

issn 0006 – 5722

---

# BOGOSLOVNI VESTNIK

---

LETNIK 54 (1994)

ŠTEVILKA 1

---

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

---

J. Krašovec, Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel  
M. Turnšek, Teologovo »dlet« sooblikuje podobo Cerkve in zakramentov  
C. Sorč, Krščanski pogled na osebo

---

# BOGOSLOVNI VESTNIK

*Theological Quarterly*

**Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana**  
*Published by Theological Faculty, University of Ljubljana*

**Glavni in odgovorni urednik:** France Oražem.

**Uredniški odbor:** Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

**Lektor:** Jože Kurinčič.

**Oprema:** Tone Štrus.

**Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

**Naslov uprave:** Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2400 SIT, posamezna številka 600 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

**Tisk:** Novamedia, Ljubljana.

Jože Krašovec

## Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel

The tremendous diversity of material and literary genres within the books of Samuel bears witness to the length of its transmission history. Different sources or traditions, diverse in origin, concern, and function, are combined and interwoven in a manner that no modern critical theories can satisfactorily explain. The variety of indications of internal thematic tensions and duplications sometimes gives the impression that there are even contradictions between individual narratives. According to the fragmentary hypothesis, the books of Deuteronomy, Joshua, Judges, Samuel, and Kings constitute an independent and unified historical work, composed in the sixth century by a Deuteronomistic author out of older independent units – some larger, some smaller – but the redactional stamp on the material is much less evident in Samuel than in other books. Some scholars consider that there were two or more successive revisions of earlier traditions.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> In addition to standard introductions to the Old Testament consult especially the following commentaries and studies: C.F. Keil and F. Delitzsch, *Die Bücher Samuels*, BC II/2, Dörffling und Franke, Leipzig 1875; H.P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC, T. & T. Clark, Edinburgh 1899; K. Budde, *Die Bücher Samuel*, KHC 8, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen / Leipzig 1902; P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, EB, J. Gabalda, Paris 1910; S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Clarendon Press, Oxford 1913; W. Caspari, *Die Samuelbücher*, KAT 7, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, Leipzig 1926; G.B. Caird, J.C. Schroeder, and G. Little, *The First and Second Books of Samuel*, IntB 2, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1953, 852-1040; D.A. Bruno, *Die Bücher Samuel: Eine rhythmische Untersuchung*, Almquist & Wiksell, Stockholm 1955; H.W. Herzberg, *Die Samuelbücher*, ATD 10, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956 -- English translation *I & II Samuel: A Commentary*, OTL, SCM Press, London 1964; D.G. Bressan, *Samuele*, SB, Marietti, Torino / Roma 1960; L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative: Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David*, WMANT 38, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970; P.R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, CBC, Cambridge University Press, Cambridge 1971; J. Mauchline, *1 and 2 Samuel*, NCB, Oliphants, London 1971; H.J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII/1, G. Mohn, Gütersloh 1973; D.M. Gunn, *Narrative Patterns and Oral Tradition in Judges and Samuel*, v: VT 24 (1974), 286-317; J. Kegler, *Politisches Geschehen und theologisches Verstehen: Zum Geschichtsverständnis in der frühen israelitischen Königszeit*, CThM 8, Calwer Verlag, Stuttgart 1977; P.K. McCarter, *I Samuel*, AB 8, Doubleday, Garden City, New York 1980; F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK.AT 9, Theologischer Verlag, Zürich 1981; R.W. Klein, *I Samuel*, WBC 10, Word Books, Waco, Texas 1983; L.M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1 Samuel 1--12*, BLS 10, Almond Press, Sheffield 1985; J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis. Volume II: The Crossing Fates (I Sam. 13--31 & II Sam. 1)*, StSN 23, Van

It is all the more important to determine what might have been the common denominator of the early strand of Samuel and the point of view that informed the process by which the older materials were brought together in a series of redactional links and editorial expansions. It seems justifiable to claim that the pre-Deuteronomistic stratum was marked by the prophetic interpretation of history, and this principle was not only preserved but became dominant in the final canonical shape and substance of Samuel. The narratives dealing with Samuel, Saul, and David were encompassed within a universal history dating from the creation of the world, thus making understandable the focus on David as God's chosen and anointed king for ever. From the universal and theocentric viewpoint of this history, which sees all events in the light of a divine purpose, God's acts of judgment and mercy provide prominent unifying themes. The overarching prophetic perspective of the history had no need to suppress the integrity of distinct and originally independent sources.

### 1. 1,1-7,1 – The Story of Samuel

The obvious purpose of this section is to exemplify and glorify the ideal of prophetic and theocratic leadership in Israel. Like Moses, Samuel acts as a heavenly emissary, and his historical importance explains the author's interest in the remarkable story of his birth, his youth at Shiloh and his prophetic call. His character and good offices are contrasted with the wickedness of Eli's sons (2,12-36). The prophetic tale is interrupted by the ark narrative (4,1b-7,1) which belongs to an older stratum of the book and shows how dramatic were the days when Samuel walked the earth.

#### a) 1,1-4,1a – Eli's House and Samuel

The first passage relevant to our theme is the Song of Hannah (2,1-10), which is obviously inserted into this section. It exhibits the thematic and prosodic traits of an independent composition, but its exposition of God's universal justice is well suited to the context of the books of Samuel. The burden of the song is a meditation upon the exaltation of the meek through reversal of fortune (vv. 4-5). The preceding warning to the arrogant (v. 3) makes it clear that such elevation in condition is a result of God's judgment – a fact confirmed by the antithetical declaration in v. 9a: »He will guard the feet of his faithful ones; but the wicked shall be cut off in darkness.«

The passage 2,11-26 interweaves the Samuel and Eli traditions to point the contrast between the young Samuel who was an attendant at the shrine in Shiloh and proved himself an exemplary servant of God, and the depravity of Eli's

Gorcum, Assen / Dover 1986; R.P. Gordon, *1 & 2 Samuel: A Commentary*, Paternoster Press, Exeter 1986; W. Dietrich, *David, Saul und die Propheten: Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, BWANT VII/2, W. Kohlhammer, Stuttgart 1987; K.L. Chafin, *1, 2 Samuel*, CC 8, Word Books, Dallas, Texas 1989; V.P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, SBL 118, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1989; M. Garsiel, *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels*, R. Mass, Jerusalem 1990; D.V. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah*, JSOT.S 121, JSOT Pres, Sheffield 1991.

impious sons Hophni and Phinehas who were nominally priests there. The description of conditions at the Shiloh shrine paves the way »for the fall of the house of Eli and, with equal certainty, for a corresponding rise in the fortunes of Samuel.«<sup>2</sup> Genesis Rabbah 58,2 puts the relation between the two thus: »Before the sun of Eli set the sun of Samuel rose.« The failure of Eli's sons (vv. 12-17) is summarised as follows: »Thus the sin of the young men was very great in the sight of the Lord; for the men treated the offering of the Lord with contempt« (v. 17).

The paragraph 2,18-21 returns to the story of Samuel, but v. 22 logically follows directly on v. 17 and introduces Eli's rebuke of his sons: »Why do you do such things? For I hear of your evil dealings from all the people. No, my sons; it is no good report that I hear the people of the Lord spreading abroad. If a man sins against a man, God will mediate for him (*ûpîlêlô 'êlôhîm*); but if a man sins against the Lord, who can intercede for him (*mî yitpallêl-lô*)?« (vv. 23-25a). The exact meaning of the stem *pll* in both conditional sentences (in Pi'el and Hithpallel) and of the word *'êlôhîm* in the first conditional sentence is contested.<sup>3</sup> The Septuagint keeps the same meaning for the verb in both sentences but changes the subject: "If a man should at all sin against another, then shall they pray for him to the Lord; but if a man sin against the Lord, who shall intreat for him?« Targum Jonathan has an extending interpretative paraphrase: »If a man will sin against a man, will he not come before the judge, and he will hear their words, and he will decide between them? And if the man will sin before the Lord, from whom will he seek and it will be forgiven to him?«<sup>4</sup> The basic meaning of the interrogative didactic sentences is clear: when two men quarrel there is always the possibility of an appeal to a divine arbiter (cf. Judg 11,27);<sup>5</sup> but if a man sins against God, the highest authority, he comes directly under his judgment (cf. Job 9,32-33). This fact does not in principle exclude the possibility of divine forgiveness following penitential prayer, but Eli's admonition relates to his sons' guilt in despising the Lord's offering, which implies the absence of any penitential disposition and consequently of any possibility of forgiveness (cf. Mt 12,31-32; Heb 10,26-31).<sup>6</sup>

This situation is fully compatible with the fact that Eli's rebuke proved ineffectual; v. 25b reads: »But they would not listen to the voice of their father; for it was the will of the Lord to slay them« – a statement reminiscent of God's declaration that he has hardened (or will harden) Pharaoh's heart (Exod 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17), of other similar passages (1 Sam 16,14; 2 Sam 24,1-2; 1 Kgs 22,20; Is 6,9-10), and of Aeschylus' saying quoted by Plato:

<sup>2</sup> See P.K. McCarter, o.c., 85.

<sup>3</sup> Cf. S.H. Blank, *Jeremiah and the Meaning of Prayer*, in: *HUCA* 21 (1948), 337; D.R. Ap-Thomas, *Notes on Some Terms Relating to Prayer*, in: *VT* 6 (1956), 235; A.E. Draffkorn, *ILANI/ELOHIM*, in: *JBL* 76 (1957), 216-24, especially pp. 218-19; E.A. Speiser, *The Stem Pll in Hebrew*, in: *JBL* 82 (1963), 301-6; E.F. de Ward, *Superstition and Judgment: Archaic Methods of Finding a Verdict*, in: *ZAW* 89 (1977), 1-19.

<sup>4</sup> See D.J. Harrington and A.J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets*, AB 10, T. & T. Clark, Edinburgh 1987. We follow this translation also in what follows.

<sup>5</sup> Passages like Exod 21,6; 22,8; and Ps 58,2 make it possible to see in the *'êlôhîm* of the first conditional sentence not God but some outstanding person functioning as arbiter. See A.E. Draffkorn, o.c., 216-24, especially pp. 218-19; E.F. de Ward, o.c., 1-19.

<sup>6</sup> For various views about the sentences cf. A.E. Draffkorn, o.c., 216-24; C. Houtman, *Zu 1 Samuel 2:25*, in: *ZAW* 89 (1977), 412-17; E.F. de Ward, o.c., 1-19.

»A god implants the guilty cause in men when he would utterly destroy a house.«<sup>7</sup> The reason given for the sons' disobedience by the author is taken literally by many exegetes; they consider incitement of stubborn men to be God's explicit intention.<sup>8</sup> But such conclusions are, within the framework of basic Hebrew theological ideas, untenable. Interpretation of such passages should take general psychological, theological and literary factors more seriously into consideration. The key to proper understanding is the wider purpose of God's actions in particular situations.<sup>9</sup> In the Pharaoh narrative the overall view of that purpose is the knowledge of God gained through signs and wonders; in the story of Eli and Samuel the establishment of a true and lasting priesthood. The more the grace of liberation and election is emphasised, the more the reason for rejection seems mysterious. It is generally recognised that all men are sinful and that many are rebellious and stubborn. God obviously has no direct intent to incite a man to sin, but he may use an existing sinful disposition in order to make plain man's blindness and to move him to penitence, or to manifest his own absolute lordship by crushing human arrogance and stubbornness. Such themes are best dealt with in the language of paradox.

This trend of interpretation is clearly confirmed by the oracle of doom (vv. 27-36) uttered to the old priest Eli by an anonymous holy man.<sup>10</sup> After having brought an accusation against the house of Eli (vv. 27-29) he introduces the threat by the messenger formula: »Therefore (*lākēn*) the Lord the God of Israel declares: >I promised that your house and the house of your father should go in and out before me for ever<; but now the Lord declares: >Far be it from me; for those who honour me I will honour, and those who despise me shall be lightly esteemed. Behold, the days are coming, when I will cut off your strength and the strength of your father's house, so that there will not be an old man in your house ...« (vv. 30-34). Strikingly enough, this foretelling of judgment is followed by the promise of a new priestly line: »And I will raise up for myself a faithful priest (*kōhēn ne'ēmān*), who shall do according to what is in my heart and in my mind; and I will build him a sure house (*bayt ne'ēmān*), and he shall go in and out before my anointed for ever« (v. 35). The juxtaposition of doom and promise is strongly reminiscent of Samuel's words to Saul in 13,13-14 concerning the royal

<sup>7</sup> See the *Republic* 380a3-4. Cf. Theognis' fragment 401-406 in *Greek Elegy and Iambus I*, LCL 258, Harvard University Press / W. Heinemann, Cambridge, Mass. / London 1982, 277: »Be not over-eager in any matter; due measure's best in all human works; and often a man is eager of virtue in his pursuit of gain, only to be misled into great wrong-doing by a favouring Spirit, which so easily maketh what is evil seem to him good, and what is good seem evil.«

<sup>8</sup> See for example P.K. McCarter, o.c., 84: »Yahweh, as controller of destinies, would not permit Eli's sons to heed their father's good advice because it was his (Yahweh's) intention that they sin and die ...« D.G. Bressan, o.c., 89, recognises that the hardening of Eli's sons was »voluntary (*volontario*)«; nevertheless he insists: »Ma bisogna dire che l'induramento dell'uomo è davvero voluto da Dio, non solo permesso.« See further especially F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, BZAW 74, A. Töpelmann, Berlin 1955, 40-60: »Jahwe als Urheber der Verstockung.«

<sup>9</sup> Cf. P.R. Ackroyd, o.c., 37: »The writers look beyond the stubbornness and see that in the light of subsequent experience there was a wider purpose to be seen.«

<sup>10</sup> For the question of the origin of this passage and 3:11-14 see especially T. Veijola, *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, AASF B/193, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1975, 38-45; for interpretation cf. M. Tsevat, *Studies in the Book of Samuel I: Interpretation of I Sam. 2:27-36: The Narrative of Kareth*, in: *HUCA* 32 (1961), 191-216.

house. It is obvious that rejection and election are determined by man's corresponding disposition and behaviour: he may despise God or revere him. Especially noteworthy is the quoting of a traditional maxim in v. 30b: *kî mēkabbēday 'ākabbēd ūbōzay yēqallū*, »for those who honour me I will honour, and those who despise me shall be lightly esteemed.« The antithesis *kbd* in Pi'el and *bāzāh* (which is reminiscent of the verb *n's* in Pi'el in v. 17) suggests corresponding consequences in God's attitude: honour // esteem lightly. The context provides, however, good reason to understand the Niph'al stem of the verb *qll* as »will be accused.« The Septuagint renders the proverb as follows: »For I will only honour them that honour me, and he that sets me at nought shall be despised.« Targum Jonathan interprets it: »My judgments are truth, for those who act honorably before me I will honor, and those who act despicably against my name will become demented.«

According to 3,1–4,1a Samuel is called to be a prophet. The comment on an earlier period »... the word of the Lord had not yet been revealed to him« (v. 7) serves to highlight the present. Now he perceives the message of doom for the house of Eli without mentioning a possible survivor (in contrast to 2,27–36):

On that day I will fulfil against Eli all that I have spoken concerning his house, from beginning to end. And I tell him that I am about to judge his house for ever, for the iniquity which he knew, because his sons were blaspheming God,<sup>11</sup> and he did not restrain them. Therefore I swear to the house of Eli that the iniquity of Eli's house shall not be expiated by sacrifice or offering for ever (3,12–13).

Here two examples of the stylistic device of merism are of importance. The first is the pair of adverbial infinitives *hāhēl wēkallēh*, »a beginning and ending,« which express the completeness of the punishment.<sup>12</sup> The second is *bēzēbah ūbēminhāh*, »sacrifice and offering« (cf. Isa 19,21; Am 5,25; Ps 40,7; Dan 9,27), which represents *all* kinds of offerings.<sup>13</sup> The strong oath used in v. 14 implies that expiation of sin is normally possible (cf. the ritual for the expiation of priestly sins in Lev 4,3–12). But the »blaspheming« is the reason for denying any possibility of expiating the guilt of Eli's house. In Isa 22,14b there is a similar pronouncement of doom upon Jerusalem: *'im yēkuppār he 'āwōn hazzeh lākem 'ad-tēmutūn*, »Surely this iniquity will not be forgiven you till you die.« It is striking that in Targum Jonathan the word »iniquity« is changed into »sins« (*hw'b*) and the word »expiate« into »forgive« (*šbq*) in both passages. The combination *kipper 'āwōn*, »cover over iniquity, be expiated« is elsewhere found in both the negative and positive senses. In Jer 18,23 the prophet demands of God: *'al-tēkappēr 'al- 'āwōnām*, »Do not cover over their iniquity.« But according

<sup>11</sup> MT's »to them« (*lāhem*) is probably a »scribal emendation« (*tiqqūn sōpērīm*), i.e., a change of the word for God (*'ēlōhīm*) by omission of some letters. The reason for the correction was the desire to avoid the idea of blaspheming God. Septuagint has the rendering *hoti kakologountes Theon hoi huoi autou*, »because his sons spoke evil against God.«

<sup>12</sup> Cf. E. Kautzsch and A.E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon Press, Oxford 1980, § 113 h; S.R. Driver, o.c., 43.

<sup>13</sup> See H.P. Smith, o.c., 28, observes correctly: »The expression seems to be made very general in order to emphasize the impossibility of placating the offended deity by any of the methods known to the ritual.« Cf. also B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, WMANT 55, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, 136–37.

to Isa 6,7c one of the seraphim touches the prophet's mouth with a burning coal and assures him: ... *wěsār 'āwōnekā wěhatta'těkā těkuppar*, »... and thy iniquity will pass away, and thy sin will be expiated.« In Isa 27,9 we find the statement: *lākēn bēzō't yěkuppar 'āwōn ya 'ākōb*, »Therefore by this the guilt of Jacob will be expiated« (cf. Neh 3,37). In Ps 78,38 the poet asserts: *wěhū' rahūm yěkappēr 'āwōn*, »Yet he, being compassionate, covered over iniquity« (cf. Ps 65,4). Dan 9,24 mentions seventy weeks of years as the time of mercy, *lěkappēr 'āwōn*, »to cover over iniquity.«

#### b) 4,1b–7,1 – The History of the Ark

The ark narrative (4,1b–7,1) contains the themes of punishment by plague and expiation in connection with the Philistines' capture and detention of the ark. There are repeated statements that God's hand fell (very) heavily (*kābad*, *qāšāh*) upon the people of Ashdod, the city of Dagon (5,6.7.11). The outcome was not what the Philistines expected: the God of Israel has demonstrated his power in their land and triumphed over their god, and this meant punishment for them. They sought a religious rather than a political solution and decided to return the ark to its proper keepers. The priests and the diviners urged appeasement of God: »If you send away the ark of the God of Israel, do not send it empty, but by all means return him a guilt offering (*kī hāšēb tāšībū lō 'āšām*). Then you will be healed, and it will be known to you (*'āz tērāpē'ū wēnōda' lākem*) why his hand does not turn away from you« (6,3; for the phrase »return a guilt offering« see also vv. 4, 8, and 17).

The use of the verb *šwb*, »return, restore« (in the infinitive absolute) implies giving back something that was taken wrongfully (cf. Gen 20,7; 2 Sam 9,7). The noun *'āšām* ranges in meaning from »offence, trespass, fault, guilt« to »compensation, trespass offering, guilt offering, gift of restitution, gift of atonement.« In this context »returning (*'āšām*)« obviously means primarily a gift of restitution and atonement, but also implies a guilt offering. The claim that this word »is not necessarily concerned with sin at all. In the present passage the *'āšām* is compensation paid as protection against further suffering.«<sup>14</sup> does not properly reflect man's natural consciousness of guilt whenever his actions are oriented against divine order and authority. Human attitudes to the deity could never become a purely political matter. Men of piety cannot accept any attempt to subordinate one divine being to another, for they remain (in polytheistic religions too) uncertain about the mysterious question of who is the true God who guides the events of history. And it is most natural for them to ask themselves whether a given disorder or misfortune has been conditioned by their own conduct.

The expected result of restoration is healing. But the Septuagint has a different version of v. 3b: »And then shall you be healed, and an atonement shall be made for you; should not his hand be stayed from off you?« In discussing the guilt offering the Philistines are to return to the Lord, the priests and diviners urge and warn: »... and give glory (*kābōd*) to the God of Israel; perhaps he will lighten his hand (*'ūlay yāqēl 'et-yādō*) from off you and your gods and your land. Why should you harden (*lammāh tēkabbēdū*) your hearts as the Egyptians and

<sup>14</sup> See P.K. McCarter, o.c., 133.



Pharaoh hardened (*kibbēdū*) their hearts? After he had made sport of them, did not they let the people go, and they departed?» (6,5b-6). There are a number of allusions or references to the Exodus narrative, but an important difference between the two stories is the evidence that in contrast to the Pharaoh the Philistine rulers accepted good counsel and did not harden their hearts.

## 2. 7,2–15,35 – Samuel and Saul

The Deuteronomistic account of Samuel's victory over the Philistines (7,2-17) presents him as a judge over all Israel. It was composed in the light of what preceded it, but is so organically connected with ch. 8 that it functions as an introduction to the composite Saul Cycle. The charming folk-tale of the lost asses of Kish (9,1–10,16) differs in all respects from the preceding chapters; nevertheless, it offers a clue to the theological concern of the whole section – that history is primarily a matter of God's providence. The account of Saul's election by lot in Mizpah (10,17-27) continues the prophetic narrative of ch. 8. The election is confirmed in Gilgal after Saul has proved his kingly qualities by delivering Israel from the Ammonites (11,1-15). Samuel's farewell address (12,1-25), containing comment on Israel's history of apostasy and warning and exhortation for the future, bears some resemblance to chs. 7, 8, and 10,17-24 and at the same time interprets the whole section consisting of chs. 1–11.<sup>15</sup> Chapters 7–12 are held together by the prophetic urge towards a theocratic ideal of kingship in Israel.<sup>16</sup> In this framework the themes of blessings or punishments – pronounced as principle or applied to action – come to the fore.

The thematic unity of chs. 13–15 is provided by the conflicts between Saul and Samuel on the one hand and Jonathan on the other. The king failed in critical historical situations and was judged blameworthy by both Samuel and Jonathan, and finally abandoned and rejected by God.

### a) 7,2–12,25 – Samuel and the Monarchy

The passage 7,2-15 presents the Deuteronomistic theology of history according to the well-established pattern of the book of Judges: apostasy, punishment, repentance, and deliverance. In this context Samuel acts as theocratic ruler and intercessor on behalf of Israel – like Moses in his day (cf. especially Exod 17,8-13; 32,11-13.30-32; 33,12-20; 34,8-9). This explains the mention of Samuel as intercessor in Jer 15,1 and Ps 99,6; in the former case God's mercy being denied, in the latter accorded. Since the people are afflicted by the Philistines, in Sam 7,2-15 the emphasis is not on determination of apostasy and punishment but on mourning, confession of sins, prayer, and deliverance.

<sup>15</sup> See L.M. Eslinger, o.c., 49: »The narrative extending through chs. 1–12 should be interpreted as a coherent theological-political exploration of human and divine leadership in Israel. This exploration is presented in the form of a literary representation of the events leading to the establishment of a monarchy in Israel.«

<sup>16</sup> Cf. A. Weiser, *Samuel: seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1. Samuel 7--12*, FRLANT 81, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 1962.

Samuel exhorts the people: »If you are returning to the Lord with all your heart, then put away the foreign gods and the Ashtaroth from among you, and direct your heart to the Lord, and serve him only, and he will deliver you out of the hand of the Philistines« (v. 3). In v. 4 the narrator states that the persuasion was successful. In vv. 5-6 he reports: »Then Samuel said, >Gather all Israel at Mizpah, and I will pray to the Lord for you.< So they gathered at Mizpah, and drew water and poured it out before the Lord, and fasted on that day, and said there, >We have sinned against the Lord.< And Samuel judged the people of Israel at Mizpah.« The association with fasting and confession of sins suggests that the drawing and pouring out of water was a repentance rite. Such rites are known only from postbiblical sources.<sup>17</sup> There seems, however, to be an allusion to such a ceremony in the metaphorical call for penitent appeal to God in Lam 2,19b: »Pour out your heart like water before the presence of the Lord!« It is noteworthy that the Targum Jonathan renders the statement in 1 Sam 7,6 by the same simile: »And they gathered themselves to Mizpah and poured out their heart in repentance like water before the Lord ...«

The intercessory role is essential in a prophetic and theocratic view of leadership. It is striking that the verb *šāpat* is used four times to designate Samuel's priestly, prophetic, and administrative leadership within the passage 7,2-15 (vv. 6.15.16.17). The response of Samuel and of his God to the Philistine threat illustrates most clearly what it means to be a »judge«: not to demonstrate man's power and justice, but to administer God's justice and righteousness in confidence and patience. When the Philistines invaded Israel the people said to Samuel: '*al-tahārēš mimmennū mizzē 'ōq*<sup>18</sup> *'el-yhwh 'ēlōhēnū wēyōšī 'enū miyyad pēlišīm*, »Do not keep silent from us, from crying out to the Lord our God, that he may save us from the hand of the Philistines« (v. 8). The people demanded in unceasing intercession, and the narrator reports: »So Samuel took a sucking lamb and offered it as a whole burnt offering to the Lord; and Samuel cried to the Lord for Israel, and the Lord answered him« (v. 9). God responded, in fact, with thunder, which caused disarray among the Philistines (cf. vv. 10-11).

The account in 7,2-15 is based on the belief that it is God who gives victory over Israel's enemy, provided that the people are confident and faithful. In a time of mourning and of Samuel's intercession, *Eben-hā'ēzer*, the »Stone of Help,« which is in ch. 4 the sign of defeat, became the seal of victory (7, 12). The restoration of the former state of affairs was possible only after the people's penitent return to their God.

Chapter 8 reflects a completely different situation. Samuel is by now an old man and his sons, whom he made judges over Israel, »did not walk in his ways, but turned aside after gain; they took bribes and perverted justice« (v. 3). The elders therefore challenged Samuel at Ramah with the demand: »Behold, you are old and your sons do not walk in your ways; now appoint for us a king to govern us like all the nations« (v. 5). The charismatic leader realised that their primary motivation was not the default of Samuel's sons, but Israel's failure to acknowledge the supreme divine authority and leadership. After having prayed, Samuel received God's explanation of the demand: »Hearken to the voice of the people in all that they say to you; for they have not rejected you, but they have

<sup>17</sup> For references see P.K. McCarter, o.c., 144.

<sup>18</sup> For the form of pregnant expression see E. Kautzsch and A.E. Cowley, o.c., § 119 y and ff.

rejected me from being king over them ...» (vv. 7-9). The prophet attempted to unnerve the elders with an enumeration of the burdens that might flow from an exercise of the »right of the king« (vv. 10-18), but got nowhere: »No! but we will have a king over us, that we also may be like all the nations, and that our king may govern us and go out before us and fight our battles« (vv. 19b-20).

What have chs. 7 and 8 in common, and where do they differ? The obvious common ground is the beliefs and values of Samuel himself. His understanding of the nature of God and of the role of Israel is unfaltering. He knows that the obligation of a ruler and of the people as a whole is constant: no matter whether one is priest, prophet, judge, or king, one must act in accordance with the spirit of the supreme kingship of God. The attitude of the people, however, changes with the situation. In distress they mourn, penitent and self-critical; in prosperity they become presumptuous. Eli's and Samuel's sons are almost paradigms of Israel's depravity. But perversity reaches its nadir with the urge to become »like all the nations.« God cannot then promise mercy to alleviate distress: his verdict is: »And in that day you will cry out because of your king, whom you have chosen for yourselves, but the Lord will not answer you in that day« (v. 18). The creature of Israel's own choice will become unavoidably the agent of her punishment.

So the attitude of God described in ch. 8 cannot be as it was in ch. 7. In the latter the narrator could report that the Lord answered Samuel's prayer (v. 9), but in the former God himself denies an answer. But the reason is not the question of Israel's human leadership – shall it be judge or king. The social framework is not of essential importance; what matters is the motivation of man's attitude towards divine and human authority. The people should not *demand* a judge or a king, but *pray* to God – like Moses, Samuel, and so many other prophets – that he may grant them a ruler according to his own choice. Such was the understanding of the true prophets and of God himself in regard to any human administration, and some leaders were ultimately able to adopt this ideal. Gideon, for instance, answered those who offer him rule over them: »I will not rule over you, and my son will not rule over you; the Lord will rule over you« (Judg 8,23). The higher one's authority the greater the danger of his rising above himself and denying God's rule. So the *demand* for »a king to govern Israel like all the nations« emerges from the same perverse motivation as man's primeval temptation to become »like God« (cf. Gen 3,5).

Does this mean that the idea of a king was wrong in principle? Are pro- and anti-monarchic tendencies in genuine opposition in their attitudes and sources? Many exegetes think so. But how is one to evaluate, then, God's demand to Samuel: »Hearken to their voice, and make them a king« (8,22) and the many prophetic and especially messianic texts proclaiming or implying the ideal of a just king? Again, the issue at stake is not the office as such but the motivation in administering a given office. False motivation is the true cause of controversy. It is obvious that God has acted since the creation of man according to the principle: *Abusus non tollit usum*. If it were otherwise the world would never have been created, and Saul never appointed king. The belief in God's kingship means that God's providence is finally based on the experienced paradox that his grace is greater than the possibility of man's abuse. And even more: God's administration of justice turns man's abuse to good purpose. Here lies the

explanation why God accedes to the people's demand even though he castigates their motivation.<sup>19</sup>

It is generally recognised that ch. 8 was originally continued by the account of the public choice by sacred lot and of the anointing of Saul at Mizpah (10,17-27), logically followed by the narrative of the proving of Saul by the delivering of Israel from the Ammonites, and of proclaiming him king at Gilgal (11,1-15). The event of the royal lottery shows that Saul was the king whom God had chosen, exercising his characteristic righteousness in exalting the meek (cf. 2,1-10). The »taking« of the tribe of Benjamin and the family of the Matriite is reminiscent of Saul's exclamation during his first meeting with Samuel: »Am I not a Benjaminite, from the least of the tribes of Israel? And is not my family the humblest of all the families of the tribe of Benjamin? Why then have you spoken to me in this way?« (9,21). In the event, the people were impressed not by God's criterion of paradox, but by Saul's appearance: »when he stood among the people, he was taller than any of the people from his shoulders upward« (10,23).

This contrast can be perceived as the indicator of a multiple irony. Samuel describes the demand of the people primarily as rebellion against their God: »... You have this day rejected your God, who saves you from all your calamities and your distresses; and you have said, >No! but set a king over us<« (v. 19). Once the choice is made by lot, he presents Saul to the people: »Do you see him whom the Lord has chosen? There is none like him among all the people«; and the people greet him: »Long live the king!« (v. 24; cf. 9,2). The underlying contrast between God's providence and the people's exigency has to be taken into consideration in any attempt to fill many of the gaps in the Saul Cycle narratives. Since elsewhere in the Bible (Josh 7 and 1 Sam 14,38-44) the casting of lots is reported to be used only to unmask an offender, we may ask whether the choice of Saul by lot was not in itself considered as punishment for the people's importunacy: ultimately they did not want a ruler according to God's will but according to their own desire.<sup>20</sup> In view of this controversy between Samuel and the people, Saul's attitude of the moment of his election is mysterious. It is said that »he has hidden himself among the baggage« (v. 22). Many exegetes think that he did this out of modesty. There may, however, be one or more other reasons that were never directly revealed.

The same is true of the conclusion of the folk-tale of the lost asses (9,1-10,16) which stands between the two controversies about the establishing of a monarchy (8,1-21 and 10,17-27). The narrative witnesses to an old tradition concerning Saul's election: Saul was looking for lost asses, but – guided by God's providence – he found a kingdom. After he returned from Samuel, his uncle

<sup>19</sup> Cf. P.K. McCarter, o.c., 161: »Chapters 7 and 8, therefore, stand in a reciprocal relationship. Together they present the case, positively and then negatively expressed, for the theocratic ideal of the kingship of Yahweh as it was cherished in prophetic circles.«

<sup>20</sup> See the statement by P.K. McCarter, o.c., 196: »The formal similarities among the three passages are striking, but in the other examples the purpose of the lot casting is to discover an unknown guilty individual, in the one case Achan and in the other Jonathan. While it is certainly true that lot casting was used for other purposes than the exposure of a criminal (including, indeed, the designation of individuals for office), the combination of features that appears here -- an oracle of judgment followed by the injunction to cast the lots -- casts a shadow over Saul's election. Again it would be overstating the case to say that all of this means Saul is guilty of something -- that will come later -- but there is a clear if subtle implication that he is an offending party by virtue of the election itself.«

wanted to know what the prophet had said to him (10,15). The reply was: »He told us plainly (*haggēd higgīd lānū*) that the asses had been found« (10,16a). The narrator adds: »But about the matter of the kingdom, of which Samuel had spoken, he did not tell him anything (*lō' higgīd lō*)« (10,16b). It is obvious that the narrator must have had special reason for emphasising both Saul's news that the asses had been found and his concealment of his election and anointing.

Samuel's farewell in ch. 12 is the longest speech in the book and is a composite of Samuel's address, responses by the people, and stories. The final form shows the characteristic Deuteronomistic touch: evidence of editorial reworking of underlying older historical material. The nearest parallel is Joshua's farewell in Josh 24; both sermons show elements parallel to those of the covenant structure.<sup>21</sup> The basic structure of 1 Sam 12 shows that the drama unfolds in three main acts: Samuel's giving up his office to a king, while protesting his past rectitude (vv. 1-5); a historical retrospect on Israel's apostasy (vv. 6-15); and a demonstration of Samuel's prophetic power and his willingness to continue to serve by interceding with God and instructing the people (vv. 19-25).

The attestation of Samuel's rectitude (vv. 1-5) at the moment of installation of a king clearly implies admonition and exhortation for the future. The more it is recognised that Samuel has been the true, divinely designated leader, the higher the justification for great expectations of the king. This is indicated by Samuel's comparison between »now« and »once«: »And now (*wē'attāh*), behold, the king walks before you (*mīthallēk lipnēkem*); and I am old and grey, and behold, my sons are with you, and I have walked before you (*wa'āni hīthallaktī lipnēkem*) from my youth until this day« (v. 2).<sup>22</sup> The vindication of Samuel's righteousness is contrasted with *mīšpāt hammelek*, »the right of the king,« a spectre raised in 8,11-18, suggesting that the people must expect from the king selfish cruelty. Samuel's protestations of judicial honesty conclude: »Testify against me and I will restore (*wē'āšīb*) it to you« (v. 3). This indicates that Samuel's desire that his innocence be declared before God and the anointed king is essentially linked with an awareness that there must be reparation for injustice.

The Deuteronomistic composition of the second act (vv. 6-15) contrasts *sidqōt yhw̄h*, »the saving deeds of the Lord« (v. 7; cf. Judg 5,11) with Israel's requital of ingratitude. The narrator employs the cyclical pattern of apostasy, subjugation to an enemy, a repentant cry to God, and deliverance characteristic of the book of Judges. The Ammonite threat had provoked the demand for a king: »No, but a king shall reign over us« (v. 12). So the faulty motivation of this request, indicated by the following clause »when the Lord your God was your king,« implies a repentant petition by the people. This explains why God delivered them by appointing a king – thus condescending to their wicked demand – when there were reasons for punishing them by delivering them to the

<sup>21</sup> See especially J. Muilenburg, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*, in: *VT* 9 (1959), 347-65; K. Baltzer, *Das Bundesformular*, WMANT 4, Neukirchener Verlag, Neukirchen Kreis Moers 1960 -- English translation *The Covenant Formulary*, Fortress Press, Philadelphia 1971; D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, AnBib 21A, Biblical Institute Press, Rome 1981, especially pp. 206-42: »Samuel, Joshua.«

<sup>22</sup> See the statement by R.W. Klein, o.c., 114-15: »... the word >walk< in Samuel's case refers to his moral or ethical conduct in his public life rather than his leadership. Perhaps the word >walk< used of the king refers both to leadership and his moral character. Then the author would mean that the king's behavior was yet to be tested; Samuel's was already known ...«

enemy. There are hidden reasons for the supremacy of God's mercy over the arguments for punishment. All the more important is the address both to the people and their king, beginning with *wē'attāh*, »And now« (v. 13) and concluding with the antithetical presentation of contrasting fates: »If you will fear the Lord and serve him and hearken to his voice and not rebel against the commandment of the Lord, then you and the king who reigns over you will follow the Lord your God;<sup>23</sup> but if you will not hearken to the voice of the Lord, but rebel against the commandment of the Lord, then the hand of the Lord will be against you and your king« (vv. 14-15). Quite often in the Hebrew Bible a statement in the form of antithetical parallelism concludes a literary segment (cf. Judg 5,31; Ps 1,6; 73,27-28; 145,20; 146,9; Prov 1,32-33; 2,21-22; 8,35-36).

The third act (vv. 16-25), beginning with *gam-'attāh*, »And (Also) now,« opens the door even more widely on the future. In order to confirm his prophetic authority and to bring the people to confess their sin, Samuel calls upon God to send a thunderstorm, his argument being: »And you shall know and see that your wickedness is great, which you have done in the sight of the Lord, in asking for yourselves a king« (v. 17). The expected effect is achieved, for the people urge Samuel: »Pray (*hitpallēl*) for your servants to the Lord your God, that we may not die; for we have added to all our sins this evil, to ask for ourselves a king« (v. 19). In exhorting Israel to faithfulness Samuel discloses several theologically important points: in spite of this sin the people have a good chance to be saved, provided they will faithfully follow their God; »for his great name's sake« God will not forsake the people he has chosen for himself; Samuel excludes sinning by ceasing to pray for his people and to instruct them »in the good and the right way«; persistence in wickedness despite God's goodness would mean perdition for Israel. The final sentence is emphatic: »But if you still do wickedly, you shall be sent away, both you and your king.«

This final declaration is the key to understanding the assurance in v. 22: »For the Lord will not cast away his people, for his great name's sake (*ba'abūr šēmō haggādōl*), because it has pleased the Lord to make you a people for himself.« God who has created and chosen his people forgives »all« sins, provided that the people do not fall away totally, thus becoming incapable of repentance and making ineffective all intercession. In this conclusion of chs. 1-12 the fundamental tenet of Samuel's farewell underscores the importance of all direct or indirect appeals to fidelity and repentance in this great section. The issue at stake is not the question of judge or king, but whether God or human authority shall rule over Israel.

## b) 13,2-15,35 – The Failings and Rejection of Saul

Chapters 13-14 comprise several anecdotes about Saul's Philistine wars which are unified on a profounder theological rather than on a literal level: the threat of the Philistines gives occasion to sharp conflict between Samuel and Saul

<sup>23</sup> See S.R. Driver, o.c., 94: »The whole verse consists of the protasis, ending with aposiopesis.« Septuagint and Vulgate accord with MT. Targum Jonathan has: »If you will *fear from before the Lord and worship before him and accept his Memra* and do not rebel against *the Memra* of the Lord, both you and the king who will rule over you will *follow eagerly after the service of the Lord* your God.« Most modern exegetes, however, demand an apodosis expressing wellbeing or blessing and assume corruption of MT.

(13,2-15); Jonathan acting under divine inspiration turns the tide of battle at Michmash Pass (13,16–14,23a); Saul's inadvertent solemn curse upon Jonathan (14,23b-46); and a summary of Saul's activity (14,47-52). After depicting the invading forces of the Philistines and the trembling Israelites gathered around Saul at Gilgal, the narrator turns his attention to Saul: »He waited seven days, the time appointed by Samuel; but Samuel did not come to Gilgal, and the people were scattering from him. So Saul said, >Bring the burnt offering here to me, and the peace offerings.< And he offered the burnt offering. As soon as he had finished offering the burnt offering, behold, Samuel came; and Saul went out to meet him and salute him« (13,8-10).

This short narrative involves some conspicuous gaps. There is no explanation of when and how the period of seven days was chosen; of how strict was the prohibition against the king performing distinctively priestly services; or of why Saul felt that a burnt offering had to be offered in order to ensure God's saving help. These gaps may be deliberate in order to concentrate the reader's intention on the underlying realities – i.e., on a deeper, indeed the deepest, concealed meaning of the conflict in Saul's consciousness and between Samuel's accusation and his own self-defence. Saul discloses his dilemma: »Now the Philistines will come down upon me at Gilgal, and I have not entreated the favour of the Lord« (v. 12). This is an explanation of his contended decision: »So I forced myself (*wā'et'appaq*), and offered the burnt offering.« It is obvious that there were two different layers in Saul's consciousness dealing with the same issue: on one an evaluation of the importance of a burnt offering in securing God's favour was taking place, on the other the importance of the general law concerning the offering of sacrifice was being weighed in the balance.

Saul failed on both levels. First, burnt offering is not solely a way of entreating God's favour; it can be considered purely as a symbol of man's devotion. What counts is man's total trust in the mysterious ways of God's providence which leaves all doors open for the divine liberty to operate. Once it is conceived as an independent and reliable method of gaining God's favour it introduces a spirit of presumptuous idolatry. It is not by chance that Jonathan succeeds by trust alone without any need of an offering (13,16–14,23a), arguing: »It may be that the Lord will work for us; for nothing can hinder the Lord from saving by many or by few« (14,6b). This is probably intentionally contrasted with Saul's attitude to the same theological issue. Secondly, the more it is clear that offering cannot possess autonomous force the more it is obvious that Saul should respect the general law. The report in 13,8-10 is directly related to the Samuel's command in 10,8: »And you shall go down before me to Gilgal; and behold, I am coming to you to offer burnt offerings and to sacrifice peace offerings. Seven days you shall wait, until I come to you and show you what you shall do.« We may assume that at that time only a priest was allowed to officiate at the sacrifice. All the more is it clear that Samuel's purpose is to put to the test both Saul's obedience and his patience – a decisive mark of faith.

In the final result, Saul's disobedience to the general law has the same roots as his misunderstanding of the role of offering: lack of faith, manipulation of God's purposes through cultic formality, self-will and self-deception. A tale of a

broken *appointment* turns into a story of *disbelief*.<sup>24</sup> Only against this background does the sharp condemnation uttered by Samuel in 13,13-14 (cf. 2,35) become understandable:

You have done foolishly; you have not kept the commandment of the Lord your God, which he commanded you; for now the Lord would have established your kingdom over Israel for ever. But now your kingdom shall not continue, the Lord has sought out a man after his own heart; and the Lord has appointed him to be prince over his people, because you have not kept what the Lord commanded you.<sup>25</sup>

The authority of Samuel's judgment is based on a strictly theocratic view of rule over Israel.<sup>26</sup> The »foolishness« of Saul implies the wisdom of him whom God has sought out »after his own heart.« Both the rejection of Saul and the election of David involve not only God's freedom but also Saul's failings on the one hand and David's righteousness on the other. Neither rejection of the one nor election of the other, however, can be adequately »justified« on the basis of one short passage. Nearly all the following passages of I Samuel provide evidence of Saul's deficiency and David's wholehearted loyalty, thus justifying God's contrasting ways to them. The difference between the two men is already manifest in the moments of their election: Saul was chosen (1 Sam 10,24) in response to the request of the people (1 Sam 8,5.19-20; 12,13), whereas David was truly God's choice (1 Sam 16,12; 2 Sam 6,21). Nor should we forget that David's righteousness is implicit in many narratives and explicitly stated in 1 Kgs 3,6; 9,4; 11,4; 14,8; 15,3.<sup>27</sup>

The account of Saul's disobedience in 13,2-15 has an exemplary thematic parallel in ch. 15. But between the two prophetic verdicts on Saul's behaviour comes the story of his laying a solemn curse upon anyone who eats food before sundown (14,23b-46) which may at first give an impression of Saul's piety: he is, it seems, scrupulous in matters religious. Since the motivation of his decisions is often wrong, however, they can have an opposite effect. At the climax of his decisive battle with the Philistines he allowed himself a mistaken gesture; as the narrator puts it: »And the men of Israel were distressed (*niggās*) that day; for Saul laid an oath on the people, saying, >Cursed be the man (*'ārūr hā'īš*) who

<sup>24</sup> Cf. the conflict between Isaiah and Ahaz in a similar situation, presented in Isa 7. Ahaz rejects Isaiah's proposal to ask a sign of God because he had his own plans in mind.

<sup>25</sup> See the presentation of the structure of this passage in V. P. Long, o.c., 91.

<sup>26</sup> See the statement by V.P. Long, o.c., 90: »Ideologically, monarchy in Israel was acceptable only insofar as it was *not* >like (that of) all the other nations<, that is, only insofar as the king was willing to acknowledge his subordination to the Great King and his designated spokesman. The command of 10:8, that Saul should await Samuel's arrival in order to consecrate battle and receive instructions, was designed to safeguard this theocratic authority structure, and Saul's failure, or refusal, to recognize that point formed the basis for the announcement of judgement.«

<sup>27</sup> However, it is not justified to consider David's election independently of his character. P.K. McCarter, o.c., 229, overstates the meaning of the phrase *biqqēš yhw h lō 'īš kilbābō* when he translates it »Yahweh will seek out a man of his own choosing« and comments as follows: »This has nothing to do with any great fondness of Yahweh's for David or any special quality of David, to whom it patently refers. Rather it emphasizes the free divine selection of the heir to the throne (*nāgid*, >prince<), as the alternative to the endurance of Saul's >kingship (dynasty!) over Israel forever.« Cf. H.P. Smith, o.c., 98, and D.M. Gunn, o.c., 33-40, who tend to ascribe arbitrariness to Samuel's verdict in 13,13-14.



eats food until it is evening and I am avenged on my enemies« (14,24). Septuagint renders the first statement: »And Saul committed a great trespass of ignorance in that day.«<sup>28</sup> Saul's arbitrary gesture had a series of dire effects: »But Jonathan had not heard his father charge the people with the oath; so he put forth the tip of the staff that was in his hand, and dipped it in the honeycomb, and put his hand to his mouth; and his eyes became bright« (v. 27). Immediately we are faced with a discrepancy between the binding nature of the Saul-imposed fast and the beneficial effect of Jonathan's unwitting infringement of the oath. Second consequence of Saul's vow was, however, negative: after sundown, when the prohibition was no longer in force, the people inadvertently neglected the fundamental cultic prohibition on eating meat with blood (cf. Gen 9,4; Lev 17,11; 19,26; Deut 12,23-27; Ezek 33,25); while extremely exhausted, they acted in haste, falling on the plundered beasts (vv. 31-33). The third consequence concerned Saul directly: »And Saul inquired of God, >Shall I go down, after the Philistines?< But he did not answer him that day« (v. 37).

What are the reactions of the people, Jonathan and Saul to the consequences of Saul's adjuration? Strikingly enough, the people accepted his charge without complaint: »So none of the people tasted food« (v. 24). On the other hand, Jonathan allowed himself to be critical after being informed of Saul's vow by one of the people: »My father has troubled the land; see how my eyes have become bright, because I tasted a little of this honey. How much better if the people had eaten freely today of the spoil of their enemies which they found; for now the slaughter among the Philistines has not been great« (vv. 29-30). Saul's reaction to the report »Behold, the people are sinning against the Lord, by eating with the blood« (v. 33) reveals his formal piety: »Let every man bring his ox or his sheep, and slay them here, and eat; and do not sin against the Lord by eating with the blood« (v. 34). Noteworthy, too, is the next report: »And Saul built an altar to the Lord; it was the first altar that he built to the Lord« (v. 35). But most striking of all is Saul's reaction to God's silence: »Come hither, all you leaders of the people; and know and see how this sin has arisen today. For as the Lord lives who saves Israel, though it be in Jonathan my son, he shall surely die« (vv. 38-39). The people again seem compliant: »But there was not a man among all the people that answered him« (v. 39). Their reply to his decision to cast a sacred lot was: »Do what seems good to you« (v. 40).

Now the irony is complete, as Saul takes measures to discover the guilty party: *hābāh tāmīm*, »Give a perfect lot« (v. 41), he demands. Targum Jonathan renders this phrase »we are in truth,« whereas the Septuagint has a striking expansion: »O Lord God of Israel, why hast thou not answered thy servant this day? If this guilt is in me or in Jonathan my son, O Lord, God of Israel, give Urim; but if this guilt is in thy people Israel, give Thummim.«<sup>29</sup> In the first casting of the sacred lot Saul with his house was »taken,« whereas the people »escaped«; in the next Jonathan was »taken.« At Saul's insistence Jonathan confesses his guilt and is willing to die (v. 43), and his father remains consistent and condemns him: »God do so to me and more also; you shall surely die,

<sup>28</sup> P.K. McCarter, o.c., 245, assumes that MT is corrupt and proposes the reading in accordance with the Septuagint's rendering: *wš'wl šgh* (or *šgg*) *šggh gdwlh bywm hhw'*. However, Targum Jonathan and Vulgate do not follow the Septuagint's rendering.

<sup>29</sup> For the procedure of lot casting see J. Lindblom, *Lot-casting in the Old Testament*, in: *VT* 12 (1962), 164-78.

Jonathan« (v. 44). But the people spontaneously revolted against the decision: »Shall Jonathan die, who has wrought this great victory in Israel? Far from it! As the Lord lives, there shall not one hair of his head fall to the ground; for he has wrought with God this day« (v. 45). Their intervention was successful: »So the people ransomed Jonathan, that he did not die« (v. 45).

It is noteworthy that Saul is implacably serious and consistent in his behaviour, whereas Jonathan and the people are not. Consequently a number of questions arise about their attitudes. Concerning Saul it must be asked: What was the motivation of his vow, of building the altar, of demanding God's answer »that day,« of his lot-casting ceremony, of his persistence in delivering his son to death? Concerning Jonathan: Why is he so ready to die even though he could not justify Saul's oath and his infringement of it was unwitting? Concerning the people: Why are they obedient to a king who acted foolishly? – for it is generally recognised that Saul's vow was rash, ill-advised, and presumptuous. We may assume that the building of an altar to the Lord must have been motivated by the desire to have full control over the cultic performance of the people rather than by a need to make atonement for guilt committed. Saul's divination seems to have been motivated by his desire to obtain confirmation for his covert plans rather than by his willingness to comply with the hidden ways of God's providence. He was capable of using for his ends even the most delicate methods of sacral investigation; in casting the sacred lot he swore »though it be in Jonathan my son, he shall surely die« (v. 39), because he was overconfident that something of the sort could not happen. There is no sign of his recognising that his adjuration was mistaken and therefore of his feeling a need to beg God's forgiveness. Since he was *not* »willing to do all that is right,«<sup>30</sup> but only what suited his self-righteous will, he was »unable to avoid the coming disaster.«<sup>31</sup>

Jonathan on the one hand and the people on the other stand in contrast to Saul's thought and action. Jonathan was right in criticising his father's ill-advised gesture. His noble willingness to die in consequence of a mistaken decision does not conflict with his reasons for his verdict on his father's gesture. On the contrary. The more a man is aware that a vow taken before God is an extremely serious matter, the more he is capable of bearing the consequences involved. From this it logically follows that an oath should not be taken at all (cf. Matt 5,33-36). The contrast between the people's obedience until the critical moment of revolt and what happened then indicates that they disliked Saul's vow and lot casting; compliance was dictated by fear.<sup>32</sup> Once the contrast was complete between a Jonathan »who has wrought this great victory« (v. 45) and a Saul who had bound the people by oath to a fast without good reason, was complete their protest was made spontaneously.

Which position is supported by the narrator or compiler? Putting the story between two classical narratives of Saul's disobedience that resulted in his rejection shows that the final compiler obviously wanted to underscore the king's

<sup>30</sup> We have to turn the positive statement by P.R. Ackroyd, *o.c.*, 119, into negative.

<sup>31</sup> See P.R. Ackroyd, *o.c.*, 119.

<sup>32</sup> Septuagint has, however, an expanding rendering of v. 42 thus pointing to the people's disagreement regarding lot casting: »And Saul said: >Cast between me and my son Jonathan; whomsoever the Lord shall cause to be taken by lot, let him die.< And the people said to Saul: >This thing is not to be done.< And Saul prevailed against the people, and they cast between him and Jonathan his son, and Jonathan was taken by lot.«

failings in order to persuade his readers that Saul was not an appropriate ruler. Jonathan's verdict on his father on the one hand and the people's protest against Saul's condemnation of his son on the other are certainly shared by the writer. This implies that Jonathan's unwitting infringement of the oath is not true guilt; consequently there must have been some solution for him. It is most noteworthy that in Targum Jonathan the argument of MT for requesting Jonathan's deliverance »for he has wrought with God this day« (v. 45) is rendered as follows: »for before the Lord it was revealed that in carelessness he acted this day.« How »the people ransomed Jonathan« (v. 45) is in this context of little or no importance. It may be assumed that silence about this and other issues was motivated by the main purpose of the story which shows that Saul's presumptuous manipulation proved fatal to himself: his self-righteousness was the father of his condemnation. And that must have been why God »did not answer him that day« (v. 37), for divine favour can not be gained by any kind of human demand or dictate.<sup>33</sup>

The story of the great battle against the Amalekites (15,1-35) discloses Saul's various failings in his attitude to the will of the Lord and his servant Samuel.<sup>34</sup> In his address to Saul the latter says: »It was I whom the Lord sent (*'ōtî śālāh yhw̄h*) to anoint you king over Israel; now therefore hearken to the words of the Lord. Thus says the Lord of hosts, >I will punish (*pāqadtī*) what Amalek did to Israel in opposing them on the way, when they came up out of Egypt. Now go and smite (*lēk wēhikkātāh*) Amalek, and utterly destroy (*wēhahāramtem*) all that they have; do not spare them (*wēlō' tahmōl 'ālāw*), but kill both man and woman, infant and suckling, ox and sheep, camel and ass« (vv. 1-3). It is important to realise that Saul's duty to ensure that the Lord received his due is underlined by the reference to his anointing; Saul must obey God's instructions as transmitted through Samuel. The imposition of the ban or »devotion« (*hērem*) applied to the Amalekites had its origin in Amalek's failings during the years in the desert (see Exod 17,8-16; Deut 25,17-19; cf. Judg 6,3-6), for normally it was restricted to the residents of Palestine (cf. Deut 20,10-18). The triumph over Amalek was a victory of prayer by means of Moses's uplifted hands, and the story in Exodus concludes: »The Lord will have war with Amalek from generation to generation« (17,16). Deuteronomy, however, points to Amalek's unforgivable failure to spare the weak and defenseless in order to justify the verdict: »... when the Lord your God has given you rest from all your enemies round about, in the land which the Lord your God gives you for an inheritance to possess, you shall blot out the remembrance of Amalek from under heaven; you shall not forget« (25,19). Now it is Saul's duty and privilege to revenge Amalek's aggression.

When inflicting retribution elsewhere Saul showed a remarkable grasp of the spirit of such actions. When he spared Kenites who deserved to be rewarded

<sup>33</sup> We cannot agree with the view of H.P. Smith, o.c., 120: »The older commentators were much exercised by the question whether Jonathan was really bound by an adjuration of which he was ignorant. In the sense of the Biblical writer, he was so bound. Nor can we seriously question that, to the Biblical writer, the reason for Yahweh's refusal to answer Saul was his anger at Jonathan's transgression -- though the commentators have ingeniously avoided this conclusion, and have tried to shift the guilt from Jonathan to Saul.«

<sup>34</sup> For a close »literary« analysis of this passage see especially M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion: Ideology, Rhetoric, and Poetics in Saul's Fall*, in: *HUCA* 54 (1983), 45-82 = *The Poetics of Biblical Narrative*, ISBL, Indiana University Press, Bloomington 1987, 482-515.

his argument was: »for you showed kindness (*hesed*) to all the people of Israel when they came up out of Egypt« (15,6). But now he surprisingly spared those who should have been the prime object of total destruction: »And Saul smote (*wayyak*) the Amalekites, from Havilah as far as Shur, which is east of Egypt. And he took Agag the king of the Amalekites alive, and utterly destroyed (*hehëřim*) all the people with the edge of the sword. But Saul and the people spared Agag (*wayyahmöl šā'ül wëhā 'am 'al-'ägāg*), and the best of the sheep and of the oxen and of the fatlings, and the lambs, and all that was good, and would not utterly destroy them (*wëłō' 'ābū hahāřimām*); all that was despised and worthless they utterly destroyed (*hehëřimū*)« (vv. 7-9). It is obvious that the emphasis is on the contrast between destroying »all the people,« »all that was despised and worthless,« and sparing »Agag and the best of the sheep ...« The divine commandment of total destruction (vv. 1-3) contrasts glaringly with Saul's partial completion of the task.<sup>35</sup> There is no mention of motives for this selectivity, but it is evident that he was not guided by humanitarian motives but rather by vanity and greed, for he did not spare the weak and helpless – like the infant and suckling named in the command – but the king and the best of the livestock.

God then delivers a grave verdict in his address to Samuel, shifting the weight of doom from the Amalekites to Saul: »I repent (*nīhamtī*) that I have made Saul king; for he has turned back from following me and has not performed my commandments (*kī-šāb mē'ahāray wë't-dëbāray lō' hëqīm*)« (v. 11), a regret echoed in v. 35; so this theme underscores the gravity of God's verdict. Samuel »was angry; and he cried to the Lord all night« (v. 11b), supposedly either to save Saul by persuading God to change his mind or else to procure from him additional instructions. Now a chain of irony is forged. When Saul encounters Samuel in Gilgal he greets him: »Blessed be you to the Lord; I have performed the commandment of the Lord« (v. 13). This enthusiastic claim is contradicted by God's announcement to Samuel that »he has not performed my commandments.« Asked by Samuel to explain the noise of the animals Saul replies: »They have brought them from the Amalekites; for the people spared the best of the sheep and of the oxen, to sacrifice to the Lord your God; and the rest we have utterly destroyed« (v. 15). The most striking feature of his self-defence is the attempt to redistribute blame and credit by choosing his pronouns: when the question is one of guilt he shifts from »I« to »they« – even though in v. 9 it is explicitly stated that »Saul and the people spared Agag, and the best of the sheep ...«; when the divine will has been complied with, he uses »we.«

In this respect what he says in vv. 20-21 – in reply to Samuel's reproach that he disobeyed God's voice – is a similar evasion of the truth; concerning Agag, however, Saul admits »I have brought Agag the king of Amalek.« Samuel asks the rhetorical question: »Why did you not obey the voice of the Lord? ... (v. 19),

<sup>35</sup> See the statement by M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion*, 54 = *The Poetics of Biblical Narrative*, 489: »Consider the present case of sequential shift in focus. Only when his hero falls into sin does the narrator show his hand. It is (we now discover) Saul's crime, not Amalek's, that forms the real theme, and his punishment that raises the moral-ideological question marks and thus calls for justification ... The point is that as soon as Saul emerges as the real center of interest and judgment, all that has gone before appears in a new light and acquires new significance in relation to him. The whole normative weight of the tale's opening, seemingly designed to crush the Amalekites or any pity their fate may evoke, now recoils upon Saul.«

thus expressing his bitterness and inviting the king to repentance. Saul, however, was not prepared to answer such a question because he did not expect Samuel to know about the matter; so he allowed himself a revised version of events that departed from the objective truth, claiming: »I have obeyed the voice of the Lord ...« (vv. 20-21).<sup>36</sup>

In both instances Saul claims a pious motive for sparing the best of the spoil: »to sacrifice to the Lord your God,« but his evasiveness leaves the impression that his true reason for doing so was pure self-interest. Even though Saul's defence at that point had been sincere, it would have remained theologically unacceptable, for the regulations governing sacrifice and the ban are completely different.<sup>37</sup> Thus it is obvious that Saul's misconduct is essentially a matter of disobedience, and his self-defence is self-incriminatory. The sentence pronounced by Samuel (vv. 22-23) is couched in poetry; it is prophetic as well as proverbial in style:

Has the Lord as great delight in burnt offerings and sacrifices  
as in obeying the voice of the Lord?  
Behold, to obey is better than sacrifice,  
and to hearken than the fat of rams.  
For rebellion is as the sin of divination,  
and stubbornness is as iniquity and idolatry.  
Because you have rejected (*ya'an mā'astā*) the word of the Lord,  
he has also rejected you (*wayyim'oskā*) from being king.

This verdict is reminiscent of other passages where sacrifice and other religious observances are disparaged by the preference given to a right relationship towards God and one's fellow-men (cf. Isa 1,10-11.13; 66,2b-4; Jer 7,21-26; Hos 6,6; Amos 5,21-24; Mic 6,6-8; Ps 50,9; 51,18; Mark 12,28-34). There is gradation of accusation, and Saul is presented as hardened in sin. Consequently, God's punishment must fit the crime according to the *lex talionis*: measure for measure – or in this case, rejection for rejection (see also v. 26). It is noteworthy that in a similar context of *hērem* violation by Achan in Josh 7,25 a like reciprocity is found: »Why did you bring trouble on us? The Lord brings trouble on you today.« Samuel's declaration of punishment echoes the threat in Sam 12,15: »If you will not hearken to the voice of the Lord, but rebel against

<sup>36</sup> See M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion*, 73 = *The Poetics of Biblical Narrative*, 506: »This countershow of innocence launches a complex play of viewpoints and levels of awareness, with Saul as its ironic target. Although actually invited to make a moral response -- a full confession of guilt being the only gesture that might save him -- Saul delivers a factual report. Having misinterpreted the present state of affairs, Saul now misrepresents the past and thus leaves himself no future. And blind to his own informational disadvantage, he seeks to take advantage of his addressee's.«

<sup>37</sup> See the statement by H.W. Hertzberg, o.c., 127: »Saul has not only a plausible but also a pious answer ready for Samuel's question about the significance of the cattle round about. Is it not the same thing for him to set aside the cattle for sacrifice and to offer them now at this holy place as to put them to the >ban< in the place where they were taken? But sacrifice and the >ban< are not the same thing; the >ban< is complete destruction, the surrender of the whole, whereas sacrifice (*zābah*) usually presupposes a portion for men as well. Above all, however, Saul, by bringing the plunder undestroyed from the place of the >ban<, has thereby introduced it into the profane sphere of life, where it is exposed to the usual contamination.«

the commandment of the Lord, then the hand of the Lord will be against you and your king.«

Samuel's announcement is followed by Saul's confession of sin: »I have sinned (*hātā'tī*); for I have transgressed (*'ābartī*) the commandment of the Lord and your words, because I feared (*yārē'tī*) the people and obeyed their voice. Now therefore, I pray, pardon my sin (*šā' nā' 'et-hattā'tī*), and return with me, that I may worship the Lord« (vv. 24-25). Saul reverses the defence put forward in vv. 13 and 20, recognising that he obeyed the voice (mouth) of the people instead of God and admitting that he also transgressed Samuel's words. But his confession of sin is not prompt and direct as in the case of Achan after the Jericho battle (Josh 7,20), Jonathan after his unwitting transgression (1 Sam 14,43), and David after the Bathsheba affair (2 Sam 12,13; cf. 24,17). The most aggravating circumstance is the reason for his disobedience to God's commandment: »because I feared the people and obeyed their voice.«<sup>38</sup> Saul's confession of sin and his plea for forgiveness are reminiscent of Pharaoh's confession and plea for mercy (Exod 9,27-30; 10,16-20; cf. 8, 4-7. 21-28). Unlike his predecessor, however, Samuel is not willing to pardon or to pray for his adversary. Instead, he repeats his verdict in v. 26, and after Saul's attempt to detain him, tears his clothes and interprets the apparent accident as a symbolic act of sentence: »The Lord has torn the kingdom of Israel from you this day, and has given it to a neighbour of yours, who is better than you. And also the Glory of Israel will not lie or repent (*lō' yēšaqqēr wēlō' yinnāhēm*); for he is not a man, that he should repent (*kī lō' 'ādām hū' lēhinnāhēm*)« (vv. 28-29; cf. 28,17-18).<sup>39</sup> After Saul's renewed confession of sin Samuel grants his request to return with him and thus leave him with at least a pretence that the judgment has not yet taken full effect.

After his confrontation with Saul is completed Samuel calls for Agag, whom Saul had made his brother in crime.<sup>40</sup> Then he carries out the proscription on him before the Lord by applying the principle of *lex talionis*: »As your sword has made women childless, so shall your mother be childless among women« (v. 33). With this execution of judgment the contrast between king and prophet becomes total. The crown of pride that evoked Saul's pity is itself condemned to ruthless extinction. Agag's illusion of survival – »Surely the bitterness of death is past« – ended by Samuel's sword. Only by this action could the consequences of Saul's

<sup>38</sup> See the statement by M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion*, 80-81 = *The Poetics of Biblical Narrative*, 513: »If any reader has a lingering doubt about the justice of Saul's rejection, the newly fabricated account will banish it for good. Saul indeed starts by confessing his sin, at long last. But he immediately relapses and, blind to the implications of his argument, throws the blame on others. He thus disqualifies himself on all possible grounds. In social terms, the blatancy of his lie (>I feared the people<) exceeds all previous limits; and even if this were the whole truth, what better proof would one need of his unfitness for kingship? And in religious terms, he in effect admits that he fears the people more than he fears God ...« It is strange, therefore, that D.M. Gunn, o.c., 56, takes -- at the end of his evaluation of interpretations of ch. 15 -- an opposite stand: »The story thus forces us to re-examine, not Saul's conduct and motives, but those of Samuel and Yahweh. Why do they hold such a rigid pose? Why is Saul's penitence disregarded? *Why is Saul rejected?*«

<sup>39</sup> See M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion*, 67 = *The Poetics of Biblical Narrative*, 500: »Saul comes all the way from the exulting »I have performed the commandment of the Lord« to the about-facing »I have sinned«; and Samuel, from the mild query about the bleating of the sheep to a brutal statement of rejection.«

<sup>40</sup> Some commentators assume that the original continuation of the narrative is found in vv. 32-35, and they think that vv. 24-31 are an interpolation.

crime be nullified. Samuel's judgment is fully in line with the promise given concerning the nations, their kings, and their gods: »... And he will give their kings into your hand, and you shall make their name perish from under heaven, not a man shall be able to stand against you, until you have destroyed them ... And you shall not bring an abominable thing into your house, and become accursed like it; you shall utterly detest and abhor it; for it is an accursed thing« (Deut 7,17-26).

The narrative concludes with renewed declaration of God's repentance: »And the Lord repented (*nihām*) that he had made Saul king over Israel« (v. 35b; cf. v. 11).

### 3. 16,1–31,13 – Saul's Decline and David's Ascendancy

In the prophetic story of Saul (chs. 7–15) Samuel is presented as protagonist, Saul – and occasionally the people – at most as secondary figures. In the account of David's rise (chs. 16–31) there is a glaring contrast between him and Saul: David is protagonist and his fortunes are rising, whereas Saul is deuteragonist and his are declining. The great change is announced to Saul in 15,28: »The Lord has torn the kingdom of Israel from you this day, and has given it to a neighbour of yours, who is better than you« (cf. 28,17). Saul's rejection is illustrated against the background of his many failings and of David's righteousness. God can accept only a man who thinks and acts in his Spirit. When Samuel is sent to Bethlehem to anoint David in Saul's place he is instructed: »Do not look on his appearance or on the height of his stature, because I have rejected him; for the Lord sees not as man sees; man looks on the outward appearance, but the Lord looks on the heart« (16,7). No doubt »height« alludes to Saul's appearance: »From his shoulders upward he was taller than any of the people« (9,2; cf. 10,23), while David was »the youngest« (*haqqātān*) of eight sons of Jesse (16,6-13; 17,12). The account of his anointing concludes: »And the Spirit of the Lord came mightily upon David from that day forward« (16,13).

Saul's end was bizarre. Driven by self-will he »put the mediums and the wizards out of the land" (28,3). The grave threat posed by the Philistines made it clear that Saul's repudiation was complete: »the Lord did not answer him either by dreams, or by Urim, or by prophets« (28,6). In this stressful situation Saul plays an ironic role and turns to one of the few remaining mediums at Endor seeking contact with the ghost of Samuel, who duly appears, castigates Saul's disobedience, and foretells his death: »Why then do you ask me, since the Lord has turned from you and become your enemy? The Lord has done to you as he spoke by me; for the Lord has torn the kingdom out of your hand, and given it to your neighbour, David. Because you did not obey the voice of the Lord, and did not carry out his fierce wrath against Amalek, therefore the Lord has done this thing to you this day. Moreover the Lord will give Israel also with you into the hand of the Philistines; and tomorrow you and your sons shall be with me; the Lord will give the army of Israel also into the hand of the Philistines« (28,16-19). The decisive battle that followed on Mount Gilboa (cf. ch. 31) sealed the fate of Saul and of his three sons; Saul himself committed suicide.

Sections 16,14–22,29 and 24,1–26,25, however, disclose profounder reasons for Saul's decline and David's rise.

a) 16,14–23,29 – Saul Tormented by an Evil Spirit, God's Favour Bestowed on David

The following passage (16,14-23) paves the way for an encounter between Saul and David on various levels. The narrator depicts Saul's miserable situation: »Now the Spirit of the Lord departed from Saul, and an evil spirit from the Lord tormented him. And Saul's servants said to him, >Behold now, an evil spirit from God is tormenting you. Let our lord now command your servants, who are before you, to seek out a man who is skilful in playing the lyre, and when the evil spirit from God is upon you, he will play it, and you will be well<< (vv. 14-16). The musician chosen to provide this therapy was David.

The course of events ending with the death of Saul and his sons on Mount Gilboa (ch. 31) makes it clear that God guides history by promise and exaction, continually taking into account what has happened earlier and elsewhere. The clash between Saul and David tests them both by sounding the depths of their thoughts and feelings. Their response to various challenges always makes it clear in the end that the ways of God's rule are hidden but perfectly righteous. Since God is not acting alone but uses both the rebellious and obedient characters of his human agents, his judgment is usually more in accordance with the verities of the human situation than foreground happenings indicate. So the first encounter between the two is rich in irony. The intentions of Saul's servants were perfectly good, and David proved that »the Lord was with him« (v. 18) so clearly that »Saul loved him greatly, and he became his armour-bearer« (v. 21). But the relief he brought was only temporary, for Saul was plagued not by illness of body or psyche but by a malaise of the soul. The »evil spirit« resulted from a fundamentally distorted attitude to God and man.<sup>41</sup> How else can we explain the later mutation of Saul's love into a persecution mania towards David, once his ambitions had been challenged?

Before presenting this drama of darkness, the compiler reconciles the popular legend of David's victory over the Philistine champion Goliath (17,1–18,5) with the central concern: David's rise to power. The emphasis is placed on the blatant contrast between the Philistine, the Israelites, and David: Goliath is his people's most experienced and well-equipped warrior, self-confident and consumed by hate and defiance towards Israel. Saul and his people are terrified and helpless, and the king promises to the man who kills Goliath great riches, one of his daughters as a wife, and freedom for his house. When David offers himself Saul replies: »You are not able to go against this Philistine to fight with him; for you are but a youth, and he has been a man of war from his youth« (v. 33). David rejects the armour he is offered, saying »I cannot go with these; for I am not used to them« (v. 39) and appears before Goliath with his shepherd's weapon – a sling. Goliath, boasting of his strength, »cursed David by his gods« (v. 43), but David challenges him with absolute confidence in the power of God: »You come to me with a sword and with a spear and with a javelin; but I come to you in the name of the Lord of hosts, the God of the armies of Israel, whom you have defied. This day the Lord will deliver you into my hand ... that all the earth may know that there is a God in Israel, and that all this assembly (*kol-haqqāhāl*

<sup>41</sup> See H.W. Hertzberg, p.c., 141: »Saul's suffering is described theologically, not psychopathetically or psychologically.«



*hazzeḥ*) may know that the Lord saves not with sword and spear; for the battle is the Lord's and he will give you into our hand« (vv. 45-47; cf. vv. 26,37; Isa 31,1-3; Zech 4,6; Ps 20,8-9). David, revealing a basic law of the kingdom of God, executes God's justice as his chosen instrument; after striking the Philistine with amazing accuracy on his one vulnerable spot – his forehead – he kills him with Goliath's own sword (v. 51; cf. 2 Sam 23,21). So were Goliath's taunts and curses turned upon him. This unexpected end prompted the flight of the Philistines, just as the appearance and taunts of the Philistine had moved the Israelites to retreat. At the end of the story the implications of all the speeches become manifest.

In contrast to ch. 16 the narrator of ch. 17 ignores Saul's earlier encounter with David (cf. vv. 55-58) but provides a lyrical description of Jonathan's affection and loyalty towards David (18,1-5): »Then Jonathan made a covenant (*bērit*) with David, because he loved him as his own soul. And Jonathan stripped himself of the robe that was upon him, and gave it to David, and his armour, and even his sword and his bow and his girdle« (vv. 3-4; cf. v. 1; 19,1; 20,8.17; 23,18). As we are shown in several passages, the proverbial friendship between David and Jonathan is understandable against a background of the outstanding personal qualities that both possessed. After Jonathan's death David sang: »... your love to me was wonderful, passing the love of women« (2 Sam 1,26). David must have been a man of many attractive characteristics, for Saul too »loved him greatly« (v. 16,21; cf. 18,22); moreover, »all Israel and Judah loved David« (18,16; cf. vv. 22 and 28); and finally »Saul's daughter Michal loved David« (18,20). But the most important of the tributes is the observation that »David had success in all his undertakings; for the Lord was with him« (18,14; cf. vv. 5 and 28). Since David was chosen and loved by God, his success was an obvious mark of God's blessing.

David's success, however, very soon became a serious challenge to Saul. »When David returned from slaying the Philistine, the women came out of all the cities of Israel, singing and dancing ... And the women sang to one another as they made merry, >Saul has slain his thousands, and David his ten thousands.<« (18,6-7). This tactlessness aroused Saul's feeling of inferiority and fear for his throne, which resulted in jealousy and a rising mistrust towards David. Saul »was very angry« (v. 8) and he »eyed David from that day on« (v. 9); seized by »an evil spirit from God« he tried twice to pin David to the wall (vv. 10-11) and »was afraid of David, because the Lord was with him but had departed from Saul« (v. 12; cf. vv. 15 and 29). In an attempt to remove him, he sent him into battle with the Philistines, first promising him his elder daughter Merab (v. 17), and later his younger daughter Michal, »that she may be a snare for him« (vv. 21-22). But after David returned safely, he showed his duplicity by giving Merab to another man. When, however, the younger man brought the required bride-price for Michal – a hundred Philistines' forskins – »Saul gave him his daughter Michal for a wife. But when Saul saw and knew that the Lord was with David, and that all Israel loved him, Saul was still more afraid of David. So Saul was David's enemy continually« (vv. 27-29). Four distinct incidents (19,1-7.9-10.11-17.18-24) chart the escalation of the conflict.

Saul's failure to do away with David by indirect methods increased his jealousy, mistrust, and fear. Now he »spoke to Jonathan his son and to all his servants, that they should kill David« (19,1). Ironically, Saul disclosed his plans

to the man who »delighted much in David« (19,1; cf. 18,1.3; 20,17) and whose goodness now moved him to intercede for David by »speaking well« of him. Jonathan's argument is of a theological and moral nature: »Let not the king sin against his servant David, because he has not sinned against you, and because his deeds have been of good service to you; for he took his life in his hand and he slew the Philistine, and the Lord wrought a great victory (*těšû'āh gědôlāh*) for all Israel. You saw it, and rejoiced; why then will you sin against innocent blood by killing David without cause?« (vv. 4-5). The reasoning is so lucid and impeccable that it should have convinced Saul – and indeed he relented and swore: »As the Lord lives, he shall not be put to death« (v. 6). This gesture was a clear mark of reconciliation with David; in 18,13 we had been told that »Saul removed him from his presence,« but in 19,7 we read: »And Jonathan brought David to Saul, and he was in his presence as before.«

David's restoration to a close relationship with Saul's family did not last, for his military success warped the king's mind; »an evil spirit from the Lord came upon Saul« so that he »sought to pin David to the wall with the spear« (vv. 9-10; cf. 18,10-11). When this manoeuvre failed, Saul sent his watchmen to David's house to kill him there (vv. 11-17), but the irony persisted: Saul's daughter Michal, who had become David's wife through Saul's duplicity – »that she may be a snare for him« (18,20-27) – herself used duplicity in order to save the man who now commanded her primary loyalty. Asked by her father: »Why have you deceived me thus, and let my enemy go, so that he has escaped?« she fabricated a lie to match her father's guile: »He said to me, >Let me go, why should I kill you?<« (v. 17). Meanwhile David had fled to Ramah to meet Samuel; there he was miraculously protected from Saul's persecution (vv. 18-24).

The true tragedy of Saul's life was the recoil produced by his hostility to David. The more he tried to impede David's success or to destroy him the more was the younger man successful and loved. His malice and machination even produced the opportunity for David to become Saul's son-in-law, although he could only ask: »Who am I, and who are my kinsfolk, my father's family in Israel, that I should be son-in-law to the king?« (v. 18).<sup>42</sup> Disappointing her father's expectation, Michal became the instrument of David's escape from his persecuting animosity. Indeed, the unconscious actions of the characters foreshadow future events, thus bearing witness to God's righteousness and justice. The more human malice erupts darkly, the more brightly the glory of the divine justice shines. The contrast between the two men's characters and between their corresponding fates is a classic example of double causality in the Hebrew Bible.<sup>43</sup> Is not the main purpose of the prophetic interpretation to vindicate the rightness of God's direction of history?

<sup>42</sup> See P.K. McCarter, n.d., 318, puts it: »Everything Saul does to thwart David's rise works ironically to David's advantage, every opportunity Saul attempts to seize for himself turns in the end into an opportunity for David. It must also be pointed out that David's marriage to Michal, though at one level just another example of Saul's machinations turned to David's advantage, has a special significance of its own. Marriage to the king's daughter gives David a certain claim to membership in the royal house of Israel, which he will later, when already king of Judah, use to justify his succession to the northern throne as well.«

<sup>43</sup> Cf. I.L. Seeligmann, *Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe: Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken*, in: *ThZ* 19 (1963), 385-411. P.K. McCarter, o.c., 314, argues: »David's success is divinely given and, as we shall see, cannot be thwarted by his own lack of selfishness or excessive ambition any more than by Saul's opposition. In other words, both men

Chapter 20 forms an introduction to the period of David's departure from the royal court and his fugitive life. Nevertheless it looks forward to David's future kingdom, which will be based on the ideal of loyalty. He complains to Jonathan: »What have I done? What is my guilt (*'āwônî*)? And what is my sin (*hattā'tî*) before your father, that he seeks my life?« (v. 1). Jonathan, abounding in affectionate friendship, replies: »Whatever you say, I will do for you« (v. 4). David suggests that Jonathan should sound out his father's ideas and intentions and begs: »Now deal kindly with your servant, for you have brought your servant into a covenant of the Lord with you. But if there is guilt in me, slay me yourself; for why should you bring me to your father?« (v. 8). The plea shows that David acknowledges Jonathan's higher position; the only basis for David's hope in relation to Jonathan is his innocence and Jonathan's »covenant of the Lord« (cf. 18,3), i.e., a covenant ratified before God. Jonathan affirms his willingness to carry through the proposed test, but at the same time points to the mutual validity of the sacred covenant; in a clear reference to David's future kingdom he begs: »... May the Lord be with you, as he has been with my father. If I am still alive, show me the loyal love of the Lord (*ta 'āseh 'immādî hesed yhw̄h*), that I may not die; and do not cut off your loyalty (*wēlō' takrēt 'et-hasdēkā*) from my house for ever. When the Lord cuts off every one of the enemies of David from the face of the earth, let not the name of Jonathan be cut off from the house of David. And may the Lord take vengeance on David's enemies« (vv. 12-16). The narrator concludes: »And Jonathan made David swear again by his love for him; for he loved him as he loved his own soul« (v. 17). Both pleas clearly show that innocence and fidelity or loyalty – motivated by love – are the only real theological warrant of safety, and all the more do they imply the exigency of retribution for those who are guilty and disloyal. When David became king he did not forget Jonathan's loyalty; according to 2 Sam 9,1 he asked: »Is there still any one left of the house of Saul, that I may show him kindness for Jonathan's sake (*wē'e 'ēseh 'immô hesed ba 'ābūr yēhônātān*)?« And according to 2 Sam 21,7 David »spared (*wayyahmōl*) Mephibosheth, the son of Saul's son Jonathan, because of the oath of the Lord which was between them, between David and Jonathan the son of Saul.«

The outcome of Jonathan's probing of his father's thinking – on the second day of the new-moon feast – was terrifying: »Then Saul's anger was kindled against Jonathan, and he said to him, >You son of a perverse, rebellious woman, do I not know that you have chosen the son of Jesse to your own shame, and to the shame of your mother's nakedness? For as long as the son of Jesse lives upon the earth, neither you nor your kingdom shall be established. Therefore send and fetch him to me, for he shall surely die« (vv. 30-31). Even though Jonathan was well aware that his own succession to the throne was at stake he was not impressed by Saul's outburst. But the principal reason was obviously not his friendship with David – as most commentators claim – but the foundation and motivation of that friendship: their shared sensitivity to righteousness and loyalty. That strictly theological and moral axiom explains the wonderful depth and endurance of the friendship between them. Against this background it

are caught up in something larger than themselves, in events in which they must participate but cannot finally control.« There is no evidence in the book as a whole for such views. It is true that God's is the rule over mankind; but it is equally true that God -- in the final analysis -- acts against the plans of the wicked and in favour of the hope of the righteous.

becomes understandable that the only thing of concern to Jonathan was the question: »Why should he be put to death? What has he done?« (v. 32; cf. 26,18; 29,8-9). The same is true of the answer given by the priest Ahimelech at Nob to the persecuting Saul: »And who among all your servants is so faithful as David ...?« (22,14). This explains the confirmation of covenant in the Wilderness of Ziph at Horesh when Jonathan attested his loyalty to David: »Fear not; for the hand of Saul my father shall not find you; you shall be king over Israel, and I shall be next to you; Saul my father also knows this« (23,17). In this context the narrator reports: »And the two of them made a covenant before the Lord« (v. 18). This background is reflected in the way of presenting David's innocence and mercy towards his persecutor in chs. 24 and 26. According to both passages David spared Saul when he could have killed him, in the consciousness of his being »the Lord's anointed«; and Saul in return recognised David's righteousness by confessing his own wickedness. Such happenings would have been unthinkable had they not been *cum fundamento in re*.

#### b) 24,1–26,25 – David, Relenting and Vengeful

Chapters 24 and 26 contain very similar accounts of David's magnanimity in his dealings with Saul. We may conclude either that both narratives are later expansions and elaborations of the same original or that the narrative of ch. 24 (A) is derived from the account contained in ch. 26 (B). The fact that two versions of the same acts of generosity are preserved witness to their extraordinary importance in the context of David's rise to power. All the more is it obvious that the lovely tale of the encounter between David and Nabal's beautiful and intelligent wife Abigail, standing between the two accounts, springs from the same soil: the message is that no human actor on the world's stage should take vengeance with his own hand. A neat contrast is made, however, between the two stories with their expansive and flowery speeches depicting David's refusal to lay hands upon a Saul who persecutes him continually, and his immediate decision to take vengeance on the churlish Nabal, who assaulted him. The point of the pivotal episode in ch. 25 is that David is prevented from incurring fatal blood guilt by the intercession of an exceptional woman who is destined for him. So he learns that he has to leave his cause in the hands of God.<sup>44</sup>

According to both versions of the encounter, Saul took »three thousand chosen men« and went to seek David and his men in the wilderness (24,3; 26,2). Version A says that Saul fell into David's power in the very cave where David was hiding (24,4), while according to version B David went into Saul's camp by night when Abner and the army lay around Saul (26,3-7) and »a deep sleep from the Lord had fallen upon them« (26,12). In both versions David's men tempt their master; in 24,5 they urge him: »Here is the day of which the Lord said to you, >Behold, I will give your enemy into your hand, and you shall do to him as it shall seem good to you<«; in 26,8 Abishai, later commander of David's army, exhorted him: »God has given your enemy into your hand this day; now therefore

<sup>44</sup> For evaluation of the three chapters cf. -- in addition to the works already cited -- especially R.P. Gordon, *David's Rise and Saul's Demise: Narrative Analogy in 1 Samuel 24--26*, in: *TynB* 32 (1980), 37-64.

let me pin him to the earth with one stroke of the spear, and I will not strike him twice.« The proposed pinning of Saul to the earth is reminiscent of the king's attempts to pin David to the wall (18,11; 19,10), and suggests resort to the *lex talionis*. David refuses to take the matter into his own hands and refers to Saul as the »Lord's anointed« (24,7; 26,9-12). In 24,5b-6 we are told that, having cut off the skirt of Saul's robe, »afterward David's heart smote him (*wayyak lēb-dāwīd 'ōtō*), because he had cut off Saul's skirt.« There may be various reasons for David's twinge of conscience – for example the symbolic meaning of the robe. It is noteworthy that in 2 Sam 24,10 the same phrase is used in the context of a census: »But David's heart smote him after he had numbered the people.« In 26,10 the narrator reports how David complies with the will of God and leaves judgment upon Saul in God's hands: »As the Lord lives, the Lord will smite him; or his day shall come to die, or he shall go down into battle and perish.« It is important to recognise that David's reluctance is not merely a matter of his generous nature but of his respect for the divine will, i.e., his profound belief that God chooses and judges the people: the king is, because of his anointing, sacrosanct and should not be touched by anyone (cf. 26,9.11.16.23; 2 Sam 1,14.16); vengeance belongs to God; and the righteous can hope for God's protection. This threefold belief debars David from laying violent hands upon Saul.

The sparing of Saul is followed by an evaluation of the deed (24,9-16; 26,13-20). David calls to the king or his guard, protests his loyalty, and substantiates his innocence by producing objects (the skirt of Saul's robe, his spear, and the jar of water) that are tangible evidence that David had declined an opportunity to kill him. His motives and hopes are best expressed by his calling on God to judge between Saul and himself: »May the Lord therefore be judge, and give sentence between me and you, and see to it, and plead my cause, and deliver me from your hand« (24,16). According to version B David characterises Saul's men – calling them from a distant hilltop – as »sons of death« because of their failure to keep watch over the king, instead of complaining (as one would have expected) about Saul's threatening him – an ironical way and subtle method of reminding the king of his mistaken attitude to their relationship.

In both versions (24,17-22; 26,21-25) Saul ends by acknowledging that David is in the right, and that his own conduct has been indefensible. Especially noteworthy is his declaration in 24,18: »You are more righteous than I; for you have repaid me good, whereas I have repaid you evil« (cf. 25,21 relating to Nabal). David expresses his sense of injustice by challenging Saul: »If it is the Lord who has stirred you up against me, may he accept an offering; but if it is men, may they be cursed before the Lord, for they have driven me out this day that I should have no share in the heritage of the Lord, saying, >Go, serve other gods<« (26,19). He goes on to profess his belief that he will be safe under God's protection and asks for his help: »The Lord rewards every man for his righteousness and his faithfulness; for the Lord gave you into my hand today, and I would not put forth my hand against the Lord's anointed. Behold, as your life was precious this day in my sight, so may my life be precious in the sight of the Lord, and may he deliver me out of all tribulation« (26,23-24). Then Saul invokes a blessing on David: »Blessed be you, my son David! You will do many things and will succeed in them« (26,25; cf. 18,14). According to version A Saul acknowledges David's future kingship – like Jonathan in 23,17. Then he exacts

from him a solemn oath of protection for his descendants: »Swear to me therefore by the Lord that you will not cut off my descendants after me, and that you will not destroy my name out of my father's house« (24,23; cf. Jonathan's plea in 20,14-16). David agrees, thus confirming his policy of refusing to take advantage of the position and seek vengeance on his persecutor.

The romantic story of David's confrontation with the immensely wealthy sheep owner Nabal and his wife Abigail in Carmel (ch. 25) is of high literary quality and displays amazing insights into the divine prerogative of exacting retribution. The first feature that strikes us is the antithetical presentation of the two characters: »Now the name of the man was Nabal, and the name of his wife Abigail. The woman was of good understanding and beautiful, but the man was churlish and ill-behaved; he was a Calebite« (v. 3). The tale as a whole discloses the sapiential connotation of the name Nabal: foolish, senseless, a simpleton, silly (cf. Isa 32,6; Jer 17,11; Ps 14,1 = 53,1; Prov 17,21; 30,22).<sup>45</sup> On the feast day of sheep-shearing (cf. 2 Sam 13,23) David sent ten young men to Nabal with a message: »Peace be to you, and peace be to your house, and peace be to all that you have. I hear that you have shearers; now your shepherds have been with us, and we did them no harm, and they missed nothing, all the time they were in Carmel. Ask your young men, and they will tell you. Therefore let my young men find favour in your eyes; for we come on a feast day. Pray, give whatever you have at hand to your servants and to your son David« (vv. 6-8). This designation of his young men as »your servants« and his self-designation as »your son« (cf. Saul's designation of David in 24,16; 26,17.21.25) is reminiscent of David's respectful relationship to Saul. In contrast to Jonathan and Saul, however, who conceded David's future kingship (cf. 23,1; 24,2) Nabal rejected the request, covering his callousness with a pious generalisation and offending David by calling him a rebellious slave: »Who is David? Who is the son of Jesse? There are many servants nowadays who are breaking away from their masters ...« (vv. 10-11). As soon as David was told by his messengers what had happened Nabal's doom was sealed: »Every man gird on his sword! ...« (v. 13).

The true point of the story now emerges, paving the way to a series of ironies ending in a dramatic climax. One of Nabal's servants reports Nabal's rashness to Abigail (vv. 14-16) in the hope of averting retribution: »Now therefore know this and consider what you should do; for evil is determined against our master and against all his house, and he is so ill-natured that one cannot speak to him« (v. 17). As prompt as David's decision to repay Nabal's insult is Abigail's resolution to meet David, with a substantial present as a sweetener (vv. 18-19), obviously hoping to appease his justified anger and to obtain mercy for her husband. The narrator reports: »But she did not tell her husband Nabal« (v. 19; cf. 14,1b: »But he /Jonathan/ did not tell his father«). After the meeting takes place David makes explicit the intentions at which he had only hinted with his order for the girding on of swords (v. 13): »... he has returned me evil for good. God do so to David and more also, if by morning I leave so much as one of all he has who piss against a wall!« (vv. 21-22). The vulgar phrase »those who piss against a wall« (cf. 1 Kgs 14,10; 16,11; 21,21; 2 Kgs 9,8) indicates that the sentence applied to all male members of Nabal's household.

<sup>45</sup> Cf. J.D. Levenson, *I Samuel 25 as Literature and as History*, in: *CBQ* 40 (1978), 11-28.

In acute contrast to her husband's arrogance Abigail addresses David with extreme humility and courtesy: »she fell before David on her face, and bowed to the ground« (v. 23). Her speech is a masterpiece of the art of persuasion, weaving God's prerogative of retribution into the argument:

Upon me alone, my lord, be the guilt (*he'āwôn*); pray let your handmaid speak in your ears, and hear the words of your handmaid. Let not my lord regard this ill-natured fellow, Nabal; for as his name is, so is he; Nabal is his name, and folly is with him; but I your handmaid did not see the young men of my lord, whom you sent. Now then, my lord, as the Lord lives, and as your soul lives, seeing the Lord has restrained you from bloodguilt, and from taking vengeance with your own hand, now then let your enemies and those who seek to do evil to my lord be as Nabal. And now let this present which your servant has brought to my lord be given to the young men who follow my lord. Pray forgive the trespass of your handmaid; for the Lord will certainly make my lord a sure house (*bayit ne'emān*), because my lord is fighting the battles of the Lord; and evil shall not be found in you so long as you live. If men rise up to pursue you and to seek your life, the life of my lord shall be bound in the bundle of the living in the care of the Lord your God; and the lives of your enemies he shall sling out as from the hollow of a sling. And when the Lord has done to my lord according to all the good that he has spoken concerning you, and has appointed you prince over Israel, my lord shall have no cause of grief, or pangs of conscience, for having shed blood without cause or for my lord taking vengeance himself. And when the Lord has dealt well with my lord, then remember your handmaid (vv. 24-31).

By her astonishing generosity in taking the guilt for everything that has gone wrong upon herself Abigail disarms David without disclaiming Nabal's guilt. The foundation of that generosity is intelligence; she knows that Nabal's conduct towards David springs from foolishness, and implies that the execution of retribution on a fool would involve even greater foolishness. The only way for David to show his superiority and thus his fitness to become king is by leaving judgment to God. The narrator attributes to Abigail a prophetic vision of David's future kingdom, in poignant contrast to Nabal's misconception of David's position and the resulting disrespect shown towards him. There is even mention of »a sure house« (v. 28) which recalls the crucial promise of 2 Sam 7,16. Abigail's words also point forward to Nabal's death and her marriage to David.

David's reply (vv. 32-35) shows that he was sensitive and intelligent enough to be moved by Abigail's noble gesture and extraordinary theological acumen:

Blessed be the Lord, the God of Israel, who sent you this day to meet me! Blessed be your discretion, and blessed be you, who have kept me this day from bloodguilt and from avenging myself with my own hand! For as surely as the Lord the God of Israel lives, who has restrained me from hurting you, unless you had made haste and come to meet me, truly by morning there had not been left to Nabal so much as one male ... Go up in peace to your house; see, I have hearkened to your voice, and I have granted your petition.

When Abigail reached home Nabal »was holding a feast in his house, like the feast of a king«; because he was »very drunk« (cf. 2 Sam 13,23-28) she waited until morning before she spoke. It is impossible to miss the contrast between Nabal's foolhardy denial of David's request for hospitality to a future king and his men in spite of an abundance fit for »the feast of a king«, the impending danger of destruction, and the unremarked absence of Abigail on her mission of intercession. Nabal's reaction to the truth proved fatal: »And his heart died within him, and he became as a stone. And about ten days later the Lord smote Nabal; and he died« (vv. 37b-38). We can only guess the reason for the fatal stroke: loss of the foodstuffs presented to David by Abigail, perhaps, or the meeting of the two without Nabal's permission, or a trauma of conscience resulting from a belated awareness of how foolishly he had acted, or shock in face of David's terrible plan of retribution. Probably all these factors were jointly responsible for Nabal's sudden demise.

David duly accorded full recognition to God's providence and justice:

Blessed be the Lord who has avenged the insult I received at the hand of Nabal, and has kept back his servant from evil; the Lord has returned the evil-doing of Nabal upon his own head.

Then David wooed Abigail, who received his overtures with her notable courteous humility: »Behold, your handmaid is a servant to wash the feet of the servants of my lord« (v. 41). This climax of contrast between Nabal and Abigail shows that the whole sequence of events was directed by God's providence to this end, for »Abigail is as well matched with David as she is mismatched with Nabal.«<sup>46</sup> David's impetuous decision to avenge Nabal's insult and his later lack of scruple over Bathsheba (cf. 2 Sam 11) clearly show that Abigail was nobler even than her new husband. The point of God's providence was her mediation to save David from unnecessary shedding of blood and to act as his worthy counsellor in matters of divine justice.

The placing of this romantic tale between chs. 24 and 26 clearly identifies the primary interest of the final compiler: the two versions of David's rejection of violence against Saul demonstrate how he was saved from taking vengeance upon the king *in spite of* his tempters, while ch. 25 shows how David was prevented from exacting retribution from a fool *because of* the intercession of his righteous spouse.<sup>47</sup> In both cases the course of events is guided by God's providence. David's decision to wreak immediate vengeance upon Nabal and his later conduct towards Uriah the Hittite (2 Sam 11) demonstrate that his character was not impeccable.<sup>48</sup> Yet the spirit of the Lord never totally departed

<sup>46</sup> Cf. J.D. Levenson, o.c., 18.

<sup>47</sup> It is to the point what H.W. Hertzberg, o.c., 204, says: »The main concern of the compiler makes itself felt here. Through Abigail, the Lord saves David from a danger different from that in the cave with Saul, but none the less great. It consists ... in the possibility that David may take matters into his own hand and thus make himself master of his fate, instead of letting it be guided by the Lord.«

<sup>48</sup> See J.D. Levenson, o.c., 23: »The David of chaps. 24 and 26 is the character whom we have seen since his introduction in chap. 16 and whom we shall continue to see until 2 Sam 11, the appealing young man of immaculate motivation and heroic courage. But the David of chap. 25 is a man who kills for a grudge. The episode of Nabal is the very first revelation of evil in David's



from him as it did from Saul because David had an extraordinary fear of God. So he was open to an influence to which Saul was closed: *education* for final reliance on God. The intercession of Nabal's wife was successful in averting David's retaliation. Therefore the beautiful and intelligent Abigail was given him by God's providence. The nature of David's encounter with Bathsheba was different because she was singled out not by God but by his own lust.<sup>49</sup> However, Nathan's intervention after the crime had been committed was successful in moving him to recognise his guilt and atone for it (2 Sam 12,1-25). Against this background it is understandable why David was capable of refraining from violence against Saul, »the Lord's anointed«; theological considerations, and not his personal generosity, were decisive. David was a man who strove after absolute obedience to the will of God.

### Conclusion

The book of I Samuel preserves an exceptional diversity of original materials. Nevertheless, its composition bears witness to editorial activity impelled by a particular point of view. The book as a whole is thematically unified by the prophetic evaluation of God's overruling purpose, and within this there is a framework of antithesis between those who recognise God's absolute authority and act in accordance with his commandments (Samuel, David, Jonathan, Abigail) and those who are driven by their own interests and passions (Eli's sons, the people in their demand for a king, Saul, Nabal). The portrayal of these opposing characters facilitates recognition of their corresponding fates which, however, do not necessarily imply final damnation. The most striking and for many interpreters the most controversial question is the radical solution of the problem: ruthless rejection of Saul and his house and their supersession by David and his line. Does the theological interpretation correspond to the actual state of affairs? Why should forgiveness not be possible for Eli's house and for Saul? (cf. 3,12-14; 13,14; 15,11.23-31).<sup>50</sup>

It is obvious that not only the final form of the book but also its component ancient narratives represent prophetic interpretation of what happened in earlier days. All narratives carry the veneer of a retrospective glance down the centuries. The writers were interested in the question of why Eli's priesthood and Saul's monarchy came to nothing, whereas the kingship of David prospered and his house endured. They were not concerned with socio-political factors but only with theological norms for Israel's ruler. Their main theological concern was the relationship between the obedience or disobedience of the nation's rulers and its corresponding consequences. They were occupied with the apologetics of God's justice. In view of the great variety of literary forms and the many gaps in the narratives we may conclude: first, the chronicles of I Samuel do not touch on all

character. He can kill. This time he stops short. But the cloud that chap. 25 raises continues to darken our perception of David's character.«

<sup>49</sup> See the statement by P.R. Ackroyd, o.c., 199: »We may detect a contrast with the story of David and Bathsheba; then, to get the woman he wants, David stops at nothing and retribution comes on him (2 Sam. 11-12). Nabal's death offers him the chance to marry Abigail, and his proposal of marriage is speedily accepted.«

<sup>50</sup> With such questions many Jewish and Christian exegetes were concerned. See, for instance, *The Babylonian Talmud*, tractate Yoma 22b.

the theological questions related to the principle of justice<sup>51</sup>; secondly, every interpretation should take into consideration the literary devices employed<sup>52</sup>; thirdly, it may be assumed that judgment of Saul and praise of David are based not only on the episodes described in this book and elsewhere in the Hebrew Bible but also on other sources known to the writers but not included here.

From the opposing portrayal of the characters concerned we may conclude that God's dealings with men are not arbitrary. In the final analysis, election and rejection by God are not explicable solely on the basis of God's freedom to act as he sees fit.<sup>53</sup> No one is rejected without cause; there are more than enough episodes showing Saul's unfitness for kingship, and he virtually invited condemnation for his stand against God and men. No wonder, then, that Samuel chose a particular occasion to deliver God's verdict of rejection.<sup>54</sup> Election may give the impression that it is independent of human qualities because it takes place before the chosen one is put to the test of experience; it is a matter of God's and man's freedom, so it implies God's trust in the person elected. It is, however, essentially conditional. It is true that David was not selected by people like Saul but was sought out by God as »a man after his own heart« (13,14; 18,14). But free election by God does not mean that David did not run the risk of disobedience and consequent rejection. Most dangerous was the temptation to take vengeance into his own hands, but David, unlike Saul, was loyal enough to pass that crucial test. When Saul was losing his kingship he strove unscrupulously to keep it for himself and his house, and his desperate jealousy and contriving actually permitted events to follow an opposite course to that which he sought.<sup>55</sup> Finally, he did not accept the death intended for him.<sup>56</sup> The later Chronicler

<sup>51</sup> Saul's tragedy does not imply total damnation; his final personal fate in relation to his God remains a mystery, since there is no explicit statement about this question in I Samuel.

<sup>52</sup> Overstatements by D.M. Gunn, o.c., and by many other exegetes result from their literal interpretation even of such statements as »I repent that I have made Saul king« (1 Sam 15,11; cf. v. 35) and »an evil spirit from the Lord tormented him« (1 Sam 16,14; cf. 16,15.23; 18,10; 19,9).

<sup>53</sup> See *The Babylonian Talmud*, tractate *Mo'ed Katan* 16b.

<sup>54</sup> D.M. Gunn, however, sees the situation in a different way; in o.c., 124, he ventures to argue: »Yahweh takes a surprisingly superficial look at Saul's actions before >repenting< and rejecting him. Saul's rejection is not intrinsically and inevitably the outcome of his actions. Rather, God, given the opportunity (or perhaps better, having provided it for himself?), chooses to find Saul guilty. He is, so to speak, predisposed to reject him as king.« Even more horrifying is Gunn's judgment on p. 129: »If we are to condemn Saul for his jealous persecution of David, how much more is Yahweh to be condemned for his jealous persecution of Saul! And the question is one that lies before us in the story not only in our puzzlement (not to speak of Saul's!) at the judgement scenes but repeatedly, from then on, in the striking disparity of treatment between Saul and David. Yahweh manipulates Saul mercilessly, and he does so for what, on most people's terms, must count as less than honourable motives. He is insulted, feels jealous, is anxious to justify himself. It is tempting to say that this is the human face of God -- but to say that would be perhaps to denigrate humankind, which is not something this Old Testament story does; rather we might say that here we see the dark side of God.«

<sup>55</sup> See the good judgment by D.V. Edelman, o.c., 321: »... he eventually failed to rely on inward, divinely inspired perception and trusted instead in his own human perception. The writer is emphasizing the need for the king to align his perception with that of his heavenly regent, Yahweh, to be a successful ruler. Such alignment is the source of all wisdom and good judgment, without which natural character traits will become skewed and used for nonproductive purposes ...«

<sup>56</sup> Cf. D.V. Edelman, o.c., 320: »Failing to grasp the death sentence he was passing on his weapons-bearer by his request, he finally commits suicide, thereby surrendering to his fate while at the same time defying Yahweh by dying in a way other than was intended. Realizing the

makes the following conclusion in 1 Chr 10,13-14: »So Saul died for his unfaithfulness; he was unfaithful to the Lord in that he did not keep the command of the Lord, and also consulted a medium, seeking guidance, and did not seek guidance from the Lord. Therefore the Lord slew him, and turned the kingdom over to David the son of Jesse.«

David found blessing because he never seized prematurely what had been promised him. His noble character won him the support, respect, and affection of all the people and Saul's house. When he was fleeing from his own son he accepted God's judgment in full readiness to surrender his kingship (2 Sam 15,25-26; cf. 16,10-12).<sup>57</sup> And when he sinned gravely he was saved by sincere repentance (cf. 2 Sam 12,13; cf. 24,17). Consequently, prophetic writers could recognise David's loyalty to God's absolute authority (1 Kgs 3,6; 9,4; 11,4; 14,8; 15,3). This fact points to the answer to the question of why forgiveness was possible for David but not for Saul. And this is a sufficient explanation why David could become – in later writings – a subject for idealisation and his line a framework for messianic expectations.

### **Summary: Jože Krašovec, Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel**

The first book of Samuel displays an antithesis between the agents who recognise God's absolute authority and act in accordance with his commandments (Samuel, David, Jonathan, Abigail) and those who are driven by their own interests and passions (Eli's sons, the people in their demand for a king, Saul, Nabal). The aim of the book is to show why Eli's priesthood and Saul's monarchy came to nothing, whereas the kingship of David prospered and his house endured. Everybody was judged on the basis of his obedience or disobedience to the universal divine rule. The most striking is the radical solution of the antithesis: ruthless rejection of Saul and his house and election of David and his line. Free election by God does not mean that David did not run the risk of disobedience and consequent rejection. Most dangerous was the temptation to take vengeance into his own hands, but David was loyal enough to pass that crucial test. When Saul, on the other hand, was losing his kingship he strove unscrupulously to keep it for himself and his house. His desperate jealousy and contriving actually permitted events to follow an opposite course to that which he sought.

Key words: Bible, I Samuel, election, rejection.

### **Povzetek: Jože Krašovec, Kazen in odpuščanje v Prvi Samuelovi knjigi**

Prva Samuelova knjiga razkriva antitezo med predstavniki, ki priznavajo absolutno božjo avtoriteto in delujejo v skladu z božjimi zapovedmi (Samuel, David, Jonatan, Abigaila) in drugimi, ki jih ženejo njihovi interesi in strasti

hopelessness of his situation now that he was Yahweh's declared enemy, he nevertheless defied Yahweh in his very act of dying.«

<sup>57</sup> See also Eli's stand after Samuel communicated to him God's verdict on his house: »It is the Lord; let him do what seems good to him« (1 Sam 3,18).

(Helijevi sinovi, ljudstvo in njegova zahteva po kralju, Savel, Nabal). Knjiga hoče pokazati, zakaj je Helijevo duhovništvo in Savlovo kraljestvo prišlo h koncu, medtem ko je Davidovo kraljestvo uspevalo in njegova hiša obstala. Vsakdo je bil sojen na temelju svoje pokorščine in nepokorščine univerzalnemu božjemu vladanju. Najbolj presenetljiva je korenita rešitev antiteze: neusmiljeno zavrženje Savla in njegove hiše ter izvolitev Davida in njegove veje. Svobodna izvolitev po Bógu ne pomeni, da David ni bil v nevarnosti nepokorščine, ki bi bila razlog zavrženja. Najbolj nevarna je bila skušnjava, da bi vzel maščevanje v svoje roke, toda David je bil dovolj zvest, da je prestal to ključno preizkušnjo. Ko je Savel, na drugi strani, izgubil svoje kraljestvo, si je brezobzirno prizadeval, da ga ohrani zase in za svojo hišo. Njegova obupna zavist in spletkarjenje sta bila razlog, da so se dogodki odvijali popolnoma drugače, kakor je želel.

Ključni pojmi: Biblija, 1 Sam, izvolitev, zavrženje.

Marjan Turnšek

## Teologovo »dletu« sooblikuje podobo Cerkve in zakramentov

Zakramentalnost Kristusa, Cerkve in zakramentov v misli H. de Lubaca

»Saj je Cerkev v Kristusu nekaj zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1).

Zakramentalnost, ki jo koncil omenja, korenini v sami naravi Cerkve, ki je v Svetem pismu predstavljena kot »Božje ljudstvo«, »Kristusovo telo« in »tempelj Svetega Duha«. Vse tri podobe, skupaj še z drugimi so potrebne, da se lahko izrazi skrivnost Cerkve. H. de Lubac je v svoji teološki misli dal odločilno mesto podobi »Kristusovega telesa« in poglobil njen teološki pomen.

Pričujoča razprava želi biti v slovenskem prostoru skromen izraz hvaležnosti nedavno umrlemu francoskemu teologu in kardinalu H. de Lubacu. Predstaviti poizkuša prispevek, ki ga je le-ta dal na področju žive povezave med Cerkvijo in zakramenti, kakor jo je odkril, ko je raziskoval zgodovinski razvoj različnih verskih resnic. Michelangelo je bil prepričan, da umetnik v grobem kamnu že vnaprej vidi umetniško podobo in jo z nadaljnjo obdelavo z dletom le osvobaja vsega, kar jo v kamnitem bloku zastira.<sup>1</sup> S prav posebnim zanimanjem se je loteval nauka in bistva resničnosti, ki sta zajeta v teološki pojem »corpus mysticum«.<sup>2</sup>

Pisal je z namenom, da bi pomagal razreševati aktualne probleme s pomočjo teološko-zgodovinskega razmišljanja. To mu je uspevalo z veliko odprtostjo, natančno intelektualno močjo in veliko ljubeznijo do tistih, ki so imeli dober namen dati pozitiven prispevek v zgodovini teološkega razmišljanja. Zaradi svoje teološke metode spada med pionirje gibanja »nazaj k virom«, ki se je najbolj uveljavilo prav v njegovem času: zavzemal se je za povratek k Svetemu pismu v izvorniku, k bogatemu stilu cerkvenih očetov in drugih velikih »duhov« skozi

<sup>1</sup> Prim. J. Ratzinger, *Družba, ki je vedno potrebna prenove: Razmišljanje o eklezijski razsežnosti pastorale*, Godovič 1991, 9-10.

<sup>2</sup> Med njegovimi številnimi deli jih je kar nekaj, v katerih se je avtor namenil natančno raziskati ideje o Cerkvi in o zakramentih v njihovi vzajemni povezanosti: *Le caractère social du Dogme chrétien*, Lyon 1936; *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938; *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1944; *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953. Vendar kljub temu, da so njegove ideje v teh knjigah dobro utemeljene in natančno izražene, tako teološko kot zgodovinsko, se nam v njih ne predstavlja kot sistematični teolog.

skoraj dvatisočletno zgodovino Cerkve. Prav iz tega zadržanja izhaja njegovo »sentire cum Ecclesia«, ki je za njega nekaj zelo konkretnega.

V Cerkvi je vedno prisotna nujnost, da spregovorijo tudi »mrtvi« in se tako uresničuje »univerzalno občestvo«, ki gre prek geografskih razdalj in časovnih omejenosti. Ko se H. de Lubac osredotoči na ekzeziološke in zakramentalne ideje, nima namena izraziti nečesa novega, ampak želi globinsko prodreti v konceptualno resnico in tako dojeti, z vedno novo lučjo, tradicionalni nauk, ki je bil pogosto nepoznan in pozabljen. Njegovo delo je usmerjeno v prenovo nauka »od znotraj«; v novost v kvaliteti in intenzivnosti.<sup>3</sup>

Če beremo njegova dela z vidika stanja teologije in družbenega življenja časa, v katerem so nastala, z veliko jasnostjo izstopi njegova zvestoba resnici. Nikoli ni bil »modni teolog«, ampak vedno teolog resnice. Z vso resnostjo je upošteval zgodovinsko danost in videl v njej edini prostor, v katerem lahko pride do pravega »branja« in uresničevanja odrešenja v konkretni zgodovini.<sup>4</sup> V tem smislu je njegova misel vedno ustvarjalna, tudi če se loteva teološko-zgodovinskih raziskav.

Zaradi vedno novih in zelo zapletenih življenjskih situacij obstaja stalna nevarnost, da se v kakšnem trenutku teološke raziskave izgubi z obzorja razodeta resnica ali kakšen njen vidik, ki jo krščanstvo kot tako ohranja. Zato si je nujno stalno postavljati vprašanje, kako ohraniti »krščanstvo v njegovi celovitosti in čistosti«.<sup>5</sup> Tako je bilo de Lubacovo izhodišče vedno v celovitosti krščanske tradicije. Pogosto se prav izogiba lastni ubeseditvi misli, če odkrije, da je v tradiciji Cerkve kdo to izrazil že na popolnejši način.

Naslednja njegova značilnost se skriva v načinu pisanja. Prav do nikogar ne želi biti polemičen in od vsakogar sprejme vse, kar najde pri njem pozitivnega. Nikoli ne piše »proti« komu. Njegova misel je vedno uprta v smeri bistvenega. Pri njem zasledimo močno željo in odprtost za pluralnost oblik v teologiji. Tako pušča odprte poti za nove možnosti, ki niso nujno izključujoče, ampak dopolnjujoče. Skrivnosti vere, ki je »predmet« teologije, namreč tako ni mogoče adekvatno izraziti s človeško govorico ali kakršnimkoli načinom človeškega izražanja. Njegov namen je vedno teološki, nikoli ideološki. Njegove znanstvene raziskave se gibljejo v krščanskoduhovnem prostoru in slojijo na temeljnem kriteriju resnice.

<sup>3</sup> L. Sartori piše v Uvodu v knjigo: H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1979, XVII: »L'attenzione al 'Corpo Mistico' era ormai diventata dominante, quasi una moda, dopo l'enciclica »Mystici Corporis« di Pio XII. ... Ma l'ingresso di De Lubac in queste tematiche già avviate ha avuto il senso di rinnovamento profondo dall'interno. Sempre sul fronte del 'nuovo' in qualità, non in quantità; in intensità, non in estensione.«

<sup>4</sup> Prim. K. H. Neufeld, *Henri de Lubac S. J. als Konzilstheologe*, v: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 134 (1986), 149-159.

<sup>5</sup> Prim. H. Vorgrimler, *Henri de Lubac*, v: *Različni, Bilancio della teologia del XX secolo IV*, Roma 1972, 207. V tem delu je dober oris de Lubaca, ki ga postavi v njegovo dobo. Avtor ga imenuje »vir ecclesiasticus«. Prim. tudi delni natis doktorskega dela na Papeški Univerzi Gregoriana M. Pelchat, *L'eccelesiology dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Roma 1986, 7: »La conviction s'est imposée nous que son oeuvre, fruit d'une pensée la fois traditionnelle et originale, pouvait livrer un contenu encore très actuel pour approcher le mystère de l'Eglise.« Za poznavanje podobe tega pomembnega teologa in kardinala prim. H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II: Souvenirs et réflexions*, Paris 1985; nemški prevod *Zwanzig Jahre danach: Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München – Zürich – Wien 1985; *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989; H. U. von Balthasar – G. Chantaine, *Le Cardinal de Lubac, l'homme et son oeuvre: Avec une lettre de Paul VI*, Paris – Namur 1983; H. U. von Balthasar, *Il padre Henri de Lubac: La tradizione fonte di rinnovamento*, Jaca Book, Milano 1986.

Na začetku je dobro dodati, da se H. de Lubac ne predstavi kot teolog specialist na področju ekleziologije ali zakramentalne teologije, kjub temu pa se problematika Cerkve in zakramentalnosti v njegovem razmišljanju pojavlja skoraj povsod. Pri njem je vprašanje Cerkve postavljeno v srce osnovnega bogoslovja. Njegov napor ni usmerjen v izgradnjo sinteze na nekem določenem teološkem področju, temveč želi »zagledati« v neki novi sintezi celotno krščanstvo. Naj govori o Bogu ali o človeku ali o celotnem stvarstvu in o njihovih medsebojnih povezavah, vedno se zateče h kategoriji »skrivnosti« (mysterion). Osrednje mesto v tej sintezi nedvomno pripada »skrivnosti Jezusa Kristusa«, neločljivo povezani s »skrivnostjo Cerkve«. Tako se obe »skrivnosti« znajdeti v jedru »celovite skrivnosti« vere (mistero totale). »Skrivnost« (mysterion) zanj ni znanstveni pojem niti filozofski niti ne čisto teološki, kajti izstopa iz vsakega sistema in bi kot tak moral biti izbran pred vsakim sistemom kot njegov temelj. Na ta način se ekleziološko mišljenje lahko izogne nevarnosti nekakšne »ločene ekleziologije«, ki bi obstajala sama zase, in bi s tem bila oropana svoje resnične »skrivnosti«, ko bi bila preveč zasidrana v preteklih ali sedanjih institucionalnih modelih.

S privzemom pojma »skrivnosti« je H. de Lubac v svoje teologiziranje sprejel še drug pomemben teološki pojem: zakrament. In s tem smo prav pri tisti točki, na kateri želimo poglobiti poznanje de Lubacovega teološkega razmišljanja, ki je v veliki meri osredotočeno prav na raziskovanje zgodovine in razvoja »zakramentalne semantike«, vsebine pojma »zakrament« z njenimi različnimi konceptualnimi prepletanji. Prav s to teološko-zgodovinsko raziskavo je pokazal, skupaj še z nekaterimi drugimi avtorji, izhod iz konceptualne zmešnjave v uporabi pojma »zakrament«, ki še vedno ni povsem premagana. Z vso upravičenostjo ga M. Bernards imenuje enega izmed »klasikov« ideje o Cerkvi kot zakramentu.<sup>6</sup>

Kako se torej pojavlja problematika zakramentalnosti v njegovem teološkem delu? Za celovit pogled je potrebno pregledati ključna mesta v njegovi uporabi izraza »zakrament«, da bi lahko prepoznali njegov pomen v različnih zvezah: kristološki, ekleziološki in zakramentološki.

## I. Jezus Kristus v svoji človeškosti je zakrament Boga

Celovite skrivnosti, »skrivnosti nadnaravnega«, se ne more dojeti samo s spoznavnimi zmožnostmi človeka, temveč more biti le razodeta. De Lubacova vizija izhaja iz trdnega prepričanja: skrivnost Boga utemeljuje skrivnost človeka in ne obratno. Ti dve »skrivnosti« sta v polnosti razodeti in uresničeni v »skrivnosti Jezusa Kristusa«. »Dogodek Kristus«, kar pomeni učlovečenje, je zemeljska konkretizacija »nadaravne skrivnosti« (mistero soprannaturale). V njej in po njej je mogoče iskati vsakršen človeško dojemljiv odgovor, glede zgodovine odrešenja na splošno in posameznega vernika. Človek Jezus, Božji Logos, ki je

<sup>6</sup> M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament*, v: *Münchener theologische Zeitschrift* 20 (1969), 34: »Sie erinnern einmal an die patristische Bedeutung von sacramentum als Wiedergabe von mysterion und berufen sich auf den liturgischen oder wie G. Philips auf den biblischen Sprachgebrauch; zum andern verweisen sie auf eine neuzeitliche Sprachweise, für die O. Semmelroth SJ, ferner H. de Lubac SJ und K. Rahner SJ als Kronzeugen benannt werden, die aber nach A. Grillmeier bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts zurückreicht.« A. Corbó ga je, skupaj z M. Schmausom, opredelil za »predhodnika« ideje »Cerkev-zakrament« (prim. prvi del njegovega doktorskega dela na Papeški Univerzi Gregorijani v Rimu A. Corbó, *La Iglesia como sacramento*, Barcelona 1981).

postal »meso«, postane edina resnična »podoba« Boga na zemlji. Zato se samo v Njem lahko prepozna in ljubi Boga Očeta; slediti Njemu, pomeni dejansko slediti Bogu.

V tej teološki perspektivi »Kristusove skrivnosti« H. de Lubac imenuje Kristusa »zakrament Boga« in to brez dolgih razlag ter vedno v tesni povezavi s skrivnostjo Cerkve. Prvič uporabi formulo »Kristus je Zakrament Boga« v svojem *Catholicisme* iz leta 1938.<sup>7</sup> Jezus Kristus kot zakrament Boga, Boga ne samo predstavlja, ampak ga resnično ponavzročuje med ljudmi na viden, a hkrati mističen način. Jezus je v svojem zemeljskem življenju popolno združil v sebi dve razsežnosti: Božjo in človeško, nevidno in vidno, nadnaravno in naravno. V Njem se je Bog združil s človeštvom; ni se omejil zgolj na neko zблиžanje, ker ni hotel ostati kakšen abstrakten ideal, temveč je postal konkretno odrešenje za ljudi.

Na začetku H. de Lubac ne razvija tega pojma, ampak ga sprejema kot dejstvo, ki mu služi za izhodišče pri uporabi pojma »zakrament« tudi za Cerkev. Kristus-zakrament je predstavljen kot nujni pogoj za vizijo »Cerkve-zakramenta«. Edini, na katerega se pri tem H. de Lubac nasloni, je znani nemški teolog J. A. Möhler.<sup>8</sup> S tem izrazom je zelo močno izpostavil globoko identičnost med Jezusom Kristusom in Bogom Očetom.

Podobno vlogo ima ista fraza v nekem drugem kontekstu, in sicer v knjigi *Méditation sur l'Eglise*, ki je izšla petnajst let kasneje. Razmišljanje o Cerkvi, naslovljeno »Zakrament Jezusa Kristusa«, pričtenja z ugotovitvijo, da je Cerkev zakrament Jezusa Kristusa, kot je Jezus Kristus za nas zakrament Boga.<sup>9</sup> Kako je potrebno razumeti pojem »zakrament«, opredeli s pomočjo ambrozijanskega misala in s sklicevanjem na Avguština. Vsaka zakramentalna resničnost je sama v sebi »zaznavna vez dveh svetov«: je znamenje popolnoma drugačne resničnosti, ampak ne kot neka stvarnost, ki je v sredi med obema resničnostima, marveč kot posredovalni element, ki resničnosti tako poveže, da ne moreta biti nikoli ločeni.<sup>10</sup> Kristus je torej v svoji

<sup>7</sup> Poglejmo besedilo znotraj njegovega sobesedila. Ital. prevod *Catholicismo*, Milano 1978, 45: »Ma la Chiesa, la sola Chiesa reale, la Chiesa che è il Corpo di Cristo, non è soltanto quella società fortemente gerarchica e disciplinata, di cui è stato necessario mantenere l'origine divina e rinforzare l'organizzazione contro le negazioni e le rivolte: concezione incompleta che rimedia solo imperfettamente al separatismo e all'individualismo della concezione opposta, perché vi rimedia solo dall'esterno per via di autorità più che di unione effettiva. Se Cristo è il Sacramento di Dio, la Chiesa per noi il Sacramento del Cristo, essa lo rappresenta, secondo tutta l'antica forza del termine: essa è ce lo rende presente in verità. Non solo prosegue l'opera di lui, ma continua lui stesso, in un senso incomparabilmente più reale di quanto qualunque istituzione umana continui il suo fondatore.«

<sup>8</sup> V originalni izdaji (str. 50 opomba 3) in tudi v ital. prev. (str. 45 opomba 97) je razvidno iz opombe, da se de Lubac naslanja na Möhlerjeva Pisma kontesi Stolberg (1834). M. Bernards pa v svoji razpravi *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament*, v: *Münchener theologische Zeitschrift* 20 (1969), 44 v opombi 40 razloži, da bi ta namig lahko bil tudi napačen. V resnici naj ne bi šlo za pisma kontesi Stolberg, ampak za zapise, namenjene O. von Lassaulx-Elberfeld, ki izhajajo iz istega leta.

<sup>9</sup> H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1979, 135: »La Chiesa è un mistero, cioè, in altri termini, un sacramento. Essendo il »punto di incontro di tutti i sacramenti cristiani«, è essa stessa il grande sacramento, che contiene e vivifica tutti gli altri. Essa sulla terra è il sacramento di Gesù Cristo, come Gesù Cristo stesso è per noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio.«

<sup>10</sup> Prim. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 135-136: »Da una parte, essendo segno di un'altra realtà, la prima deve essere non solo parzialmente, ma totalmente trascesa. Non possiamo arrestarci al segno. Esso non vale per se stesso; per definizione eZ cosa diafana, si annulla davanti a ciò che significa, come il vocabolo che non sarebbe niente se non conducesse dritto all'idea. A questa



človeškosti zakrament Boga Očeta, kajti samo po njej je mogoče »poznati« Očeta. Druge možnosti ni: samo po Jezusu Kristusu in v Njem se Bog v polnosti razodeva, nas rešuje in v Njem smo pridruženi Bogu.<sup>11</sup>

Kristus-zakrament nosi v sebi, bolj kot pomen znamenja, pomen skrivnosti (mysterion) in kot takšen je točka preverjanja vsakega teološkega raziskovanja za H. de Lubaca. Vse skrivnosti katoliške vere imajo svoj izvor in svoj cilj v skrivnosti učlovečene Besede, v Jezusu Kristusu, ki je zakrament nevidnega Boga. H. de Lubac je uspel narediti sintezo z združitvijo dveh pristopov: patrističnega in sholastičnega. Gre za dve viziji, ki nista izključujoči, ampak dopolnjujoči. Njegova zgodovinsko-hermenevtična perspektiva omogoča novo možnost za obravnavanje odrešenjskih resničnosti. Najprej jasno izdvoji primarnost samopodaritve in samorazodevanja Boga v Kristusu. On je osebno polnost odrešenja. V njegovem Božje-človeškem življenju se v polnosti uresniči »Očetov dar«. Njegova človeška narava in njegovo zaznavno življenje izražata na viden način to svobodno Božjo podaritev. Njegova človeška narava se tako znajde v vlogi »zakramenta Boga«.<sup>12</sup>

Jezus je v svojem človeškem življenju zakrament Božje Ljubezni do ljudi. Vse, kar naredi in govori, je torej izraz Božje ljubezni do človeka. Po vnebohodu pa ne more biti več zakrament, ker ni več »viden«, otipljiv. Zaradi tega ustanovi Cerkev, ki je njegovo »telo«, in kot taka postane vidno in učinkovito znamenje odrešenja, ki je v Njem dopolnjeno. To znamenje je za nas »zakrament Jezusa Kristusa«. S tem globalnim pogledom je de Lubac anticipiral osnovno idejo II. vatikanskega koncila o Cerkvi.<sup>13</sup>

## II. Cerkev je zakrament Kristusa

### 1. Skrivnostno telo – »eklezijski realizem«

Z enako močjo kot izrazi realno prisotnost Kyriosa v evharistiji, želi H. de Lubac pokazati tudi na resnično prisotnost Kristusa v Cerkvi, ki jo opredeljuje kot Njegovo telo. Zanj sta obe »prisotnosti« enako pomembni – čeprav druga drugo povzročata, vendar tvorita isto skrivnost (mysterion).

Ko se je v dvanajstem stoletju ustalil izraz »zakramentalno telo« in nadomestil izraz »skrivnostno telo«, je slednji hitro postal »terminus technicus«

condizione, esso non è una realtà intermedia ma mediatrice. Non isola uno dall'altro i due termini che ha il compito di congiungere, non sente la cosa che esso evoca. Ma, d'altra parte, questa realtà sacramentale non è un segno qualunque, provvisorio e mutevole a piacere. Essa si trova in un rapporto essenziale con la nostra condizione presente, la quale, se non si svolge più nel tempo delle sole prefigurazioni, non comporta tuttavia ancora il pieno possesso della »verità«. La sua seconda caratteristica, perciò, indissociabile dalla prima, è quella di non poter mai essere respinta come se fosse ormai priva di utilità. Questa realtà diafana che noi dobbiamo sempre e totalmente attraversare, non potremo mai trascenderla definitivamente, perché sempre per suo tramite che si raggiunge ciò di cui essa è segno. Non può mai essere superata o sorpassata.«

<sup>11</sup> Prim. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 136: »Questo duplice carattere lo riscontriamo già in Cristo. 'Se voi conoscete me, conoscerete anche il Padre mio... Filippo, chi vede me, vede anche il padre.' Nessuno, anche se avesse raggiunto il vertice della vita spirituale, potrà mai pervenire ad una conoscenza del Padre che lo dispensi dal dover passare attraverso Colui che rimane, per sempre e per tutti, 'la Via' e 'l'Immagine di Dio invisibile'.« Prim. tudi str. 41.

<sup>12</sup> Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 50-51.

<sup>13</sup> Kot je izraženo v *CI*: »Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis.«

za »Kristusovo telo, ki je Cerkev«. Pri tem prehodu rabe tega izraza se je vendar ohranilo bistvo njegove vloge. Kot je v svojem izvornem pomenu izražal skrivnostno (mistično) identičnost (ali kontinuiteto) med poveličanim telesom in evharističnim telesom, tako sedaj izraža skrivnostno identičnost (kontinuiteto) med poveličanim telesom Kristusa in Kristusovim telesom, ki je Cerkev. In prav ta realna prisotnost Kristusa v Cerkvi je vsebina izraza »eklezialni realizem«.

Ta nauk je prisoten v vsej zgodovini teologije.<sup>14</sup> Pogosto je izražen direktno, tu in tam pa indirektno. Tako piše Klemen Aleksandrijski: »Nezvesti edinstvo Cerkve napadajo, da se tako izrazim, edinost Boga samega«; in Tertulijan: »Kdor povzroči razkol ali nesoglasje, napada to, kar je Kristusu najdražje, kajti napada tisto 'duhovno telo', za katerega je Kristus daroval svoje meseno telo«.<sup>15</sup>

Nauk o eklezialnem realizmu ima svoj izvor v primerjavi z naravnim človeškim telesom, kot jo zasledimo že v novi zavezi; hkrati pa se razodeva v skrivnostni resničnosti, izraženi z enostjo med ženinom in nevesto. »Trup in udje tvorijo eno samo telo. Nevesta in ženin sta 'eno telo'. Nista dva Kristusa, od katerih bi eden bil oseben, drugi pa 'mističen'. Seveda se glava in udje ne morejo zamenjevati, kristjani niso 'fizično' ali evharistično Kristusovo telo; nevesta ni ženin. Vse različnosti ostajajo. Različnosti da, ne pa diskontinuiteta. Tako Cerkev ni kakršnokoli telo; je Kristusovo telo.«<sup>16</sup>

Kadar označimo Cerkev, da je Kristusovo skrivnostno telo, smo lahko tudi nenatančni, kajti istovetnost med Kristusom in Cerkvijo je drugačna od istovetnosti med Kristusom in evharistijo. Cerkev je »corpus Christi mixtum«. Je hkrati »zbor grešnikov« in »mati svetih, rojena na Kalvariji«; je vidna in nevidna; z ene strani je nujno sredstvo odrešenja, z druge pa je, kot nevesta, ki je z ženinom povsem eno, tisti skrivnostni organizem, ki bo v polnosti urenjen samo ob koncu časov.<sup>17</sup> Gre torej za podobno razliko kot med sredstvom in ciljem; lahko pa jo primerjamo tudi z razliko med trupom in organi človeškega telesa. Iz tega se vidi, da zveza med sredstvom in ciljem v tem primeru ni nekaj zgolj zunanega. Zato je pravilno videti v Cerkvi resnično Kristusovo telo, tako v njegovi vidni in aktualni resničnosti, kakor tudi v njegovi zadnji in nevidni uresničenosti. Tako lahko govorimo o nadaljevanju njegove prisotnosti, čeprav na različne načine.

V srednjem veku so nekateri razlagali »skrivnostno telo« na osnovi analogije s človeško družbo in ne več samo po analogiji s človeškim organizmom. A takšno pojmovanje je pomenilo neke vrste degeneracijo nauka o »corpus mysticum«, kajti pojma, ki ima »mistične« in duhovne razsežnosti, ni mogoče enostavno prenesti v pravni in sociološki red.<sup>18</sup>

Nujno je torej ohranjati zavest o podobnosti in kontrastu med »skrivnostnim telesom« in »naravnim telesom«. Ostati je potrebno na področju bibličnega simbolizma, da bi se obvarovali zlorabe tega izraza. S povsem sociološkega vi-

<sup>14</sup> Številne primere najdemo v knjigi H. de Lubac, *Corpus mysticum*. De Lubac začne svoj prikaz s Svetim pismom, nato sledi ideji med cerkvenimi očeti, vse do srednjega veka.

<sup>15</sup> H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 51-52.

<sup>16</sup> H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 135.

<sup>17</sup> Prim. Sv. Avguštin, *De Continentia*, c. II, n. 25: »Peccata, pro quibus quotidiana vox totius Ecclesiae est: Dimitte nobis debita nostra« (opomba št. 2 v: H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 44; prim. tudi str. 45).

<sup>18</sup> Prim. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 130.

dika ima izraz »telo« drugačen pomen: Cerkev bi bila v tem pomenu samo moralno ali politično telo. Teologija pa mora izraziti tudi Božji izvor Cerkve, saj je resnično nadnaravni organizem. Kristusovo telo (ki je Cerkev) v Cerkvi ni ne povsem vidno telo, ne samo nekakšna bleda podoba resničnega telesa; marveč je »corpus in mysterium« in zato je povsem legitimno imenovano »corpus mysticum«. Enako pomembnost kot nadnaravni resničnosti pa je potrebno ohraniti tudi sociološki resničnosti v tem telesu; kajti ti dve resničnosti sta neločljivo povezani. Vključitev v to sociološko telo, kot dokazuje vsa cerkvena tradicija, je nujno potrebna za uresničenje in aktualiziranje Cerkve tudi v njeni »mistični« razsežnosti. Sociološka enotnost je znamenje duhovnega življenja, katerega izvor je Sveti Duh, Duh Jezusa Kristusa. Morda je res in normalno, da organizem, ki je oživiljen s Kristusovim Duhom, ne more biti nič drugega kot Kristusovo telo samo.<sup>19</sup> Tudi pnevmatološki vidik je eden izmed možnih pristopov k raziskovanju »eklezialnega realizma«.

Izraz »corpus mysticum«, uporabljen za Cerkev v teoloških razpravah po dvanajstem stoletju zunanje ločen od svojega evharističnega pomena, pa na neki način vendarle ohranja v sebi »spomin« izvorne zveze med evharistijo in Cerkvijo. Končno sta Cerkev in evharistija ena sama skrivnost samopodarjajoče se Božje Ljubezni, ki je bila na enkrat in vzvišen način uresničena v Jezusu Kristusu. To je opaziti tudi v teologiji o zakrametih v sholastiki, kolikor združiti v najbolj vzvišenem zakramentu (evharistija) »sacramentum tantum« — to sta podobi kruha in vina (ki služita tudi kot znamenje enotnosti mnogih članov) z »res-et-sacramentum« — kar pomeni isto resničnost v še globlji realnosti (Jezusovo telo), uresničeni pod vidnima podobama v mističnem dejanju — in oboje poveže z »res-tantum« — kar je končni sad zakramenta (edinost Cerkve).

H. de Lubac uporablja jezik teologije zakramentov, ki mu omogoča izraziti na bolj jasen način vse te odtenke: »Če je Kristus Zakrament Boga, potem je za nas Cerkev Zakrament Kristusa, ki ga predstavlja, zastopa v vsem izvornem pomenu besede: v resnici nam ga ponavzočuje. Ne nadaljuje samo njegovega dela, ampak njega samega, in to na neprimerljivo bolj realen način kot katerakoli človeška institucija nadaljuje svojega ustanovitelja. Trdna zunanja organiziranost, ki jo v Cerkvi občudujemo in je izraz zahtev sedanjega življenja, je izraz notranje enotnosti organizma. Katoličan zato ni samo subjekt moči, ampak je tudi ud telesa. Njegova pravna pripadnost glede na prvo ima za cilj življenjsko včlenitev v drugo. Tako zanj 'podrediti se' ne pomeni 'odpovedati se'. Nima samo dolžnosti ubogati na povelja ali pokazati se drugačnega od nasvetov, ampak mora deložiti na določenem življenju, občevati v določenem duhu.«<sup>20</sup>

Pot, po kateri bi hoteli dojeti Cerkev samo v sebi, se razodene kot napačna. Če se hočemo čimbolj pravilno približati skrivnosti Cerkve, kot ugotavlja de Lubac v svojih raziskavah, je treba skrivnost Cerkve povezati s skrivnostjo evharistije. Pokazati je potrebno na globinsko in bistveno združenje obeh skrivnosti, saj se v obeh primerih govori o istem Kristusovem »telesu«. Torej se eklesiologija ne more razvijati brez kristologije in mimo nauka o Sveti Trojici.

<sup>19</sup> Prim. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 103-104; H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 36-37.

<sup>20</sup> Navedek je vzet iz ital. prevoda H. de Lubac, *Cattolicismo*, 45-46.

## 2. Telo: enost – communio

Preden nadaljujemo s problematiko odnosa med Cerkvijo in evharistijo, se zaustavimo še ob pojmu »telo«, ki ga de Lubac v proučevanju sintagme »mistično telo« pušča nekoli ob strani. Večjo pozornost namreč posveča pojmu »mistično«. Za lažje razumevanje se nekoliko sprehodimo po novozavezni in antični rabi tega pojma.<sup>21</sup>

Grška beseda »sôma« se v NZ uporablja na svojski način. Nikoli se ne uporabi za označitev neorganskega telesa. Njen pomen ni vedno povsem enak v vseh spisih NZ. Središčno mesto zavzema le v pismih apostola Pavla. Zunaj pavlinskega opusa je s tem izrazom pogosto opredeljeno truplo (npr. mrtvo Jezusovo telo).<sup>22</sup> To truplo je lahko obujeno; torej je lahko nosilec »jaza«. Ni nekaj samo materialnega in ločenega od »mene«. Poveže v neločljivo enoto dva neločljiva vidika človeka: telo v biološkem smislu in dušo. »Sôma« je torej prav človekova celovitost. V Heb in 1 Pet se ta beseda uporablja za Kristusovo telo, ki je bilo svobodno darovano za naše odrešenje. Njegovo truplo ni pomembno kot truplo, ampak kot dejanje njegove popolne samopodaritve. Isti poudarek je najti pri opisih zadnje večerje. »To je moje telo« pomeni Kristusov »Jaz«, oziroma njegovo realno osebno prisotnost. Markov izraz (prim. Mr 14, 24) osredotoča pozornost na telo, ki se daje kot daritev.

V Pavlovih pismih ima pojem še pomembnejše mesto. V njih je mogoče opaziti tudi določen razvoj njegovega pomena. V Korintu se je Pavel znašel pred zelo spiritualistično duhovnostjo. Zato je čutil močno potrebo po naglasitvi pomembnosti človekove telesnosti v življenju. Naše daritve in žrtve ne morejo biti zgolj »duhovne« (kar seveda ni pravi pomen pojma »duhovno«), ampak morajo imeti povsem vidno, telesno obliko. Kristjan naj bi posnemal Kristusa in dal svoje telo v službo bližnjim. Zadnji smisel telesa je »dati se za«; kar pomeni, da kristjan živi za to, da se da povsem Kristusu po bližnjem. »Telo« je »prostor«, kjer se uresničuje Kristusova vesela vest. Naša telesa naj bodo kot »živa daritev« (prim. Rim 12, 1), kjer se daje Bogu pristna slava. Indikativ Kristusovega nauka se spremeni v imperativ v celoti kristjanovega življenja. Pavel upravičeno s »sôma« izraža osebo ali osebnost, tudi individualnost, kajti izraziti želi človeka v njegovi celovitosti. »Sôma« je torej »prostor« žive vere, v katerem se človek podvrže svojemu Gospodu. Lahko rečemo, da izraža služeči značaj kristjanovega bivanja. Človek je kot »sôma« v odnosu z Bogom in drugimi ljudmi. Samo prek njega je lahko pridružen Kristusu. Zato je tudi »sôma«, ki bo deležno vstajenja.

V dveh velikih Pavlovih pismih (1 Kor, Rim) ima pomembno mesto izraz »Kristusovo telo«. Najprej pomeni telo »darovano za« skupnost na križu in ta pomen obdrži tudi v liturgiji zadnje večerje. Tudi tu ni poudarek na substanci niti na telesnosti, ampak na samopodaritvenem dejanju Kristusa Očetu za nas, ki se udejanja v trenutku obhajanja liturgije. Ne izraža samo neke pretekle veličine, ampak tudi neko prisotno resničnost sredi skupnosti. Križanega in po-

<sup>21</sup> Prikaz je na temelju naslednje literature: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII*, Stuttgart 1964: geslo »sôma«; E. Schweizer, »Sôma«, v: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (hrsg. von Horst Balz und Gerhard Schneider), Stuttgart 1983, 769 – 779; A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937; A. Anton S. J., *La Iglesia de Cristo*, Madrid 1977.

<sup>22</sup> Prim. Mr 15, 43; Mt 27, 59; Lk 23, 55; 24, 3. 23; Jn 19, 31. 38. 40; 20, 12.

veličanega telesa ni mogoče med seboj ločiti. Drugo je avtentično in učinkovito nadaljevanje prvega. Za Pavla je Kristusovo telo »prostor Cerkve«.<sup>23</sup>

Naslednji pomemben pomen »sōma Christou« je cerkvena skupnost. Pavel je prvi korak k polnosti tega pomena naredil v 1Kor 12, 27 in v Rim 12, 4, ko primerja skupnost s podobo telesa, ki bi bilo pravi monstrum, če ne bi imelo različnih udov in organov. V teh besedilih se čuti apel k edinosti znotraj skupnosti. S formulacijami v Rim 12, 5 in 1 Kor 10, 17; 12, 13 Pavel ne ostaja pri podobi, ampak govori o resničnosti: skupnost je telo v Kristusu. A ta resničnost se lahko opiše samo še kot edinstvo v mišljenju in življenju. Iz evharističnega konteksta 1 Kor izhaja spoznanje, da se pri uživanju istega kruha ne uresničuje samo čisto človeška skupnost med prisotnimi, ampak tudi s Kristusom. »Sōma Christou« je skupnost in ne vsak posameznik. S tem, ko je posameznik del skupnosti, je pridružen Kristusu na vidno predstavljen način. Iz tega pa ni mogoče zaključiti, da je Kristus produkt skupnosti, zbrane okoli evharistične mize. Kristusovo telo obstaja že prej. Njegovo telo, križano in vstalo, je po Pavlu »prostor«, v katerega skupnost vstopi. Ko skupnost postane »Kristusovo telo«, sprejme tudi isto nalogo, kot jo ima Kristus. Kristus je tudi v skupnosti, ki je njegovo telo, tisti, ki daje samega sebe za svet. Kadar Pavel predstavlja Cerkev kot »Božje ljudstvo«, postavlja v prvo vrsto časovne kategorije; ko pa uporablja »Kristusovo telo«, poudari bolj prostorske kategorije. Ne želi toliko poudariti potek odrešenja (preteklost, sedanjost, prihodnost), ampak osredini vse okoli dejavne prisotnosti Božjega odrešenjskega delovanja, ki končno ni nič drugega kot popolna združitev Kristusa in Cerkve.

Pisci Pisem Kološanom in Efežanom dodajajo še nov pomen, ki je še širši. Skupnost ni več neka sklenjena skupina, ampak se kot »Kristusovo telo« spreminja v celoto – postaja »pleroma«. V teh pismih vstopa v dogajanje tudi razlikovanje med Glavo in udi. Kristus je glava vsega stvarstva. Telo pa ostane samo skupnost (Cerkev), ki je usmerjena v uresničenje polnega odrešenja v celotnem stvarstvu.

Pavlova vizija postane s pojmom »Kristusovo telo« bolj kristocentrična, usmerjena proti edinosti med Kristusom in Cerkvijo. To je bistveno nov element, ki je zelo rodoviten za razumevanje Cerkve. Pavel je v NZ edini, ki izraz »Kristusovo telo« uporablja za Cerkev. Izraz »telo« je eden izmed temeljnih karmov Pavlove teologije.

Za našo perspektivo razmišljanja so najpomembnejša evharistična besedila (1 Kor 10 – 12), kjer je izraz »Kristusovo telo« ključnega pomena za razumevanje vzajemnega odnosa med evharistijo in Cerkvijo. Identifikacija Cerkve s Kristusovim telesom, darovanim in vstalim, dokazuje utelešenje Cerkve v Kristusovo eksistenco. V v. 16b je beseda »telo« vzeta v realističnem smislu, v v. 17 pa metaforično. Že ta dvojni pomen kaže, kljub razlikam, tudi na neko notranjo zvezo med obema telesoma. Prvo se predstavlja pod zakramentalnimi podobami, drugo pa pod podobo skupnosti. Telo, ki nastaja s krstom, se manifestira z deleženjem na Gospodovi daritvi in sprejema življenje, ko se obhaja z enim samim kruhom in kelihom. Skupnost vernikov je Kristusovo telo, ker živijo iz Njega. Izhodišče tega pojmovanja Cerkve je zakrament evharistije; deleženje na Kristusovem telesu vodi v izgradnjo »skrivnostnega Kristusovega telesa«, ki je Cerkev. S tem ko Pavel postavlja v središče Cerkve evharistijo (Kristusovo telo), poudari lokalno skupnost, lokalno Cerkev, ki se konkretno uresničuje v

<sup>23</sup> Kot ugotavlja E. Schweizer: »*Er ist der Raum der Kirche*,« (v: ThWNT, 1066).

obhajanju Gospodove večerje. Prav tu se ustvarja identifikacija, a tudi jasna razlika, eklezialnega telesa v odnosu do individualnega Kristusa.<sup>24</sup> Kristus kot Glava je realno različen od udov, kar ukinja nevarnost kakšne napačne kozmične predstave. Kot tak ohranja popolno avtoriteto nad telesom, kar pomeni s strani Cerkve popolno podreditev in pokorščino; z drugimi besedami, njeno realno odvisnost od Glave.<sup>25</sup> Glava in telo se vzajemno dopolnjujeta v zvezi, ki je manj kot fizična istovetnost (Kristus in kristjani so individualne osebe), je pa spet veliko več kot gola moralna povezanost. Nekateri označujejo takšno povezanost kot »srečanje«.

Na kratko lahko povzamemo Pavlovo mišljenje o povezanosti evharistije in Cerkve v naslednjih točkah:

- izraz »Kristusovo telo« ima tri razsežnosti: zgodovinsko telo, evharistično telo in eklezialno telo; različenost teh razsežnosti izraža tudi edinstvo in notranjo vez med Kristusom in Cerkvijo;
- vitalna enost med Kristusom in Cerkvijo je hierarhično strukturirana;
- Kristus daje Cerkvi svoje življenje; včlenjenje v skupnost s Kristusom je predhodna glede na rojstvo bratske skupnosti med udi;
- poživljajoča oblast Glave se uresničuje v ljubezni (služenje na križu);
- intimna skupnost življenja ne pomeni izgube individualnosti; to je enost višjega reda, mistična, a ontološka; ni materialno zlitje, ampak pnevmatološka osvoboditev z avtonomije;
- življenje, ki prehaja z Božje Glave na eklezialno telo, je Božje življenje in milost; telo je »pnevmatično« (nevidno), ampak deleži tudi na skrivnosti inkarnacije (vidno); vidna Cerkev je instrumentalna vzročnost Božje moči v človeku; po vidni resničnosti se manifestira »pnevmatološko« telo Gospoda kot zgodovinska skupnost, uresničena po odrešenjskem delovanju Kristusa;
- Cerkev je oblika zemeljskega bivanja vstalega Kristusa, ki je na Očetovi desnici: je popotnica, a zato nič manj prisotna v nebesih po Kristusu, svoji Glavi;
- je ena in edina (eno telo);
- ta edinstvo je konkreten sad evharistije;
- Cerkev ima svoje poslanstvo v svetu, ker je Kristus Glava vsega stvarstva;
- Cerkev je deležna resničnosti »vmesnega časa« in živi v eshatološki dialektični napetosti med »že« in »še ne«.

Pavel in H. de Lubac uporabljata izraz »telo«, da bi bolje pokazala različne vidike organske povezanosti Kristusa in Cerkve, evharistije in cerkvene skupnosti, v kateri se skrivnostno srečujeta in povezujeta nadnaravno in naravno. V evharistični daritvi pa oba vidita najvišjo uresničitve te organske edinstvi.

### 3. Cerkev in evharistija

<sup>24</sup> Identifikacija Cerkve s Kristusovim telesom se pripravlja v 1 Kor 12, 27-28 in se razvije v Kol 1, 18-24; Ef 1, 22-23; 5, 23-30. Različnost med njima pa je podčrtana z dvema podobama: »Glava – telo« in »ženin – nevesta« (Kol 1, 18; 2, 19; Ef 1, 22-23; 4, 15-16; 5, 22-32), ki hkrati izražata mistično združitve in realno različenost.

<sup>25</sup> P. A. Anton povzema, da Pavel poudarja kolektivni obstoj množice odrešenih kot organizirano skupnost z lastno notranjo enostjo, kot nekakšno živo osebo, ki pa ni povsem avtonomna: je popolnoma od Kristusa in biva samo v Kristusu. Ne more pa biti povsem identična z njim: je predmet njegovega odrešenja, njegove ljubezni, njegove oživljajoče milosti (prim. A. Anton S. J., *La Iglesia de Cristo*, 563-565).

Za boljši uvid v zakramentalno vizijo Cerkve in eklezialni vidik zakramentov v misli H. de Lubaca se je potrebno dotakniti teme, ki je bila zanj zelo pomembna in rodovitna, in sicer tesne povezanosti med Cerkvijo in evharistijo, obedve imenovani, čeprav v različnih pomenih, »Kristusovo telo«. Med obema poteka vzajemna vzročnost.

»Srce Cerkve« je zelo izrazen naslov, s katerim de Lubac pričenja eno izmed poglavij v svoji knjigi in želi izraziti notranjo povezanost med Cerkvijo in evharistijo.<sup>26</sup> Tako je želel poudariti izjemno pomembno medsebojno zvezo med tema dvema skrivnostima, ki v temelju nista nič drugega kot ena sama skrivnost; tako kot srce ni različno od telesa, čeprav se seveda tudi ne more enostavno poistovetiti z njim. De Lubac sam čuti veliko potrebo, da se pusti poučiti cerkvenim očetom, »tistim iz krščanske antike in onim iz krščanskega srednjega veka, da bi se bolje videla povezanost zakramentalne skupnosti (obhajila) in krščanskega občestva v enosti istega Kristusa«.<sup>27</sup> Če pazljivo primerjamo mišljenje antičnih avtorjev in onih iz zadnjih stoletij, opazimo, da je perspektiva prav obratna. V antiki so običajno poudarjali bolj učinek evharistije kot njen izvor (vzrok), medtem ko njihovi nasledniki poudarjajo bolj slednje. Ti zadnji začnejo z vero v realno prisotnost Kristusa v evharistiji in to jih vodi nato v vero v eklezialno Telo. Njihov zaključek je zato logičen: »Skrivnost Cerkve mora imeti isto naravo in isto globino« kot oltarna skrivnost. Antični pisci pa pričeneja z »eklezialnim realizmom« (eklezialno resnično prisotnostjo Kristusa) in končujejo z »zakramentalnim realizmom«. Sv. Avguštin sicer res vedno gleda eklezialno Telo kot »nadaljevanje« evharistije, a njegovo osrednje zanimanje ne pripada veljavnosti; v prvi vrsti se ne ukvarja z učinkom posvečenja, ki zanj ni problematičen, ampak problematizira rodovitnost evharistije. Zanj je glavni problem duhovni sad v tistih, ki evharistijo obhajajo (*transitus in corpus Christi*).

Naučimo se iz zgodovine teh idej, da »se Cerkev in evharistija vsak dan 'zgodita' druga zaradi druge: ideja o Cerkvi in ideja o evharistiji se moreta razvijati in poglobljati samo ena s pomočjo druge.«<sup>28</sup>

Tesna povezanost obeh skrivnosti je povsem jasno vidna le, če vzamemo obojni »realizem« povsem zares. Če je Kristus resnično prisoten v evharistiji in tudi v Cerkvi, sta to samo dva različna načina deleženja na Kristusu, medtem ko Kristus seveda je in ostane samo eden. Poglejmo nekaj medsebojnih zvez v teh dveh tipih deleženja na Kristusu.

Z osredotočenjem na evharistijo kot našo »hrano« lahko takoj odkrijemo, kako je učinek tega hranjenja naše utelešenje (incorporazione) v Kristusa. Zakramentalno obhajanje pomeni sprejetje Kristusovega telesa; v tem istem hranjenju pa se zgodi obraten proces kot v normalnem prehranjevanju, kakor ugotavlja sv. Avguštin: On, ki je naša hrana, nas asimilira. Sprejeti evharistijo pomeni sprejeti Življenje. In tako s sprejemom iste hrane sprejmemo isto Življenje, ki nas spreminja v isto Telo. Pri tem pa ne vstopimo samo v poglobljeno enost s Kristusom, ampak tudi z brati in sestrami, ker smo vsi eno samo Telo. Edinost Telesa, prejetega v obhajilu, simbolno izražena v množini zrn pšenice in jagod grozdja, je za tiste, ki ga prejemajo, znamenje in zagotovilo edinosti

<sup>26</sup> Gre za četrto poglavje knjige *Méditation sur l'Eglise*, 107-137.

<sup>27</sup> H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Milano 1982, 13.

<sup>28</sup> H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 13.

Telesa, ki ga oni sami oblikujejo. Kristus vase preoblikuje vse, ki se hranijo z njegovo substanco in vsi ti so kot Cerkev »zakrament« Kristusa. Dejansko, kot je zakramentalno obhajilo (*communio corporis et sanguinis*) vedno istočasno tudi eklezialna skupnost (*communio ecclesiastica, Ecclesiae, ad Ecclesiam*), tako tudi eklezialna občestvenost v svoji polni obliki vedno prinaša tudi zakramentalno obhajilo. Biti v občestvu z nekom, pomeni skupaj z njim sprejeti Gospodovo Telo. Biti združeni s svetniki v Cerkvi in deležiti na evharistiji, deliti z drugimi skupno Kraljestvo in svete skrivnosti, ti dve stvari gresta vedno v korak; lahko tudi rečemo, da tvorita eno samo realnost.

Izraz »communio«, sprejemanje evharistije (slov. obhajilo), ima že od antike naprej dvojni pomen. Izvorni pomen je skupnost ali občestvo, ki jo sestavljajo posamezni ljudje. Toda »mogli bi navesti več kot kakšen osamljen primer iz antične dobe krščanstva, kjer »Communio« – kakor tudi ustrezní grški izraz »koinonia« – ne nakazuje drugega kot sprejetje zakramenta.«<sup>29</sup> Tudi v tem primeru je hotena dvopomenskost zelo zgodovna in neločljivo povezuje evharistijo in Cerkev.

Zvezo med evharistijo in Cerkvijo odkrijemo tudi, če vzamemo za izhodišče odrešenjsko dejanje Kristusa. V evharistiji se dejansko godi in zakramentalno udejanja odrešenjsko delovanje Kristusa v sedanjem času in prostoru. Vsa tradicija krščanstva pa nas tudi uči, da je ustanovitev religiozne skupnosti – Cerkve tesno povezana s to isto zgodovinsko dejavnostjo Kristusa, ki se je zgodovinsko enkrat za vselej dovršila na Kalvariji. Voda in vino daritve, kot voda in kri, ki sta pritekli iz Kristusove prebodene strani, so zakramenti »quibus aedificatur ecclesia«.<sup>30</sup>

V analizi nauka o trojnem Kristusovem Telesu v času med devetim in dvanajstim stoletjem je H. de Lubac prišel do točke, v kateri je njegov duh izoblikoval znamenito formulo: »evharistija gradi Cerkev« (»L'Eucharistia fa la Chiesa«).<sup>31</sup> S to frazo se izrazi dinamična vsebina izraza »skrivnostno telo«, ki je eden izmed načinov izražanja globoke identičnosti med skrivnostjo »realne navzočnosti« in skrivnostjo »skrivnostnega telesa«. Ta globoka istovetnost je pravzaprav »mistična identifikacija«.<sup>32</sup> Vsekakor je velika skrivnost Božja odrešenjska volja, ki se uresničuje po nas za nas, z vsem bogastvom svojih učinkov. Nauk apostola Pavla nam nakazuje pot za razumevanje te mistične identifikacije med »treimi telesi« Kristusa: samo z vidika njegove poveljane človeške narave se je mogoče »zazreti« v to skrivnost. Cerkev obstaja samo v moči deleženja na

<sup>29</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 29.

<sup>30</sup> Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 38; H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 12.

<sup>31</sup> V *Catholicisme* še ni najti tega izreka dobesedno, izražena pa je že vsebina (71-73). V knjigi *Corpus Mysticum* na str. 104 jo že lahko preberemo; vsekakor pa je najbolj jasno izražena v delu *Méditation sur l'Eglise* (129-130); ital. prevod 95-96: »Ma se il sacrificio è accettato da Dio, se la preghiera della Chiesa è esaudita, è perché a sua volta, nel senso più rigoroso della parola, l'Eucharistia fa la Chiesa. Essa, ci dice sant'Agostino, è il sacramento quo in hoc tempore consociatur Ecclesia: essa compie l'opera che il battesimo aveva iniziato ... Il corpo sociale della Chiesa, corpus christianorum, riunito attorno ai suoi pastori visibili per il »pasto del Signore«, diviene realmente il Corpo »mistico« di Cristo. E' il Cristo che se lo assimila. La Chiesa, allora, è veramente »corpus Christi effecta«. Gesù viene in mezzo ai suoi, si fa Egli stesso loro alimento, ed ognuno, unendosi a Lui, si trova per ciò stesso unito a tutti coloro che, come lui, Lo ricevono. Il Capo fa l'unità del Corpo. Cosí, il »mysterium fidei« è anche per eccellenza il »mysterium Ecclesiae«. Glej tudi str. 113.

<sup>32</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 134; *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 103-104.



tej Kristusovi človeški naravi, ki se uresničuje po »Svetem Duhu, ki daje življenje«, in sicer vedno na novo v obhajanju evharistije. Cerkev se tako dojema kot polnost Kristusa, ki vedno bolj dopolnjuje svoje odrešensko delo v zgodovini. Realizem evharistične prisotnosti se izraža kot poroštvo mističnega realizma Cerkve. Evharistija je »mistični princip« trajajočega krščanstva, ki je prisotno v zgodovini, je njegova »univerzalna vez«, je »izvir neprestanega prekipevanja življenja«.

Zaradi večje jasnosti je potrebno dodati, da se ta izvir ne more najti in uresničiti zunaj skupnosti, ki jo oblikujejo kristjani, združeni s svojimi dušnimi pastirji. Zato je zgoraj navedena formula resnična, tudi če jo beremo v obrnjenem redu: »Cerkev gradi (=obhaja) evharistijo («la Chiesa fa l'Eucaristia»). H. de Lubac pokaže na to »vzajemno vzročnost«, na to »skrivnostno interakcijo« v življenju med Cerkvijo in evharistijo tako, da se sklicuje na naravo in vlogo duhovništva, ki ne samo predstavlja Kristusovo skrivnost, ampak jo obnavlja in jo naobrača na konkretne situacije. Krščansko ljudstvo ima duhovniško vlogo v celotni zgodovini in v odnosu do vsega sveta. V sredi tega ljudstva pa ima posebno (službeno) duhovništvo nepogrešljivo vlogo, ki jo sprejme »za evharistijo, evharistija je pa za vse.«<sup>33</sup> Zato H. de Lubac svoje razmišljanje o tem sklene s kratko, a pomembno osvetlitvijo: »Hierarhična Cerkev obhaja evharistijo.«<sup>34</sup>

V svojih razmišljanjih H. de Lubac neprestano odkriva resničnost, ki je sad in pogoj evharistije in Cerkve, in se imenuje edinost. Včasih daje vtis, kakor da je to najpomembnejša resničnost v krščanstvu.<sup>35</sup> Zanj je bistvenega pomena postaviti v isti okvir evharistijo in Cerkev in s tem pokazati na skrivnostno edinost, ki je na simbolni način izražena že z izrazom »telo« (ki združuje množico udov v eno celoto). Bistveni sad zakramenta evharistije je organska enost eklezialnega telesa. Ta edinost eklezialnega telesa pa zagotavlja avtentičnost zakramentalnega telesa, ki pa na svoj način, kot ista hrana, s katero se hranijo vsi udje, spet prispeva k še večji edinosti eklezialnega telesa. Tako se uresničuje »spiralno gibanje«, ki se bo nadaljevalo vse do zgodovinskega konca tega sveta.

Kot »terminus medius« nastopa »daritev Cerkve« vsakega udeleženca, ki je neločljiva od Kristusove daritve. Daritev nas vedno bolj združuje z Odrešenikom in tako vedno bolj gradi Cerkev v vseh njenih razsežnostih. Tako se vedno bolj vidi tendenca povezati idejo o edinosti Cerkve s Kristusom in idejo o edinosti udov eklezialnega telesa med seboj kot uresničevanje ene in iste skrivnosti.<sup>36</sup>

H. de Lubac ne daje dokončnih odgovorov, pač pa vabi k iskanju teh odgovorov v zakramentalnem območju. Obe »Telesi« imata svoji lastni zakramentalni značilnosti, ki onkraj razlik kažeta tudi nekaj skupnega. Vedno je nova naloga odkrivanja zakramentalnega izvora krščanske skupnosti, ali z drugimi besedami, odkrivanja mističnih izvorov Cerkve, in, z druge strani, odločilnega mesta Cerkve v vsakodnevem ponovnem »rojstvu« evharistične skrivnosti.<sup>37</sup> Njuna med-

<sup>33</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 122.

<sup>34</sup> H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 117: »La Chiesa gerarchica fa l'Eucaristia«.

<sup>35</sup> Prim. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 191; *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 66-68.

<sup>36</sup> H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 101: »Effettivamente, è nell'Eucaristia che l'essenza misteriosa della Chiesa riceve un'espressione perfetta, e, correlativamente, nella Chiesa, nella sua

sebojna vzročnost ne izraža samo tega, da sta druga drugi vzrok, ampak tudi, da so sadovi ene namenjeni drugi.<sup>38</sup> Skrivnost Cerkve se dviga pred nami kot eksistencialno središče celotne skrivnosti odrešenja v Kristusu. Na tem polju je delo H. de Lubaca predkoncilsko; vsekakor pa je zaslediti velike korake v smeri koncilске teologije in zdi se, da z veliko gotovostjo vnaprej usmerja temeljne linije razvoja, ki seveda še ni povsem začrtan.

Vse v Cerkvi, ki je skrivnost, je »kontrast in paradoks«.<sup>39</sup> Razsežnosti njene skrivnosti onemogočajo vsako prehitro ali preveč racionalno opredelitev. Predvsem je Cerkev kot »ecclesia« najprej »sklic« (*convocatio*) »od zgoraj« in hkrati »združitev« (*congregatio*) »od spodaj«, je nevidno-vidna, ustanovljena po poslanstvu (mandatu), je misijonska. V srcu Cerkve je nedoumljiva skrivnost »dvostranskosti«: Cerkev (po mandatu) »obhaja evharistijo« in »evharistija gradi Cerkev« kot integracijo v Kristusovo Telo. Cerkev je z evharistijo v srcu nosilka edinosti, ki ni nikoli čisto zemeljska, pa tudi nikoli povsem nadzemeljska. Socialno delo in adoracija gresta v njej v korak. H. U. von Balthasar pritrjuje, da ostaja misel H. de Lubaca vedno eklezioцентриčna, tudi če kdaj samo kot »skrita perspektiva«, ker ostaja vedno osredinjena v skrivnost (*mysterion*).<sup>40</sup>

#### 4. Cerkev je skrivnost: zakramentalnost Cerkve

Za tistega, ki prepozna v knjigi *Catholicisme* programsko delo, ni slučajnost, da je že v njej podan prvi pristop k vsem temeljnim temam, ki so bile podrobneje razvite v naslednjih njegovih delih, in da je v njej najti predvsem »ključ« za razumevanje posameznih osnovnih teoloških pojmov. To velja tudi za idejo o

cattolica unità, che matura in frutti concreti il significato nascosto dell'Eucaristia. Se la Chiesa è così la pienezza del Cristo, il Cristo, nella Sua Eucaristia, è veramente il cuore della Chiesa.«

<sup>37</sup> Prim. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 12-13: »Efficacemente significato dal mistero dell'altare, il mistero della Chiesa deve avere la stessa natura e la stessa profondità; la comunità cristiana, dunque, non può consistere in un semplice *corpus christianorum*; essa è, realmente, *corpus Christi*. Presso gli antichi, la prospettiva era spesso inversa, l'accento era messo abitualmente sull'effetto piuttosto che sulla causa. Ma il realismo ecclesiale, di cui ci offrono dappertutto la più esplicita testimonianza, ci garantisce allo stesso tempo il loro realismo sacramentale. La causa, difatti, deve essere adeguata all'effetto. In ogni caso, nello stadio attuale della cristianità, niente ci pare più opportuno che ritornare, per ritemperarci, alle origini sacramentali della comunità cristiana, alle sorgenti mistiche della chiesa. La chiesa e l'Eucaristia si fanno ogni giorno l'una per l'altra: l'idea della chiesa e l'idea dell'Eucaristia devono promuoversi e approfondirsi l'una con l'aiuto dell'altra.« Ista misel je izražena tudi v zaključku knjige *Corpus Mysticum*, 329: »Sarebbe dunque, ci sembra, di grande interesse nonché di attualità estrema, visto quel che resta oggi della »cristianità«, tornare alle origini sacramentali del »corpo mistico« per poterci ritemperare. Ciò equivarrà a tornare alle sorgenti mistiche della Chiesa; l'idea della Chiesa e l'idea dell'Eucaristia devono ugualmente reagire l'una sull'altra con un mutuo impulso e approfondimento. »Per escam et sanguinem Dominici corporis fraternitas cuncta copuletur!«

<sup>38</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 113; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 82: »Tutto ci invita dunque a considerare i rapporti che legano la Chiesa e l'Eucaristia. Tra l'una e l'altra corre una reciproca causalità. Ognuna per così dire, stata affidata all'altra dal Salvatore. E' la Chiesa che fa l'Eucaristia, ma anche l'Eucaristia che fa la Chiesa. Nel primo caso si tratta della Chiesa in senso attivo, nell'esercizio del suo potere di santificazione; nel secondo caso si tratta della Chiesa in senso passivo, la Chiesa dei santificati. E attraverso questa misteriosa interazione, sempre il Corpo unico, in fin dei conti, che cresce e si costituisce, nelle condizioni della vita presente, fino al giorno del suo compimento.«

<sup>39</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 53-56.

<sup>40</sup> H. U. von Balthasar, *Il padre Henri de Lubac*, Milano 1986, 109: »Al centro di ciò, che possiamo definire le ultime opere di de Lubac, sta inequivocabilmente la Chiesa. Era anche prima sem-

»Cerkvi – Zakramentu Jezusa Kristusa«. Čeprav se dobesedno nahaja samo enkrat v tej knjigi, ni mogoče sklepati, da nima večjega pomena. Prvič jo srečamo v kontekstu, kjer de Lubac zelo močno zavrne vsak monofizitizem v ekleziologiji, kakor tudi vsako ločitev med Božjim in človeškim v Cerkvi.<sup>41</sup> Kot v kristologiji, tako tudi v ekleziologiji vidnost ne pomeni preprosto nekega razkritja mističnih atributov in realizem nevidnih resničnosti se ne more zreducirati zgolj na »abstrakten ideal«. Kdor zmore videti v Kristusu zakrament Boga, ta z lahkoto dojame tudi kako je Cerkev zakrament Kristusa.<sup>42</sup> Kot je Kristus v svoji človeškosti zakrament nevidnega Boga, tako je tudi Cerkev v svoji zgodovinski strukturi in vidnosti zakrament Kristusa, ki je poveljani Človek-Bog pri Očetu. Cerkev Ga predstavlja v svetu tudi na zgodovinsko viden način, Ga »dela« realno prisotnega in Ga na zemlji »nadaljuje«, in to ne le moralno, ampak osebno, na skrivnostni način. Vse, kar je v Cerkvi na zunaj vidnega, ima svojo vrednost, kolikor kot učinkovit simbol izraža notranjo resničnost, ki ni drugega kot edinost Skrivnostnega Kristusovega Telesa. V Cerkvi je pravna in hierarhična vez legitimna samo, če pomeni realno včlenitev v nevidno resničnost, v »živo« Telo. H. de Lubac je dajal velik pomen socialnemu vidiku Cerkve, ki ji pripada kot njen bistveni del in je sestavni del njene zakramentalne narave.

Še z večjim zaletom je to temo ponovno povzel v *Méditation sur l'Eglise*.<sup>43</sup> Posvečeno ji je celotno šesto poglavje, kjer že uvodni stavki jasno nakažejo osnovno vizijo, v kateri je ta ideja razvita.<sup>44</sup> Pojem »zakrament« zasede mesto in pomen pojma »mysterion«. Takoj je jasno, da v temelju ni sholastični pojem zakramenta, ampak starejše pojmovanje, ki izhaja iz patriistične dobe in pomeni resničnost, ki nas presega in ostane vedno nekoliko zatemnjena; v enem svojem delu ostaja vedno onkraj naših človeških sposobno-

pre presente, ma un po' come lo era nei Padri della Chiesa: come il presupposto naturale, come ciò che è inteso sempre con il tutto ma che non è mai pensato dettagliatamente nella sua tematica. Passando in rassegna tutta l'opera dovremo constatare che essa, ci nonostante, fu il vero centro dell'intera produzione: il punto d'incontro del mondo di Dio, che si abbassa verso il mondo dell'uomo che, a sua volta, sale verso di lui.« Značilno je še drugo besedilo (str. 121): »...egli non considera mai il contenuto della fede (theologia-oikonomia) al di fuori di quel punto che nella creazione manifesta tutto il suo spessore: nell'atto di fede perfetto della Chiesa, perfetto di santità soggettiva nell'umile serva Maria, e perfetto di santità oggettiva nella missione di cui la Chiesa stessa è invitata e che garantisce l'integrità di parola e sacramento. Qui Dio e mondo comunicano nel punto più stretto della clessidra, dove la fialetta superiore e quella inferiore sono aperte l'una per l'altra. A questo punto ogni soggetto deve riferirsi ed educarsi, per partecipare all'altruismo della santità soggettivo-oggettiva della Chiesa, che è la sola a rendere possibile la completa accettazione della rivelazione e insieme anche l'orientamento assoluto del »desiderium« umano.«

<sup>41</sup> Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 48-51.

<sup>42</sup> Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 50; v ital. prevodu *Cattolicesimo*, 45: »Se Cristo è il Sacramento di Dio, la Chiesa è per noi il Sacramento del Cristo, essa lo rappresenta, secondo tutta l'antica forza del termine: essa ce lo rende presente in verità. Non solo prosegue l'opera di lui, ma continua lui stesso, in un senso incomparabilmente più reale di quanto qualunque istituzione umana continui il suo fondatore. La forte organizzazione esterna che ammiriamo in essa, esprime, secondo i bisogni della vita presente, l'unità interna d'un organismo, e il cattolico non è soltanto il soggetto d'un potere, è il membro di un corpo. La sua dipendenza giuridica riguardo al primo ha per scopo la sua inserzione vitale nel secondo. Anche la sua sottomissione non è una dimissione.«

<sup>43</sup> Izraz »Cerkev je zakrament« se v tej knjigi pojavi petkrat: prim. ss. 175, 181, 185, 189, 267.

<sup>44</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 175; v ital. prevodu *Meditazione sulla Chiesa*, 135: »La Chiesa è un mistero, cioè, in altri termini, un sacramento. Essendo il »punto di incontro di tutti i

sti. Druga predhodna opomba predstavi Cerkev kot »velik zakrament«, ker predstavlja točko, v kateri se stekajo vsi zakramenti krščanstva. Cerkev je opredeljena kot »prostor« zakramentov, kjer le-ti konkretno uresničujejo svojo vlogo v ekonomiji odrešenja. Od Cerkve zakramenti sprejemajo svojo vitalnost in aktualnost. Kolikor vsebuje Cerkev vse zakramente, je tudi sama »zakramentalna resničnost« in kot takšna je »zaznavna vez dveh svetov«. <sup>45</sup> Je znamenje, a ne v smislu neke vmesne resničnosti (realità intermedia), ampak bolj kot »posrednica« (realità mediatrice). Zato takšen simbol ne more biti nikoli presežen in ne zamenjan z drugim. Primarni namen Cerkve ni samo v tem, da nas postavi v stik z Jezusom Kristusom in potem izgine. Ona sama je njegovo Skrivnostno Telo. Ne ustvarja samo določene duhovne klime, ki je potrebna za srečanje z Bogom, ampak resnično je »prostor« tega odrešenjskega srečanja, je zakrament. <sup>46</sup> Analogno z dvojno Kristusovo značilnostjo tudi Cerkev ne more imeti zgolj zemeljskega ali človeškega izvora. Ne bi mogla biti razodevalka Kristusa, ne bi nas mogla uvesti Vanj in nam posredovati njegove milosti, če bi bila zgolj zemeljska resničnost. Kdor bi izgubil Cerkev, bi izgubil Kristusa. <sup>47</sup> Če je res, da edino Cerkev lahko nekaj uresniči, potem mora biti v stiku z vsemi resničnostmi sveta, z druge strani pa mora biti hkrati tako različna od njih, da ostane v svojem redu edina. Je drugim enaka, da jo je mogoče razumeti na človeški način, a je po drugi strani spet različna, da lahko razodeva nadnaravne resničnosti. Ta različnost je v njeni »mistični identiteti« s Kristusom, ki je osebno naše Odrešenje. <sup>48</sup> Cerkev je usmerjena proti polnosti odrešenja in v tem smislu nadaljuje združevanje vsega človeštva v Kristusu. Kajti »Christus totus« ne more biti ločen od človeštva; Cerkev ne more biti le »prostor« univerzalnega socialnega združenja, ampak se v njej uresničuje polnost Kristusa. Ta vizija Cerkve kot zakramenta Kristusa ne pušča najmanjšega prostora ideji, da bi kdo lahko bil v polni skupnosti s Kristusom, istočasno pa zunaj Cerkve kot Njegovega skrivnostnega Telesa.

sacramenti cristiani«, essa stessa è il grande sacramento, che contiene e vivifica tutti gli altri. Essa sulla terra il sacramento di Gesù Cristo, come Gesù Cristo stesso è per noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio.»

<sup>45</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 175; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 135: »Ogni realtà sacramentale, 'vincolo sensibile di due mondi', presenta una duplice caratteristica. Da una parte, essendo segno di un'altra realtà, la prima deve essere non solo parzialmente, ma totalmente trascesa.«

<sup>46</sup> Prim. H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas 1979, 163: »Die Kirche will die Menschen zu Gott führen. Dazu schafft sie nicht nur das Klima, sondern auch den Raum. Sie ist dieser Raum, das Sakrament Jesu Christi.«

<sup>47</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 176; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 136: »Lo stesso avviene per la Chiesa. Nella totalità del suo essere essa ha per fine di rivelarci il Cristo, di condurci a Lui, di comunicarci la sua grazia; non esiste insomma che per metterci in rapporto con Lui. Essa sola lo può fare, e non potrà mai cessare di farlo. Non verrà mai il momento, tanto nella vita degli individui quanto nella storia dei popoli, in cui il suo compito debba o semplicemente possa finire. Se il mondo perdesse la Chiesa, perderebbe la Redenzione.«

<sup>48</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 181; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 140-141: »La Chiesa è il sacramento di Gesù Cristo. Questo significa ancora in altri termini, che essa ha con Lui un certo qual rapporto di identità mistica. Ritroviamo qui le metafore paoline e le altre immagini bibliche che la Tradizione cristiana non ha mai cessato di utilizzare. Vi si trova espressa la stessa intuizione della fede. Capo e membra non formano che un solo corpo, un solo Cristo. Lo Sposo e la Sposa sono una sola carne. Capo della sua Chiesa, il Cristo non la governa dal di fuori: essa

Cerkev ni sredstvo za doseganje nekega časnega cilja. Prav zaradi svoje nadnaravne značilnosti, ki je bistvena za njeno zakramentalnost, je Cerkev nujno mnogo več kot zgolj človeška veličina. S tem, ko je H. de Lubac v Cerkvi gledal zakrament Kristusa, je hotel odgovoriti mnogim sodobnikom, ki so hoteli Cerkev reducirati na zgolj sociološki ali pravni organizem.<sup>49</sup> Njena zakramentalna struktura je tako bistvena, da v resnici sploh ni nič drugega kot zakrament Kristusa. Samo to ostaja nespremenjeno jedro Cerkve skozi vsa stoletja. Toda to jedro je resnično samo, če je v njem Jezus Kristus, če je za nas resnično zakrament, torej učinkovito znamenje ali simbol Jezusa Kristusa.<sup>50</sup> Edino resnično misijonsko poslanstvo Cerkve je: ponavzočati Jezusa Kristusa med ljudmi, oznanjati Ga, pokazati Ga, dati Ga vsem. V njej se sreča Jezusa Kristusa, ali bolje rečeno, ko srečaš njo in ko postaneš Cerkev, osebno srečaš Kristusa. Oznanjevanje Cerkve, osredotočeno na Kristusa, je bolj kot na kaj drugega oprto na življenje, ki kaže svojo resničnost, ki je zakramentalne narave.<sup>51</sup>

Oba vidika Cerkve morata ostati neločljivo povezana: kar skrivnost (zakrament = mysterion) pomeni od zunaj, to v sebi v resnici tudi je. Po mnenju de Lubaca je naravo Cerkve mogoče najbolj dojeti samo znotraj zakramentalnega konteksta. Samo tako je resno upoštevana duhovna dialektika med pomenom (skrivnost Kristusa) in signifikantom (skrivnost Cerkve) Cerkve kot

dipende da Lui, ma ne è nello stesso tempo il compimento e la »pienezza«. Essa è anche il Tabernacolo della sua Presenza, l'Edificio di cui Egli è ad un tempo l'Architetto e la chiave di volta, il Tempio ove Egli insegna e dove attira con sé tutta la Divinità. Essa è la Nave di cui egli è il pilota, l'Arca dalle grandi murate di cui egli è l'Albero maestro, che assicura la comunicazione col cielo di tutti coloro che essa accoglie. E' il Paradiso, di cui Egli è l'albero e la sorgente di vita; l'Astro che riceve da Lui tutta la luce e che rischiarà la nostra notte.«

<sup>49</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 185-186; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 143-144.145: »La Chiesa, tutta la Chiesa, solo la Chiesa, quella di oggi come quella di ieri e di domani, è il sacramento di Gesù Cristo. A dire vero, essa non è altro che questo. Il resto non è che un di più. Molti tuttavia, che non intendono affatto esserne avversari, si ingannano sulla sua natura. Non ne percepiscono che la grandezza umana. Tra essi, alcuni sono prevalentemente sensibili alla forza d'ordine e di conservazione che essa incarna... Quando non sappiamo più vedere nella Chiesa che i suoi meriti umani, quando non la consideriamo più che come un mezzo, sia pur nobile finché si voglia, in vista di un fine temporale, quando in essa non sappiamo più scoprire, pur rimanendo vagamente cristiani, in primo luogo un mistero di fede, non la comprendiamo assolutamente più. Gli aspetti stessi che noi ammiriamo sono snaturati. L'elogio che ne pronunciamo non è più che vanità, quando non diventa bestemmia.«

<sup>50</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 188-189; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 147-148: »No: se Gesù Cristo non è la sua ricchezza, la Chiesa è miserabile. La Chiesa è sterile se lo Spirito di Gesù Cristo non la feconda. Il suo edificio crolla se Gesù Cristo non ne è l'Architetto, e se il suo Spirito non è il cemento che tiene insieme le pietre vive con cui è costruito. E' senza bellezza, se non rispecchia l'unica bellezza del Volto di Gesù Cristo, e se non è l'Albero la cui radice è la Passione di Gesù Cristo. La scienza di cui si vanta è falsa; falsa la sapienza che l'adorna, se non convergono l'una e l'altra in Gesù Cristo, e se la sua luce non è una »luce illuminata« che tutta viene da Gesù Cristo, essa tiene immersi nelle tenebre di morte. E' menzogna tutta la sua dottrina, se essa non annuncia la verità che è Gesù Cristo. E' vana tutta la sua gloria, se essa non la fa consistere nell'umiltà di Gesù Cristo. Il suo nome stesso ci è indifferente, se non evoca subito il solo Nome dato agli uomini per la loro salvezza. Non rappresenta nulla per noi, se essa non è per noi il sacramento, il segno efficace di Gesù Cristo.«

<sup>51</sup> S takim mišljenjem se H. de Lubac z vsjo silo upre imanentističnemu toku, ki daje prednost »zaobrnjeni zakramentalnosti« (»sacramentalità invertita«). Bog postane simbol človeka in človek prava resnica o Bogu. Cerkev pa tako postane zakrament človeštva. Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 193-194.

simbolom, ki je v tej liniji potreben v procesu odrešenja.<sup>52</sup> »Cerkev je zakrament, ker je tudi sama najožje vezana na skrivnost (mysterion) Kristusa. Samo Kristusov Duh je lahko njen princip življenja, njena duša. Zato se Cerkev kot skrivnost-zakrament dojame le po razodetju: v njej se antiteze ne izključujejo, ampak sobivajo v rodovitni napetosti; paradoks Cerkve je dojemljiv samo v veri in se vedno bolj razodeva v procesu progresivnega uresničevanja Božjega ljudstva.

### III. Sredstva odrešenja in orodja edinosti

Cerkev, ki je utemeljena na Kristusu, je lahko usmerjena samo v celovitost odrešenja, v njegovo vseobsežnost, in zato mora nadaljevati delo poenotenja človeštva, razdrobljenega zaradi greha, zaradi egoizma. Kot takšna ne sme izgubiti z vidika celovitosti človeka; zato mora biti, tako kot človek, istočasno vidno-učlovečena in nevidno-duhovna, to pa pomeni, da je po svoji naravi zakrament Kristusa v svetu.<sup>53</sup> V Cerkvi vse spada v odrešenjsko ekonomijo. V vsakem svojem dejanju Cerkev združuje tipične elemente zakramentalnosti: čutno zaznavni element, simbolno učinkovito gesto in soteriološko namenskost. Cerkev obstaja zaradi odrešenja ljudi; v njej je vse usmerjeno v »novo stvarstvo«, vse se izpolnjuje z vidika naše posvetitve, ki je v »použitju v edinosti«.<sup>54</sup> V tem okviru ekonomije odrešenja je Cerkev obravnavana kot »zakrament odrešenja«, ki vsebuje in poživlja vse ostale zakramente. Tako jo H. de Lubac v soglasju z Dekretom za Jakobite Florentinskega koncila opredeli kot »mesto srečanja vseh krščanskih zakramentov«.<sup>55</sup> Ta usmerjenost v solidarnost pri odrešenju je še posebej vidna v sedmerih zakramentih Cerkve.

Solidarnost v odrešenju je podkrepjena z dejstvom, da odrešenje ne obstaja, razen v enosti s Kristusom. Zgodovinsko pa ta enost ni uresničljiva brez edinosti, ki jo imenujemo edinost s krščansko skupnostjo. Osnovno »orodje«

<sup>52</sup> Prim. H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 167: »Nach de Lubac darf »keiner dieser beiden zusammenhängenden Aspekte dem anderen geopfert werden. Das Mysterium als wirksames Zeichen ist nicht getrennt von dem, was es bezeichnet; entsprechend lässt sich das Bezeichnete nur durch die Vermittlung des Zeichens erreichen«. De Lubac versteht die sichtbare Kirche als Sakrament. Er betont, dass die Kirche in geheimnisvoller Weise über die Grenzen ihrer eigenen Sichtbarkeit hinausreicht. Die Kirche ist mehr, als was uns sichtbar ist.« Prim. tudi M. Pelchat, *L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Roma 1986, 67-68: »Le Père de Lubac trouve la pleine expression de l'ordre sacramentel dans la nature de l'Eglise, toute relative au Christ, telle qu'elle est donnée aux hommes pour entrer dans Son Mystère. «L'Eglise est un mystère, c'est-à-dire, aussi bien, un sacrement. Lieu total des sacrements chrétiens, elle est elle-même le grand sacrement, qui contient et vivifie tous les autres«. L'Eglise, Sacrement de Jésus-Christ, est un signe pour aller au Christ et elle remplit un rôle de médiation en s'effaçant devant Celui qui est signifié. Mais s'effacer ne veut pas dire disparaître. Le signe de l'Eglise, ayant pour fin de donner accès au Christ, comporte une permanence (...) et un caractère nécessaire (...). Tant que dure l'histoire, »nous avons aujourd'hui la réalité dans les signes ... Cette dialectique spirituelle du signifiant et du signifié, tellement présente dans le Mystère du Christ et de l'Eglise, est si délicate que la nécessité de distinguer le signe de son contenu profond appelle aussitôt la nécessité de les réunir ... Le principe se vérifie ici dans toute sa richesse: si le Christ est source, voie et terme du salut de l'homme, l'Eglise qui donne accès au Christ est aussi essentielle l'oeuvre de Rédemption. C'est seulement dans la reconnaissance de l'Eglise comme sacrement de Jésus-Christ que peut se comprendre »l'axiome traditionnel que déjà formulait Origène Extra Ecclesiam nemo salvetur«.

<sup>53</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 175.

<sup>54</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 125.

<sup>55</sup> Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 175.

edinosti Cerkve, človeško otipljivo in vidno, so prav zakramenti, ki v tej svoji posebni sposobnosti in vlogi postanejo »orodja odrešenja«. <sup>56</sup> Zakramenti imajo svoj pravi prostor samo znotraj Kristusove Cerkve, saj so dejanja, s katerimi se le-ta uresničuje kot »nadaljevanje« Kristusa na zemlji in imajo zato tudi svojo socialno značilnost in vlogo, ki ne more biti od njih nikoli ločena.

## 1. Zakramenti v Cerkvi

Prva značilnost zakramentov, teh orodij odrešenja, obstaja v dejstvu, da so polno učinkoviti samo znotraj skupnosti, kjer pod zunanjim videzom zgodovinske institucije obstaja Božja resničnost, torej so lahko zares učinkoviti samo v Cerkvi. <sup>57</sup> Potrebnost te skupnosti, ki je za zakramente bistvena, je enako paradokсна, kot je »paradokšno dejstvo, da je neki obred ali gesta učinkovita v nadnaravnem redu«. Normalno se samo v Cerkvi deleži na daru Svetega Duha, kajti samo ona je resnična »skupnost Duha«. Cerkev, posvečena s Svetim Duhom, postane skupnost, ki posvečuje: deli zakramente, da bi posvetila svoje člane. Nekateri njeni člani po Božji volji in svoji svobodni odločitvi »postanejo deležni svetih moči«, da bi sredi sveta lahko nadaljevala Kristusovo odrešitjsko delo. Cerkev, ki posvečuje, je redni »prostor« zakramentalne milosti, ki je podeljena v posameznih zakramentih. Zakramenti so dejanja, ki so pridržana Cerkvi, skrivnostnemu Kristusovemu Telesu, kajti v njih deluje Kristus sam. <sup>58</sup> V Cerkvi se uresničuje dvojna skrivnost: skrivnost podeljevanja, izmenjave (comunicazione) in skrivnost skupnosti (comunione). Po podeljevanju zakramentov postaja Cerkev vedno bolj in bolj skupnost svetnikov; je Mati, ki rojeva otroke za večno življenje. Da bi dosegla ta svoj vzvišeni cilj, se ne omejuje samo na lomljenje Kruha Božje Besede. Zakramenti omogočajo in nudijo možnost pristopa k »mističnemu izviru« v Cerkvi. <sup>59</sup> Zakramenti uresničujejo bolj tesno edinost

<sup>56</sup> Prim. H. de Lubac, *Cattolicismo*, 51: »I sacramenti, essendo i mezzi della salvezza, devono essere compresi come strumenti d'unità. Realizzando, ristabilendo o rinforzando l'unione dell'uomo con Cristo, realizzano, ristabiliscono o rinforzano, con ciò stesso, la sua unione con la comunità cristiana. E questo secondo aspetto del sacramento, l'aspetto sociale, è così intimamente unito al primo, che si può dire qualche volta ugualmente bene, o anche in certi casi piuttosto si deve dire, che il cristiano si unisce con Cristo per mezzo della sua unione con la comunità.« Glej tudi H. de Lubac, *Le caractère social du Dogme chrétien*, 13.

<sup>57</sup> Prim. H. de Lubac, *Cattolicismo*, 51-52: »Tutti i sacramenti sono essenzialmente 'sacramenti nella Chiesa'; in essa sola producono il loro pieno effetto, perché in essa sola, »Società dello Spirito«, si partecipa normalmente al Dono dello Spirito.«

<sup>58</sup> Prim. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 63-64: »Noi professiamo infatti che la nostra Chiesa santa — credo sanctam Ecclesiam — e che è la Chiesa dei santi — Ecclesia sanctorum. Queste formule non significano evidentemente che tutti i suoi capi siano santi e che nel suo seno non esistono peccatori; esse significano invece, sempre per un riferimento a Colui che solo è »il Santo«, che da una parte essa è la Chiesa santificatrice e dall'altra è la Chiesa santificata dallo Spirito Santo, la Chiesa dei santificati: di coloro cioè che furono »chiamati ad essere santi« e lo sono realmente diventati nel Cristo. Essa è la Chiesa che dona il battesimo della rigenerazione, e la Chiesa che lo riceve. E' una società gerarchica, nella quale alcuni membri, in virtù di una scelta che non soltanto di Dio, sono messi »in possesso di poteri sacri«, al fine di perpetuare in mezzo a noi le funzioni stesse del Cristo.«

<sup>59</sup> Prim. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 92: »Ora il riconoscimento dell'autorità nella Chiesa è la condizione prima, indispensabile, senza la quale non si può avere parte alla sua opera vitale, ma non è ancora che una condizione. L'unità realizzata in questo modo potrebbe ridursi ad un semplice legame esteriore, quale esiste nelle società umane; ora la Chiesa non è stata creata

Cerkve in jo prav s tem delajo vedno bolj sposobno in veljavno za podeljevanje zakramentov. Samo v Cerkvi povzročajo zakramenti vedno globljo edinost med njenimi člani in po tej edinosti se odrešensko združujejo s Kristusom, ki je naše odrešenje.

## 2. »Sacramenta faciunt Ecclesiam«

Cerkev pa se ne predstavlja samo kot delilka zakramentov, ampak kot živ organizem, ki ima potrebo tudi prejemati zakramente. Če je edinstvenost ena izmed njenih bistvenih značilnosti, ki je uresničena v zakramentih na nenadomestljiv način, ni narobe zaključiti, da zakramenti gradijo (»delajo«) Cerkev.<sup>60</sup> H. de Lubac bolj podrobno razčlenjuje to konstruktivno moč evharistije, krsta in zakramenta sprave.

Če je krst zakrament ponovnega rojstva, posreduje pridruženje vidni Cerkvi kot enega izmed svojih prvih sadov. Edini redni način temeljnega vstopa v Cerkev, »postati« Cerkev, je krst v Cerkvi. Posledice so juridične in duhovne. Cerkev se torej množi in raste po krstni milosti kot zgodovinsko-duhovna resničnost.<sup>61</sup>

Na podoben način se Cerkev uresničuje tudi v zakramentu sprave. V njem se sicer ne dogaja »novo rojstvo« na enak način kot pri krstu, ampak gre za neko »socialno reintegracijo« in »zakramentalno odpuščanje«. Preko sprave s Cerkvijo, ki je pri tem postala »učinkovito znamenje sprave z Bogom«, se uresniči sprava

per essere un duplicato dei poteri di questo mondo, per sostituirli e neppure per consolidarli; ma in vista d'un fine più sublime e più profondo che i pastori ricevono »Lo spirito di governo« che fu conferito dal Padre a Gesù Cristo. Il Pane stesso della Parola, incessantemente spezzato o distribuito in nutrimento da coloro che ne sono costituiti testimoni e ministri, non ancora sufficiente, da solo, a vivificare le anime. E' necessario che esse si abbeverino alla fonte dei sacramenti affidata alla Chiesa santificatrice. Bisogna che esse possano accedere alla sorgente mistica. E' indispensabile, infine, che esse siano tutte fuse, per così dire, in quel crogiuolo dell'unità che l'Eucaristia, questo »sacramento dei sacramenti«, »il più nobile di tutti«, che tutti li »consuma« ed al quale tutti sono »ordinati«. »In questo sacramento, come dice san Tommaso d'Aquino, è contenuto tutto il mistero della nostra salvezza«. Glej tudi H. de Lubac, *Cattolicismo*, 75: »Per mezzo dei sacramenti che gli amministra la Chiesa e che devono fare di lui il membro sempre più vivo e più libero di questo grande Corpo; per mezzo della grazia che a lui viene sempre dalla comunità e per la comunità, il cristiano si avvia al suo fine ultimo.«

<sup>60</sup> Prim. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 64: »E' un duplice mistero, di comunicazione e di comunione: mediante la comunicazione dei sacramenti, delle cose sante, essa è una comunione di santi. E' un ovile, ed un gregge. E' una madre, ed un popolo: la madre che ci genera alla vita divina, l'insieme di tutti coloro che partecipando, in gradi diversi, a questa vita, formano il 'Popolo di Dio'. La Chiesa è dunque nostra madre — ed noi stessi. E' un seno materno, ed una fraternità.« Prim. še H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 284; H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 61-62; H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 59: »Es geht um eine Einheit, die durch die Sakramente sich noch enger schliesst. Die Sakramente binden die Gläubigen fest an die Gemeinschaft der Kirche. Von ihr empfangen wir die Sakramente. Nur als Glieder des Leibes nehmen wir teil an ihrem Glauben und ihrer Einsicht wie auch an ihrer Hoffnung und Herrlichkeit. Vereinzelt, getrennt von der Kirche, kann man sich nicht Christ nennen und hat keine Anteil an ihren Glauben.«

<sup>61</sup> Prim. H. de Lubac, *Cattolicismo*, 52-53: »Il primo effetto del battesimo, per esempio, non è altro che questa aggregazione alla Chiesa visibile. Essere battezzato, vuol dire entrare nella Chiesa. Fatto essenzialmente sociale, e anche nel senso, da principio, esteriore della parola. Le conseguenze non saranno semplicemente giuridiche, ma anche spirituali, mistiche, perché la Chiesa non è una società puramente umana: donde il »carattere« battesimale, e, quando sono presenti tutte le altre condizioni richieste, la grazia sacramentale di rigenerazione. E' dunque per la sua recezione nella



va grešnika z Bogom.<sup>62</sup> Tudi zakrament sprave je torej naravnana na vedno bolj polno uresničenje Cerkve in notranje očiščenje vernika, kar je Božje delo.

V smeri tradicije H. de Lubac na nov in zelo prodoren način potrjuje prepričanje, da so resnično zakramenti »quibus aedificatur Ecclesia« in da to velja na poseben način za evharistijo. V pasivnem smislu je Cerkev tista, ki jo evharistija gradi.<sup>63</sup>

### 3. Socialni vidik zakramentov

Zakramenti kot orodje edinosti imajo dve značilnosti, ki ne moreta obstajati ena brez druge: enost s Kristusom in edinstvo s krščansko skupnostjo. Prva se uresničuje po drugi in po meri uresničitve druge. Zakramenti s svojo milostjo ne ustvarjajo zgolj nekega individualnega odnosa med Bogom in človekom, marveč imajo vedno tudi socialne učinke.<sup>64</sup> H. de Lubac je prepričan, da je v Cerkvi vse tako socialno, da sploh ni mogoča kaka zgolj individualna uresničitvev.

»Biti krščen« pomeni najprej »vstopiti v Cerkev«. Duhovne posledice izhajajo prav iz tega prvega dejstva: včlenjenje v Kristusovo skrivnostno telo se uresniči preko sprejetja v versko skupnost. Tako tudi vsako cerkveno dejanje, ki ga izvrši član Cerkve, ni zgolj individualno dejanje, ampak je vedno Cerkev, ki je za in v vsem

società religiosa che il battezzato si trova incorporato al Corpo mistico: tale il senso doppio, indissociabile, d'espressioni tradizionali come »Ecclesiae Dei sociari«, »Ecclesiae incorporari«, »in corpus Ecclesiae transire«; ed per questa incorporazione che ognuno riceve l'adozione filiale e si trova vivificato dallo Spirito Santo. Il primo fatto di natura sociale. E l'effetto ultimo non lo è meno, benché, questa volta, in un senso del tutto interiore. Perché se i sacramenti traggono efficacia dalla Chiesa, anche per riguardo alla Chiesa che è confidata loro questa efficacia.« Prim. H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 60.

<sup>62</sup> Prim. H. de Lubac, *Cattolismo*, 55-56: »L'efficacia della Penitenza trova una spiegazione analoga a quella del Battesimo. In essa non meno chiaro il legame tra il perdono sacramentale e la reintegrazione sociale di colui che, con il suo peccato, si era separato. Istituzione disciplinaria e strumento di purificazione interiore non sono soltanto associati di fatto: sono uniti, se così si può dire, dalla natura delle cose. L'antica disciplina esprimeva in modo più aperto questo vincolo naturale. Tutto l'apparato della penitenza pubblica e del perdono mostrava con evidenza che la riconciliazione del peccatore è prima una riconciliazione con la Chiesa, costituendo questa il segno efficace della riconciliazione con Dio... la purificazione dell'anima segue naturalmente questa specie di nuovo tuffo nel centro di grazia, che deve definirsi esso stesso come un ritorno nella »comunione« dei santi. E' precisamente perché non si può rientrare in grazia con Dio, se non rientrando in comunione con la Chiesa, che è richiesto normalmente l'intervento di un ministro di questa Chiesa.« Podobno zagotavlja tudi H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 61: »De Lubac hebt also besonders den Bruch mit der Kirche hervor, der in der Sünde geschieht, und betont zugleich die Wiederversöhnung mit der Kirche, welche die Beichte bewirkt. Durch die Versöhnung mit der Kirche wird man auch mit Gott versöhnt: »und die Reinigung der Seele ist nur die natürliche Folge dieses Zurücktauchens in der Lebenskreis der Gnade, was noch genauer eine Rückkehr in die Gemeinschaft der Heiligen bedeutet.« Ta ideja je našla svoje mesto tudi v razpravah in besedilih Drugega vatikanskega koncila.

<sup>63</sup> Prim. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 284-285; H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 82: »Tutto ci invita dunque a considerare i rapporti che legano la Chiesa e l'Eucaristia. Tra l'una e l'altra corre una reciproca causalità. Ognuna per così dire, è stata affidata all'altra dal Salvatore. E' la Chiesa che fa l'Eucaristia, ma anche l'Eucaristia che fa la Chiesa. Nel primo caso si tratta della Chiesa in senso attivo, nell'esercizio del suo potere di santificazione; nel secondo caso si tratta della Chiesa in senso passivo, la Chiesa dei santificati. E attraverso questa misteriosa interazione, è sempre il Corpo unico, in fin dei conti, che cresce e si costituisce, nelle condizioni della vita presente, fino al giorno del suo compimento.« Prim. tudi ss. 130-131.

<sup>64</sup> Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 57; skoraj identično besedilo srečamo tudi v *Le caractère social du Dogme chrétien*, 13.

kot »veliki subjekt«. V zakramentu sprave je zelo jasna zveza med zakramentalnim odpuščanjem in ponovno vključitvijo (reintegracijo) v cerkveno edinstvo. Kajti greh je vedno prelom tudi s Cerkvijo in ne samo z Bogom, zato resnično odpuščanje nujno ozdravi tudi zvezo s Cerkvijo in prav v tem tudi zvezo z Bogom.<sup>65</sup> Ti dve resničnosti ne obstajata ena za drugo, še manj ena ob drugi, ampak ena v drugi.

Socialni značaj zakramentov lahko imenujemo tudi njihov združevalni element. Seveda poudarjanje tega elementa prinaša s seboj tudi kakšno nevarnost. Najprej lahko zaseneči drugi, individualni element, ki ni prav nič manj pomemben. Odrešenje mora biti sprejeto osebno, kar pomeni tudi individualno in posamično.<sup>66</sup> Toda ta nujnost se ne zoperstavlja socialni značilnosti krščanstva, ki ima svoj izvor v trinitarici skrivnosti, kjer enostv treh Božjih oseb ne zmanjšuje njihove realne posamičnosti in individualnosti.

H. de Lubac je močno poudaril socialni vidik zakramentov, kar pomeni cerkvenostni vidik, ne zato, ker bi hotel negirati bistveno pomembnost osebnega srečanja vsakega vernika s Kristusom, ampak zato, ker je ta vidik bil marsikdaj skoraj povsem pozabljen. Da bi ohranili osebni značaj zakramentov, ni potrebno žrtvovati njihove občestvene vrednosti, kot da bi bilo prvo izgubljeno, če se izpostavi drugo. »Z integracijo človeka v veliko 'duhovno Telo', katerega ud naj bi bil, se posameznik nikakor ne izgubi ali razkroji, tako kot se ne izgubi niti ne razkroji, če se podvrže ali zedini z Bogom. Prav nasprotno: najde se, se osvobodijo, okrepi se v bivanju.«<sup>67</sup> Kajti v tem dogajanju najbolj postaja to, kar po stvarjenju v resnici je. Še več, odrešenje, ki ga je v zakramentih deležen, ga izpolni še v posebni meri.

#### IV. »Mysterion« in »Sacramentum«

Kot smo lahko opazili, de Lubacov pristop ni čisto zgodovinski, ampak tudi dogmatičen. Seveda pa njegovo delo tudi ni delo nekega ozko specializiranega teologa. Zgodovinski problem postane zanj zelo kompleksna zadeva in ga zato osvetli z več zornih kotov. Tako je obravnaval tudi tematiko zakramentov in Cerkve, ki jo je obravnaval kot zakrament. Vsebine pojma zakrament pa ni enoumno opredelil: v različnih kontekstih ga uporablja različno, a vedno v popolnem sozvočju z zgodovinskim razvojem ideje same, ne da bi izgubil z vidika, da je izvor tega pojma v izrazu »mysterion«.

Predmet (objekt) teologije se predstavlja kot »skrivnost« (mysterion). H. de Lubac neutrudljivo naglašča, da je edina osrednja skrivnost teologije skrivnost Jezusa Kristusa, na kateri vse ostale skrivnosti deležijo (participirajo) na različne načine. Temeljna značilnost te skrivnosti je v dejstvu, da ne prenese abstrakcij, ker pač gre za živo Osebo. Ni mogoče raziskovati enega dela te skrivnosti, pri tem pa ne upoštevati njene celovitosti, totalnosti, in njene temeljne nedojemljivosti. H. de Lubac se vedno zateka h kategoriji razodete skrivnosti, pa naj go-

<sup>65</sup> Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 61-62; H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 59-62.

<sup>66</sup> Prim. H. de Lubac, *Catholicismo*, 247: »Mettere in rilievo, come l'abbiamo fatto noi, il carattere sociale del dogma e ciò che si potrebbe chiamare l'elemento unitario del cattolicesimo, non vuol dire forse diminuire od oscurare pericolosamente quell'altra verità, non meno essenziale, che la salvezza per ciascuno un affare personale, che al Giudizio »nessuno troverà soccorso in nessun altro«, e che le persone sono distinte per l'eternità? Già le affermazioni di tanti mistici sull'»unità« dell'anima con Dio, urtano con diffidenze tenaci, e quando non ci si vede una pia esagerazione o un lirismo che esclude ogni rigore nell'espressione, sono condannate come panteistiche.«

<sup>67</sup> H. de Lubac, *Catholicismo*, 251.

vori o Bogu ali o človeku in stvarstvu ali o Cerkvi.<sup>68</sup> Ne naslanja se na noben filozofski sistem izključno, niti ne na kakšnega teološkega; njegova misel sloni na krščanski veri, temelječi na »krščanski skrivnosti«. Teologija »skrivnosti« se konkretizira v »Dogodku Kristus«, torej v inkarnaciji. Vsa zgodovina odrešenja je zgodovinsko-dinamično uresničevanje tega »Dogodka«, čeprav gre kdaj za prav paradoksalen razvoj. Po njegovem se edino logiko, ki lahko prodre v krščansko skrivnost, da izraziti z besedami: »Ljubezen mi bo omogočila odkriti.«

Oba pojma, skrivnost in zakrament, sta v svojem dnu izraz ene in iste skrivnostne resničnosti, le da jo opredeljujeta vsak s svojega zornega kota. Seveda je mogoče najti tudi različnosti med njima, ampak gre za razlike, ki združujejo in ne ločujejo, in prav zato omogočajo še globlje poznavanje mistične resničnosti, ki jo označujeta. Izraz »mysterion« po smislu izraža bolj neko dejanje, delovanje, ima torej bolj aktiven značaj, medtem ko je izraz »sacramentum« bolj statičen in ima značilnosti »stvari«. <sup>69</sup> Toda najpomembnejše je, da kljub vsem razlikam v poudarku, v obeh najdemo tesno, vzajemno povezana dva elementa: nekaj vidnega, otipljivega, zaznavnega in resničnost, ki je za temi vidnimi elementi »skrita«. Temeljnega pomena je prav prehod od ene k drugi oz. prodor ene v drugo.<sup>70</sup> Vsebina »skrivnosti« se nahaja v zakramentalnem »ovoju«. Vsaka skrivnost (ki je v zadnji stopnji skrivnost Kristusa) se predstavlja na zakramentalen način; in vsak zakrament, kot sveti obred, je ta ista skrivnost, ki se uresničuje v Cerkvi.

Kadar H. de Lubac aplicira izraz »sacramentum« na Cerkev, ostaja vedno znotraj hermenevitičnega kroga pojma »mysterion« in ga razlaga vedno tako, da izhaja iz skrivnosti Kristusa, v kateri je vključena tudi skrivnost Cerkve. Brez te povezave bi Cerkev ostala zgolj človeški sklic ljudi, brez odrešenjskega procesa v sebi, ki se uresničuje samo v Kristusu in po Njem. Zato je Cerkev veliko več; je skrivnost Kristusa samega (Mysterium Christi).<sup>71</sup> Cerkev kot zakrament, kot resnično in uresničujoče znamenje (simbol), ni ločena od skrivnosti, ki jo označuje. Tako nas Cerkev vodi prek svojih vidnih meja: omogoča nam deležen na Skrivnosti. Cerkev je vedno

<sup>68</sup> Prim. G. Benedetti, *La Teologia del Mistero in H. de Lubac*, v: H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 11: »Questa missione 'mistica' del Teologo è affermata insistentemente dal P. de Lubac. La sua visione totale della realtà parte da un punto: il Mistero di Dio, che fonda il Mistero dell'Uomo. Questi due Misteri sono mediati dal 'Mistero del Soprannaturale', che ha la sua Rivelazione e realizzazione totale nel 'Mistero del Cristo', vivente nel 'Mistero della Chiesa'. Qualunque problema gli poniate, qualunque spiegazione vi darà state sicuri: egli partirà immancabilmente da questo punto di vista 'totale'.«

<sup>69</sup> Prim. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 75: »In primo luogo — ed è l'altra caratteristica che tende a differenziare mysterium da sacramentum, — un mistero, nel senso antico del termine, è più un'azione che una cosa. Questa sfumatura attiva, la parola l'ha già in san Paolo, benché l'aspetto intellettuale sia anch'esso posto in rilievo. In seguito, la si ritrova spesso: 'Peracto meae incarnationis mysterio, revertar ad Patrem'. Ed quella che predomina nell'applicazione del termine all'Eucarestia.«

<sup>70</sup> Prim. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 62- 63.

<sup>71</sup> Podobno povzame de Lubacovo misel tudi H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 75: »Die Kirche leitet sich von Christus her und im Mysterium Christi ist auch das Mysterium der Kirche einbeschlossen. Fehlte der Kirche diese Beziehung zu ihm, so wäre sie nur eine Gemeinschaft oder Versammlung von Menschen, die sich aus einem menschlichen Beweggrund in einer Kirche zusammengetan haben. Aber die Kirche ist mehr, sie ist das Mysterium Christi.« Prim. tudi strani 76-85.

veliko več kot to, kar je v njej vidnega: je zakrament Jezusa Kristusa, ki je sam Zakrament Boga.

### Namesto sklepa

H. de Lubac je bil izredno čuteč teolog in je v svojem delu odgovarjal na nevarne pasti svojega in polpreteklega časa. Poiskujemo izluščiti nekatere nevarnosti za krščansko življenje in nauk Cerkve, kar vse je on globoko in hitro zaznal in na osnovi katerih je njegova teologija še bolj razumljiva.

Odločilno dejstvo, ki je imelo nedvomno velik vpliv, je bila prva svetovna vojna in splošna kriza na vseh področjih družbenega življenja. Gre za dobo, v kateri so se menjali načini življenja. Nove socialne oblike se kažejo kot nekaj nestabilnega, nekaj močno dinamičnega in gibljivega. V javnem življenju so vedno bolj prisotne in evidentne »horizontalna« in »vertikalna« mobilnost.<sup>72</sup> Tudi to dejstvo ima vpliv na versko življenje in na samozavedanje Cerkve. O Cerkvi se razmišlja vedno bolj v dinamičnih pojmih in vedno manj kot o neki statični resničnosti. Kot v družbi tako tudi v Cerkvi zaživijo različna gibanja. V takšnem kontekstu je jasno, zakaj je H. de Lubac bil tako pozoren na socialno-družbeni značaj Cerkve, ki je v zgodovinskih danostih »srednica« med Bogom in ljudmi. Vera in verniki ne morejo in ne smejo biti ločeni od zgodovinske stvarnosti, od zgodovinskih oblik bivanja, če želijo nadaljevati inkarnacijski vidik odrešenja. Saj se, glede na naravo ustvarjenih bitij, samo v zgodovinskih oblikah izraža »živa skrivnost« (za nas); ob tem pa ne sme biti prezrto, da skrivnost nenehno presega te zgodovinske oblike. Iz tega za de Lubaca izhaja nesprijemljivost vsakršnega mesijanskega pesimizma, ki bi pomenil »avtentično nevero« (autentica incredulità).

Industrializirana družba je dokaj različna od predhodnih kultur. Ta drugačnost ustvarja za Cerkev dokaj »čudno« podlago za njeno delovanje. Če je bila bolj kmečko obarvana kultura »naravno poganska«, je industrijska »naravno ateistična«. De Lubac ugotavlja, ko išče odgovor na ravni Cerkve, da ni tako preprosto narediti prestop s teološkega na socialno področje, od ideje o Cerkvi k ideji socialnega življenja.<sup>73</sup> »Mysterium salutis« se ne more posredovati s prazno ideologijo. Z rastočo diferenciacijo profanega življenja raste tudi nevarnost individualizma, ki postane resničnost v praktičnem življenju, v filozofiji, kakor tudi v teologiji in verskem življenju. »Misel novega časa« teče sicer k svojemu koncu, a še ostaja živa v pozitivizmu in materializmu. Cerkev se nahaja v težkem položaju. Institucionalna zgrajenost Cerkve odgovarja času, ki ga ni več, zato išče nove poti do sveta. Pri tem je v nenehni nevarnosti, da se preveč obrne k svetu in izgubi svoj značaj znamenja transcendentalne resničnosti.<sup>74</sup> V sobivanju s komunizmom in nacizmom se Cerkev še bolj jasno zave skupnostne značilnosti krščanstva v nasprotju s »totalitarnim komunitarizmom«.

<sup>72</sup> Prim. N. Greinacher, *Auf dem Weg zur Gemeindekirche*, v: N. Greinacher – H. T. Risse, *Bilanz des deutschen Katholizismus*, Mainz 1966, 16.

<sup>73</sup> Prim. tudi A. Baumgartner, *Sehnsucht nach Gemeinschaft*, München – Paderborn – Wien 1977, 169.

<sup>74</sup> Prim. N. Greinacher, *Auf dem Weg zur Gemeindekirche*, v: N. Greinacher – H. T. Risse, *Bilanz des deutschen Katholizismus*, 19.

Že v 19. stoletju sta prisotni »dve poti« teologiziranja.<sup>75</sup> Pot »čistega znanstveno-teološkega razuma« z nalogo narediti verske resnice dojemljive s pomočjo filozofskega, zgodovinskega in filološkega raziskovanja (verske resnice lahko torej enako dojamemo ter posreduje vereni in neverni človek), torej s pomočjo naravnega razuma. Druga pot pa se predstavlja kot pot »dogmatičnega samozavedanja«, v katerem je izhodišče teološkega razmišljanja vera. Na tej drugi poti je vedno več prostora za usmeritev nazaj k Svetemu pismu in krščanski antiki. Nekateri teologi se (pod vplivom sv. Tomaža in Kanta) odločajo za paralelno pot nekakšnega »transcendentalizma«, ki se potem deli še na »personalizem« in »intersubjektivizem« (pod vplivom Feuerbacha in Marxa).<sup>76</sup> Posledica vsega tega je ne samo specializacija posameznih teoloških disciplin, ampak celo neka napetost med njimi. Teološka sinteza je vedno bolj nekaj utopističnega.

De Lubac nosi v sebi močno željo prav po sintetičnem obravnavanju teoloških vprašanj. Prav v tem obdobju poudari dva vidika v teologiji evharistije in v ekzeleziologiji. Najprej uresniči bolj dinamično teologijo, ki ni zgolj odgovor na socialne potrebe, ampak zahteva teologije same in jo je mogoče slediti tudi v patristični dobi. Drugi vidik pa je pojem enosti Cerkve, ki je sad evharistije. Obe, Cerkve in evharistija, sta imenovani »mysterion unitatis«. Na več mestih opisuje dekadenco katoliškega duha v številnih sodobnikih; le-ta pomeni nevarnost za vernike, saj se v njihovi veri vedno bolj kaže individualistična miselnost. Ker se je rastoča evharistična pobožnost vedno bolj usmerjala v individualistično češčenje, je prihajalo do najrazličnejših sentimentalnih pretiravanj. De Lubac se zato z veliko doslednostjo vrača k zakramentalnemu izvoru »mističnega telesa«, torej k mističnim koreninam Cerkve. Teologija in cerkveno življenje morajo prerasti vsako »individualistično eksotičnost«.

De Lubac uokvirja svojo raziskavo o odnosu med Cerkvijo in zakramenti manj sistematično kot vzporedna manualistična teologija, postavi pa jo bolj odločno na tradicijo. Je predstavnik teologije, ki mora povezati spoznanja moderne ekzegeze, patristike, liturgije, zgodovine in sodobnih filozofskih tokov. Osredotoči se na teološko zgodovinsko-kritično metodo, jo ima za koristno in celo za nenadomestljivo, a pokaže tudi njeno nezadostnost, ker ne prodre do skrivnosti, v katere je potrebno verovati. Problem odnosa med Cerkvijo in zakramenti postavlja vedno v globalni okvir, vedno v odnosu do celovite večne skrivnosti med »naravnim« in »nadnaravnim«. Ni mogoče govoriti o skrivnosti zakramentov zunaj ekzeleziološkega okvirja, a si prav tako ni mogoče predstavljati Cerkve zunaj zakramentalne (predvsem evharistične) okvirjenosti. Z neko objektivno zasnovo v temelju in s subjektivno osebno obdelavo izžarevajo njegova dela »pozitivni dinamizem«, ki »gre preko vsake končne znotrajsvetne uresničitve in onkraj vseh zanikanj 'negativne teologije' teži proti 'od spodaj' nedosegljivemu cilju'.<sup>77</sup> Z mikroskopsko natančno raziskavo tradicije izrazov in pojmov ter z njimi povezanega teološkega razmišljanja je pokazal na potrebnost podobe »skrivnostno telo«; a ne enostransko okrnjene, marveč v njeni po-

<sup>75</sup> Prim. K. Eechweiler, *Die zwei Wege der neuen Theologie*, Ausburg 1926: — der Weg der apologetischen Auseinandersetzung (Hermes) — der Weg der dogmatischen Selbstbesinnung.

<sup>76</sup> Prim. H. Vorgrimler, *Zwischen Spezialisierung und neuer Synthese*, v: N. Greinacher — H. T. Risse, *Bilanz des deutschen Katholizismus*, 115.

<sup>77</sup> H. U. von Balthasar, *Il padre Henri de Lubac*, 14.

menski polnosti. S tem je dokazal, da je lahko ta teološka podoba velik izziv za teologe in kolikor so se na ta izziv odzvali, so dali avtentičen doprinos teološki misli, ki ostaja veljaven tudi po II. vatikanskem koncilu.

**Povzetek: Marjan Turnšek, Teologovo »dleto« sooblikuje podobo Cerkve in zakramentov**

De Lubacovo teološko delo teži k novi kvaliteti in intenzivnosti dojemanja razodetega nauka; cilj mu je ohranjanje »krščanstva v njegovi celovitosti in čistosti«. Osrednja pojma njegovega teologiziranja sta »skrivnost« in »zakrament«. Izraz »mysterion« po smislu izraža bolj neko dejanje, delovanje, ima torej bolj aktiven značaj, medtem ko je izraz »sacramentum« bolj statičen in ima značilnosti »stvari«. Razprava sledi de Lubacovi poti izhoda iz konceptualne zmešnjave v uporabi pojma »zakrament«. V teološki perspektivi »Kristusove skrivnosti«, imenuje Kristusa »zakrament Boga« in to v tesni povezavi s skrivnostjo Cerkve, ki je »zakrament Kristusa«. Iz pojma »skrivnostno telo« izvede »eklezijski realizem«, ki ga tesno povezuje z »evharističnim realizmom«. »Srce Cerkve« je naslov, ki opredeljuje notranjo povezanost med Cerkvijo in evharistijo. »Cerkev in evharistija se vsak dan 'zgodita' druga zaradi druge.« Znotraj tega odnosa med Kristusom in Cerkvijo so zakramenti orodja odrešenja in edinosti. Polno so učinkoviti samo znotraj skupnosti Cerkve, ki jo izražajo in gradijo. Socialni vidik zakramentov se pokaže v enosti s Kristusom in edinosti s krščansko skupnostjo.

**Summary: Marjan Turnšek, Theologian's »Chisel« Participates in Shaping the Picture of Church and Sacraments**

Theological work of de Lubac tends to a new quality and intensity in understanding the revealed teachings; he aims at preserving »christianity in its completeness and purity«. The central concepts of his theological teaching are »mystery« and »sacrament«. The expression »mysterion« tends to express an activity and is thus of a more active character, whereas the expression »sacramentum« is a more statical one and has the characteristics of a »thing«. The paper follows de Lubac's way out of the conceptual confusion concerning the use of the term »sacrament«. In the theological perspective of the »mystery of Christ« he calls Christ »the sacrament of God«, which is closely connected to the mystery of the Church, which is »the sacrament of Christ«. From the concept of the »mystical body« he deduces »ecclesiastical realism« and closely connects it to »eucharistic realism«. »The heart of the Church« is the title defining the inner closeness of the Church and the Eucharist. »The Church and the Eucharist 'happen' every day because of each other.« Within this relation between Christ and the Church the sacraments are tools of salvation and unity. They are fully effective only within the Church community they express and build. The social aspect of the sacraments is shown in the unity with Christ and with the Christian community.

Ciril Sorč

## Krščanski pogled na osebo

### I. Biblično izkustvo osebe

Pojem oseba je eden najpomembnejših pojmov na seznamu človekovega zanimanja. Je ključni pojem v okviru kulture, psihologije, prava, sociologije, filozofije in teologije. Je pojem, s katerim se človek najbolj vneto ukvarja, ker se zaveda, da je od opredelitve in vsebine tega pojma odvisen tudi pogled, vrednotenje, »cena« človeškega bitja. Vsebina, ki jo polagamo v ta pojem, je tudi vsebina, ki jo polagamo v človeka in dogajanja; in zgodovino človeštva moremo pravilno razlagati ter razumeti le, če poznamo takratno pojmovanje življenja posameznika in njegovega mesta v družbi. Ne samo za razumevanje preteklosti, tudi za vstop v prihodnost, v tretje tisočletje, je pojmovanje osebe neprecenljivega pomena. Pavel Bratina je to dejstvo pomenljivo izrazil s temi besedami: »Kdor hoče v tretjem tisočletju preživeti, mora vanj vstopiti kot oseba. Kdor želi ostati na trdnih tleh zgodovine in se hkrati pomikati v čase eshatološke prihodnosti, mora središče dogajanja iz kolektiva prenesti v prebujenega in odgovornega posameznika.«<sup>1</sup> Oseba je vsekakor tisto »pesto«, »os«, okrog katere se vrti vprašanje človekovega preživetja. In proti osebi »grešim vsakokrat, kadar ukrepam, kakor da bi obupal nad človekom, mu odrekam najvišje človeške možnosti ali pa ga zožim na predmet ali sredstvo.«<sup>2</sup> Kako »malo je vreden« človek danes, nam vsak dan sproti potrjujejo strahoviti zločini v naši soseščini, pa tudi po širnem svetu. Človek-oseba je žrtvovan na oltarju ideologije, ekspanzionizma, nacionalizma ali pa čisto navadnega ohranjanja navideznega miru, za katerim se skriva družbeni ali osebni egoizem.

Prav zaradi »aktualnosti« tega dejstva se želimo v pričujočem sestavku vsaj nekoliko dotakniti te teme in opozoriti na tisto vsebino, ki človeka in njegovo dostojanstvo najvišje ovrednoti. Povedati moramo, da se prav v današnjem času mnogi kar »mrzlično« ukvarjajo s tem vprašanjem in imamo na pretek del z omenjeno tematiko tako na filozofskem kakor tudi na teološkem področju. Kratek pogled v zgodovino tega vprašanja želi biti samo izhodišče za spoznavanje sedanjega stanja in izhodišče za nadaljnja iskanja. Težišče pa bo prav teološki vidik, za katerega sem prepričan, da nam da največ podatkov, ki so konstitutivni za spoznavanje človekove osebe. Kot bomo videli, so iskanja in opredelitve treh Božjih oseb odkrila pomembne vidike tudi za razumevanje človeške osebe.

<sup>1</sup> P. Bratina, *Oseba – pesto tretjega tisočletja*, v: *Tretji dan* 18 (1988), 3, 22-23.

<sup>2</sup> E. Mounier, *Oseba in dejanje*, Društvo 2000, Ljubljana 1990, 108.

## 1. Grško pojmovanje človeške osebe

Grki postavljajo človeka v točno določene okvire kozmosa in časa. Ta dva nepreklicno določata človeka in celo božanstva. Pogled večnega vračanja je obvladoval celotno grško mišljenje ter je bil tako razširjen, da ga smemo po pravici imenovati pravoverno doktrino takratnega časa.<sup>3</sup> Vse takratno mišljenje, katerega na izrazit način prepoznavamo v takratni literaturi in filozofiji, je prežeto z radikalnim zanikanjem zgodovine in osebe, kolikor zavrača same predpostavke, na katerih ti dve stvarnosti temeljita: čas, prostor, svobodo in samoopredelitev posameznika. Vekotrajni krogotok, ki neprestano teče od ene točke k drugi prav istega kroga ter išče prazno večnost brez vsakega upanja, kot vrtnec posrka vse realnosti. Tako smemo trditi, da sta bili zgodovina in temu primerno oseba bistveno tuja grškemu duhu, ki je zanikal vsako napredovanje in novost, ki bi predstavljala odprtost za prihodnost. Človek je bolj igrača bogov kakor pa bitje, ki bi razpolagalo s svojim življenjem. Moira je tista, ki kroji človekovo usodo, vse je že zapisano v zvezdah ali položeno v zibel že ob rojstvu. Mogoče je žarek upanja dajala samo starodavna pripoved o zlati dobi. Tukidid je dejansko poskusil nakazati postopno napredovanje človeštva na materialnem in družbenem področju; toda tudi to verovanje je bilo brez kakšne zgodovinske vrednosti, saj je veljalo prepričanje, da je svet določen za uničenje. Svet po Plotinu izhaja iz božanstva in, čeprav je popoln, nosi v sebi kal lastnega uničenja. Vse kozmično-časovne stvarnosti naj bi se vrnile v kaos, da bi takoj nato ponovno nastopile s pomočjo božanstva. Teoretična osnova za takšno pojmovanje je v tem, da so filozofi videli popolnost v nespremenljivosti in večnosti. To popolnost torej doseže človek (duša) samo tako, da zapusti ta tvorni in vidni svet. To pa pomeni razvrednotenje vidnega sveta in človeka. Ta tudi ni notranje vpleten v dogajanja, v katerih se nahaja, saj so ta le »priložnosti« za udejanjanje večnih in nespremenljivih zakonov narave. V tem doslednem kozmološkem pojmovanju ni prostora za antropologijo v današnjem pomenu. V makrokozmosu, v katerem je vse harmonično urejeno in določeno po nujnih in absolutnih zakonitostih, ni prostora za človeka — »mikrokozmos«. Še več, človek je nepomemben delček, katerega kozmos povzame vase ter je zato brez zgodovine in brez osebnosti. Je brez vsake možnosti, da bi razvil kakršnokoli človeško in duhovno dejavnost. Človekova eksistenca je krhka, kot maska, ki nima lastnega in stalnega obraza. Je uprizoritev na odru življenja, večkrat tragična in prisiljena ponoviti v različnih časih — vendar na enak način — že vnaprej določeno in »napisano« vlogo. Če torej vzamemo v pretres grške filozofske, literarne ali religiozne stvaritve, pridemo do ugotovitve, da je človek bistveno odvisen in suženj nekakšne zunanje moči, npr. slučaja, usode, kozmičnih zakonitosti ali samega božanstva, ki človeka do potankosti pogojuje in določa v njegovi svobodi delovanja in hotenja. Človek, ujet v kletko kozmosa, je zunaj zgodovine in časa ter tako brez preteklosti in prihodnosti. Bivanje v v času je nekaj iluzornega, je pravzaprav ontološko ne-bivanje. Zato človek doživlja svoje življenje kot morečo monotonijo in usojenost. Takšen pogled na človeka se je ponovil v filozofiji našega časa, predvsem v idealistični, čeprav je ta ustvarila nove oblike in nove »bogove«, kakor se pritožuje Schiller.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Prim. C. Sepe, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, Paoline, Milano 1990, 23.

<sup>4</sup> Prim. C. Sepe, n. d., 50.



Krščanstvo je prineslo v ta grški svet novost, ki je postavila popolnoma na glavo takratno pojmovanje zgodovine in človeka. Človek je rešen vesoljne usode. »Ker obstaja neki absolutni začetek, temelječ na dejanju, bodo odslej videti povsem mogoči absolutni začetki, kot sta nastanek neke duše in svobodno dejanje.«<sup>5</sup> Vrednotenje vsakega človeka kot osebe je predstavljalo eno temeljnih sestavin veselega oznanila Božjega Sina, ki je postal človek. Tukaj je človek v središču dogajanja, saj se je zanj »zavzel« Bog sam in mu odprl neprecenljivi prostor uresničitve in upanja.

Mogoče pa prihaja dandanes največji izziv za krščansko pojmovanje osebe prav z Daljnega vzhoda. Indoazijskemu prostoru je tuja predstava o Bogu, ki se razodeva v konkretni zgodovini in dogodkih ter tako postane »oprijemljiv«. To razliko povzame razlagalec zen-budizma Teitaro Suzuki takole: »Krščanstvo, ki je religija Zahoda, govori o Logosu, Besedi, mesu, utelešenju in zavzetosti za svet. Vzhodne religije težijo k osvoboditvi iz telesa (Exkarnation), tišini, posrkanju (stopitev, Absorption), večnemu miru.«<sup>6</sup> Tu gre za vprašanje: Ali osebni Bog, ki pooseblja človeka, ali neosebna najvišja sila, s katero se človek staplja v eno.<sup>7</sup>

## 2. Krščanska »novost« glede pojmovanja človeka

Po zaslugi krščanske vere ni več človekova največja pozornost usmerjena na kozmos, temveč na Boga in hkrati na človeka v njegovem odnosu do samega sebe in do Boga. Nastopi antropocentrizem, v katerem človek spozna sam sebe kot osebo in svet kot zaupano mu področje delovanja. Človek postane subjekt, torej ne ob-jekt, »primer« med mnogimi drugimi, marveč kot izhodišče, iz katerega izhaja enkratnost posamezne osebe. Tako človek ni več zgolj delček nekakšne celote v okviru kozmogonije, temveč edinstven subjekt v zgodovini odrešenja. Govorimo torej o zgodovinskem bitju, ki ni zgolj »igrača bogov« ali kozmoloških zakonitosti, temveč dejavni člen zgodovine, ki je usmerjena v prihodnost, dokončno počlovečenje.

Krščanska »novost« glede pojmovanja osebe je utemeljena na »novosti« pojmovanja Boga! Bog Abrahama, Jakoba in Izaka, Bog Jezusa Kristusa, Bog razodetja je popolna novost, ki je postavila na glavo vsa drugačna pojmovanja. To je Bog, ki je popolnoma suveren in v svoji transcendentnosti stopa v svoje stvarstvo kot najbolj imanentna stvarnost, tako da ga moremo »srečati« tukaj na Zemlji kot »življenje ljubečega Boga«. To življenje in ljubezen sta »vzrok« prekipevajočega razlikovanja v njem samem in v odnosu do stvarstva. Tukaj odkrijemo temelj za dejstvo, ki je postalo tudi naše izkustvo: Boga Očeta, Sina in Svetega Duha. Res, da so tudi Grki pripisovali Božjemu bitju absolutno vrednost, ki je po Platonu »ideja dobrega« ali sonce, ki vse ožarja. Toda povedati moramo, da v tem božanstvu ni niti sledu osebne ljubezni. Nasprotno pa se v krščanstvu predstavi Bog kot oseba, katere absolutna lastnost je ljubezen. To

<sup>5</sup> E. Mounier, n. d., 99.

<sup>6</sup> Prim. J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Patmos, Düsseldorf 1992, 129-130.

<sup>7</sup> Prim. P. Nemeshegyi, *Gottesbegriffe und Gotteserfahrungen in Asien*, v: *Concilium* 13 (1977), 148-154. Značilna za vzhodni način »spoznavanja«, potapljanja v brezoblično božanstvo je zgodba o punčki iz soli. Prim. T. Podobnik, *Duhovni razvoj Anthonyja de Mella*, v: *Communio* – Kristjanova obzorja 8 (1993), 226-255, tu 240.

je tudi bistvena lastnost bitja, ki izhaja iz njegovih rok, ki je ustvarjen po Božji podobi in sličnosti. Človek je ustvarjen iz ljubezni in za ljubezen; kot bitje, ki je sposobno ljubezen sprejemati in jo vračati. Pri ustvarjanju deluje Bog v svoji neomejeni osebni iniciativi, toda tudi človek prihaja iz Božjih rok kot bitje, ki je sposobno lastne pobude, saj je to predpogoj osebne ljubezni. Ta osebni odnos med Bogom in človekom, ki izhaja iz bibličnega pojmovanja svobodnega stvarjenja s strani osebnega Boga in iz poslanstva, ki ga je prejel človek, da po svojem svobodnem prizadevanju spreminja zaupano mu stvarstvo, predstavlja krščansko katarzo (očiščenje), odstranitev grškega »univerzuma«, ki je kozmološko determiniran, in vzpostavitev novega gledanja na obstoječi svet, v katerega središču ni več kozmos, ki v nespremenljivi determiniranosti svojih zakonov obvladuje prav vse, skupaj s človekom in božanstvom. Nasprotno pa človek, ki ga je Bog ustvaril kot osebo, vključuje v svojo osebno zgodovino celotni kozmos.<sup>8</sup> Krščanski Bog je v nasprotju do drugih bogov »razkošen in z ljubeznijo radodaren Bog«, ki se ne boji za lastno eksistenco. Grška miselnost npr. ni mogla razumeti, da bi mogel docela enoviti in nespremenljivi Bog imeti kaj skupnega s svetom, kaj šele, da bi imel interes za mnogoterost bitij. »Aristotelov Bog ne pozna mnogoterosti in zanjo ni odgovoren.« Za krščanskega Boga pa je značilno »stvariteljsko veselje«, v katerem se ne ponavlja. »Več ko bo duš, ki bodo sprejele neizčrpno nove oblike Božje milosti, bolj bo povečana njegova dobrota in se bo z veseljem razdajala. To mnoštvo oseb, ki so poklicane k Božjemu življenju, za katero ni nobene razumske upravičenosti v svetu, prepuščenem neusmiljeni večnosti brezosebnega boga, upravičuje ljubezen.«<sup>9</sup> Zato Bog, do katerega ne moreš zavzeti osebnega odnosa, ne more biti Bog človeškega bitja.

Z »novostjo« zgodovine in časa je povezana tudi ideja o človeku kot osebi. Z odkritjem zgodovine je krščanstvo odkrilo tudi zgodovinskost s svobodo in avtonomnostjo obdarjenega posameznika, in sicer tako, da ga je postavilo v središče dogajanja in zanimanja. Pojmovanje osebe izvira neposredno iz opisa temeljnih resnic Stare in Nove zaveze: resnice o Bogu, stvarjenju človeka in sveta, učlovečenju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. V krščanstvu se odpre »osebna zgodovina«, ki postane odločilni pojem za razumevanje človeka in sveta. Da pa se je uveljavitev človekove osebe in odkritje ustrežajočih pojmov ali poimenovanj uveljavilo, je bilo potrebno veliko iskanj in prizadevanj, ki niso bila vedno najbolj posrečena. Težava je predvsem v tem, da isti pojmi in izrazi veljajo tako za poimenovanje človeške osebe kakor tudi Boga kot osebe. Na drugi strani pa ne moremo mimo dejstva, da je prav pojmovanje Boga kot osebe brezpogojno vplivalo na pojmovanje človeka.

Svetopisemsko pojmovanje osebe ni toliko razvidno iz same rabe pojma oseba, marveč iz opisa in razumevanja življenja, zgodovine in dogodkov s strani izvoljenega ljudstva in njegovih predstavnikov. Temeljnega pomena za razumevanje je odnos, kakršen vlada med Bogom in človekom, ki se izraža v izkustvu vere svetopisemskega človeka. Tukaj opažamo odnos, ki je visoko medoseben in do globin poosebljajoč.<sup>10</sup> Svetopisemski Bog je živi Bog, čigar življenje se razodeva v neposredni in spontani pripravljenosti za vzpostavljane odnosov »ad extra«. Živi Bog posega v zgodovino tako, da »govori« in »se podarja« ter tako

<sup>8</sup> Prim. C. Sepe, n. d., 60.

<sup>9</sup> E. Mounier, n. d., 100-101.

<sup>10</sup> Prim. L. Sartori, *La persona nella storia della teologia, v: Persona e personalismo*, Lanza – Gregoriana, Padova 1992, 136-137.

posreduje misel in ljubezen človeku ter teži k vzpostavljanju medsebojnega dialoga v smislu »jaz-ti«. Bog torej ni anonimno in neopredelljivo počelo obstoječega ali vesplošen »skupni temelj«, ki bi se nahajal pod ali nad vsako stvarnostjo; še manj nekakšen zagoneten brezobličien »ti«. Bog živi v intenzivnih in neprenehnih odnosih s človekom (čeprav se v njih ne more popolnoma izraziti, marveč jih presega). Bog nagovarja in izziva človeka ter ga dviga na stopnjo »partnerskega odnosa«. Osebnostnost Boga in osebnostnost človeka se medsebojno prešinjata, pogojujeta: ena vzpostavlja drugo, zahteva drugo, uveljavlja drugo.

Kot smo videli, se Bog v svojih svobodnih odnosih do človeka uveljavlja »ad extra«, vendar se v njih niti od daleč ne more popolnoma uresničiti. Ti odnosi dajo samo slutiti globoko, intimno skrivnost notranjega Božjega življenja, ki kljub svojemu razodevanju navzven ostaja popolnoma neprodarno za človeka. Toda reči smemo, da svetopisemski Bog prav v svojih srečanjih s človekom in njegovem delovanju v zgodovini neposredno razodeva samega sebe. Božje delovanje in bivanje sta identična, v njegovem delovanju se razodeva njegovo bistvo. Pri Bogu »biti za človeka« ustreza na neki način »biti v samem sebi«. Bog, ki je v najvišji meri transcendenten in neizrekljiv, oddaljen in nedostopen, je (prav zato) v najvišji meri navzoč v zgodovini in v človekovem življenju, popolnoma blizu vsem in vsakomur. Njegova bližina vsakemu posamezniku uveljavlja človekovo osebnost, ki pride najbolj do izraza v sposobnosti dialoškega odnosa v smislu »jaz-ti« z Bogom. To je izvorni paradoks izkustva svetopisemske vere: Bog je najbolj blizu vsakemu (tako, do najvišje mere omogoča posamezniku vzpostavljanje osebnega dialoga z njim), toda hkrati se Bog ne da ujeti nikomur (ne dovoli, da bi si ga kdo prisvajal zgolj zase). Transcendentnost »omogoča« Bogu, da je vedno na razpolago drugim, vsem drugim. Zanj je značilna najvišja mera individualnosti in najvišja mera univerzalnosti. Druge religije govorijo o Bogu, ki ustvarja človeka kot nekakšno žrtev, ki je potrebna za uveljavitev Božje veličine, Boga kot edinstvenega bitja v vsej njegovi absolutnosti in transcendentnosti. Sveto pismo pa nam predstavi Boga in človeka v svobodnem razmerju, celo v življenju enega za drugega. Prav zato je v središču Svetega pisma Božja pobuda besede in delovanja, ki hoče izzvati na človekovi strani odgovor vere in življenja. V ospredju ni človekovo iskanje Boga s pomočjo »meditacije« (čeprav ta vidik ima svojo vrednost), kakor se to dogaja v vzhodnih verstvih. »Primum« je v iskanju človeka s strani Boga in prvenstveni »odgovor« s strani človeka je »molitev« ali tisto, kar izrazi višek medosebnih odnosov.<sup>11</sup>

Krščanski personalizem je v današnjem času dobil svoj polni izraz in »domovinsko pravico« v dokumentih Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, še bolj natančno v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu. V tej konstituciji je središčno vprašanje človek kot oseba. Teološko izhodišče pa je oseba kot od Boga ustvarjeno bitje in oseba kot Božja podoba.<sup>12</sup> Že vse od uvoda naprej konstitucija poudarja, da je dejstvo ustvarjenosti temeljna in osnovna razsežnost človeške osebe. Odnos med Bogom in človekom ni zgolj odnos bistvene odvisnosti od stvarnika, kakor to velja za vsako stvar, marveč je nepo-

<sup>11</sup> Prim. L. Sartori, n. d., 138-139.

<sup>12</sup> Prim. R. Brajičić, *Oseba u dokumentima Drugog vaticanskog koncila*, v: *Obnovljeni život* 48 (1993), 503-514.

grešljivi odnos, katerega omogoča obdarjenost z razumom, v moči katerega človek ne le da biva, ampak se tudi zaveda svojega bivanja. Tako so njegovi odnosi z Bogom in bližnjim zavestni in odgovorni. Toda zaradi greha so ti odnosi postali oteženi, saj je greh ranitev, razklanost, »zmanjšanje« človekove osebne identitete; greh je v službi raz-osebljanja in po-predmetenja, ni odgovor, ni ljubeče podarjanje samega sebe drugemu, ampak je egoistična zahteva ali prilasčanje.<sup>13</sup> Zato pa je odrešenje, katerega prejemamo po Jezusu Kristusu, ponovna uveljavitev človekove osebe v vseh njenih razsežnostih: »Človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo« (CS 3, 1). Koncil želi osvetliti to skrivnost človeka in temu človeku pomagati pri reševanju problemov današnjega časa ter pri graditvi boljšega sveta: »Ob luči Kristusa, ki je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, se torej cerkveni zbor namerava obrniti na vse ljudi, da bi osvetlil skrivnost človeka in da bi sodeloval pri iskanju rešitve najvažnejših vprašanj našega časa« (CS 10, 2). Človeka kot ustvarjeno bitje in kot osebo moremo razumeti samo v Kristusu, Bogu in človeku. Pravo dostojanstvo človeka kot osebe temelji v njegovi ustvarjenosti po Božji podobi. Ta človekov bistveni odnos do Boga je navzoč ne samo zato, ker je človek odvisen od Jezusove osebe, ki je »izvirnik«, marveč tudi zaradi tistega dialoškega odnosa, ki ga zavzema do Boga in do drugih oseb. Človek kot ustvarjeno bitje je sposoben spoznavati in ljubiti Boga in hkrati sodelovati z njim pri uresničevanju Božjega načrta v svetu. Koncil pa poudari še eno razsežnost človeka-osebe kot Božje podobe: občestvo z drugimi osebami. Prav stvarjenje moža in žene (1 Mz 1, 27) je prva oblika občestva oseb. »Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12, 4; prim. 6, 4). Koncil pa poudarja, da ta »družbeni« vidik ne pomeni preproste množitve Božje podobe, saj dostojanstvo osebe ostane tudi takrat, ko je ta otrok, revež, suženj, begunec ali zapornik. To dostojanstvo osebe ostane tudi v grešniku. In ker je človek Božja podoba, ne najde notranjega miru in svoje spolnitve, dokler ne pride do obnovitve ter dovršitve te podobe po Kristusovem odrešenjskem dogodku. Tako je kristologija predstavljena kot temelj antropologije. Kristjani so ljudje, ki živijo v Kristusu (1 Kor 1, 30). Koncil močno poudarja posebljajoči pomen vesti, ki je privilegirano »orodje« za stik z Bogom, za srečanje z njim, za poslušanje njegovega glasu ter za odgovor na njegov klic. Poslušnost Božji postavi, ki je zapisana v naša srca, sestavlja »človekovo dostojanstvo«. Med Bogom, ki govori in človekom, ki odgovarja, se vzpostavlja medosebni dialog. »Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti« (CS 16). Pomembna je še ena prvina, ki določa »osebo« in jo koncil imenuje »odlično (eximium) znamenje bogopodobnosti v človeku«, to je svobodna volja. »Človekovo dostojanstvo torej zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba« (CS 17). To sposobnost svobodnega odločanja pa človek najboljše uporablja takrat, ko se v njeni moči odloča za dobro, za najvišje dobro, ki je Bog.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Prim. C. Schütz — R. Sarach, *Der Mensch als Person*, v: *Mysterium Salutis II.*, 650.

<sup>14</sup> Prim. C. Sepe, n. d., 182-185.

### 3. Izrazoslovje za opredelitev osebe

Prav zgodovina trinitarične teologije more in v resnici tudi je dala odločilne ugotovitve tudi glede antropologije, vprašanja človekove osebe.<sup>15</sup> Teologija je vedno razumela človeka v luči Božje podobe, izhajajoč iz Boga, v odnosu do Boga.

Teologija je iskala primerne pojme, ki bi (po načelu analogije) izrazili tisto bogastvo življenja osebnega Boga, katero je starozavežno in novozavežno izročilo predstavilo na izkustveni ravni.<sup>16</sup> Na pojmovni ravni izraziti izkustvo o Bogu je vsekakor tvegana naloga, saj vsaka opredelitev pomeni tudi obubožanje, zoženje in večkrat tudi enostranost. Zato je teologija vedno znova preverjala posamezne pojme o izkustvu odrešenjske zgodovine. Vsak pojem naj bi povedal o Bogu tisto, kar moremo o njem spoznati iz razodetja, iz oikonomije odrešenja. Velika težava pa je v dejstvu, da človeški um na začetku oblikovanja krščanskega teološkega izrazoslovja ni razpolagal s primernimi izrazi, ki bi jih mogli brez vsake škode – ob vsem upoštevanju analogije – uporabiti pri označevanju Boga Jezusa Kristusa. Zato ni čudno, da je prišlo tudi do napačnega razumevanja in razlage, ki je iznakazila pravo podobo in pomenila odklon od prave vere. Postopoma, po mnogih stoletjih, se je oblikovalo izrazoslovje, o katerem lahko rečemo, da je zaostajalo za vero srca, za »notranjim spoznavanjem ali poglobljanjem« v skrivnostne Božje globine. Pa tudi dandanes ne moremo reči, da razpolagamo s takšnim pojmom osebe, ki bi brez vseh »popravkov« izrazil bogastvo življenja, ki se pretaka v Bogu, ki se je razodel kot Oče, Sin in Sveti Duh.<sup>17</sup>

Krščanski Bog je Oče, Sin in Sveti Duh. Ko je krščansko oznanilo stopilo v svet s to nedoumljivo resnico, ki je bila »nedoumljiva« tako za enobožce kakor tudi za mnogobožce, je moralo poseči prav po izrazih, ki so bili takrat v rabi na antropološkem ali bolje: dramskem področju. Izraz »prosopon« je namreč pomenil masko ali igralca, ki je predstavljal kakšno božanstvo ali osebnost. Rimljani so uporabljali temu ustrezajoči izraz »persona«, ki tudi predstavlja igralca, ki pa »posodi« osebi, katero igra, svoj glas (per sonare = odmevati). Grki imajo za osebo tudi izraz »hypostasis«, ki se je uveljavil kot najbolj ustrezen, vendar ga Rimljani niso sprejeli za označitev osebe, saj je preveč podoben njihovemu izrazu »substantia« (podstat), za katerega pa so imeli Grki drug pojem, namreč »ousia«. Tako se je začela različna pot iskanja izrazov, ki bi spregovorili o troedinem Bogu. Medtem ko se je Vzhod skoraj v celoti odločil za opredelitev troedinega Boga kot »mia ousia en treis hypostaseis«, je Zahod sprejel »una substantia in tribus personis«. Tako je v vsaki od teh opredelitev skrita nevarnost enostranskega pojmovanja: v grški nagnjenost k triteizmu (hypostasis namreč »daje« preveč »samostojnosti« posamezni osebi), v latinski pa k modalizmu (persona je namreč v prvotnem pomenu pomenila samo vlogo, ki

<sup>15</sup> Prim. R. Cantalamessa, *Die Entwicklung des persönlichen Gottesbegriffs in der christlichen Spiritualität*, v: *Concilium* 13 (1977), 160-166.

<sup>16</sup> Prim. A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, v: A. Pavan e A. Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, ED, Napoli 1987, 1-286. Tu avtor predstavi celotno pot od iskanja prvih izrazov za poimenovanje troosebnega Boga do sedanjega stanja.

<sup>17</sup> Glede pojma »oseba« v nauku o Sveti Trojici prim. J. Werbick, *Trinitätslehre*, v: *Handbuch der Dogmatik*, 543-551.

jo odigra igralec). Temu primerno sta tudi Vzhod<sup>18</sup> in Zahod iskala različne poti za opis enote treh Božjih oseb: na Vzhodu jo vidijo bolj v perihorezi (medsebojnem prešinjvanju, medsebojnem prebivanju treh oseb ene v drugih dveh), na Zahodu pa v substanci, bistvu, ki je skupno vsem trem osebam. Ko so teologi primerjali svoje opredelitve, so pač morali v ponižnosti priznati njihove pomanjkljivosti, skušali so namreč podati najmanj neprimerno definicijo: »Cum alium modum aptiorem non invenirent quo enuntiarent verbis quod sine verbis intelligebant«.<sup>19</sup>

Natančnejšo opredelitev osebe odkrijemo pri Boetiu: »Rationalis naturae individua substantia.« Toda že Rihard a Sancto Victore spozna, da je ta opredelitev primerna bolj za človeško osebo, veliko manj pa za označitev Božjih oseb, zato predlaga: »Rationalis naturae individua existentia«. Torej ne zgolj subsistenca, čeprav subsistenca v odnosu (relaciji), temveč eksistenca. Z izrazom »existentia« misli Rihard na prejemanje biti od nekoga drugega in vidi tistega drugega najprej v Božji naravi. Eksistiranje Božjih oseb ni nič drugega kot različne manifestacije enega bstva (sistentiae): »Unitas itaque ibi est juxta modum essendi, pluralitas juxta modum existendi«. Moltmann pa trdi, da moremo ta izraz razumeti tudi kot izhajanje ali naravnost na drugo Božjo osebo, s čimer je mišljena eksistenca kot poglobitev odnosov. Zato Božje osebe eksistirajo v moči medsebojne ljubezni druga v drugi. Vsaka Božja oseba prejema polnost večnega življenja od druge.<sup>20</sup> V vsakem primeru je pri Rihardu a Sancto Victore odnosnost veliko bolj izpostavljena kot pri prejšnjih opredelitvah. To sprejme tudi Tomaž Akvinski in še dopolni z izrazom »incommunicabilis«; torej: »Rationalis naturae incommunicabilis existentia.« Še več, Tomaž poudari oba vidika osebnosti razsežnosti: ontološki in odnosnostni tako, da opredeli osebo za »relatio subsistens«.<sup>21</sup> Tako sta oseba in odnos nujno medsebojno naravnana. Božje osebe »subsistirajo« v skupni Božji naravi in »eksistirajo« v njihovi medsebojni naravnosti. S tem je podal Tomaž definicijo, ki do sedaj še ni presežena. Ne smemo pa pozabiti, da ta definicija velja za Božje osebe, za človeške pa samo toliko, kolikor so deležne njihovega življenja (per participationem). A človeški osebi podari sv. Tomaž najlepši poklon, ko jo opredeli: »Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura« (S. th. I q. 29 a. 3).

<sup>18</sup> Pravoslavni teolog J. Panagopoulos pravi, da moramo odnos Božje »ousia« do oseb Svete Trojice razumeti apofatično, in navaja sv. Bazilija: »V Božjih osebah priznavamo neizrekljivo in nedoumljivo skupnost (enoto) kakor tudi razlikovanje, pri čemer niti razlikovanje hipostaz ne uniči enote narave, niti enota ousie ne zabriše značilnih lastnosti oseb« (Epist. 38, 4). Revolucionarnost grških očetov naj bi bila v tem, da so z apofatičnim pojmovanjem odnosov »ousia« do trinitaričnih oseb kakor tudi z učenjem o priobčljivih »energijah« Svete Trojice radikalno izključili zamisel nekakšne ontološke nujnosti iz Božje »ousia« in zamisel nekakšne absolutne ontološke drugačnosti pri trinitaričnih osebah. Avtor poudarja, da Vzhod razmišlja v meta-ontoloških kategorijah. Prim. J. Panagopoulos, *Ontologie oder Theologie der Person?*, v: *Kerygma und Dogma* 39 (1993), 9.

<sup>19</sup> Sv. Avguštin; prim. V. Melchiorre, *Per un'ermeneutica della persona, v: Persona e personalismo*, 292.

<sup>20</sup> Prim. Rihard a Sancto Victore, *De Trinitate*, 4, XIX; prim. 4, XI-XVIII.; V. Melchiorre, n. d., 304; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Chr. Kaiser, München 1980, 190.

<sup>21</sup> Prim. M. Sherwin, *St. Thomas and the Common Good: The Theological Perspective: an Invitation to Dialogue*, v: *Angelicum* 70 (1993), 307-328. Tomaž je tudi bolje kot kdo drugi opredelil odnos med človeško osebo in družbo, ko je poudaril, da je oseba »totum«, vse (prim. In III Sent., d. 5, 3, 2) in hkrati »del skupnosti« (»persona comparatur ad communitatem sicut pars ad totum; prim. S. th. II-II, q. 61, a. 1); prim. E. Berti, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, v: *Persona e personalismo*, 51-52.

Velike težave z opredelitvijo oseb v Bogu sta imela tudi Karl Rahner in Karl Barth. Oba sta se bala za »enoto« Boga, zato sta opredelila Božje osebe kot »načine bivanja ali eksistiranja« (Barth uporablja izraza »Seinsweise« in »Existenzweise«, Rahner pa izraz »Subsistenzweise«).<sup>22</sup>

Personalistična smer (M. Buber, F. Ebner, F. Rosenzweig in drugi) se odloča za opredelitev osebe kot subjekta, ki je naravnian na neki »ti«; gre za dialoško pojmovanje osebe. Oseba se uresniči ob nekem ti-ju in ne v osami, v izolaciji. Uresničenje osebe je samo v odnosu in konkretna osebnost obstaja samo v medosebnosti, subjektivnost samo v med-subjektivnosti. Človeška oseba je samo v odnosu med jaz-ti-mi. Prav ta pogled je prispeval pomemben delež k polnejšemu pojmovanju osebe (tako človeške kakor Božje). W. Kasper ugotavlja, da v današnjem času oseba ni več pojmovana na ontološki način, temveč kot svobodno središče samozavedanja in kot individualna osebnost; in pripominja, da se ta ideal dobro povezuje z idejo o osebnem Bogu.<sup>23</sup> Seveda pa Kasper predpostavlja ontološke temelje personalizma, na katere pa mnogi kaj radi pozabljajo.

Osebo določajo predvsem tri opredelitve: identiteta, individualnost in odnos. Že ime, po katerem prepoznavajo človeka drugi in prepoznava sam sebe, govori o tem, da je nekdo in da je kot takšen, edinstveno bitje navzoč. Samostojnost in samozavedanje spadata k identiteti osebe. »Človek kot oseba izreka: Jaz sem jaz.«<sup>24</sup> Individualnost govori o tem, da človek ni neko vsesplošno bitje ali bitje, ki bi bilo zamenljivo z drugimi. To sta poudarjala že patristika in sholastika: Boetij: »Individua substantia rationalis naturae«; Rihard a Sancto Victore: »Rationalis naturae individua existentia«; Duns Scot opredeli osebo kot »ultima solitudo«. Odnos pa je, v nasprotju s prejšnjima, pozitivna opredelitev osebe. To je odnos do nekoga, ki nam stoji naproti, do objekta ali bolje, do so-subjekta, do druge osebe. Tako je značilno, da more oseba živeti samo v skupnosti oseb. Kardinal Ratzinger poudarja, da pojem osebe nujno vključuje preseganje ednine, kar sledi že iz samih besed, v katerih je nastajal pojem osebe.<sup>25</sup>

#### 4. Biblično izhodišče za pojmovanje osebe

a) O Bogu kot osebi ne moremo razmišljati na temelju teistične naravne teologije, temveč samo na temelju judovsko-krščanskega razodetja.<sup>26</sup> »Jaz sem, ki sem« je prvo jasno razodetje osebnega Boga. S tem se Jahve postavi nad vsakršna božanstva, ki so zgolj sence ali celo stvaritev človeške domišljije. Ko razglasi sebe za bivajočega, spodmakne vsemu kakršenkoli drug temelj bivanja, ki bi obstajal zunaj njega. Vse, kar resnično biva, je, je v deležnosti pri njegovem bivanju. On vsemu daje obstoj, brez njega in zunaj njega je vsako bivanje nemogoče. To, da Bog je, pomeni torej, da v njem vse prejema svoj začetek, da

<sup>22</sup> Glede Rahnerjevega pojmovanja osebe prim. B. J. Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1986.

<sup>23</sup> Prim. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias Grünewald, Mainz 1982, 347-354.

<sup>24</sup> P. Schoonenberg, *Gott als Person/ als persönliches Wesen*, v: *Concilium* 13 (1977), 172.

<sup>25</sup> Grška beseda prosopon dobesedno pomeni »pogled proti«; členek »pros – k, proti, do« vključuje odnosnost (razmerje) kot nekaj konstitutivnega. Podobno je tudi z latinsko besedo persona: »doneti skozi«; prim. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, Celje 1977, 127-135.

<sup>26</sup> Prim. H. Vorgrimler, *Neuere Kritik des Theismus*, v: *Concilium* 13 (1977), 146.

on vse vzdržuje in da je on edini cilj vsega bivajočega. »Jaz sem ki sem« torej ne potrebuje nobenega »terminus a quo«, drugega izhodišča, v luči katerega bi ga mogli opredeliti, Bog opredeljuje vse. Tisti, ki je, je po svojem bistvu oseba. V moči tega bistva ne more biti zgolj nekakšno brezosebno, čeprav absolutno »počelo«. Bog je tudi polnost bivanja, je takšna polnost, ki omogoča bivanje drugim. Ne tako, da bi ustvarjal nekakšne polizdelke, temveč popolna bitja in stvari v njihovem, stvarjenjskem redu. Torej samo on, ki pravi o sebi: »Jaz sem, ki sem« je temelj bivanja tudi človeku in mu daje relativno samostojnost.

b) »Bog je ljubezen«. Ta Janezova opredelitev Boga je najbogatejša. Povzema nekako vso zgodovino odrešenja in celotno razodevanje Boga, ki doseže vrh v razodetju Jezusa Kristusa. Bog je tisti, ki se v nesebični ljubezni razpira drugemu in se mu podarja. Že prvega povedka: »Bog je«, ne moremo razumeti brez določila »ljubezen«. Saj samo ljubezen omogoča, da nekaj ali nekdo je, vse drugo je negacija, zanikanje bivanja. Ljubezen je torej edina poosebljajoča razsežnost bivanja. Zato, ker je Bog ljubezen, omogoča obstoj tudi drugim osebam, saj je ljubezen po svojem bistvu eksistenčna, je naravnana na druge. To velja že za Boga v njegovem notranjem življenju; to velja tudi za njegov odnos do tako drugih, da jih smemo imenovati njegove stvari, ki pa jih smemo prav zaradi deležnosti pri tej Božji ljubezni pojmovati kot resnične osebe. Božja notranjetrinitarična ljubezen je izbrala za pot svojega razdajanja navzven stvarjenjsko in odrešenjsko ljubezen. V luči trditve: »Bog je ljubezen« moremo razumeti ugotovitev Janeza, da je »Bog svet tako ljubil, da je poslal svojega Sina« (Jn 3, 16). Stvarstvo in na poseben način človek je sad Božje ljubezni in ne nekakšnega slučaja, nuje ali egoizma. Ta »pečat« ljubezni je vtisnjen v vse, kar biva, v vse, kar je. Vendar pa je odgovora na to ljubezen sposoben samo človek. Človekova ljubezen je odgovor na Božji nagovor in nadaljevanje kroženja ljubezni v odnosu do ljudi in celotnega stvarstva. Človek je oseba, kolikor uresničuje v svojem življenju zapoved ljubezni (prim. Mt 22, 37-39). Sposobnost ljubiti pa predpostavlja svobodo,<sup>27</sup> odgovornost in zavzetost. Te tri razsežnosti so brezpogojno potrebne za dejanje ljubezni. Človek jih prejema in more uresničevati v moči bogopodobnosti. Čeprav jih more razviti samo v mejah svoje ustvarjene biti, so tako poosebljajoče, da se moremo v moči le-teh obračati k osebnemu Bogu kot k ti-ju. Po ljubezni presega samega sebe in hkrati dosega najvišjo samouresničitev, postaja oseba. Janez Pavel II. v okrožnici Človekov odrešenik pravi: »Človek ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če ni v njem ljubezni« (ČO 10). Ljubezen je v resnici najbolj poosebljajoče dejanje. *Oseba je iz ljubezni in za ljubezen ustvarjeno bitje, in zato bitje, ki se realizira v ljubezni.*

## 5. Stvarjenje človeka – »razlaga« njegove osebnosti

So ljudje, ki veliko dajo na svoj rodovnik. Predvsem so nanj ponosni tisti, ki so plemenitega rodu. Toda vsak človek je neprecenljivo plemenitega rodu, saj smo »Božjega rodu« (prim. Apd 17, 29). Razodetje nam namreč s pregovori tudi o našem izvoru, da bi znali temu primerno oblikovati našo sedanost in bi

<sup>27</sup> V CS 17 je lepo zapisano: »Resnična svoboda je odlično znamenje bogopodobnosti v človeku« (eximium divinae imaginis signum). Glede novejšega učenja cerkvenega učitelstva o človekovi osebi prim. G. Cottier, *La persona nel magistero recente della Chiesa*, v: *Persona e personalismo*, 97-128.



razumeli našo prihodnost. Bog je torej naša edina odločujoča razlaga in iskanje kakršnegakoli »sorodstva« in rodu zunaj njega je nezadovoljivo in ne more »razložiti« našega bivanja.<sup>28</sup> Vse materialistične razlage se izkažejo za pomanjkljive, saj se človek ne more uresničiti zgolj v materialnem svetu. Tudi idealistični pristop, ki vidi v človeku odsvit nekakšne vesoljne ideje, ne zadovolji človeka v njegovi konkretnosti in telesnosti. V Bogu razodetja odkrije človek tisto razlago, ki ga preseneti in hkrati zadovolji. Človek ni proizvod nekakšne nuje, prisile niti kakršnekoli samovolje. Človek je ustvarjen kot izraz polnosti osebnega Božjega življenja; ustvarjen je kot Božji domačin, sogovornik in sodelavec!<sup>29</sup> Je bitje, ustvarjeno za gledanje Božjega obličja (prim. Ps 42, 3). Stvarjenje je dejansko poklicanost k so-bivanju.<sup>30</sup>

Človek oseba je Božja stvar kot tudi vse druge stvari. Človek torej ni njihov bog, pa tudi »mati narava« ali »boginja država« nimata nad njim božanske oblasti. Ta vera v stvarjenje ima kritično-osvobajajočo moč. Bogovi in demoni izginejo iz sveta in tako postane svet stvarstvo transcendentnega Boga. Tako je odvzeta podlaga za samopoboženje človeka, podlaga imperialistični politiki, nacionalizmu, grobemu kapitalizmu. Ni ljudi-bogov (poznamo samo enega Boga-človeka — Jezusa Kristusa!). Človeški človek ni niti Bog niti volk, je Božja stvar, ki ji je med vsemi drugimi stvarmi lastna svoboda. In še nekaj: na zemlji je samo človek Božja podoba. In v tej »podobi«, »ikoni« želi Bog sam prebivati na zemlji. Njegova »podoba« ima nalogo Boga na zemlji predstavljati in v njegovem imenu delovati.<sup>31</sup> Prav tako pa je nesprejemljiv »teistični« Bog, Bog, za katerega je biblični Bog preveč »u-bog«, premalo vzvišen in suveren nad vsem stvarstvom. Tega teističnega boga so hoteli uveljaviti predvsem svetni samodržci, ki so hoteli biti njegovi predstavniki na zemlji.<sup>32</sup> Človek se ne zgleduje po stvareh, temveč po njem, čigar podobo nosi in čigar posinovljenec je: »Posnemajte torej Boga, saj ste njegovi ljubljene otroci, in živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus ljubil nas« (Ef 5, 1-2). Človek živi samo toliko, kolikor je ljubljen. Naša najgloblja opredelitev je, da smo deležni ljubezni Božjih oseb. Te nam podarjajo bivanje, da bi nas tako mogle napraviti deležne njihovega življenja.

## 6. Človek — Božja podoba

Iz svetopisemskega razodetja zvemo, da je človek ustvarjen po Božji podobi (selem) in sličnosti (demut), da je Bogu podoben (teomorfen). Izhodišče, izvirnik je Bog sam. Ta je hotel na stvarjenjski ravni imeti bitje, s katerim bo stopil v osebni dialog, bitje, ki bo »capax Dei«, »zmožno Boga«, sposobno navezati ta dialog z Bogom, in bitje, ki bo na stvarjenjski ravni Božji sogovornik. Kajti Bog, ki od vekomaj vodi notranji dialog (trialog!), ga hoče »razširiti« in voditi tudi na ravni stvarstva. »Ker je posamezni človek ustvarjen po Božji podobi,

<sup>28</sup> Prim. J. Moltmann, *Der Mensch*, Kreuz Verlag, Stuttgart — Berlin 1971, 11-30.

<sup>29</sup> Prim. Janez Pavel II., Okrožnica o človekovem delu, CD 13, 9, 3: »Delo je dobrina za človeka — je dobrina njegove človeškosti — kajti človek z delom ne spreminja le narave, ko jo prilagaja svojim potrebam, temveč se z njim tudi sam uresničuje kot človek in v določenem smislu celo 'postaja bolj človek'«.

<sup>30</sup> Prim. J. Splett, *Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt 1990, 112-125.

<sup>31</sup> Prim. J. Moltmann, *Mensch*, 156-160; CS 12, 3.

<sup>32</sup> Prim. H. Vorgrimler, *Neue Kritik des Theismus*, v: *Concilium* 13 (1977), 142-148.

ima dostojanstvo osebe: ni samo nekaj, marveč nekdo. Sposoben je spoznati samega sebe, se imeti v posesti in se svobodno darovati ter stopiti v občestvo z drugimi osebami; in poklican je po milosti k zavezi s svojim Stvarnikom; in more dati Bogu odgovor vere in ljubezni, katerega nihče drug ne more dati namesto njega« (KKC 357; prim. 704). Tako je zapisano v človekovo srce hrepenenje po Bogu, »kajti človek je ustvarjen od Boga in za Boga; in Bog ne preneha pritegovati človeka k sebi, in samo v Bogu bo človek našel resnico in srečo, ki je ne neha iskati« (KKC 27; prim. CS 19, 1).

Človek je ustvarjen iz Božjega dialoga (»Bog je rekel: 'Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega«, 1 Mz 1, 26a) za dialog. Ta dialog se bo odvijal na več ravneh: v odnosu do stvarstva v »gospodovanju« (1 Mz 1, 26b) in »poimenovanju« (2 Mz 19); v odnosu do sebi enakih na medosebni ravni, kjer je še posebej izpostavljena različnost med možem in ženo, različnost, ki po svojem bistvu spada k bogopodobnosti<sup>33</sup> (prim. 1 Mz 1, 27) in je naravnana na zedinjenje (1 Mz 2, 24); v odnosu do Stvarnika se ta dialog odvija v sproščenem občevanju (prim. 1 Mz 3, 8-17), katerega Bog ni prekinil niti takrat, ko se je človek odvrnil od njega. Božje prizadevanje za vzpostavitev tega dialoga doseže svoj vrh v stari zavezi z izvolitvijo in sklenitvijo zaveze z izraelskim ljudstvom, v novi zavezi pa z učlovečenjem Besede. Že iz poročil o stvarjenju človeka spoznamo, da je prav človekova dialoškost bistvena sestavina njegove bogopodobnosti. Pričuje torej o dialoškosti, ki vlada v Bogu samem.

Kljub nezaslišanemu, središčnemu pomenu, ki ga ima dejstvo Božje podobe za človeka, najdemo ta izraz zelo redko v Svetem pismu.<sup>34</sup> Toda dovolj jih je, da moremo v njih prepoznati tisto podobo človeka, ki je sestavni del biblične antropologije. Duhovniško poročilo vidi v stvarjenju človeka začetek vzvišenega Božjega delovanja, ki se nadaljuje v poklicanosti Abrahama, Izraela in v rešitvi iz suženjstva v obljubljeni deželi. Znotraj tega obširnega odrešenjsko-zgodovinskega delovanja, se pojavi človek, katerega je Bog ustvaril po posebnem načrtu, kot cilj in najvišji trenutek stvarjenja, kot »vrh piramide stvarstva«, kateremu je lasten nezaslišan odnos do Boga, s katerim more stopiti v osebni dialog.<sup>35</sup> Zelo pomembno je dejstvo, da svetopisemsko poročilo govori o človeku kot tistem, ki je »ustvarjen« po Božji podobi, saj tako zavzame kritični odnos do egipčanskih in mezopotamskih verstev, ki so človeka pojmovala kot neposrednega potomca bogov, hkrati pa so zabilisala tudi razlike med človekom in živalskim svetom. 1 Mz 1, 26 postavi dve razmejitveni črti: podobnost z Bogom dvigne človeka nad vsa bitja in stvari, ki so nižje od njega, in ga postavi poleg Boga, s katerim skupaj pripada drugemu, višjemu svetu. Hkrati pa ga bistveno razlikuje od Boga, čigar absolutna transcendentnost pride do izraza tako, da človek ni njegov »otrok« ali »sin«, marveč »podoba«. Človek torej ni Bogu sonaraven, ampak samo podoben. Geneza dejansko ne vidi človekove veličine v ontološki naravi, marveč v delu, katerega naj bi ta človek uresničil v svetu: Človek je deležen Elohimove suverenosti nad stvarstvom in je vidno znamenje Bo-

<sup>33</sup> Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (12, 4) lepo pravi: »Toda Bog ni ustvaril človeka samega: že od začetka ju je ustvaril moža in ženo (1 Mz 1, 27). Njuna medsebojna zveza sestavlja prvo obliko občestva oseb. Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov.«

<sup>34</sup> Ta mesta so: 1 Mz 1, 26-28; 5, 1; 9, 6; Ps 8; Sir 17, 1-3; Mdr 2, 23.

<sup>35</sup> Prim. I. Sanna, *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Città nuova, Roma 1990, 143.

žje suverenosti v svetu. Sveto pismo, še posebej pa duhovniška teologija (P), pripisuje človeku vlogo predstavnika Boga, ki je v nekaterih orientalskih okolišjih bila pridržana vladarju. Resnični gospodar sveta je Bog; toda ko ta ustvari človeka, mu zaupa tudi poslanstvo, vlogo predstavnika stvarnika na zemlji.<sup>36</sup>

Nova zaveza povzame témo o Božji podobi v odnosu do Kristusa, ki je dokončni novi človek, popolna podoba Boga: »Ta (Kristus) je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1, 15; prim. 2 Kor 4, 4).<sup>37</sup> Prav kot prvorojenec je tudi tista podoba, po kateri naj bi se upodabljali, ali – kot pravijo cerkveni očetje – postajali ustvarjene podobe njega, ki je večna podoba Očeta (prim. Rim 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18). Človek je po Ireneju podoba večne, popolne podobe, »eikón eikonos«. Tako vidimo, da nova zaveza, predvsem Pavel pripisuje izrazu »podoba« (*eikón*) *kristološki pomen*. Kristus je resnična podoba Boga zato, ker je Božji Sin, od njega rojen pred vsemi vekii, torej: »Bog od Boga, rojen, ne ustvarjen, enega bistva z Očetom« (nicejsko carigrajska veroizpoved). Jezus Kristus je »odsvit njegovega (Božjega) veličastva in odseva njegovo bistvo« (Heb 1, 3). Človek pa je podoba, kolikor je ustvarjen, posinovljen, kolikor je sin v Sinu. Katekizem Katoliške Cerkve pravi: »'Kristus z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost' (CS 22). V Kristusu, ki je 'podoba nevidnega Boga' (Kol 1, 15), je bil človek ustvarjen po Stvarnikovi 'podobi in sličnosti'. V Kristusu, odrešeniku in zveličarju, je Božja podoba, popačena s prvim grehom, bila obnovljena v svoji prvotni lepoti in oplemenitena z Božjo milostjo« (KKC 1701).

Pavlov izraz eikón ima tudi *soteriološki pomen*. Hvalnici v Pismu Kološanom in Pismu Filipljanom opisujeta Kristusa kot dinamično počelo odrešenja, zaradi česar je podobnost z Bogom nujno pogojena s podobnostjo s Kristusom. Po Kristusovi zaslugi je grešnik priličen njegovi podobi (prim. Rim 8, 29) in dvignjen k njegovi slavi (prim. 2 Kor 3, 18); tako postane odrešeni človek po krstu nova stvar, ki popolnoma presega stanje prvega človeka (prim. 1 Kor 15, 45-49). Tu pa je pomembno, da se damo voditi Božjemu Duhu, kajti: »Vsi, ki se dajo voditi Božjemu Duhu, so Božji sinovi« (Rim 8, 14). Tu pa že preidemo k naslednjemu vidiku ali pomenu pojma eikón.

Tu je tudi *etični vidik*. Vsak človek je od Boga določen, da se upodobi po njegovem Sinu po prenovi srca in duha; postal naj bi novi človek, ki živi v pravičnosti, svetosti in resnici (prim. Ef 4, 22-24). Dejstvo milosti postane etični imperativ. Človek *mora* postati tisto, kar je po notranjem bistvu in za kar je prvobitno, ontološko določen. Kakor je Kristus človeku v ontološkem in zakramentalnem smislu pravzor (Urbild), tako mu je v etičnem smislu zgled (Vor-bild).

Končno ima Pavlov izraz eikón *eshatološki vidik*. Oblikovanje po Kristusovi podobi traja vse življenje. Dokončno udejanjenje Božje podobe v človeku se bo dovršilo z vstajenjem telesa, ob drugem stvarjenju, ko bo dosežen končni télos, cilj. Kristus bo takrat »z Božjo močjo, s katero si more podvreči vse, preobrazil naše bedno telo, tako da ga bo naredil podobno svojemu poveličanemu telesu« (Flp 3, 21). Zato so izvoljeni poklicani, da postanejo podobni svojemu vzoru (prim. Rim 8, 29), in to ne samo po duši, temveč tudi po telesu, kajti vsta-

<sup>36</sup> Prim. I. Sanna, n. d., 146.

<sup>37</sup> Prim. C. Sepe, n. d., 88-90.

la telesa bodo podobna telesu vstalega Kristusa, njega, ki je »izvirnik« in ga mi posnemamo ter predstavljamo v lastnem življenju.

Ko se cerkveni očetje poglobljajo v témo o človeku kot Božji podobi, se predvsem sprašujejo po »izvirniku«, izvirni podobi Boga. Irenej vidi izvirik v učlovečeni Besedi. Ta je vidna podoba nevidnega Očeta. Irenejev pogled je povzel in dopolnil Tertulijan, ki v učlovečeni Besedi vidi »pravega človeka«, po čigar podobi je Bog ustvaril ljudi: Stvarnik je gledal svojega Sina, ko je iz zemlje oblikoval človeka.<sup>38</sup> Za Origena je »izvirnik« nevidna Beseda, preeksistentni Logos. Tako je zanj Božja podoba od vekomaj bivajoči Logos (imago qua Deus) in ne učlovečena Beseda, kot je veljalo na azijskih tleh, še manj »človek« Kristus, kar trdi antiohijska šola.<sup>39</sup> Za Avguština pa je original sama Sveta Trojica. Kajti človek je posinovljenec celotne Svete Trojice: »Debemus intelligere hominem factum ad imaginem summae Trinitatis, hoc est imaginem Dei« (De Trin. 12, 7, 9). Avguštinova izvirkost je predvsem v trinitaričnih analogijah Božje podobe. Pojem »imago«, ki ga pridevamo Besedi, moremo razumeti samo v sklopu Svete Trojice, kolikor je »Beseda« in »Sin« (imago qua Verbum, qua Filius). Tako izgine pomen Kristusa podobe kot novega Adama in nebeškega človeka, kar je bilo značilno za Ireneja in Pavla samega.

Če smo skušali ugotoviti, kdo je »izvirna Božja podoba«, je prav, da se tudi vprašamo: Kaj je v človeku tisto, kar je prav Božja podoba.<sup>40</sup> Ireneju, ki brani človekovo celovitost, je Božja podoba ves človek (prim. Adv. haer. V, 6, 1). Torej ne smemo gledati v človekovi telesnosti (sarx) nekaj manjvrednega (kakor je bilo to pri gnostikih), marveč tisto skromno osnovo ali začetek, ki je usmerjen na teleiosis, dovršitev v neustvarjeni realnosti. Tertulijan govori o »caro cardo salutis« (prim. De resurrectione 8, 2-3). Nasprotno pa Origen in aleksandrijska šola vidita podobo v duši, nous, mens, ki je sedež spoznanja, svobode in kreposti. Klemen Aleksandrijski, ki trdi, da umrljivo (telo) ne more biti podoba tega, kar je neumrljivo, vidi podobo v človekovem razumu in misli. Človek je podoben Bogu bolj po svojem delovanju – kat'energheian – kakor pa po bitju, bistvu ali kakšni lastnosti (prim. Strom. II, 16, 74-75). Da bi lažje prikazal to dvojnost v človeku, je Origen priredil Filonovo teorijo o »dveh stvarjenjih«, po kateri je samo »ustvarjeni« človek podoba in ne »oblikovani« (plasma). Origen ni zametal telesa kot počelo zla in pokvarljivosti, pač pa poudarjal, da je dostojanstvo človeka kot Božje podobe nameščeno v netelesni duši, nous: samo razum dejansko more spoznavati Boga in se priličiti spoznanemu predmetu (prim. Hom. in Gen., I, 13). Avguštin odkrije podobo v notranjem človeku, v razumu, in jo izrazi s triado: mens, notitia, amor in: memoria, intelligentia, voluntas (De Trin., 15, 3-5).<sup>41</sup>

Téma o človekovi bogopodobnosti je pomembna za nauk o človeku kot osebi in za teološko antropologijo sploh. Odkrije nam, da je v človekovo naravo položena naravnost na Boga in da more človek postati prava oseba samo sku-

<sup>38</sup> Prim. *De resurrectione carnis*, 6, 3-4; *Adv. Praxean*, 12, 4; *Adv. Marcionem*, V, 8, 1; B. J. Hilberath, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Matthias Grünewald, Mainz 1990, 93-111. O učlovečeni Besedi kot človekovem pravzoru (arhetypus) pri cerkvenih očetih prim. P. Nellas, *Voi siete Dei. Antropologia dei padri della Chiesa*, Città nuova, Roma 1993, 48-55.

<sup>39</sup> Prim. *In Ioannem*, II, 2.

<sup>40</sup> Prim. I. Sanna, n. d., 161-164.

<sup>41</sup> Tukaj se nimamo namena ustavljati ob vprašanju razlikovanja med »podobo« in »sličnostjo«, kar je tudi v veliko korist za razumevanje bibličnega in patrističnega pojmovanja človeške osebe.

paj z Bogom. Zato nekateri imenujejo človeka »teološko bitje«, »zôn theouménon«, »bitje, ki je poklicano, da postane bog«. <sup>42</sup> Gerhard von Rad opozarja, da Izrael zelo redko govori o človeku na splošno. Človek je vedno mišljen v odnosu do Boga, vedno je vključen v zgodovino, ki se odvija med njim in Bogom. Človek, o katerem govori Stara zaveza, ni skoraj nikoli »človek« na splošno, temveč je bitje, ki pripada Izraelu (ali njegovim sovražnikom). <sup>43</sup> Zato zagreši izkrivljene človekovega najglobljega bistva tisti, ki hoče človeka opredeliti samo iz njegovega odnosa do »nižjih« bitij ali stvarnosti. V moči svoje bogopodobnosti more človek uresničiti samega sebe samo v srečanju z Bogom. Zato človekova veličina ne izhaja iz njegove ustvarjenosti, marveč iz deležnosti Božje ljubezni in darov. Njegovo dostojanstvo ni samo v tem, da je Božja podoba, temveč tudi in predvsem v tem, da je Božji posinovljenec, ki je že v tem življenju deležen Božjega življenja. Zato je tudi greh, ki je zatemniten, iznakaženje (nikoli pa uničenje) Božje podobe v človeku, tudi razvrednotenje človeške osebnosti: »Greh človeka samega zmanjšuje, ko ga odvrta od tega, da bi dosegel svojo polnost« (CS 13,2).

## 7. Zaveza, odrešenje in svetost v službi poosebljanja

### a) Zaveza – vrh starozaveznega pojmovanja osebe

Resnica o človekovi bogopodobnosti je tudi podlaga za zavezni odnos med Bogom in izvoljenim ljudstvom. Med Bogom in človekom vlada partnerski odnos. Smemo reči, da Sveto pismo in biblična antropologija gledata na človeka izrečno v njegovem odnosu do Boga. Zato tudi nimamo nekakšne zgolj človeške, nevtralne zgodovine, kjer se ne bi odločalo o »zavezništvu« z Bogom ali proti njemu. Na poseben način se to razmerje razodeva v zavezi med Jahvetom in izvoljenim ljudstvom. Da pa je ta odnos sploh mogoč, dvigne Bog človeka, ali bolje, skloni se sam do njega, kar so Judje izrazili s pojmom »šekinah«. Bog noče uporabljati sile, temveč ga vabi in predpostavlja človekov odgovor. Zato starozavezni pisatelj opiše ta zavezni odnos med Jahvetom in izvoljenim ljudstvom kot odnos med možem in ženo: Bog si privzame to ljudstvo za svojo nevesto, kateri hoče biti »zavezan« z ljubeznijo.

### b) Odrešenje – vzpostavitev človekove osebe

Odrešenje ni nikakršen »dodatek« k človekovi osebi, temveč je bistveno za razumevanje prave vrednosti človekovega življenja. Šele v odrešenjski zgodovini, ki doseže svoj vrh v velikonočnem dogodku, spoznamo pravo vrednost človeka, predvsem vrednost, ki jo prejema v Božjih očeh. To nam postane jasno v luči dejstva, kakšno »ceno« je Bog »plačal« za odrešenje tega bitja. Odrešenje smemo tudi imenovati dovršitev stvarjenja, tisto dovršitev, ki bo prejela svojo poslednjo potezo v poveličanju. Kakor je stvarjenje samo naravnano na odrešenje in pojmuje mo le-to kot »novo stvarjenje«, tako prejme človek v odrešenju »bistveno« dopolnitev, tako da ga smemo imenovati »nova stvar«. Tako odrešenje ne postavi človeka po njegovem padcu v greh v prvotno stanje, temveč mu

<sup>42</sup> Prim. Gregor Nacijanški, *Homilia* 45, 7 (PG 36,632AB).

<sup>43</sup> G. v. Rad, *Teologia dell'Antico Testamento I*, Queriniana, Brescia 1972, 419.

podari mnogo več, tako da odslej ne moremo več razumeti prave človeške osebe brez tega dejanja. Zato vzklika Cerkev: »Ki si ga čudovito ustvaril a še čudoviteje prenovil«. Cilj odrešenja sta vsekakor povečanje in blaženost. Ta nas »stori deležne Božje narave (prim. 1 Pt 1, 4) in večnega življenja. Z deležnostjo Božje narave stopi človek v Kristusovo slavo in v uživanje troedinega Božjega življenja« (KKC 1720).

*Posinovljenje in pobožanstvenje*<sup>44</sup> sta bistveni prvini za prepoznavanje prave vrednosti in poklicanosti osebe. Oseba je sprejeta v tesen »sorodstveni« in »prijateljski« odnos s troedinim Bogom: »Niste več tujci in priseljenci, temveč ste sodržavljeni svetih in domačini pri Bogu« (Ef 2, 19; prim. Heb 11, 13-16). »Kdor veruje v Kristusa, postane Božji sin. To Božje posinovljenje ga preoblikuje, ko mu daje, da sledi Kristusovemu zgledu. Usposobi ga, da ravna pravilno in dela dobro. V zedinjenju s svojim Odrešenikom doseže učenec popolnost ljubezni, svetost. Dozorelo v milosti se nravno življenje v slavi nebes razcvete v večno življenje« (KKC 1709).

### c) Svetost – dovršitev človekove osebe

Svetost je celovitost, polnost in dovršenost življenja. Edini, ki je svet po svojem bistvu, je Bog. S tem, da je bil človek ustvarjen kot bitje, ki je naravnano na Boga in odrešeno za življenje Božjih otrok, je poklican k svetosti in deležen Božje svetosti. Sveti človek je dovršeni človek, oseba v polnem pomenu besede. Svetost je najlepša spopolnitev Božje podobe v človekovem življenju in odgovor na vabilo: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (3 Mz 19, 2). In Kristus vabi: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48). Svetost pa je dinamičen proces, ki predpostavlja spreobrnjenje in neprestano spreobračanje. Tako je odpoved grehu in sprejemanje »sredstev posvečenja« v službi pristnega posebljanja.

Krščansko izročilo o človeku jasno izpričuje, da človeško bitje ne more doseči polnega osebnostnega razcveta drugače kot v bivanju z Bogom, v bivanju iz Boga in v bivanju za Boga. Bitje, ustvarjeno po Božji podobi in določeno za povečanje, ne načrtuje in oblikuje svojega življenja ločeno od drugih in Boga, marveč v občestvu z njim, ki je njegov Stvarnik in Odrešenik. Živi v stalni zavesti, da vse prejema od Boga in drugih, zato se čuti obdarjenega, kar prebuja v njem čustvo hvaležnosti. Človek je bitje za Boga ali bitje, ki ne najde lastne sreče v osami, temveč v darovanju lastnega življenja za druge in za Drugega.<sup>45</sup>

## II. Perihoretično pojmovanje osebe

### 1. Človek – podoba Svete Trojice

Paradoks stvarjenja (predvsem stvarjenja človeka) dobi svojo razjasnitev v paradoksu trinitaričnega Božjega življenja. Tako moramo ugotoviti s H. de Lu-

<sup>44</sup> Evdokimov poudarja, da je pravoslavna antropologija antropologija pobožanstvenja. Prim. P. Evdokimov, *L'ortodossia*, EDB, Bologna 1981, 132.

<sup>45</sup> Prim. L. Caza, *Antropologia biblica*, v: B. Lauret – F. Refoulé (a cura di), *Iniziazione alla pratica della teologia* Volume 3 (Dogmatica II), Queriniana, Brescia 1986, 556-591.

bacom: »Bog sam in svet ter naše lastno bivanje bi bilo nekaj bolj nedoumljivega brez Svete Trojice, kakor pa nam je nedoumljiv ta misterij.«<sup>46</sup> Če vemo, da je človek podoba Svete Trojice, poznamo tudi posledice, ki iz te podobnosti izvirajo.<sup>47</sup> Najprej bomo bežno omenili »posledice«, ki iz tega dejstva izvirajo glede Boga samega in nato »posledice« za človeka kot po podobi troedinega Boga ustvarjenega bitja.

Troedinost v Bogu samem pomeni, da ni osamljeni in odmaknjeni vladar, ki samozadostno brani svojo vzvišenost. Krščansko razodetje nam namreč pove, da je absolutna in prvobitna realnost realnost Božjih oseb v medsebojni naravnosti in občestvu; da je občestvo oseb pralik, arhetip vsega bivajočega ter da je vse poklicano k priličenju temu praliku.<sup>48</sup> Zato trinitarični monoteizem veliko prispeva k občestvenemu pojmovanju človeka.

Troedinost pomeni, da je Bog *polnost življenja*. Življenje pa je tam, kjer je nezadržno podarjanje in sprejemanje. Življenje rodi življenje.

Pomeni, da je Bog *ljubezen sama*. Življenje more izvirati samo iz ljubezni (sovražstvo »ustvarja« smrt). Ljubezen pa je v prekipevanju navzven, k drugemu. Zato Janezova »definicija« Boga: »Bog je ljubezen« skriva tudi resnico: Bog je občestvo, *communio*.

Pomeni, da je Bog *občestvo oseb*. Koinonia je pravzaprav drugo ime za Sveto Trojico. To ni kakršnakoli skupnost, marveč skupnost oseb, ki ohranjajo svojo drugačnost, vendar pa ta drugačnost ni razlog razdora, temveč razlog nedeljive skupnosti in medsebojne pripadnosti ter naravnosti. Samo za osebe Svete Trojice velja definicija »relatio subsistens« v vsej polnosti.

Pomeni, da je Bog *občestvo svobodnih oseb*, ki svojo svobodo uporabljajo za uveljavljanje drugega. Polnost samouresničitve pač prepoznavajo v svobodnem podarjanju drugemu in sprejemanju drugega.

Pomeni *podarjanje navzven*. Bog nekako stopa iz tega okvira in se želi v ljubezni podarjati navzven. To je »edini razlog« Božjega ustvarjanja. Zato vse ustvarja iz ljubezni in za ljubezen. Vse stvarstvo torej doseže svojo polno samouresničitev samo v zvestobi tej ljubezni in v svobodnem uresničevanju tega načrta ljubezni, po katerem je vse ustvarjeno in ki ga je Bog položil v stvarstvo.

Da smo ustvarjeni po Sveti Trojici, da nosimo »poteze« Boga Očeta in Sina in Svetega Duha, da smo tem Božjim osebam pridruženi, torej da živimo v teh trinitaričnih koordinatah, ima za nas pomembne posledice. Seveda človek neprenehoma izkuša po milosti in deležnosti osebno življenje Svete Trojice kot nedoumljivo skrivnost, v luči te skrivnosti pa spozna tudi resnico o sebi in o svojem poslanstvu.<sup>49</sup> Skrivnost troedinosti Boga je izraz njegove blažene absolutnosti same. »Človeška oseba in njen odnos jaz-ti sta samo oslABLJENA in razstavljena posnetka te absolutne Personalitete.«<sup>50</sup> »Biti oseba po Božji podobi torej pomeni tudi bivanje v odnosu do drugega 'jaza'.« Posledica tega je, da

<sup>46</sup> Prim. A. Strle, Izbrani spisi 3, Ljubljana 1992, 25. A. Brunner poudarja, da je Sveta Trojica »prostor« človekove samouresničitve. Prim. A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Johannes, Einsiedeln 1976, 127-130; C. Sorč, *Trinitarična razsežnost človeškega življenja*, v: *BV* 51 (1991), 93-102.

<sup>47</sup> Prim. E. Babini, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1987, 73-80; H. J. Spital, *Trinitarischer Zugang zur Wirklichkeit des Menschen*, v: M. Böhnke – H. Heinz (Hrsg.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*, Patmos, Düsseldorf 1985, 287-301.

<sup>48</sup> Prim. J. Daniélou, *La Trinité et il mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia <sup>2</sup>1989, 36-38.

<sup>49</sup> Prim. J. Panagopoulos, n. d., 17 sl.

<sup>50</sup> R. Guardini, n. d., 101.

»v Božji podobi in sličnosti, ki jo človek nosi v sebi že od 'začetka', temelji ves človekov 'etos'«. <sup>51</sup>

### a) Oseba – bitje s »potezami« Očeta

Teološka antropologija je trinitarična, kristološka in pnevmatološka. Človeška oseba je podoba Boga-Trojice; po Jezusu Kristusu ima dostop do Očeta in v Svetem Duhu živi v občestvu Svete Trojice. Očetove poteze na naši podobi nas opredeljujejo kot bitje, ki biva v naravnosti na drugega. To ni nič manj realno bivanje kakor sama v sebi obstoječa bit. Nasprotno: Če nas naslanjanje na lastno bit, na individualnost, postavlja v osamo, nas ek-sistenca, bivanje, ki je naravno navzven, postavlja v odnos do drugih bitij, ki me obdajajo in predvsem do Bitja, ki me absolutno presega in vabi k sebi. Šele ko stopim iz sebe, se najdem. V tem je tudi rodovitnost življenja: seme, ki gre ven iz sebe, ki umrje, se more uresničiti, more obroditi: *poklicani smo k podarjanju*. Naša veličina je v darovanju. V nas je ustvarjalna moč ljubezni, v nas se pretaka »ljubezen Boga Očeta« (prim. 2 Kor 13, 13).

### b) Oseba – bitje s »potezami« Sina

*Poklicani smo k sprejemanju*. Naša veličina je v hvaležnem sprejemanju, ki pa se ne sme spremeniti v kopičenje, temveč se mora nadaljevati v služenju, posredovanju drugim: biti srednik! Posnemati Jezusa Kristusa pomeni »identificirati se s samim seboj. Pripadati njemu torej ne pomeni nekakšnega zmanjšanja, marveč ukoreninjenje, ki nas spodbudi k odgovornosti, k osebni vključitvi v njegovo zgodovino. Bolj ko mu pripadamo, bolj smo napredovali v človečnosti«. <sup>52</sup> Spoznati in priznati Očetovo ojkonomijo, ki jo je razodel v Jezusu Kristusu (prim. Ef 1, 9 sl.) pomeni odkritje naših možnosti v tej ojkonomiji. <sup>53</sup> Sinova podoba tudi odseva v nas v naši poklicanosti k življenju za druge, k proeksistenci. Ta razsežnost napravi človeka za dar. To je življenje darovanja, žrtve, tudi spravne žrtve, ker ne išče svojega, ampak samega sebe daruje zato, da bi bil drugi obdarjen (prim. Heb 10, 7). Za polno osebno uresničitev je potrebna »milost Gospoda Jezusa Kristusa« (2 Kor 13, 13a).

### c) Oseba – bitje, oblikovano po Svetem Duhu

Sveti Duh je tisti, ki iz živega bitja, ki ga imenujemo človek, ustvarja osebo, saj prav on človeka notranje oblikuje v samostojno, odgovorno in ljubeče bitje. Te razsežnosti dajejo človeku neslutene možnosti za samouresničenje, ki pa se ne odvija v samoposesti in osami, marveč v samopodaritvi. Daritve pa nas more učiti prav Sveti Duh, ki je prvi in najvišji Darovalec – Dar človeštvu. Sveti Duh ustvarja tudi »občestvo« v Bogu samem in po tem občestvu oblikuje tudi človeška občestva ter ljudi, ki naj bi ta občestva sestavljali. On, ki povezuje Sveto

<sup>51</sup> Janez Pavel II., O dostojanstvu žene (CD 40), 7. Gl. celotno točko!

<sup>52</sup> Prim. D. Mongillo, *Antropologia dogmatica*, v: B. Lauret – F. Refoulé (a cura di), *Iniziazione alla pratica della teologia*. Volume 3, Queriniana, Brescia 1986, 613-614.

<sup>53</sup> I. Biffi, *Identità cristiana. Essere uomini in Gesù Cristo*, Piemme, Casale Monferrato 1988, 30.



Trojico v nedeljivo enoto, usposablja tudi nas, da smo takšna vez, ki združuje v različnosti in vzdržuje različnost v enoti, v *communio* (kon-sistenci). Človek spozna, da se ne more uresničiti drugače kakor skupaj z drugimi; torej ne brez drugih ali na račun drugih: *poklicani smo k povezovanju*. Naša veličina je v ustvarjanju vezi ljubezni, ki ne usužnjujejo, marveč osvobajajo. To je vključevanje v »občestvo Svetega Duha« (2 Kor 13, 13b), ki povezuje tako, da pooseblja in pooseblja tako, da povezuje.

## 2. Perihoretični odnosi

Zakaj govoriti o perihorezi pri obravnavanju človeške osebe, ko pa uporabljamo ta pojem za medsebojno prešinjanje, medsebojno prebivanje Božjih oseb v Sveti Trojici in v kristologiji, ko govorimo o prešinjanju človeške in Božje narave v Jezusu Kristusu. Toda prav tu, v teologiji, najdemo izhodišče in razlog za govorjenje o osebi kot perihoretičnem bitju.

– Če je človek ustvarjen po Božji podobi in sličnosti, potem veljajo tudi zanj pravila, ki so (seveda analogno) podobna tistim pravilom, ki veljajo v Bogu.

– Če je Kristus »popolni človek«, potem je tudi v »človeku, ki je po njem ustvarjen in odrešen«, možno tisto razmerje med človeškim in Božjim življenjem, ki je v »izvirniku«.

– Če je odrešeni človek »stvarjenje Svetega Duha«, ki je »perihoretična vez«, potem je v njem zarisana temeljna poklicanost k bivanju za druge in z drugimi.

V človeku je torej postavljeno temeljno izhodišče za perihoretične odnose, ki se morejo uveljavljati v nenehnem bivanju *za*, *z* in v drugih ter Drugem. Perihoreza je torej najvišji način bivanja in sožitja, ki ohranja osebe v stalni medsebojni naravnosti (*communicatio*).

V čem se izraža ta perihoretična poklicanost človeka? Človek ne more razumeti samega sebe brez drugega, ne more živeti in razvijati svoje osebe v nekakšni osami, ampak samo v skupnosti; človek se v občestvu uveljavi kot oseba in se ne izgubi zgolj kot številka; človek živi v »mreži odnosov«, ki pomenijo polnost življenja, neprestano medsebojno bogatitev: eden »drži« druge in drugi »držijo« njega. Izmenjava dobrin vseh vrst je poročstvo za stalno novost in vitalnost. Vključenost v občestvo, v stvarstvo in zgodovino je neslutena možnost sprejemanja in dajanja.

Temelj perihoreze v Bogu je *ljubezen*, perihoreze ni brez ljubezni: to je tisti »jaz v tebi in ti v meni... popolnoma eno«. Jezusova velikodušniška molitev (prim. Jn 17) je izraz tega perihoretičnega življenja v Bogu, ki se v Božjem učlovečenju, dokončno na stečaj odpre tudi za človeka. Značilna je stalna usmerjenost k drugemu: nobenega samopoveličevanja. Samo Oče more poveličati Sina in Sin Očeta. Sin tudi ne izvršuje lastnega načrta, temveč dokončuje delo, ki mu ga je naročil Oče. Sinovo poslanstvo je tudi razodevanje Očetovega imena – torej nikakršnega samorazodetja: Sin razodeva Očeta in Oče pričuje za Sina. Nobenega zadrževanja zase; Sin se tudi zaveda, da učence pravzaprav prejema od Očeta, kakor tudi vse prejema od Očeta, da bi nič ne zadržal zase, marveč vse daroval naprej. Oblast nad vsemi ljudmi, ki jo Sin prejme od Očeta, prejme zato, da bi jim podaril večno življenje. Večno življenje ljudi pa je v tem, da se usmerijo k Očetu in Sinu. Cilj vsega »razlikovanja« in podarjanja v Bogu pa je ustvarjati

edinost, ki jo evangelist Janez opiše z besedo »*prebivanje*«: »Da bodo vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi« (Jn 17, 21). V to edinost pa je privzet tudi človek: najprej učenci, »da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jn 17, 21b), nato pa tudi tisti, ki bodo po njihovi besedi verovali v Sina (prim. Jn 17, 20).

Seveda pa moramo v to perihoretično kroženje vključiti Svetega Duha Tolažnika, o katerem Janez spregovori v prejšnjem, šestnajstem poglavju. Tudi njegovo delovanje je (lahko rečemo, da prvenstveno njegovo delovanje) uveljavljati drugega – Sina, saj iz njegovega jemlje, nanj kaže, njega poveljuje. »Posredno« pa jemlje iz Očetovega, kajti: »Vse, kar ima Oče, je moje« (Jn 16, 15). Torej: ena sama naravnost na drugega: Oče na Sina, Sin na Očeta in učence; Sveti Duh na Sina in učence; učenci na Sina in na svet; vse to pa zato, da bi svet mogel spoznati Sina in po njem Očeta ter tako doseči večno življenje. Vsakdo opozarja ali govori o sebi samo toliko, da opozori na svojo »sredniško« vlogo na poti k Očetu, od koder pa se vse podarjanje pravzaprav začenja.

Konkretni *zglede* ljubezni je Jezus Kristus: Kakor sem vas jaz ljubil. V njem je ena sama naravnost na druge. V njem je čudovito sožitje Boga in človeka, Božje in človeške narave, on je utelešena ljubezen Boga do človeka in do popolnosti uresničena ljubezen človeka do Boga. Ljubiti *tako*, kakor ljubi Jezus Kristus, pomeni v ljubezni združevati človeško in Božje, ljubiti Boga v človeku in človeka v Bogu, pomeni postati »*prag*«, čez katerega stopata Bog in človek ter se v meni srečujeta, pomeni pravzaprav napraviti »*prostor*« za druge(ga). Ljubezen povsod ustvarja *odnose*.

»*Prebivanje*« v smislu Janezovega evangelija in predvsem 16. in 17. poglavja je po svojem bistvu perihoretični izraz, saj na najbolj zadovoljiv način »razloži« odnose v Bogu in odnose, ki jih Bog uresničuje v svoji stvariteljski in odrešenjski zgodovini.

Prebivanje Boga predpostavlja *osebe*. Napačno bi bilo zožiti bogastvo življenja in pretakanja ter podarjanja v Bogu zgolj na »načine« izražanja ene in iste narave (modalizem), na »energije«, prek katerih en Bog posega v stvarstvo. V Bogu gre za razlike, ki so osebe, samostojni osebki. Toda njihova samostojnost ni osamljenost, ni ekskluzivistična, temveč je samostojnost, ki je po svojem bistvu naravnana na drugo entiteto, ob kateri prepozna samo sebe. Ne moremo govoriti o enosti Boga, ki bi bila »pred« trojstvom oseb, in ne o trojstvu oseb, ki bi bilo »pred« enostjo Boga; odkar je Bog eden (in to je od vekomaj), je tudi trooseben, in odkar je trooseben, je eden; zato govorimo o troedinem Bogu. Kakor modalizem tako je tudi triteizem po svojem bistvu nasproten krščanskemu pojmovanju Boga, kajti vsak triteizem *ločuje* tako, da med bogovi obstajajo razlike v službi ločevanja, razhajanja; medtem ko pri troedinem Bogu obstajajo razlike v službi *združevanja*, medsebojne naravnosti in enote. Modalizem premaga množstvo tako, da ga že na začetku ne dopušča; triteizem pa premaga množstvo z uveljavitvijo enega Boga nad drugimi ali celo z bojem, ki pokaže, kdo je zmagovalec in tako mogočnejši med ostalimi. Osebe v troedinem Bogu se ne uveljavljajo ena na račun druge, ampak tako, da kažejo druga na drugo; ne tako, da si prilaščajo ali jemljejo; marveč tako, da se podarjajo; ne podrejšajo druge, temveč jo povzdigujejo; ne govorijo o sebi, marveč o drugi; niso zagledane same vase, marveč druga v drugo. Osebe so kakor »*zrcalo*«, saj v vsaki od njih lahko uzremo podobo ostalih dveh: »Kdor vidi mene, vidi Očeta.« Vsaka oseba tudi »*razodeva*« drugo in tako se izvrši samorazodetje Boga. Če drži trditev, da se Bog razodeva kot Sveta Trojica, smemo govoriti o poti

našega spoznanja Boga kot Trojice (oseb), v kateri se uveljavlja enota. Cerkev je po vsej pravici prepoznala v Očetu, Sinu in Svetem Duhu prav istega Boga.

a) Gre predvsem za *so-bivanje* (ko-eksistenca), za kar je odločilnega pomena sprejemanje in podarjanje. To pomeni predvsem to, da osebe niso ena drugi podrejene ali nadrejene, temveč so med seboj enake po dostojanstvu, slavi, so sobistvene. Tisto, kar povezuje osebe v eno, je ljubezen, vez, ki osebe združuje v tisto Božjo koinonio, *so-bivanje*, ki je eno samo izmenjavanje in podarjanje ljubezni. Ta koinonia ni utesnjujoča enota, temveč polna uveljavitev posamezne osebe. Rublova »Sveta Trojica« je čudovita upodobitev te Božje koinonie.

b) Prebivanje Božjih oseb predpostavlja bivanje »zunaj« sebe (ek-sistenca). Vsako zapiranje vase je troedinemu Bogu tuje. Bog »gre ven«, pozna tisti »zunaj«, ki je vsebovan v troedinem življenju, in tisti »zunaj«, ki se izraža v stvarstvu. Božje osebe ne iščejo nekakšne zavarovanosti v sebi, marveč so popolnoma odprte za drugega, se »izpraznijo«, da, govoriti smemo celo o nekakšnem »izničanju« – *exnihilatio*. Toda tega je sposobna samo oseba, ki je bogastvo življenja. Tu smemo govoriti o rodovitnosti življenja. Tu se perihoreza izrazi v stalnem »vasovanju«, gostovanju: osebe so v stalnem gibanju, kroženju, zato je jasno, da samo tako, da sem »pri« drugem, morem dospeti do samega sebe: pot do sebe pelje samo prek drugega!

c) Prebivanje v Bogu pomeni biti za druge (pro-eksistenca). To je pozabljanje nase. To je jasno razvidno iz novozaveznega razodetja: Oče se ves podarja Sinu, tako da je povsem Sinov Oče (po Sinu se podarja svojemu stvarstvu); Sin se popolnoma predaja Očetu, tako da je en sam sinovski dar (podarja pa se v odrešenjskem dogodku vsem ljudem, saj je »zaradi nas in zaradi našega zveličanja prišel iz nebes«); *Sveti Duh* je povsem dar, je sad medsebojnega podarjanja Očeta in Sina, ki je v zgodovini odrešenja dar stvarstvu.

č) Prebivanje pomeni za Boga biti »v« (in-sistenca). *Inhabitatio*, prebivanje, *insessio* je tisti notranji odnos med Božjimi osebami, ki jih povsem povezuje v eno. To predpostavlja najprej to, da pripravim prostor drugemu v svojem življenju, v sebi ter na drugi strani, da najdem prostor zase v drugem. Pomeni pravzaprav, da sem pri drugem *doma* ter da je drugi pri meni *doma*. »Če me kdo ljubi, se bo držal moje besede in moj Oče ga bo ljubil. Prišla bova k njemu in prebivala pri njem« (Jn 14, 23). Prebivanje Božjih oseb druge v drugi se tako po ljubezni razširi na tiste, ki ljubijo Jezusa.

Tako vidimo, da je nauk o perihorezi izredno pomemben tako s pastoralnega kakor s spekulativnega vidika. Na miselni ravni izloči ta vidik vsakršno možnost triteizma ali modalizma, saj so osebe »nepomešane in neločene« (prim. DS 302). Na pastoralni pa izhaja iz perihoretične enote (občestva) Svete Trojice model za enotnost med ljudmi ter enotnost med ljudmi in Bogom. »Zedinjenje z Bogom, ki je utemeljena v Jezusu Kristusu, ne vsrka človeka, ga ne zaduši, marveč pomeni stalno razlikovanje ter tako spodbuja resnično avtonomijo in svobodo. Tako vidimo, kako je trinitarična skrivnost najgloblji temelj in najvišji smisel skrivnosti človeške osebe in njene polne uresničitve.«<sup>54</sup>

<sup>54</sup> W. Kasper, n. d., 346-347.

### 3. Oseba je dialoško bitje

Ta dialoškost je sad ali delo izziva, ki je bil položen v našo notranjost. Človek je že po svojem bistvu »sad« dialoga. Ustvarjen je po posebnem »Božjem pogovoru«; je sad Besede. Božji dialog (dialog) se je tako odprl za druga, popolnoma drugačna bitja. Bog na neki način nestrpno pričakuje človekov odgovor ljubezni. V trinitaričnem občestvu odnosov (Kommunikationsgemeinschaft) se neomejeno dogaja tisto, kar se med ljudmi le s težavo uveljavlja: biti pri drugem pomeni doseči sam sebe; podati se k drugemu pomeni ostati zvest samemu sebi.<sup>55</sup> Poseben način človekovega odpiranja k drugemu je govorica, beseda. Oseba je bitje besede! Po njej oseba prestopa prag svojega notranjega življenja in stopa naproti drugim. Tesno pa je z besedo povezano poslušanje, ki pomeni »dobrodošlico«, spoštovanje do drugega, ki se nam želi približati, z nami vzpostaviti osebni dialog. Vse v človeku naj bi postalo beseda in poslušanje, samopodarjanje in sprejemanje drugega. Smemo trditi, da beseda podarja človeku možnost, da se razvije v osebo, saj se prav po njej lahko odpre, spregovori o sebi in tako vzpostavi most do zunanjega sveta, človeka in Boga. Kaj zmore in kaj je beseda, se nam odkrije prav v poslušanju Boga razodetja, »Boga besede« in končno Besede, »ki je človek postala in med nami prebivala« — Jezusa Kristusa. Beseda, ki jo izreka Bog-oseba, in tisti, ki se po njem oblikuje: človek-oseba (saj ni večjega posebljajočega dejanja kot prav živeti »po Bogu«), ni nikoli vir nesporazumov, marveč v službi ustvarjalnega zedinjanja. Takšno povezovalno naravo (simbolično) pa ima samo beseda-ljubezen, medtem ko smemo besedo-sovrastvo poimenovati anti-besedo, ki ima razdiralno (diabolično) naravo. O moči besede se moremo prepričati na vsakem koraku v našem življenju.

Tudi v porajanju človeškega življenja je potreben dialog dveh, ki posreduje življenje novemu bitju. Samo dialog ljubezni je rodoviten, je ustvarjalen.<sup>56</sup> Dialog povezuje tako, da ohranja drugačnost, jo spoštuje in uveljavlja. Dialog ni prepričevanje s silo, edini argumenti prepričevanja so argumenti ljubezni in spoštovanja. Oseba ohranja v moči ljubezni stalen dialog z Bogom, s samim seboj, z ljudmi in stvarstvom. Oseba kot »relatio subsistens« (Tomaž Akvinski) je na filozofski način povzeta biblična resnica o osebi kot bitju v njegovi temeljni naravnosti na druge. »V krščanski perspektivi je oseba navzočnost, uveljavljanje, toda ni navzočnost *sebi*, uveljavljanje *sebe*, je *odgovor*«. To je »odprti personalizem«, v moči katerega se oseba ne zapira vase, temveč se pre-sega, preseže se v upanje, sprejemanje in srečanje.<sup>57</sup>

a) *Prvenstvo ima dialoški odnos do Boga.* »Odnos jaz-ti v razmerju do Boga, o katerem smo govorili in iz katerega dobi človeška oseba svojo poslednjo določitev, se ne usmerja kratko in malo 'na Boga', ampak na troedinega Boga... Zaresni in dokončni Ti je Oče. Tisti, ki Očetu zares izreka Ti, je Sin. Postati kristjan pomeni vstopiti v Kristusovo eksistenco. Prerajeni govori Očetu 'Ti', ko prejme delež pri Kristusovem izrekanju Tija. V poslednjem in dokončnem

<sup>55</sup> Prim. J. Werbick, *Person*, v: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4, 200-203.

<sup>56</sup> Starši, ki niso posredovali otroku življenja iz ljubezni, ga niso »dokončno« rodili in so iz eminentno posebljajočega naredili razosebljajoče dejanje. Tako rojeni otrok bo doživel svojo osebnost šele ob drugih. Prav tako kot ljubeča podaritev (življenja novemu bitju), je pomembno tudi ljubeče sprejetje (otroka)!

<sup>57</sup> Prim. E. Mounier, *Oseba in dejanje*, 111-113.

smislu ne pravi 'Ti' Kristusu. Ne stopa mu naproti, ampak gre z njim, 'hodi za njim'. Prerojeni gre v Kristusa in izvršuje (udejanja) srečanje. Skupaj z njim govori Očetu 'Ti' in o samem sebi pravi 'jaz'... Duh pa je tisti, ki postavlja človeka v intimnost osebnega odnosa. Vceplja ga v Kristusa in ga kliče, naj bo tako skupaj s Kristusom res pravi jaz. Postavlja ga Očetu nasproti in ga tako usposablja, da izgovarja res pravi 'Ti'. Tu je zadnja beseda o krščanski personaliteti; tu je vse povedano dokončno določeno.<sup>58</sup> S troosebnim Bogom ohranjamo to dialoško vez na najodličnejši način po molitvi, meditaciji, kontemplaciji in zakramentalnem življenju.

Oseba živi v perihoretičnem odnosu *do Boga*. Tu pridejo ti odnosi najbolj do veljave, dokler ne bo Bog vse v vsem – večna, eshatološka perihoreza. To je tisto »rajanje«, v katerega je privzeto vse stvarstvo, rajanje večne izmenjave, večnega prebivanja in prešinjania. Krst je uveljavitev perihoreze v življenju posameznika. S krstom je človek iztrgan iz ujetosti greha in postavljen v svobodo Božjih otrok. Tu se za krščenca »vse začenja«. *Evharistija* je globoko prešinjanie, prebivanje med Jezusom in kristjanom, ki se dogaja samo v občestvu in ki ustvarja občestvo. »Mi, ki smo deležni istega kruha in istega keliha, smo eno, čeprav nas je mnogo« (Mašna prošnja).

Perihoretični odnosi naj bi se odvijali predvsem v *Cerkvi*, ki je občestvo bratov in sester in občestvo občestev. Ni čudno, da je Jezus ustanovil Cerkev, skupnost, ki je *enega srca in duha*. Perihorezo na cerkvenostnem področju smemo imenovati *eklezialno prešinjanie* (Ecclesia de Trinitate). Cerkev je tako živ organizem, katerega prešinja en Duh in po katerem se pretaka isti življenjski sok. V Cerkvi se uresničuje »sacrum commercium«, sveta izmenjava darov.

b) *Sama s seboj* je oseba v stalnem dialogu tako, da ohranja notranje ravnovesje in harmonijo. Pravilna uravnovešenost je pravilno sorazmerje med vsemi sestavinami človekovega bitja, katere vrh je dosežen v svetosti.

Perihoretični »odnosi« se spletajo tudi v *človeku*. Perihoretični odnosi se uveljavljajo v človeku *med telesom in duhom*. Tako nastaja celovita osebnost.<sup>59</sup> Duh je tista vez, ki človeka ne opredeljuje kot naravo, marveč kot Božjo podobo. Človeka ne moremo razumeti, izhajajoč iz narave, temveč iz Boga. Tu je njegova »narava«. Telo povezuje človeka s stvarstvom. Vzet je iz iste snovi kot vse ostalo stvarstvo. Telo konkretizira in postavlja v konkretno območje. Pomeni izrazni potencial. Duša je človekovo samozavedanje. Človeka univerzalizira, ga usmerja navzven in onkraj sebe. Povezuje ga z Njim, ki je neumrljivo dušo »položil« v človeka ter ga napravil za večnega nezadovoljneža. Duh je edini, ki more človeka notranje obogatiti in omogočiti, da človek doseže smisel in cilj, ki je položen v človekovo notranjost. Duh ni človeku notranji, čeprav je človeku neobhodno potreben in prebiva v človeku. Duh je Božji dih, ki napravlja človeka za Božjo podobo.

»Jaz« nisem seštevek teh prvin, marveč sem prostor perihoretičnih odnosov med temi prvinami, ki druga drugo predpostavljajo in uveljavljajo. Pravo sožitje, razmerje, uveljavljanje vseh razsežnosti je prvi pogoj, da smemo govoriti o uravnoveženih, notranje bogati in neokrnjeni osebnosti. Resnično uspel in uresničen

<sup>58</sup> R. Guardini, *Svet in oseba*, 101.

<sup>59</sup> Prim. J. Auer, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Pustet, Regensburg 1979, 32-51.

človek ni atlet, ni genij, marveč svetnik! Duh ve, kaj je človek in kakšen je cilj njegovega bivanja.

c) *Z ljudmi* smo v dialogu takrat, ko jih sprejemamo kot sogovornike, h katerim sem poslan, da jih hranim z ljubeznijo ter da se od njih učim ljubezni ter jo sprejemam. Če me ni ljubezen nagnila k temu, da bližnjega nagovorim, potem je bolje, da molčim. Dialog ljubezni prebujata v bližnjem njegove vire ljubezni in njegovo lastno identiteto.

Perihoretični odnosi z *ljudmi*, ki nas obdajajo, omogočajo, da je človek človeku bližnji. Šele perihoretični odnosi bodo omogočili posamezniku, da bo videl v bližnjem »potencialnega« prijatelja in ne »potencialnega« sovražnika. Vsako zapiranje pred bližnjim je okrnjenje lastne osebnosti in obubožanje. Človek je namreč *poklican*, izzvan, da stopi na pot k bližnjemu ter se z njim srečuje. Vsako srečanje je priložnost, da z bližnjim navežem osebne stike, ki oba bogatijo. Človek je tudi po svojem bistvu *poslan* k bližnjemu. *Diakonija* je prakticirana edinost. Služenje ne ponižuje tistega, ki prejema, in ne povišuje tistega, ki daje. Diakoni v prvi Cerkvi so bili tisti, ki so skrbeli, da je urejeno potekal krog odnosov in da ni bil iz teh odnosov nihče izključen ali zapostavljen. Prav »ponižani in razžaljeni« so tisti, ki določajo trdnost in učinkovitost občestva. Zato niso zgolj deležni ljubezni in trpni členi družbe, marveč so v najvišji meri aktivni dejavniki pri kroženju ljubezni.<sup>60</sup>

č) *S stvarstvom* sem v dialoškem odnosu takrat, ko ga sprejemam kot drugačno in polno sporočil. To so sporočila, ki jih zaslišimo samo, če stvari ne pojmujejo zgolj kot mrtvo naravo, ampak kot »Božjo govornico«. Stvari ne bom nagovarjal kot božanstva niti jih ne bom podcenjeval kot nepomembne predmete, nad katerimi neodgovorno izkazujem svojo moč, ampak jih bom spoštoval kot sad velike ljubezni in skrbi, ki jo je imel Bog do človeka in jo je izkazal tudi tako, da mu je pripravil posebno okolje ali »hišo«, v kateri naj bi prebival. »Krščanska je najprej tista človeška naravnost in tisto razmerje do sveta, ki kategorije 'reči' in 'življenja' enoumno podreja kategoriji osebe in gleda na slednjo kot na nekaj resnično odločilnega. Tako pa vrednote ljubezni nemudoma zadobe prvenstvo.«<sup>61</sup>

Tako se perihoretični odnosi širijo v odnosu *do stvarstva*. To (stvarstvo) ne sme nikakor biti izključeno iz mreže odnosov, saj drugače lahko postane »pajkova mreža«. Svet mora ostati svet, v vsej drugačnosti in ob vsem upoštevanju njegovih zakonitosti, kar ni razlog za podrejanje sveta človekovim egoističnim stremljenjem niti za podrejanje človeka zgolj svetnim zakonitostim. Samo v upoštevanju zakonitosti more stvarstvo ostati »hiša, v katero nas je postavil Stvarnik«.

#### 4. Oseba je ustvarjalno bitje

Ustvarjalnost človeške osebe je dejansko udeležnost pri Božji ustvarjalnosti. Bog je človeku podaril svojo »ustvarjalno iskro« ter ga privzel za soustvarjalca. Zato govorimo o človeku kot o ustvarjenem ustvarjalcu. Ustvarjalen je samo, kolikor je zvest zakonitostim, ki jih je Stvarnik položil v stvari in v člove-

<sup>60</sup> Prim. L. Sartori, *La persona nella storia della teologia*, v: *Persona e personalismo*, 179-180.

<sup>61</sup> R. Guardini, *Svet in oseba*, 105. Na str. 92 je avtor zapisal pomembne besede: »Po človeku naj se vse stvari vrnejo k Bogu v obliki odgovora«.

ka samega in kolikor ga vodi pri vsem tem ljubezen. Izvir človekovega ustvarjanja ni nekakšen nagon, ki bi ga silil k delovanju ali reprodukciji, marveč je ljubezen, torej tista gonilna sila, iz katere smo bili tudi sami ustvarjeni. Ustvarjanje je pravzaprav realizacija ljubezni, iz katere in za katero smo bili mi sami ustvarjeni. Ustvarjalen je človek samo takrat, ko pri svojem delovanju ne išče samega sebe in zadovoljitve lastnih egoističnih želja (samoljubje in koristoljubje), ampak takrat, ko so njegove stvaritve izraz notranje daritvene naravnosti. Opraviti imamo s tistim človeškim »Bodi!«, ki omogoča stvaritvam relativno samostojnost in drugačnost. Najbolj pride to do izraza pri najbolj »ustvarjalnem« in zato najbolj osebnem dejanju, pri podarjanju življenja novemu živemu bitju in pa pri podarjanju, darovanju lastnega življenja v rodovitni čistosti za Božje kraljestvo. Starši so pri podarjanju življenja otroku najožji sodelavci nebeškega Očeta; samski zaradi nebeškega kraljestva pa rodovitni sodelavci učlovečenega Božjega Sina, ki se je odpovedal vsemu, da bi vsem podaril večno življenje. Pri vsem ustvarjanju pa je nepogrešljivi pobudnik in »arhitekt« — »artifex« Sveti Duh.

### 5. Oseba je edinstveno bitje

Oseba je samo-stojno bitje, ki je sposobno samostojnih odločitev, vendar pa ni osamljeno in samotarsko bitje. Neponovljivost ali edinstvenost bitja je zagotovljena s stvarjenjem, odrešenjem in poklicanostjo k zveličanju.

Stvarjenje človeka je pravzaprav poklicanost v bivanje po imenu. Ime je v biblični govorici znamenje nezamenljivosti. Bog sam ima ime, ki jasno izraža njegovo edinstvenost, ima ime, ki je nad vsemi imeni. Bog, ki ni »božanstvo brez imena« in tako brez svoje lastne identitete, podeli ime ljudem in jim tako podeli tudi poslanstvo (ali ga spremeni: Abram postane Abraham), na katerega bo spominjalo prav ime, ki ga nosi. Ko prejme človek pravico podeljevati imena drugim živim bitjem (prim. 1 Mz 2, 19.23; 3, 20; 4, 25 itd.), jih prizna za drugačna in do takšnih zavzame odnos. Tudi ko Sveto pismo govori, da nas je Bog napisal na svoje dlani, pomeni, da nas ima vedno pred očmi kot enkratna bitja. Kot taka pa imamo tudi lastno poslanstvo in odgovornost. Ne moremo se skrivati za drugimi ali družbo, ta ne more nikoli nadomestiti naših osebnih odločitev in dejanj.

Kakor je stvarjenje tako je tudi odrešenje nekaj čisto osebnega. To ni nekakšen avtomatizem, ki bi ne glede na človekovo odločitev dosegel svoj cilj. Odrešenje, ki je bilo izvršeno za vse in vsem ponudeno, mora posamezen človek osebno in zavestno sprejeti v lastno življenje in iz njega črpati moč za lastno posvečenje. Janez Pavel II. pravi, da v odrešenjski skrivnosti »človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in svojo lastno ceno« (ČO 10). In dalje: »Tu gre za človeka v vsej njegovi resničnosti, v njegovi polni razsežnosti. Tu ne gre za 'abstraktnega' človeka, temveč za takega, kot v resnici je, za 'konkretnega', 'zgodovinskega' človeka. Gre za slehernega človeka, ker je sleherni zajet v skrivnost odrešenja in se je po tej skrivnosti Kristus za vselej s slehernim združil« (ČO 13).

Poveličanje je dovršitev človekove enkratnosti. V knjigo življenja so poveličani vpisani z njihovim lastnim imenom (prim. Raz 21, 27). Njihova enkratnost se pravzaprav razvije do polnosti. Ta bo ustvarjala čudovito harmonijo v Božjem kraljestvu, ki je tukaj na zemlji »v porodnih bolečinah« prav zato, ker niso še vsi

dospeli do »polne starosti Kristusove«, ker se niso še vsi dokončno rodili. Enkratnost človekove osebe pa mora prihajati do izraza tudi v družbi, predvsem pa v družini in Cerkvi.<sup>62</sup>

## 6. Oseba je občestveno bitje

Enakost, drugačnost in komplementarnost so pomembni podatki o medosebnem, komunitarnem življenju, ki se popolnoma uresniči v ljubezni, ljubezni v smislu biblične caritas. Tako se uveljavlja družbeni personalizem in personalna družba. Svojo edinstvenost uresničuje oseba v sobivanju z drugimi, s katerimi sestavlja občestvo, *communio*, ki naj bi odsevalo občestvo, *communio* Božjih oseb. »Biti človek pomeni biti pokličan k medosebni *communio*«, kjer je eden »za« drugega. »Vzor za tako razlago osebe je Bog sam kot Sveta Trojica, kot občestvo oseb.«<sup>63</sup> Še več: med zedinjenjem Božjih oseb in med zedinjenjem Božjih otrok obstaja neka podobnost. »Ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe« (CS 24, 3; prim. KKC 1878). »Zaradi človekove družbene narave je jasno, da sta napredovanje človeške osebe in rast družbe same v medsebojni odvisnosti«. »Počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba« (CS 25, 1). Občestvenost je tista razsežnost bivanja, ki osebo odpira v družbeni prostor, kjer se srečuje z drugimi osebami. Občestvo naj bi bilo skupnost oseb, ki se med seboj bogatijo, so druga na drugo naravnane in v naravnosti na druge uresničujejo svoje osebno poslanstvo. Skupnost, družba, torej ni v službi razosebljanja, izgube lastne identitete, ni prostor pomasovljenja, marveč združevanja in povezovanja različnih, edinstvenih oseb, ki prav s svojo različnostjo predstavljajo neprecenljiv prispevek k skupnosti.

»Spoštovanje človeške osebe gre skozi spoštovanje načela: 'Vsakdo mora na vsakega svojega bližnjega brez izjeme gledati kot na svoj drugi jaz'« (KKC 1931). Da pa človek dozori v takšno bogato osebnost, mora v veliki meri prispevati tudi občestvo, skupnost, v kateri človek živi, se vzgaja in deluje. Tako je skrb družbe za vzgojo človekove osebnosti najboljša »investicija« v njen bogati razcvet. Človek tako dozoreva v osebnost samo ob ljudeh, ki so sami trdne osebnosti.

Kot rečeno: v osebnosti dozorevamo v moči in po zgledu neprekosljivega občestva, ki je Sveta Trojica, občestvo Božjih oseb. To »nebeško občestvo« je vzor in podlaga za »zemeljska občestva«, v nobenem drugem občestvu namreč ne pridejo posamezne osebe do takšne veljave kot prav v občestvu Svete Trojice in v skupnostih, ki so oblikovane po njenem vzoru. Ne imenuje zaman Leonardo Boff Sveto Trojico »najboljša skupnost«. <sup>64</sup> Vsaka skupnost, ki ne upošteva teh trinitaričnih zakonitosti skupnega življenja, se sprevrže v diktaturo (nasilno prevlado enega ali peščice ljudi) ali pa v anarhijo (brezvladje, ki pomeni tudi brezpravje) ali brezosebni kolektivizem. Tako pride do razkroja osebnosti kakor tudi

<sup>62</sup> Prim. K. Wojtyła, *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 327-330. Avtor predlaga namesto izrazov kot npr. »član« ali »ud«, pojem »bližnji«, ker bolj izrazi bližino osebe kot enkratnega bitja.

<sup>63</sup> Janez Pavel II., O dostojanstvu žene (CD 40), 7.

<sup>64</sup> L. Boff, *Trinità: la migliore comunità*, Cittadella editrice, Assisi 1990.



do razkroja družbe same. Evropski škofje izjavljajo: »Kjer ljudem vsiljujejo kolektivizem, tam ni občestva. A tudi ni resničnega spolnjevanja obveznosti do drugih, če ljudje živijo brezbrizno drug poleg drugega in iščejo samo lastne ugodnosti. Resnično občestvo nastane le tedaj, če vsakdo gleda na nezamenljivo dostojanstvo in na različnost bližnjega kot na bogastvo, če mu priznava to dostojanstvo brez napačnega izenačevanja in če je pripravljen priobčevati svoje lastne sposobnosti in darove.«<sup>65</sup>

Najpopolnejše občestvo oseb je *Božje kraljestvo*, ki je »pravičnost, mir in veselje v Svetem Duhu« (Rim 14, 17). To je v službi dokončnega posebljenja posameznika v blaženem bivanju z brati in sestrami ter s samo Sveto Trojico.<sup>66</sup>

## 7. Oseba je »bitje za druge«

Človek se ne more uresničiti kot oseba drugače, kot da se daruje. Toda za uresničevanje tega dejanja je potrebno, da smo, da smo kot osebe, kajti kdor nima osebnega bivanja, nima ničesar da bi daroval. Darovanje samega sebe namreč omogoča bivanje drugega.<sup>67</sup> Darovanje ni nekaj, kar bi osebo ponižalo ali jo obubožalo, temveč je nekaj eminentno posebljajočega, saj je po Jezusovih besedah in predvsem po njegovem zgledu služenje »Božja« vrlina (prim. Rim 8, 31b-35). Največji so tisti, ki služijo, in egoizem je največje obubožanje človeške osebe. To lepo pove Emmanuel Mounier: »Zato je vsako stanje, ki načenja gospostvo 'posestništva', da bi razvezalo rodovitnost bitja, temeljno stanje krščanskega personalizma: trpljenje, izpostavljenost, negotovost, ki razoroži našo trdnost; žrtev, ki daruje 'imeti', da bi se odprla napredovanju 'biti'; smrt, ki pomeni dokončni odvzem vse posesti, dokončno razgaljenje našega resničnega bitja in nam ponuja 'v skušnjavo misel, da nič imeti pomeni nič biti' (G. Marcel); in naposled ponižnost, ki jih vse povzema... Absolutno bitje se določi kot Tisti, ki je ves in ničesar nima. — *Sum qui sum*. *Adsum*, mu odgovori svetnik: sem, ničesar več nimam, sem molitev k Tebi.«<sup>68</sup>

Na poseben način se ta služeči odnos, diakonija, uveljavlja v *solidarnosti*, ki ni zgolj sočustvovanje niti zgolj materialna podpora, temveč je osebna zavzetost za bližnjega in družbo. »Solidarnost se v vsaki družbi uveljavlja, ko njeni člani drug drugega priznavajo kot osebe.«<sup>69</sup> Tako solidarnost na odličen način izraža trinitarično naravo človeške osebe. Solidarnost nam narekuje, da ljubimo bližnjega z ljubeznijo, s kakršno nas je ljubil Kristus ter da smo zanj pripravljeni na žrtev. »Potem nam bo zavest, da je Bog nam vsem skupni oče, da smo si vsi ljudje bratje v Kristusu, 'sinovi v Sinu', da je v nas navzoč in deluje Sveti

<sup>65</sup> Izjava Škofovske sinode o Evropi, »Bodimo priče Kristusa, ki nas je osvobodil« (CD 49, 14) 4. Pomembne so tudi naslednje besede, ki govorijo o temelju ali izhodišču krščanskega pojmovanja občestva oseb: »Bog kristjanov ni samotni Bog, temveč Bog, ki živi v ljubezenskem občestvu Očeta, Sina in Svetega Duha. Ta ljubezen se je na najvišji način razodela v samoizničanju (*kénosis*) Sina. Zato spada občestvo ljubezni ter samoizničanja k jedru evangelija, ki ga je treba oznaniti Evropi in vsemu svetu.«

<sup>66</sup> Prim. J. Werbick, *System und Subjekt, v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 24, 136.

<sup>67</sup> Prim. J. Daniélou, n. d., 38.

<sup>68</sup> E. Mounier, *Oseba in dejanje*, 120-121.

<sup>69</sup> Janez Pavel II., O skrbi za socialno vprašanje (CD 37), 39.

Duh, dala nov duhovni pogled na svet, novo razumevanje in razlago. Prek človeških in naravnih vezi, ki so že same močne in tesne, se tako pokaže novi vzorec edinosti človeškega rodu, kamor bi končno morala voditi solidarnost.«<sup>70</sup> To je vzorec Svete Trojice.

## 8. Oseba je svobodno in osvobajajoče bitje

Svoboda in oseba nepogrešljivo predpostavljata in vzpostavljata druga drugo (convertuntur). Tako je »zavest o svobodi in o človekovem dostojanstvu skupaj s priznavanjem neodtujljivih pravic osebe in narodov ena pomembnejših značilnosti naše dobe«. <sup>71</sup> Svoboda bistveno spada k osebi. Lahko tudi trdimo, da je človek toliko oseba, kolikor je svoboden. »Resnična svoboda je odlično znamenje bogopodobnosti v človeku« (CS 17), Stvarnik je namreč ustvaril človeka iz polne svobodne odločitve (liberrimo arbitrio) kot bitje, ki bo svobodno odločalo o samem sebi in o svojem odnosu do Stvarnika in stvari. <sup>72</sup> Svoboden pa ni isto kakor prost, kakor biti brez obveznosti, brez odgovornosti. Najbolj svoboden si takrat, ko daruješ tudi svojo svobodo. Svoboda, ki ima svoj začetek v osvobajanju samega sebe iz sužnosti greha (prim. Rim 7, 19), ima realna in učinkovita izhodišča. <sup>73</sup> »Kristus nas je osvobodil, da bi ostali svobodni« (Gal 5, 1).

Pravo merilo svobode pa sta resnica in ljubezen: »Resnica vas bo osvobodila« (Lk 8, 32), zatrjuje tisti, ki pravi o sebi: Jaz sem resnica (prim. Jn 14, 6). On namreč pozna resnico o človeku (prim. ČO 10) in vrednost svobode, ki človeka dviga nad vsa druga ustvarjena bitja in ga priliči samemu Bogu (in o tej resnici, ki osvobaja, smo skušali spregovoriti v pričujoči razpravi). Samo v luči te resnice more človek pravilno uporabljati lastno svobodo. Zato je tudi resnica merilo svobode in ne narobe. <sup>74</sup> Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Človekovo dostojanstvo zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebnostno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba, ne pa pod vplivom slepega notranjega gona ali zgolj pod pritiskom zunanjega siljenja« (CS 17). Danes se močno poudarja svoboda kot »temeljna izbira«, »življenjska odločitev«, ki ima tudi odločilno besedo pri človekovih posameznih odločitvah. V tej »temeljni izbiri« človek svobodno odloča pravzaprav o svoji lastni usodi. <sup>75</sup>

Resnica o nas samih nas bo vodila k spoštovanju drugega in njegove svobode. Zato je pomembno Pavlovo opozorilo: »Vi ste bili namreč poklicani k svobodi, bratje. Le da vam svoboda ne bo pretveza za življenje po mesu, temveč služite drug drugemu v ljubezni« (Gal 5, 13). Toliko, kolikor služimo Bogu, smo svobodni, kolikor pa se udinjamo postavi greha, smo sužnji. <sup>76</sup> Resnično svobodo prinaša pravzaprav Sveti Duh, postava Duha, ki je »nova postava«. <sup>77</sup>

<sup>70</sup> Janez Pavel II., O skrbi za socialno vprašanje (CD 37), 40b.

<sup>71</sup> Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi* (CD 31), 1; prim. VS 1; 9; C. Sorč, *Bog, ki osvobaja človeka*, v: *BV 52* (1992), 213-232.

<sup>72</sup> Prim. Janez Pavel II., *Veritatis splendor*, 43-37.

<sup>73</sup> Prim. *Navodilo o nekaterih vidikih teologije osvoboditve* (CD 24), Predgovor.

<sup>74</sup> Prim. Kongregacija za verski nauk, *Donum veritatis*, 1, 1; 2; prim. R. Tremblay, »*Donum veritatis*«. Un document qui donne penser, v: *Nouvelle revue théologique* 114 (1992), 392-393.

<sup>75</sup> Prim. Janez Pavel II., *Veritatis splendor*, 65.

<sup>76</sup> Prim. Avguštin, *In Ioann.*, 41, 10: CCL 36, 363; Janez Pavel II., *Veritatis splendor*, 17.

<sup>77</sup> Prim. Janez Pavel II., *Veritatis splendor*, 23-24; Tomaž Akvinski, S. Th., I-II, q. 106, a. 1 c. in ad 2.

»Zakaj postava Duha, ki daje življenje v Kristusu Jezusu, te je osvobodila postave greha in smrti« (Rim 8, 2).

Najvišje merilo našega delovanja naj bo ljubezen, kajti osvobajajoče deluje na delujočega in na drugega ter tega ne usužnjuje. V tem smislu moremo razumeti Avguštinove besede: »Ljubi in delaj, kar hočeš«. Svoboda, ki bi bila za drugega zasužnjenje, je lažna svoboda!

## 9. Oseba je bitje prihodnosti

Vse, kar nima prihodnosti, je obsojeno na propad. Zato človek tako mrzlično išče svojo prihodnost, cilj, ki bi pomenil dovršitev njegovih hrepenenj, pričakovanj, življenja. Reči smemo, da človeka določa njegov cilj, prihodnost. Človek je bitje prihodnosti.<sup>78</sup> Ta odprtost za prihodnost je značilna za osebo, ki išče »dokončno bivališče« pri Bogu. Prihodnostna narava življenja ustvarja v človeku ustvarjalni nemir, ki se ne zadovolji s kakršnokoli kratkoročno potešitvijo njegovega hrepenenja. Gre za odprtost, ki jo podpira upanje na uresničitev Božjih obljub, ki so v Jezusu Kristusu postale realni predujem. Ni pa to prihodnost, katero bi človek dosegel zgolj kot posameznik, temveč jo more doseči samo skupaj z drugimi. Prihodnost, katero bi dosegel brez drugih ali na račun drugih, ni uresničljiva, je absurd. Kristjan, ki živi iz Kristusove prihodnosti pod vodstvom Svetega Duha, ki to prihodnost ustvarja že sedaj, je znamenje upanja tudi za druge. Eshatološka razsežnost, prihodnostni slog bivanja je vsekakor bistvena razsežnost krščanske osebnosti. Ta ima še vso prihodnost pred seboj! Te pa ne bo dosegel z zanemarjanjem sedanosti, ampak z zvestobo sedanjemu trenutku, saj bo prihodnost zgrajena iz »kamnov« sedanosti. Prava prihodnost je namreč samo tista, ki pomeni dovršitev sedanosti. Seveda pa bo ta dovršitev mnogo bolj sijajna, kot si jo moremo sedaj predstavljati ali pričakovati. Človek je v tem življenju oseba »na poti« k dokončni upodobitvi, je oseba »v nastajanju«<sup>79</sup> in se bo dokončno rodila ob vstopu v večno blaženost. Ta blaženost pa bo dokončno prebivanje »v naročju Svete Trojice«.<sup>80</sup> Lepo pravi Katekizem Katoliške Cerkve: »Poslednji cilj vse Božje oikonomije (vsega uresničevanja odrešenja) je vstop ustvarjenih bitij v popolno enoto blažene Trojice« (KKC 260). V službi tega dokončnega prebivanja pri Bogu je tudi smrt, ki prejme eminentno osebnostni značaj.

Vsebinsko pričujoče razprave moremo povzeti s sledečo trditvijo: Oseba je bitje (ens), ki se zaveda samega sebe, ki *o sebi* razmišlja, ki sebe doživlja kot presežno bitje, naravnano na druge(ga) in na Drugega (Boga). Samo sebe doživlja oseba kot nezamenljivo, enkratno bitje, kateremu pa ni »dobro samemu biti« (1 Mz 2, 18), sam se uresniči ob drugem. Reči smemo, da je Bog ustvaril človeka kot perihoretično bitje.

<sup>78</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, SM, Ljubljana 1985.

<sup>79</sup> Prim. J. Panagopoulos, n. d., 21; C. Schütz – R. Sarach, n. d., 653.

<sup>80</sup> Prim. H. Heinz, *Variationen zum Thema »Trinitarische Einheit«*, v: M. Böhnke – H. Heinz (Hrsg.), n. d., 342-344.

### Povzetek: **Ciril Sorč, Krščanski pogled na osebo**

Pojem osebe je eden najpomembnejših pojmov na seznamu človeškega zanimanja. Pričujoča razprava želi predstaviti krščanski pogled na osebo, ki je tudi najgledljivi in najbolj verodostojen. Samo ob osebnem Bogu more postati človek osebno bitje, saj je ustvarjen po Božji podobi in sličnosti. Krščansko pojmovanje je vsekakor pomenilo nezaslišano »novost« v primerjavi s pojmovanjem grške filozofije in takratnih religij. Tako moremo govoriti o krščanskem personalizmu, ki temelji na Božjem personalizmu. Biblično izhodišče za pojmovanje osebe je Bog, ki se predstavi kot: »Jaz sem, ki sem,« in katerega apostol Janez opredeli kot ljubezen (prim. 1 Jn 4, 8). Zato je tudi človeška oseba iz ljubezni in za ljubezen ustvarjena bitje in zato bitje, ki se uresniči v ljubezni.

V drugem delu razprave je bolj podrobno prikazana trinitarična razsežnost človeške osebe. Oseba nosi v sebi poteze troosebnega Boga, poteze Boga Očeta (podarjanje), Sina (sprejemanje) in Svetega Duha (povezovanje). V odnose, ki se odvijajo med Božjimi osebami v perihoretičnem podarjanju, prešinjanju, medsebojnem prebivanju, je privzet tudi človek ter je poklican, da te odnose »nadaljuje« v občestvu in okolju, v katerem živi. Na temelju trinitaričnega in perihoretičnega pojmovanja osebe smemo trditi, da je oseba dialoško bitje, ki stopa v dialog z Bogom, s samim seboj, z ljudmi in s stvarstvom. Je ustvarjalno, edinstveno, občestveno, svobodno in osvobajajoče bitje in bitje prihodnosti.

### Summary: **Ciril Sorč, Christian View of Person**

The concept of the person is among the most important ones on the list of human interests. The present paper wants to present the Christian view of the person, which is also the deepest and the most authentic. Only in connection with a personal God, man can become a personal being since he is created in God's image and after His likeness. Christian conception certainly meant an enormous »novelty« in comparison with the conceptions of Greek philosophy and of the religions of the time. Thus one can speak about Christian personalism, which is based on Divine personalism. The biblical starting point for the concept of person is God introducing himself as »I am who I am« and being defined by John the Apostle as love (cf. 1 Jn 4, 8). Therefore the human person is a being created from love and for love and hence fulfilling oneself in love.

In the second part of the paper the trinitarian dimension of the human person is described in more detail. The person has the traits of the three-person God, of God Father (giving), Son (accepting) and Holy Spirit (uniting). Man is included into the relations between the three Divine persons in perichoretic giving, pervading and living together and is called to »continue« these relations in his community and environment. On the basis of the trinitarian and perichoretic conception of the person it can be said that the person is a being of dialogue, conversing with God, with himself, with people and with creation. He is a creative, unique, community, free and liberating being as well as a being of the future.

A. Slavko Snoj

## Prvi evropski katehetski kongres

Svet evropskih škofovskih konferenc (CCEE) je dal pobudo za prvi evropski katehetski kongres, ki je bil v Freisingu na Bavarskem od 13. do 16. maja 1993. Udeležilo se ga je 180 predstavnikov (od tega 12 škofov) triindvajsetih evropskih držav. Čeprav so bili na kongresu kateheti od Finske do Portugalske in od Irske do Grčije, je bila predstavljena predvsem zahodna in srednja Evropa, medtem ko predstavnikov vzhodne Evrope razen Poljske, Slovaške, Madžarske in Hrvaške ni bilo. Vodja delegacije Slovenske škofovske konference (J. Ambrožič, S. Gerjolj, A. Sedej) je bil A. S. Snoj.

Tema kongresa je bila: *Kateri so katehetski izzivi v plurikulturni in plurireligiozni Evropi?* V ospredju je bilo analitično delo v plenumu in po skupinah. Optimistično intonacijo mu je dal dunajski pastoralist P. M. Zulehner. Utemeljeval jo je na osnovi longitudinalne študije o evropskih vrednotah (ki jo je v osemdesetih letih začel belgijski jezuit Jan Kerkhofs). Znamenja časov, v katerih živimo, so za Cerkev veliki izzivi. Omenimo le tri, ki so med najpomembnejšimi. Prvi izziv: Evropa ni preprosto brezbožna. Ateisti so v Evropi v veliki manjšini. Največ naj bi jih bilo v deželah nekdanje Vzhodne Nemčije (19 %) in Francije (11 %), v Sloveniji 4,2 %. Drugi izziv: Evropa ni brez morale, ugotavlja pa se, da imajo ljudje težave pri izvajanju moralnih načel. Tretji izziv je vrednota svobode. Ne bolehamo zaradi preobilja svobode, temveč zaradi pomanjkanja prave svobode v brezodnosnem samouresničevanju, namesto da bi zoreli v solidarnostni in odgovorni ljubezni. To velja za Vzhod in Zahod. Iz teh izzivov vejejo naloge za novo evangelizacijo in mistagoško katehezo. Poleg tega so bili še štirje referati ter več poročil, pregledov in pozdravov.

V dvanajstih delovnih skupinah naj bi udeleženci pripravili odzive in stališča za nadaljnjo konkretizacijo katehetskih nalog po jezikovnih področjih. Vsa snov plenarnega in skupinskega dela je sicer zbrana v *Dokumentation des Europäischen Katechetischen Kongresses '93*, Deutscher Katecheten Verein, Muenchen 1993, 142 strani. Do bolj določenih vodilnih misli in predlogov, nalog in smernic pa zaradi ugotovitve, da je Evropa različna in da je to različnost treba spoštovati, ni prišlo.

Odmevni so bili tudi nagovori škofov pri bogoslužju, zlasti sklepna pridiga, ki jo je imel naslovni škof dr. Helmut Kraetzl, referent za šolska vprašanja in verski pouk pri Avstrijski škofovski konferenci.

Organizatorji (težo in gostoljubje je nosilo Nemško katehetsko društvo) so bili zadovoljni, češ da so dosegli prednostne cilje: na srečanju dojeti različnost

katehetskih nalog v Evropi, izkušnje presojati v luči evangelija ter učiti se bolj poslušati kakor govoriti, da bi tudi pri katehezi znali bolj prisluhniti sogovornikom ter krepiti dialog. Nemško katehetsko društvo štejemo za pobudnika katehetskega gibanja v Evropi. Že deset let ga vodi prof. Karl Heinz Schmitt iz Paderborna in je ponovno izvoljen za predsednika.

Kljub vsemu je ostalo več odprtih vprašanj, kakor pa je bilo mogoče najti odgovorov. Nek novinar je pri podijski diskusiji podčrtal dvoje dejstev, ki bi jih — po njegovem — kongres moral temeljiteje upoštevati, ker polnita ozračje: uvajanje šolskega predmeta verske kulture v Franciji in verskega pouka v vzhodni Evropi ter izid katoliškega katekizma (1992), v nemščini prav med kongresom. Dozorele pa so ideje o pogostejšem — letnem srečevanju evropskih nacionalnih voditeljev kateheze in o nadaljevanju evropskih kongresov. Prihodnji katehetski kongres naj bi bil leta 1997 v Wuerzburgu, ob 110. obletnici Nemškega katehetskega društva. Poglobljaj naj bi dialoško in preroško vlogo verskega pouka in kateheze.

*Storia della Teologia I: Epoca patristica, Istituto patristico Augustinianum, PIEMME, Casale Monferrato, 1993, 659.*

Krščanska govorica o Bogu (kaj drugega kot to pomeni beseda teologija) je od prvih novozaveznih spisov pa do danes seveda doživela nemalo sprememb kljub enosti in edinosti temeljnega sporočila. K temu razvoju so pogosto nemalo prispevala dela posameznih avtorjev, teologov, ki so bodisi prevrednotili že povedano, bodisi prispevali v zakladnico povedanega nekaj iz svojega. Delo *Storia della Teologia* bo najbrž mogoče vključiti v prvo skupino: s svojim pristopom k teologiji prejšnjih časov bo lahko vplivala na govor o Bogu danes.

Skoraj dve desetletji se je rojevala ideja o pričujoči knjigi, ki se vključuje v teološko ustvarjalnost, temelječo na drugem vatikanskem koncilu. Mnogi so namreč pogrešali delo, ki bi objemalo vseh 20 stoletij teološke refleksije od svetopisemskega razodetja dalje, ki bi ne bilo zgodovina dogme ali zgodovina posameznih teologov, še manj pa zgodovina Cerkve. Zato so se odločili za nov pristop k predmetu. Gre torej za teološko delo o teologiji kot taki, o njenih krajih, metodah, vplivih, upojmovljenjih, šolah, časovnosti, učiteljstvu, branju Svetega pisma itd. Razdeljeno je na tri dele, od katerih prvi objema patristično dobo, drugi (v dveh zvezkih) bo objel srednji vek do tridentinskega koncila, tretji pa bo segel do današnjih dni. Prvi del je izšel leta 1993.

Ker je dandanes malodane nemogoče, da bi en sam avtor mogel uresničiti tako široko zastavljen načrt, je založniški odbor poveril izdelavo prvega dela profesorjem Patrističnega inštituta Augustinianuma v Rimu, ki deluje v sklopu lateranske papeške univerze. Tu sta večino dela opravila

Angelo di Berardino OSA kot urednik in Basil Studer OSB kot pisec skoraj polovice knjige.

Sicer pa je ta dokaj obsežen priročnik razdeljen na tri dele: Teologija prvih treh stoletij, Teologija Cerkve v cesarstvu, in Pozna patristična teologija. V prvem delu Prosper Grech OSA predstavlja prehodno obdobje med judovstvom in krščanstvom in postopno oddaljevanje slednjega iz matičnega okolja. Poudarja pomen prehoda evangeljskega sporočila iz semitske v helenistično govorico in reinterpretacijo Stare zaveze. Ne zaobide niti Cerkve, krščanskega občestva, kjer teologija dejansko zaživi. Eric Osborn obravnava vstop krščanstva v grško-rimski svet. Ko tega natanko predstavi, prikaže problem soočenja krščanske teologije z njim. Potem obravnava posamezne pojme kot etika, gnoza, estetika, Sveto pismo, pokora in mučeništvo. Isti avtor nadaljuje v naslednjem poglavju o antignostični teologiji Ireneja in Hipolita, ki sta se prva soočila s to nevarnostjo; teološko misel sta oblikovala na temelju svetopisemske eksegeze in zlasti Irenej je vanjo vključil pojmovanje zgodovine. V sklepu opazha avtor veliko raznolikost metod krščanske teologije prvih dveh stoletij, ki vendarle pozna združujoča počela, raznolikost pa ji kljub temu daje večjo odprtost, kot so bili zgodovinarji kasneje pripravljene priznati. Henri Crouzel nam predstavi aleksandrijsko šolo od Pantena prek Klemena do Origena in njegovih naslednikov, ki so pod vplivom Filona in platonske filozofije ter v nasprotovanju gnostikom oblikovali drugačen tip teologije in eksegeze. Manlio Simonetti v nadaljevanju spregovori o »neučeni teologiji«. Vedeti moramo namreč, da so ohranjeni spisi le vrh ledene gore, da pa so kljub temu dostopni vsaj nekateri sledovi teološkega vrenja v tedanjih

skupnostih, ki mu sicer zgodovina ni prizanesla. Izpod peresa istega avtorja sta tudi analiza Vzhoda po Origenu in obravnava začetkov teološke refleksije na Zahodu. V teh poglavjih obravnava širitev aleksandrijske kulture in začetke bodočih kristoloških sporov; pa tudi monarhijanistične skušnjave, ki se jih je latinska teologija le počasi rešila. Obenem nakaže prve ekleziološke refleksije ob problemu sprejemanja padlih nazaj v cerkveno občestvo. Angelo di Berardino ovrednoti krščanske apokrifne, ki so dragocena priča za zgodovino herezij in tudi ljudske pobožnosti.

Drugi del je v celoti delo Basila Studerja OSB, ki je že izšlo pred nekaj leti pod naslovom *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale* (Roma 1989) in je avtor v ta namen predvsem posodobil opombe in bibliografijo. Po predstavitvi pokonstantinske Cerkve v novih okoliščinah prikaže, kako so v njej preživele tri komponente predkrščanske družbe: *instituta*, *eruditio* in *sapientia veterum* (ustanove, šolstvo in filozofija starih) in kako se je v njih izrazila nova teološka misel. Ta je seveda temeljila na Svetem pismu, ki so ga brali in razlagali v okrilju Cerkve. Vendar pa je bilo svetopisemsko sporočilo soočeno tudi z zahtevami razuma in podvrženo napeptosti med vero in razumom. V sklepnih sintezi znova predstavi odnos med teologijo in Svetim pismom, pomen »povzetkov« teologije (za katehume), in vlogo herezij pri razvoju teološke misli.

Tretji del začenja Lorenzo Perro-ne z analizo vpliva kalcedonskega koncila na teološko refleksijo med 4. in 5. vesoljnim cerkvenim zborom. Kristološki problem, ki je sprožil imenovani koncil, je bil sicer formalno rešen, še zdaleč pa ta rešitev ni bila od vseh sprejeta. Pokalcedonska teologija (t.i. minimalni kalcedonizem in ne-

okalcedonizem) si je torej prizadevala, da bi kalcedonske pojme upravičila in razjasnila ter prišla do splošnega sprejetja dogme.

Zadnje poglavje pod naslovom *Patrística teología* je spet napisal Basil Studer. V njem prikaže obdobje, ko so očetje že postali prava avtoriteta in temelj teološke misli. Največji teologi preteklosti dajo odsej slišati svoj glas v vsem teološkem delu. Sem sodijo zbirke dogmatičnih florilegijev in svetopisemskih katen, tu imajo svoje mesto prvi poskusi oblikovanja teološke sinteze in sprejem avguštinske teologije o milosti. Teologija se je usmerila proti sholastiki, to pa je tudi naslov predzadnjega poglavja, ki z Beotijem in Pseudodionizijem sega že v zgodnji srednji vek. Obširen pregled zgodovine teologije v patristični dobi se zaključí z meniško teologijo: teološka delavnica se je preselila iz pastoralnega okolja tudi v meniško in zlasti tam dočakala srednji vek.

Na zadnjih straneh je dragocena kronološka preglednica zgodovinskega konteksta, cerkvenega dogajanja in kulturno-doktrinalnih vidikov; analitično kazalo pa bi bilo lahko malce bolj obsežno, tako da bi bila vanj vključena tudi imena antičnih teologov.

Iz te kratke predstavitve ne more biti očitna novost dela, ker je bilo mogoče predstaviti pravzaprav le teme, ki jih obravnava ta priročnik; te pa so večinoma podobne ali celo iste v vseh delih, ki zadevajo to obdobje od zgodovine Cerkve do patrologij. Novost je pač v pristopu in načinu obdelave, zato tistim, ki jih zanima, kakšna je bila naša teologija pri izviroh, priporočam vsaj kakšno poglavje. Potem vas bo morda zažejalo tudi po branju del Očetov.

Miran Špelič



**L. Padovese, *Introduzione alla teologia patristica*, PIEMME, Casale Monferrato 1992, 237.**

V zbirki uvodov v različne teološke discipline (*Introduzione alle discipline teologiche*) je pod zaporedno številko 2 izšlo imenovano delo izpod peresa kapucina Padoveseja, profesorja patrologije na rimskih univerzah Gregoriani in Antonianumu. Morda je tu na mestu omeniti že klasično razliko med patrologijo in patristiko. Prva namreč obravnava življenje in dela cerkvenih očetov, medtem ko se druga posveča zlasti študiju njihove teološke misli. V pričujočem priročniku se je avtor odločil za patristični pristop in ga razdelil na štiri dele, te pa na posamezna poglavja. Najprej razjasni temeljne pojme: oče, patrologija, patristika. V drugem delu obravnava nauk: kristologijo, nauk o Trojici, pnevmatologijo, eshatologijo, ekleziologijo in mariologijo. Tretji del je posvečen praktičnim problemom življenja, s katerimi se je začela patristična teologija: morala in duhovnost. Za sklep spregovori še o krščanskem sporočilu pod vidiki inkulturacije, problema jezikov in prvih misijonarskih naporov. Vsako poglavje je tematsko in kronološko razdeljeno, tako da obravnava apostolskih očetov slede apologeti, potem pa najvidnejši predstavniki patristične misli, ki so zaslужni za razvoj nauka na določenem področju. V okviru posameznih tem je predstavljena tudi prva konciliarna dejavnost, posamezni heretični nauki, eksegeza in razvoj meništva.

K platnicam je prilepljena preglednica (40 x 144 cm), podobna svetopisemski in cerkvenozgodovinski, kjer so poleg cesarjev in papežev po kronološkem in zemljepisnem ključu v različnih barvah prikazani očetje, poganski avtorji in krivoverci, dobe preganjanj in koncili.

Ker ne gre za obširen in vseobsegajoči priročnik, so seveda marsikje izpuščene določene podrobnosti. Ne smemo pač pozabiti, da gre za uvod, ki nas z izbrano bibliografijo usmerja k poglobljenim študijam in monografijam o določenih problemih. Ravno zaradi omejenosti na najvažnejše pa je lahko odlično pomagalo za prvo srečanje s teologijo očetov. Delo je že prevedeno v več svetovnih jezikov. V pripravi je tudi slovenski prevod.

Miran Špelič

**M. Žitnik, *Sacramenta, Bibliographia internationalis 1-4, Gregoriana, Roma 1992.***

Rimski profesor p. Maksimilijan Žitnik D. J. (rojen 17. junija 1920 v Limbušu), ki na Gregorijanski univerzi predava dogmatično teologijo, je pripravil izčrpno bibliografijo člankov in razprav v revijah, leksikonih in zbornikih, in seveda tudi knjig, ki obravnavajo različne zakramente. Leta 1992 so izšli vsi trije zvezki in še zvezek različnih kazal (*Index*). Obilje registriranega gradiva vsaj rahlo zaslutimo ob podatku, da bibliografija obsega 3289 strani, evidentiranih in oštevilčenih pa je 49236 strokovnih razprav in knjig. Avtorju so bile na voljo vse svetovne teološke revije, zato je lahko v bibliografiji zajel naslove spisov, ki so jih v zadnjih 25 letih napisali različni avtorji v zelo različnih jezikih. Starejše spise je upošteval le izjemoma, če so še zdaj temeljnega pomena.

V uvodu avtor razlaga, da zamisel za to delo sega že v leto 1960, ko je papež Janez XXIII. napovedal sklic koncila. Osnova za zbiranje je bila stvarna (vsebinska) kartoteka gregorijanske univerze. Izbor naslovov je izjemno širok, saj poleg ožje teologije

o zakramentih (dogmatike in liturgije) sega tudi v duhovnost, moralko, pastoralko, katehetiko, cerkveno pravo, ekumenistiko in misiologijo. Zajete so seveda strogo znanstvene, vendar poleg njih tudi temeljitejše praksi namenjene objave. Ob knjigah so zabeležene tudi strokovne ocene, objavljene v revijah.

Revije in leksikoni so navedeni z običajnimi ali hitro razumljivimi kratkicami. Abecedno razvrščanje avtorjev skuša biti čim bolj jasno in enotno (npr. pri imenih, ki se začenjajo z De/Di, Van/Von). Slovanska imena na Č, Š, Ž so po mednarodni praksi uvrščena v abecedo, kakor da ne bi imela strešic. V seznamu kratic najdemo tudi slovenski reviji Bogoslovni vestnik (Bog/Vest) in Cerkev v sedanjem svetu (Cerkev/Sed). Hrvaških je nekaj več, poleg Bogoslovske smotre (Bog/Smotra) tudi Crkva u svijetu (Crkva/Sv), Croatica christiana Periodica (Croatica/Chr/Per), Filozofska istraživanja (Fil/Istr) in Obnovljeni život (Obn/Život).

Slovenske avtorje bi morali iskati tudi v tujejezičnih revijah, leksikonih in zbornikih, vendar bi bilo v naši predstavitvi nemogoče zajeti vse, saj so nam nekateri doma skoraj neznan. Iskanje imen avtorjev bi bilo olajšano, če bi bila na vsaki strani zgoraj poleg zaporedne številke navedena vsaj črka, ki je tam na vrsti. Samo številke pa so pomembne za iskanje po stvarnem kazalu v Indexu, kjer so pri posamezni vsebinski skupini (liturgija, zakramenti skupaj in vsak posebej, poleg tega npr. še: žena, družina, ljudska vernost) navedene samo številke prispevkov — skupaj nad 300 strani števil, skoraj kot v kakšnem logaritmovniku. Ta način je opravičljiv z avtorjevim namenom, da omogoči čim hitrejšo najdbo vsebinsko ustreznega članka, pa naj ga je napisal kdorkoli in kjerkoli. Za olajšanje iskanja je do-

dano še latinsko abecedno kazalo pojmov (str. 381-409) in kazalo oseb, o katerih članki govorijo (str. 411-450). Seveda ne manjka posebno kazalo navodkov Svetega pisma (str. 367-380). Tako je res mogoče dovolj hitro ugotoviti, kdo in kje je že obravnaval snov, ki posameznega iskalca zanima.

Prispevki posameznega avtorja so razvrščeni kronološko in je zato takoj razvidno, kakšna je zadnja avtorjeva sodba o predmetu, ki ga je morda obravnaval dalj časa (razvrščanje člankov po abecedi naslovov, kar najdemo v nekaterih bibliografijah, nam seveda tega ne pokaže). Verjetno je absolutni rekorder v številu prispevkov Karl Rahner, ker je bilo treba za 180 njegovih člankov in knjig uporabiti kar 18 strani bibliografije.

Ob prelistavanju sem ugotovil, da so med upoštevanimi jeziki samo svetovno najbolj razširjeni, zato so navedeni slovenski, hrvaški in komaj še kak članek v podobno majhnih jezikih bolj izjema kot pravilo. Po avtorjevi zaslugi je slovenščina tako dobila zelo imenitno mesto v zboru svetovne teologije, za kar je treba avtorju vsaj v naši reviji izreči posebno priznanje in hvaležnost.

Marijan Smolik

# VSEBINA

## Contents

### RAZPRAVE

#### Articles

#### **J. Krašovec,**

Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel . . . . . 1  
*Kazen in odpuščanje v Prvi Samuelovi knjigi*

#### **M. Turnšek,**

Teologovo »dlet« sooblikuje podobo Cerkve in zakramentov . . . . . 35  
*Theologian's »Chisel« Participates in Shaping the Picture of Church and Sacraments*

#### **C. Sorč,**

Krščanski pogled na osebo . . . . . 61  
*Christian View of Person*

### PREGLEDI

#### Reviews

#### **A. S. Snój,**

Prvi evropski katehetski kongres. . . . . 91

### OCENE

#### Book Reviews

#### **M. Špelič,**

Storia della Teologia I: Epoca patristica . . . . . 93

#### **M. Špelič,**

L. Padovese, Introduzione alla teologia patristica . . . . . 95

#### **M. Smolik,**

M. Žitnik, Sacramenta, Bibliographia internationalis 1-4 . . . . . 95

#### **Sodelavci v tej številki Bogoslovnega vestnika:**

J. Krašovec, redni profesor na Teološki fakulteti;  
Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana; tel. (061) 310 785.

M. Turnšek, višji predavatelj na Teološki fakulteti;  
Slomškov trg 20, 62000 Maribor; tel. (062) 25 761.

C. Sorč, docent na Teološki fakulteti;  
Jurčičeva 29, 66250 Ilirska Bistrica; tel. (067) 81 000.

A. S. Snój, izredni profesor na Teološki fakulteti;  
Rudnik 1/13, 61108 Ljubljana; tel. (061) 127 1416.

M. Špelič, magister patristike;  
Via Merulana 124, I-00100 Roma.

M. Smolik, redni profesor na Teološki fakulteti;  
Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana; tel. (061) 327 891.

