ni zapustilo. Ravno v študiju slovstva pa so tudi nastavki za Balthasarjevo »teološko estetiko«. H. de Lubac je o Balthasarju zapisal: »To je morda najbolj izobražen človek svojega časa. In če obstaja kje krščanska kultura, potem je to tukaj! ... Nič velikega ni, kar bi ne dobilo sprejema in vitalnosti v tem velikem duhu«.

Balthasar stopa pred nas kot teolog

brez kompleksov. Ne zmeni se za to, da bi mu javnost ploskala ali da bi dosegel popularnost. Preveč se zaveda neodpravljivega »pohujšanja« Kristusovega križa, zares »resnega primera«, žarišča vse teologije, da bi poskušal »omiliti« in »posladkati« krščansko oznanilo. Klasifikacije, ki jih danes tako radi uporabljajo, ko koga označujejo za »progresista in reformatorja« ali pa za »tradicionalista in konservativca«, so že pri marsikaterem drugem avtorju obupno poenostavljajoče etikete. Pri Balthasarju so še posebno zgrešene. Svojo karizmo vidi Balthasar v tem, da s svojim delom služi Cerkvi, in sicer v tisti smeri, v kateri čuti, da ga nagiblje Sveti Duh, ki »veje, kjer hoče« in katere ne morejo vzeti v zakup niti »branilci izročila« niti »propagatorji progressa« (Klarstellungen, 17).

Balthasarjeva dela niso lahka, vendar pa čisto gotovo med tistimi teološkimi deli našega časa, ki so sposobna bralca najbolj vsestransko obogatiti, brez primere bolj kakor pa navidezni blišč časnikarsko napisanih uspešnic. In Marchesijeva knjiga more biti eden od najboljših pripomočkov za lažje umevanje celotne Balthasarjeve teologije — ne le kristologije.

Anton Strle

Abadensko leto 1979/1980 na teološki fakulteti

Vpis v zimski semester

Ob pregledu dela na teološki fakulteti v tekočem akademskem letu najprej pogledjmo nekaj statističnih podatkov o slušateljih: kakšno je celotno število vpisanih, koliko jih je po posameznih letnikih, kateri škofiji oziroma redovni skupnosti pripadajo. Zaradi primerjave so v oklepajih navedene ustrezne številke iz preteklega akademskega leta.

V zimskem semestru 1979/1980 se je vpisalo 194 (192) slušateljev, od tega v Ljubljani 168 (164), na oddelku v Mariboru pa 26 (28). Rednih študentov je 189, izrednih je 5.

Glede na posamezne letnike je stanje tokrat naslednje: I. — 32 (33), II. — 34 (33), III. — 35 (16), IV. — 17 (23), V. — 23 (49), VI. — 44 (34), VII. — 9 (4).

Posamezne skupnosti so s svojimi slušatelji na teološki fakulteti zastopane takole: ljubljanska nadškofija 44 (46), mariborska škofija 48 (44), koprška škofija 15 (15), frančiškani 12 (10), frančiškani iz sarajevske province 8, jezuiti 9 (6), kapucini 3 (3), minoriti 5 (8), lazaristi 9 (11), salezijanci 22 (23), druge škofije 3 (1), redovnice 5 (6), laiki 6 (9), izrednih slušateljev je 5.

V profesorskem zboru to leto ni bilo sprememb. Dva od njih sta na enoletnem študijskem dopustu: dr. Krašovec nadaljuje specializacijo v Jeruzalemu, dr. Stres v Parizu.

Praznovanje 60-letnice ustanovitve fakultete in fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega

Fakultetni svet je na svoji redni jesenski seji sklenil, da praznujemo jubilej fakultete — ta je bila ustanovljena leta 1919 — skupaj s proslavo sv. Tomaža Akvinskega dne 10. marca 1980. Jubilejna slovesnost naj bi nekoliko preseгла okvire običajne Tomaževe proslave: poleg profesorjev, slušateljev in rednih gostov naj bi se je udeležili tudi drugi duhovniki in verniki ter se obenem seznanili z delom fakultete v njenih šestdesetih letih. Program proslave je objavila Družina in vse tri škofijske okrožnice, Družina pa je v dneh pred praznovanjem prinesla tudi dva prispevka o življenju in delu na teološki fakulteti.

Prodekan dr. Benedik je orisal teološki študij na Slovenskem od njegovih začetkov do danes: pomen nekdanjih samostanskih in župnijskih šol, način izobraževanja v dobi katoliške obnove, spremembe v času jožefinizma in Francozov, Slomškovo bogoslovno šolo v Mariboru ter nazadnje teološko fakulteto v Ljubljani z nekaterimi podatki, ki osvetljujejo današnje stanje. V pogovoru z urednikom Družine je dekan Steiner ocenil stanje profesorskega zbora in študentov, pojasnil, kako se fakulteta vključuje v sodobno teološko misel, kako sodeluje s podobnimi ustanovami po svetu, na kakšne načine je vključena v pastoralna prizadevanja Cerkve, kako se trudi za znanstve-

no-pastoralno oblikovanje bodočih duhovnikov, kakšno je njeno poslanstvo v prostoru in času, v katerem deluje.

Praznovanje šestdesetletnice fakultete in njenega zavetnika se je začelo v ljubljanski stolnici s slovesnim bogoslužjem. Vodil ga je apostolski pronuncij msgr. Michele Cecchini, z njim pa so somaševali nadškof dr. Jožef Pogačnik, škofje dr. Janez Jenko, dr. Vekoslav Grmič, dr. Stanislav Lenič, novo imenovana nadškofa dr. Alojzij Šuštar (Ljubljana) in msgr. Alojzij Turk (Beograd), goriški nadškof msgr. Pietro Cocolin, dekan ljubljanske teološke fakultete dr. Štefan Steiner, dekan zagrebške fakultete dr. Celestin Tomić ter zastopnik študentov teologov. Za uvod je spregovoril nadškof dr. Pogačnik, med mašo pa je apostolski pronuncij orisal vlogo in mesto visokih teoloških šol v službi Cerkve; svoj govor je sklenil s pomenljivo prošnjo: »Prosimo, da bodo prihajali iz študijskih dvoran fakultete duhovniki, podkovani v svetlih znanostih in pripravljeni, da jih uresničijo pri sebi ter da bodo poučevali druge, kot nam je zapovedal Gospod. Prosimo ga, naj nakloni slovenski teološki fakulteti, da bo svetilnik resnice in odsev božje modrosti.« Med bogoslužjem je s kora ubrano odmevalo petje zbora bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta. Poleg teoloških profesorjev, zastopnikov tržaških, goriških, beneških, koroških in porabskih Slovencev ter študentov teologov iz Ljubljane, Beograda, Zagreba in Regensburga je prišlo v stolnico k bogoslužju tudi res lepo številno vernikov.

K slavnostni akademiji so se udeleženci jubilejne proslave zbrali v veliki avli teološke fakultete. Za uvod je zapel zbor bogoslovcev s solistom ob spremljavi orkestra kantato »Sv. Pavel« pod vodstvom avtorja prof. Jožeta Trošta. Profesor jo je uglasbil na besedilo Vladimira Truhlarja prav za to priložnost in jo poklonil fakulteti za njen jubilej.

Vse navzoče — poleg povabljenih gostov so veliko avlo do konca napolnili številni duhovniki in laiki — je pozdravil dekan dr. Štefan Steiner. Prve pozdravne besede je namenil apostolskemu pronun-

ciju ter vsem zgoraj omenjenim nadškofom in škofom; kar sedem se jih je zbralo. Odlični gostje tega dela jubilejne proslave so bili predstavniki naših civilnih oblasti in znanstvenih ustanov: predsednik RK SZDL Mitja Ribičič, predsednik Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi Stane Kolman, predsednik SAZU dr. Janez Milčinski ter rektor univerze v Ljubljani prof. ing. dr. Slavko Hodžar. Ko je dekan Steiner pozdravil visoke cerkvene in politične osebnosti, je spregovoril: »V tem trenutku pošiljamo toplo željo za ozdravitev predsedniku naše države Titu, ki se tu v naši bližini bori z boleznijo.«

Posebnega pozdrava so bili deležni še številni drugi ugledni gostje naše proslave. Zagrebško teološko fakulteto je zastopal dekan p. dr. Celestin Tomić skupaj z zastopniki študentov; iz Beograda je prišel dekan pravoslavne fakultete dr. Gardašević z dvema profesorjema in več študenti. V imenu graške teološke fakultete se je slovesnosti udeležil njen dekan Asveld, regensburško fakulteto, s katero naša v zadnjem času posebno prek izmenjave predavateljev-gostov lepo sodeluje, so zastopali njen prodekan dr. Brox, dalje profesor dr. Grulich, že večkrat gost ljubljanske fakultete, in dva študenta.

Lepo so bili zastopani tudi zamejski Slovenci. Iz Trsta je prišel na ljubljansko proslavo škofov vikar za Slovence dr. Lojze Škerl, iz Gorice prav tako škofov vikar za Slovence msgr. Oskar Simčič, »naslednike Martina Čedermaca« je zastopal slovenski duhovnik iz Benečije, bogoslovni profesor v Vidmu dr. Marino Qualizza. Mesto med častnimi gosti so dobili tudi višji predstojniki in predstojnice redovnih skupnosti, ki imajo na teološki fakulteti kar lepo število svojih študentov. Poseben pozdrav je dekan Steiner namenil dr. Jakobu Aleksiču, ki letos praznuje zlati jubilej profesorske službe na teološki fakulteti.

Med voščili in čestitkami, ki jih je fakulteta prejela ob svojem jubileju, naj na prvem mestu omenimo brzojavni pozdrav papeža Janeza Pavla II.: »Ob slovesni proslavi šestdesetletnice ustanovitve ljub-

ljanske teološke fakultete izraža sveti oče svoje veselje nad radostno obletnico ter čestita in želi, da bi ta fakulteta ostala tudi v prihodnje središče izžarevanja krščanske kulture in hkrati kovačnica globokega duhovnega oblikovanja slovenskih duhovnikov. V molitvi prosi za profesorje in študente obilja milosti ter nebeških darov in iz srca podeljuje apostolski blagoslov. Kardinal Casaroli, državni tajnik.

Najboljše želje so fakulteti poslali še naslednji: škof dr. Arpad Fabian v imenu szombathelyske škofije, prelat dr. Aleksej Zechner v imenu katoliških Slovencev na Koroškem, dr. Maksimilijan Jezernik v imenu Slovenika in Slovenske teološke akademije v Rimu, Visoka bogoslovna šola v Sarajevu, Visoka bogoslovna šola v Splitu, Komisija za odnose z verskimi skupnostmi SO Ljubljana, častni doktor msgr. Albert Metlikovec, protojerej Jovan Nikolić iz Zagreba, SGP Grosuplje ter cela vrsta pastoralnih delavcev.

Kratek odlomek iz koncilске pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu je vse prisotne uvedel v slavnostno predavanje škofa dr. Vekoslava Grmiča, ki je spregovoril o teologiji v službi človeka in o šestdesetletnem delovanju naše fakultete: ... »Kakor se je Kristus vsega posvetil človeku, da bi ga osvobodil tistega, kar ga zasužnjuje, in mu omogočil razvoj v smeri brezmejnega, tako mora to oznako nositi vse, kar je v službi Kristusovega oznanila.« Orisal je vsestransko in stalno navzočnost prizadevanja za temeljito znanstveno delovanje na fakulteti ter sklenil svoje predavanje s pozivom k ustvarjalni odgovornosti, da si mora fakulteta v bodoče še bolj prizadevati, da bo služila človeku. (Slavnostno predavanje bo v celoti objavljeno v Znamenju). Okvir osrednjemu delu akademije je dopolnil recital »Človek« iz pesniške zbirke Andreja Jawiena, sedanjega papeža Janeza Pavla II.

Častni doktorati. Ob proslavi šestdesetletnice je teološka fakulteta razglasila za častne doktorje tri ugledne in zaslužne slovenske duhovnike, ki so s svojim delom močno posegli v znanstvena in pastoralna prizadevanja Cerkve pri nas. Visoka

priznanja so prejeli: nadškof dr. Jožef Pogačnik, msgr. Albert Metlikovec iz koprške škofije in Drago Oberžan iz mariborske škofije. Za vse je Kongregcija za katoliški pouk dala svoj nihil obstat dne 18. februarja 1980; za nadškofa Pogačnika »ob praeclara candidati merita in theologicis disciplinis fovendis eademque Facultate promovenda«, za msgr. Metlikovca »ob praeclara candidati merita in catechesi fovenda ac promovenda«, za Draga Oberžana »ob praeclara candidati merita in actione pastoralis fovenda ac promovenda«.

Nadškofu dr. Jožefu Pogačniku so podelili častni doktorat, kot je poudaril predstojnik katedre za moralno teologijo dr. Steiner, zaradi njegovega obsežnega znanstvenega in publicističnega dela; med drugim je izdal dvanajst knjig, od katerih je štiri sam napisal, pri sedmih je bil glavni avtor, eno je prevedel. V znanstvenih publikacijah teološke fakultete je sodeloval s številnimi tehtnimi prispevki, pred vojno je urejal družinsko revijo Mladika. Nekaj časa je bil profesor cerkvenega prava na teološki fakulteti, kot veliki kancler pa ima velike zasluge za razvoj in rast te osrednje znanstvene ustanove v Cerkvi na Slovenskem.

Delo Alberta Metlikovca je predstavil predstojnik katedre za oznanjevalno teologijo dr. Dermota. Msgr. Metlikovec spada med najbolj razgledane slovenske katehetske strokovnjake. Veliko je študiral in navezoval znanstvene stike z evropskimi specialisti za katehetiko. Svoje znanje je koristno uporabil kot voditelj medškofijskega katehetskega sveta in je avtor številnih učbenikov in drugih katehetskih priročnikov. Celih deset let je vodil katehetskó šolo za izpopolnjevanje katehetskih delavcev na Mirenskem Gradu. Napisal je več člankov, razprav in ocen, kar je največ objavljaval v CSS, v Koprski škofijski okrožnici ter Družini. Številni so njegovi uvodniki, posebno v katehetskih številkih CSS, prevodi, priredbe in drugo. Celotni opus napisanih del znaša zavidljivo število: 116 prispevkov k razčiščevanju in reševanju katehetske problematike v Sloveniji in Jugoslaviji.

Mariborski kanonik *Drago Oberžan* — njegovo delo je prikazal predstojnik katedre za pastoralno teologijo dr. Valenčič — je kot mlad duhovnik dalj časa deloval med izseljenci v Belgiji in Holandiji. Izdajal in urejal je mesečnik Rafael za slovenske zdomce v Zahodni Evropi, sodeloval z različnimi inozemskimi pastoralnimi ustanovami, napisal več brošur in člankov za različne revije, predvsem za pastoralno-liturgične. Tudi po vrnitvi je ves čas veliko pisal. Na njegovo spodbudo je začela izhajati Pastoralna priloga Sporočil mariborskega ordinariata (od 1972 Pastoralni pogovori). Tudi za CSS je prispeval 17 člankov. Sodeloval je pri mnogih pobudah medškofijskih ustanov (načrtovanje pastoralnih tečajev, sestavljanje prvih katehetskih učbenikov, organiziranje skupinske priprave na zakon in tako veliko prispeval k pripravljajanju pokoncilskega obdobja na Slovenskem.

Vsem trem častnim doktorjem je diplomo izročil in jim čestital apostolski pronuncij v Beogradu msgr. Michele Cecchini. V imenu častnih doktorjev se je z izbranimi besedami zahvalil nadškof dr. Jožef Pogačnik.

Doktor teoloških znanosti je postal *Ciril Sorč*, duhovnik koprške škofije, ki je v tem akademskem letu izpolnil vse pogoje za doseg tega naslova. Napisal je disertacijo: »Soočjenje z Moltmannovo teologijo upanja. Mesto in pomembnost Moltmannove teologije upanja v moderni teologiji« (Vipava 1979, 204 strani), ki jo je predstavil promotor dr. Anton Strle. Razprava ima štiri poglavja: I. Viri Moltmannove teologije upanja; II. Razvoj teologije upanja pri Moltmannu; III. Pomisleki zoper Moltmannovo teologijo upanja; IV. Pomen Moltmannove teologije upanja za teologijo. Pri Moltmannu stoji »upanje« še posebno izrazito v središču vse teologije in daje navdih tudi t. i. »politični teologiji« in teologiji osvoboditve. Upanje, na kakršnega misli Moltmann, ima svoj temelj v obuditvi križanega Jezusa Nazareškega od mrtvih. Obuditev Križanega — to je edini poslednji temelj upanja za trpečega človeka, je ključni pojem za identiteto kakor tudi za realno življenjsko re-

levanco krščanskega verovanja. Teološka razglabljanja v disertaciji opozarjajo na nevarnost, da bi hoteli v teologiji in praksi obiti ponižanje, sramoto in neuspeh križa in brez njega doseči vstajensko poveličanje. Obenem živo kličejo v spomin, da teologija ne sme biti usmerjena le na razlaganje človeka in sveta, marveč še bolj na spreminjanje človeškega sveta, ki naj bi postal bolj božji in prav zato bolj človeški.

Drugo stopnjo teološkega študija z licenciatskim izpitom je uspešno opravil *Silvester Novak* in s tem postal *magister teologije*. Specializiral se je v bibličnodogmatski skupini in pod mentorstvom dr. Ivana Pojavnika napisal nalogo: »Podoba Boga in spreobrnjenje v pomembnejših spisih sv. Avguština«.

Naj bo omenjeno, da je fakulteta oskrbela nove magistrske diplome na umetniškem grafičnem papirju; so dvojezične, slovensko-latinske, v njih je poleg osebnih podatkov omenjen naslov magistrske naloge, smer specializacije in skupna ocena.

Diplome za uspešno opravljeni študij na naši teološki fakulteti so tokrat prejeli naslednji slušatelji:

iz ljubljanske nadškofije: Anton Humar, Janez Jenko, Jože Kovačič, Martin Retelj, Peter Slevce, Jože Stržaj, Janez Šket, Alojzij Zupan; iz mariborske škofije Ivan Koren, Franc Linasi, Lojze Ternar, Jože Vinkovič; iz koprške škofije Dominik Bizjak, iz salezijanske družbe Jože Andolšek in Jože Horvat, iz jezuitskega reda Alojzij Kovačič ter lazarist Alojz Letonja. Vsem je diplome izročil dekan dr. Štefan Steiner ter jim zaželel uspešno pastoralno delo in jim priporočil neprestano nadaljnje teološko izobraževanje.

Posebno priznanje za intenzivno osebnostno znanstveno delo — *Tomažovo nagrado*, ki je ustanova naših škofov — so prejeli naslednji slušatelji:

Novak Silvester za magistrsko nalogo: »Podoba Boga in spreobrnjenje v pomembnejših spisih sv. Avguština« (mentor dr. Ivan Pojavnik).

Košir Borut za diplomsko nalogo: »Zgodovina cerkvenega sodstva« (mentor dr. Stanko Ojnik).

Stržaj Jože za diplomsko nalogo: »Teologija človekove svobode« (mentor dr. Anton Strle).

Šket Janez za diplomsko nalogo: »Označevalna vrednost maš z otroki« (mentor dr. Janez Oražem).

Štuhec Ivan za diplomsko nalogo: »Odmevnost okrožnice Leona XIII. 'Rerum novarum' v slovenskih katoliških revijah« (mentor dr. Štefan Steiner).

Vinkovič Jože za diplomsko nalogo: »Kristusova binkoštna Cerkev v Sloveniji in njena ekumenska razsežnost« (mentor dr. Stanko Janežič).

Slavnostno akademijo je sklenil zbor bogoslovcev z Gallusovo pesmijo »In nomine Jesu«.

Pri kosilu v nadškofijski hiši je goste najprej pozdravil veliki kancler nadškof dr. Jožef Pogačnik, za njim sta spregovorila dekan pravoslavne fakultete v Beogradu in dekan katoliške fakultete v Zagrebu. V imenu Slovenske akademije znanosti in umetnosti je spregovoril njen predsednik prof. dr. Janez Milčinski, za njim dekana teoloških fakultet v Regensburgu in Gradcu, v imenu slovenskih redovnih družin je pozdravil navzoče salezijanski inspektor Rudi Borštnik, v imenu zamejskih Slovencev pa Mario Qualizza iz Benečije.

Praznovanje jubileja so popestrile in obenem posrečeno osvetlile nekatere oblike dejavnosti fakultete v njenih šestdesetih letih *tri razstave*:

V fakultetni kapeli je p. dr. Roman Tominec pripravil razstavo slovenske ponceilske sakralne umetnosti.

V seminarju za filozofske in zgodovinske vede je bila razstava teoloških del profesorjev in slušateljev teološke fakultete. Knjižničar dr. Marijan Smolik je v skrbnem izboru predstavil znanstvena prizadevanja fakultete od njenega začetka do danes.

Dr. Vilko Fajdiga je uredil zanimivo misijonsko razstavo v seminarju za misijonske vede.

Razstave so si na dan proslave in v naslednjih dneh ogledal številni duhovniki in gostje, pa tudi mnogi laiki. Z zanima-

njem jih je v spremstvu dr. Steinerja pogledal tudi apostolski pronuncij.

Za šestdesetletnico fakultete je izšel prvi zvezek iz nove knjižne zbirke »Teološka knjižnica«; s to zbirko naj bi naša najvišja cerkvena študijska ustanova sistematično obdelala vsa spoznanja, ki so potrebna za znanstveno utemeljeno sodobno odrešensko delo pri nas. Sčasoma naj bi se zvrstila vsa teološka področja. Prvi zvezek je delo dr. Franceta Oražma z naslovom »Krščanska duhovnost« (Uvod v teologijo duhovnosti), Ljubljana 1980, 210 strani. V pripravi je že vrsta drugih zvezkov.

Novi veliki kancler teološke fakultete

V torek, 26. februarja 1980, je vatiškanski radio objavil, da je papež Janez Pavel II. imenoval za novega ljubljanskega nadškofa in metropolita kanonika ljubljanskega stolnega kapitlja, rednega profesorja teološke fakultete, prelata dr. Alojzija Šuštarja. Stolni prošt in generalni vikar škof dr. Stanislav Lenič je z dopisom z dne 17. marca 1980 sporočil vodstvu fakultete, da je dne 13. marca 1980 novoimenovani nadškof in metropolit prevzel ljubljansko nadškofijo v kanonično posest. S tem prevzemom je dr. Alojzij Šuštar postal tudi veliki kancler teološke fakultete v Ljubljani.

Nadškof in metropolit dr. Jožef Pogačnik je odšel

Dne 25. marca 1980, samo dvanajst dni potem ko je vodstvo ljubljanske nadškofije prevzel dr. Alojzij Šuštar, je mirno, zbrano in dostojanstveno umrl nadškof in metropolit dr. Jožef Pogačnik, dotedanji veliki kancler teološke fakultete. Dekan dr. Steiner je v imenu fakultete izrazil sožalje nadškofu dr. Alojziju Šuštarju: »Dobri in zvesti služabnik, bivši ljubljanski nadškof in metropolit ljubljanske cerkvene province, je odšel k svojemu Gospodu. O tem smo prepričani. Človeška povezanost in hvaležnost za mnoge do-

brote, ki jih je pokojnik storil kot ljubljanski nadškof in veliki kancler naše fakultete, pa nam zbudjata ob njegovem odhodu žalost. Delimo jo z Vami, gospod nadškof, z Nadškofijskim ordinariatom in vso Ljubljansko nadškofijo. Posebej z Vami, saj Vas je ta smrt na začetku Vaše vzvišene službe gotovo močno prizadela. V imenu profesorjev, študentov in uslužbencev teološke fakultete izpovedujem iskreno sožalje.»

Nadškofa dr. Jožefa Pogačnika so z najvišjimi častmi pokopali dne 28. marca v ljubljanski stolnici. Mašo zadušnico in pogrebni obred je vodil apostolski pronuncij msgr. Michele Cecchini, skupaj z njim je somaševalo 19 nadškofov in škofov ter okoli 330 duhovnikov. Med somaševalci je bila tudi večina profesorjev teološke fakultete. Ves čas so pri pogrebnih slovesnostih sodelovali bogoslovci — slušatelji fakultete.

V seminarju za zgodovinske in filozofske vede na teološki fakulteti je dr. Marijan Smolik pripravil razstavo o delu in življenju pkojnega nadškofa. Veliko število obiskovalcev je z zanimanjem ogledovalo razstavljenе spise, pesmi in razprave ter celo vrsto del, za katera je dr. Pogačnik bil glavni pobudnik.

V kapeli teološke fakultete je bila maša zadušnica za pokojnega nadškofa Pogačnika v sredo, 30. aprila 1980. Vodil jo je in imel homilijo nadškof dr. Alojzij Šuštar, z njim so somaševali dekan dr. Steiner, prodekan dr. Benedik ter slušatelj VI. letnika Pajk in Rakovnik.

Druga dogajanja in dejavnosti

V tem akademskem letu je več profesorjev ljubljanske teološke fakultete s predavanji sodelovalo na raznih simpozijih, kongresih, ali pa so bili gostje nekaterih visokih znanstvenih ustanov.

Oktobra 1979 je dr. Rode predaval na univerzi v Fribourgu o pojavu sodobnega ateizma ter o možnosti religioznega izkustva danes. Naslednji mesec je v Bruslju govoril o temi »Krščanstvo in socializem«. Na marioološkem kongresu oktobra 1979

v Zaragozi sta slovensko jezikovno področje zastopala dr. Emilijan Cevc in dr. Metod Benedik. Prvi je pripravil predavanje »Marijina božja pota na Slovenskem v času reformacije«, drugi pa »Ljubljanski škof Tomaž Hren, propagator Marijinega češčenja v potridentinski dobi«. V istem času je dr. Dolinar sodeloval pri pripravah za misijski simpozij v Nemčiji in se pogovarjal tudi o možnostih povezave našega Inštituta za zgodovino Cerkve z inštitutom za misijologijo v Würzburgu. Dr. Stanko Ojnik je kot gost predaval 30. novembra 1979 na teološki fakulteti v Regensburgu. Predstavil je pravni položaj Cerkve v Sloveniji. Aprila letos je tudi dr. Franc Perko predaval v Freiburgu.

Na naši fakulteti se je zvrstilo več predavateljev gostov. 26. novembra 1979 je podsekretar v zveznem sekretariatu za zunanje zadeve tov. Ignac Golob imel predavanje z naslovom »Zunanja politika SFRJ in njen mednarodni položaj — s posebnim ozirom na neuvrščenost in odnos s sosedi«. Z regensburške teološke fakultete, s katero že nekaj časa lepo sodelujemo, so prišli trije predavatelji. 11. marca 1980 je prodekan dr. Norbert Brox imel dve predavanji: »Origenov spor z zgodovino dogme« in »Nova govornica preganjane manjšine v prvem Petrovem pismu«. Naslednji dan je predaval dr. Wolfgang Beinert: »Napetosti med delno in vesoljno Cerkvijo v ekleziologiji prvih pet stoletij« in »Posameznik in občestvo. Ekleziološki vidik hoje za Kristusom«. 22. aprila 1980 je v prisotnosti velikega števila slušateljev in profesorjev ter katehetov in katehistin govoril dr. Wolfgang Nastainczyk: »Verouk in kateheza med včeraj in danes« ter »Liturgija z otroki in pridiganje otrokom v Zvezni republiki Nemčiji«. Svoja predavanja so ponovili tudi v Mariboru. Oktobra 1979 je izšla prva številka »Acta ecclesiastica Sloveniae«, publikacije Inštituta za zgodovino Cerkve pri naši fakulteti. V njej so svoje prispevke objavili dr. Metod Benedik, dr. France Dolinar, dr. Bogo Grafenauer in Ivan Škafar.

Na fakulteti je bil 19. januarja 1980 »pedagoški razgovor« profesorjev in predstojnikov posameznih vzgojnih hiš, od

koder prihajajo naši slušatelji. Udeležili so se ga tudi nadškof dr. Jožef Pogačnik in škofa dr. Janez Jenko ter dr. Stanislav Lenič. Delo od zadnjega srečanja naprej je prikazal dr. Valenčič, dr. France Oražem je orisal konstitucijo »Sapientia christiana« pod vidikom duhovnega oblikovanja, sledila je živahna debata.

Letošnji povelikonočni *teološki tečaj* je bil posvečen vprašanju razodetja, vendar ne z bibličnega, ampak z osnovnoteološkega vidika. Tečaj je imel namen podati sodobno teološko pojmovanje razodetja, zlasti premike v tem pojmovanju v zadnjem stoletju. Ob tem je želel nakazati, kaj te spremembe pomenijo za sodobnega

kristjana in sodobnega oznanjevalca. Številni udeleženci so mu prisluhnili z velikim zanimanjem, saj je razodetje središče krščanske bitnosti in izhodišče evangelizacije. Tečaj je obsegal naslednja predavanja: Janez Juhant: Filozofske postavke za razumevanje in sprejetje razodetja; Anton Strle: Jezus Kristus — lik razodetja; Franc Rode: Premiki v pojmovanju razodetja od 1. do 2. vatikanskega cerkvenega zbora; Franc Perko: Premiki v teologiji razodetja in sodobno oznanjevanje; Vekoslav Grmič: Razodetje kot hermenevtika človeškega bivanja.

Metod Benedik

VSEBINA (SUMMARIUM)

	Beseda v slovo	179	
Razprave (Studia)			Filozofske postavke za razumevanje razodetja (Preambula fidei)
	Janez Juhant	181	Preambula fidei
	Anton Strlè	193	Jezus Kristus — lik razodetja Jesus Christus — Offenbarungsgestalt Jésus-Christ, figure de la Révélation
	Franc Rode	209	Pojmovanje razodetja od 1. do 2. vatikanskega koncila Die Auffassung der Offenbarung vom 1. bis zum 2. Vaticanum Le concept de Révélation au 1^{er} et au 2^{ème} concile du Vatican
	Vekoslav Grmič	224	Razodetje kot Hermenevtika človeškega bivanja Die Offenbarung als Hermeneutik des menschlichen Daseins La Révélation comme herméneutique de l'existence humaine
Pregledi (Miscellanea)		236	Apostolsko pismo »Patres Ecclesiae« Janeza Pavla II. (Ivan Poljavnik)
		242	Okrog Künga (Ivan Pojavnik)
		254	V kakšnem pomenu je Jezus Kristus »lik« božjega razodetja? (Anton Strlè)
Ocene (Recensiones)		261	Dr. France Rozman, Jezusova Blagovest (Jože Plevnik) Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus (Francè Rozman)
		266	Ulrich Wilckens, Der Brief an Römer (Francè Rozman)
		267	Eduard Schweizer, Der Brief an die Kolosser (Francè Rozman)
		267	Peter Stuhlmacher, Der Brief an Philemon (Francè Rozman)
		268	Celestin Tomič, Ivan Krstitelj (Francè Rozman)
		270	Pogovori ob sv. pismu (Francè Rozman)
		271	Giovanni Marchesi S. I., La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio. Prefazione di Hans Urs von Balthasar (Anton Strlè)
Poročila (Notitiae)		276	Akademsko leto 1979/1980 na teološki fakulteti (Metod Benedik)

