

UDK: 27-185.53:94(100)  
1.02 pregledni znanstveni članek

**Simon Malmenvall**

docent za filozofijo, religiologijo in aplikativno etiko  
(Fakulteta za poslovne vede pri Katoliškem inštitutu;  
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani)

## **Pojem zgodovine odrešenja: pomen in idejni razvoj**

**Izvleček:** Pričujoči članek podaja osnovni pregled pomena in idejnega razvoja pojma zgodovine odrešenja od antike do moderne teološke misli. Tematika zgodovine odrešenja spada na področje filozofije in teologije zgodovine. Označuje interpretiranje zgodovine v luči »božje previdnosti« in kot taka predstavlja eno od nosilnih tem celotne krščanske intelektualne dediščine. Celotna zgodovina se v tem smislu kaže kot prizorišče »srečevanja« med Bogom in človekom. Tovrsten pogled na zgodovino je opazen pri vseh vejah krščanstva – pravoslavni, katoliški in protestantski.

**Ključne besede:** zgodovina odrešenja, filozofija zgodovine, teologija zgodovine, intelektualna zgodovina, božje razodetje

## **The Concept of Salvation History: Meaning and Ideational Development**

**Abstract:** This article offers a basic synthesis of the meaning and ideational development of the concept of salvation history from the Antiquity up to the modern theological thought. The subject of salvation history belongs to the field of philosophy and theology of history. It denotes the interpretation of history in the light of "Divine Providence" and as such represents one of the fundamental subjects of the entire Christian intellectual heritage. In this sense, the entire history of mankind seems to be a stage of "encounter" between God and man. This perspective on history is present in all branches of Christianity – East Orthodoxy, Catholicism, and Protestantism.

**Key words:** salvation history, philosophy of history, theology of history, intellectual history, Divine Revelation

### **Uvod**

Cilj pričujočega članka je ponuditi osnovni pregled pomena in idejnega razvoja pojma zgodovine odrešenja od antike do moderne teološke misli. Tematika zgodovine odrešenja spada na področje filozofije in teologije zgodovine. Označuje interpretiranje zgodovine v luči »božje previdnosti« in kot taka predstavlja eno od nosilnih tem celotne krščanske intelektualne dediščine. Zgodovina odrešenja dogodke, osebnosti in procese posvetne (»empirične«) preteklosti prikazuje v luči simbolno nasičene biblijske zgodovine, ki svoje sporočilnosti ne izgublja s časovnim koncem posameznih biblijskih dogodkov ali zgodb, temveč posreduje zgodovinsko ponavljajoče se mehanizme odnosov med

Bogom in človekom – znotraj tega odnosa išče vsakokratne specifičnosti na ozadju stalnih podobnosti.

### **Opredelitev zgodovine odrešenja po Oscarju Cullmannu**

Pojma zgodovine odrešenja, kakor ga Oscar Cullmann obravnava v svojem delu *Heil als Geschichte* (druga izdaja leta 1967), v biblijskih tekstih ni mogoče neposredno zaslediti. Po svojem smislu se najbolj približuje grškemu izrazu »ojkonomija« (οἰκονομία), ki se pojavlja predvsem v pismih apostola Pavla (Rim 11,25; 1 Kor 4,1; 1 Kor 9,17; 1 Kor 15,51; Ef 3,2; Ef 3,9; Kol 1,25) in dobesedno pomeni gospodarjenje ali skrb za dom, v prenesenem duhovnem smislu pa označuje »božjo previdnost« oz. božjo skrb za človeštvo. (Cullmann 1967, 57–58; Malmenvall 2017, 68; 70)

Sprejetje Kristusovega oznanila pomeni umestitev v določeno pojmovanje zgodovine, ki jo opredeljujejo pričevanja o delovanju Boga ter priznavanje razodetja kot zgodovinsko pogojene razsežnosti. (Cullmann 1967, 3–4; 51–52; 66–67; Malmenvall 2017, 71) »Gre prav za poziv k odločitvi za umestitev samega sebe v božji vrstni red dogodkov. /... / Na podlagi svoje odločitve za vero se umeščamo v to povsem specifično zgodovino, zgodovino odrešenja.« (Cullmann 1967, 3) Po Cullmannu je bistvena značilnost celotnega Svetega pisma in življenja Cerkve prav zgodba oz. pripoved o odrešenju kot zaključena celota dogodkov, zgledov in nauk, posredovana v ustni ali zapisani obliki. Omenjeno celoto povezuje spomin določene skupnosti – izročilo, ki se od očitvidcev in razlagalcev prenaša naslednjim rodovom. Zgodovina odrešenja kot pripoved ne pomeni toliko filozof-

ske refleksije o posameznih pomembnih vidikih preteklosti, temveč je v zavesti njenih posredovalcev dojeta predvsem kot od Svetega Duha prejeti dar, ki omejenemu človeškemu razumu omogoča vsaj delno spoznanje božjega razodevanja skozi zgodovino. Izvršeni dogodki kličejo po dopolnitvi razlage glede na dotlej poznano celoto zgodovine odrešenja. Tako se denimo celovit smisel Stare zaveze razkrije šele v primerjavi z Novo, Kristusovo življenje pa dobi svoj pomen šele po vstajenju in vnebohodu. Ključna metoda, po kateri je v smislu zgodovine odrešenja posamezne zgodovinske dogodke ali osebnosti mogoče razlagati, je tipološka. V skladu s tipološko metodo starejši (denimo starozavezni) dogodki, osebnosti ali prerokbe dobivajo svojo potrditev in dopolnitev v kasnejših (denimo novozaveznih). Tako se povzdigujejo v tipe oz. vzorce, ki omogočajo popolnejše razumevanje božjega delovanja skozi zgodovino človeštva. Pomen zgodovinskega značaja razodetja se po Cullmannovem prepričanju še posebej očitno kaže skozi burno teološko dogajanje v prvih treh stoletjih krščanstva. Takratna Cerkev je namreč velik del svojih naporov posvetila nasprotovanju gnostičnim naukom, ki so v zgodovinski proces umeščeni odnos med Bogom in človekom poskušali zamenjati s filozofsko-alegorično, od stvarnega življenja in časovnosti ločeno podobo Boga. Prav zaradi občutljivosti za zgodovino je lahko krščanstvo med svoje svete spise sprejelo tudi knjige Stare zaveze, v katerih je prepoznavalo začetke delovanja Boga, ki svoj vrhunec doživi z Jezusom Kristusom, na svojo izpolnitev pa čaka ob »koncu časov«. Razlaga smisla človekovega bivanja v luči Boga, ki se razodeva skozi čas, po Cullmannu predstavlja bistveno posebnost krščanstva v odnosu do ostalih antičnih verstev in filozofskih sistemov. (Cullmann 1967, 5–7; 33–35; 66–71; 80; 85; Jossa 2011, XII; XIV; XXXIV; XXXVI–XXXVII; Malmenvall 2017, 71)

## Zgodovina odrešenja v patristični dobi na Vzhodu – Evzebij Cezarejski

Evzebij Cezarejski, škof v palestinski Cezareji (313–339), velja za utemeljitelja cerkvene historiografije. Najbolj znan je po svojem delu *Cerkvena zgodovina* (gr. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία), dokončanem okrog leta 325. (Maier 2007, 9–13; 16; 333; Averincev 2005, 132–133; Cameron in Hall 1999, 2; 47) Skozi celotno *Cerkveno zgodovino* se ponavlja ugotavljanje, da Bog vseskozi pomaga Cerkvi, da postopno raste, čeprav je zlo, uperjeno proti njej, stalno prisotno. Bog preko dopuščanja človekove svobodne volje daje prosto pot tudi silam, ki Cerkvi nasprotujejo – od herezij do zunanjega preganjanja. Vsega tega pa ne dopušča v tolikšnem obsegu, da bi Cerkev propadla, temveč da bi vernike kot posameznike in skupnost prečiščeval v večji zvestobi. Bog svojemu krščanskemu »izvoljenemu ljudstvu« v kočljivih zgodovinskih trenutkih po svoji milosti naklanja pogum za junaška dejanja in ga vodi h končni zmagi, tj. k večnemu življenju.

Drugo znano Evzebijjevo delo, *Življenje Konstantina*, je poglaviti vir za proučevanje verske politike cesarja Konstantina Velikega. (Cameron in Hall 1999, 1–2; 13; 27–30) *Življenje Konstantina* je bilo pisano v času, ko se je svobodno delovanje Cerkve v rimski družbi zdelo še negotovo. Eden izmed ključnih ciljev omenjenega dela je bil poziv k razvijanju za Cerkev ugodne Konstantinove politike pod njegovimi nasledniki. (Cameron in Hall 1999, 2; 12; 45) Koristnost Konstantinove vladavine je Evzebij poskušal sakralizirati s poročilom o »božjem znamenju« – videnju križa na nebu in izrečenih besedah »V tem znamenju boš zmagal« –, ki naj bi ga bodoči cesar doživel pred bitko pri Milvijskem mostu leta 313. Konstantin je bil na tak način prikazan kot od Boga izbran

vladar s poslanstvom, da konča obdobje preganjanja kristjanov in Cerkvi podeli svobodo. Na tej podlagi je Konstantin prikazan v luči novozaveznega ustreznika starozaveznega Mojzesa. Podobno kakor je Mojzes, ki si ga je Bog izbral za svoje orodje pri reševanju »izvoljenega ljudstva«, videl »božje znamenje« v podobi gorečega grma, tako se je Bog tudi Konstantinu, ki si ga je izbral za zaščitnika kristjanov, razodel na podoben način. Konstantin je preganjane kristjane osvobodil – podobno kakor je nekoč Mojzes zasluženo hebrejsko ljudstvo izpeljal iz Egipta v »obljubljeno deželo«. (Cameron in Hall 1999, 6–7; 21–22; 31; 35–36) Iz *Življenja Konstantina* izhaja tudi to, da je Evzebij želel cesarja Konstantina povezovati s cesarjem Avgustom (27 pr. Kr.–14 po Kr.) in slavo rimske države. Avgusta je imel za utemeljitelja svetovnega Rimskega cesarstva, Konstantina pa za tistega, ki je svetovno cesarstvo povzdignil v krščansko monarhijo. Konstantin in vsak naslednji krščanski rimski cesar je zanj zemeljski odsvit Boga – kakor v nebesih obstaja en Bog, tako na zemlji obstaja en cesar.<sup>1</sup> Cesar, sledeč Kristusovemu zgledu, deluje kot »dobri pastir«, ki čredo, ki mu je zaupana, vodi k spoznanju Boga. Ker resnica, ki jo posreduje Cerkev, zadeva celotno človeštvo, pomeni cesarjeva podpora resnici splošno korist za vse ljudi. Na podlagi takšnega prepričanja je krščanskemu cesarju podeljena tudi dolžnost podpiranja Cerkve. Predstava o cesarju kot zemeljskem odsvitu Boga ni ostala na ravni teoloških premislekov, temveč se je kmalu pokazala v Konstantinovih dejanskih odločitvah. Te so med drugim zajemale finančno podpiranje cerkvenih ustanov,

1 Povezavo med vladarjevo avtoriteto, njegovimi krepostmi in zvestobo Cerkvi je v drugi polovici 4. stoletja še posebej poudarjal Gregorij Nazianški (Gregorij Teolog), eden izmed štirih »velikih« vzhodnih cerkvenih očetov (poleg Atanazija Velikega, Bazilija Velikega in Janeza Zlatousta). (Dvornik 1966, 683–687)

gradnjo novih cerkva in sklic prvega vesoljnega cerkvenega zbora. Prvi ekumenski koncil se je leta 325 odvil v Nikeji v zahodni Mali Aziji po vzoru zasedanja rimskega senata. Zasedanje nikejskega koncila s cesarjevim predsedovanjem je predstavljalo vzor za naslednjih šest vesoljnih cerkvenih zborov v obdobju med letoma 381 in 787. (Dvornik 1966, 616–618; 635–641; Cameron in Hall 1999, 34–35; 43–44; Maier 2007, 334–335; Meyendorff 1983, 5–6)

### **Zgodovina odrešenja v patristični dobi na Zahodu – Avguštin**

V kontekstu antičnega in srednjeveškega razmišljanja o zgodovini ni mogoče zaobiti Avguština iz Hipona (354–430), ki ga pogosto označujejo za največjega cerkvenega očeta krščanskega Zahoda. Razumevanje svetovnega zgodovinskega procesa v luči »božje previdnosti« je pri Avguštinu najizčrpnije predstavljeno v njegovem najobsežnejšem delu z naslovom *O božjem mestu* (lat. *De civitate Dei*). Odločitev za začetek pisanja *O božjem mestu* je bila apologetska in povezana z nastopom vizigotskega kralja Alariha, ki je leta 410 oplenil Rim. Avguštinovo pisanje predstavlja odgovor na očitke pripadnikov zahodnorimske poganske elite, po katerih naj bi bilo za Alarihov uspeh in posledično trpljenje številnih ljudi krivo širjenje krščanstva. (O'Daly 2004, V; 27; 35–37; 39) Avguštin v odgovor poudarja dejstvo, da je trpljenje neizogiben del človeške narave in vsakokratne družbene resničnosti. Ob tem dodaja, da je sleherni človeški dosežek – kot denimo država ali filozofski nazor – podvržen spreminjanju in naposled propadu. Alarihova oplenitev Rima je po svojem duhovnem bistvu od Boga dopuščeno zlo, ki deluje kot spodbuda, da tako posamezna oseba kot

tudi rimska družba v celoti usmeri svoj pogled k pravemu cilju, tj. eshatološkemu »božjemu mestu« miru in blaženosti, ki ga obljublja življenje v zvestobi Kristusu in njegovi Cerkvi. Avguštín torej vzpostavlja ločevanje med političnim stanjem Rimskega cesarstva, ki spada v okvir »zemeljskega mesta«, in zgodovino Cerkve, ki spada v okvir »božjega mesta«. Takšna interpretacija ga razlikuje od Evzebija Cezarejskega, saj se mu cesarstvo ne kaže kot podoba nebeškega reda. Prav na tej točki je mogoče iskati zametke poznejšega različnega odnosa do države na krščanskem Zahodu v primerjavi z Vzhodom – zahodno razumevanje je bližje izpostavljanju avtonomnosti državne in cerkvene sfere, vzhodno pa izpostavlja njuno medsebojno skladnost, t. i. simfonijo. (O'Daly 2004, 29–30)

Prebivalci »božjega mesta« so po Avguštínu že od stvarjenja človeštva tisti, ki živijo v skladu z Bogom (lat. »secundum Deum«), prebivalci drugega pa živijo v skladu s človeškimi merili (lat. »secundum hominem«). Možnost moralno-duhovnega prebivanja v enem izmed dveh mest je vsebovana že v Adamu, prepletanje obeh mest pa se odraža skozi celotno zgodovino. Avguštín kot utemeljitelja »zemeljskega mesta« prepozna bratomorilca Kajna, kot utemeljitelja zametkov »božjega mesta« na zemlji pa njegovega pravičnega brata Abela, ki je hkrati predpodoba Cerkve. S pravičnim Abelom je tesno povezana podoba »svetega« mesta Jeruzalem, ki povezuje obe mesti, božje in zemeljsko. Jeruzalem je namreč po eni strani del spremenljive in pogosto grešne zgodovinske stvarnosti, po drugi strani pa predstavlja kraj »srečevanja« med Bogom in človekom ter simbolizira preroško napoved eshatološkega »božjega mesta«. (O'Daly 2004, 160–161) Avguštín pri tem išče splošni pomen »božjega mesta« kot celote, ki kaže na krščansko



skupnost oz. Cerkev, posredovalko odrešenja in »Kristusovo skrivnostno telo«. V njej so namreč krepostni »udje« Kristusovega telesa pomešani z nekrepostnimi. Cerkev ni nič manj dovzetna za greh kakor posvetne družbe. Kljub temu različne preizkušnje – zlasti preiganjanja in herezije – Cerkev prečiščujejo v njeni zvestobi Bogu. Cerkev se na tak način Avguštinu kaže kot »romarica«, ki z različnimi preizkušnjami potuje skozi čas v smeri večnega »božjega mesta«, ki bo za pravične nastopilo po poslednji sodbi. Šele poslednja sodba bo namreč dokončno ločila obe mesti – »božje« bo povzdignila v slavo, »zemeljsko« pa prepustila pogubi. Stanje popolnosti »nebeškega Jeruzalema« bo prineslo neizrekljivo srečo v gledanju Boga samega. (O'Daly 2004, 192–193; 196; 202–203; 209; 212; 232)

### **Zgodovina odrešenja v bizantinski državni ideji**

Predstava o obstoju svetovne kulturne in politične skupnosti pod bizantinskim gospostvom je izhajala iz ideje o Rimskem cesarstvu kot svetovni državi. Od tod naj bi bil Bizanc naslednik Rimskega cesarstva. Ukoreninjena predstava o rimskem nasledstvu se ni nanašala zgolj na geografsko razsežnost in civilizacijske dosežke antičnega Rima, temveč je zadevala tudi »vesoljni« značaj krščanske vere. Kakor je krščanstvo v sebi nosilo klic po verskem združevanju vseh ljudstev, tako je želel biti Bizanc edino svetovno krščansko cesarstvo, ki bi krščanska ali na novo pokristjanjena ljudstva kulturno in politično poenotilo ter s tem nekdanjo rimsko »svetovnost« spojilo s krščansko »vesoljnostjo«. Tovrstna teološko-politična predpostavka se je v celotni zgodovini Bizanca opirala tudi na uradno poimenovanje cesarske prestolnice, ki se je vse od ustanovitve pod cesarjem Konstantinom Velikim leta

330 imenovala »Novi Rim«, pogovorno pa Konstantinopol. Pridevnik »novi« je pomenil dvoje. Po eni strani je označeval prenos cesarskega središča z Zahoda na Vzhod, iz »starega« oz. »prvega« Rima v »novi« oz. »drugi« Rim, po drugi pa je opozarjal na stališče, da idejni temelj svetovne države glede na »stari« Rim ni več poganski, temveč krščanski. V povezavi s krščansko identiteto cesarstva je Konstantinopol na duhovni ravni pomenil ideal od Boga blagoslovljenega »svetega mesta«, ki mu je dano dočakati dan poslednje sodbe – ne le »Novi Rim«, temveč tudi »Novi Jeruzalem«. (Gregory 2010, 63; Shepard 2008, 5; 7; 17–18; Ryčka 2005, 86–87)

Bizantinsko razumevanje lastne države je mogoče globlje pojasniti v kontekstu eshatologije, ki deli izpolnitev svetovne zgodovine na prvi Kristusov prihod ob začetku Nove zaveze in drugi prihod ob »koncu časov«. V skladu s krščansko eshatologijo velja, da je človeška zgodovina osmišljena že s prvim prihodom, njena polna uresničitev pa je prestavljena v »poslednje čase«. Do takrat zgodovina teče naprej, a v znamenju svojega konca. Vmesna doba med dvema Kristusovima prihodom je tvorila idejno predpostavko za simbolno dožemanje romejskega (bizantinskega) cesarja kot vladarja »poslednjih časov«. Izobraženi Romejci so v obstoju svojega cesarstva videli pregrado proti Antikristu. Romejsko cesarstvo je bilo tako v razmerju do Kristusovega kraljestva to, kar je čas v razmerju do večnosti – čas je namreč podoba večnosti, njena gibljiva ikona. Krščanski monarh se je potem takem moral imeti za izpolnjevalca »božje volje«. (Averincev 2005, 158–160)

## **Moderna pravoslavna teologija o zgodovini odrešenja – Georgij Florovski**

Po mnenju Georgija Florovskega (1893–1979), enega najvplivnejših pravoslavnihi teologov 20. stoletja, je človek po svoji naravi zgodovinsko bitje. Zgodovina je tista razsežnost, ki človeku omogoča uveljavljanje svobodne volje in ustvarjalnosti. (Raeff 1993, 251; 253; 257; Williams 1993, 325) Florovski nasprotuje hegeljanskemu in vsakršnemu idealističnemu pojmovanju preteklosti. Človeška zgodovina ne razpolaga z determinirano razvojnostjo, temveč »sistemom posameznikov in odnosov med njimi«. Prostor, v katerem lahko človek najceloviteje uresničuje svojo ustvarjalnost, je po Florovskem Cerkev kot mistično Kristusovo telo, kraj »novega življenja« v Kristusu. (Raeff 1993, 257–258; Williams 1993, 291; 294; 308–309)

Najizčrpnější tekst Florovskega, posvečen tematiki zgodovine, je bil objavljen leta 1959 z naslovom »Naloga krščanskega zgodovinarja« (ang. »The Predicament of the Christian Historian«).<sup>2</sup> V njem Florovski izhaja iz prepričanja, da je krščanstvo »religija zgodovinarjev«. Za krščanstvo je značilno upoštevanje pričevanj o preteklih dogodkih, ki so v skladu z vero prepoznani kot odločilni za celotno stvarstvo. Tudi obrazec veroizpovedi, sprejet na ekumenskem koncilu v Konstantinoplu leta 381, je tekst, posvečen tolmačenju zgodovine. V strnjeni obliki namreč zajema smisel bivanja človeštva od stvarjenja do poslednje sodbe. V luči Kristusovega drugega prihoda je zgodovina razumljena kot razkrivanje univerzalno veljavnega smisla skozi partikularne dogodke

2 Čprav je bil Florovski ruskega rodu in se rodil v Ruskem imperiju, je večinski delež njegovega opusa napisan v angleškem jeziku.

in osebnosti. (Florovsky 1974, 31–32; 58–60; Malmenvall 2017, 72–73) »Poudarek je namenjen končni odločilnosti (ang. ultimate cruciality) določenih zgodovinskih dogodkov, in sicer učlovečenju, prihodu Mesije ter njegovemu križu in vstajenju. V skladu s tem je mogoče upravičeno trditi, da je ‚krščanska religija dnevno povabilo k proučevanju zgodovine‘.« (Florovsky 1974, 31–32)

Cerkveno učiteljstvo najdeva potrditev izročila v življenju svetnikov in zgodovini Cerkve. Božje delovanje se namreč uresničuje skozi zgodovino Cerkve – Kristus je v njej prisoten kot glava svojega telesa. Od tod izhaja, da je tudi zgodovina Cerkve zgodovina odrešenja. (Florovsky 1972a, 20–22; 25–26; Malmenvall 2017, 73) Pogoj za ustrezno razumevanje Svetega pisma je po Florovskem sprejetje duha, vsebovanega v evangelijih. Gre za duha »spremembe mišljenja« (gr. μετάνοια), ki se prične z odrekanjem samemu sebi. To pomeni najprej priznavanje »odrešenjskega oznanila«, posredovanega po izročilu Cerkve in skladnega z naukom, ki ga zaobjema obrazec veroizpovedi. To preprečuje, da bi se posamezen vernik osamil v omejenih prepričanjih svoje lastne dobe. Florovskemu se namreč merilo izročila ne zdi ostanek preteklosti, temveč »moč Svetega Duha«. Ravno izročilo Cerkve najzanesljiveje pričuje o božji ljubezni. Cerkev tako pričuje o božjem »vstopanju« v človeško zgodovino, zapisanem v Svetem pismu, ki izhaja iz Cerkve in vodi k njej. Od tod sledi, da Cerkev s pomočjo učiteljstva, ki ga v prvi vrsti izvajajo škofje kot nasledniki apostolov, še naprej razlaga v Svetem pismu predstavljeno božje razodetje. Le vera je tista, ki veroizpovednim obrazcem in teološkim zaključkom daje živost. Prav tako je vera tista, ki predvideva poslušnost izročilu in preteklim pričevalcem oz. svetnikom, katerih življenje, skladno z izročilom, je že obrodilo sadove

in s tem potrdilo izročilo, ki so mu bili poslušni. (Florovsky 1972b, 10–14; 16; Florovsky 1972a, 21; Malmenvall 2017, 74) Po Florovskem je bila v Kristusu razsežnost časa eksistencialno ovrednotena. Zgodovina je postala v celoti sveta, odkar se je Beseda učlovečila. Kristus od tedaj naprej večno biva v svojem mističnem telesu, Cerkvi. Skozi zgodovino Cerkve se razkrivajo »večne krščanske vrednote«, ki presegajo vsakokratno družbeno spremenljivost. Čeprav je tudi v zgodovini Cerkve veliko bodisi nečastnih bodisi nevtralnih dogodkov, v njej obstajajo »stalne strukture« na področju obredja in nauka, ki ji podeljujejo »večno obliko«. (Florovsky 1974, 54; 58; 62–63; Florovsky 1972a, 19; Williams 1993, 320; 322; Malmenvall 2017, 74)

### **Moderna katoliška teologija o zgodovini odrešenja – Hans Urs von Balthasar**

Hans Urs von Balthasar (1905–1988), eden največjih katoliških teologov 20. stoletja, pri obravnavi pomena zgodovine izhaja s stališča, da teologija ne more biti ločena od specifičnosti »dogodka« Jezusa Kristusa. Krščansko oznanilo temelji na pričevanju o izkušeni resničnosti Kristusovega vstopa v človeški čas in prostor, ki podeljuje smisel celotni zgodovini. (Balthasar 1959, 14–15; 18–19; 41; Malmenvall 2017, 75) V Jezusu Kristusu najgloblji smisel življenja ni zamejen z idejami, saj se Jezus Kristus kot učlovečeni Logos izkazuje za sestavni del zgodovine. V njegovem življenju sta namreč dejstvena in normativna razsežnost združeni. Zgodovinsko življenje Jezusa Kristusa je »izvir« slehernega zgodovinskega dogodka in v njem ima celotna zgodovina svoje središče. (Balthasar 1959, 20–21; Malmenvall 2017, 75) Kristus je središče zgodovine predvsem zato, ker je zgled zmage dobrega nad

zlom. S tem uteleša obnovitev in izpolnitev pristne človeške narave, ki je bila lastna Adamu in Evi pred padcem. Kristusov zgled se kaže v prostovoljni pokornosti Bogu Očetu, ko Sin prevzema ustrezno obliko, s katero se lahko razodeva v času in svetu, da ga v sebi zaobjame in povzdigne. (Balthasar 1959, 26–27; Malmenvall 2017, 75) Kristusovo vključevanje in povzdigovanje časa se razkriva predvsem v tem, da ne prehitveva Očetove volje in posledično čaka na »uro svojega Očeta«. Tako se izogiba temu, kar je značilno za padlo človeško naravo – ne prilašča si časa in zanj predvidene »božje previdnosti«. Ker Bog vsakemu človeku namerava izročiti vse darove, človek pa jih mora sprejeti le in šele takrat, ko mu jih izroči Bog, je bistvo vsake neposlušnosti in posledično greha prehitovanje (nem. Übersprungung) časa. Obnovitev »božjega reda«, ki jo s svojo smrtjo in vstajenjem opravi Sin, pomeni vzpostavitev nasprotja prehitovanja, tj. potrpežljivosti in stanovitnosti, ki se prav v Kristusu izkaže za temeljno življenjsko držo vsakega Bogu vdanega človeka. (Balthasar 1959, 27–30; Malmenvall 2017, 75–76)

Kristus po Balthasarju predstavlja središče zgodovine tudi zato, ker se po vstajenju ne »umakne« v oddaljenost nebes, temveč živi naprej v svojem mističnem telesu – Cerkvi. V Cerkvi živi in deluje po zakramentih, ki so vidne podobe delovanja nevidnega Boga. Zakrament, v katerem je Kristusova živost poudarjena najbolj izrazito, je evharistija. V evharistiji je Kristus resnično navzoč kot zmagovalec nad smrtjo in kot nekdo, ki obljublja eshatološki čas. Kristusova navzočnost v zakramentih označuje prav navzočnost večnosti v vsakokratni časovni in snovni omejenosti – preko zakramentov postaja večnost vselej sodobna. (Balthasar 1959, 70–75; Malmenvall 2017, 76–77) Zakramenti so neločljivo povezani s Cerkvijo, v kateri se po njenih služabnikih (diakonih, prezbiji-

terjih in škofih) podeljujejo, in delovanjem Svetega Duha v njej. Poglavitna naloga Svetega Duha v Cerkvi je razlaganje resnice o Bogu in svetu, ki ni neposredno zabeležena v Svetem pismu. Cerkveno učiteljstvo namreč po navdihu Svetega Duha tolmači božje razodetje, ki v vsakem zgodovinskem obdobju dobiva nove, popolnejše odtenke. Čeprav odkrite »nove« resnice, utemeljene v izročilu Cerkve, ne morejo biti v protislovju s »starimi«, pričujejo o prenavljajočem delovanju Svetega Duha. (Balthasar 1959, 78–80) Najbolj živ del izročila Cerkve tvorijo svetniki. Življenja svetnikov predstavljajo uresničenje Kristusovih zapovedi v zgodovini, s čimer pričujejo, da je hoja za Kristusom ne le potrebna, temveč tudi mogoča. (Balthasar 1959, 82) V tem kontekstu slovenski teolog Anton Štrukelj pomen svetnikov povzema z naslednjimi besedami: »Samo obstoj svetnikov, ki molijo in so prevzeti od Kristusovega Svetega Duha, more prepričati svet o resnici evangelija.« (Štrukelj 2000, 24)

### **Zgodovina odrešenja v *Dei Verbum***

Čeprav je pojem zgodovine odrešenja upravičeno postavljati v samo jedro krščanske teološke dediščine, se je »historično mišljenje« v katoliški Cerkvi za več stoletij umaknilo v ozadje. Njegovo mesto je s prevlado sholastične metode od poznega srednjega veka do moderne dobe zasedlo »filozofsko mišljenje«, ki je poudarjalo iskanje univerzalnih resnic na podlagi logičnih vzročno-posledičnih povezav. Omenjena usmeritev je svoj vrhunec dosegla na prvem vatikanskem koncilu leta 1870, ko je bilo božje razodetje opredeljeno predvsem kot razodeti nauk, nagovarjajoč prvenstveno človeški razum. (Koncilski odloki 1980, 360–361; Dulles 1992, 36–37; 41–46; Letter in Hill 2003, s. v. »Theology of History«)

Preporod »historičnega mišljenja« se je v katoliški Cerkvi pričel sredi 20. stoletja – tudi pod vplivom enciklike papeža Pija XII. *Divino afflante Spiritu* iz leta 1943 ter splošnega razvoja bibličnih ved in ekleziologije. Pomemben rezultat tega procesa je dogmatična konstitucija drugega vatikanskega koncila o božjem razodetju *Dei Verbum* iz leta 1965. (Dulles 1992, 53–54; 60–62; 222–227; Letter in Hill 2003, s. v. »Theology of History«)

Tematiko zgodovine odrešenja konstitucija neposredno obravnava v svojem prvem in drugem poglavju. (Koncilski odloki 1980, 360–362; 367–372) V tem pogledu je izhodišče konstitucije trditev, da je Bog »hotel razodeti samega sebe« ljudem. (Koncilski odloki 1980, 360; 367) Bog se razodeva tako, da se po svojem delovanju v zgodovini, ki vrhunec doživi z učlovečenjem božjega Sina, približa človeku in mu podarja možnost soudeležbe pri svojem notranjem življenju. »Dela, ki jih Bog izvršuje v zgodovini odrešenja, nam razkrivajo /... / vsebino, ki je z besedami izražena, besede pa oznanjajo božja dela.« (Koncilski odloki 1980, 367) Bog je v pripravljanju poti evangeliju v zgodovino starozaveznega »izvoljenega ljudstva« posegal preko očakov, Mojzesa in prerokov, da bi ga priznavalo kot »skrbnega Očeta in pravičnega sodnika«. Jezus Kristus je s svojo navzočnostjo, besedami in dejanji, predvsem pa smrtjo in vstajenjem, dovršil razodetje in potrdil, da je »Bog z nami«, da človeka rešuje smrti in ga vodi k večnemu življenju. (Koncilski odloki 1980, 368–369) Sprejetje božjega razodetja in s tem umestitev v zgodovino odrešenja je po konstituciji mogoča preko osebne vere kot zaupanja Bogu, vera pa je odvisna od njenega posredovanja preko virov razodetja, ki so neločljivo povezani z življenjem Cerkve. Oba vira razodetja, tj. Sveto pismo in izročilo, imata svoj izvor v apostolskem oznanjanju ter sta tako posredo-



vana »v Cerкви« in »za Cerkev«. Posameznikova umestitev v zgodovino odrešenja pomeni tudi umestitev v Cerkev, ki je poklicana k ohranjanju, razlaganju in širjenju razodetja do »konca časov«. (Koncilski odloki 1980, 370–372)

### **Univerzalnost zgodovine odrešenja**

Razumevanje svetovnega zgodovinskega procesa v luči zgodovine odrešenja predstavlja eno najsplošnejših značilnosti krščanskega izročila. Tovrstno razumevanje zgodovine je mogoče zaslediti v antičnem kulturnem kontekstu, močno je prisotno v srednjeveški misli, svoj pečat pa je pustilo tudi v teologiji moderne dobe. Poleg tega je tovrsten pogled opazen pri vseh vejah krščanstva – pravoslavni, katoliški in protestantski. Krščanskim piscem, ki jih zaznamuje »branje« zgodovine v luči zgodovine odrešenja, je skupnih več temeljnih značilnosti. Pri vseh velja, da je Bog tisti, ki v zgodovino »vstopa« zaradi svoje skrbi za človeka, da bi ga rešil spon greha. Celotna zgodovina je v tem duhu prizorišče »srečevanja« med Bogom in človekom. Pri omenjenih piscih velja tudi, da so v svetovni zgodovini trije ključni dogodki, po katerih je treba presojeti vse ostale: stvarjenje sveta, učlovečenje Jezusa Kristusa in drugi Kristusov prihod s poslednjo sodbo. V skladu s tovrstnim razumevanjem je zgodovina zaokrožena celota, saj ima svoje izhodišče (stvarjenje), vrhunec (učlovečenje) in konec (poslednja sodba). Zgodovina odrešenja se zato kaže kot sistem duhovnega osmišljanja empirično preverljivih dogodkov, osebnosti in procesov. Ti so prikazani v luči simbolno nasičene biblijske zgodovine, ki svoje sporočilnosti ne izgublja s časovnim koncem posameznih biblijskih dogodkov ali zgodb, temveč posreduje zgodovinsko ponavljajoče se mehanizme od-

nosov med Bogom in človekom – znotraj tega odnosa je mogoče prepoznavati vsakokratne specifičnosti na ozadju stalnih podobnosti.

### Reference

Averincev, Sergej. 2005. Poetika zgodnjebizantinske literature. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.

Balthasar, Hans Urs von. 1959. Theologie der Geschichte: Ein Grundriss [druga izdaja]. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Cameron, Averil; Hall, Stuart, ur., prev. 1999. Eusebius. Life of Constantine. New York: Oxford University Press.

Cullmann, Oscar. 1967. Heil als Geschichte [druga izdaja]. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Dulles, Avery. 1992. Models of Revelation. New York: Orbis Books.

Dvornik, Francis. 1966. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.

Florovsky, Georges. 1972a. Revelation and Interpretation. V: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Volume One of the Collected Works of Georges Florovsky), 17–36. Belmont: Norland Publishing Company.

Florovsky, Georges. 1972b. The Lost Scriptural Mind. V: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Volume One

of the Collected Works of Georges Florovsky), 9–16. Belmont: Norland Publishing Company.

Florovsky, Georges. 1974. The Predicament of the Christian Historian. V: Christianity and Culture (Volume Two of the Collected Works of Georges Florovsky), 31–66. Belmont: Norland Publishing Company.

Gregory, Timothy E. 2010. A History of Byzantium. Chichester: Willey-Blackwell.

Jossa, Giorgio. 2011. La risposta di O. Cullmann alla scuola bultmanniana sul problema della rivelazione come storia. V: Oscar Cullmann, Il mistero della redenzione nella storia, V–L. Ur., prev. Giorgio Jossa. Bologna: EDB.

Koncilski odloki. 1980. Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Letter, P. De; Hill, W. J. 2003. s. v. »Theology of History«. V: New Catholic Encyclopedia, zv. 13. Ur. Berard L. Marthaler. Detroit: Gale.

Maier, Paul R., ur., prev. 2007. Eusebius. The Church History. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional.

Malmenvall, Simon. 2017. Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi. Bogoslovni vestnik 77, št. 1: 67–78.

Meyendorff, John. 1983. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York: Fordham University Press.

O'Daly, Gerard. 2004. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. New York: Oxford University Press.

Raeff, Mark. 1993. Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 219–286. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

Ryčka, Volodymyr. 2005. »Kyjiv–Drugyj Jerusalem« (z istoriji polytyčnoji dumky ta ideologiji seredn'ovičnoji Rusi). Kijev: Institut istoriji Ukrajiny.

Shepard, Jonathan. 2008. General Introduction. V: *The Cambridge History of The Byzantine Empire, c. 500–1453*, 2–95. Ur. Jonathan Shepard. Cambridge: Cambridge University Press.

Štrukelj, Anton. 2000. *Klečeča teologija*. Ljubljana: Družina.

Williams, George H. 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.