



*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 3. 6. 2019; Sprejeto Accepted: 9. 6. 2019*  
UDK UDC: 27-284:929Plemenitaš F.  
DOI: [www.doi.org/10.34291/Edinost/74/Turnsek](http://www.doi.org/10.34291/Edinost/74/Turnsek)

Marjan Turnšek

## Franc Plemenitaš – učitelj dogmatike v Mariboru

*Franc Plemenitaš – Teacher  
of Dogmatic Theology in Maribor*

**Povzetek:** V preglednem znanstvenem članku je na kratko predstavljeno življenje in predvsem teološko delo doc. dr. Franca Plemenitaša, ki je od ponovne vzpostavitve teološkega študija v Mariboru v letu 1968 do svoje smrti leta 1989 poučeval dogmatično teologijo na mariborskem oddelku Teološke fakultete v Ljubljani. Glavne smeri njegovega poučevanja so bile: kristologija z mariologijo, nauk o zakramentih, misiologija. Članek prinaša pregled njegovih zapiskov za predavanja. Eno mandatno obdobje je bil tudi prodekan Teološke fakultete. V nadaljevanju članek predstavlja tudi njegovo teološko raziskovalno delo v razpravah v *Bogoslovnem vestniku* (3) in strokovnih člankih v reviji *Znamenje* (14). S predstavitvijo vodilnih teoloških smeri in avtorjev zlasti z nemško govorečega področja je slovenski prostor seznanjal s svežimi teološkimi tokovi, ki so nastajali po drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru. Zlasti v člankih v *Znamenju* prikazuje teologijo tudi kot vir družbeno angažiranega krščanstva.

**Ključne besede:** Franc Plemenitaš, dogmatika, kristologija, mariologija, zakramenti, teološka antropologija

**Abstract:** *The review scientific paper presents the life and above all the theological work of the Assistant Professor Franc Plemenitaš, PhD, who, from the restoration of the theological study in Maribor in 1968 to his death in 1989, taught dogmatic theology at the Department in Maribor of the Faculty of Theology of Ljubljana. His main fields of teaching were: Christology with Mariology, the doctrine of sacraments, and missiology. The article provides an overview of his lecture notes. For a session, he was also the Vice-Dean of the Faculty of Theology. Further the paper presents his theological research work in the discussions in the Theological Quarterly Bogoslovni vestnik (3) and articles in the journal Znamenje (14). With the presentation of leading theological streams and authors, especially from the German speaking area, he introduced to Slovenia new theological movements that emerged after the Second Ecumenical Council of the Vatican. In the articles in the journal Znamenje he described in particular theology as a source of socially engaged Christianity.*

**Key words:** *Franc Plemenitaš, dogmatics, Christology, Mariology, sacraments, theological anthropology*

## Uvod

Ob 50-letnici vrnitve študija teologije v Maribor, ki praktično sovpada s 100-letnico ustanovitve Univerze v Ljubljani, katere soustanoviteljica je bila Teološka fakulteta, je primerno, da se zavemo pomena in dela profesorjev in drugih uslužbencev, ki so soustvarjali mariborski oddelek Teološke fakultete v Ljubljani. Od vsega začetka tega »novega začetka« je v ekipo ustvarjalcev na Oddelku kot visokošolski učitelj spadal tudi doc. dr. Franc Plemenitaš. Z veseljem predstavljamo njegov delež iz življenja prvih dvajsetih let mariborskega oddelka ljubljanske Teološke fakultete.<sup>1</sup>

### 1 Kratek oris življenjske poti

Doc. dr. Franc Plemenitaš se je rodil 19. marca 1922 v Rogaški Slatini. Kot obetaven učenec je bil sprejet v dijaško semenišče Maximilianum-Victurinum v Mariboru in tam končal klasično gimnazijo. Zaradi vojnih razmer je odšel na študij v Rim, kjer je končal osnovni teološki študij na Papeški univerzi Urbaniani (1947). Duhovniško posvečenje je prejel na velikonočno nedeljo, 6. aprila 1947, v večnem mestu. Filozofski študij je nadaljeval v Milanu, kjer je dosegel akademsko stopnjo magisterija iz filozofije. Teološki študij pa je v Rimu okronal z doktoratom iz teologije na Papeški univerzi Urbaniana (*Controversia sunomiana de conceptu agennesiae*, 1949, 125 str.). Oba študija je sklenil v letu 1949. Vse to je dosegel kljub ne najboljšemu zdravstvenemu stanju, ki se tudi kasneje ni izboljšalo.

Po končanem študiju je še štiri leta dušnopastirsko deloval v Rimu, se nato za šest let preselil na avstrijsko Koroško in pastiroval med tamkajšnjimi rojaki: med letoma 1953–1955 je bil hišni duhovnik pri šolskih sestrah v Beli peči pri Trbižu, med letoma 1955–1959 pa župnijski upravitelj na Golšovem, v Št. Janžu in Hodišah, duhovni pomočnik v Žihpolju in kaplan v župniji Heiligenblut. Nato ga je življenjska pot pripeljala nazaj v taktratno

1 Tega dela sem se lotil s še posebnim veseljem in spoštovanjem, saj je bil doc. dr. Franc Plemenitaš tudi moj profesor dogmatične teologije v Mariboru. Hkrati pa je bil moj predhodnik pri katedri za dogmatično teologijo, saj sem po vrnitvi s študija v Rimu leta 1991 prevzel prav njegovo mesto in izvajanje predmetov, ki jih je prej poučeval on.



mariborsko škofijo, kjer je deloval kot kaplan v župniji Sv. Magdalene v Mariboru (1959–1963), bil učitelj latinskega jezika v Slomškovem dijaškem semenišču in opravljal delo škofijskega arhivarja; leta 1965 je bil imenovan za župnijskega upravitelja župnije Sv. Miklavž ob Dravi (v času tega delovanja je vodil pozidavo novega župnijskega doma), na lastno prošnjo je bil leta 1970 imenovan na lažje pastoralno mesto in postal kaplan v Rušah; po dveh letih je postal župnijski upravitelj župnije Sv. Ožbalt ob Dravi in soupravitelj župnije Kapla (1972–1974), nato pa bil še leto dni duhovni pomočnik v Kamnici pri Mariboru. Od leta 1974 do 1982 je bival v bogoslovnem semenišču v Mariboru. Zadnjih sedem let življenja je preživel kot duhovni pomočnik v župniji Starše na Dravskem polju. Od leta 1969 je opravljal tudi delo prosinodalnega sodnika pri škofijskem cerkvenem sodišču v Mariboru.

Vzporedno s temi pastoralnimi zadolžitvami je bil od leta 1968 do 1989 predavatelj na mariborskem oddelku Teološke fakultete v Ljubljani. V mandatnem obdobju 1978–1980 je opravljal tudi službo prodekana na Teološki fakulteti in voditelja Oddelka v Mariboru.

Njegovo zemeljsko življenje se je izteklo 24. novembra 1989. Pokopan je na pokopališču župnije Sv. Janeza Krstnika na Dravskem polju v kraju Starše.<sup>2</sup>

## 2 Teološko delo

Plemenitaševo teološko delovanje v Mariboru je sestavljeno iz pedagoškega dela na Teološki fakulteti ter iz teološkega znanstvenoraziskovalnega dela. Sledi zgoščena predstavitev obojega.

2 Njegove biografske in bibliografske podatke najdemo v: Univerza v Ljubljani, *Biografije in bibliografije univerzitetnih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev: peta knjiga 1987–1996, 1. del* (Ljubljana: Univerza v Ljubljani, 1997), 1087; Teološka fakulteta, *Zbornik ob sedemdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani: 1919–1989* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 1990), 82; Fanika Krajnc-Vrečko, »Teologija v Mariboru 1968–2008: 40 let Enote v Mariboru,« v: Bogdan Kolar, ur., *90 let Teološke fakultete v Ljubljani* (Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2009), 114.118–119; »Naši rajni: dr. Franc Plemenitaš (DMZ-Mb),« *Sporočila slovenskih škofij*, št. 1 (1990): 18–19.



## 2.1 Plemenitaš kot profesor dogmatične teologije

Poleg dušnopastirske dejavnosti je bil vse od ponovne vzpostavitve teološkega študija v Mariboru v letu 1968 tudi predavatelj dogmatične teologije na mariborskem oddelku (kasneje enoti) Teološke fakultete v Ljubljani. Od leta 1968 do 1973 je predaval kot honorarni profesor, nato pa do leta 1989 kot docent. Zaradi svojega skromnega in ponižnega značaja je bil med študenti zelo priljubljen. Veljal je za milega profesorja. Verjetno se je tudi zaradi zdravstvenega stanja načrtno izogibal stresnim in konfliktnim situacijam, kar so študentje kdaj izkoristili tudi v svoj prid.

Njegova glavna področja predavanj so bila kristologija, mariologija, nauk o zakramentih in misiologija. Kot skripta obstajajo njegovi zapisi za kristologijo, mariologijo in za nauk o zakramentih.

### 2.1.1 Kristologija z mariologijo

Nedvomno je bila osrednje področje njegovega pedagoškega dela na fakulteti kristologija. Zanj je postopoma pripravil svoja najobsežnejša skripta. Njihov prvi del je bil v celoti razmnožen v skriptarni Oddelka v Mariboru leta 1979 (78 str.). Naslednje leto (1980) je pripravil kratka skripta Mariologija (14 str.). V letu 1982 je dodal Kristologiji »2. nadaljevanje« (17 str.). V vezanem zvezku je dodan samostojno oštevilčen razdelek z vsebinami: »Jezusova smrt«, »Jezusovo vstajenje«, »Vsebina vere v Jezusovo vstajenje« in »Skrivnost Jezusa Kristusa« (skupaj 58 str.). Razdelek ni datiran; po notranji logiki bi ta razdelek morda lahko bil »1. nadaljevanje« Kristologije, a ni nikjer tako označen.

Svoj oris nauka o Kristusu avtor postavlja na teološke poudarke drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (v nadaljevanju 2Vt), ki je, kot poudarja, za osrednjo temo krščanske teologije izpostavil »teologijo Cerkve«. V tem okviru so po njegovem »ekumenska teologija, teologija sveta, politična teologija, teologija sekularizacije, razvoja, revolucije, osvoboditve v ospredju interesa teoloških raziskovanj« (1979, 1). Avtor ob tem izpostavi, da je Cerkev ob tem *aggiornamentu* v nevarnosti, da izgubi svojo identiteto, zato se mora poglobiti v lasten temelj. »Temelj Cerkve pa ni neka ideja, princip ali program, posamezne dogme in moralne zapovedi, prav posebno pa to niso neke cerkvene ali družbene strukture, ki imajo svoj pomen, pa niso temelj Cerkve. Temelj in smisel Cerkve je:



ena oseba – Jezus Kristus.« (1) Kristologijo opredeli kot razlago izpovedi »Jezus je Božji Maziljenec«.

Struktura njegovih zapisov za predavanja je sorazmerno klasična za tisti čas. Preko »problema« kristologije (omenja K. Rahnerja, Chardina, Metzja) nadaljuje z »zgodovinskim vprašanjem vere v Jezusa Kristusa« (Reimarus, Straus, Schweitzer, Bultmann, Adam, Casel), sledita »religiozno vprašanje o Jezusu« in »demitologizacija vere v Kristusa«, v nadaljevanju obravnava »vprašanje o odrešenju v svetu«; spregovori še o »zemeljskem Jezusu«; sledi poglavje o »Jezusovem oznanilu« in o »razvoju kristološke dogme«, kjer precej prostora nameni vprašanju osebe v kristologiji; v zgodovinskem pregledu izpostavi razlikovanje med »funkcionalno« in »bitno« kristologijo. V nadaljevanju obravnava Jezusovo smrt in vstajenje po dokaj klasični pokoncilski shemi. V »2. nadaljevanju« (1982) pa predstavi obris soteriologije.

Mariologija se je obravnavala v okviru kristologije; zato avtor pripravi kot dodatek h Kristologiji tudi kratko Mariologijo, ki je v bistvu povzete in kratka razlaga osmega poglavja Dogmatične konstitucije o Cerkvi (*Lumen Gentium*), posvečenega Mariji.

### 2.1.2 Nauk o zakramentih

Profesor Plemenitaš je za študente pripravil tudi krajši zapis o zakramentih. Bil je ciklostilno razmnožen brez posebnih bibliografskih podatkov. Zakramentalno tematiko je avtor predstavil v dveh sklopih pod naslovom »O zakramentih«. Krajši del (33 str.) je namenjen vprašanju zakramentov na splošno (*de sacramentis in genere*). V uvodu nakaže, da ne bo izhajal iz klasične katekizemske opredelitve zakramentov, ampak jih opredeli: »Zakramenti so znamenja, po katerih se osebno srečamo z Bogom po Kristusu.« (1) Takšno srečanje oseb vedno vključuje razodetje in vero ter se dogaja na simbolni način. »Zakrament ni samo znamenje, ki kaže na neko drugo resničnost, namreč na milost, temveč je znamenje, simbol, ki vsebuje to, kar znači, in hkrati to, kar znači, tudi povzroči: *sacramentum est signum efficax gratiae*.« (3) S pomočjo »ontologije simbola« in preko »realnega simbola« označi zakrament kot »simbolično dejanje« (4) in s tem privede do zakramenta kot osebnostnega srečanja z Bogom. Delovanje Kristusa kot »prazakramenta« se nujno nadaljuje v zakramentih, ki so »cerkvena slavja Kristusovih življenjskih misterijev«. (4-13) Potem ko na kratko predstavi zgodovino teologije zakramentov (13-15), pokaže na bistveno



zgradbo zakramentalnega znamenja in opiše učinke zakramentov. Posveti se tudi izvoru in številu zakramentov ter izpostavi njihov odnos do Kristusa. Klasično opiše tudi potrebno držo delivca in prejemnika zakramentov.

V tem prvem delu nakaže v uvodu novejšje pristope k zakramentalni problematiki, nato pa v zelo klasični sholastični predstavitvi poda osrednje zakramentalne vsebine. Kljub temu da ne omenja praktično nobenega avtorja, razen Tomaža Akvinskega, je čutiti, da v uvodu upošteva Schillebeeckxa (Kristus kot prazakrament in zakramenti kot srečanja z Bogom) in Rahnerja (realni simbol).

V drugem delu zapisa predstavi posamezne zakramente po klasični shemi: kratka zgodovina, znamenje zakramenta – materija in forma, zakramentalna milost – učinki zakramenta, delivec in prejemnik ter posebnosti posameznega zakramenta. Po obsegu so posamezni zakramenti predstavljeni takole: krst (1–10), birma (11–20), evharistija (21–55), zakrament pokore/sprave (56–78), mašniško posvečenje: zakrament svetega reda (78–90), bolniško maziljenje (90–94) in zakrament svetega zakona (95–101). V ugotovitvi, da je avtor daleč največ prostora namenil evharistiji (34 str.) in nato zakramentu sprave (22 str.), lahko prepoznamo njegovo pastoralno naravnost pri pripravi predavanj, saj sta ta dva zakramenta v duhovnikovem življenju gotovo najbolj izpostavljena.

## 2.2 Teološke razprave

Opus teoloških razprav profesorja Plemenitaša je zbran v *Bogoslovnem vestniku* (v nadaljevanju *BV*), kjer so objavljene tri – tem se bomo posvetili najprej, in v reviji *Znamenje*, kjer jih je objavljenih štirinajst – te bomo predstavili kasneje. V *Znamenju* in *V edinosti* pa je objavil tudi kakšen prevod članka tujega avtorja ali dokumenta.

### 2.2.1 Razprave v *BV*

Kronološko je bila prva razprava – z naslovom »Kristus, Bog in človek« – objavljena leta 1971 v *BV*. (Plemenitaš 1971, 54–67) V njej izhaja iz živahnega teološkega kristološkega dogajanja, ki se je pojavilo ob tisočpetstoletnici kalcedonskega cerkvenega zbora (451–1951). To kristološko refleksijo je sprožil Rahnerjev članek »Kalcedon: konec ali začetek?«, ki ga povzema tudi Plemenitaš. Rahner razvija misel, da je vsaka koncilaska opredelitev



s svojo jasnostjo znamenje zmage resnice (konec nekega procesa), hkrati pa začenja nove probleme in budi še globlje intuicije (začetek novega razvoja). V vsaki formuli se skriva nekaj samopresežnega. V nadaljnjih letih so se pojavljale pomembne reinterpretacije kalcedonske dogme (B. Welte, F. Malmberg, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg ...). S tem nakaže »dinamično perspektivo« (54) vsake verske resnice, tudi že definirane, saj vodi v vedno globlje dožemanje razodete resnice. Ob razvijanju te teme se Plemenitaš naslanja na Rahnerja in Truhlarja. Vera je nekaj živega, saj se giblje k Resnici in ima za posledico »blaženo gledanje«. Resnica je živa, če prehaja v eksistenco. Avtor močno poudari, da dogmatično formulacijo ohranimo, »če jo presežemo, da jo zopet najdemo«, kot živo in oživljajočo (55). Naslanjajoč se na Adama, sklene misel, da abstraktno ponavljanje dogme »diši po monofizitizmu« (56).

V sodobnem kristološkem pristopu izpostavi napetost med statičnim (Boecij) in eksistencialnim (Kierkegaard) pojmom osebe, kar ilustrira ob razmišljanju o Jezusovi človeški svobodi, ki jo označi za »največjo svobodo in največjo bližino Bogu« (56). Zato v Kristusu stvarstvo doseže svoj vrh, saj je v njem na neprekosljiv milosten način združeno z Bogom. Tako je po avtorjevem prepričanju ohranjena kalcedonska dogma, verska resnica pa je poglobljena. Jezusov človeški odnos do Očeta je »artikulacija odnosa, ki v Sveti Trojici konstituira njegovo osebo«. Oseba, ki je višek biti, je predvsem odnos. Iz tega izhaja, da stvarstvo svojega viška ne dosega v kozmični nujnosti, marveč v svobodni usmeritvi v Boga. (57) Tako je krščanstvo prišlo do pojma osebe, ki je neizmerno več kot goli individuum. V Kristusu in po njem dobi človekova eksistenca neskončno vrednost. »Ker je v Kristusu kot človeku odnos, ki ga ima Sin do Očeta, podaljšan oz. posredovan človeku, zato Jezus ne more imeti do nebeškega Očeta drugačnega odnosa kakor odnos popolne predanosti, v kateri se v najvišji meri uresniči svoboda.« S povzemanjem Ratzingerja pa avtor pravi, da je »krščanstvo v svojem bistvu paradoks eksistence, ki se pomika iz statičnega bistva, ki je samo podlaga, k dinamičnemu odnosu eksistence, ki je 'esse ab' in 'esse ad'. Novejša kristologija je bolj dinamična, življenjska, eksistencialna, kar ustreza razodetju, vendar pa ohrani statične kategorije, brez katerih bi dinamika odnosov ne imela svojih temeljev.« (58) Zato ima Kristusova »eksistencialna predanost« Očetu svoj temelj v »bitni predanosti«, v čemer Rahner vidi izpopolnitev antične, formalne kristologije (59). Plemenitaš povzame ugotovitve takole: »Tako dospemo do medsebojne



povezave trinitarnih, kristoloških in antropoloških odnosov, ki niso eden poleg drugega, ampak se v centralni kristološki konkretnosti prepletajo in postanejo identični. Tako postane teologija antropologija, ne v smislu, kakor je to pojmoval Feuerbach, ki je ateist, ampak v krščanskem smislu učlovečenja: Božji Sin je postal človek (*anthropos*), da bi človek prišel v skupnost Svete Trojice.« (59)

Tej načelni razpravi o doprinosu sodobnih pristopov v kristologiji sledi kratka predstavitev šestih »novih pogledov na kristologijo«: osebna kristologija, kristologija odnosov, dinamična kristologija, solidarna kristologija, kristologija v zgodovini razodetja in zaveze, enotnost med kristološko in trinitarično strukturo. (60–63) V sklepu pa Plemenitaš jasno povzame, da je sodobna kristologija povsem soteriološko naravnana: »Tako je po milosti, ki nam je dana po Sinu, ki je prišel v našo, zemeljsko eksistenco, utemeljena in dana večnost tudi nam. V Kristusu se je osebni odnos do Boga uresničil na neprekosljiv način. Po njem more vsak človek uresničiti svoj odnos do Boga, se prozorno utemeljiti v Bogu in tako uresničiti svojo osebnost. Kristus, učlovečeni Božji Sin, je po Kirkegaardu edina možnost eksistence, kjer je premagan obup, ki je smrtna bolezen, absurd življenja, o katerem govorita Sartre in Camus.« (65)

Plemenitaševa druga razprava v *BV* je bila objavljena v naslednjem letniku (1972) in obravnava takrat gotovo aktualno vprašanje odnosa med skupnim in službenim duhovništvom, ki ga je izpostavil 2Vt. Gre za pregledno razpravo o koncilskih poudarkih o tej problematiki. Gotovo je to ena izmed tistih razprav, s katerimi so naši profesorji poskušali slovenski teološki javnosti podrobneje predstaviti spremenjene doktrinalne poudarke zadnjega vesoljnega cerkvenega zbora. Dejansko je bilo skupno duhovništvo vseh krščenih po tridentinskem vesoljnem cerkvenem zboru (1645–1663) postavljeno precej v ozadje, saj je Katoliška cerkev s poudarjanjem službenega duhovništva nosilcev zakramenta svetega reda želela odgovoriti na drugačno protestantsko pojmovanje tega in na njihovo poudarjeno izpostavljanje vloge celotne cerkvene skupnosti kot duhovniške skupnosti. Plemenitaš celo zapiše, da je bilo skupno duhovništvo v tem obdobju skoraj štiristo let »naravnost zanikano« (15), kar je nekoliko pretirana ocena. Vsekakor pa je bilo na zadnjem koncilu to duhovništvo na neki način »rehabilitirano«, medtem ko je bila »vloga in naloga službenega duhovništva po virih razodetja jasneje opredeljena, demitologizirana in postavljena v tisti red





odrešenja, ki ga je ustanovil Kristus«. Kot uvodno ugotovitev postavi avtor trditev, da »službeno duhovništvo ne stoji nasproti skupnemu duhovništvu, kakor da ne bi bilo z njim povezano, in skupno duhovništvo ne stoji nasproti službenemu duhovništvu kot nekaj čisto drugega« (15).

Plemenitaš nato v kratkem prvem delu razprave razvije »utemeljitev duhovništva Cerkve – Kristusovega skrivnostnega telesa«; v drugem delu predstavi »duhovništvo Božjega ljudstva ali skupno duhovništvo« in v tretjem »službeno duhovništvo«. Prvi del služi nekakšnemu okvirju, v katerega postavi potem razpravo o obeh vrstah duhovništva. Povzeto po Semmelrothu pokaže na Kristusa kot »prazakrament«, kar pomeni »učinkovito znamenje Božje pričujočnosti v zgodovini človeštva« (15), ki se nadaljuje v Cerkvi, ki je sicer »človeška družba, a vsebuje nadnaravni princip, ki je neviden« (16). Posameznik postane deležen Kristusovega življenja s tem, da postane ud njegovega skrivnostnega telesa. V tem telesu zakramenti ne posredujejo milosti neposredno, »temveč po Cerkvi, ki je utelešenje milosti, prazakrament Kristusa« (16). Vidnost tega »prazakramenta« je »polarno urejana Cerkev«. »Posvečeni duhovnik je postavljen nasproti sodarujoči občini kot predstavnik Kristusa, ki ponavzočuje svojo velikonočno skrivnost. [...] Službeno duhovništvo ima nalogo, da naredi Kristusovo daritev navzočo. Sodarujoči verniki so pa postavljeni nasproti darujočemu duhovniku kot tistemu, ki predstavlja Kristusa, ker napravi v Kristusovi moči Kristusa zakramentalno vidnega. To pa pomeni, da je kristjan posvečen in določen, da stoji na eni ali drugi strani polarno urejene Cerkve.« (16)

V drugem delu Plemenitaš postavi »duhovništvo Božjega ljudstva« na biblični temelj, ki ga v glavnem odkrije v 1 Pet 2,4-5.9-10. Iz njega izpelje, da sta v Božjem ljudstvu duhovništvo in preroštvo združeni, saj sta bili povezani tudi v Kristusu. Ker je duhovništvo bistveno povezano z daritvijo, je Božje ljudstvo usposobljeno za sodelovanje pri Kristusovi daritvi zaradi svoje zakramentalne povezanosti z njim. Skupno duhovništvo vernikov korenini v Kristusovi človeški naravi, v kateri se »podaljša« njegov substancialni odnos do Očeta. Kot »udje« njegovega telesa so kristjani deležni tudi te Božje resničnosti. (17) Skupno duhovništvo je služba Cerkve sredi sveta, zato kristjan vrši to službo, ko »opravlja svoje poslanstvo v svetu iz predanosti Očetu«, in tako postane »daritev celo življenje«. (18) Zakramentalno bogočastje Božjega ljudstva je njegova najvišja dejavnost. V njem sta obe duhovništvu najpopolneje povezani v »skupnem kulturnem duhovništvu«.



Avtor nato razvije idejo, da je »subjekt duhovniškega dejanja skupnost Božjega ljudstva«, saj Kristus v zakramentih deluje po celotnem svojem telesu, to je po celotni Cerkvi, torej po obeh duhovništvih, čeprav se med seboj ločita po bistvu, ne le po stopnji (LG 10). (18) »Službeni duhovnik in prejemnik zakramenta sta oba duhovniška subjekta skupnega dejanja, čeprav eden predstavlja Kristusa duhovnika kot glavo Cerkve, medtem ko drugi, prejemnik, po prejemu zakramentov stopi v kultno dejanje.« (19) To dogajanje predstavi Cerkev kot »univerzalni zakrament odrešenja«, ki v posameznih zakramentih vernika pritegne v »Kristusovo duhovniško območje«, kar ne pomeni le sprejema milosti, marveč »nove odnose prejemnika zakramentov do Cerkve«. (19) In prav ta odnos postavi skupno duhovništvo »pred službeno duhovništvo«, ki zato ni le »slabotno izžarevanje« (20; Rahnerjev izraz) tega. »Kar se pa tiče vstopa v Kristusovo velikonočno skrivnost, v daritev Kristusa, ki je svojo daritev daroval za vso Cerkev, pa nima službeno duhovništvo nobene prednosti pred skupnim duhovništvom.« (20)

V tretjem delu razprave avtor postavi službeno duhovništvo v okvir splošnega, in ne obratno. Službeno duhovništvo je bistveno naravnano na skupnost, a tudi obratno. Posebno poslanstvo apostolov se nadaljuje v Cerkvi. To poslanstvo se ne izčrpa le v kultni dejavnosti. »Torej ne samo vodstvo evharistije kot pastirska služba in preroško oznanjevanje Božje besede je naloga službenega duhovništva, ampak posebna deležnost pri Kristusovem duhovništvu, po kateri se ministerialni duhovnik po svojem duhovništvu bistveno razlikuje od skupnega duhovništva, kateremu na življenjski ravni tudi sam pripada.« Ta bistvena razlika izstopa v tem, da službeni duhovnik »zastopa osebo Kristusa – Glave skrivnostnega telesa«. (21) Preroška beseda, ki jo oznanja ministerialni duhovnik, je glede na Kristusove besede v analognem pomenu »na neki način zakramentalna«, saj po njej duhovnik zaradi opolnomočenja »napravi pričujoče Kristusovo odrešilno delo, v katerega se morajo verniki svobodno vključiti«. (22) S tem ministerialni duhovnik posedanja Kristusovo sredništvo. Plemenitaš po Rahnerju definira duhovnika kot tistega, »ki je postavljen v odnos do občestva tako, da je po poverilu Cerkve popoln in uradno govoreč oznanjevalec Božje besede, in sicer tako, da mu je v najvišji meri poverjena zakramentalnost besede.« Torej besede, ki to, kar izraža, tudi uresniči. Zato »beseda doseže v zakramentu svoj največji učinek«. Duhovnik pa tudi preseže svoj »kultni značaj« v »misijonskem značaju«. (23)



V končnem povzemanju Plemenitaš izpostavi nujnost preseganja nekaterih dotedanjih pojmovanj – na primer, da so škofje in duhovniki najprej člani Cerkve, šele nato pa posvečeni služabniki. To pomaga preseči še vedno živo pojmovanje, »da je službeno duhovništvo nad Cerkvijo ali pa da je samo ono Cerkev«. Saj duhovnik »ni nikak nadkristjan«, marveč postavljen v pomoč drugim; duhovništvo pa ne posebna »kasta« v Cerkvi. (25) Ko se ob koncu avtor sprašuje o potrebnosti duhovnikove »subjektivne svetosti«, se zateče k Rahnerjevi misli, »da je svetost neobhodno potrebna, če naj bo oznanjevanje življenjsko resnično in ne samo objektivno pravilno«. (25)

V razpravi se je Plemenitaš pri komentiranju izjav drugega vatikanskega koncila o skupnem in službenem duhovništvu (PO 5; LG 11.11) naslonil na naslednje avtorje: Scheffmacherja, Semmelrotha, Rahnerja in Ratzingerja.

Po enajstih letih Plemenitaš v *BV* objavi svojo zadnjo razpravo z naslovom »Odrešenje in osvobajanje človeka«. (1983) Razprava posega na področje teološke antropologije in soteriologije. Izhaja iz prepričanja, da so koncili le izhodišča za udejanjanje vere v vsakem času. Če so prvi vesoljni cerkveni zbori branili »absolutno Božjo transcendenco«, ki je v Kristusu postala »skrajna imanenca«, zahteva sodobna sekularizacija, ki »je v marsičem spremenila situacijo vernih«, nove teološke premisleke in pristope. Bolj jasno je izpostavljeno vprašanje: »Kdo je Jezus Kristus za nas danes?« Ta »danes« opredeljuje močan »humanistični ateizem, ki trdi, da je vera v Boga uničenje človečnosti, odtujitev«. (249) S Kasperjem avtor oblikuje vprašanje sodobne kristologije: »V kakšnem razmerju sta krščansko oznanilo in emancipacija človeka.« (250) V pojmu svobode je povzeto skoraj vse, po čemer človek hrepeni in v kar upa; je pa vprašanje, h kakšni svobodi teži sodobni človek s svojo emancipatorno usmerjenostjo.

S tem avtor postavi svobodo v središče svoje razprave. Jezusovo odrešitveno delo pa pokaže kot »delo za osvobajanje človeka«. »Poprejšnjo vzhodno in zahodno soteriologijo« označi za preveč statični, zato pravi, da sodobna soteriologija »vrednoti zgodovinskega Jezusa in njegovo delo za osvoboditev človeka, ne da bi pri tem zanemarjala učlovečenje in velikonočno skrivnost« (250). Oznanilo Božjega kraljestva je treba aplicirati tudi na področje človekove potrebe po miru, svobodi, pravičnosti in življenju. Zaradi »sil zla« se človek ne more sam rešiti in je ogroženo njegovo življenje



in svoboda. »V Jezusu se Bog razodeva kot tisti, ki ga /človeka/ osvobaja od sil zla in neozdravljive razklanosti v resničnosti stvarstva.« Zato je treba spremeniti tudi »socialne in politične razmere«, kadar zaslužnjujejo človeka. »Spreobrniti se mora človek, ki zaslužnjuje druge.« (251) Deležnost pri Božjem kraljestvu ni samo eshatološka, ampak se mora uresničevati že v zgodovini. Z močnim izpostavljanjem tega osvobajajočega vidika se približa nekaterim soteriološkim in kristološkim potezam, ki jih odkrijemo v politični teologiji in teologiji osvoboditve.

Prihod Božjega kraljestva v Jezusovi osebi se udejanja v »ljubezni, ki ne vrne udarca«, v »zmagi nad demonskimi silami zla, ki odtuji jejo in zaslužnjujejo človeka«, in to je že »začetek novega stvarstva«. S tem se odpirajo nove možnosti počlovečevanja sveta z ljubeznijo, ki ne nadomesti pravičnosti, ampak je njena »presežna izpolnitev«. »Nismo namreč pravični do drugih le takrat, kadar jim damo, kar jim gre, temveč kadar jih sprejmemo in jim podarimo sami sebe.« V tem lahko prepoznamo pravi odgovor »na vprašanje o pravičnem in humanem svetu«. (252)

S poudarki na osnovi sodobne antropologije se avtor sprašuje po pomenu Jezusovega učlovečenja ter ugotavlja, da to pomeni, da se osvobajanje človeka lahko dogaja le v telesu. Iz svetopisemskega sporočila avtor povzame, da temeljni odnos ni med dušo in telesom, med človekom in svetom, marveč med človekom in Bogom. »Integracija napetosti v človeku« se lahko udejanji, le ko se človek »presega v Boga«. Oddaljenost in odtujenost od Boga Sveto pismo opredeli kot greh, ki ni »le enkratno dejanje, temveč splošna situacija, ki določa človeka že pred njegovo osebno odločitvijo«. S tem avtor nakaže idejo o solidarnosti ljudi v grehu. Zato je odrešenje osvoboditev od te resničnosti, ne pa zatekanje v kakšen »metafizični dualizem«. Z učlovečenjem Božjega Sina se je začela »osvoboditev iz grešne situacije človeka, kajti osvoboditev je možna, le če Bog postavi nov začetek«. (254)

V Kristusu kot novem Adamu Plemenitaš prepozna »začetnika svobodnega človeštva«. »S tem, da je Božji Sin postal človek, se je spremenila situacija neodrešenosti za vse, ker je razklenil krog greha in postavil nov začetek za vse.« (255) Osvoboditev nam je podarjena v telesu. S povzemanjem nekaterih nemških avtorjev Plemenitaš opiše Jezusovo odrešenjsko življenje takole: »Jezus je s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem postavil



nov ekzistencial, prostor svobode, kar imenujemo objektivno odrešenje in nas kvalificira, še preden se sami odločimo, in hkrati omogoča našo odločitvev. Človek odslej ni več brez alternative: s Kristusovo milostjo more postati svobodен.« (255)

Nato se avtor sprašuje, »od česa« in »za kaj« nas Kristus osvobaja. Na prvo vprašanje odgovarja, da nas osvobaja od krivde, greha, od eksistencialnih strahov, zlasti v povezavi s smrtjo. Na drugo vprašanje pa je odgovor: osvobojeni smo za svobodo, pravičnost in mir, za veselje in srečo, za novo stvarjenje in dopolnitev vsega. Osvoboditev se v tem kontekstu pokaže kot dar in kot naloga. (256)

Višek Jezusovega osvobodilnega dela je njegova smrt, kajti z njo se začne »novi eon« v njegovem vstajenju kot začetku novega stvarstva (257). Svoboda, za katero nas je po Pavlu osvobodil Kristus (od greha, smrti, postave), »ustvarja prostor svobode za vse zaslužnjene v osebnem in družbenem smislu«. Osvoboditev je sicer osebna, a ima tudi »družbeno, cerkveno razsežnost v skupnosti Božjih otrok«, ki preide tudi v »kozmično razsežnost«. (258) Svoboda je tako prikazana kot »gonilna moč« kristjanovega bivanja, v kateri sovpadata milost in odgovor nanjo, kar je »vera, ki dela po ljubezni in nikoli ne mine« (259).

Sodobni ateizem je po avtorju humanizem, ki postavlja napačno dilemo: Bog ali človek. Takšno pojmovanje je blizu klasičnim mitologijam, kjer so bogovi ljubosumni na človekovo svobodo. Krščanski razodeti Bog pa je »oseba in svoboda, ki v svoji vsemogočnosti daje človeku prostor svobode, ne utesnjuje človeka, ampak ga osvobaja za lastno svobodno aktivnost, to pa privzema v načrt odrešenja« (259). Zato ni dileme, ali Bog ali človek, marveč le Bog in človek v dialogu. V njem »svoboda odstranja meje in teži k neomejenosti, ki zanjo ni tuja, ampak domača. Biti povsem svobodен pomeni potešiti svojo neskončno žejo po svobodi v Neskončnem in v njem najti svojo identiteto. Pojem svobode vsebuje končno dopolnitev človeka.« (260) Ta milostna podaritev svobode ni le notranji odnos do Boga, ampak ustvarja prostorja svobode na vseh področjih človekovega življenja, zato ima odrešenje tudi družbeno razsežnost, saj usmerja kristjana v to, da z družbenimi strukturami ščiti svobodo ljudi (261).



S to razpravo je Plemenitaš posegel v takratno aktualno tematiko humanističnega ateizma in v vprašanje sekularizacije ter možnega odgovora teološke antropologije. Pretežno je proučeval nemške teologe in njihove odgovore na takratne izzive časa. Med najbolj pogosto navajanimi avtorji so Kasper, Metz, Greshake, Wiederkehr, Valković, Kessler, Schillebeeckx, Häring in Ratzinger. Že iz tega seznama se jasno vidi, da je izbiral za tisti čas »sodobne« avtorje, ki so želeli v teologiji uresničevati smernice drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora in s tem nekoliko »rahljali« neo-sholastično smer v teologiji, ki je ponekod še vedno vztrajala. Pravzaprav zaznamo to usmeritev v vseh treh v *BV* objavljenih razpravah, s katerimi bolj seznanja slovenski teološki prostor z nemško teološko mislijo in manj samostojno razvija svojo teološko misel.

### 2.2.2 Teološki zapisi v *Znamenju*

V reviji *Znamenje* je Plemenitaš objavljajl svoja razmišljanja o različnih perečih vprašanih glede vere, duhovnosti in družbene angažiranosti kristjanov. Tako v letu 1975 objavi v tej reviji razmišljanje o »krizi molitve« (419–426), v kateri nekoliko polemizira z Robinsonom, ki zagovarja tezo, da je edina primerna molitev premišljevanje o nalogah, ki jih imamo kot kristjani v svetu. Na stanje molitve so negativno vplivale nekatere filozofije, napačne podobe Boga in sekularizacija. Kriza molitve gre skupaj s krizo vere v osebnega Boga. Zato je tudi pot iz krize povezana s poglobljanjem vere v osebnega Boga in s tem povezano odprtostjo do vseh ljudi kot nasprotje »svetega« individualizma v duhovnosti.

V enem izmed zapisov v *Znamenju* (1976) je Plemenitaš razmišljal o »prenovi in teologiji« (491–500). K nujnosti trajnega prenavljanja Cerkve spada, da se ne zaustavi na neki točki, pa naj bo glede nauka, institucij ali pastorage. Prenova teologije je potrebna, da s tem usmerja prenavo celotne Cerkve in hkrati omogoči primerno nagovarjanje sodobnikov ter pravilno razumevanje znamenja časov. S tem se Cerkev izogne nevarnosti, da postane »muzej preteklosti«. Potrebo po prenovi vidi glede pojmovanja Boga, še posebej z vidika vprašanja, ali Bog dandanes človeku še kaj pomeni. Prenova je potrebna tudi v teološki antropologiji, zlasti v smeri dojemanja, da si krščanstvo in humanizem ne nasprotujeta; razčistiti je treba tudi odnos med religijo in ideologijo, pri čemer je izziv Marxova kritika, ki lahko krščanstvu pomaga izogniti se nevarnosti, da bi postalo »ideologija statičnega pojmovanja družbe«. Dalje pokaže na nevarnost



»cerkvenega monofizitizma«, ki ga vidi v tem, da nekateri pripisujejo direktivam Cerkve Božjo avtoriteto in zavračajo vsak dialog s svetom. Sodobna teologija je poklicana biti usmerjena v prihodnost in prinašati upanje, času primerno poglobiti Kristusovo skrivnost in opustiti vse, kar je preživelega. V članku je opaziti nekaj kritičnih tonov do institucionalne Cerkve, ki so jih v tistem času propagirali nekateri teologi, med njimi Küng, ki ga avtor tudi citira, v slovenskem prostoru pa Grmič.

Plemenitaša zanima tudi »sodobno izkustvo Boga« (*Znamenje* 1977, 129–137), ki je sad »smrti Boga metafizike« oziroma procesa odpora proti »Bogu filozofov«, začetnika katerega vidi v Pascalu. Poanto odkrije v tem, da je za sodobnega človeka »Bog filozofov« povsem transcendenten in zato brezoseben, medtem ko krščanski Bog mora ostati Bog dialoga v sebi in navzven do človeka. Brezosebni vidik sheme subjekt-objekt, ki je utelešen v tehniki, je povzročil, da se človek ni več spraševal o Bogu, saj mu v tej shemi na vprašanja bolje odgovarja tehnika. Teologija ne more več izhajati iz pojma Boga kot absolutnega bitja, ker ne more dovolj izraziti »zgodovinskega« delovanja Boga tako v stvarjenju kot učlovečenju in pobožanstvenju. Kajti Boga razodetja najbolj določa kategorija odnosa. Tako nastane povsem druga podoba Boga, ki je Odnos. To pripelje do govorjenja o Bogu kot osebi. Oseba ni individuuum, ki nastane z razcepitvijo ideje v materiji, ampak nekaj enkratnega. Po Ratzingerju sintetično povzame v misel, da je korak od posameznika k osebi bistvena razlika med antiko in krščanstvom. Človek v medosebnih odnosih doživi razmejitev in omejitev. A izkustvo omejitve je mogoče le ob hkratnem brezmejnem obzorju, ki ga kristjan imenuje Bog. Torej je polje izkustva Boga za sodobnega človeka v osebni preseganju samega sebe v druge. In to avtor prepozna kot tipično krščansko oznanilo.

Plemenitaš se še naprej sprašuje o izkustvu Boga, in to v okviru izkustva svetega, o čemer objavi članek v istem letniku revije pod naslovom *Izkustvo svetega v Svetem pismu* (1977, 502–510). Začne z raziskavo »svetnega svetega«, ki ga nato pripelje do »religioznega svetega« oziroma svetopisemskega Svetega. Človek izkuša »svetno sveto« v doživljanju neomejenega, neskončnega, neke skrivnostne moči, kar mu omogoča tudi njegov osebni razvoj, ga rešuje osamljenosti in mu omogoča preseganje samega sebe: »kar ozdravlja človekovo ontološko ranljivost in ga rešuje utesnjenosti, imenujemo sveto« (502). A doživljanje tega »svetega«



je dialektično, kar se razodeva v tem, da hkrati privlači (zaradi svoje izrednosti) in odbija (ker ob njem doživljamo svojo nebogljeno). V predstavitvi procesa desakralizacije in ponovne sakralizacije izhaja iz epohalne spremembe, ko človeštvo ni več osredotočeno ne v preteklost ne v sedanjost, ampak v prihodnost kot v nekaj dinamičnega in razvojnega. To daje možnost tudi krščanstvu, da vstopi »v igro« s svojo dokončno velikonočno prihodnostjo. Človekovo teženje po zadnjem smislu išče vedno nekaj novega, a ga to »novo« v obzorju svetnega svetega vedno znova očara in hkrati razočara, kadar to novo doseže, ker spozna, da to še ni tisto, kar je iskal. Zato izkušnja tega svetnega svetega lahko pripelje tudi do nečesa »čisto novega«, ki ni sad človekovega prizadevanja, marveč je lahko le milostno podarjeno. To »novo sveto« je v krščanstvu sveti Bog, a se mu človek lahko odpre šele po »izkustvu praznine« ob teženju po vedno novem, ki ne zadovolji dokončno. V medosebnih razmerjih, predvsem z Bogom, tudi izkušamo privlačnost in odtujenost, a se v tem primeru obe resničnosti ne izključujeta kot v predhodnem primeru, temveč se povezujeta in omogočata razvoj razmerja. To spremembo s/Svetega zaznamo tudi v Svetem pismu. Že v Stari zavezi sveto ni več nekaj mitičnega, ampak zgodovinskega, ne nekaj ujetega v krog ponavljanja, marveč nekaj zgodovinsko linearnega, ki omogoča nove posege Jahveja v zgodovino. V Novi zavezi pa Kristus uvede dodatno novost, ko v zgodovinskem času uresničuje že prihodnost v svoji velikonočni skrivnosti. Bogoslužno ne ponavzočuje le preteklosti, ampak je navzoč tudi kot tisti, ki bo prišel. Tako se dopolni tudi izkušnja starozaveznega Svetega. Ta sprememba je v poosebljenju (personalizaciji), poduhovljenju (pneumatizaciji) in odstranjevanju strahu (detimorizaciji). V učlovečenem in vstalem Jezusu kristjani izkušajo Božjo oddaljenost v Kristusovi bližini in ljubezni. Ko kristjani poosebijo izkustvo Svetega in usmerijo človeštvo v absolutno prihodnost, prispevajo k napredku človeške družbe, medsebojnemu spoštovanju, večji humanosti in odpravljanju izkoriščanja človeka po človeku.

Na podlagi ugotavljanja berlinskega psihiatra Thomasa, da v Nemčiji na stotisoče ljudi boleha za nevrotičnimi motnjami zaradi neprimerne verske vzgoje, se Plemenitaš loti razmišljanja o neprimernih in primernih podobah Boga Odrešenika (1977, 280–289). Enostranske razlage odrešenja iz preteklosti lahko pri sodobnem človeku delujejo drugače kot nekoč. S kratkim pogledom v preteklost avtor identificira nekaj nezadostnih razlag odrešenja: odrešenje kot odkupnina, nadomestna zadostitev (Anzelm),





Kristus kot orodje odrešenja, podobe Boga, ki izhajajo iz staršev kot človekovega nadjaza, in tudi odrešenje, izraženo preveč v pravnih kategorijah (pa naj gre za rimsko ali germansko pravo). Za temi poskusi so podobe Boga, ki se maščuje ali kaznuje ali zahteva odkupnino ali neko zadostitev za žalitve. Avtor se zavzame za izražanje odrešenja v bolj osebnostnih kategorijah, ki so bolj v skladu z Jezusovim oznanilom v blagrih ali v podobah dobrega pastirja in usmiljenega očeta (Lk 15) ali s Pavlovim poudarkom, da se je ob pomnoženem grehu pomnožila tudi milost (Rim 5,20). Sprava se vedno dogaja na pobudo Boga. Izkustvo odrešenega bivanja se doživi v dajanju in prejemanju na osebni ravni »jaz« – »ti« – »mi«. Greh se pokaže v razkroju človekovega občestva z Bogom in posredno tudi z ljudmi; »kazen za greh« pa je življenjska tesnoba, ki je ne povzroča Bog. In ker človek sam ne more ponovno vzpostaviti skupnosti, mu mora Bog pohiteti naproti. Ta Božja ponudba je dokončno uresničena v Jezusu Kristusu, ki je vesoljni Odrešenik. Zaradi solidarnosti ljudi v dobrem in v zlu je po učlovečenju vanjo vključen tudi Jezus vključno s svojo človeško naravo. S tem pa se je v njem odprla tudi možnost rešitve iz zla za vse ljudi. Iz tega sledi, da Bog konkretno, zgodovinsko, rešuje človeka po človeku, v katerem deluje Kristus po Svetem Duhu. Zato avtor pomenljivo poudarja, da oznanjevanje odpira pot h konkretnemu odrešenju. Kajti človek, ki je doživel pomoč v konkretni življenjski situaciji od drugega človeka, začne iskati tisto ljubezen, ki ga bo sprejela za večno, saj čuti le v tem svojo popolno izpolnjenost. To pa vključuje razkrinkanje »ideološkega krščanstva« v službi egoističnih teženj posameznikov ali skupin. Po novi podobi odrešenja naj bi se oblikovalo tudi občestvo Cerkve z vsemi svojimi službami, pri čemer ima svojo vlogo nova teologija odrešenja, ki odrešenje pojmuje kot osebnostno kategorijo vsestranske osvoboditve. Plemenitaš izpostavi v razmišljanju pomen podobe Boga, ki odrešuje, na življenje posameznika in skupnosti, družbe.

Plemenitaševo »Razmišljanje o pravi podobi Boga«, ki v vernikih ne bi povzročala strahu, nadgrajuje članek »Bog Nove zaveze« (1979, 22–29). V besedilih Nove zaveze je predstavljena trinitarična podoba Boga: Oče, Sin in Sveti Duh. Bog Nove zaveze je Bog, ki je stopil v zgodovino, čeprav je istoveten z Izraelu razodetim Bogom. Vera v Boga je v Novi zavezi bistveno povezana z osebo Jezusa Kristusa, zato se skrivnost Boga razodeva v skrivnosti osebe Jezusa Kristusa, ki se postopno izrisuje v njegovem oznanjevanju in njegovem delovanju, življenju. Božje kraljestvo kot osnovni



motiv Jezusovega oznanjevanja in življenja se uresničuje v usmiljenju in odrešenju, pri čemer je tuja vsaka misel na maščevalno Božjo sodbo. Novozavezni Bog je Bog dobrote, ki ne izključuje pravilno pojmovane Božje pravičnosti. Ta podoba Boga vključuje hkrati bližino in oddaljenost: je *Abba* (Očka) in izkušnja Svetega. Jezus v svoji človeški naravi živi tako Božjo bližino kot oddaljenost (zlasti pride do izraza v trpljenju). Tako razodeti Bog je Bog Izraela in hkrati Bog vseh ljudi, s čimer pride do izraza »vesoljna narava ljubeče Božje bližine«. S pomočjo Jezusove osebnosti se razodeva Bog Nove zaveze kot »Bog, ki osvobaja«, osebni Bog, ki odrešuje in osvobaja vsake odtujenosti ter se predstavlja kot »trajni temelj svobode«. Novozavezno razodetje o Bogu, ki je Jezusovo razodetje podobe Boga, izključuje lažno dilemo »Bog ali svoboda« – ta je v luči novozavezne teologije protislovna. Jezusov Bog torej ni »negibno gibalo«, marveč »živi Bog«, ki se podarja človeku z ljubeznijo in s tem omogoča »nov začetek«. Torej je Bog, ki je Gospodar časa in prihodnosti, kar je pravzaprav »definicija svobode«, ki pomeni samodejno nekaj začeti iz sebe; »imeti prihodnost v sebi in iz sebe«.

V enem izmed svojih razmišljanj se Plemenitaš osredotoči na vprašanje vere in strahu (1978, 148–154). Človeka razum in svobodna volja dvigujeta nad determiniranost naravnega razvoja. A to ga tudi izolira od vsega preostalega sveta in ga lahko vodi v določen eksistencialni strah ali pa mu odpira nova upanjska obzorja. Oboje, strah in upanje, je usmerjeno v prihodnost. Strah jo odpira v »grožnjo«, upanje pa v »obljubo«. Kot glavni obliki splošnega strahu avtor diagnosticira »brezimnost« ter »uničenje okolja in življenja«; osebne oblike strahu pa ločuje na »realen« (povzroči ohromelost ali beg) in »nevrotičen« (osamljenost) strah. Glede vere pa ugotavlja, da je bila kdaj predstavljena tako, da je bolj vzbujala strah kot prinašala veselo oznanilo in pomenila osvoboditev. Avtor meni, da je bila tako evangeljska podoba Boga zamenjana za demonsko silo. Tudi v cerkveni instituciji zaznava pojav strahu (npr. pred sodobno teologijo), ki je pravzaprav oblika nevere. Teologija se ne sme bati pokazati, kar je v Cerkvi nezdravega, prav tako pa mora poudariti vse, kar je dobrega. Poleg strahu, ki izhaja iz okoliščin, je še strah, ki je povezan s človeško bitjo samo: strah pred svobodo, strah pred novim, strah pred sprejemanjem samega sebe, strah pred zaupno predanostjo drugim, celo strah pred ljubeznijo. Osvoboditev od strahu ni mogoča z zanikanjem, begom v delo ali v mamila oziroma druge zasvojenosti. Ta strah je mogoče najboljše premagovati



ob človeku, ki te ljubi. Cerkev pa lahko veliko stori, če se zavzema za pravičnost in humanost ter goji notranji dialog. Tudi svetopisemsko sporočilo govori o premagovanju strahu, in sicer z živo vero v Jezusa Kristusa. Dogajanje v Getsemaniju je za človeka paradigma prav tega dogajanja, ki pokaže, da v Jezusu Kristusu človekov strah dobi novo dimenzijo, saj ga nase sprejme Bog sam. Vernik z vero v Jezusovo vstajenje premaguje trpljenje in obup. Vera v zmago življenja nad smrtjo je tudi temelj angažiranosti vernika v tem svetu. Glavna ugotovitev avtorja je, da se strah lahko premaguje z vero v osebo, ki nas ljubi do konca.

Kot neke vrste nadaljevanje Plemenitaš objavi še v istem letniku *Znamenja* (1978, 204–212) članek »Upanje vernih«, v katerem se s pomočjo znanih avtorjev teme upanja (Bloch, Moltmann, Schillebeeckx idr.) sprašuje o zadnjem smislu zgodovine, torej o vprašanju prihodnosti. Krščansko upanje spreminja in presega sedanost zaradi prihodnosti posameznika, zgodovine in družbe in ne more biti usmerjeno le v dokončno prihodnost, ampak tudi v bolj humano prihodnost, kjer naj bi bil človek rešen vsake odtujenosti. Eshatologija mora biti tudi začetek zgodovine, ne le njen konec. V Kristusovi veliki noči je uresničena tista prihodnost, ki daje smisel človekovemu življenju in zadnji smisel vsej zgodovini. Biblični pojem upanja in podoba Boga nista nasprotna sodobni usmeritvi človeštva v novo, v prihodnost. Krščanski Bog že v sedanosti dela »vse novo« in s tem odpira eshatološko perspektivo, ki se zrcali v družbi z manj agresivnosti. Bog človeka prenavlja, da bi ta gradil boljši svet v sedanosti. Krščanstvo se mora utelesiti v vsakokratni kulturi. Zato se krščansko upanje pojavlja kot protest proti trpljenju z ustvarjalnim spreminjanjem resničnosti, čeprav evangelij ne daje konkretnega modela družbene ureditve. Končni cilj zgodovine je življenje brez vsakršnih odtujitev. V tem duhu avtor prepozna, da je vsaka teologija »politična teologija«, ker ne more biti družbeno neangažirana.<sup>3</sup>

Z vidika teološke antropologije ima spraševanje o prihodnosti in o smislu vsega svoj temelj v najglobljem dogajanju v človeku, ki ga opredelimo kot

3 Članek z zelo podobno vsebino in naslovom »Krščanstvo in vera v prihodnost« je Plemenitaš objavil v reviji *Znamenje* 1980, 26–36. V njem povezuje vero in prihodnost, krščanstvo in prihodnost, Boga in zgodovino ter opisuje razsežnosti krščanskega upanja v sedanosti, ki vodi v napetost med sedanostjo in prihodnostjo, na koncu pa sooči zgodovino in absolutno prihodnost.



človekovo odprtost v neskončnost. Plemenitaš se nekoliko dotakne tega vidika v članku »Dopolnitev naravnega človeka v Bogu« (1979, 196–204). Izhaja iz eksistencialnega filozofskega pristopa in ugotavlja, da je začetnik eksistencializma (Kierkegaard) videl rešitev življenjskega obupa v »skoku v neskončno ljubezen«, medtem ko ateistični eksistencializem (Sartre, Camus) konča v »nesmislu življenja«. V Blochovi filozofiji izpostavi človeka kot stalno presegajoče se bitje v misli in dejavnosti. S temi uvidi avtor aktualizira zastavljeno vprašanje. Nato poskuša v kristocentrični perspektivi prikazati teološki pojem narave v odnosu do milosti, kar je osrednje vprašanje te tematike. Bog, ki je polnost bivanja, se podari v Kristusu človeku, kar predstavlja njegovo dokončno izpolnitev. Vprašanje narave in nadnarave vpelje v odrešenjski odnos med Bogom in človekom, ki se uresniči v Jezusu Kristusu. Odrešenje se dogaja na Božjo pobudo v srečanju Boga in človeka ter v človekovem svobodnem odgovoru na to ponudbo Božje ljubezni. Za to dogajanje so potrebne neke nujne osnove, saj je Bog transcendenten, človek pa prigoden. Človek ima samo dve možnosti: sprejetje ali zavrnitev te ponudbe. A k zadnjemu cilju svojega bivanja je človek usmerjen z vsem svojim življenjem sredi sveta, zato ne more biti nobene dvojnosti med naravo in milostjo v smislu samo zunanjega dodatka. Milost lahko vodi le v najvišjo notranjo izpolnitev naravnega človeka. Milost sicer kvalitativno presega naravo, a ji ne nasprotuje. Človek razdrtega občestva z Bogom ne more sam vzpostaviti niti nato ohraniti. Dejstvo, da je človek kot končni duh usmerjen v neskončnost biti, sicer ne pomeni, da lahko to doseže zgolj z lastnimi naravnimi močmi, a tudi ne sme biti povsem pasiven, temveč pozitivno naravnani k Bogu. Ta človekova zmožnost se v sholastični teologiji imenuje *potentia oboedientialis* – torej ni nujno, da se udejanji. A zadnja dopolnitev človeka je možna le v Bogu. To dejstvo teologija, ki izhaja iz eksistencialne filozofije, poimenuje človekov »nadaravni eksistencial« (Heidegger, Rahner) v smislu človekove naravnosti na milost. Rahner zavrača mnenje, da je odnos med naravo in milostjo »odnos med dvema redoma«, kajti človek ima *desiderium naturale* po občestvu z Bogom. Človek je naravna želja po božjem gledanju (Maréchal), teži k osebnemu srečanju in občestvu z Bogom ter je po veri, upanju in ljubezni deležen Božjega življenja. Ta notranji dinamizem preusmeri človeka kot duha v svetu k neposrednemu občestvu z Bogom po Kristusu, kar je preusmeritev najglobljega jedra človeka, njegove osebnosti. Hrepenenje po osebni skupnosti z Bogom pa določa bivanje človeka in sveta. Tako zaznamo milost kot najglobljo in edino resnično človekovo dopolnitev, saj



je ustvarjen za nadnaravno občestvo z Bogom, ki ga sam ne more uresničiti v svoji naravi, čeprav k njemu teži: to je »nadarjavni apriori duhovne eksistence«. V vsem tem se dogaja preseganje človekovih zmožnosti, in ne le njihov razvoj. Zato na koncu Plemenitaš skupaj z avtorji, od katerih črpa, definira milost kot osebno občestvo z Bogom. V tem duhu je dopolnjen klasičen teološki izrek »milost predpostavlja naravo« v »milost predpostavlja osebo« (Rahner). Ta človekova usmeritev k Bogu pripada človekovemu eksistencialu, njegovi eksistencialni strukturi, ki je nadnaravna, ker je brez milosti ne more uresničiti.

Plemenitaš predstavi te vsebine, ne da bi vstopil v kritičen dialog z njimi.

V kristološkem ključu pa nadaljuje vsebino prejšnjega zapisa v članku »Jezus Kristus, človekova skrivnost v Bogu« (1979, 416–425), kjer je izhodišče razmišljanja vera, da je Bog v Jezusu Kristusu končno javno blizu človeštvu in da je zato za avtorja in mnoge druge tedanje teologe temeljno vprašanje: Kdo je Jezus Kristus danes za nas? Da bi na to lahko odgovorili, je treba »demitologizirati« govor in predstave o Jezusu, saj sekulariziran človek ne dojema več starih izrazov. A to se mora zgoditi tako, da ta proces ne uniči vere v Kristusa, da Kristusa ne zreducira na golo »šifro ali simbol pristne človečnosti«. Plemenitaš predstavi Rahnerjev poskus razrešitve tega vprašanja z »antropološko kristologijo«, pri čemer si avtor najbolj pomaga s Kasperjevo analizo. Po Rahnerjevem mnenju je treba Kristusa v veri razumeti kot »realni simbol Boga«, tj. simbol, ki to, kar znači, tudi vsebuje. To Rahner razvije s svojo tristopenjsko »transcendentalno kristologijo«: človek kot pasivna zmožnost neskončnosti je vanjo usmerjen; transcendentni Bog se podari človeku, kar je zadnja dopolnitev njegove neskončne zmožnosti – kar se je enkratno zgodilo v Jezusu Kristusu; k temu učlovečenju je človek usmerjen po svojem bistvu, torej je učlovečenje najvišje uresničenje človeškega bistva. V tem se zrcali kristologija, ki je antropologija, ki se presega, in zato je antropologija pomanjkljiva kristologija. Plemenitaš omenja, da so nekateri kritizirali te Rahnerjeve teze, a se z njimi ne ukvarja. Mu pa Rahnerjeva vizija služi za odgovarjanje na vprašanje, kako je mogoče v evolutivnem in dinamičnem dojetanju resničnosti govoriti o Kristusu Odrešeniku človeka in sveta. Zgodovino ustvarja človek na osnovi svoje notranje presežnosti, zato ni zgolj časovno zaporedje dogodkov. Človek pa tudi spoznava svojo presežnost v zgodovini, ki je ne more nikoli povsem uresničiti. V veri se odgovor na to



človekovo »tragičnost« kaže v neskončni Božji svobodi. Ker je Bog živi Bog zgodovine, je tudi upanje za človeka. Najtrdnější temelj tega upanja pa je Jezusovo vstajenje, ki se je zgodilo v zgodovini, čeprav jo tudi neskončno presega. V smrti je Jezus povsem odprt za Očeta in za ljudi, kar je zunanji višek Jezusovega življenja: on je človek za druge in v njem Bog ponavzročuje svojo ljubezen do vseh ljudi. Zato je Kristus začetek, ki mu pripada vsa prihodnost. Jezusovega drugega prihoda pa ne smemo razumeti kot ponovni mitični prihod Jezusa v naš prostor in čas, ampak kot prihodnost vsakega človeka in sveta, ki je privzeta v večno Božjo ljubezen; ta pa je po Jezusu Kristusu po Svetem Duhu navzoča med nami.

Plemenitaš v svojih prispevkih v *Znamenju* večkrat izhaja iz dejstva sodobne zavesti o samostojnosti in neodvisnosti, ki jo sodobni človek že kar »nosi« v sebi. V članku »Alienacija, emancipacija in vera« (*Znamenje* 1978, 393–401) te pojme in dejstva posebej predstavi. Pri tem izhaja predvsem iz ugotovitev Kasperja (*Jezus der Christus*); nasloni pa se tudi na Marxa, Rahnerja in Metza. Avtor izhaja iz misli, da emancipacija odpravi alienacijo. Marxu sledi v analizi, da se človek odtuji samemu sebi, ko se odtuji svojemu delu; in to se zgodi v kapitalizmu, kjer kapitalist odtuji delavcu tako proces kot rezultat dela. Nanašajoč se na Hegla, Marx sklene, da je človek produkt lastnega dela. Zato je edino emancipacija lahko odrešenje in osvoboditev človeka, kar se zgodi s podružabljanjem proizvodnih sredstev in razpolaganjem s produkti svojega dela.

Humanistični ateizem, ki se je močno razvil v 19. in 20. stoletju, je predstavil vero kot odtujitev človeka samemu sebi (kot primer prikaže ideje Feuerbacha in Marxa). Rešitev vprašanja prinaša dialektika, da se negacija Boga spremeni v afirmacijo človeka. Plemenitaš ugotavlja, da podoba boga v humanističnem ateizmu ni krščanska, saj je predstavljen kot človekov konkurent ali tekmeč, kar bolj ustreza grški ali gnostični predstavi o bogovih, ki jo lahko imenujemo tudi demiurgična. Krščanski Bog stvarnik ni demiurg, ampak »prvotni vzrok«, ki ne nasprotuje avtonomiji »drugotnih vzrokov«. Po avtorjevem mnenju Cerkev ni vedno upoštevala vseh posledic take teologije o stvarjenju in je zato praktično tu in tam zašla v demiurgično predstavo Boga, na kar je opozoril 2Vt, ko je spregovoril o avtonomiji zemeljskih stvarnosti (GS 36,2). Katoliška teologija razume pozitivno emancipacijo kot zdravilo proti vsaki odtujenosti človeka v okviru pravilnega pojmovanja učlovečenja Jezusa Kristusa. Učlovečenje



človeški naravi v ničemer ne odreka njene samostojnosti ali samoniklosti, temveč je, kot Plemenitaš pove s citiranjem Rahnerja, inkarnacija »enkratni najvišji primer bistvenega uresničenja človeške resničnosti«. Stvar, ki jo Bog privzame, v nobenem primeru ne zaslužni ali odtuji, marveč jo sprostí v njeni samostojnosti. V luči učlovečenja je svet najbolj samostojen in tudi najbolj uresničen, kajti za krščansko razodetje je osnovna alienacija greh, ki ga v združitvi z Bogom ni. Teologija in tudi praktična vera sta kdaj preveč ločevali nadnaravo in naravo ter s tem zatemnili vidik svetosti vsega ustvarjenega. Iz ponovnega spoznanja svetosti sveta sta se razvili tako »teologija upanja« (Moltmann) kot na njej sloneča »politična teologija« (Metz). Krščanska ljubezen brezpogojno sprejema vsakega človeka, ker ga tako sprejema Bog, in postane zato tudi »angažiranost za pravico vsakega« in je tudi »boj proti vsaki odtujitvi človeka samemu sebi«.

Z vprašanjem osvoboditve človeka, ki je povezana s Kristusovim križem, se Plemenitaš ukvarja v razpravi, kjer predstavlja Moltmannovo razumevanje križa in osvoboditve. V središču je pogled na odrešenje v luči Boga, ki se razodeva v Križanem. (*Znamenje* 1980, 330–341) Po analizi Božje apatije in Božjega patosa privede do spoznanja, da se človek v območju apatičnega Boga (napačna podoba Boga) razvije v apatičnega človeka; v območju Božjega patosa (razodeta podoba čutečega Boga) pa postane simpatični človek, sposoben sočutja, upanja, ljubezni in molitve. Simpatija ima dialoško strukturo. Nato vstopi Moltmann v luči Križanega in Vstalega v dialog s Freudovo psihoanalizo, o kateri meni, da končno vodi v resignacijo in stoično apatijo. V luči Kristusovega križa, ki razodeva Božjo simpatijo do človeka, lahko postane človek svoboden za trpljenje in ljubezen. V tem razodetju križa lahko vernik doseže preobrazbo iz apatičnega v simpatičnega človeka. S tem doseže odprtost za prihodnost in osvoboditev od vseh prisil krivde, ki povzročajo mnogovrstna bolesta duševna stanja. Konkretnost vere, ki osvobaja, ima velik pomen za praktično življenje vere, saj vernika odpira za ljubezen kot novo postavbo svobode. Teološko psihoanalitični dialog lahko pomaga pri premagovanju »religije strahu« in pri razkrinkavanju novih malikov, ki nastajajo v patologiji religije. Kajti križani Bog se odreče vsem privilegijem idola, »principu naslade« na račun »principa realnosti«, in s tem vzpostavi odprtost v prihodnost kot možnost razvoja človečnosti.



Teološko antropološkega vprašanja človekove svobode in vloge milosti pri tem se Plemenitaš dotakne tudi v razmišljanju »Milost kot osvoboditev in svoboda« (*Znamenje* 1981, 318–327). V okviru vere kot osvobajajoče resnice so v razpravi na kratko predstavljeni takrat sodobni pogledi na milost. Nasproti abstraktnemu neosholastičnemu teološkemu izvajanju so nekateri teologi (Balthasar, de Lubac, Rahner) začeli postavljati bolj osebno razsežnost milosti, ki je skladnejša s svetopisemskim pristopom. Bolj kot »strukturo« milosti so izpostavili pojmovanje milosti kot Božje naklonjenosti (biblično in zgodnje patristično pojmovanje), ki človeku omogoča dokončno dopolnitev. Šele Božja vsemogočnost, v kateri se Bog samopodarja človeku, lahko človeka osvobodi za pravo svobodo. Dilema »Bog ali človek« je napačna in nesmiselna; obstaja le dilema, kako »Bog in človek« sodelujeta. To sodelovanje je resnična zgodovina, ki je »zgodovina milosti« kot sad dialoga dveh svobod.

Zahodni avtorji od Avguščina naprej so močno poudarjali »notranjo milost« kot moč, ki pomaga človeku premagati posledice greha, kar je uničen transcendentni odnos z Bogom. Po Plemenitaševem povzemanju avtorji ugotavljajo, da je ta perspektiva postala vprašljiva. Krivda ni samo ločitev od Boga in odpuščanje ne samo sprava z njim, ampak se oboje zgodi v odnosu s sočlovekom. Odnos z Bogom se za človeka izrazi v svetu; to je pokazano že v Svetem pismu, kjer imata greh in milost tudi horizontalne razsežnosti. Torej milost ne uresničuje le eshatološkega odrešenja, ampak tudi zemeljsko. Najbolj očitno je to izraženo z Jezusovim učlovečenjem, saj se z njim »učloveči« tudi milost, ki se uresničuje v njegovih odnosih z ljudmi. Človeka spreminjajo osebni odnosi. V njih se utelešuje milost takrat, ko se človek preko odnosov osvobaja svojega egoizma.

Rahnerjeva misel je, da je svoboda ena izmed resničnosti, ki najbolj očara sodobnega človeka. Tudi v svetopisemskem razodevanju se odrešenje prikazuje kot osvobajanje, ki se uresničuje tudi v konkretnem zgodovinskem dogajanju. Svoboda kot čisto notranje dogajanje za človeka ni možna, saj se vedno uresničuje tudi v osvobajanju od objektivnih prisil. Osebno spreobračanje gre vedno vzporedno tudi s spremembami družbenih pogojev življenja. Tak novi začetek pa s teološkega vidika lahko uresniči samo Bog, kar se spet manifestira v učlovečenju Jezusa Kristusa. Kajti Kristus z radikalno ljubeznijo, ki je v njem Božja in človeška, razklene začarani krog nesvobode. S tem dá novo kvaliteto zgodovini, saj jo odpre v svobodo





in izpolnitev. Zato je kriterij krščansko pojmovane svobode oseba Jezusa Kristusa. Cerkev kot občestvo odrešenih oseb pa obstaja vso zgodovino kot objektivni prostor Kristusove svobode.

S tem avtorji opredelijo milost kot izkustvo svobode. Bistvo svobode pa je človekova dopolnitev, ki je človek sam ni sposoben doseči. Zato je milost kot svoboda Božji odgovor na človekovo nezmožnost, da bi sam dosegel svojo polnost bivanja.

## Sklep

Plemenitaš je bil kot duhovnik in visokošolski učitelj ves čas svojega življenja v domovini močno vpet v pastoralno delo in v času delovanja mariborskega oddelka Teološke fakultete tudi tam deloval predvsem kot predavatelj nekaterih predmetov dogmatične teologije. Zaradi tolikšne pastoralne vpetosti in slabšega zdravstvenega stanja verjetno ni mogel bolj intenzivno opravljati znanstvenoraziskovalne dejavnosti.

V svojih razpravah in drugih teoloških zapisih, ki jih lahko opredelimo kot pregledne znanstvene članke, se je pokazal kot zvest prikazovalec teološkega snovanja zlasti nemških teologov svojega časa, ki so bili večinoma tudi teologi na 2Vt. Zato je bilo tudi Plemenitaševo delo predvsem v službi prinašanja teoloških idej 2Vt v slovenski prostor in njihove aktualizacije v cerkvenem in družbenem okolju.

Zlasti v njegovih besedilih, objavljenih v reviji *Znamenje*, je opaziti močno družbeno angažirano noto teologije ter tu in tam dodan kritičen ton v odnosu do cerkvenih institucij. V tem je prepoznati vpliv misli »Grmičevega kroga« v Mariboru, ki mu je Plemenitaš pripadal. Ker je bila revija *Znamenje* v nekem svojem obdobju pod močnim Grmičevim vplivom in vodstvom ter je s tem tudi sama dobila poteze njegove teološke in družbene usmerjenosti, je povsem razumljivo, da je tudi Plemenitaš svoje zapise v tej reviji uokviril v isto linijo. Čeprav je treba, resnici na ljubo, reči, da je ta vidik večkrat zgolj »dodan« večinsko dobro predstavljeni problematiki in zato deluje kot »privesek«.



Ob koncu pregleda njegovega dela se ni mogoče izogniti občutku, da je zaradi njegove sposobnosti raziskovanja avtorjev z določenih vidikov pravzaprav škoda, da se zaradi različnih vzrokov ni mogel bolj posvečati prav strogo teološki misli. V drugačnih okoliščinah bi verjetno lahko razvil tudi samostojen doprinos k teološki misli na Slovenskem.

## Kratice

<b>2Vt</b>	drugi vatikanski koncil
<b>BV</b>	<i>Bogoslovni vestnik</i>
<b>LG</b>	Lumen Gentium (Dogmatična konstitucija o Cerкви – 2Vt)
<b>PO</b>	Presbyterorum ordinis (Odlok o službi in življenju duhovnikov – 2Vt)
<b>GS</b>	Gaudium et spes (Pastoralna konstitucija o Cerкви v sedanjem svetu – 2Vt)

## Reference

- Plemenitaš, Franc.** 1971. Kristus, Bog in človek. *Bogoslovni vestnik* 31: 54–67.
- . 1972. Skupno in službeno duhovništvo. *Bogoslovni vestnik* 32: 15–26.
- . 1975. Kriza molitve. *Znamenje* 5: 419–426.
- . 1976. Prenova in teologija. *Znamenje* 6: 491–500.
- . 1977a. Sodobno izkustvo Boga. *Znamenje* 7: 129–137.
- . 1977b. Bog - Odrešenik. *Znamenje* 7: 280–289.
- . 1977c. Izkustvo svetega v Sv. pismu. *Znamenje* 7: 502–510.
- . 1978a. Vera in strah. *Znamenje* 8: 148–154.
- . 1978b. Upanje vernih. *Znamenje* 8: 204–212.
- . 1978c. Alienacija, emancipacija in vera. *Znamenje* 8: 393–401.
- . 1979a. Bog nove zaveze. *Znamenje* 9: 22–29.
- . 1979b. Dopolnitev naravnega človeka v Bogu. *Znamenje* 9: 196–204.
- . 1979c. Jezus Kristus, človekova skrivnost v Bogu. *Znamenje* 9: 416–425.
- . 1979. *Kristologija*. Maribor: Skriptarna Teološke fakultete v Mariboru.
- . 1980. *Mariologija*. Maribor: Skriptarna Teološke fakultete v Mariboru.
- . 1980a. Krščanstvo in vera v prihodnost. *Znamenje* 10: 26–36.
- . 1980b. Moltmannovo razumevanje križa in osvoboditve. *Znamenje* 10: 330–341.
- . 1981. Milost kot osvoboditev in svoboda. *Znamenje* 11: 318–327.
- . 1982. *Kristologija (2. nadaljevanje)*. Maribor: Skriptarna Teološke fakultete v Mariboru.
- . 1983. Odrešenje in osvobajanje človeka. *Bogoslovni vestnik* 43: 249–262.
- . brez dat. *O zakramentih*. (Verjetno: Maribor: Skriptarna Teološke fakultete v Mariboru.)

