

# Uvodne vsebine

*Ciril Sorč*

*Povzeto iz: Dogmatični priročnik teologije, uredil Ciril Sorč*

## **1. Krščanstvo kot oznanilo za vsakega človeka in za vse čase**

Očetje drugega vatikanskega cerkvenega zbora so v šestdesetih letih dvajsetega stoletja takole opisali v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu takratno duhovno stanje človeka in družbe: »Človeštvo stoji danes v novem obdobju svoje zgodovine. Temu obdobju dajejo pečat globoke in nagle spremembe, ki polagoma zajemajo ves svet. Priklicala sta jih na dan človekov razum in človekova ustvarjalna dejavnost; te spremembe pa s svoje strani spet vplivajo na samega človeka, na njegove individualne in kolektivne sodbe in želje, na njegov način mišljenja in delovanja tako v odnosu do stvari kakor tudi v odnosu do ljudi. Tako moremo govoriti kar o resnični družbeni in kulturni preobrazbi, kar ima svoj odmev tudi v religioznem življenju« (CS 4,2; prim. 5). Krščanstvo se na začetku tretjega tisočletja srečuje že z novimi, večkrat zelo drugačnimi vprašanji in izzivi. Ti zahtevajo posluš, nove pristope in na novo predstavljeno evangeljsko oznanilo – *novo evangelizacijo*. Za človeka te nove kulture, ki jo imenujemo tudi *postmoderna*, je značilno, da »ne verjame več izključno v racionalno utemeljevanje in dokazovanje, ampak vedno bolj svojim doživetjem in izkušnjam. Od vere pričakuje predvsem duhovnost in modrost, ki naj mu pomagata živeti v negotovem svetu. Posledica pomanjkanja zanimanja za kakršno koli zadnje utemeljevanje življenja je, da so cenjene različnost, drugačnost in relativnost. Doslednost, logičnost in zvestoba za mnoge niso več ideal« (SDPZCS 12; prim. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 2000, 15–26).

V teh novih razmerah vidimo, da krščanstvo ni več samoumevna in edina ponudba na evropskih tleh. Laicistična demokracija in liberalistični duh postavljata vse vrednote na isto raven in jih upoštevata na temelju povpraševanja in ne na temelju razlogov in vrednot. Kakor krščanska vera ni več edina, tako tudi krščanski Bog ni več sam (prim. Sorč, *Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno*, BV 61 [2001], 23–46; E. Arens, *Was heisst in der entfaltenen Moderne an Gott glauben?*, v: Bulletin ET 10 [1999], 15–24). Ob tem si moremo po pravici postaviti vprašanje: *Ali je Bog postal tujec v svoji hiši?* (prim. P. Valadier, *Europa und seine Götter. Eine kritische Gegenwartsanalyse*, v: P. Hünermann [Hrsg.], *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, 15–29). Krščanstvo ne more več uspevati samo s sklicevanjem na predpravice, ki izhajajo iz dejstva, da je najstarejši in najbolj zaslužen prebivalec stare celine, ampak mora stopiti v konkurenčni boj, v katerem more uspeti samo s svojo specifično ponudbo, s svojo drugačnostjo in mora svojo konkurenčnost na tej veliki »tržnici« dokazati. Reči smemo, da je današnji čas v mnogočem podoben tistemu času in svetu, v katerega je vstopalo mlado krščanstvo na začetku svojega obstoja. Takrat je bil panteon tisto svetišče, v katerem je bilo prostora za vse bogove; in velika želja tistih, ki so takrat urejali »religiozna vprašanja«, je bila, da bi

tudi krščanskega Boga postavili v družbo drugih bogov (krščanstvu so pač zamerili njegovo »nespravljivost« z drugimi religijami). Tudi zanj je bil pripravljen prostor. Vladala je velika »strpnost«, ki je vključila vse in jih integrirala v smislu sožitja bogov, ki dajejo zgled za sobivanje ljudstev in ljudi samih. Panteon sodobnega časa je tudi »new-age«, integracijska religija, ki sprejema vse, kar vsebuje kako religiozno, duhovno, humano prvino. Sploh je želja današnjega človeka, da ne bi poudarjali razlik, ampak da bi jih zabrisali in tako ustvarili nekakšno »univerzalno zavest in kozmično religijo« ali »svetovni etos« (Küng), ki bi zadovoljil vse potrebe in potrebe vseh ljudi. »Demokratični čut« današnjega človeka ne prenese besed, kot npr.: »V nikomer drugem ni odrešenja« (Apd 4,12). Tako v današnji dobi ne moremo govoriti toliko o ateizmu, temveč bolj o nekakšnem modernem poganstvu in politeizmu.

Če se je moral človek v preteklosti odločati med različnimi ponudbami, se zdi, da je mogoče v današnjem času živeti brez prave izbire ali odločitve. Tako izgubi krščanstvo, ki je postavljeno v isto vrsto z drugimi ponudbami, svojo *edinoveljavnost in edinozveličavnost* (prim. R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh 1999). Skupaj z drugimi ponudbami se mora postaviti v vrsto in upoštevati zakonitosti »trga«. Seveda bi se krščanstvo tako odpovedalo tistemu »več«, ki sicer ni tako pogosto na listi povpraševanj, je pa v temelju vedno navzoče. Krščanska ponudba se ne more ravnati po zakonu *povpraševanja*, temveč mora biti že pred njim. Seveda pa ne sme biti gluha za vprašanja današnjega človeka. Krščanstvo je najtemeljitejši odgovor na zahteve in hrepenenja človeške duše vseh časov in kultur, saj je *sonaravno* njenemu najglobljemu bistvu, ker je (kljub mnogim odrekanjem legitimnosti te trditve) duša *naturaliter christiana*, to pa zato, ker je krščanstvo *naturaliter humanum* (prim. Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, v: *Communio* 25 [1996], 359–372. Na strani 370 Ratzinger ugotavlja: »Zakaj ima vera sploh še kakšno možnost? Jaz bi rekel da zato, ker odgovarja bistvu človeka ... Naša naloga je služiti mu s ponižnim pogumom, z vso močjo našega srca in razuma«). Krščanstvo namreč daje najgloblji odgovor na človekova temeljna vprašanja in dejansko more potešiti njegov razum in srce; človeka uveljavlja v vseh njegovih razsežnostih in vidi njegovo polno uresničitev prav v uspelem sožitju in harmoniji z Bogom, ljudmi, naravo in samim seboj.

## 2. Teologija pred novimi izzivi

Naloga teologije je, da se kompetentno vključuje na vsa področja človekovega in družbenega življenja in delovanja, saj mora biti navzoča povsod tam, kjer se nahaja človek in kjer se odloča njegova usoda. Podati mora izvirno podobo človeka kot osebe in družbenega bitja. To more v najvišji meri razviti prav iz razodete resnice o človekovi bogopodobnosti in iz resnice o podobi, po kateri je ustvarjen – o Bogu, ki je trinitarično občestvo Božjih oseb. Krščanski personalizem in communitarizem presegata vse druge predstave, saj ima *izvirne* (v Bogu zakoreninjene) in ne zgolj *pojavnne* (antropološke in sociološke) osnove, sloni na tistih »pradednih časteh« (prim. *Žitja Konstantina*, 4; 9; 11), ki so pred vsakim drugim pridobljenim dostojanstvom.

V našem paradoksnem času gospodarske in politične globalizacije na eni strani in kulturnega ter religioznega privatiziranja na drugi se konfesionalni teologiji, ki zajema iz izročila, ni lahko vključiti v reševanje tako perečih potreb našega časa, kakor tudi izzvati in razširiti miselno obzorje naših sodobnikov. Najširša javnost dandanes pričakuje od teologije (če sploh kaj) predvsem življenjsko in terapevtsko pomoč. Tako je tudi naraščajoča etična kompleksnost našega življenja tista, ki glasneje kliče po teologiji:

danes se zahteva od teologije pomoč, da bi prišli iz pragozda etičnih konfliktov in dvoumnosti. In kakšno mesto ima pri tem Bog? Kako naj govorimo o krščanskem Bogu v času globalizacije? (prim. Joblin, *Aktualität des Christentums im Globalisierungsprozess*, v: *Communio* 29 [2000], 197–209). Ali krščanska predstava Boga prispeva k svetovnemu miru? Ali pa krščanska doslednost pri oznanilu o Bogu škoduje globalnemu dialogu? Kako naj govorimo o krščanskem Bogu v medosebnih kategorijah, če pa smo priče, da je zanimanje za Boga in razodetje bolj zasebnega značaja? V kakšnem jeziku naj govorimo o Bogu Abrahama in Jezusa Kristusa, potem ko je feministična kritika 'razkrinkala' teološko podobo Boga kot nosilca široko razširjene patriarhalistične ideologije? Kako naj razmišljamo o Bogu? Ali kontekstualno, t.j. znotraj izkustva Boga v prostoru, času, jeziku in kulturi; ali metafizično, t.j. v navidezno brezčasnih in metafizičnih miselnih kategorijah? Kako naj izrazimo Boga? V bibličnih kategorijah, kategorijah izkustva, estetike, v cerkvenostnih, medverskih, subjektivnih ali objektivnih kategorijah? S temi vprašanji se je ukvarjala Kongregacija za verski nauk in je v izjavi *Gospod Jezus* postavila nekatere temelje. Izhaja iz dejstva, da je misijonarsko oznanjevanje Cerkev ogroženo zaradi relativistične teorije. V tem smislu so vrednote pojmovane kot presežene. Izjava odkriva korenine tega novega stanja, v katerem mora Cerkev oznanjati evangelij. Korenine so v nekaterih predpostavkah tako filozofske kakor tudi teološke narave. Ene od teh so: prepričanje, da Božja resnica ni dojemljiva in izrazljiva, in to niti preko krščanskega razodetja; relativistično sprejemanje resnice; subjektivizem in druge. Vedeti moramo, da naše sodobnike vedno manj zanima konfesionalna, na tradiciji utemeljena vera in teologija, ter Cerkev, ki jo gojijo. J. B. Metz opiše ta novi položaj z jedrnatimi besedami: »*Religija da – Bog ne*«. Zavedati se moramo, da postmoderna v svoji pluralistični teoriji glede religij, podaja nekakšen filozofski oziroma teološki odgovor na današnje izkustvo pluralnosti. Zato je »prvi pomembni izziv za Cerkev in teologijo, da odkrije pravo pot, ki bo onstran fundamentalizma in relativizma, rigorizma in razprodaje, ter posredovati med identiteto in dialoško odprtostjo« (Kasper, *Theologie und Kirche*, Band 2, 255). Teologija mora tudi v času postmoderne spominjati na začetke vere (memoria), pokazati na domovino, katere obljubo nosi v sebi, ne da bi jo še posedovala, vznemiriti mora sedanost tako, da jo opozarja in rešuje pred idoli, ki so sposobni povsem zasvojiti človeka, pa tudi da obvaruje pred padcem v nič, kjer ugasne upanje. Hkrati pa je potrebno »kar najbolje ovrednotiti metafizično razsežnost resnice, da bi tako začeli kritičen in zahteven dialog s sodobno filozofsko mislijo in z vsem filozofskim izročilom« (FR 105). Pri tem dialogu pa bo krščansko metafizično izročilo predpostavljalo *filozofijo biti*, ki vidi resničnost v njenih ontoloških in odnosnostnih strukturah. V dialogu s postmoderno ima tako velik pomen času primerna prenova metafizike, ki ohranja ravnovesje z estetiko, predvsem pa s postmodernim esteticizmom; in novim izzivom ustrezajoča etika, ki se ne odreka resnici in odgovornosti.

Teologija mora kljub svojemu prizadevanju za približevanje ohraniti zdravo razdaljo, ki ji omogoča njeno drugačnost. Teologija je v službi vere, ki vključuje *odločitev* za osebnega Boga in *spreobrnjenje* (»*conversio hominis ad Deum*«, česar temelj je »*conversio Dei ad hominem*«). Inkulturacija vere ne pomeni prilagoditve vse do izgube njene identitete, temveč predstavlja nagovor konkretnega človeka in povabilo na novo pot. Človeka ne iztrga iz njegovega življenjskega okolja, marveč ga v to na nov način vključuje, tako da prejme njegovo življenje novo vsebino, nove razsežnosti. J. B. Metz spominja Cerkev, da mora »v imenu njenega poslanstva iskati svobodo in pravico za vse«, pri čemer jo mora

voditi »kultura priznanja drugega v njegovi drugačnosti« (Metz, *In cammino verso una chiesa mondiale culturalmente policentrica*, v: Kaufmann – Metz, *Capacità di futuro*, 118).

Teologija mora vedno gojiti dialog s kulturami, miselnimi tokovi, umetnostjo in religijami, vendar pa ta dialog ne more izhajati iz religioznega indiferentizma (prim. NMI 56). Prav v dialogu z vsemi področji človekovega življenja in izražanja je teologiji omogočen dostop v notranje območje človeka samega. Enakopravnost, ki je predpostavka za dialog, »se nanaša na enako osebnostno dostojanstvo partnerjev, ne na vsebino nauka in še manj na Jezusa Kristusa, učlovečenega Božjega Sina, v primerjavi z ustanovitelji drugih verstev« (*Dominus Jesus* 22,2; prim. VS 1). To seveda ne pomeni, da krščanstvo sogovornike ogroža, marveč naj bi v krščanstvu našli novo priložnost za njihovo pristno uresničitev, za njihovo obogatitev in ne izgubo. Tega se naučimo samo, če govorimo jezik trinitarične ljubezni. In prav temu jeziku se bomo prizadevali biti »zavezani« v tem priročniku. Tega jezika (in seveda vsebine) pa se moremo »naučiti« le od njega, ki se nam razkriva in spregovori v svojem razodetju.

### 3. Božje razodetje

»Na začetku vsakršnega razmišljanja, ki se ga loti Cerkev, je zavest, da je varuhinja sporočila, ki ima svoj izvor v samem Bogu (prim. 2 Kor 4,1–2). Spoznanje, ki ga predlaga človeku, ne izhaja iz njene lastne, četudi kar najbolj vzvišene spekulacije, ampak iz dejstva, da je sprejela Božjo besedo v veri (prim. 1 Tim 2,13). Na začetku naše vernosti je srečanje, edinstveno svoje vrste, zavoljo katerega se je razprla skrivnost, ki je bila skrita od vekov (prim. 1 Kor 2,7; Rim 16,25–26), vendar je zdaj razodeta« (FR 7). Bog je namreč sklenil, da se v svoji dobroti in modrosti razodene in oznani skrivnost svoje volje, po kateri imajo ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, v Svetem Duhu dostop k Očetu in postanejo deležni Božje narave. »V tem razodetju nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo« (BR 2). To misel nadaljuje *Katekizem katoliške Cerkve*: »Z razodetjem samega sebe hoče Bog narediti ljudi zmožne, da bi mu odgovarjali, ga spoznavali in ga ljubili daleč onkraj vsega tistega, česar bi bili zmožni sami od sebe« (KKC 52). Tako se v učlovečenem edinorojenem Sinu popolnoma podarja in razodeva Bog Oče, saj je njegova bit popolnoma naravnana na Sina, ves se njemu podarja, tako da v Sinu prepoznamo Očeta. Zato more Jezus reči: »Kdor je videl mene, je videl Očeta« (Jn 14,9b). Sina pa prepoznamo po Svetem Duhu, ki nam ga Sin pošilja. Razodetje Očeta in trinitaričnega Božjega življenja prihaja k nam *po Sinu v Svetem Duhu* (prim. *Dominus Jesus* 12,6).

Božje razodetje je dejanje, s katerim Bog navezuje osebni stik z ljudmi (prim. A. Strle, *Vera Cerkve*, 9 ss.). Razodetju ne gre ravno za to, da bi odkrilo ljudem kakšne nove nauke in tako ustreglo njihovi spoznavni radovednosti. Božje razodetje je neprimerno več kot to: V človeški govorici se uteleša govorica Boga (prim. FR 94,1). Z razodetjem hoče Bog podariti ljudem samega sebe in jih povzdigniti iz njihove bistvene stiske – predvsem iz tiste, ki je povezana s pojmom greha in smrti v vsej njuni boleči konkretnosti. Razodetje je zato po svojem bistvu nekaj osebnostnega in odrešenjskega. In prav tako je vera kot odgovor na Božje razodetje nekaj celostnega, osebnostnega in odrešenjskega – ne le nekaj spoznavnega, ne le 'imeti za resnico, kar je Bog razodel'. Bog človeka kliče in vabi, naj sklene z njim zavezo, naj se mu zaupa in se preda njegovemu skrivnostnemu, a ljubečemu vodstvu pri uresničevanju velikega Božjega načrta, pri katerem naj človek svobodno sodeluje. Pri Božjem razodetju gre za čudovita Božja dela, za odrešenje človeštva, za

povzdignjenje človeka v višine, kamor bi se s svojimi močmi nikdar ne mogel povzpeti in kakršnih bi sam od sebe niti ne zaslutil (prim. 1 Kor 2,9; Ef 3,19). Razodevanje ljubečega božjega načrta se je začelo v stari zavezi, v polnosti se je izvršilo v novi zavezi s Kristusom, bistveno Božjo besedo. Odslej nam Bog ne bo izgovoril nobene druge besede več. »Razodeta resnica, kakor jo izpričuje Sveto pismo, je zgodovinska resnica božje zvestobe; ta resnica je navsezadnje v tem, da Oče podarja samega sebe po Jezusu Kristusu za trajno navzočnost v Svetem Duhu. To resnico izpričuje Cerkev, in sicer z besedami in dejanji ter s svojim celotnim življenjem. Pri tem je za kristjana Jezus Kristus ena sama Beseda v mnogih besedah ... Razlagati in posedanjati v Svetem Duhu« (MTK, *Interpretacija dogem*, 138).

»Resnica, ki nam jo daje spoznati razodetje, ni zreli sad ali najvišja točka neke razumsko izdelane misli. Predstavlja se, nasprotno, kot zastonska, rojeva razmišljanje in zahteva, da jo sprejmemo kot izraz ljubezni. Ta razodeta resnica je v našo zgodovino umeščeno vnaprejšnje okušanje poslednjega in dokončnega videnja Boga, prihranjenega tistim, ki vanj verujejo in ga iščejo z iskrenim srcem. Poslednji cilj osebnega bivanja je torej predmet raziskovanja tako za filozofijo kakor za teologijo. Obe – četudi z različnimi sredstvi in vsebinami – preiskujeta to 'pot življenja' (Ps 16 [15], 11), ki se, kot nam pravi vera, nazadnje izteka v polno in trajno veselje zrenja troedinega Boga« (FR 15,3).

### **3.1. Jezus Kristus kot lik razodetja**

Najgloblja resnica, ki jo razodetje razkriva o Bogu in o človekovem odrešenju, nam sije v Kristusu, ki je hkrati srednik in polnost vsega razodetja (prim. BR 2; 4). Ko govorimo o Jezusu Kristusu kot liku razodetja, imamo pred očmi konkretno in živo osebo Jezus Kristusa z vsem tistim, kar apostol Pavel označuje kot »nedoumljivo Kristusovo bogastvo« in »vse spoznanje presegajočo ljubezen« (Ef 3,8.19). V njem je povzete celotne vsebine razodetja, saj je on luč za umevanje stare zaveze, je vsebina novozaveznega Božjega razodetja, »razlaga, izraz, veljaven in avtentičen prevod« skrivnosti Boga samega in človekovega bivanja (-> Odrešenik Jezus Kristus 2.5.2).

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, ki ga je sploh nemogoče zares razumeti, dokler ni izrečena zadnja beseda, ki šele daje vsemu prejšnjemu pravi pomen in globino. In ta »zadnja beseda« je »Beseda, ki je postala meso in se naselila med nami« (Jn 1,14). Ne samo »naselila«, temveč v velikonočni skrivnosti smrti in vstajenja dokončno razodela Božjo odrešenjsko moč, ki jo je stara zaveza samo napovedovala in pričakovala. Z obuditvijo Jezusa iz Nazareta od mrtvih je nastala sinteza vse prejšnje zgodovine odrešenja in Božjega razodevanja. Vse podobe stare zaveze so našle svoj cilj in svoj ključ v Križanem, ki je vstal in se tako izkazal za Gospoda vesoljne zgodovine.

*V liku Jezusa Kristusa je dalje povzete celotne vsebine Božjega razodetja. Pismo Hebrejcem že v začetku ugotavlja: »Bog je nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu« (Heb 1,2). V Kristusu je končno nastopila Beseda v vsej polnosti. Kristus ne le govori o Bogu, kakor nihče pred njim ni govoril in ne bo govoril, marveč je sam Govorjenje Boga ljudem. 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 osnovi obstaja le ena sama verska*

resnica. 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, ki ga je poslal svoji Cerkvi, je resnično Božji Duh. Ti stavki niso drug poleg drugega, marveč drug v drugem. Pomembno je, da sprejmemo Kristusa evangelijev in ne samo Jezusa zgodovine, kajti ta je sam v sebi »izvotljen« in ne more nastopati z Božjo avtoriteto. Kongregacija za verski nauk je v svoji izjavi *Dominus Jesus* poudarila: »Neredko nastopa predlog, naj bi se v teologiji izogibali izrazom, kakršni so 'enost', 'vesoljnost' ali 'absolutnost', češ da bi s temi izrazi nastal vtis, da pretirano poudarjamo pomen in vrednost odrešenjskozveličavnega dogodka Jezusa Kristusa nasproti drugim verstvom. V resnici pa te besede izražajo samo zvestobo do zaklada razodetja, ker sledijo iz samih virov vere. Že od vsega začetka je občestvo verujočih priznavalo Jezusu takšno odrešenjskozveličavno pomembnost, v skladu s katero ima – kot učlovečeni, križani in vstali Božji Sin – na podlagi poslanstva, ki ga je prejel od Očeta, in v moči Svetega Duha samo on ta cilj, da celotnemu človeštvu in vsakemu človeku podari razodetje (prim. Mt 11,27) in večno življenje (prim. Jn 1,12; 5,25–26; 17,2). V tem smislu je mogoče in tudi potrebno reči, da ima Jezus Kristus za človeški rod in njegovo zgodovino edinstveno in enkratno, samo njemu lastno, izključno, vesoljno in absolutno pomembnost in važnost« (*Dominus Jesus* 15). V moči svetopisemskega, predvsem evangeljskega razodetja stopa pred nas Jezus, ki je Kristus – učlovečeni Božji Sin. On je *concretum universale*, v njem prihaja k nam Popolni, Neizmerni in Absolutni, ki je na različne nepopolne načine in kot predujem navzoč v celotni zgodovini; sedaj pa se udejanji ne samo na pojmovni ravni, temveč na način osebnega zgodovinskega dogodka, torej v zgodovinsko neprekosljivi polnosti (Kasper, *Teologia e Chiesa*, 35).

V Kristusu pa je tudi najvišje razodetje človeka. Papež Janez Pavel II. se ne utruji vse od začetka svojega pontifikata poudarjati: »Kristus razodeva človeku človeka!« (RH 10). Pritrditi moramo Pascalu, ki pravi: »Ne le da Boga ne poznamo brez Jezusa Kristusa, ampak tudi sami sebe poznamo le po Jezusu Kristusu.«

V središču krščanskega življenja in oznanila je Jezus Kristus, saj v njegovi osebi odkrivamo celoten Božji načrt in naše mesto v njem. Ali kakor pravi koncil: »V njenem (Cerkve) Gospodu in Učeniku najdemo ključ, središče in cilj vse človeške zgodovine« (CS 10,2). Zelo dobro to izrazi Katekizem katoliške Cerkeve, ko govori o katehezi: »Cilj kateheze je: Privesti ljudi 'v občestvo z Jezusom Kristusom in do globoke domačnosti z njim; on edini nas more privedi k Očetovi ljubezni v Duhu in nas napraviti deležne življenja Svete Trojice'« (KKC 426). Prav to je naglasil sedanji papež v svoji prvi okrožnici *Redemptor hominis*. Pomembno je, da sprejmemo celega Kristusa, kajti nekateri ga delijo na Kristusa »od zgoraj« in Kristusa (Jezusa) »od spodaj«, na zgodovinskega Kristusa in Kristusa oznanila (kot da bi bili to dve različni stvarnosti) in tako cepijo krščanstvo na nekakšen horizontalizem in vertikalizem. To je seveda v nasprotju z resnico o učlovečenem Božjem Sinu, ki je v svoji osebi povezal zaradi greha padlega človeka z živim Bogom. Samo tako je Kristus lahko »pot človeka« in njegov odrešenik. V njem je napetost med človekom in Bogom na čudovit perihoretičen način premagana, tako da je »pravi Bog in pravi človek«. V tem, da se ga oklene, lahko tudi človek uresniči to sintezo in v polnosti zaživi svoje Božje otroštvo. »Kateheza v poučevanju izroča Kristusa, učlovečeno Besedo in Božjega Sina, vse ostalo pa, kolikor je v odnosu do njega. In pri tem Kristus sam uči, vsakdo drug le toliko, kolikor je Kristusov glasnik in razlagalec« (KKC 427). Kristološkost (ne le kristocentričnost) razodetja nam

omogoča, da vero razumemo kot življenjsko občestvo, življenjsko povezanost z Bogom prek Jezusa Kristusa v Svetem Duhu.

### 3.2. Sveti Duh kot »živi spomin« Božjega razodetja

Kakor ima Sveti Duh nepogrešljivo vlogo pri »zapisovanju« Božje besede (svetopisemski pisci so zapisovali razodeto Božjo besedo po navdihnjenju Svetega Duha), tako ima nepogrešljivo vlogo tudi pri »razlagi« te besede in sploh celotnega Božjega razodetja. Če je Sveti Duh »auctor principalis« zapisane Božje besede, je tudi »auctor principalis« njene razlage (-> Sveti Duh 7.6). Naloga teologije je sprejemati in poglobljati to, kar že Sveto pismo imenuje »zaklad vere« (prim. 1 Tim 6,20), kakor nam je bil izročen v Svetem pismu in apostolskem izročilu. Toda ta »zaklad« nam ni bil izročen samo kot zbirka besedil, kot »črka«, kot pisno ali ustno izročilo, temveč tudi in predvsem preko živega izročila, stalnega izročanja vstalega Kristusa v življenje Cerkve, saj ta s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom predaja naprej vse, kar sama jè, vse, kar veruje (prim. BR 8.1). In vse to se uresničuje *po* Svetem Duhu in v njem.

Tako je Sveti Duh živa vez med nami in vstalim Kristusom. On napravlja danes živ in navzoč dogodek Jezusa iz Nazareta, križanega in vstalega. To je obljubljeni že v Novi zavezi, kjer Jezus pravi: »Tolažnik pa, Sveti Duh, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, on vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jn 14,26).

Pa ne samo to, poleg »aktualizacije spomina«, s čimer podanašnja Jezusov dogodek, Sveti Duh tudi izvršuje *preroško poslanstvo*, s katerim vsakokrat uvaja in pogloblja v globoko vsebino Kristusove skrivnosti, ki je neizčrpna in vedno nova. Tudi ta njegova vloga je lepo opisana v Janezovem evangeliju: »Še veliko vam imam povedati, a zdaj ne morete nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo uvedel v vso resnico, ker ne bo govoril sam od sebe, temveč bo povedal kar bo slišal, in oznanjal vam bo prihodnje reči. On bo mene poveljal, ker bo iz mojega jemal in vam oznanjal« (Jn 16,12–14). Če to navežemo (apliciramo) na teologijo, govorimo o pnevmatološki strukturi teologije, kar pomeni predvsem to, da je Sveti Duh osebno počelo, ki posedanja predmet teologije in ga napravlja za vedno živo, novo realnost, v katero naj se vedno znova poglobljamo. *Sveti Duh je tako nadnaravno obzorje vere in teološkega spoznanja.*

Kakor kristološka struktura razodetja in teologije ne obstaja brez pnevmatološke, pa tudi pnevmatološka struktura ne more biti ločena od kristološke. V istem Janezovem evangeliju je poudarjeno, da Duh »ne govori sam od sebe«, marveč »jemlje od Kristusa«. Izhodišče in merilo torej ostane zgodovinski in eshatološki dogodek Jezusa Kristusa, ki ga Sveti Duh ponotranja, aktualizira, razlaga in pogloblja. Brez Svetega Duha bi ostalo Sveto pismo mrtva črka; brez Kristusa pa bi pojmovanje Duha zdrsnilo v nevaren entuziastični subjektivizem. Ta uravnovešenost med kristološko in pnevmatološko strukturo ne velja samo za teologijo, ampak tudi za vse življenje Cerkve (prim. Coda, *Teo-logia*, 236–240).

### 3.3. Teologija

Krščanska vera je z oblikovanjem teologije vzpostavila argumentirano razumnost, ki jo moremo opredeliti kot »intellectus fidei« (razumnost vere). Od vsega začetka je bila

krščanska vera »fides quaerens intellectum«, čeprav je šele Anzelm videl v tem teološki program (Anzelm iz Canterburyja, *Proslogion*).

Pravzaprav je teologija po svojem bistvu *dia-logos* (dvo- ali večgovor), po katerem Sveti Duh, »ki veje, kjer hoče«, razsvetljuje in bogati razumevanje vere ter neutrudno vodi k »razumevanju celotne resnice«. Teologija mora tudi upoštevati, da je krščanska resnica po svojem najglobljem bistvu »večglasna« (polifonična) in »soglasna« (simfonična). Že v Novi zavezi je eno veselo oznanilo (evangelij) izraženo v štirih evangelijih (prim. Kasper, *Teologia e Chiesa*, 31). Tako je tudi snov s katero se teologija (znotraj katere je tudi mesto dogmatike) ukvarja, večplastna, kar mora teologija pri svojem poglobljanju in raziskovanju upoštevati. Prav tako moramo upoštevati »zakonito različnost« v podajanju, poglobljanju in izpovedovanju nauka, ki se posebej izrazito kaže v razliki med Vzhodom in Zahodom. »Zato ni čudno, da včasih eden bolje kakor drugi dojema ter globlje osvetljuje nekatere vidike razodete skrivnosti« (E 17,1).

Naj navedem samo nekaj razsežnosti teologije:

### 3.3.1. Theo-praxis

Izhodišče je Božje odrešenjsko delovanje, ki poteka v zgodovini odrešenja. Bolj kot na Božja usta, je človek pozoren na Božje roke. Prav Božje delovanje je merodajno in odločilno pri verovanju in odločanju za Boga. V ospredju so »magnalia Dei«, »čudovita Božja dela«, ki se uresničujejo vse od stvarjenja, preko eksodusa pa do najveličastnejšega, to je dogodek Jezusa Kristusa, ki je merodajen za vsa nadaljnja delovanja vse do eshatološke dopolnitve.

### 3.3.2. Theo-logia: Beseda Boga

Bog se razodeva po svojih delih in po svoji besedi. Božja beseda je »razlaga« Božjih del in povabilo Boga človeku, da vstopi v njegovo življenjsko območje. Tako Bog začne svoj dialog s človekom. Bog se sam predstavi in s tem razodene (revelatio) svoje bistvo. Najgloblje nam je Bog spregovoril po Besedi, ki je meso postala, Jezusu Kristusu. V njem imamo »polnost« razodetja.

### 3.3.3. Theologia: beseda o Bogu

Brez poznanja božjih del in njegove (B)besede je vsaka govornica o Bogu osiromašena in nujno nepopolna. Tega se teologija zaveda, zato se vedno znova trudi, da bi vsakemu času posredovala to pristno in »osnovno« znanje. Zato teologija razlaga vire razodetja tako, da se vprašuje, katera je globoka in pristna resnica, ki jo hočejo posredovati ta besedila, upoštevaje meje jezika. Pri tem pa uporablja tisti jezik in tiste metode, ki so najbolj primerne za to poslanstvo (prim. FR 94,1). Janez Pavel II. je v okrožnici *Vera in razum* tudi zapisal, da je teologija znanost o veri, ki se drži »dvojega metodološkega načela: poslušanja vere (*auditus fidei*) ter umevanja vere (*intellectus fidei*). V skladu s prvim načelom si usvaja vsebino razodetja na način, kot se je postopoma razvijala v svetem izročilu, v Svetem pismu in v živem cerkvenem učiteljstvu. Z drugim načelom hoče teologija odgovoriti na posebne zahteve misli, tako da se zateka k spekulativnemu razmišljanju« (FR 65). Teologija uporablja z *Božjim razodetjem oplemeniten razum*.

### 3.3.4. Sofiologija

Sofiologija je nauk o Božji Modrosti, Sofiji, ki povezuje božje in ustvarjeno življenje. Temelje učenja o Sofiji najdemo v Svetem pismu, nahaja se tako v zahodnem kakor v vzhodnem teološkem in duhovnem izročilu; njegovi odmevi so tudi v kabalističnih,



gnostičnih in drugih poganskih virih. Učenje o Sofiji je dobilo posebno teološko-filozofsko obdelavo pri ruskih mislecih 19. in 20. stoletja, kjer predstavlja nekakšno organsko sintezo kozmologije, antropologije in teologije (prim. Špidlik, *L'idea russa, un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995, 386). Bulgakov, ki je razvil teološko podlago sofiologije, pravi, da Sofija predstavlja Božje razodetje, njegovo slavo v Bogu in zunaj njega. Glede na stvarjenje je Sofija Božji svet, ki se razodeva kot organska edinost in zasnova vseh idej, po katerih Božji Duh ustvarja svet. Kot povezovalni princip božjega in ustvarjenega je Sofija ena, božja stvarnost. Tako jo vidita Solovjov in Florenskij; Bulgakov pa govori o Božji Sofiji in ustvarjeni sofiiji, ki sta dva načina bivanja ene Sofije. Za rusko duhovnost je še posebno značilna povezava Sofije z Marijo, kar potrjujejo Cerkve, ki so njej posvečene in praznujejo na Marijine praznike (prim. Bulgakov, *The Wisdom of God*, 102). Marija je najbolj prosojna za Božje delovanje: »V njej se povezujeta sofiijanična, to je angelska moč in človeška ponižnost, naklonjenost Boga do ljudi in pogum smrtnikov do Boga« (Bulgakov, *Agnec Božji*, 225).

Kljub nekaterim nedorečenostim je sofiologija izviren poskus razumevanja sveta in človeka v povezavi z Bogom in njegovim raznovrstnim delovanjem. Na tem temelju je Bulgakov razvil pojmovanje povezave dveh narav v Kristusu, o kateri govori kalcedonska dogma, z bogo-človeškostjo je tudi izražen ves napor pobožanstvenja človeštva in sveta.

#### 3.3.5. Krščanska teozofija

Pojem teozofija navadno spremlja predstavo, ki v svojem celovitem povezovanju misli in duha izrinja osebnega Boga ter osebo in pristaja v nekakšnem gnostičnem panteizmu. Ruski krščanski misleci ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja pa so želeli dati abstraktni filozofski misli in tudi temu pojmu širši in celoviti pomen. Zato so razumeli svojo krščansko gnoseologijo kot nekakšno teozofijo. Očarani od moderne filozofije Zahoda so bili namreč prepričani, da je mogoče ustvariti živo povezavo med moderno mislijo in krščanstvom. Tako srečamo pri Solovjovu popolno sintezo znanstvenega, filozofskega in religioznega spoznanja. On in njegovi učenci so radodarno sprejemali novoveške pojme Zahoda, za to izrazno obleko so postavili to, kar je resnično vodilo njihovo misel: dediščino starega izročila krščanskega Vzhoda. Ta je živela v njihovih srcih, čeprav je bila izražena v filozofskih pojmih in razmišljanjih, ki so domači moderni evropski filozofiji. Tako so ustvarili izvorno povezavo treh ravni spoznanja: čutnega, empiričnega, potem razumskega, pojmovnega in duhovnega, intuitivnega, mističnega. Njihovo prepričanje je bilo, da kdor resnično spoznava, spoznava vse, Boga in stvarstvo skupaj in ne more pustiti ob strani tega, kar obstaja, s tega vidika je resnica vse-edinost (J. R. Palan, *The Theory of Religious Knowledge of Vladimir Soloviev*, Louvain 1972, 110).

V tem smislu je filozofija sodelavka religije, spoštuje njeno pot in zakonitosti, prav tako pa je svobodna pri svojem raziskovanju (prim. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 88). Dejavnost povezava teologije in filozofije omogoča tudi pluralno izražanje teologije in nastanek novih teoloških pogledov.

Teologija mora doseči stopnjo življenjske modrosti in spoznanja. Na tej stopnji teologija doseže razum presegajoče (ne pa zavračajoče!) spoznanje in modrost.

#### 3.3.6. Theo-filia

Vse gornje realnosti naj bi dosegle, da Boga, ki se nam razodeva in ga spoznavamo, tudi vzljubimo. Samo »ljubeče spoznanje« (intellectus caritatis) Boga je verodostojno! Samo kdor ljubi pozna resnično in ne samo abstraktno ali »po pripovedovanju« Boga, ki je

Ljubezen. Tako smemo trditi s sholastiki, da je samo *fides caritate formata* sposobna spoznavati Boga. Isto velja za teologijo (prim. Coda, *Teo-logia*, 75–76).

Na tej stopnji teologija umolkne in preide k dejanjem ljubezni in češčenja. Govor o Bogu se prelije v pogovor z Bogom!

### 3.3.7. Anthro-po-praxis:

Ko teorija postane praksa! Govorjenje o Bogu, ki ne nagovori človeka do takšne mere, da se Boga oklene in ga postavi za merilo vsega njegovega življenja in delovanja, je pomanjkljivo. Božja praksa mora postati merilo za človekovo prakso. Ker se je Božja praksa najbolj razodela v Jezusu Kristusu, je človek poklican, da ga posnema in hodi za njim. Ne zgolj poznanje, temveč predvsem priznanje in hoja za njim sta odločilni. Kristjan uresničuje to pripadnost na tri načine v martiriji (pričevanju), liturgiji (bogoslужju) in karitativnosti (dobrodelnosti).

### 3.3.8. Metoda Svetega pisma

Metoda, ki jo mora teologija uporabljati, je metoda Svetega pisma: svetopisemski pisatelji izhajajo predvsem iz konkretne situacije, iz dejanj, ki jasno odsevajo Božje odrešenijsko delovanje v zgodovini izvoljenega ljudstva. To je pravzaprav metoda Boga samega. Dela namreč, ki jih Bog izvršuje v zgodovini odrešenja, nam razkrivajo in spričujejo nauk in vsebino, ki sta izražena z besedami. Naša dolžnost ni toliko o Bogu govoriti, temveč pokazati nanj in njegovo dejavno odkrivanje. Razodetje je namreč najprej udejanjena, živeta stvarnost, šele nato ubesedena stvarnost (oznanjena in zapisana).

Bog vzame človeka v njegovi konkretni situaciji (npr. v egiptovski ali babilonski sužnosti) in ga izpelje v svobodo: ne sledijo dejanja govornici, temveč dejanjem sledi (ali jih spremlja) razlaga (prim. 5 Mz 6,20–25). Enako velja za dogodke nove zaveze. Teologija je razlaga Jezusovega delovanja, dogodka. Jezus svoja dejanja kasneje razlaga (npr. učencem!). Veroizpoved ima za vsebino velika Božja dela, predvsem pa največje, ki je obuditev Križanega (prim. Apd 2,14–36). Teologija je drugi del simbola. Jezus sam in njegova dela so razlaga Boga. Teologija ni Kristusov nauk, zato ga ne more nadomestiti, naj bi ga pa osvetlila: Teologija ne sme odvzeti evangeliju moči, temveč mora nanj pokazati, opozoriti, ga približati. Truditi se mora razodeti nauk ljudem posredovati na živ ter zahtevam časa ustrezen način: »Nekaj drugega je namreč sam zaklad vere ali verske resnice, nekaj drugega pa je način, kako izraziti te resnice, seveda v enakem pomenu in z enako vsebino« (CS 62).

## 3.4. Razsežnosti teologije

Ko tukaj govorimo o teologiji, imamo pred očmi predvsem teologijo kot znanost in védenje, ki pa ne sme zapustiti zgodovinskih in izkustvenih tal ali se od njih oddaljiti (prim. F. Maceri, *Il servizio ecclesiale del teologo*, v: *Rassegna di teologia* 43 [2002], 27–41). Krščanstvo namreč ni ideologija, temveč praksa, stvarnost, ki jo živimo, v kateri ima teologija pomembno mesto. Zato se ne sme odreči naslednjim razsežnostim:

– *Teologija je odprta*. Ni niti ezoterični skrivn(ostn)i nauk niti zasebna zadeva, niti nekakšno posebno védenje, s katerim razpolaga Cerkev. Teologija je znotraj znanstvenih meril in ustanov ter odprta za različna znanja in sama pripravljena posredovati svoja spoznanja tako v okviru znanosti, kakor tudi v družbi, za katero je po svojem bistvu odgovorna. Teologija se odvija »pred očmi vseh« (coram publico), v prostoru, ki je vsem

dostopen. Zato mora uporabljati pravila in postopke odprtega znanstvenega komuniciranja, kar pomeni, da je pripravljena na argumentirano soočenje in razlaganje.

– *Teologija je cerkvenostna.* Njena dejavnost nosi vseskozi občestveni, eklezialni značaj. Teologija je dejavnost Cerkev, je v službi Cerkev in se uresničuje znotraj Cerkev. Odgovorna je Cerkev, saj izvršuje eklezialno vlogo ter prispeva svoj nepogrešljivi delež pri utrjevanju povezanosti in edinosti Cerkev. To nalogo izvršuje tako, da Cerkev odpira in jo usposablja za povezovanje tako znotraj nje same, kakor tudi s svetom in družbo, v kateri živi in h kateri je poslana. To povezovanje, komunikacijo predlaga, spodbuja, spremlja, zahteva in – kjer je potrebno – zavzema do njega kritični odnos.

– *Teologija je komunikativna.* Njena povezovalna vloga je res najprej znotraj Cerkev, toda nič manj ni pomembna njena povezovalna vloga v odnosu do drugih Cerkev in cerkvenih skupnosti, kar opazujemo pri njenem prizadevanju za ekumenizem. Teologija mora prispevati pomemben delež k povezovanju in razumevanju različnih Cerkev in njihovih teoloških poudarkov. Zato mora biti teologija v stalnem dialogu s teologi(jami) drugih Cerkev. Prav tako je njena velika naloga voditi konstruktivni medverski dialog z različnimi verstvi. Predvsem mora iskati tiste temelje, ki morejo nuditi izhodišče za pogovor in sodelovanje. Končno je teologija poklicana, da goji stalen dialog s svetom, da postane nekakšna »teologija sveta,« ki pa se ne izgubi v svetu, ampak v upoštevanju in poznanju svetnih struktur, ohrani svojo drugačnost, alternativnost, saj je samo kot takšna svetu neizogibno potrebna in mu more služiti.

– *Teologija je kritična.* To velja v odnosu do njej lastnega predmeta, pa tudi do njenega okolja, metod in ciljev. Ob vsej njeni kritični naravnosti in odnosih tako do navodil »od zgoraj«, kakor tudi do izkustveno teoloških opazanj »od spodaj« in slabonamernih pripomb »od zunaj«, ostaja teologija »znotraj Cerkev,« »v službi Cerkev«. Tudi njena kritičnost je ne potiska iz Cerkev ali na njen rob, temveč ostaja »kritika, ki se odvija znotraj«, v skrbi za Cerkev in iz ljubezni do Cerkev.

– *Teologija je praktična.* V vseh njenih traktatih razmišlja o krščansko-cerkvenosti in praksi v zgodovini in sedanjosti, v Cerkev in družbi. Praksa Cerkev je teologiji nadvse pomembno izhodišče. O njej razmišlja in jo proučuje, hkrati pa prakso Cerkev povezuje z vsebino, ki jo predstavi kot notranje gibalno in vsebino, kar pomaga, da se praksa ne ukvarja sama s seboj in brez vsebine. To pomaga hkrati teologiji, da ne (p)ostane sama sebi namen, nekakšno razkošje, ki napravi teologijo za neživljenjsko vedo (prim. Arens, *Ist Theologie Luxus? Ein Plädoyer für öffentliche Gottesrede*, v: E. Arens – H. Hoping, *Wieviel Theologie*, 193–194). Vse to se mora odražati tudi v dogmatski teologiji, ki vsebino krščanske vere tematizira in odkriva njene temelje, kaže na njene razsežnosti in hkrati pripravlja izhodišče za njeno dejavnost ter rodovitnost.

Seveda pa bo krščanska teologija brez živega odnosa do možnosti in problemov sodobnega človeka nerodovita in nepomembna (irelevantna). Na drugi strani pa bo brez odnosa do krščanskega izročila oportunistična in nekritična. Krščanska teologija mora gojiti oboje: nepotvorjeno identiteto krščanskega oznanila in sedanjo relevantno, aktualnost. Takšne »sinteze« so teologiji v preteklih časih vedno znova uspevale (pomislimo samo na dejavno sožitje krščanskega oznanila in helenistične kulture, srednjeveške teologije in rimske kulture, reformacije in humanizma itd.). Zdi se, da v modernem času ne moremo govoriti o tako vsesplošni in velikopotezni sintezi, temveč o različnih poizkusih, med katerimi prejema izjemno mesto drugi vatikanski cerkveni zbor. To sintezo ovirata predvsem pojava moderne in postmoderne, ki sta (vsak na svoj način) nejasna in mnogoplastna. Moderni duh preveč postavlja vsako izročilo in predvsem vsako

religiozno tradicijo pod vprašaj in jo tako relativizira. Glede na posebne probleme tega sodobnega sveta je teologija kot posredovalka krščanskega izročila pred dvojno nalogo: Na eni strani mora apologetsko braniti pravico in pomen krščanske vere pred dvomom in kritiko s strani modernega duha. Na drugi strani pa mora (pri)kazati terapevtsko pomembnost krščanske vere za belezni sodobnega duha in protislovja (aporije) modernega sveta (Moltmann, *Was ist heute Theologie*, 59–60).

### 3.5. Dogmatična teologija

Vse kar velja za teologijo, velja tudi za dogmatiko. To mora upoštevati pri njej lastnem poslanstvu, zaradi katerega ima v teologiji posebno mesto. Dogmatika ne predstavi krščanske resnice »same na sebi in v sebi«, temveč ravno kot Božjo resnico. In kot takšna je ta resnica »za nas«, resnica, ki nas more osvoboditi. V dogmatiki je poudarek na Božji resnici, ki nam je izročena, da bi razumeli človeka, da bi verujoči razumel v tej bistveno novi luči Božje resnice samega sebe in svet. Še več: da bi prišel do resnice o samem sebi in dosegel svobodo, ki jo prinaša odrešenje. Tako je naloga dogmatike razmisliti in verujočemu razumevanju odpreti darove Božje odrešenjske resnice – »samopodaritev« Boga, kolikor daleč človeško razumevanje seže. Končno ima v dogmatiki najpomembnejše mesto *verujoče spoznanje*, saj to seže od vseh spoznanj najgloblje. Verujoči namreč že živijo (bolj ali manj) v resnici vere, z njo in iz nje, le-tej dolgujejo svojo identiteto; njej dolgujejo svojo življenjsko usmeritev in zaupanje, da more njihovo življenje iz te odrešenjske resnice prejemati globok smisel. Iz teh soodnosov (korelacij) resnica vere ne sme stopiti; tudi takrat ne, ko je obravnavana »v njej sami«.

Ob vsem upoštevanju zgoraj povedanega naj bo dogmatična teologija tako urejena, da se »najprej navajajo biblične misli, potem delež vzhodnih in zahodnih očetov pri zvestem podajanju in razlaganju posameznih razodetih resnic, nato pa naj se razloži še nadaljnja zgodovina dogme z upoštevanjem njenega odnosa do splošne cerkvene zgodovine« (DV 16,3). Prav zaradi takšnega »sistematičnega«, urejenega pristopa k verski vsebini protestanti imenujejo dogmatično teologijo tudi »sistematično teologijo« (h kateri pa prištevajo tudi moralno teologijo in osnovno bogoslovje).

Pri vsem tem pa morejo biti v veliko pomoč tudi prispevki filozofije, na kar je znova opozoril Janez Pavel II. v okrožnici *Fides et ratio*, kjer tudi opozori na pravo dramo ločitve med vero in razumom: »S svoje strani mora biti dogmatična teologija zmožna izraziti vsesplošni smisel skrivnosti enega in troedinega Boga ter ojkonomije odrešenja, bodisi na pripoveden način ali predvsem v obliki dokazovanja. To mora storiti s pomočjo pojmovnih izpeljav, ki so izoblikovane na kritičen način in jih je mogoče splošno sporočati. Brez prispevka filozofije dejansko ne bi mogli osvetliti teoloških tem, kot so denimo govornica o Bogu, osebna razmerja znotraj Svete Trojice, ustvarjalno delovanje Boga v svetu, razmerje med Bogom in človekom, istovetnost Kristusa, pravega Boga in pravega človeka« (FR 66,2). Pri vsem tem pa se dogmatika ne odpove skrivnosti, katere ne razloži, temveč vodi ali uvaja v njene globine, ki so globine neizmerne Božje ljubezni v Bogu samem in v njegovem odnosu do nas. Dogmatika se namreč v vsej ponižnosti zaveda, da je ta Bog, ki se je učlovečil, hkrati neizrekljiv in nedoumljiv: »*Si enim comprehendis, non est Deus*« (Avguštin, *Sermo* 117,3,5: PL 38,663).

### 3.5.1. Pojem »dogma« in njena opredelitev

Pojem »dogma« izhaja iz grškega *dogma* (kar pomeni *zdim se*; *doke* zdi se dobro ali resnično). Dejansko pomeni »verovati« in »meniti«. V filozofiji je označevala dogma mnenje učitelja ali nauka, v politiki pa kar odločbo in edikt.

V Apostolskih delih 16,4 se imenujejo odločitve apostolskega koncila »dogmata«. Imajo obvezujočo moč, ker smo »Sveti Duh in mi« (apostoli) odločili glede vprašanja vere, da morejo pogani brez prejšnjega spreobrnjenja k judovstvu sprejeti krščansko vero in se tako zveličati (prim. Apd 15,22–25). Po Ef 2,15 in Kol 2,14 so dogmata povsem verske resnice.

Ignacij Antiohijski govori o »dogmah Gospoda in apostolov« (Magn. 13,1). Barnabovo pismo piše o »dogmah Gospoda pravičnosti, upanja in ljubezni« (1,6; 10,1.9 s.), Didahe o »dogmi evangelija« (11,3), Aristid pa o »dogmi resnice« (Apol. 15).

Pojem »dogma« je bil komaj kdaj uporabljen kot terminus technicus s prav določenim pomenom. Različni filozofski sistemi in učenja krivovercev so bili označeni kot njihove »dogme«. Zato so npr. Klemen Aleksandrijski in Origen iskali za dogme Cerkve druge pojme. V patristiki in sholastiki so bili to predvsem izrazi kot »resnica vere«, »beseda resnice« ali »resnica evangelija«. Namesto o dogmah govori sholastika raje o »členih vere« (articula fidei).

Natančnejšo opredelitev pojma je postavila šele potridentska teologija. Ta je izločila etimološki vidik subjektivnega mnenja ali učenja in ga povezala s pojmovno izjavo objektivne vere Cerkve. Dogma je tisto, kar je v strogem pomenu besede nauk Cerkve. Tako se je v teologiji izkristalizirala prav določena vsebina dogme. Prvi vatikanski koncil je to opredelil takole: »Z božjo in katoliško vero je torej treba verovati vse tisto, kar je vsebovano v napisani ali izročeni božji besedi in kar Cerkev bodisi s slovesno odločitvijo bodisi s slovesno odločitvijo bodisi z rednim in vesoljnim učenjem predlaga za verovanje kot od Boga razodeto« (DS 3011).

### 3.5.2. Krščanski pomen dogme

Mogoče se bo kdo ustrašil besede dogma ali pa se ob njej nasmehnil, češ: ali še obstaja ta zastareli izraz v novejših slovarjih. Slovenski pravopis razlaga besedo *dogma* najprej kot nedokazana trditev. Marsikdo je pri tem pomenu ostal in zato črtal to besedo iz svojega slovarja ali pa jo uporablja kot nalepko za vernike, ki naj bi se slepo in protirazumsko podrejali različnim nepreverjenim, vsiljenim dogmatičnim formulam. Nekako odvezta mu je pravica vprašati se, ali ta formula drži ali ne in od kod prejema svojo trdnost. Od tu ni daleč do trditve: Človek, ki veruje v 'dogme', ne more misliti s svojo glavo. Dogma je za modernega, liberalistično usmerjenega človeka nesprejemljiva in napad na njegovo samosvojost. Vajen je sam določati pravila lastnega ravnanja in s tem izbirati »resnice«, ki ustrezajo njegovemu dožemanju in ravnanju. Vajen si je sam postavljati »dogme« in jim večkrat slepo služiti. To pa pripelje do paradoksa, ki doseže svoj višek v trditvi, da je edina dogma to, da ni nobene dogme! Takšno pojmovanje, ki je krščanstvu nekako od zunaj vsiljeno in ga krščanstvo vseskozi zavrača, imenujemo dogmatizem, ki nima nič opraviti s krščanskim pojmovanjem dogme.

Kantu npr. pomeni dogma umsko stališče, ki misli, da je mogoče vse probleme rešiti iz vnaprej zamišljenih, abstraktnih načel, ne da bi človek imel pravico, vprašati se, če je to upravičeno (Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B XXXVI). In ta pomen ima dogmatizem danes kar na splošno. Dogma pa v filozofski in podobni literaturi danes splošno pomeni bodisi golo in nedokazano mnenje bodisi neopravičeno ali neopravičljivo trditev.

Dogmatična govornica je postala tako nekakšen sinonim za govornico, ki je neživljenjska in nerazumljiva in s tem postane tudi vsebina sporočila nesprejemljiva in nepotrebna. Mnogi kristjani želijo dandanes rešiti krščanstvo navlake dogem in vzpostaviti 'nedogmatično krščanstvo', ki se odpove vsem mejam zdravega nauka in mehča 'otrple' formule teoloških pojmov v prid splošnim religioznim idejam in čustvom. Ali ne cveti prav zato zgolj doživljajska vera, ki zanemarija ravno razum in »univerzalna religioznost«, ki ne pozna nobenih razlik in trditev? To sicer prispeva k nekakšni »lahkotnosti bivanja«, vzame pa človekovemu življenju »težo« in korenine. Martin Luter je bil zelo jasen: »Odstrani trditve in odstranil si krščanstvo!«

In vendar nobena družba ne more trajno obstajati brez skupnih temeljnih prepričanj in temeljnih vrednot, ki prežemajo in nosijo njeno kulturo. Edinstvo in medsebojno razumevanje ter zares mirno skupno življenje v človeštvu in medsebojno priznavanje enakega človeškega dostojanstva poleg tega predpostavlja, da je pri vsej različnosti kultur nekaj vsem ljudem skupno človeškega in da s tem obstaja neka vsem ljudem skupna resnica. To prepričanje prihaja danes do izraza predvsem pri opredeljevanju skupnih ter neodtujljivih človekovih pravic. Življenje samo torej pozna neke norme ali dogme, po katerih se ravna in morajo biti upoštevane, spoštovane, če nočemo, da nastane nered, ki se izrazi v različnih stranpoteh. Tudi družba ne more obstajati brez nekaterih temeljnih vrednot in resnic, nekakšnih temeljnih pravil, ki »vežejo« vse ljudi ali določeno skupnost. Gre za resnice, v luči katerih je mogoče graditi lastno in skupno življenje. Seveda te resnice niso odvisne od takšnega ali drugačnega filozofskega ali političnega pogleda, temveč obstajajo že pred njimi. Upoštevati je treba, da niso ljudje zaradi pravil, ampak pravila zaradi ljudi.

### 3.5.3. Dogma je zaradi človeka

Tudi ko govorimo o krščanskih dogmah, moramo vedeti, da so tukaj zaradi človeka. Dogma je tisto, kar je samo v sebi trdno in resnično. In prav zato more nositi tudi vse drugo. Sama ni dokazljiva, vendar prav zato dokazuje in razlaga vse drugo. Je vir svetlobe, v katerega ne moremo zreti, osvetljuje pa vse okrog sebe. Res je dogmatična govornica Cerkve nastala deloma v spoprijemanju z določenimi filozofskimi sistemi, vendar pa nikakor ni vezana na določen filozofski sistem; v procesu ubesedovanja vere si je Cerkev ustvarila svojo lastno govornico, s katero je dala izraz realnostim, ki predstavljajo popolno novost in so zato velik izziv za kulture in jezike, v katerih naj bi se ta »nedoumljivost« ubesedila in izrazila. In to tako, da ne bi izgubila svoje novosti in moči. Izrazi v tej sicer že slišani govornici, pa vendar z novo vsebino, spadajo k izročilu Cerkve in skupaj s tem izročilom k zgodovinski dediščini človeštva. Tako prejmeta npr. izraza oseba in bistvo znotraj krščanskega izročila povsem novo, bogatejšo vsebino kakor v takratni ali pa tudi današnji filozofiji ali antropologiji. To ne pomeni, da ne smemo iskati novih izrazov ali razlag, vendar mora vsaka razlaga (interpretacija) dogem služiti enemu samemu cilju, temu namreč, da nastane iz črk dogme »duh in življenje« v Cerkvi in v posameznih vernikih. Pri vsej razlagi in iskanju sporočilnosti ne sme izgubiti njene pristnosti in moči. Dogma ne gleda na stvari neživljenjsko, temveč življenje in dogodke vključuje v vse večjo stvarnost, v luči katere posamezni dogodki šele prejmejo pravo vrednost.

Dogma je razodeta verska resnica, ki jo Cerkev sprejema in uči kot razodeto; ob njej lahko vsak zares poučen in razgledan ter iskren kristjan z vso odkritosrčnostjo govori z aspostoloma Petrom in Pavlom: »Nismo se oprijeli izmišljenih bajk« (1 Pt 1,16); »Vem,

*komu sem veroval*» (2 Tim 1,12). In prav te dogme so zlasti v »mejnih situacijah« tiste, ki brez utvar napravljajo, da človek »ne hodi v temi, marveč ima luč življenja« (Jn 8,12). Vedeti moramo, da so dogme nastopile predvsem takrat, ko je bilo potrebno v razodetju vsebovano in utemeljeno versko resnico opredeliti ali braniti pred zavračanjem ali napačnim razlaganjem ali pojmovanjem. Razglasitev verske resnice je vedno pomenilo več luči v določeni »megleni« situaciji. Ob razglasitvi je določena resnica kot pod povečevalnim steklom, vzdignjena iz skupaj spadajoče celote, zato je vsakokrat potrebno to resnico zopet postaviti na njeno mesto znotraj celote, v prostranejšo zvezo, v kateri šele prejme njeno pravo veljavo. (Zato resnice o Marijinem vnebovzetju ne moremo »razumeti« zunaj resnice o Kristusovem vstajenju!). Nesprejemljivost krivoverstva, zoper katero se dogmatične definicije največkrat obračajo, je prav v tem, da ločuje neki del od celote, ga osami in ga absolutizira.

Dogme je treba razlagati in razumeti kot spominjajočo se besedo (verbum rememorativum), kot spominjajočo se razlago (anamnezo) Božjih del, o katerih poročajo pričevanja razodetja. Dalje jih moramo razumeti kot besedo, ki kaže, razglaša in ponavzočuje odrešenje kot delujoče tukaj in sedaj (verbum demonstrativum). Zato je treba dogme razlagati kot odrešensko-zveličavno resnico in jih ljudem vsakokratnega časa posredovati tako, da jih nagovarjajo v njihovi konkretni situaciji. Dogme pa je treba razlagati tudi kot eshatološke trditve, ki napovedujejo (verbum prognosticum) in vnaprej uveljavljajo prihodnje stvarnosti. Prebujajo naj upanje, zato jih je treba razlagati s pogledom na poslednji cilj in dovršitev (prim. MTK, *Interpretacija dogem*, 142–143; B. Forte, *La teologia come compagna, memoria e profezia*, Paoline, Milano 1987).

#### 3.5.4. Dialoškost dogme

Dogma je tudi izraz dialoškosti, saj kakor se je Bog učlovečil v določenem času in kraju, tako se želi »utelesiti« v vsakem obdobju in kraju. Dogme hočejo biti razlage in konkretizacije največjega Razlagalca – Jezusa Kristusa. Dialoška in povezovalna razsežnost dogme mora biti vedno ohranjena. Preko resnice, ki jo dogma izraža, naj bi se človek srečal z njim, ki jo je izrekel. Dogma nikakor ni sama sebi namen, ampak je v službi usmerjanja k izvorni Božji Besedi, je naravnana na vprašanja določenega časa in je v službi pravilnega razumevanja evangelija v čisto konkretni situaciji. Tako postane dogma rodovitna v življenju Cerkve in ne zgolj spominski kos iz davnih časov. Še enkrat bi poudarili, da si je Cerkev v procesu ubesedovanja vere ustvarila svojo lastno govorico, s katero je dala izraz realnostim. Te so novost, ki prihaja iz Božjega razodetja in so zato velik izziv za kulture in jezike, v katerih naj bi se ta nedoumljivost ubesedila in izrazila. Tako so izrazi, ki nosijo verske resnice, že takrat, ko so bili izbrani, prejeli drugačno vsebino, kot so jo imeli v njihovem kulturnem okolju. In prav zato so mogli »preživeti« določeno miselnost.

Danes pogosto postavljamo »pragmatičnost« kot nasprotje »dogmatičnosti«. Vendar se moramo vprašati, ali res v vsakdanjem življenju dogme nimajo nobene vloge več. Te obstajajo, pa če se tega zavedamo ali ne. Vsakokrat, ko človek skuša ubesediti to, v kar zaupa in na čemer gradi svoje življenje, neizogibno ustvarja dogmatične izjave (prim. Koch, *Verbindliches Christsein*, 21).

Tako je samo po sebi razumljivo, da se ne moremo izogniti dogmam tudi v krščanstvu. Prav v tem splošnem – človeškem smislu pozna namreč tudi krščanstvo dogme, ker je vera človeka in kolikor to je. To velja predvsem takrat, ko dogme označimo kot

»zaupajske stavke« (Vertrauenssätze), s katerimi Cerkev izrazi tisto, kar je najgloblji temelj njenega zaupanja.

»Dogma ni nikakršen dodatek izvornemu evangeliju ali celo novo razodetje, temveč je službena, za celotno Cerkev obvezna razlaga enega za vse čase izvršenega razodetja, največkrat kot zavrnitev zmotne, zožujoče in napačne razlage ali interpretacije« (Koch, *Verbindliches Christsein*, 28). Največkrat so nastale prav kot odklonitev izkrivljenja krščanske vere. Tako odkrijemo že v Apd 16,4 Pavlovo obrambo »dogme« (dogmata) in v Gal 1,8 že prvi »anatema« (Apd 16,4: »Ko so potovali skozi mesta, so vernikom naročali, naj se držijo navodil [tà dógmata], ki so jih sprejeli apostoli in starešine v Jeruzalemu.« Gal 1,8: »Toda tudi če bi vam mi sami ali pa angel iz nebes oznanjal drugačen evangelij, kakor smo vam ga mi oznanili, naj bo preklet [anáthema ésto]!«).

Dogme hočejo zavarovati vero pred takšnim popuščanjem in prilagajanjem razodetja tako s strani judovstva kakor tudi poganstva, saj bi to pomenilo popačenje evangeljske vsebine (prvi koncili in prve veroizpovedi: apostolska in nic.-carigrajska).

### 3.5.5. Dogma v službi razodetja

Dogme tudi niso nikakršna dopolnila k izvirni in skupni razodeti resnici, kakor je zapisana v Svetem pismu. Tako velja Sveto pismo za »norma normans, sed non normata«, norma, ki opredeljuje vero Cerkve in sama ne more biti opredeljena, normirana. Po pravici pravi konstitucija o Božjem razodetju, da morajo biti vse cerkvene službe pod Božjo besedo in ji služiti: »To učiteljstvo pa ni nad božjo besedo, ampak ji služi, ko uči samo tisto, kar je izročeno ... in iz tega edinega zaklada vere črpa vse tisto, kar predlaga v verovanje kot od Boga razodeto« (BR 10,2). *Tako moramo razumeti vse dogme kot razvitje ene same vsebine krščanske vere, namreč obljube Božjega odrešenja v Jezusu Kristusu v moči Svetega Duha.* Ta obljuba je ena dogma v mnogih dogmah, ena beseda v mnogih besedah dogmatičnega izročila. Na to eno dogmo so vse druge naravnane, od nje bodo tudi presojane.

### 3.5.6. Hierarhija resnic in »logična« povezava veroizpovednih povedkov

Pri tem gre za organske člene enega živega organizma, med katerimi se pretaka življenjski sok. Če bi se sprehodili skozi veroizpoved (npr. nic.-carigrajsko), bi ugotovili »neločljivo medsebojno povezanost verskih skrivnosti, povezanost, ki ne dovoljuje nikakršnega izbiranja iz njih in v tem smislu nobene 'delne identifikacije' s kakim delom vere« (Balthasar, *Abeceknik*, 63). Dogme so razumljive samo na podlagi njihove notranje povezanosti. »Medsebojne vezi in koherentnost (medsebojno skladnost) verskih resnic je mogoče najti v celoti razodetja Kristusove skrivnosti. 'Znotraj katoliškega nauka obstoji neki red ali 'hierarhija' resnic, ker je njihova zveza s temeljem krščanske vere različna' (E 11)« (KKC 90; prvi vaticanski koncil govori o »nexus mysteriorum; prim. DS 3016).

Pomembno je vedeti, da verske resnice niso »nametane« druga poleg druge brez vsake smiselne povezave. Verske resnice sestavljajo urejeno, v sebi sklenjeno in trdno zgradbo. Izhajajo iz enega središča in k temu središču vodijo. To središče je Jezus Kristus. Kot učlovečena Božja Beseda je Jezus razlagalec svojega Očeta, je resnica v osebi: »Jaz sem resnica!« V Cerkvi se zvesto ohranja enkrat za vselej od apostolov izročena vera kot živi zaklad vere. Prav v tej nepretrganosti je zagotovilo pristnosti vsebine nam posredovanega oznanila. *Seveda se Cerkev ne razglašá za lastnico resnice, temveč za služabnico in mora biti ona sama najprej zvesta in poslušna tej resnici, ki osvobaja.* Navsezadnje ne bi imela Cerkev nobene pravice, če ne bi prejela od svojega ustanovitelja obljube, da jo bo Sveti Duh uvajal v »vso resnico«, tako ji je zaupan »evangelij resnice«. Končno imamo eno samo »dogmo«, ki se glasi: *Križani Jezus je vstal od mrtvih.* Izhodišče je torej *dogodek*. V



luči tega dogodka je vse, kar je križani in vstali Jezus povedal in naredil, neprecenljivega pomena. V tej resnici-dogodku so utemeljeni vsi drugi dogodki-resnice in samo v tej resnici dobijo razlog za svoj obstoj in izhodišče za razlago vsi drugi povedki. V tem je tisto urejeno zaporedje ali »hierarhija resnic«, brez katere se sesujejo vsi verski povedki ali člani vere kakor hiša iz kart. Pogled s tega »najvišjega razgledišča« – Jezusove smrti in vstajenja – se odpre na dve strani: k Bogu, v katerem zažari skrivnost Trojice, in k Cerkvi ter svetu, ki v luči onega dejstva dobivata razlago svojega smisla. Če razvijemo to, kar je v velikonočnem dogodku vključenega, lahko pokažemo, da je v njem vsebovana vsa odrešenska resnica, od smisla stvarjenja sveta in prav do njegove dovršitve. Nekako v koncentričnih krogih se resnice zvrstijo okrog tega središča. Nobena dogma ne more biti kaj drugega kot izoblikovanje vstajenjskega oznanila ali kerigme. Ta je napoved neskončnega, vsakega človeka rešujočega Boga. Vedno znova moramo zatrjevati, da imajo verske resnice bistveno življenjski pomen. Gre jim za človeka, zanj je pomembno, kar izražajo in zato je tako pomembno, da jih pozna. »Mnogi kristjani danes (kakor pač tudi prej) gledajo na posamezne »člene vere« v veroizpovedi kot na izolirane (osamljene) resnice, ki so jim nekatere všeč, tako da jih radi verujejo, na druge pa gledajo tuje ali celo sovražno. Tem ljudem manjka notranji uvid v to, kako tesno so povezane bistvene artikulacije (trditve) krščanske vere, kako usodno je zaradi tega za celoto, če izločimo eno ali več od njih« (Balthasar, *Abecednik*, 60).

Ta za krščanstvo neizogibno potreben značaj dogme more tako postati resnična in osvobajajoča alternativa postmoderni miselnosti in fundamentalizmu. »Na verske resnice ne smemo gledati kot na nesprejemljivo kletko, kot na verige in kot na atentat na svobodo posameznika. Dogmatične resnice so nekaj povsem nasprotnega. 'Niso obzidja, ki nam preprečujejo gledanje, pač pa okna, ki nam odpirajo pogled v neskončnost'« (Pirš, *Pomen dogmatičnega načela*, 181).

### 3.5.7. Nujnost žive razlage

»Živo izročilo božjega ljudstva, ki potuje skozi zgodovino, se ne ustavi v neki določeni točki te zgodovine; izročilo sega v sedanost in se skozi njo nadaljuje v prihodnost. Definicija neke dogme zato ni samo konec razvoja, ampak vedno tudi nov začetek. Če je kaka resnica vere postala dogma, se dokončno vključi v izročilo, ki se nadaljuje. Definiciji sledi sprejetje, to je živa usvojitev te dogme v celotno življenje Cerkve; Cerkev naj s tem globlje prodre v resnico, za katero pričuje dogma. Saj dogma ne sme biti spominski kos iz davnih časov, postati mora rodovitna v življenju Cerkve. Zato ne smemo gledati na dogmo le v njenem negativno omejevalnem smislu; razlagati jo moramo v njeni pozitivni pomembnosti, ki človeku odpira globoko resnico« (MTK, *Interpretacija dogem*, 149). Dogme moramo razumeti prav v njihovi obvezujoči konkretnosti za vernika kot trditve, ki so odprte v brezmejno skrivnost Boga: »Dogme usmerjajo preko sebe zato, ker so pravilne in ne zato, ker so napačne!« (Koch, *Verbindliches Christsein*, 39). Zato morajo biti vedno življenjsko razlagane (interpretirane). Torej: na dogmah, katere sprejemamo z vero, temelji naša pravovernost. Toda še bolj naj bi iz njih izviralo naše življenje po veri. Tako so dogme ali dogmatične opredelitve razodetih resnic kakor Božji klic k usklajevanju našega življenja z vedno in za vse veljavno odrešenskozveličavno resnico (prim. Grmič, *MTS*, 35). Izročanje (traditio) dogme je možno samo preko interpretacije. In sicer interpretacije, razlage, ki upošteva Sveto pismo, celotno izročilo (ki je veliko globlje in obširnejše kot si ga večkrat predstavljamo), in ima pred očmi takratno kakor tudi današnje stanje, »znamenja časa«.

»Aggiornamento« (»podanašnje«) nikakor ni kratko malo »prilagajanje«, kakor večkrat slišimo. Papež Janez XXIII. je ta izraz uporabljal namesto »reforma«, »prenova« in se je namenoma izogibal izrazom, ki bi povedali isto kakor slovenska beseda »prilagajanje«. »Aggiornamento« torej ne pomeni, da se mora Cerkev preprosto prilagoditi temu, kar »današnji človek« rad sprejme in mu je všeč. Takšno prilagajanje bi bilo zelo lagodno in »prijetno«, ko bi se po zakonu manjšega odpora brez pomislekov vdajalo temu, kar imajo ljudje trenutno za najbolj pravilno. Zašlo pa bi naglo in neizbežno v izdajstvo zoper evangelij in zoper resnični človekov blagor. Nasprotno pa prava »aktualnost« sledi samo iz »nevarnega spominjanja« (J.B. Metz; prim. A. Moreira, *Die gefährliche Erinnerung an Jesus Christus in einer posttraditionellen Gesellschaft*, v: Concilium 35 [1999], 436-439), ki nas opozarja na že preizkušene, a pozabljene in izrinjene možnosti.

»Prenova« je mogoča le s posedanjem izročila, s povratkom k izvirom, iz zajemanja moči iz prazvivrov, s črpanjem iz korenin. Vsak razlagalec mora ostati v vrsti razlagalcev, ki gredo mimo besede in drug drugemu predajajo naprej, »izročajo« pomen, ki so ga našli. Pomena, ki se zanj kaže danes, razlagalec ne bo iskal drugje kakor v povezanosti s Cerkvijo. Tudi vsaka interpretacija dogem mora služiti enemu samemu cilju, temu namreč, da nastane iz črk dogme duh in življenje.

### 3.5.8. Dogma kot alternativa fundamentalizmu in poljubnosti

Kritiki dogme očitajo, da zatiranje, da dogme Cerkev vsebujejo in izražajo neovrgljive resnice razodetja in vere, vodi k tistemu zadržanju, ki ga izrazimo tudi pod pojmom fundamentalizem: omejevalno zastopanje lastnega stališča, omejitev, celo odločno obsojanje tistih, ki dogme ne sprejmejo (Körner, *Die Suche nach dem, was gilt*, 87–101). Ker vsebine dogme ne moremo razumeti 'iz stvari same', pride do vezanja na avtoriteto, ki dogmo oznanja. Prizadevanje, da bi videli samo dogmo kot nekaj, česar sprejetje oz. odklonitev odloča o zveličanju, vodi k onemogočanju razpravljanja in tako k izoliranosti. Seveda je mogoče tudi tako razmišljati in priti do takšnih negativnih posledic, toda prav tako je res, da to ni tisto, kar je že od začetka mišljeno pod pojmom »dogma«. Značaj neovrgljivosti, ki je povezan s pojmom dogme, ni od moči obsedena Cerkev naknadno vsilila krščanstvu, temveč izhaja iz vsebine dogme: evangelij pomeni prav napoved dokončnega sporočila, ki prav ta dokončni značaj (karakter) napravlja za veselo sporočilo. Bog se je v Kristusu izkazal kot Ljubezen, in ta ljubezen je vseodločujoča, prva in zadnja beseda v zgodovini in preko nje. Veselo oznanilo pomeni: Ta Božja beseda je dokončna, drži 'za večno', v tem zagotovilu morem prejeti svojo trdnost.

Dogma s svojo zahtevo po nespremenljivosti in neodpravljalnosti ni tako nič drugega kot besedni izraz za obveznost, ki jo je prejela Cerkev, da odgovori s svojo lastno odločenostjo na to dokončno odločitev Boga. Naloga, ki jo prejema krščanstvo vedno znova in danes s še večjo obveznostjo, je ta, da vzame resno to, kar koncil imenuje 'hierarhijo resnic' (E 11), in da množstvo dogem kritično gleda v luči tega središča: vse, kar Cerkev veruje, vse, za kar je zadolžena, je vključevanje in izražanje odločenosti Boga za človeka.

V tem za krščanstvo neodtujljivem značaju dogmatičnosti moremo prepoznati resnično in osvobajajočo alternativo postmoderne miselnosti in fundamentalizmu.

a) Dogmatična gotovost predstavlja alternativo tisti naravnosti duha, ki jo moremo označiti kot postmoderno: ta naravnost duha zastopa v počelu zakoreninjeno (principielno) enakovrednost vseh postavk (stališč). Postmoderna utemeljuje to pojmovanje teoretično–spoznavno z opozorilom, da se pri svetovnonazorskih temeljnih

odločitvah ne moremo odločati na razumski način, katera odločitev je prava in katera je napačna. Poleg tega obstaja še etična utemeljitev, in sicer namera, da so totalitarne tendence, ki posameznika omejujejo v njegovi svobodi, že v kali zatrte. Korak od principielne enakovrednosti k poljubnosti je seveda majhen. In če napravimo korak od družbeno-pravne enakovrednosti pred zakonom k svetovnonazorsko izraženi odpovedi vsem prepričanjem, potem pusti ta miselnost človeka z njegovimi vprašanji po tem, kaj v resnici velja, samega in ga potiska v roke fundamentalizma.

b) Dogmatično zasnovano krščanstvo pa je tudi osvobajajoča alternativa fundamentalizmu v njegovi problematični zasnovi, torej tisti naravnosti duha, ki je danes splošno označena kot »fundamentalizem«. Tisto, k čemur so kristjani s pomočjo dogme zavezani, ali bolje tisto, k čemur se kristjani zavežejo, je prav odločitev Boga za nas in naša odločitev za človeka v Božji perspektivi. Proti vsem tendencam narediti iz osvobajajoče dogme zaslužnjevalem dogmatizem (tendenca, ki je vse kaj drugega kot nekaj specifično krščanskega ali celo katoliškega), mora Cerkev z vso odločnostjo uveljaviti tudi vsebino dogme. Iz tega torej izvira praksa, ki je zavezana temeljem, toda ne fundamentalistično.

Dogmatično načelo ne ovira svobodnega raziskovanja razodetja. Nasprotno. Pomaga mu, da stoji na realnih tleh. Tako imenovana teološka ustvarjalnost (kreativnost), ki ne upošteva dogmatičnega načela, gotovo zaide v razne privide.

### 3.6. Izročilo

Pred očmi imamo predvsem tisto izročilo, ki ga smemo imenovati *traditio vivens* (živo izročilo) krščanskega dogodka, ki je Cerkev. Živo izročilo tudi zato, ker napreduje v zgodovinskem razumevanju tistega *ephápax* (enkrat za vselej) kristološkega, pashalnega in trinitarnega dogodka. Znotraj celotnega cerkvenega izročila razumemo kot dogmo v širšem pomenu obvezujoče doktrinalno pričevanje Cerkve o odrešenjski resnici, ki je bila v stari zavezi obljubljen, dokončno in v svoji polnosti razodeta po Jezusu Kristusu in je v Svetem Duhu trajno navzoča v Cerkvi (prim. MTK, *Interpretacija dogem*, 142). Zato ni naloga Cerkve učiti nove resnice, temveč ohranjati in predajati tisto, kar je oznanjal Kristus in kar so oznanjali po Kristusovem izročilu ter ob navdihovanju in vodstvu Kristusovega Duha apostoli. »Dokumenti cerkvenega učiteljstva zato niso nič drugega kakor le v stoletjih nastale oblike, dane zakladu tistega razodetja, ki ne more biti nikdar izčrpano ... Dejanje verujočega se ne usmerja na obrazec, ki hoče po človeško izraziti ta ali oni vidik neizrekljive skrivnosti Boga, temveč na stvarnost, ki jo tisti obrazec označuje. Tak obrazec je le sredstvo za usmeritev našega razuma in našega srca k Bogu samemu, ki se razodeva. Skrivnosti Boga tudi neštevili obrazci ne morejo nikoli izraziti; vendar izražajo o Bogu nekaj resničnega in prinašajo s tem v naše življenje toliko luči, da je mogoče iz nje živeti silno bogato življenje, kakršnega opažamo zlasti pri svetnikih. V cerkvenem izražanju torej 'dogma' ali 'dogmatični obrazec' nikdar ne pomeni 'neke trditve, ki jo moraš slepo sprejeti in ob njej sploh ne smeš samostojno razmišljati', kakor mislijo mnogi. 'Dogma' je marveč razodeta verska resnica, ki jo Cerkev sprejema in uči kot razodeto in ob kateri vsak zares poučen in razgledan ter iskren kristjan lahko z vso odkritosrčnostjo govori z apostolom Petrom in Pavlom: 'Nismo se oprijeli izmišljenih bajk' (1 Pt 1,16); 'Vem, komu sem veroval' (2 Tim 1,12). In prav te dogme so zlasti v 'mejnih situacijah' tiste, ki brez utvar napravljajo, da človek 'ne hodi v temi, marveč ima luč življenja' (Jn 8,12)« (Strle, S, Uvod, 11–13; prim. Kasper, *Teologia e Chiesa*, 74–103).

Živo izročilo z druge strani nima nič opraviti s tistim arheologizmom, ki ga je zavrnil že Pij XII. Tak arheologizem je mehanično posnemanje prvih stoletij. Podoben temu je »teološki klasicizem«, ki na to ali ono preteklo dobo zgodovine gleda kot na »klasično« pravilo, tako da je o vsem, kar se je pozneje razvilo, mogoče soditi le kot o zablodah, napačnih razvitjih, razbohotenjih ali pa okrnitvah. Kakor da bi Božji Duh ne bil v vsakem času s Cerkvijo, kakor da more v poznejših dobah Cerkev kar v svoji celoti in tudi v svojem jedru zajadrati povsem na kriva pota! Zoper takšno mišljenje moramo ugotoviti: tudi poznejša spoznanja in izkustva, kolikor ustvarjalno razvijajo izvor, so upravičena. In ravno v duhovno revnem času, kakršen je naš, bomo dobro naredili, če ne bomo prehitro odvrgli pobožnostnih oblik, ki so že stoletja oplajale življenje Cerkve.

Izročila ne smemo primerjati z mrtvim novcem, ki ga predajamo iz roke v roko; treba ga je marveč primerjati s talenti v evangeliju, s katerimi mora Cerkev vneto in skrbno kupčevati ter jih prevajati v življenje (prim. Mt 25,14–30). »K bistvu pravilno umevanega izročila spada tudi, da pravilno beremo in razlagamo 'znamenja časov', po katerih je treba iz bogatega zaklada evangelija prinašati 'novo in staro'« (Janez Pavel II., *Eno telo in en duh*, 13,3).

Janez Pavel II. je s tem izrekel tisto, kar je bilo tako zelo pri srcu papežu Janezu XXIII. V svojem govoru ob odprtju drugega vatikanskega koncila je le-ta dejal, da ne gre za golo ponavljanje dogmatičnih stavkov, ki seveda še naprej veljajo, marveč za podanašnje in za pastoralno uporabljane tega verskega nauka. Koncil je sprejel to pobudo in naglasil, da je treba znamenja časov razlagati na temelju evangelija (prim. CS 2 s; 10s). Pa tudi narobe: od znamenj časa je treba prihajati do razumevanja evangelija (prim. CS 40; 44; 62). Izročilo je torej treba predajati naprej v povezavi s sedanostjo in prihodnostjo.

Takšno umevanje izročila kot nečesa živega in neizčrpno bogatega – saj je izročilo v svojem nevidnem jedru *delo Svetega Duha*, ki ga Kristus podarja svoji nevesti Cerkvi – lahko označimo kot »zgodovinsko«, še bolje: preroško in pastoralno umevanje izročila. Kdor se drži takšnega izročila, sploh ne more biti »tradicionalist«. Tradicionalist se vdaja »tradicionalizmu«, torej »-izmu«, ideologiji, ki ne vidi žive resničnosti v njeni celoti in živosti, marveč si domišlja, da je Kristus izročil Cerkvi nekakšne mrtve stavke in otrple obrede. Kdor pozna nauk Cerkve v njegovem zgodovinskem razvoju, ta tudi ve, da »preroško in pastoralno umevanje izročila« (Kasper, 75 s.) nikakor ni nekaj popolnoma novega – na to je treba resnične tradicionaliste vedno znova opozarjati.

»Apostolsko izročilo v Cerkvi ob podpori Svetega Duha napreduje. Raste namreč razumevanje izročene stvari in besed po preudarjanju in preučevanju vernikov, ki to premišljujejo v svojem srcu, po notranjem uvidevanju duhovnih stvarnosti, kakršnega dobivajo iz izkustva, in po oznanjevanju tistih, ki so s škofovskim nasledstvom prejeli zanesljivo karizmo resnice« (BR 8).

Koncilske novosti hočejo znova obilneje odpreti pot do Praizvora, do »nedoumljivega Kristusovega bogastva« (Ef 3,8), v katerem je po sloviti besedi sv. Ireneja vsebovana »vsa novost« v večni neizčrpnosti (Adv. haer. 4,34,1). Zato pa po papeževih besedah koncilske novosti zahtevajo od nas »novo zavest in duhovno zrelost« (9,9). Cilj teh novosti ni zunanja reforma besedila in obreda, marveč »poživitev in poglobitev evharistične pobožnosti« – v tem je »notranje jedro« liturgične preнове (3,5). In iz teh Božjih korenin naj bi prihajala moč, luč in toplina za evangeljsko prenovu vsega življenja Cerkve, da bi bolj zares postala sredi sveta »vesoljni zakrament odrešenja«.

### 3.7. Verski čut Božjega ljudstva in cerkveno učiteljstvo

»Čut vernikov« (sensus fidelium) je imel v Cerкви vedno pomembno vlogo pri oblikovanju in odločanju glede verskih vprašanj (prim. Vitali, Sensus fidelium, v: Gregorianum 82 [2001], 689–717). O tem čutu spregovori tudi drugi vatikanski koncil: »Sveto božje ljudstvo je deležno tudi Kristusove preroške službe, in sicer s tem, da razširja živo pričevanje za Kristusa predvsem z življenjem vere in ljubezni ter prinaša Bogu hvalno daritev, sad ustnic, ki slave njegovo ime. Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha (prim. Jn 2,20.27), se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva, 'ko od škofov do zadnjih vernih laikov' (prim. Avguštín, De Praed. Sanct. 14,27: PL 44,980) izpričuje svoje vesoljno soglasje v stvareh vere in nravnosti. Kajti s tem verskim čutom, ki ga budi in podpira Duh resnice, božje ljudstvo pod vodstvom svetega učiteljstva, kateremu je zvesto poslušno, sprejema ne človeško besedo, marveč, kar resnično je, božjo besedo (prim. 1 Tes 2,13); neomahljivo se oklepa vere, ki je bila enkrat izročena svetim, s pravilnim presojanjem vanjo globlje prodira in jo v življenju na polnejši način uresničuje« (C 12,1).

Naloga cerkvenega učiteljstva je vsesplošno, univerzalno soglasje (consensus universalis) glede vprašanj vere in nravi pravilno in obvezujoče izražati in pri tem skrbeti predvsem za to, da v »horizontalnem« soglasju današnje Cerkve ne zanemari »vertikalnega« soglasja. To pomeni: biti mora v soglasju z viri vere, kakor tudi s prejšnjimi rodovi vernikov.

Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Naloga razlagati zapisano ali izročeno božjo besedo je zaupana živemu cerkvenemu učiteljstvu, ki svojo avtoriteto izvršuje v imenu Jezusa Kristusa. To učiteljstvo pa ni nad božjo besedo, ampak ji služi, ko uči samo tisto, kar je izročeno: po božjem naročilu in ob podpori Svetega Duha božjo besedo pobožno poslušša, sveto čuva in zvesto razlaga; in iz tega edinega zaklada vere črpa vse tisto, kar predlaga za verovanje kot od Boga razodeto« (BR 10,2).

Koncil tudi uči, da ima celotno Božje ljudstvo delež pri Kristusovi preroški službi in da ob pomoči Svetega Duha v Cerкви obstaja napredek v umevanju apostolskega izročila (prim. BR 8). Tako smemo reči, da Sveto pismo in izročilo sestavljata skupaj eno samo apostolsko zapuščino (depositum fidei), ki jo mora Cerkev zvesto varovati in izročati kot dobroto, ki je za vse ljudi.

### 3.8. Vesoljni cerkveni zbori

kraj	čas	papež	predmet obravnave in sklepi
(1) Niceja I	20.5.–25.7. 325	Silvester I.	veroizpoved; zavrnitev Arijevega nauka; sobistvenost Boga Očeta in Sina (20 kanonov)
(2) Carigrad I	maj–julij 381	Damaz I.	nicejsko-carigrajska veroizpoved z izpovedjo božanstva Svetega Duha (4 kanoni)
(3) Efez	22. 6.–17. 7. 431	Celestin I.	o Marijinem Božjem materinstvu (Theothokos) proti Nestoriju (6 kanonov)
(4) Kalcedon	8. 10.–1. 11. 451	Leon I.	o dveh naravah (Božji in človeški) v eni Kristusovi osebi (28 kanonov)
(5) Carigrad II	5. 5.–2. 6. 553	Vigilij	obsodba Nestorijevih »treh poglavij«
(6) Carigrad III (trulanska sinoda)	7. 11. 680 – 16. 9. 681	Leon II.	obsodba monoteletizma (vprašanje Honorija)
(7) Niceja II	24. 9.– 23.10. 787	Hadrijan I.	pomen in upravičenost češčenja svetih podob (20 kanonov)
(8) Carigrad IV	5. 10. 869 – 28. 2. 870	Hadrijan II.	odstranitev Fotijevega razkola (27 kanonov)
(9) Lateran I	18. 3.–6. 4. 1123	Kalist II.	potrditev vormskega konkordata
(10) Lateran II	april 1139	Inocenc II.	ureditev cerkvenih odnosov, ki jih je porušil Anakletov razkol; obnovitev gregorijanske reforme (30 kanonov)
(11) Lateran III	5.–19. 3. 1179	Aleksander III.	o dvotretijski večini pri volitvah papeža (27 poglavij)

(12) Lateran IV	11.–30. 11. 1215	Inocenc III.	veroizpoved (proti katarom); transsubstanciacija; letna spoved in obhajilo; prepoved skrivne poroke (70 poglavij)
(13) Lyon I	28.6. – 17.7. 1245	Inocenc IV.	odstavitev cesarja Friderika II. (22 poglavij)
(14) Lyon II	7. 5.–17. 7. 1274	Gregor X.	pravila o konklavah; unija z Grki; križarski pohod (31 poglavij)
(15) Viena	16. 10. 1311 – 6. 5. 1312	Klemen V.	ukinitev reda templarjev; spor o uboštvu; prenova Cerkve
(16) Konstanca	5. 11. 1414 – 22. 4. 1418		odstranitev zahodnega razkola (trije papeži); izvolitev Martina V. (11. 11. 1417); obsodba Husa; dekreta »Sacrosancta« (koncil pred papežem) in »Frequens« (pogostost koncilov)
(17) Bazel – Ferrara – Firence	23. 7. 1431 – 24. 2. 1443 (s prekinitva- mi)	Evgen IV.	unija z Grki, Armenci in jakobiti
(18) Lateran V	10. 5. 1512 – 16. 3. 1517	Julij II. in Leon X.	proti razkolnemu koncilu v Pisi; neumrljivost duše; zavrnitev nauka o »dvojni resnici«; reforma
(19) Trident	13. 12. 1545 – 4. 12. 1563 (tridnevne periode)	Pavel III., Julij III. in Pij IV.	spoprijem z reformacijo; nauk o Svetem pismu in izročilu; izvorni greh; opravičenje; zakramenti; mašna daritev; češčenje svetnikov; dekreti o reformi
(20) Vatikan I	8. 12. 1869 – 18. 7. 1870	Pij IX.	nauk o veri, razodetju; vprašanje glede primata, jurisdikcije, nezmotljivosti papeža

(21) Vatikan II	11. 1962 12. 1965	10. –8. Pavel VI.	Janez XXIII. in Pavel VI.	nauk o razodetju, Cerкви, ekumenizmu, verski svobodi, prenovi bogoslužja (16 dokumentov)
--------------------	-------------------------	-------------------------	---------------------------------	--

Razpredelnica koncilov je povzeta po LdkD, 326–328.

#### 4. Vprašanje hermenevtike

Na tem mestu ne nameravamo govoriti o svetopisemski hermenevtiki, čeprav je temeljnega pomena in v veliko pomoč pri razlagi dogem in teoloških trditev. Ker pa je prav Sveto pismo tisto, ki je za teologa najgloblji vir in »norma« raziskovanja, so pravila za pristop, razlago in razumevanje svetopisemskih besedil (z določenimi razlikami) koristna tudi takrat, ko se trudi razumeti in razlagati celotni »zaklad vere« (depositum fidei). Zato navajam tukaj besede drugega vatikanskega cerkvenega zbora: »Potrebno je, da razlagalec poišče smisel, ki ga je sveti pisatelj hotel izraziti in ga je izrazil v danih okoliščinah, v razmerah svojega časa in svoje kulture ter s pomočjo literarnih vrst, ki so bile tedaj v rabi. Da namreč pravilno razumemo, kaj je sveti pisatelj s svojim spisom hotel trditi, je potrebno posvetiti dolžno pozornost tistim običajnim načinom mišljenja, govorjenja in pripovedovanja, ki so prevladovali v času svetega pisatelja, pa tudi onim oblikam, ki so bile tedaj v navadi v vsakdanjem občevanju ljudi« (BR 12,4). Hermenevtika se ukvarja z besedilom, ki velja za zelo pomembno, vendar ni neposredno razumljivo. Potrebno je torej ugotoviti kaj je njegovo osnovno in za vse veljavno (hkrati pa za vsakokratno konkretno obdobje ali stanje) sporočilo. V Svetem pismu in v dogmah razpolaga verno občestvo z za vse veljavnimi določbami in pobudami. Ne smemo jih razumeti samo kot informacijo, temveč kot za današnji čas in današnjega človeka odrešitjsko pomembno vsebino. Tako se nahaja razlagalec v »hermenevtičnem krogu« med vnaprejšnjim razumevanjem (besedila so zame kot kristjana pomembna) in razumevanjem (poglobljanje v besedila razloži in konkretizira ta pomen prav zame). Pravzaprav to ni »krog«, temveč »spirala«, po kateri pride človek do globljega spoznanja. Teološko gledano ni hermenevtični proces nič drugega kot izjemno dialoško razmerje med razodetjem in vero. V Svetem pismu in v dogmi nam pride naproti (v vsakem na njemu lasten način) Božje razodetje, ki zahteva odgovor vere. Primerno temu je hermenevtika »nauk o jeziku vere« (Mancini, *Ermeneutica*, v: NDT, 379). Da bi mogli Bogu odgovoriti, moramo natančno raziskati, kaj nam besedila, kot so prišla do nas, povedo. Za konkretno uveljavljanje hermenevtike veljajo vsa tista pravila, ki veljajo na splošno za vsakršno razlago (interpretacijo) besedil: raziskati je potrebno *besedilo* (literarna kritika), *sobesedilo* ali *kontekst*, *konkretno umeščenost besedila* (pisec, vprašanje z vidika njegovega časa, njegov čas v luči našega časa) in *miselni položaj* (zakaj razlagam besedilo in iz kakšnega predrazumevanja izhajam). Seveda je potrebno pri dogmatičnih besedilih upoštevati tudi izjave drugih virov verovanja (prim. Beinert, *Hermeneutik*, v: LdkD, 252–255).

S problemom razlage se je morala ukvarjati že prva Cerkev. Postavila je prvo pravilo, namreč da mora razlaga upoštevati apostolsko izročilo (prim. 2 Pt 1,16–21). Vprašanje razlage pa se je pojavilo že v prehajanju oznanjevanja in Cerkve (in to že v Novi zavezi)



iz judovskega v grško okolje. Evangelij je potrebno napraviti razumljiv za Grke. Origen je kot prvi postavil nekatera načela. Med njimi naslednje: zgodovinski pomen Svetega pisma naj se poglobi z duhovno (alegorično) razlago. Avguštin je zasnoval hermenevtično teorijo, ki opozarja, da je govorica simbol (signum) mišljene stvari (res). Ta teorija je bila dopolnjena z naukom o normativni vlogi razlaganja, ki jo imajo pravila vere (regula fidei). V srednjem veku dobi večji poudarek cerkveno učiteljstvo, ki je avtentični razlagalec (hermenevt) Svetega pisma in izročila (tridentinski koncil: DS 1507). Vprašanje hermenevtike se je zopet pojavilo ob nastopu protestantizma (zaradi odklanjanja cerkvenega učiteljstva je Sveto pismo *edini* vir vere in raziskovanje njegove vsebine je temeljna naloga teologije in vere), razsvetljenstva in še večkrat kasneje. Prvi vatikanski cerkveni zbor navede kot splošno pravilo za razumevanje dogmatičnih besedil analogijo, medsebojno naravnost verskih skrivnosti (nexus mysteriorum inter se) in njihovo usmerjenost k človekovemu poslednjemu cilju (finis hominis ultimus) (DS 3016; 4192). Drugi vatikanski cerkveni zbor postavi več temeljnih trditev o interpretaciji Svetega pisma, ki pa morejo veljati tudi kot temelj za pristop k dogmatičnim besedilom (prim. BR 12).

Koncil poda glede dogmatične teologije še naslednja navodila: »Dogmatična teologija naj bo tako urejena, da se najprej navajajo biblične misli, potem delež vzhodnih in zahodnih očetov pri zvestem podajanju in razlaganju posameznih razodetih resnic, nato pa naj se razloži še nadaljnja zgodovina dogme z upoštevanjem njenega odnosa do splošne cerkvene zgodovine... Uče naj se tudi (bogoslavci) iskati rešitev težkih vprašanj človeštva v luči razodetja, njegove večne resnice obračati na spremenljive človeške razmere ter jih posredovati sodobnim ljudem na način, ki je zanje primeren« (DV 16,3).

#### 4.1. Različni hermenevtični pristopi v teologiji

Dandanes imamo več vrst ali pristopov k vprašanju hermenevtike. Razlikujejo se po pristopu k vprašanju vere in po vsebinskih poudarkih. Med prve moremo prišteti tudi tiste, ki jih navaja Mednarodna teološka komisija v svojem dokumentu *Interpretacija dogem*:

Komisija navaja *pozitivistično usmerjeno hermenevtiko*, ki postavlja v ospredje objektivni pol. Ta je veliko pripomogla k boljšemu spoznavanju stvarnosti, vendar gleda na človeško spoznavanje enostransko kot na funkcijo naravnih, bioloških, psiholoških, zgodovinskih in socialno-ekonomskih dejavnikov in s tem napačno presoja pomembnost človeške subjektivnosti v procesu spoznavanja.

*Antropocentrično usmerjena hermenevtika* popravlja to pomanjkljivost. Vendar je zanjo subjektivni pol enostransko odločilen. Tako skrči spoznanje stvarnosti na spoznanje pomembnosti, ki ga ima ta stvarnost za človeka.

*Kulturna hermenevtika* umeva stvarnost s pomočjo njenih subjektivnih kulturnih izoblikovanj v človeških institucijah, navedbah in navadah, zlasti v govorici, pa tudi na podlagi tistega subjektivnega umevanja samega sebe in sveta, ki je vtisnjeno v vsakokratno kulturno in njeno vrednost. Ob vsej pomembnosti tega pristopa ostaja vprašanje glede nadkulturnih vrednot in glede resnice tistega humanuma, se pravi tiste človeškosti, ki povezuje ljudi onkraj vseh kulturnih razlik.

Za razliko od do sedaj obravnavanih bolj ali manj zožujočih oblik sprašuje *metafizična hermenevtika* o resnici stvarnosti same. Metafizična hermenevtika izhaja iz tega, da se

resnica razodeva v človeškem razumu in prek človeškega razuma, tako da v luči človeškega razuma zasije resnica stvarnosti same. Ker pa je stvarnost zmeraj večja in globlja kakor vse zgodovinsko ter kulturno pogojene predstave in pojmi, ki jih imamo o njej, izhaja iz tega potreba po vedno novi, kritični ter poglobljeni razlagi vsakokratnega kulturnega izročila (prim. MTK, *Interpretacija dogem*, 134; prim. FR 105).

Velikega pomena za hermenevtiko krščanskega sporočila so različni teološki pristopi ali »ponovna branja« oziroma »kontekstualna branja«, ki se vedno znova pojavljajo v teologiji, v želji po aplikaciji, inkulturaciji, inkarnaciji vsebine vere.

## 4.2. Nekaj hermenevtičnih izhodišč v teologiji

a) Tukaj bi najprej omenil *trinitarično hermenevtiko*. Brez te ne moremo pravilno razumeti ne Boga ne njegovega stvarstva, v prvi vrsti pa ne človeka, ki je ustvarjen po »Božji podobi in podobnosti«! Hermenevtični ključ za približevanje k skrivnosti Boga in človeka je trinitaričnost. Šele ta »ključ« nam odpre vrata do pravega razumevanja in razlage verskega oznanila in dogodkov. Čeprav se je večkrat zdela trinitaričnost »neživljenjski« teorem, odkriva pokoncilska teologija v njej osrednjo »razlago« Božjega življenja in njegovega odrešenjskega poseganja v stvarstvo. To tudi zato, ker se je ta teologija ponovno bolj odločno naslonila na biblično, patristično in liturgično izročilo. Zato ni čudno, da današnja teologija vedno bolj odkriva v trinitaričnosti in troosebnosti Boga navodila za branje in razlaganje vsega, kar prihaja iz rok takšnega Boga in vseh njegovih posegov.

Tako rečemo, da je »človek iz Svete Trojice« (*homo de Trinitate*), da je Cerkev stvaritev Svete Trojice (*ecclesia de Trinitate*), o zakramentih, da so delo Svete Trojice (*opera Trinitatis*) itd. Vseh teh stvarnosti preprosto ne moremo dojeti, če jih ne sprejemamo v teh koordinatah. Zato se bomo tudi mi opirali na trinitarično hermenevtiko, kar pa ne pomeni, da bomo zanemarjali vse tiste pristope, ki so pomembno prispevali k poglobljanju ali/in aplikaciji vsebine vere.

Prav v navezavi na zgornji pristop naj navedem še nekaj takšnih razlag ali branj, od katerih je vsaka zavezana lastnim hermenevtičnim načelom. Če je trinitarična hermenevtika predvsem *osnovno branje* krščanske vsebine, pa so nadaljnji pristopi bolj *aplikativnega pomena*. Za teologe in teološke smeri, ki jih omenjam, je značilen oster čut za spremenjeni položaj današnjega časa in za njegovo krizo (prim. Sorč, *Živi Bog*, 21–26 in tam navedeno slovo).

b) *Teologija upanja*, ki je tesno povezana z Moltmannovim imenom, se ukvarja predvsem s prihodnostjo sveta in zgodovine (-> Božje kreposti II.2.4.2). Prikazati hoče eshatološko razsežnost krščanstva. V tem okviru je edino Kristusova prihodnost tisti ključ, iz katerega prejema krščanstvo svojo pravo vsebino in upanje. Zaradi Kristusa sedanost že vsebuje prvine prihodnosti. Ta eshatološkost ni nekaj, kar bi bilo na koncu, ampak je eshatološki čas nastopil že z Jezusom Kristusom. Moltmann opazi uresničevanje teh eshatoloških časov (Božjega kraljestva na zemlji) povsod tam, kjer se ljudje zavzemajo za bolj pravične in človeške razmere. Prikazati nam skuša »patetičnega« Boga, ki se zavzema za človeka in skupaj z njim in zanj trpi, ter zavrača »apatičnega«, neprizadetega, odmaknjene Boga. Zato so mnoga gibanja in teologi privzeli teologijo upanja kot »podlago« svojim konkretnim prizadevanjem pri oznanjanju in uresničevanju evangelija.

c) *Teologija sveta* ali tudi *politična teologija* in njeno zanimanje za svet. Johannes B. Metz je s svojim delom *Zur Theologie der Welt* (München 1968; isti, *Zum Begriff der neuen Politischen*

*Theologie*, Mainz 1997) nekakšen pobudnik za svet zavzetega krščanstva. Trdi, da so danes v dobi sekularizacije (posvetenja sveta – weltliche Welt) v svetu bolj vidne »človekove stopinje« kakor pa »stopinje Boga«. Tako se zdi, da je svet odvzet Bogu in je ta tako postal neviden. Toda Metz pripominja, da sekularizacija ne vodi nujno v ateizem, zanikanje Boga, da je tudi v tem razboženem svetu prostor za srečanje z Bogom. Toda da bi ga mogli opaziti, trdi Metz, mora teologija opustiti metafizično, eksistencialistično in personalistično gledanje, ki se ga je oklepala v preteklosti, ter ga nadomestiti z gledanjem filozofije upanja.

č) *Črnska teologija* se zavzema za zatirane (prim. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, Gütersloh 1999, 171–194). Krščanski Bog se ne zanima samo za zgodovino in svet, ampak tudi in predvsem za najbolj zapostavljene in odrinjene na rob, za tiste, ki so brez osnovnih človeških pravic in živijo v nečloveških razmerah. Tako so ameriški črnici odkrili v Jezusu upornika proti nasilju in zatiranju, v njegovem evangeliju pa revolucionarni program za konkretno spreminjanje nevzdržnega stanja. To prepričanje, da je krščanski Bog na strani črncev, je vir velikega upanja in moč za konkretne korake. Tukaj je imel nesporno veliko vlogo Martin Luther King.

d) *Teologija osvoboditve* je nekako politična teologija, presajena na južnoameriška tla (najvidnejši predstavnik te teologije je Gustavo Gutiérrez, ki ji je postavil nekakšne temelje v svoji knjigi *Apuntes para una Teología de la Liberación*, Lima 1971. Pomemben je tudi brazilski teolog Leonardo Boff [prim. njegovo knjigo *Jesus Cristo Libertador*, Voces, Petropolis 3 1972]. Pomembna pa je tudi škofovska konferenca v Medellinu 1968 in Puebli 1979. Prim. Puebla. *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, EMI, Bologna 1985). Nevzdržne socialne razmere so prisilile teologe in krajevno Cerkev, da iščejo poti iz tega nevzdržnega stanja. Zavedajo se, da ne morejo enostavno posnemati evropske teologije in prakse, ker živijo v specifičnih razmerah. Ključni pojem je svoboda. Iz njega izhajajoč skuša teologija osvoboditve prebirati in uresničevati Jezusovo veselo oznanilo v razmerah, ki so zaznamovane z zatiranjem in krivicami. Bog rešuje konkretnega človeka iz konkretnih krivičnih spon, dokaz za to je že stara zaveza, kjer Bog posega v zgodovino izvoljenega ljudstva s svojimi rešilnimi posegi. Tudi Kristusovega odrešenja ne smemo pojmovati zgolj kot neko religiozno odrešenje izpod oblasti greha, ampak tudi kot osvoboditev izpod konkretnega suženjstva in politične prisile. Tudi v tej teologiji najdemo celo pahljačo različnih pogledov: od tistih, ki zreducirajo krščanstvo zgolj na revolucionarno prakso, pa do tistih, ki skušajo s poglobljeno vero v Boga odrešitelja opozarjati na krivice in odpirati oči tistim, ki jih izvajajo.

e) *Feministična teologija* želi prispevati k osvobajanju žensk, ki čutijo in doživljajo zapostavljenost in nerazumevanje s strani »močnejšega spola« na različnih področjih (naj tukaj navedem samo majhen del literature, ki prihaja izpod peres samih predstavnikov feministične teologije in tiste, ki skuša teologijo konstruktivno vključiti v celoto teološkega snovanja: H. Schüngel–Straumann, *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, Mainz 1996; E. Moltmann–Wendel, *Frauenbefreiung – Biblische und Theologische Argumente*, München 1976; ista, *Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zum Feministischen Theologie*, Gütersloh 1995; E. Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994; M-Th. Wacker, *Feministische Theologie*, v: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. 2, München 1991, 45–51; M. Hauke, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993). Razloge za takšno stanje vidijo med drugim tudi v napačni podobi Boga, ki so jo izoblikovali in jo uveljavljajo moški, saj je bila teologija skoraj izključno v njihovih rokah. Zato predstavniki te teologije poudarjajo, da je konec časov, ko so se s teologijo ukvarjali samo moški, saj morejo žene na temelju njim lastnega izkustvenega in mišljenjskega obzorja prispevati pomemben delež k senzibiliziranju za vprašanja, ki ostajajo drugače zapostavljena. Hkrati se ti predstavniki zavzemajo za spremembo struktur v Cerkvi, tako da bi ta iz »Cerkve moških« postala bolj »ženskam prijazna Cerkev«, saj bi prav s sprejemanjem in upoštevanjem »ženskih elementov« v zakramentalno, liturgično in katehetsko prakso mogla bolje nagovoriti vse

ljudi in postati »Cerkev vseh«. Na ravni vsebine pa se feministična teologija kritično sooča s preteklo in sedanjo govorico o Bogu in s posledicami, ki iz takšnega govorjenja izvirajo za človekovo življenje in prakso. Ta govorica (ki izhaja iz določenih podob) je enostranska in zato ne more podati celovite podobe Boga (-> Troedini Bog 4.1.5). Feministična teologija tako »odkriva in poudarja še drugo stran Božje podobe,« in to že v svetopisemskih besedilih, saj jih prebira in razlaga po novih hermenevtičnih načelih, v luči katerih moremo odkrivati v Svetem pismu in sploh v razodetju nove prispevke k razumevanju stvarjenja, odrešenja in poveličanja. Pod skupnim imenovalcem feministične teologije so zbrani tako tisti, ki si vneto prizadevajo nadomestiti »maskulinistično« teologijo s »feministično«, kakor tudi tisti, ki želijo opozoriti na upravičeno razsežnost teologije in krščanstva, ki more prispevati k njuni celovitejši podobi in praksi (-> Marija v skrivnosti Kristusa in Cerkve 2.5).

Tukaj bi lahko omenili še druge hermenevtične pristope, ki so jih spodbudile nove razmere, s katerimi stopa teologija v dialog. Danes je teologija postavljena predvsem pred izziv postmoderne, ki zahteva posebna hermenevtična merila (prim. Sorč, *Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno*, v: BV 61 [2001], 23–46) (Troedini Bog 2.3.2). Vsekakor pa bo morala teologija v prihodnje razmisliti in zasnovati bolj prepričljivo in učinkovito *teologijo solidarnosti* kot odgovor na vse večji privatizem na eni strani in vsakršni globalizem na drugi. Prav tako pa je potrebno prisluhniti tistim, ki se zavzemajo za *teologijo življenja* kot odgovor na brezdušni nihilizem in tim. »kulturo smrti« (prim. okrožnico Janeza Pavla II. *Evangelij življenja*; in Moltmannovo knjigo *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1997). Med tistimi, ki se za teologijo ali kulturo življenja zavzema, je prav papež Janez Pavel II. Teologija solidarnosti ali proeksistence in teologija (svetosti) življenja pa imata svoje trdne temelje prav v trinitarični teologiji. Sicer pa sem vedno bolj prepričan, da mora postati slovenska teologija še bolj janzovska, bolj ciril-metodovska, bolj estetsko obarvana, bolj socialno občutljiva, bolj vključujoča in povezovalna (ne pa konformistična), bolj pozorna na majhnost (ne pa malenkostna), bolj dovzetna za tragičnost, hkrati pa usmerjena v upanjsko eshatološkost.

## 5. Človekovo izrekanje Boga, ki je skrivnost

### 5.1. Bog je skrivnost

V mnogih teoloških poizkusih, ki na novo izrekajo Boga, je opaziti enostranski in zato nujno nepopoln pogled na skrivnost Boga. Posamezne razsežnosti so namreč »razumljive« samo v celoti Božje skrivnosti, osamljene pa nujno zaidejo v obubožanje Božje podobe in privedejo do napačne razlage človeka in sveta. Govorica o Bogu, ki je skrivnost, je delala ljudem vseh časov velike probleme. Kako najti pravo govorico? S tem se ukvarjajo vsi oznanjevalci.

Ko govorimo o skrivnosti Boga, nimamo v mislih »znanstvene skrivnosti«, ki obstaja takšna le do takrat, ko znanost s pomočjo svojih zakonitosti in pripomočkov neko še ne odkrito ali uresničeno stvar odkrije ali izumi; tudi nimamo v mislih »filozofske skrivnosti«, do katere razum še ni prodril oziroma je ni doumel. Bog tudi ni skrivnost, kakršna je človek v svoji enkratnosti in do katere imamo dostop samo prek odkritja osebe same. »Tukaj gre za popolnoma zastojno pobudo, ki prihaja od Boga, da bi dosegla

človeštvo in ga rešila. Bog se kot vir ljubezni hoče dati spoznati in spoznanje, ki ga ima človek o Njem, vodi k dovršitvi vsakršno drugo pravo spoznanje o smislu lastnega bivanja, ki ga je človekov duh zmožen doseči« (FR 7). Tako »skrivnost« ni oznaka ali izraz za nekaj neopredeljivega, ampak je pojem, ki izrazi polnost, nedoumljivost in neizrekljivost Božjega življenja, ki se nam podarja in v katero imamo dostop po milostnem povabilu Boga samega. Božja skrivnost ni niti po razodetju manjša, ampak neskončno poglobljena. Tako smemo nadaljevati misel Janeza Pavla II. v navedeni okrožnici: »*Skratka, spoznanje vere ne izničuje skrivnosti; samo bolj očitno jo napravi in jo razkriva kot bistveno dejstvo za človekovo življenje: Kristus Gospod 'ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeka v polnosti razodeva njemu samemu in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost' (CS 22), ki je v tem, da je deležen v skrivnosti življenja troedinega Boga*« (FR 13,5). Brunner pravi: »Bog Jezusa Kristusa je popolnoma drugače skrivnost, kakor pa so to pobožanstvene svetne sile v poganskih religijah. Kot duhovna oseba spoznava človek drugače to, kar ni on sam, in tako končno tudi Boga. Razumeti pa pomeni duhovna bližina; in Bog se nam je približal v učlovečenju svojega Sina, v katerem nam je 'prevedel' božje življenje v človeške besede. Mogoče zveni paradokсно: Bog nam je osebno duhovno bližji in bolj poznan kot pa materija« (Brunner, *Dreifaltigkeit*, 20). *Zato smemo reči, da je Bog popolnoma razumljiv sam v sebi, je sama luč; ovire obstajajo pri človeku, v njegovi ustvarjenosti in telesnosti. Bog je neizrekljiva in nedoumljiva skrivnost ne morda zaradi temine, temveč zaradi neizmerne luči, ki je v njem.* Tako npr. sv. Gregor Nacianški poudarja, da je Bog neizrekljiv prav zaradi svoje neskončne spoznatnosti. Čim bolj človek prodre v neskončnost Boga, tem bolj razume, da nas ta Božja neskončnost presega in da je nikoli ne bomo mogli zaobseči. Po pravici moremo govoriti o Bogu kot »odrešenjski skrivnosti« (K. Rahner), saj je »logika« našega spoznavanja in Božjega razodevanja odrešenjske narave. Prav zato, ker je Bog neizčrpna globina ljubezni v njem samem in do nas, prodiramo v njegovo skrivnost prav s sprejetjem njegovega odrešenjskega delovanja. Bog se torej razodeva tako, da se podarja, in človek ga spoznava tako, da ga sprejema. Tudi Jünger pravi, da je »skrivnost Svete Trojice skrivnost odrešenja«. *Bog torej nima namena nekako »potešiti« naše radovednosti, ampak izpolniti našo osnovno naravnost na »bivanje z njim«, za kar je potrebno njegovo odrešilno delovanje.* Enako poudarja Scheffczyk, ko pravi: »V Sveti Trojici vidimo središčno resnico odrešenja« (Scheffczyk, *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, 137). Ko smo spregovorili o vzvišenosti Boga, za katero uporablja Sveto pismo izraz *svetost*, ki zahteva ponižno češčenje, smo povedali samo polovico tega, kar moramo reči glede »razmišljanja o Bogu«. Kljub omejenosti razuma in nemoči besede moramo o njem razmišljati in o njem govoriti. Ta vzvišeni in sveti Bog ne ostane zaprt v svoji zagonetnosti, ampak se razodene in višek njegovega razodetja je odrešenjsko učlovečenje. Bog postane majhen in trpljiv, občutljiv in odvisen. Njegov najmočnejši način razodevanja je ljubezen; in ljubezen je tudi najprimernejši način »spoznavanja« Boga. Zato govorimo o *ljubečem spoznavanju*. Misel torej ni naša najvišja sposobnost »dojemanja«. Toda prav v tej ljubezni zbere človekov razum pogum, da spregovori o Bogu, da se ne boji izraziti o njem in razmišljati (prim. Dumas, *Dio unico e trino*, 757–762).

Tako vidimo, da pri sprejemanju Božje skrivnosti ni potrebno, da bi »žrtvovali razum« in svojo izvornost, ampak ga je treba pripraviti za »višja spoznanja«, katerih izvor more biti samo Bog, kolikor se nam v svoji skrivnostni ljubezni podarja (prim. FR 18). Zato ne »credo, quia absurdum«, ampak »credo, quia mysterium«, »ker je to skrivnost, zato verujem!«, in smemo dodati: prav zato, ker je to skrivnost ljubezni, ki vsemu daje smisel, se je z vsem

bitjem oklepam. »Ko veruje, stori oseba najbolj pomenljivo dejanje svojega bivanja; kajti tukaj doseže svoboda gotovost resnice in se odloči, da bo živela v njej« (FR 13,3). Zato velja: »Credo ut intellegam« in narobe: »Intellego ut credam«.

Prvi kristjani so bili večkrat obtoženi, da so brezbožni (ateisti) in »neotesani ljudje« (Kelsos), ker niso hoteli častiti množice bogov poganskih verstev, predvsem pa zato, ker niso priznavali in izkazovali rimskemu cesarju Božje časti. Toda krščansko »brezboštvo« ni bilo (pa tudi sedaj ni) nič drugega kakor izraz in dokaz človekovega dostojanstva. »Samo pred pravim Bogom postane človek resnično človek,« pravi znani teolog Romano Guardini. Današnji čas pričakuje in si želi popolne človekove uresničitve ter zavrača vsako priznavanje Boga, ki ni hkrati priznanje človeka in razodetje Boga v človeku. To pa je tudi želja in namen Boga samega, to je smisel njegovega učlovečenja (prim. Evdokimov, *L'amore folle di Dio*, Roma 1981, 25).

Živi Bog, edini Bog, ki je Gospod nebes in zemlje, je neizčrpna skrivnost. Kdor se mu približa, odkrije, da mu je Bog že blizu, ne da bi on vedel za to. »Ti ne bi iskal Boga, če te ne bi Bog prvi poiskal,« pravi Avguštin iz svojega lastnega izkustva. Sv. Irenej Lyonski pa se sprašuje: »Kako naj bi človek prišel k Bogu, če ne bi prej ta prišel k človeku?« Bog je dejansko prišel naproti v osebi svojega Sina, Besede, ki je postala človek v Jezusu Kristusu. Kristus nam je razodel, da je Bog v polnem pomenu Oče, in nam je od Očeta poslal Svetega Duha, ki je Bog in Tolažnik. Prav zato ne moremo o Bogu samo molčati. In prav pri iskanju prave, primerne govornice naletimo na neizmerne težave.

## 5.2. Analogna govornica

Bruno Forte pravi: »Analogija je beseda Molka in molk Besede, zato molči s tem, da govori, in govori tako, da molči« (Forte, *La teologia come compagna, memoria e profezia*, Alba 1987, 24). Analogno govorjenje nikoli ne izpusti izpred oči dejstva svoje omejenosti in nemoči (prim. Hemmerle, *Thesen*, 48–60). V tej zavesti, ki jo prežema skromnost in duh ponižnosti, se vendar zaveda, da med neprimernimi obstaja najbolj primeren način našega izražanja skrivnosti Boga. To izražanje je med mnogoznačnim in enakoznačnim govorjenjem. Mnogoznačen je neki pojem takrat, ko ima ista beseda popolnoma različne pomene (govorimo o kosu kruha in o ptici, ki se imenuje kos). Enakoznačen (ali enoznačen) je takrat, ko ima strogo isti pomen ter se razlikuje v nanašanju samo s pomočjo zunanjih značilnosti (Peter je »človek« in Pavel je »človek«). *Analogen ali naličen pa je tak pojem, ki več reči ne predstavlja na popolnoma enak način: tisto, kar izraža, ni v vseh teh rečeh popolnoma isto, ampak ostane isti le temeljni pomen, a se prideva bistveno različnim rečem in zato tudi na bistveno različen način.* Primer takšnega analognega pojma je »bit«, »bitje«, »oče«, »sin«: treba jih je sicer pripisovati tako Bogu kakor človeku, vendar pa Bogu na bistveno drugačen način, čeprav temeljni pomen »biti«, »očetovstva«, »sinovstva« ostane skupen.

Zasluga Tomaža Akvinskega je, da je razvil ta nauk o analogiji (prim. Tomaž Akvinski, *S.th. I. q. 13 a. 5*). [Precej drugačnega mnenja je Duns Scot, ki pravi, da si more naš razum ustvariti le »nejasno podobo« o Bogu kot najvišjem bitju, ne more pa spoznati njegovega bistva. Kaj ali kdo je Bog, moremo spoznati in izraziti samo v veri, po kateri se Bog svobodno razodeva. Prim. *Ordinatio I., dist. 3 p. 1 q. 1–2*. Dunsu Scotu so zaradi zavzemanja za enoznačnost (univocitas) pojmov očitali celo panteizem]. Že četrti lateranski koncil (leta 1215) pa je uradno izjavil: »Ne moremo navesti med Bogom in stvarjo nobene tolikšne podobnosti, da bi ne bilo treba navesti še večjo nepodobnost« (DS 806). Tako je bila teologiji zaupana izredno težka naloga. Četrti lateranski koncil izrecno trdi, da izhajajoč iz sveta, iz

kakršnega koli miselnega izhodišča, ne moremo reči nič pozitivnega o Bogu, ne da bi pri tem opozorili na temeljno razliko med to pozitivno trditvijo in med stvarnostjo samo. Toda v teološki praksi to vedno znova pozabljamo. Govorimo o Bogu, o njegovem obstoju, o njegovi osebi, o treh osebah v Bogu, o njegovi svobodi, volji itd. Temu se vsekakor ne smemo odreči; ne moremo kratko in malo molčati o Bogu, to moremo in moramo šele potem, ko smo o njem spregovorili (prim. K. Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, v: *Schr. z. Th. IV*, Einsiedeln 1960, 51–99; Müller, *MKD*, 27–33). Ko govorimo o analogiji, ne moremo mimo dveh stališč, ki sta se izoblikovali na teološkem področju v zgodovini. Govorimo o *analogiji bitja* (analogia entis) in o *analogiji vere* (analogia fidei). *Analogija bitja*, ki jo je izdelal Tomaž Akvinski in je imela v današnjem času velikega zagovornika v E. Przywari (prim. njegovo delo *Analogia entis*, München 1932), izhaja iz dejstva, da ima vse ustvarjeno svoj razlog obstoja v Bogu, ki je ipsum esse subsistens, v deležnosti, ki je od stvari do stvari različna pri tem Božjem bivanju. Tako so vsa ustvarjena bitja, na katera se analogija bitja opira, le neke deležnosti, neki deleži pri tisti neskončni biti sami, ki je prvi »analogatum«, tj. izhodišče za nastanek analogije, torej za neko primerjanje bitij med seboj ter izhodišče za zaznavanje analogije. Rihard od sv. Viktorja vidi upravičenost analognega govorjenja o Bogu v dejstvu, da je človek ustvarjen po Božji podobi: »Splošno znano je, da je človek ustvarjen po božji podobi in sličnosti (1 Mz 1,26), in čeprav je nepodobnost med Bogom in stvarjo neprimerljivo večja kot podobnost, kljub temu obstaja med božjo in človeško naravo določena, da, celo znatna podobnost« (Rihard od sv. Viktorja, *De Trinitate*, 6,1). »V tem smislu vedno predpostavljamo božji sestop, božjo spustitev navzdol, uresničeno s stvariteljsko dejavnostjo in v tem smislu je tudi pri analogiji bitja božji sestop predpostavka za dvignjenje (ascensus) ustvarjenega razuma k Bogu« (Strle, *Skrivnost Boga*, 86). Vprašati se moramo, če je ta analogija res tisto največ, kar more človek uporabljati pri govorjenju o Bogu. Kajti če se je ta transcendentni Bog približal nam ljudem v Jezusu Kristusu, če se je razodel v določenem človeškem bitju, če nam je spregovoril kot človek, ali nam ni s tem omogočeno povedati nekaj več o Bogu? Ali nam niso tako podani nekateri »podatki«, o katerih na temelju analogije bitja ne bi zvedeli? Proti analogiji bitja je ostro nastopil K. Barth in ji očital, da postavlja Boga in stvar na neki način na isto raven (prim. Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, v: *MySal II*, Einsiedeln 1967, 15–45). Z analogijo bitja človek popredmeti Boga, tako da mu je Bog »predmet« in nekako razpolaga z Bogom. Proti taki analogiji je Barth postavil *analogijo vere*. Njen temelj je v Božji dejavnosti, torej ne v biti stvari, kolikor je bit splošna kategorija, pod katero povzamemo Boga in stvar. Analogija vere predpostavlja razodetje od zgoraj, ki se je na poseben način osredotočilo v Jezusu Kristusu. Ta sestop oziroma ponižanje Boga v Kristusu, to Božje samopriobčenje Boga moremo zaznati samo v veri. Če analogija bitja izhaja predvsem iz dejstva stvarjenja, se analogija vere osredotoča predvsem na dejstvo razodetja, ki je doseglo svoj vrh v Jezusu Kristusu. Po analogiji bitja se mi, ustvarjena bitja, zavedamo naše naravnosti in odvisnosti od Boga, nič pa ne vemo, če je Bog naravnan na nas. Po analogiji bitja je človek ustvarjen za skrivnost, toda ta skrivnost se nam izmakne in je obdana z molkom. Analogija vere pa je zakoreninjena v dejstvu, da nam Bog govori. Bog hoče biti za nas in v stiku z nami. Na temelju Kristusovega križa, ki je višek Božjega »sestopa« in tako Božje bližine, moremo celo podati pozitivno opredelitev Boga: Bog je ljubezen (prim. O'Donnell, *Il mistero*, 122).

Če bolj podrobno premislimo obe analogiji, moramo reči, da analogija vere ni v nasprotju z analogijo bitja, ampak druga drugo predpostavlja in zahteva. Obstoji teologija, ki izhaja bolj od analogije bitja in vodi k analogiji vere (npr. pri sv. Tomažu), in teologija, ki ima

drugačno, obrnjeno smer (npr. pri Anzelmu). A katoliško teologijo imamo samo tam, kjer ena oblika ne izključuje druge.

Ne samo v teoloških trditvah, temveč predvsem pri vsakdanjem oznanjevanju Cerkve o Bogu ni vedno jasno, da gre za analogno govorjenje, ki spoštuje nedoumljivo veličino in absolutno suverenost Boga. Govorjenje, ki je vse preveč enoznačno, daje vtis, da imamo ljudje nekakšno oblast nad Bogom ter ga pojmujejo kot dejstvo znotraj sveta. Nasprotno pa je analogno govorjenje spodbuda k stalnemu popravljanju svojih trditev.

*Analogija trinitatis.* W. Breuning opozarja, da je nauk o Sveti Trojici najtežje poglavje krščanske dogmatike. Največja težava pa ne tiči samo v dejstvu, da se ukvarja z življenjsko skrivnostjo Boga samega v sebi, pri čemer se izkaže človeška sposobnost mišljenja nezadostna. Težave izvirajo tudi iz dejstva, da vsi izrazi, ki jih nanjo navezujemo, spadajo k nekemu miselnemu načinu, ki je omejen z lastnostmi posameznih predmetov, medtem ko je lastnost Boga kot enega bistva v treh osebah, ki je nenehno ljubeče podarjanje, sprejemanje in naravnost, nemogoče zajeti v te izraze. Prav zato smemo vse analogije, modele in paradigme kritizirati. Nasprotno pa more nauk o Sveti Trojici z njihovo pomočjo vsaj nekoliko ponazoriti bogastvo in življenjsko pomembnost tega misterija za vero in življenje po veri (prim. Breuning, *Trinitätslehre*, v: LdkD, 521).

Tako je *analogia trinitatis* analogija, ki prihaja prej omenjenim analogijam naproti. To pomeni, da izhodišče našega spoznavanja ni nekaj ustvarjenega, temveč Bog sam v svojem trinitaričnem bivanju. Torej: ne analogija, ki skuša na temelju ustvarjenine govoriti o Bogu, temveč analogija, ki na temelju Božjega razodetja govori o stvareh. Tukaj je (v nasprotju z analogijo entis) izhodišče analogije *večje* od tistega, s čimer ga hočemo primerjati. Tu ne gre za to, da Boga primerjamo s stvarmi, temveč da stvari primerjamo z Bogom. V Bogu odkrijemo tisti *analogatum* – izhodišče in temelj vsega, kar obstaja. Samo tako se izognemo temu, da bi mi sami ustvarjali Boga po naši podobi, hkrati pa odkrivamo v Bogu tisti *izvirnik*, po katerem smo bili ustvarjeni: nismo mi merilo za Boga, temveč je Bog merilo za človeka. Pri tem je izhodišče razodetje, ki se začneja s stvarjenjem, svoj vrh pa doseže v učlovečenju Božjega Sina in v njegovi velikonočni skrivnosti. V moči vere, ki gradi na razodetju, pridemo do tiste podobe Boga, ki je najpristnejša razlaga ne samo Boga samega, temveč tudi našega bivanja in obstoja vsega stvarstva. Če se nam Bog razodeva kot trinitarična veličina, potem nosi vse, kar je od njega ustvarjeno, ta trinitarični pečat ali odtis. Stvarstvo in človek nosita te trinitarične prvine, ki ju ne pobožanstvujejo, temveč ju na perihoretični način (ki pušča in omogoča različnost) povezujejo in usmerjajo drugega na drugega.

*Analogia caritatis.* Kar je neizogibno potrebno upoštevati pri razumevanju *analogie trinitatis*, pa je, da je ta trinitaričnost *sad* in *izraz* ljubezni. Kar pomeni, da smemo govoriti o *analogiji ljubezni* (*analogia caritatis*). Ta nam »razloži« trinitaričnost Boga in trinitarične prvine v človeku in stvarstvu. Tako ne govorimo o ljubezni v luči človeškega izkustva, temveč v luči izkustva Boga. Vsa zgodovina stvarstva in zgodovina odrešenja (v katero je vključeno že stvarjenje) nam odkrivata Boga, ki je ljubezen. Bog prvi spoznava človeka in mi šele na temelju tega spoznanja spoznavamo Boga. Pomembno je, kdo sem jaz za Boga in šele nato kdo je Bog zame. Za Boga smemo reči, da nas spoznava z ljubeznijo (ta je namreč bistvo in izhodišče vsega njegovega spoznavanja in delovanja!). Zanj je značilno ljubeče spoznanje, *cognitio amoris*. Mi se moramo takšnega spoznavanja šele učiti. In bolj ko se bomo tega spoznavanja priučili, bolj bomo prodirali v življenje troedinega Boga in bolj bomo spoznavali našo pravo veličino. Torej: ni druge abecede in



ni drugega jezika, ki bi nas mogel bolj približati neizmerni skrivnosti Boga in človeka. V tem »jeziku« se bomo trudili govoriti v našem priročniku (prim. Coda, *Evento pasquale*, 131 ss.). Torej izhajamo iz najbolj pomembne trditve: »Bog je ljubezen« – to je najodličnejše in najbolj bogato ime za Boga. To ime pa je ime odnosa! Iz tega imena moremo spoznavati njegovo bit in njegovo delovanje. Tukaj imamo kot v jedru zaobjeto vso resnico o Bogu in njegovem stvarstvu.

### 5.3. Antinomija

Antinomija predstavlja istočasno resnico dveh trditev, ki sta logično nezdružljivi, ontološko pa obe potrebni. V tem se odkriva nemoč razuma, da bi sam objel vso stvarnost resnice in njena presežnost. S tem antinomije varujejo resnico, da se je ne bi polastila ozkost človeškega razuma.

Antinomično mišljenje se je še posebno razvilo v pravoslavni Cerkvi v povezavi z apofatično teologijo, ki ni zgolj nasprotje katafatični, ampak njeno dopolnilo kljub vsej različnosti. Tako se vzpostavlja dejavna povezava mistične tišine z razodetjem, kontemplacije in dialektike, Boga in sveta itd.

Bulgakov takole opredeli antinomijo: »Antinomija se razlikuje od logičnega ali dialektičnega nasprotja. Antinomija omogoča resnico, ki je sestavljena iz dveh sočasnih, logično nezdružljivih, ontološko pa potrebnih trditev. Antinomija potrjuje obstoj skrivnosti, v katero človeški razum ne more prodreti, jo pa aktualizira in živi versko izkustvo. Vse temeljne dogmatične definicije so takšne narave. Jalovi bi bili poskusi rešiti ali zatreti antinomijo« (nav. P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma 1998, 69). Bulgakov govori o teološki, stvarjenjski in sofiološki antinomiji, ki so osnova vsem drugim antinomijam na horizontalni pa tudi na vertikalni ravni (prim. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij; Ikona i ikonopočitanije*). Pomembno je ohraniti antinomično različnost obeh polov, pri tem pa je tisto, kar ju povezuje, vedno močnejše od njune različnosti. Vsekakor je temelj, ki vzdržuje antinomično različnost in povezavo v ljubezni. Ta združuje in povezuje ljudi med seboj in z Bogom. Višek in rešitev antinomičnega odnosa se odvija v luči trpljenjsko-velikonočnega dogodka. Vse dogmatične izjave nosijo ta antinomični značaj, ki je značilen za vse krščansko življenje, saj temelji na dejavnem vzpostavljanju bogo-človeškosti.

### 5.4. Teologija molka in negativna teologija

Ko govorimo o skrivnosti Boga, moramo imeti vedno pred očmi spoznanje, da beseda stoji med dvema molkoma, molkom izvora in molkom cilja ali domovine, med Očetom in Svetim Duhom, ki sta »altissima silentia Dei« (prim. Forte, *Zgodovinska razsežnost teologije*, v: BV 59 [1999], 450–452). To je tudi spoznanje in načelo apofatične ali negativne teologije, ki je močno razvita na Vzhodu, manj pa upoštevana na Zahodu (-> Odrešenik Jezus Kristus 2.4.1.4). To načelo je: »Vsaka človeška trditev je sama po sebi zanikanje, ker ne prodre do dna, ampak ostane tostran polnosti (pleroma)« (Evdokimov, *L'Ortodossia*, 250–254). Gregor iz Nise vidi v besedah 2 Mz 33,20: »Noben človek me ne more videti in ostati živ«, opozorilo pred nevarnostjo omejevanja Boga s človeškimi definicijami. Že izrazi, ki bolj kot trdijo, zanikajo, skušajo izraziti božjo stvarnost, ki presega človeška merila in okvire, s katerimi človek razpolaga. V »službi« te neizrekljivosti in preseganja so npr. prilastki, ki

jih pridevamo Bogu kot: »neuničljiv«, »neviden« (1 Tim 1,17), »ki ima edini nesmrtnost, ki biva v nedostopni svetlobi in ga noben človek ni videl in ga ne more videti« (1 Tim 6,16). Omenjeni izrazi (prim. še: Rim 1,20; 11,32; Kol 1,15; 1 Tim 1,17; Heb 11,3.27; Jer 32,10; Job 9,10) želijo podkrepiti dejstvo, da zemeljski človek ne more s svojimi lastnimi močmi videti Boga: »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Sin, ki biva v Očetovem naročju, je pripovedoval o njem« (Jn 1,18). Torej samo »edinorojeni Sin«, ki »prebiva v Očetovem naročju«, nam more razodeti skrivnost Boga, pri čemer pa skrivnost ne postane manjša, ampak globlja in še bolj veličastna. Po razodetju umevamo, da Bog ni logična skrivnost, ampak skrivnost neizčrpne ljubezni.

Klemen Aleksandrijski pogosto uporablja te negativne povedke, ko spregovori o Bogu: »Vsemogočnega ne doumemo tako, da spoznamo 'kaj on je', ampak 'kaj on ni'« (Klemen Aleksandrijski, *Stromata V, 11, 71,3*), zato se Bogu ne prilega nobena podoba in ime: »Ne smemo tudi govoriti, da ima (Bog) kakšne dele; Eno pač ne more bit sestavljeno iz delov. On je tudi neskončen ..., ker nima nikakršnih razsežnosti in konca. Zato je brez podobe in imena« (*Stromata, V, 12, 81,6*). V pesniški obliki je to neizrekljivost Boga opisal Gregor Nacianški v *Himni Bogu*:

O Ti, onkraj vsega – kako bi smel Te  
opevati drugače?

Kako naj Te beseda hvali? – saj nisi izrekljiv z nobeno besedo

Kako naj Te um dojame? – saj nisi spoznat za noben um.

Edini Neizrekljivi – ker si rodil vse izrekljivo.

Edini Nespoznatni – ker si rodil vse spoznatno.

Vse, najsi govori ali ne, Ti kliče.

Vse, najsi misli ali ne, Te slavi.

Ker vse skupaj koprni, skupaj porodno bol trpi -

zaradi Tebe. Tebe vse moli, Tebi vse,

kar je spoznalo znamenje Tvoje, poje himno molčečo.

Zaradi Tebe vse vztraja, zaradi Tebe se giblje,

smoter vsega si Ti, Eden in Vse in Nihče,

nisi ne Eno ne Vse – Vseimni, kako naj Te imenujem,

edini Neimenljivi? Kateri um nebeški lahko prodre skozi zagrinjala nad meglice?

Bodi milostljiv,

Ti, onkraj vsega – kako bi smel Te opevati drugače!

(Sv. Gregor iz Nazianza, *Himna Bogu*. v: *Antologija grške krščanske literature*. Prevedel Gorazd Kocijančič)

Prej omenjeni *Gregor iz Nise* je v svojem spisu *Contra Eunomium* močno poudarjal nedoumljivost Boga, ki presega vse naše spoznavne sposobnosti in ga moramo častiti ter moliti z molkom (prim. *Contra Eunomium III, 5*). Balthasar zatrjuje, da je prav Gregor s temi svojimi izrazi »vedel negativno teologijo pri obrambi krščanske resnice« (Balthasar, *Bibel und negative Theologie*, v: W. Strolz [Hrsg.], *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg 1984, 27). Nanj se je mogel naslanjati *Dionizij Areopagit* pri oblikovanju svoje »negativne teologije« in njeni vključitvi v »mistično teologijo«. »Pri izjavah o Bogu so resnična samo zanikanja; trditve pa niso (prav) primerne« (*De cael. hier. II,3*). V *De divinis nominibus* Dionizij temu primerno trdi, da enega, nepoznanega, bistvo presegajočega Boga, ki je dobrota sama, ne moremo niti izgovarjati niti spoznati. Bog je namreč pravzrok vsega bivajočega, sam pa po svojem

bistvu vse to presega. »Tako da moramo Boga slaviti z zanikanjem bivajočega, kakor tudi vsega povzročenege« (prim. *De divinis nominibus* I,5). Zato »teologi« povečujejo Boga kot tistega, ki je »brez imena«, ker je »nad vsa imena«, kakor tudi kot tistega, ki ima »mnogo imen« (I,6). V trinajstem poglavju Dionizij uporablja enako merilo glede vprašanja Svete Trojice. Nad vse vzvišeni Bog ni niti enost niti (številčno) trojstvo, ampak je nad vsem tem tako eno kot drugo. V spisu *De mystica theologia* Dionizij to dialektiko še močneje zaostri: »Bistvo presegajočega« tro-edinega Boga prosi, naj ga vodi k skrivnostim, ki se odkrivajo samo v »nad vse svetli temini« (I,1). Ta spis se začneja z naslednjo prošnjo: »Bistvo, božanstvo in dobroto presegajoča Trojica, ki si varuhinja krščanske modrosti o Bogu, vodi nas na spoznanje presegajoči in nad vse svetli in najvišji vrh mističnih besed; tam so skrite enostavne, neprikrite in nespremenljive skrivnosti božjega spoznanja – primerne nad vse svetli temini molčanja, ki zakriva skrivnosti in v svojem najgostejšem mraku prežarja to, kar presega vsako svetlobo ...« (prim. *De divinis nominibus* I,5). Na tej črti, ki je v vsakem obdobju našla svoje privržence in zagovornike, ne smemo mimo *Nikolaja Kuzanskega* (1401–1464). Ko poudarja najvišjo dobroto Boga, ki presega vse, kar si moremo mi zamisliti, pravi: »mi vemo bolj to, kar Bog ni, kot pa to, kar je« in v tetragramu JHWH vidi potrditev teh besed. Prvo poglavje njegovega spisa nosi naslov: »Quo modo scire est ignorare«. Nikolaj Kuzanski daje »teologiji zanikanja« v primerjavi s »teologijo zatrjevanja« takšen pomen prav zato, ker bi brez nje ne častili Boga kot neskončnega, ampak kot nekaj ustvarjenega. Zato »nas poučuje sveta nevednost: Božje ime je 'neizrekljivo' ... Ker je to še kako res, govorimo (z Dionizijem in vsemi 'modrimi') o Bogu bolj primerno z odvzemanjem (remotio) in zanikanjem, kakor pa s še tako vzvišenimi pritrdilnimi prilastki (atributi)« (*De docta ignorantia* I,26).

Pri Nikolaju Kuzanskem (še prej pa seveda pri Dioniziju Areopagitu) je lepo opazno, kako je negativna teologija pravzaprav nekakšen uvod v mistično spoznavanje Boga in govorjenje o njem; uvod k mističnemu pristopu k skrivnosti Boga, saj mistik izkustveno »vidi« po notranjem razsvetljenju to, o čemer teolog razglablja. Težava mistika je prav v tem, kako to osebno izkustvo transcendentne skrivnosti preleti v besede in pojme iz ustvarjenega sveta.

## 5.5. Simbolna govorica

*Negativna teologija* in *mistika* se zelo radi zateketa k slikoviti in bogati govorici *simbolov* (Zakramenti Cerkve 2.2.2; 2.2.3), ki so sicer vzeti iz vidnega sveta, morejo pa biti kolikor toliko uporabno navezovališče (syn-ballein) na svet, ki jih presega, vendar le tako, da so v stalni naravnosti na to presežnost, na katero kažejo in iz katere prejemajo vsebino ter smisel (prim. KKC 1146). To govorico zelo pogosto uporabljajo svetopisemski pisatelji, tako da jo smemo po vsej pravici imenovati tudi govorica Svetega pisma. K. Rahner je z mnogimi drugimi mnenja, da je najboljše govorjenje o Bogu tisto, ki ga najdemo v Svetem pismu Stare in Nove zaveze (ki je za Origena »gozd simbolov«) in ima svoje odlično mesto v krščanskem bogoslužju, v katerega se ne moremo poglobiti brez upoštevanja in razumevanja te slikovite metaforične govorice (prim. Strle, *Skrivnost Boga*, 99 s.). Besede so tukaj »uporabljene kot sveto znamenje 'duhovne homologije', zveze, ki je ne zagotavljajo zanesljivi pojmi, temveč razsvetljenje Duha ... Tudi pojmi, ki jih imenujemo 'opredelitve vere', so znamenja notranje višje znanosti. Ta je, kot smo pokazali, sposobnost, da jih dojemamo kot besede v živem dialogu z Bogom, da takšne besede kar

najbolj notranje povežemo z Besedo *par excellence*, s Kristusom. Osamiti jih bi pomenilo pasti v malikovalstvo pojmov, narediti iz teologije 'tehnologijo'« (Špidlík, *Teologiji Modrosti naproti. I. del*, v: Tretji dan 29 [2000] št.5, 33–34).

Simboli so estetski izraz udeležbe pri ontološki stvarnosti, s temi nas povezujejo. Tako ne smemo simbola osamiti, saj je dinamična stvarnost, ki zahteva in vabi k delovanju; simbol spada k realnosti, ki jo predstavlja; simbol ustvarja občestvo: »ni družba tista, ki ustvarja simbole, temveč simboli ustvarjajo družbo!« (Dom Miquel, *Breve trattato di teologia simbolica*, Queriniana, Brescia 1989, 13).

Postmoderna ponovno odkriva vrednost estetske govornice, ki pa predvsem izraža *diaboličnost*, razdiralnost ali razcepljenost stvarnosti in doživljanja le-te. Primer je Picassojeva *Guernica*. Popolnoma drugačna je estetska govornica krščanske umetnosti. Ta je v pravem pomenu besede *simbolična*, saj prikazuje temeljno povezanost in medsebojno naravnost tudi takrat, ko upodablja globoko zarezo (hiat), ki jo predstavljata greh in Jezusova smrt na križu. Primer *simbolične umetnosti* je ikona, predvsem *Sveta Trojica* Andreja Rubljova. Teologija se sicer mora posvečati estetskim prvinam vere in se izražati v jeziku estetike, vendar mora ostati zvesta »lepoti, ki rešuje« (Dostojevski) in ne podleči lepoti, ki podira in se sprevrže v svoje nasprotje (prim. B. Forte, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia 1999).

## 5.6. Zakramentalna govorica

Posebno moč pa ima *zakramentalna govorica* in govorica zakramentov o Bogu, saj ta ne samo da o Bogu nekaj izrazi, temveč Bog po njej postane dejavno navzoč v zgodovini odrešenja (-> Zakramenti Cerkve 2.2.6.1; 2.4.4.2). Ta govorica prejema svojo moč iz dejstva, da v človeški besedi slišimo božjo besedo, kateri daje navzočnost Svetega Duha vso učinkovitost: »Sveti Duh ne le podarja umevanje božje besede, ko prebuja vero; Sveti Duh po zakramentih tudi uresničuje 'čudovita božja dela', ki jih oznanja beseda: on je tisti, ki ponavzočuje in priobčuje Očetovo delo, ki ga je izpolnil ljubljene Sin« (KKC 1155). Pri zakramentih ne rečemo, da je eno *tako – kakor* drugo, temveč da je *eno v drugem*. Ne rečemo, da je Božja beseda istovetna s človeško, ampak da Bog položi svojo besedo v človeško besedo in se poistoveti s tem, kar človeška beseda pove: »Komur grehe *odpustite, so* mu odpuščeni«; »*to je* moje telo« itd. Prav v zakramentalnih besedah prejme človeška govorica najvišjo izrazno moč, ki pač ne izhaja iz nje same, ampak iz Njega, ki jo privzame za nosilko svoje dejavne navzočnosti, iz Njega, ki se tako »naseli« med nami. Iz vsega govorjenja o Bogu (teologije) mora stopiti pred nas živi Bog. V teologiji mora priti bolj do izraza beseda Boga kot pa beseda o Bogu; bolj kot misel ali ideja o Bogu življenjepis Boga, v katerem ostane neokrnjeno in poudarjeno Božje zavzemanje za človeka.

## Slovstvo

**Arens E. – Hoping H.** (Hrsg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Herder (QD 183), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2000.

**Beinert W.**, Odnos med cerkvenim učiteljstvom, teologijo in verskim čutom vernikov, v: BV 51 (1991), 155–162.

- Chesterton G. K.**, *Pravovernost*, MD, Celje 2001.
- Coda P.**, Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo, PUL – Mursia, Roma 1997.
- Forte B.**, La teologia come compagnia, memoria e profezia, Paoline, Cinisello Balsamo 1987.
- Forte B.**, *Teologia in dialogo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.
- Geffré C.**, Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia, Queriniana, Brescia 2002.
- Kasper W.**, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989.
- Koch K.**, *Verbindliches Christsein – verbindender Glaube*, Paulusverlag, Freiburg (Schweiz) 1995.
- Kongregacija za verski nauk**, *Izjava »Gospod Jezus«*, v: *Communio* 10 (2000), 195–221.
- Körner B.**, Das Dogma innerhalb der Paradosis der Kirche, v: *Communio* 19 (1990), 246–266.
- Körner B.**, *Die Suche nach dem, was gilt und trägt*, v: *Ökumenisches Forum* nr. 19, Graz 1996, 97 ss.
- Ladaria L. F.**, Che cos'è un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale, v: Neufeld K. H., *Problemi e prospettive di Teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 97–119.
- Lonergan B.**, *Method in Theology*, Darton, Longman and Todd, London 1972.
- Mednarodna teološka komisija**, *Interpretacija dogem*, v: *BV* 51 (1991), 133–153.
- Moltmann J.**, *Was ist heute Theologie*, Herder (QD 114), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1988.
- Müller G. L.**, *Katholische Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 1995, 2–103.
- Neufeld K. H.** (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983.
- Pirš A.**, *Pomen dogmatičnega načela*, v: *BV* 51 (1991), 173–193.
- Rahner K.**, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1984.
- Ratzinger J.**, *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, München <sup>3</sup>1977.
- Strle A.**, *Hierarhija resnic*, Naše Tromostovje, Ljubljana 1974.
- Strle A.**, Komentar k Pismu papeža Janeza Pavla II. o evharistiji »Eno telo in en duh v Kristusu«, Ljubljana 1980, 30–64.
- Stubenrauch B.**, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Herder (QD 158), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1995.
- Štrukelj A.**, *Klečeca teologija*, Ljubljana 2002 (zlasti str. 13-92).
- Testaferri F.**, *Fede e ragione*, Ed. Porziuncola, Assisi 2002.
- Vitali D.**, *Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa*, v: *Gregorianum* 82 (2001), 689–717.
- Werbick J.**, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2000.
- Werbick J.**, *Prolegomena*, v: *HdD* 1, 1–48.

## Kazalo

1. Krščanstvo kot oznanilo za vsakega človeka in za vse čase.....	1
2. Teologija pred novimi izzivi.....	2
3. Božje razodetje.....	4
<b>3.1. Jezus Kristus kot lik razodetja.....</b>	<b>5</b>
<b>3.2. Sveti Duh kot »živi spomin« Božjega razodetja.</b>	<b>6</b>
<b>3.3. Teologija.....</b>	<b>7</b>
3.3.1. Theo-praxis.....	8
3.3.2. Theo-logia: Beseda Boga.....	8
3.3.3. Theologia: beseda o Bogu.....	8
3.3.4. Sofiologija.....	8
3.3.5. Krščanska teozofija.....	9
3.3.6. Theo-filia.....	9
3.3.7. Anthro-po-praxis:.....	9
3.3.8. Metoda Svetega pisma.....	10
<b>3.4. Razsežnosti teologije.....</b>	<b>10</b>
<b>3.5. Dogmatična teologija.....</b>	<b>11</b>
3.5.1. Pojem »dogma« in njena opredelitev.....	12
3.5.2. Krščanski pomen dogme.....	13
3.5.3. Dogma je zaradi človeka.....	14
3.5.4. Dialoškost dogme.....	15
3.5.5. Dogma v službi razodetja.....	15
3.5.6. Hierarhija resnic in »logična« povezava veroizpovednih povedkov.....	16
3.5.7. Nujnost žive razlage.....	17
3.5.8. Dogma kot alternativa fundamentalizmu in poljubnosti.....	17
<b>3.6. Izročilo.....</b>	<b>18</b>
<b>3.7. Verski čut Božjega ljudstva in cerkveno učiteljstvo.....</b>	<b>20</b>
<b>3.8. Vesoljni cerkveni zbori.....</b>	<b>21</b>
4. Vprašanje hermenevtike.....	23

4.1. Različni hermenevtični pristopi v teologiji.	24
4.2. Nekaj hermenevtičnih izhodišč v teologiji...	25
5. Človekovo izrekanje Boga, ki je skrivnost.....	27
5.1. Bog je skrivnost.....	27
5.2. Analogna govorica.....	29
5.3. Antinomija.....	31
5.4. Teologija molka in negativna teologija.....	32
5.5. Simbolna govorica.....	34
5.6. Zakramentalna govorica.....	34
<i>Slovstvo.....</i>	<i>35</i>