

Zgodovina, dogma in narava: nadaljnje razmišljanje o postmodernizmu in teologiji*

Lahko katoliška teologija v postmodernizmu dobi zadovoljivega sogovornika ali pa Božja Beseda, ki jo je izrekel Jezus, nakazuje na fundacionalizem in ontološko videnje resnice? Ponuja krščansko razodetje odgovor v sodobni razpravi o naravi razumskosti? Thomas Guarino se teh vprašanj loti v eseju, ki je ne dolgo tega izšel v *Theological Studies*.¹ Večji del njegovega dela ponuja izjemno jasno in natančno razlago postmodernistične misli. Guarino v sklepnem delu eseja zaključí, da postmodernizem v teologiji ne more služiti kot alternativa fundacionalizmu.

Razodetje, ki se ponuja v Jezusu Kristusu, je vzpostavilo trdno Arhimedovo točko, ki leži v osrčju skrivnosti vere; točko, ki združuje osnovne dimenzije snovne identitete, kontinuitete in navzočnosti. Ta vera v svoji celovitosti potrebuje razumskost, ki vključuje, vendar na koncu ostaja odporna proti tokovom zgodovinskosti in drugačnosti, ki se odmikajo od svojega ustaljenega središča in gospodujejo nad znatnim delom sodobne misli.²

Zgoraj uporabljeni besednjak z besedama "temelj, osnova" [koren tujke fundacionalizem, op. prev.] in "Arhimedova točka" izvira iz Descartovega iskanja gotovosti³, ki definira večji del sodobnega filozofskega projekta. Sodobni filozofi so, začeni z Descartesom, iskali varen temelj, na katerem bi razum lahko osnoval določeno vedenje o resničnosti. Filozofi so iskali neizpodbitno resnico, razumevanje stvari, kot dejansko so,

torej vedenje, ki je imuno na mite, predsodke, kulturo in zgodovino.

Postmodernizem zavrača sodobno epistemološko iskanje, ker, kot pravi, napačno dojema naravo človeškega znanja in resnico. V humanizmu, kot tudi v filozofiji znanosti, postmodernisti poudarjajo človeško zgodovinskost. Ljudje so bitja v svojem zgodovinskem, kulturnem in jezikovnem kontekstu. Ta kontekst je osnova za vse vedenje in je zanj bistven.

Epistemološki trud zagotoviti neko trajno, nadzgodovinsko, noetično povezavo je spregledal dejstvo, da je posameznikov končni zgodovinski kontekst neločljivo zvezan z vedenjem. Podobno tudi fundacionalistični projekt "zunaj" zgodovine išče trajni pogled, ki zagotavlja nespornost in trajni značaj sklicevanj na resnico. Postmodernisti vztrajajo, da takšno prizadevanje po transcendiranju zgodovine zanika osnovo vseh noetičnih sklicevanj. Zunaj zgodovine za človeka ni izhodiščne točke, nikakršne brez-zgodovinske osnove ali arhimedovske perspektive.⁴

Namen tega eseja je ponovno razmisliti o Guarinovem sklepu, da postmodernizem kot alternativa fundacionalizmu v katoliški teologiji ni sposoben preživetja. Natančneje, pretehtati želim Guarinovo trditev, da Božje razodetje v Jezusu Kristusu nudi epistemološki temelj in arhimedovsko izhodišče. Ali razodetje Boga v Jezusu nosi ontološki in epistemološke pomen, ki ga izpostavlja Guarino? Ali nakazuje fundacionalizem in s tem zavrne postmodernistično misel?

Konec koncev se ta vprašanja navezujejo na naravo krščanskega sklicevanja na resnico. Eden od razlogov, ki jih Guarino navaja za zavračanje postmodernistične misli, je ta, da "razodetje ima noetične razsežnosti" ter da Cerkev lahko "poda resnične izjave o različnih dejanskih stanjih".⁵ Pri tem, da priznavajo, da dogmatične trditve slonijo na zgodovinsko pogojenih kategorijah, morajo kristjani v skladu s svojim sklicevanjem na resnico v vsaki dobi dojeti splošne povezave skozi podane splošne formule.⁶ Nauki zgodnjih koncilov, iz katerih izhaja dogmatična tradicija, uporabljajo jezik in kategorije grških metafizičnih perspektiv, ki oblikujejo intelektualni kontekst prvih stoletij Cerkve. Torej krščansko razodetje nakazuje metafizični realizem?

Pomen postmodernistične misli pa vendar presega nekoliko spekulativno vprašanje dogmatične resnice. S tem, ko zavrača stališče, da človeško vodenje lahko zapopade neodvisno ontološko stanje, postmodernistična misel zanika osnovo za teorijo o naravnem zakonu. Opombe, ki sledijo, pričenjajo z vprašanjem o dogmatični resnici, vendar se pri tem znanem problemu ne ustavijo, marveč pristopijo k posledicam postmodernistične misli glede naravnega zakona.

Če bi se lotili teh bistvenih vprašanj, bi nas to poneslo daleč onkraj Guarinovega esaja. Kot že omenjeno, z večjim delom svojega izjemnega sestavka poda obnovo različnih postmodernističnih pogledov. Teološke sklepe brez obsežne razlage poda na koncu esaja. V tem delu Guarino citira izjavo Mednarodne teološke komisije (CTI) iz 1989 "O interpretaciji dogem". Ta izjava se loti problema dogmatične resnice in zgodovine, ki ga Guarino zgolj omeni. S tem podpre svojo trditev, in sicer, da postmodernistični pogledi (hermenevtične teorije) niso v skladu s krščanskim sklicevanjem na resnico. Guarinovo vprašanje bom obravnaval ob upoštevanju izjave CTI.

Skratka, po mojem mnenju nam lahko postmodernistični pogled misleca, kot je Gadamer, prej pomaga razumeti zgodovinski značaj krščanske resnice, kot pa da bi krščanskemu razodetju nasprotoval. Lahko nam je v pomoč pri obnavljanju možnosti znotraj tradicije, ki jih dodelitev absolutnega statusa le enemu izmed dojemanj krščanske vere zakrije in spregleda. Fundacionalistično razmišljanje legitimira prevlado določenega zornega kota in s tem lahko zamenja zgodovinski pogled (z njegovimi neizogibnimi omejitvami in popačenostmi) za ontološko strukturo resničnosti. V nasprotju s tem podaja postmodernistični zorni kot skromnejšo trditev o obsegu našega vedenja. Opominja nas, da v zgodovino izgovorjena božanska Beseda ostaja skrivnost, ki jo lahko razkrije le zgodovina.

Moje podajanje je v štirih delih. Po (1) določenih opazanjih dogmatične resnice in zgodovine ter (2) nekaterih razmišljanjih o stvarjenju in križu (3) bom postavil nekaj vprašanj o pomenu postmodernizma za teorijo naravnega zakona in (4) zaključil s svojim mnenjem.

Dogmatična resnica in zgodovina

Postmodernistični misleci poudarjajo zgodovinskost človeškega vedenja. Gadamer, na primer, zagovarja mnenje, da sklicevanje na resnico starodavnega besedila ne more biti prvotni pomen, ki ga rekonstruiramo z metodičnim raziskovanjem. Resnica besedila se raje razkrije takšna, kot je lastna vedno novemu zgodovinskemu kontekstu. Starodavno besedilo in sodobni razlagalec odražata različna zgodovinsko-kulturna konteksta. Razlagalčev zgodovinsko-kulturni kontekst omogoča razlago in je zato njen bistveni element. Razlaga je zlitje obzorja besedila z obzorjem sodobnega razlagalca. Domneva o arhimedovskem izhodišču, ki presega zgodovino, se moti glede narave človekovega vedenja. Razlagalčev zgodovinski kontekst ni nekaj,

kar je treba preseči, saj je osnova za razlago. Resnica besedila ni trajna referenca, temveč njena učinkovna zgodovina. Resnica se razkrije v učinkih besedila, medtem ko se ga polšačajo številna zgodovinska obzorja.⁸

Gadamerjevo utemeljevanje razlage, ki ima korenine v Heideggerjevi filozofski antropologiji, na videz nasprotuje cerkveni dogmatični tradiciji. Guarino in Mednarodna teološka komisija zavračata Gadamerjevo različico postmodernizma kot nezdržljivo z dogmatično resnico. Dogme so resnične izjave v tem, da postavljajo trditev o dejanskih (objektivnih ontoloških) stanjih. Ta resnica vzdrži – splošna referenca, ki jo identificira splošni jezik – v nenehnih spremembah časa in kulture. Guarino piše, da dogmatična tradicija potrebuje tako stalno prepoznavno povezavo preko nenehnih zgodovinskih sprememb, kot tudi temelj za ta noetični sklic. “Da bi ohranili snovno identiteto odrešilne

razodevalne pripovedi, dokončni cerkveni nauk potrebuje trdne in stabilne temelje, ki omogočajo obnavljajoče razumevanje tega nauka, njegovega sporočila v celoti in nanj nanašajoče se narave.”⁹

Problematični značaj odnosa med dogmatično resnico in zgodovino ni nova snov. Leta 1973 se je Kongregacija za verski nauk temu vprašanju posvetila v *Mysterium ecclesiae*.¹⁰ Ta navaja nauk prvega vatikanskega koncila, da “pomen svetih dogem mora ostati tak, kot ga je Sveta mati Cerkev razglasila enkrat za vselej; nihče se od tega pomena ne sme oddaljiti pod pretvezo ali v imenu naprednejšega razumevanja” (DS 3020). *Mysterium ecclesiae* dopušča, da sme cerkveno učiteljstvo dogme – vsaj občasno – izrekati na način, ki “kaže sledove spreminjajočih se konceptov določene dobe”. Pomen in večna resnica sta izvzeti od teh sledov in “iz teh razlogov teologi skušajo natančno definirati namen nauka, ki je



Irena Podobnik: Začetek poti, olje na kartonu, 2000.

lasten različnim formulam”. Navedena je izjava papeža Janeza XXIII. ob odprtju drugega vatikanskega koncila: “Eno je zaklad vere, sestavljen iz resnic, ki jih vsebujejo sveti nauki; drugo je način predstavitve, ki pa vedno mora imeti enak pomen in smisel.” Papeževa izjava pomeni, “da lahko poznamo resničen in nespremenljiv pomen dogem”.¹¹

Mysterium ecclesiae tako nakazuje razliko med trajnim pomenom (resnico) in izraznim načinom (dogmatična formula). Karl Rahner je pripomnil, da se dokument “ni povsem uprl skušnjavi, da si stvari olajša z enostavnim razločevanjem med izraznim načinom in vsebino (čeprav vsebina ne more obstajati brez določenega izraznega načina)”.¹² Nedavna izjava CTI “O interpretaciji dogem”, ki se sicer nanaša na Mysterium ecclesiae, se malce oddalji od omenjenega razlikovanja.

CTI se v tem dokumentu ukvarja z relativizmom, ki ga opaža v sodobnih hermenevitičnih teorijah, kot jih podajajo Gadamer ali teologi osvoboditve. Komisija pravi, da katoliška teologija izhaja iz dveh verskih prepričanj o cerkvenih dogmah. Po prvem dogme izražajo resnico, ki jo je razodel Bog. Po drugem je tako podana resnica splošno veljavna in v svoji vsebini nespremenljiva.¹³ CT pa stalnosti resnice ne varuje s tem, da jo razlikuje od zgodovinskega izraza. Z drugimi besedami, resnica se ne istoveti s pomenom, ki nekako prehaja zgodovinske ubeseditve. Čeprav vsebine ne gre skrbeti na izraz, “ne moremo jasno ločiti med vsebino in obliko izjave. Simbolni sistem jezika ni samo zunanja podoba, temveč v določenem pomenu tudi utelešenje resnice”.¹⁴ Medtem ko je uporabljala kategorije filozofskih sistemov, je Cerkev oblikovala svoj jezik, s katerim razglša resnico. Te formule “se ne smejo popravljati, v kolikor ne želimo izpred oči izgubiti resničnosti, ki se v njih odraža”. To resničnost lahko izražamo z novimi načini in v novih kulturah, vendar “resnica razodetja

kljub temu ostaja vedno enaka ne samo v svojem bistvu (vsebini), temveč tudi v svoji dokončni jezikovni obliki”.¹⁵

Zgodnje in osrednje dogme izročila – o naravi Boga in Kristusa – uporabljajo metafizični jezik grške filozofije. CTI takoj izpostavi, da ta uporaba vere ne zavezuje k določenemu filozofskemu zornemu kotu. Še več, Cerkev z uporabljanjem predružači filozofske kategorije in si jih prisvoji. Komisija omeni primer cerkvene priredbe kategorij “hipostaze” in “osebe”, da bi izrazila razodeto resnico o Bogu in Jezusu.¹⁶ Vendar te priredbe ostajajo znotraj okvirja klasične realistične metafizike. Če so uporabljene kategorije bistvene za nameravani pomen, kot ugotavlja CTI, potem pridemo do sklepa, da je pravovernost zavezana k nekakšni obliki klasične metafizike.¹⁷ Temu sledi, da primernost kategorij, ki izražajo razodeto resnico, razkriva nekaj o značaju vse človeške resnice.

Glede na svojo naravo je sama resnica lahko le edina in zato splošna resnica. Kar je bilo enkrat prepoznano kot resnica, mora biti priznано kot resnično v trajno veljavnem smislu. Ob razglasitvi zgodovinsko razodetega evangelija, ki velja za vse ljudi in obdobja, se lahko Cerkev pridruži zgodovinski in splošno odprti naravi človeškega razuma. Cerkev lahko vsekakor očisti to naravo in jo vodi k najgloblji izpolnitvi.¹⁸

To zadnje opažanje napeljuje k temu, da pravi odnos med dogmatično trditvijo in razodeto resnico izraža naravo človeškega vedenja. Noetični značaj razodetja nakazuje ontološko predstavo o resnici.¹⁹ CTI svojo izjavo o interpretaciji dogem sicer prične s priznavanjem zgodovinskega značaja vsega človeškega vedenja, vendar vztraja pri potrebi po metafizični hermenevtiki, ki spoznava resničnost samo. Takšna hermenevtika “predpostavlja, da se resnica razodeva v človeškem razumu in skozi njega, tako da resnica o resničnosti sije v luči človeškega razuma”. Kar potrebujemo,

je “obnovitev metafizike in njenega odkrivanja resnice o resničnosti.”²⁰ CTI enači resnico z metafizičnim realizmom in še posebej trdno zagovarja stoični nauk o resnici.²¹

Komisija kasneje izjavi: “Temeljna izpoved krščanske vere sloni na izpovedi, da je Logos, ki pričakovano in ne v polnosti sveti povsem resnično [v vsej resničnosti, op. prev.], v Stari zavezi obljubljen in se izpolni v Jezusu Kristusu v konkretni zgodovinski obliki (Jn 1,3 sl. 14).”²² Ta ubeseditev temeljne izpovedi vere krepí zvezo med razodetjem in klasično metafiziko. Dve povezani pripombi o temeljni izjavi nakazujeta, zakaj je temu tako.

Prvič, odvisni stavek, ki vpeljuje temeljno izpoved vere, obuja stoični pogled, po katerem je resničnost prežeta z logosom, ki je tako jasen, da ga človeški razum lahko zapopade. S tem CTI navaja k potrditvi v razodetju tistega filozofskega zornega kota, ki je bil del intelektualnega konteksta zgodnjega dogmatičnega razvoja.²³ Drugič, Komisija za osrednje krščansko verovanje identificira utelešenje Besede, ki ga v svojem uvodu razglasi Janez. S tem, ko za jedro izbere Jn 1,14, Komisija znova potrdi to, kar Alois Grillmeier imenuje “najvplivnejše besedilo Nove zaveze v zgodovini dogme”.²⁴

Grillmeier se v svojem opazanju navezuje na dejstvo, da nastanek dogmatične tradicije v večji meri temelji na prisvojitvi Jn 1,14 v helenističnem svetu. Vprašanja o ontološkem pomenu besedila so se porajala iz intelektualnih in filozofskih zornih kotov helenističnih kristjanov. Kaj je narava Logosa in posledično Boga ter Jezusa? Cerkev je tako uporabila ter priredila jezik in kategorije grške filozofije, da je odgovarjala na ta vprašanja. Iz posledičnega zlitja razodetja s klasično metafiziko (v trinitarnih in kristoloških dogmah) je vzniknila krščanska pravovernost.

V svoji temeljni izpovedi vere Komisija jedro krščanskega verovanja postavlja v te-

sno povezavo z besedilom, ki je dogmatično prisvojitve vere prvotno vpeljalo v metafizične kategorije. Če to povežemo z vztrajanjem na “končnih jezikovnih oblikah” te prisvojitve in domnevah o naravi resnice, dobimo vtis, da komisija razodetje in pravovernost veže na metafizično realistični značaj helenistične misli.

Pač pa zgodovinska zavest še vedno zastavlja problematična vprašanja. Resnico o božjem razodetju izražata Sveto pismo in cerkveni nauk, vendar nam zgodovinska zavest brani, da ta besedila enostavno sprejmemo kot izraz dejanskega stanja. Ko pričnemo razmišljati z zgodovinskega stališča, se sprašujemo, kaj leži za besedilom.²⁵ Jezus je Božje razodetje. Vendar tisti Jezus, ki ga prikazujejo evangeliji, odraža svoje življenje, sporočilo in usodo tako, kot jih obnovijo različne verske skupnosti. K Jezusu lahko pristopimo le tako, kot ga dojemajo zgodnje cerkvene skupnosti. Zgodovinsko iskanje “pravega Jezusa”, ki stoji za tradicijo, se je izkazalo za jalovo.²⁶ Njegova resnica do nas prihaja le preko večkratnega in nenehnega dožemanja skozi zgodovino. Prevladati ne sme eno samo dožemanje, pa naj sloni na besedilu ali dogmi. Kristologija Logosa v Janezovem uvodu je kanonična, veljavna in resnična obnova Kristusovega dogodka. Vendar pa ni edina pravilna. Ne zapopade resničnosti krščanske resnice do te mere, da izključi ostale kristološke poglede. Nove zaveze ne moremo skržiti na Janezov uvod.²⁷

Na podoben način dogme zgodnjih koncilov odražajo obnovo krščanske vere znotraj helenističnega konteksta. Ta dogmatična besedila niso ne začetki ne konec, kar pomeni, da ta besedila ne tvorijo začetne resničnosti razodetja niti ne uveljavljajo zaključka sprejetja razodetja.²⁸ So kanonizirani trenutki v prenosu Kristusove resnice.²⁹ Pa vendar se zdi, da želi CTI “ustaviti predstavo” – če uporabimo Guarinov izraz – pri spre-

jemanju krščanske vere znotraj zornega kota klasične metafizike.

Da bi podprl svojo trditev, naj predlagam drugo možno temeljno krščansko izpoved: Bog je križanega Jezusa obudil od mrtvih. Gotovo razglas Jezusovega križa in vstajenja časovno stojita pred Janezovim uvodom in dogmo o utelešenju. Najzgodnejša stopnja krščanske tradicije razglša: "Tega Jezusa, ki ste ga križali, je Bog naredil za Gospoda in Mesija." (Apd 2,36.) [po SSP, op. prev.] Krščanstvo se časno in teološko prične z velikonočnim verovanjem, da je Bog obudil Jezusa od mrtvih in ga naredil za Kristusa. Svoje eshatološko sporočilo (razglas, da ga bo Bog obudil od mrtvih in vzpostavil svoje kraljestvo) Jezus potrdi z lastnim vstajenjem. Kristjani čakamo na Kristusovo popolno izvršitev oblasti, ko se bo vrnil, da bi vzpostavil obljubljeno kraljestvo.

Prvi verujoči v Kristusovo vstajenje so pričakovali njegovo takojšnjo vrnitev. Nova zaveza priča, da so se številne cerkvene skupnosti prilagajale Gospodovemu odlogu [vrnitve, op. prev.]. Tako so najzgodnejše priče Božjega razodetja v Kristusu morale prilagoditi svoje razumevanje vpričo zgodovinsko nenapovedljivega. Kristusovo delo odreševanja in razodevanja ni dokončano. Končna resnica krščanske vere ostajata obljuba in upanje.

Zgodba o prisvajanju vere znotraj helenističnega sveta je dobro znana. Zlitje obzorij, krščanskega in grškega, je razkrilo resnico o Jezusu v ontoloških kategorijah grške filozofije, ki smo jih omenili prej. To je izjemen dosežek, ki ga je vodil Duh in ostaja trajna dogmatična in teološka dediščina Cerkve. To je res. Vendar s tem, ko priznamo velikonočni razglas, ki leži za tem dosežkom, odpiramo vrata razmišljanju o krščanski resnici v ostalih kategorijah. Z drugimi besedami – medtem ko je Cerkev morala privzeti krščansko resnico v ontoloških kategorijah helenističnega sveta, v katerem

je bivala, ni treba, da nas ta privzem zavezuje k ontološkemu konceptu resnice. Še posebej, ker osrednji simbol krščanske vere, križ, z izjemo velikonočnega dogodka dvomi o vsem, kar človeštvo "ve" o Bogu. To, da je Bog križanega Jezusa obudil od mrtvih, je tudi del temeljne izpovedi vere.

Stvarjenje in križ

Te teme se Guarino loti z jasnostjo in dobrim vpogledom. Sklene, da je postmodernistično neskladje s krščansko pravovernostjo ukoreninjeno v nauku o stvarjenju. "Končno in najpomembnejše obzorje obstoja je stvarjenje, ne zgodovina," stvarjenje ex nihilo, "s katerim je večni Bog pričel dialog odrešitve" s človeštvom. "Temu dokončnemu obzorju lahko torej prej sledimo do določenega dogodka kot pa do neskončne dialektike dajanja in zatajevanja."³⁰ Resnica razodetja, kot na podoben način trdi CTI, je resnica obstoja.³¹

Guarino navaja opise Walterja Kasperja o odnosu med klasično metafiziko in krščanskim naukom. Kasper, član Komisije, je predsedoval podkomisiji, ki je pripravila izjavo o razlaganju dogem. V delu Teologija in Cerkve trdi, da krščansko sklicevanje na resnico potrebuje metafiziko. Grki so dognali naravo resnice, ki jo je "krščansko razodetje bistveno poglobilo". Akvinski je ta koncept resnice strnil v povzetek. Zanj resnica, konec koncev, izvira iz stvarjenja. Bog podari obstoj nečemu, kar ni nujno, da naj obstaja. Razumnost (red, razum, logos) resničnosti je vsajena v božjem načrtu za ustvarjeni svet. Ko spoznamo, kaj je, obstaja, zapopademo Božji duh v omejenem smislu; na s koncem omejeni način zapopademo večne ideje, ki so zgledni razlog za stvarjenje. Ontološka resnica, ki jo je ustvaril Bog, tako tvori osnovo za človeško omejeno razumevanje resnice.³²

Ta metafizično-epistemološka shema je vesoljni pogled, podoba resničnosti, ki zajema Boga in njegovo stvarstvo. Zgoraj smo jo upo-

rabili v bran dogmatični resnici, vendar je zelo jasno in praktično na delu v tradicionalnem nauku o naravi in naravnem zakonu. Joseph Fuchs povzema ontološko-epistemološke osnove za teorijo naravnega zakona.

Narava, v kateri razum priznava naravni red, je delo Boga Stvarnika. Razum, ki se ukvarja z razumljivostjo narave, moramo videti kot Božje delo. Le on je naravni zakon zapisal v človekovo srce, ko ga je ustvaril. Naravni glas, ki opozarja, veleva in uči, in razum, ki motri naravo in naša srca, sta prava glasova Božjega razuma. Ta naravni zakon je gotovo izraz Božjega uma in volje, pa tudi razodeta zapoved.³³

Ta shema nikakor ni skromna. Vsebuje božanski razum in voljo, odnos med Bogom in stvarstvom, antropologijo in nadzgodovinsko predstavo o razumskosti. Postmodernistična misel ponuja skromnejši pogled. To v določenem delu počne takrat, ko nam pomaga ponovno pridobiti elemente tradicije, ki smo jih spregledali s tem, ko smo zgoraj opisani vesoljni shemi dovolili, da prevlada. Kot vsaka tradicija tudi tradicija katoliškega krščanstva ni združena celota. Omenili smo že, da že znotraj Svetega pisma obstajajo različni pogledi, ki mestoma med seboj tudi tekmujejo. Podobno je s postbiblično tradicijo. Spreminjajoči se zgodovinski kontekst lahko razkrije različne in včasih spregledane možnosti.³⁴

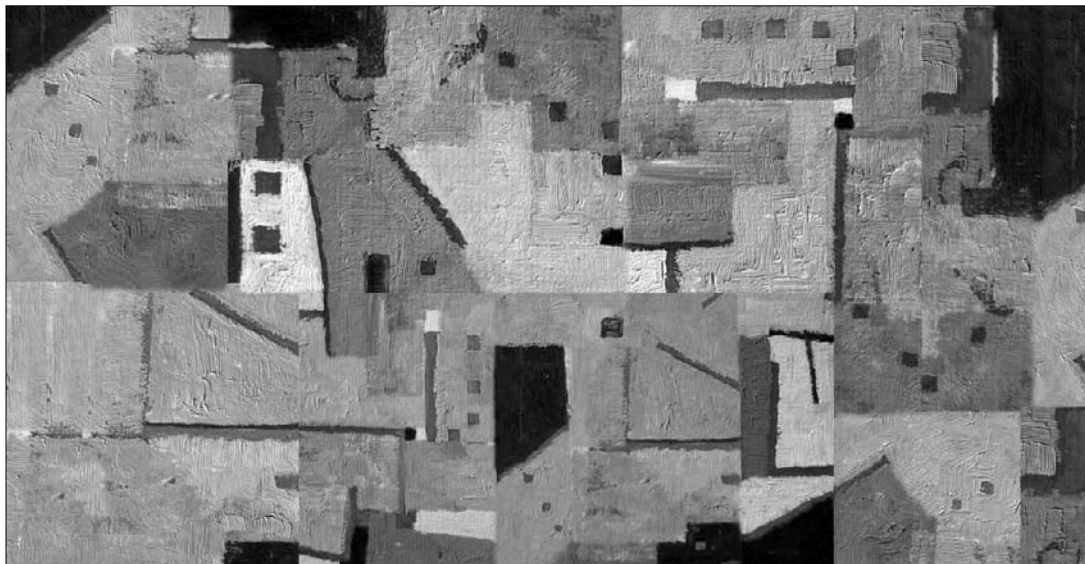
Zgoraj opisana ontološko-epistemološka shema odraža sprejemanje razodetja znotraj helenističnih kategorij, vendar ta vesoljna slika tudi ni povsem brez neskladja. V njej namreč preži ne-smisel: fizično in moralno zlo. Če naj bi bil Bog odgovoren za vse, kar je (kar obstaja), odkod potem prihaja zlo? Avguštin in Akvinski na to pereče vprašanje ponujata najpogostejši odgovor katoliške tradicije: Zlo ne obstaja; zlo ni nekaj, kar je, marveč je odvzetost obstoja, odsotnost dobrega.³⁵ To odvzetost je v stvarstvo vpeljala izbira svo-

bodnih bitij (angelskih in človeških). Avguštin in Akvinski sta tretje poglavje Geneze razumela kot natančni povzetek resničnega dogodka. Pa vendar tudi takšno razumevanje ne more pojasniti nagnjenja bitij k zlu. Kakor koli, dobesedno razumevanje tretjega poglavja Geneze nam več ni dosegljivo. Fizično zlo trpljenja nedolžnih, npr. neozdravljivi rak pri otroku, ni rezultat nekega prvotnega greha. Enostavno gre za posledico delovanja narave. Narava ni samo lepa, temveč je tudi kruta.

Klasični problem zla predpostavlja, da nam nauk o stvarjenju ponuja razumevanje odnosa med Bogom in svetom. Svojo predstavo o Bogu, ki načrtuje in oživi urejeno vesolje, jemljemo resno. Seveda se zavedamo, da naša uporaba časovnega zaporedja, ko govorimo o načrtu in stvarjenju, ne velja za Boga. Čas je vidik stvarjenja in ne Boga, ki je enostaven. Pa vendar vemo veliko, kar je problem. Naše ubesedenje problema zla je ukoreninjeno v tem, kar že vemo o Bogu in stvarjenju. Preveč vemo. Na tem mestu nam dogodek razodetja, združen s postmodernistično mislijo, lahko pomaga.

Ponudil sem drugo možnost poleg temeljne izpovedi vere CTI: Bog je križanega Jezusa obudil od mrtvih. Po tej možnosti zlo ni ne-smisel, ki oporeka krščanski predstavi o Bogu. Pravzaprav se skupaj s križem zlo pojavi v samem jedru razodetja. Križani je tisti, ki ga Bog obudi od mrtvih in naredi za Gospoda. Križ je bistvenega pomena za dogodek razodetja.

Jezusovo križanje je le še en primer iz zgodovine moralnega in fizičnega zla; dobrega in pravičnega moža mučijo in usmrtijo zaradi zločina, ki ga ni storil. Večina prijateljev ga zapusti. Še več, zdi se, da ga je zapustil tudi Bog, za katerega je mož govoril, da mu lahko zaupamo, da bo vedno skrbel za nas. Tu ni logosa, ni urejenega vesolja. Bog filozofije, ki ga poznamo iz načrta in lepote sveta, je na Kalvariji zanikan. Sv. Pavel podaja najz-



Irena Podobnik: **Popoldanska igra**, olje na kartonu, 2005.

godnejše komentarje v tradiciji glede odnosa med grško filozofijo in razodetjem. Prav zaradi križa Pavel ne vidi komplementarnosti, temveč protislovje: “Kje je modrec ...? Mar ni Bog modrosti tega sveta obrnil v norost?” (1 Kor 1.20) [po SSP, op. prev.] V Jezusovem križu Bog zanika filozofsko modrost Grkov. V križu se božje samo-razodetje zgodi skozi istovetenje z ne-smislom zla in ne skozi istovetenje z logosom ali z razumnim redom vesolja. Človeška modrost je prej v stanju zbežanosti, kot pa, da bi bila potrjena. Vsa človeška pričakovanja tega, kar bi naj Bog bil, so zanikana.

Jon Sobrino v delu “Kristologija na razkrižju” s pripombami o križu to trditev dokazuje močno in jasno.³⁶ Trdi, da je tradicionalni nauk o Bogu (in posledično o stvarjenju) spregledal razodetni značaj križa. Medtem ko križ stoji v sredini krščanske vere, splošno pojmovanje Boga ne izvira iz njega.³⁷ “Grško metafizično dojemanje obstoja in popolnosti Boga onemogoča vsakršno teologijo križa ... Jezusova smrt ni imela nikakršnega pozitivnega vpliva na izražanja o Bogu in Je-

zusu, ki so jih izpopolnili v prvih nekaj stoletjih obstoja Cerkve.”³⁸

Križ so udomačili, da se je lahko vključil v veliki ontološki sistem. Primer, ki ga navaja Sobrino, je Anzelmov “Cur deus homo”. Anzelm pojasnjuje, zakaj je utelešeni Sin moral umreti, da je stvarstvo lahko ponovno stopilo v pravo razmerje z Bogom. Anzelмова dobro znana različica vesoljne ureditve odraža fevdalno družbeno strukturo, v kateri je živel.³⁹ Družbeni sistem je zmotno imel za red stvarstva, s čimer je temu političnemu in družbenemu sistemu namenil božansko potrditev. V vsem tem Anzelm preveč ve. Škandal križa potlači s tem, da Jezusovo smrt postavi v že obstoječo teološko shemo. Anzelm je le primer teh, ki želijo “doseči védenje o križu na podlagi nekaterih prejšnjih pojmovanj Boga, pravzaprav pa bi se morali truditi doseči Boga na podlagi Jezusovega križa”.⁴⁰ “Križa ne moremo logično pojasniti tako, da se obračamo na Boga, ki naj bi bil že znan, saj je prva stvar, ki jo križ povzroči, prav to, da se sprašujemo o samem Bogu in o verodostojni resničnosti božanstva.”⁴¹

Križ tako posumi v filozofski pogled, ki ga predvidevata Teološka komisija in Guarino. Zaradi grške metafizike in epistemološke tradicije je "nemogoče prepoznati Boga v Jezusovem križu".⁴² Namesto da bi prišel s tem, kar metafizična tradicija ve o Bogu z izhodišča razuma in čudeža, Sobrino (s potezo, ki je značilna za teologe osvoboditve), prične z dejstvom človeškega trpljenja.

Menim, da nam postmodernistična misel lahko pomaga razumeti, kar sem do sedaj opisal. Ta opažanja niso usmerjena k strmoglavljanju dogmatične tradicije ali kristologije Logosa, ki zadržita svoje trajno sklicevanje na resnico. V nevarnosti je narava tega sklicevanja. Če ponovim Guarinov izraz – dogme zgodnjih stoletij Cerkve ne "ustavijo predstave", kot da bi [že] dojele samo resničnost. Krščanska tradicija ni enostavno napredovanje enega dojemanja Kristusovega dogodka. Tega se ne da skrciti na metafizične kategorije helenističnega dojemanja.⁴³

Temeljni izpovedi krščanske vere, ki ju omenjam, sta le dve možnosti. Povedano v postmodernističnem jeziku sta to le paradigmatični okni v krščansko skrivnost. Ustvarjata paradigmatični kontekst, ki resnice ne izčrpa, medtem ko razkriva elemente te resnice. Sta nesorazmerni v tem, da se ju ne da razdeliti eno na drugo; s tem ponujata primer osrednjega postmodernističnega vpogleda. Človeško védenje je v bistveni povezavi z zgodovinsko-kulturnim kontekstom. Ena sama paradigma ne more prevladati.

Tak pristop k tradiciji vsem razlagalcem predlaga ponižnost in preprečuje ontologizacijo trenutka v tradiciji. Brez takega pogleda bodo kristjani ponavljali Anzelmovo napako zamenjevanja zgodovinskega konteksta z ontološkim redom resničnosti. Hkrati ta pogled zaznava potrebo po premisleku glede naravnega zakona.

Naravni zakon

Teološke debate o uporabnosti in primerosti postmodernistične misli se v glavnem osredotočajo na fundacionalne in hermenevitične zadeve. V tem zadnjem delu eseja se želim dotakniti pomena postmodernizma za teorijo naravnega zakona. Moj cilj je zastaviti vprašanja, ne odgovoriti nanja.

Teorija naravnega zakona ni poenoten sistem, vendar znotraj katoliške tradicije ponavadi vključuje tri med seboj povezane elemente. Prvič, ustvarjeno veselje je urejeno po Božjem načrtu. Naravni red odraža Božjo voljo glede stvarstva. Drugič, človeštvo je ustvarjeno po Božji podobi. Človeški razum je omejeni odraz Božjega uma. Ko poznamo red v naravi, dojamemo vsaj v nekem delu Božji načrt in zato tudi Božjo voljo. Tretjič, človeštvo ima splošno in naravno nagnjenje k dobremu. Dobra oseba izvršuje to naravno nagnjenje in s tem, da mu sledi, raste v blagostanju in sreči preko izbora določenih dobrin.⁴⁴

Iz postmodernističnega zornega kota je vsak od teh treh elementov problematičen. Za nekatere je to le dodaten razlog, zakaj se katoliška teologija mora izogniti postmodernizmu. Moj prejšnji argument nakazuje, da je tradicija preveč zapletena za tako enostaven odgovor. Trojanski konj zgodovine je bil že od samega začetka znotraj tega obzidja. Vprašanja, ki so ga postmodernisti zastavili o osnovnih elementih teorije naravnega zakona, bi morali vsaj vzeti v pretres.

Prvič, postmodernistična misel, tako v humanističnih vedah kot v naravoslovju, trdi, da je vse človeško védenje zgodovinsko pogojeno. Zgodovinski kontekst je osnova in bistveni element védenja. Predstava, ki resnico prikazuje kot skladnost uma z ontološkimi in nadzgodovinskimi dejanskimi stanji, je zmotna glede narave človeškega védenja. V teološkem smislu to pomeni, da razumevanja narave ne bi smeli enačiti z večno voljo Boga. Takšna poteza vodi k ontologiziranju

tega, kar je zgodovinsko in prehodno. Zgoraj smo omenili Anzelmovo vesoljno shemo, ki odraža red fevdalne družbe. Na tem redu Anzelm gradi svojo domnevo, kako se je Bog odločil rešiti človeštvo. Anzelmova teorija je primer, kako ontološki sistemi zgodovinsko pogojene zorne kote zamenjujejo z Božjim načrtom in večno voljo.

Mimogrede velja pripomniti, da ima ta način "ontologiziranja" zelo močne praktične in politične vplive. Enačenje zgodovinskega konteksta z Božjo voljo temu kontekstu daje najvišjo možno veljavnost. Boga tako lahko izrabimo za upravičevanje nepravilnih struktur družbenega sistema. Zgodovina je posejana z žrtvami "naravnega reda". Ženske, pripadniki drugih ras in homoseksualci so bili izkoriščani, zlorabljeni in obravnavani kot sužnji, ker se je to zdelo v skladu z naravo. Naravna večvrednost moških, belih moških, se je zdela kot očitna gotovost v naravi. Zdi se, da homoseksualnost nasprotuje Božjemu večnemu načrtu za naravo, t. i. objektivnemu redu. Kako se "nenaravno" pojavi sredi narave? Nihče ne ve.⁴⁵ Vendar ker so homoseksualci v nasprotju z "objektivnim redom narave", se zdijo dober plen za diskriminiranje.⁴⁶ Naravni zakon je lahko ideologija.

Po drugi strani pa je Božje enačenje (na križu) z žrtvami v zgodovini lahko tudi Božji protest proti naravnemu redu stvari. Ti pomisleki si zaslužijo vsaj to, da premislimo o njih, saj je morda to, kar imenujemo narava, pravzaprav projekcija izmaličenega družbenega sistema. Z enako bistroumnostjo in previdnostjo, kot ju uporabljamo pri opisovanju Božje narave, bi morali pristopiti k razglabljanju o Božjem večnem načrtu in Božji volji.⁴⁷

Drugič, naravni zakon je, na koncu koncev, inteligentno in svobodno sodelovanje razumskih bitij pri večnih Božjih zakonih.⁴⁸ Izpoved stalnih naravnih moralnih zakonov (ki so ukoreninjeni v večnem zakonu) zahteva kot nujni pogoj, da ima razum stalen ustroj.

Da bi bili zakoni, ki jih razum prepoznavajo, stalni, mora biti to, kar tvori človeško razumskost, prav tako stalno.

Eden od razlogov za pojav postmodernistične misli je bilo spoznanje, da se to, kar tvori razumskost, spreminja s historičnim kontekstom. Kar štejemo za razumski argument, se razlikuje od teme, časa, prostora in paradigme. Ukvarjanje z znanostjo, na primer, ni določeno s stalnimi principi in postopki. Pravzaprav znanost definira početje znanstvenikov, njihovo zagovarjanje tez, kar sprejmejo kot razumsko zagotovilo veljavnosti. Richard Bernstein to zelo jasno izrazi, ko pritrdilno povzame položaj Richarda Rortyja, da "je iluzorno misliti, da obstaja trajni skupen nadzgodovinskih standardov razumskosti, ki ga filozofi ali epistemologi lahko odkrijejo in jim nedvoumno razkrije, kdo je razumski in kdo ne".⁴⁹

V zgodovini znanosti in filozofije je zgodovinski značaj razuma jasen ob dejstvu, da so nekoč prepričljivi argumenti nehali prepričevati. Zdi se, da se to dogaja v sodobnih katoliških razpravah o moralni. Argumenti naravnega zakona le redko prepričajo ljudi izven Cerkve; moč argumentov usiha znotraj Cerkve. Papež Pavel VI. je to okoliščino priznal, ko je v *Humanae vitae* svetoval duhovnikom: "Veste namreč, da vas k pokorščini obvezujejo ne toliko dokazna dejstva, kolikor to, da luč Svetega Duha pastirje Cerkve posebej razsvetljuje, kadar razlagajo resnico."⁵⁰ [iz slov. prevoda *Humanae vitae*, prevod dr. Ivan Merlak in dr. Štefan Šteiner, izdal in založil Nadškofijski ordinariat v Ljubljani; op. prev.] Četudi racionalni argumenti papeževega nauka morda ne prepričajo, bi se duhovniki morali podrediti temu nauku na podlagi verovanja, da Duh vodi cerkveno učiteljstvo. Da naj nauk, ki sloni na razumskih argumentih, sprejememo s pomočjo vere v avtoriteto, ponazarja težak položaj teorije naravnega zakona. Na podlagi cerkvene avtoritete se sistem razuma vse bolj sprejema v za-

govor. Zakaj? Eden od razlogov je ta, da argumenti več niso prepričljivi.

Kdo bi lahko predvideval, da ima učiteljs-tvo privilegiran dostop do narave človekovega razuma, kar bi lahko bilo v povezavi s trditvijo CTI, da Cerkev lahko očisti naravo človekovega razuma in "jo vodi k njeni najgloblji izpolnitvi".⁵¹ Zgoraj navedeno izjavo papeža Pavla VI. si lahko razlagamo v smislu, da so varuhi razodete resnice (učiteljs-tvo) tudi varuhi pristnega človeškega razuma. To pripelje do nekoliko nenavadnega položaja, da naravi in razumu za osnovo postavimo dej vere. Teološka predstava o razumu bi tako lahko ostala izven širšega intelektualnega pogovora. Ontološki sistem je prevladal tudi nad vzajemnim odnosom med vero in razumom. Teološki pogovor med vero in razumom se mora prenehati s klasično metafiziko. Postmodernistična razprava o naravi razumskosti je s tem izločena iz teološkega diskurza. Predlagam, da se ne pre naglimo v sprejemanju takšnih sklepov.

Tretjič, teorija naravnega zakona v večjem delu trdi, da v človeštvu obstaja naravno nagnjenje k dobremu. Sv. Tomaž, na primer, uči, da obstaja naravna vest (sindereza), intelektualna navada, ki vsebuje prve smernice naravnega zakona.⁵²

V nasprotju s tem postmodernistična misel išče izvor individualne vesti v zgodovini in kulturi.⁵³ Splošni argument proti univerzalni vesti je ta, da zapovedi naravnega zakona in naravnih pravic pravzaprav niso univerzalne. Če bi bile, bi se pojavile v vsaki družbi, čemur pa očitno ni tako. Iz tega vzroka Leo Strauss v svojem poskusu reševanja naravne pravice pred historicizmom zavrne Akvinskega kot zaveznika. Poziv k univerzalni vesti spodkopava Straussov argument v prid univerzalnemu naravnemu zakonu.⁵⁴ Za naše potrebe je dovolj, da ugotovimo, da postmodernistični poudarek na človeški zgodovinskosti vodi k odrekanju predstavi o univerzalni naravni vesti.

Ponavljam, da je moj namen v tem delu zgolj ta, da nakažem globokoumen izziv, ki ga postmodernistična misel predstavlja za teorijo naravnega zakona. Guarinov izvrstni esej in izjava CTI ponazarjata razvijajočo se diskusijo znotraj teologije o postmodernizmu. Njun interes je dogmatična resnica. Predlagam, da ta diskusija vključi pomen postmodernizma za teorijo naravnega zakona in moralne teologije.⁵⁵

Predlog

Zaključim naj s skromnim predlogom, kako pristopiti k tem nestanovitnim vprašanjem. V komentarjih, ki so zadevali Galilejev primer, papež Janez Pavel II. ugotavlja, da je nova znanost "prisilila teologe, da preverijo svoje kriterije razlag svetih besedil. Večina jih ni vedela, kako to storiti." Ta kriza je na koncu vodila k epistemološkemu premisleku o biblični vedi in k sodobnim eksegetskim metodam, ki jih je potrdila konstitucija Dei verbum ob drugem vatikanskem koncilu. Papež je priznal, da so imele te metode znotraj Cerkve težavno pot. Ob koncu 19. in pričetku 20. stoletja "so nekateri v svoji skrbi za obrambo vere menili, da se je potrebno odpovedati čvrsto zasnovanim zgodovinskim sklepom, kar je bila nagla in usodna odločitev".⁵⁶

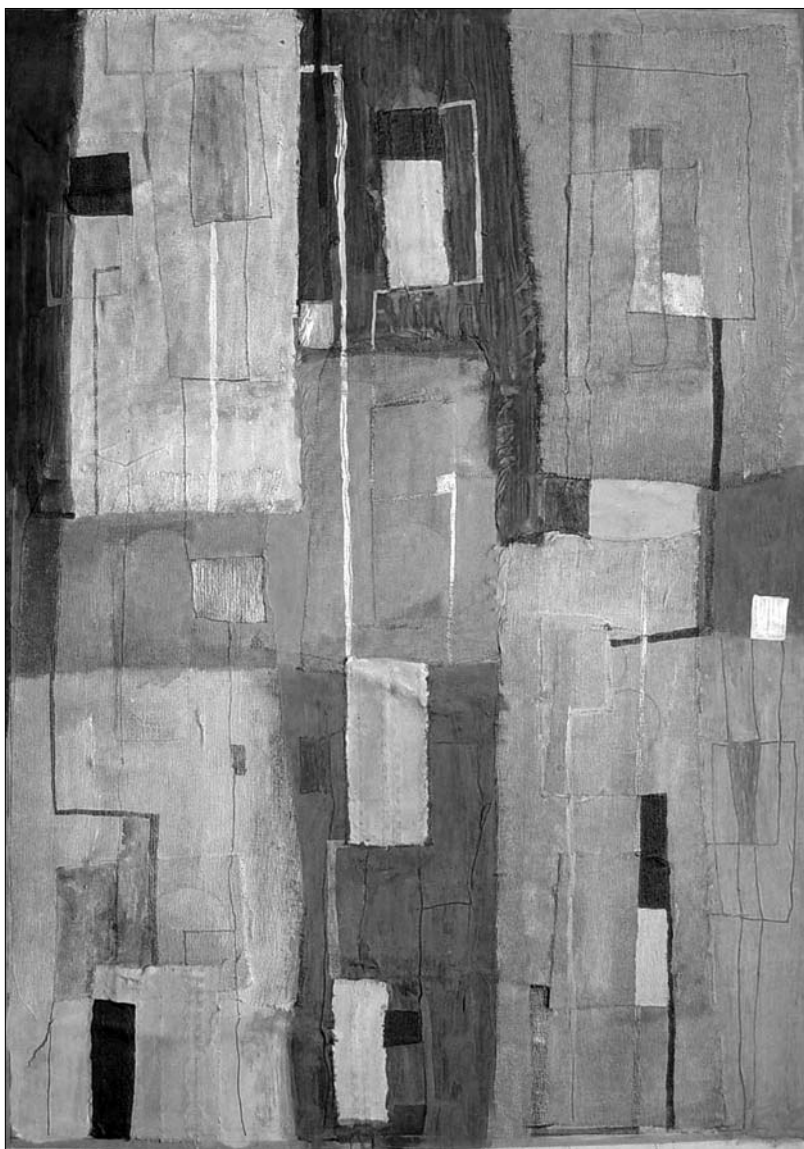
Papeževe pripombe napeljujejo k cerkveni skromnosti in ponižnosti ob kljubovanju novim problemom. Galilejev primer je sprožil vprašanja o znanosti in Svetem pismu, na katera ljudje tistega časa niso znali odgovoriti. Vprašanja so bila nova, zahtevala so več raziskovanja in nove teoretične paradigme. Ena pot k razrešitvi problema je vodila skozi priznavanje zgodovinsko pogojenega značaja Svetega pisma. Kot je papež ugotovil, je to priznavanje burilo duhove še globoko v 20. stoletju. Prenagle razsodbe so vodile v napake.

Postmodernistična misel odraža nenehno prizadevanje Zahoda, da se sporazume s

človeško zgodovinskostjo. Smisel in posledice zgodovinskosti ostajajo nerazrešeni. Teologi se ne bi smeli pre nagliti v razsodbah. Kot je nakazal papež, zatiranje zgodovinskega delovanja med preučevalci Svetega pisma na začetku 20. stoletja ni razrešilo resnih teoloških problemov, ki jih je povzročila zgodovinska zavest. To zatiranje je samo podaljšalo in poslabšalo problematiko; ta izkušnja nam je lah-

ko v poduk. Morali bi zavzeti strpno in skromno stališče do naporov teologov, ki se ukvarjajo z globokoumnimi vpogledi in izzivi, ki jih postmodernistična misel predstavlja tako za tradicijo dogmatičnega kot tudi naravnega zakona. Po mojem mnenju so Guarinovi sklepi in izjava CTI iz 1989 pre nagljeni.

Prevod: Roman Vučajnk



Irena Podobnik: *Snežene sledi*, akril na papirju, 2003.

Bibliografija:

Jack A. Bonsor: "History, dogma, and nature: further reflections on postmodernism and theology". Theological Studies.

FindArticles.com. 04 Sep, 2009. http://findarticles.com/p/articles/mi_hb6404/is_n2_v55/ai_n28640626/.

* Jack A. Bonsor, Theological Studies, junij 1994.

1. Thomas Guarino: "Between Foundationalism and Nihilism: Is Phronesis the Via Media for Theology?" TS 54 (1993), str. 37-54. Guarino pokriva razpon postmodernistične misli od Derridaja in Foucaulta preko Gadamerja do Habermasa. V tem eseju termin "postmodernistično" uporabljam kot oznako tistega, kar je tem mislecem skupno, recimo poudarek na zgodovinskosti védenja in posledično zavračanje fundacionalizma.
2. Ibid., str. 54.
3. Glej Descartesove prve in druge Meditacije.
4. Priznavanje neizogibne zgodovinskosti v ukvarjanju z znanostjo poznamo vsaj že s Charlesom Sandersom Peircem. Thomas Kuhn je s svojim prelomnim delom *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. izdaja, Chicago, University of Chicago, 1970, sprožil še trajajočo debato na to témo. Poročilo o tej debati in njenem pomenu za teologijo glej Steven T. Ostovich: *Reason in History: Theology and Science as Community Activities*, Atlanta, Scholars, 1990. Hermenevtična misel, ki izvira pri Heideggerju in Gadamerju, ponavlja enake sklepe, ki jih povezuje s humanističnimi vedami (Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, 2. izdaja, New York, Crossroad, 1991; Martin Heidegger: *Being and Time*, New York, Harper & Row, 1962). Postmodernistični pogled, tako v filozofiji znanosti, kot v hermenevtiki, je dobro pojasnjen v delu Richarda Bernsteina *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia, University of Pennsylvania, 1983). Glede na teološki značaj mojega eseja se moji komentarji o postmodernizmu v glavnem nanašajo na hermenevtično teorijo.
5. Guarino, str. 52.
6. Ibid., str. 53.
7. International Theological Commission, "On the Interpretation of Dogmas," prev. Carl Peter, *Origins* 20 (May 17, 1990) 1-14; v nadaljnjem besedilu kot "Interpretacija dogem".
8. V 2. delu *Truth and Method* je predstavljena Gadamerjeva hermenevtična teorija, ki je dobro znana in pogosto citirana. Ontološke implikacije te teorije (predstavljene v 3. delu) niso bile deležne tolikšne pozornosti. Postmodernistični značaj Gadamerjeve misli postane jasn v 3. delu, npr. "Obstoj, ki ga lahko razumemo, je jezik" (str. 474). "Objektivistični postopki naravoslovja in koncept obstoja-po-sebi, ki jih iščemo v vsem znanju, se izkažejo za abstraktne, ko jih gledamo iz zornega kota medija, kot je jezik" (str. 476).
9. Guarino, str. 53. Guarino navaja fundacionalizem Walterja Kasperja in transcendentalne ontologije Lonergana in Rahnerja z namenom, da zadosti zahtevam zgoraj omenjene dogmatične tradicije (ibid. str. 39).
10. *Mysterium ecclesiae*, v *Origins* 3 (19. julij 1973), str. 97-100, 110-12.
11. *Mysterium ecclesiae*, str. 110-11. Pokojni Carl Peter, ki je bil v času izida izjave o razlagi dogem član Komisije (in je prevedel angleško različico, ki jo tu navajam), je trdil, da je Lonerganov celotni projekt vodil nauk prvega vatikanskega koncila o trajnem pomenu dogem (Carl Peter: "A Shift to the Human Subject in Roman Catholic Theology," *Communio* 6, 1979, str. 68-9). O drugih teoloških poskusih tolmačenja trajnosti dogmatičnega pomena glej moje delo *Athens and Jerusalem*, New York, Paulist, 1993, str. 157-72.
12. Karl Rahner, "Mysterium ecclesiae," v *Theological Investigations* 17, prev. Margaret Kohl, New York, Crossroad, 1981, str. 151.
13. "Interpretacija dogem". A.II.1, str. 4.
14. Ibid., C.III.3, str. 12.
15. Ibid., C.III.3, str. 13 (na tem mestu se zdi, da se Komisija vrača k stališču Pija XII. v *Humani generis*, štev. 16).
16. Ibid., C.III.3, str. 12.
17. Tu zaznamo odmik od trditve Komisije leta 1972: "Dogmatične definicije ponavadi uporabljajo splošen jezik; s tem, ko uporabljajo filozofsko terminologijo, Cerkve ne zavezujejo k določeni filozofiji" (International Theological Commission, "Theological Pluralism," v *Texts and Documents* 1969-1985, San Francisco, Ignatius, 1989, str. 91).
18. "Interpretacija dogem", A.I.4, str. 4.
19. Ta sklep lahko izpeljemo, ni pa nujno, iz nauka prvega vat. koncila, da vera "osvobaja razum in ga varuje pred napakami ter ga opremlja z znatnim védenjem" (*Dei Filius*, v DS 3019).
20. "Interpretacija dogem". A.I.3., str. 3. Komisija svojo kritiko hermenevtične, osvobodilne in feministične teologije osredotoča na: "V ozadju konec koncev stoji vprašanje, ki zadeva teološko razumevanje resnice in resničnosti" (A.II.3., str. 5).
21. Ibid., A.I.4., str. 3.
22. Ibid., B.III.2., str. 8.
23. Vpeljevanju stoicizma v srčiko krščanskega sklicevanja na resnico lahko sledimo vse do sv. Justina mučenca, glej njegovo prvo Apologijo in Dialog s Trifonom. Justin je trdil, da je naravno

- védenje, védenje filozofov, delno razumevanje Logosa, utelešenega in v polnosti razodetega v Kristusu. Na ta način so Justin in ostali apologeti krščanstvo predstavili kot filozofsko iskanje, kot pravo filozofijo. Alois Grillmeier ugotavlja, da so apologeti "iz nauka Logosa naredili nekaj posebnega in mu namenili ključne položaj v krščanski teologiji. Logos so dojemali kot (1) ustvarjalno Besedo v svojem kozmološkem pogledu, (2) v noetičnem pogledu kot osnovo védenja in resnice, (3) kot osnovo in utelešenje moralnega zakona v moralnem pogledu, (4) kot izvirno obliko misli (verbum mentis) v psihološkem pogledu, (5) kot Besedo razodetja in posredovalca odrešenja v odrešensko-zgodovinskem pogledu." (Grillmeier: *Christ in Christian Tradition 1: From the Apostolic Age to Chalcedon*, Atlanta, John Knox, 1975, str. 109.) V Grillmeierjevem povzetku prepoznamo globok in trajen vpliv stoične filozofije in filozofije Logosa na krščanski nauk in teologijo. Krščansko razodetje je združeno s klasično metafiziko.
24. Ibid., str. 26.
 25. CTI omenja zgodovinsko-kritično metodo in napore, da "pride za" besedilo. Vendar jih uporabljajo kot razsvetljenko strategijo, s katero napada razvoj dogem kot izkrivljanje prvotne pristne resničnosti (C.I.2., str. 10). V tem članku ne podajam tako negativne ocene. Sveto pismo in dogma raje odražata učinkovito zgodovino Božjega razodetja znotraj različnih kontekstov. Tako se zgodi resnica.
 26. Glej npr. prvi zvezek John Meier: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, New York, Doubleday, 1991, str. 21-26.
 27. Edward Schillebeeckx: *Jesus: An Experiment in Christology*, New York, Crossroad, 1979, posebej str. 550-58. Schillebeeckx sprejme Janezovo kristologijo Logosa in iz nje izvirajočo dogmatično tradicijo, hkrati pa trdi, da v Novi zavezi obstajajo še druge kristologije, ki so koristne za sodobne vernike. Na podoben način Juan Luis Segundo trdi, da je v Svetem pismu pluralizem med seboj mestoma navzkrižnih teoloških pogledov. Pravi, da bi morali, namesto da Sveto pismo in dogmo vidimo kot poučevanje v čistem in razločnem nauku, tradicijo dojeti kot božansko pedagogiko, učni proces (*The Liberation of Dogma*, Maryknoll, Orbis, 1992). Izjava CTI priznava pluralizem pogledov v Novi zavezi, vendar v kontekstu vztrajanja na enotnosti resnice. Med različnimi pogledi ni nasprotovanja (B.I.3., str. 6). Postmodernistični pogled, ki ga zagovarjam, nakazuje, da se nam enotnost resnice izmika znotraj zgodovine. Priznati prevlado enega kanoničnega pogleda vodi k vsiljevanju prezgodnje enotnosti.
 28. "Interpretacija dogem" C.III.1., str. 12.
 29. Glej moj esej "Creatures of Truth," *The Thomist* 56 (1992), str. 647-68.
 30. Guarino, str. 53.
 31. "Interpretacija dogem", A.II.3., str. 5.
 32. Walter Kasper: *Theology and Church*, New York, Crossroad, 1989, str. 135-36.
 33. Joseph Fuchs: *Natural Law: A Theological Investigation*, New York, Sheed and Ward, 1965, str. 9. V tem odlomku Fuchs navaja številne papeške nauke, med drugimi Lev XIII, *Libertas*, AAS 20 (1887 sl.) 597; Pij XI, *Casti connubii*, AAS 22 (1930) 539, in *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 191, Pij XII, nagovor "Soyez les bienvenus", AAS 45 (1953) 607, in nagovor "La solennita della Pentecoste", AAS 33 (1941) 196.
 34. Kar imam tu v mislih, je lepo podano v knjigi Elizabeth A. Johnson: *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992. Njeno delo obuja možnosti znotraj tradicije, ki so bile spregledane zaradi patriarhalne prevlade. Paradigma, ki jo je ustvarila feministična teološka razprava, meče novo luč na tradicijo in božjo skrivnost, ki jo razkriva. Knjiga tudi nakazuje praktično in politično razraščanje osvobajanja (ali neuspeha pri osvobajanju) naše podobe Boga izpod patriarhalne nadvlade. Zadnji del tega članka, ki zadeva naravni zakon, se vrača na to pomembno točko. Izjava CTI o razlagi dogem priznava, da tradicijo tvorijo številne tradicije. Prav tako pritrjuje, da Cerkev ob poudarjanju določenih vidikov tradicije druge postavlja v senco (C.II.2., str. 11).
 35. *Summa theologiae* 1, qq. 48-49. Akvinski pritrdi, da dejstvo zla sodi v Božjo previdnost (1, q. 22, a. 2).
 36. Jon Sobrino: *Christology at the Crossroads*, Maryknoll, Orbis, 1978. Na Sobrinovo teologijo križa je močno vplivala knjiga Jürgena Moltmanna *The Crucified God*, New York, Harper & Row, 1974.
 37. Ibid., str. 191.
 38. Ibid., str. 195.
 39. Walter Kasper: *Jesus the Christ*, New York, Paulist, 1977, str. 219-21.
 40. Sobrino, *Christology*, str. 193.
 41. Ibid., str. 188.
 42. Ibid., str. 198.
 43. Zapletena igra pogledov znotraj tradicije se odraža v ironiji, da je Nietzsche o smrti Boga prvič slišal od centuriona v Markovem evangeliju (15,39) in od tradicije nauka (DS 263). Nietzsche pa vendar ugotovi, da prihod novic zahteva svoj čas (zgodovina).
 44. *Summa theologiae* 1-2, q. 91, a. 2; in q. 94. Glej Joseph Fuchs, *Natural Law* 9.
 45. Pod Avguštinovim vplivom je tradicija dolgo povezovala spolno poželjenje s pohoto in pohoto z

izvirnim grehom. Avguštín in Akvinski sta oba mislila, da je poželenje, še posebej spolno poželenje, ki ne vodi k oplojevanju znotraj zakona, rezultat izvirnega greha (De civitate Dei 14.26; Summa theologiae I, q. 98).

Homoseksualnosti nista imela za bolezensko stanje in sta predvidevala, da homoseksualna dejanja izvajajo heteroseksualci. Vprašanje v besedilu o izvoru homoseksualnosti nakazuje na sodobno zavedanje o spolni usmerjenosti; glej John McNeill, S.J.: *The Church and Homosexuality*, New York, Pocket Books, 1976, str. 99-108.

46. Kongregacija za verski nauk zagovarja določeno diskriminacijo homoseksualcev v dopolnjenem besedilu "Responding to Legislative Proposals on Discrimination against Homosexuals" (Origins 22 1992), str. 173-77; še posebej glej štev. 11). Zdi se, da kongregacija stoji za mnenjem, da bi bilo vse v redu, če bi posamezniki molčali o svoji homoseksualnosti (štev. 14). Ali kongregacija torej priporoča zanikanje? Je to primer slabega delovanja v Cerkvi, da bi zadržali iluzijo narave? Kongregacija navaja svoje zgodnejše Pismo o pastoralni oskrbi homoseksualcev, v katerem obžaluje nasilje nad homoseksualci (štev. 7). Vendar pa meni, da je takšno nasilje razumljivo, ko kljubuje naporom, ki zagovarjajo trditev, da homoseksualnost ni motnja. "Ko se pojavijo takšne trditve, ki posledično opravičujejo homoseksualnost, ali ko zakonodaja ščiti obnašanje, do katerega nima nihče pojmljive pravice, ne smeta biti ne Cerkev ne družba v splošnem presenečeni, ko se razširijo tudi ostale izmaličene predstave in rabe ter se poveča število nesmiselnih in nasilnih odzivov" ("Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons," in *The Vatican and Homosexuality*, ur. Jeannine Gramick in Pat Furey, New York, Crossroad, 1988, štev. 6). Z drugimi besedami postanejo homoseksualci odgovorni za nasilje, uperjeno proti njim, saj izzivajo naravni red. Ta položaj odrača skoraj jezni glas kongregacijskega dokumenta o homoseksualnosti. Mary Jo Weaver ugotavlja, da "silovitost jezika ... in zamisel, da Cerkev

napadajo lažnivi sovražniki", spominja na Pascendi Pija X ("In Defense of Omnipotence: The Case against Dialogue," in *The Vatican and Homosexuality*, 173).

47. Glede na nauk o Božji enostavnosti je govor o Božjem umu in volji, pravzaprav govor o Božjem obstoju. V mislih moramo imeti dobro znani aksiom četrtega lateranskega koncila: Ne moremo izraziti nikakršne podobnosti med Stvarnikom in stvarstvom, če ne nakažemo na še večjo različnost med njima (DS 806).
48. ST I-2, q. 91, a. 2.
49. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism*, str. 67. Glej tudi Ostovich: *Reason in History*, str. 162-73.
50. *Humanae vitae*, štev. 28; iz slov. prevoda *Humanae vitae*, prevod dr. Ivan Merlak in dr. Štefan Šteiner, izdal in založil Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
51. "Interpretacija dogem", A.I.4., str. 4.
52. ST I, q. 79, a. 11-12; I-2, q. 94, a. 1. Glej Douglas Kries: "On Leo Strauss's Understanding of the Natural Law Theory of St. Thomas," *The Thomist* 57 (1993), str. 218.
53. Na primer Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University, 1979, str. 178; *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota, 1982, str. 166.
54. Kries: "On Leo Strauss's Understanding", str. 215-21. Straussova kritika Akvinskega se pojavi v *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago, 1953, str. 129-30, 157-58.
55. Dva sodobna eseja pritrjujeta pomembnosti postmodernistične misli za moralno teologijo: Lisa Sowle Cahill: "Feminist Ethics and the Challenge of Cultures," *Proceedings of The Catholic Theological Society of America* 48 (1993), str. 65-83; in Thomas R. Kopfensteiner: "Globalization and Autonomy of Moral Reasoning: An Essay in Fundamental Moral Theology", *TS* 54 (1993), str. 485-511.
56. "Lessons of the Galileo Case," *Origins* 22 (12. november 1992), str. 372. Najpomembnejši med temi "nekaterimi" je bil, seveda, Pij X.