

Papež Benedikt XVI.



Okrožnica
REŠENI V UPANJU



Cerkveni dokumenti
118

Papež Benedikt XVI.
OKROŽNICA
REŠENI V UPANJU

Papež Benedikt XVI.

**Okrožnica
REŠENI V UPANJU**

SPE SALVI

Družina
Ljubljana
2008

CERKVENI DOKUMENTI 118

Papež Benedikt XVI., OKROŽNICA REŠENI V UPANJU. Izvirnik: Papst Benedikt XVI., ENZYKLIKA SPE SALVI, Libreria Editrice Vaticana 2007. Prevod: Anton Štrukelj. Redakcija in lektoriranje: Janez Zupet. Spremna beseda: Rafko Valenčič.

© Libreria Editrice Vaticana 2007

© Družina, Ljubljana 2008

Zbirko CERKVENI DOKUMENTI izdaja Družina, d. o. o. Urednik: Rafko Valenčič. Uredništvo: Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana. Uprava: Družina, d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana, SLO. Za založbo: dr. Janez Gril.

Tisk: Formatisk, februar 2008.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

272-732.2-423.79

27-423.9(093.2)

BENEDICTUS XVI, papež

Rešeni v upanju = Spe salvi : okrožnica / papež Benedikt XVI. ; [prevod Anton Štrukelj ; spremna beseda Rafko Valenčič]. - Ljubljana : Družina, 2008. - (Cerkveni dokumenti ; 118)

Prevod dela: Enzyklika Spe salvi

ISBN 978-961-222-684-8

237175296

Papež Benedikt XVI.

Okrožnica

REŠENI V UPANJU

SPE SALVI

*Škofom, duhovnikom in diakonom,
osebam posvečenega življenja in vsem vernim laikom
o krščanskem upanju.*

Uvod

1. »*SPE SALVI facti sumus*« – »V upanju smo bili rešeni,« pravi apostol Pavel Rimljanom in nam (Rim 8,24). »Odrešenje«, zveličanje po krščanski veri ni kratko malo tu. Odrešenje nam je darovano tako, da nam je bilo podarjeno upanje, zanesljivo upanje, s katerim moremo obvladovati svojo sedanost. Sedanjost, tudi težavno sedanost, je mogoče živeti in sprejeti, če vodi k nekemu cilju in če moremo biti tega cilja gotovi; če je ta cilj tako velik, da opravičuje napornost poti. Zdaj se takoj vsiljuje vprašanje: kakšno je potemtakem to upanje, ki nam dovoljuje reči, da smo odrešeni po njem in zato, ker obstaja? In za kakšno gotovost gre?

Vera je upanje

2. Preden se posvetimo tem svojim sedanjim vprašanjem, moramo še nekoliko natančneje prisluhniti svetopisemskemu pričevanju o upanju. Upanje je v resnici osrednja beseda sveto-

pisemske vere in sicer tako zelo, da sta besedi vera in upanje na različnih mestih zamenljivi. Tako *Pismo Hebrejcem* zelo tesno povezuje med seboj »polnost vere« (10,22) in »nespremenljivo izpoved upanja« (10,23). »Upanje« pomeni isto kakor »vera« tudi tedaj, ko *prvo Petrovo pismo* spodbuja kristjane, naj bodo vselej pripravljeni dati odgovor glede logosa – smisla in bistva – svojega upanja (prim. 3,15). Kako močno je obdaritev z zanesljivim upanjem določala zavest prvih kristjanov, se kaže tudi tam, kjer se krščansko bivanje primerja z življenjem pred vero ali s položajem privržencev drugih verstev. Pavel spominja Efežane na to, kako so bili pred srečanjem s Kristusom »brez upanja in brez Boga na svetu« (Ef 2,12). Pavel seveda ve, da so imeli bogove, da so imeli vero, a njihovi bogovi so postali vprašljivi in iz njihovih protislovnih mitov ni prihajalo nikakršno upanje. Kljub bogovom so bili »brez Boga« in zato v temnem svetu, pred temno prihodnostjo. »*In nihil ab nihilo quam cito recidimus*« (»Kako hitro iz nič pademo nazaj v nič«),¹ pove neki nagrobni napis tistega časa, v katerem se neolepšano javlja zavest, ki jo ima Pavel v mislih. V istem smislu pravi Tesaloničanom: Ne bodite žalostni »kakor drugi, ki nimajo upanja« (1 Tes 4,13). Tudi tukaj se kot razločilna prepoznavnost kristjanov kaže to, da imajo upanje: ne kakor da bi v posamezni stvari vedeli, kaj je pred njimi; pač pa v celoti vedo, da njihovo življenje ne teče v prazno. Samo če je prihodnost kot pozitivna resničnost zanesljiva, je mogoče živeti tudi sedanjost. Tako moremo zdaj reči: krščanstvo ni bila samo »vesela novica« – sporočilo o dotlej neznanih vsebinah. V naši govorici bi rekli: krščansko oznanilo ni bilo samo »informativno«, marveč »performativno« – to pomeni: evangelij ni samo sporočilo o tem, kar je mogoče vedeti; evangelij je sporočilo, ki ustvarja dejstva in spreminja življenje. Temna vrata časa, prihodnosti, so odstranjena. Kdor ima upanje, živi drugače. Podarjeno mu je bilo novo življenje.

3. A zdaj se vsiljuje vprašanje: v čem obstaja to upanje, ki je kot upanje »odrešenje«? No, jedro odgovora je nakazano v pravkar navedenem mestu iz *Pisma Efežanom*: Efežani so

¹ *Corpus Inscriptionum Latinarum*, zv. VI, št. 26003.

bili pred srečanjem s Kristusom brez upanja, ker so bili »brez Boga na svetu«. Spoznati Boga – resničnega Boga, pomeni sprejeti upanje. Mi, ki že od nekdaj živimo s krščanskim pojmom Boga in smo v odnosu do njega že kar otopeli, komaj še dojemamo, kaj pomeni imeti upanje, ki izhaja iz resničnega srečanja s tem Bogom. Primer svetnice našega časa utegne nekoliko ponazoriti, kaj pomeni, če človek prvič in resnično sreča tega Boga. Mislim na Afričanko Jožefino Bakhita, ki jo je papež Janez Pavel II. razglasil za svetnico. Bila je rojena nekako – natančnega datuma ni poznala – leta 1869 v Darfurju v Sudanu. Pri devetih letih so jo trgovci s sužnji ugrabili, do krvi pretepli in petkrat prodali na sudanskih trgih s sužnji. Nazadnje je kot sužnja služila materi in soprogi nekega generala. Tu so jo vsak dan do krvi prebičali, od česar ji je za vse življenje ostalo 144 brazgotin. Leta 1882 jo je končno kupil neki italijanski trgovec za italijanskega konzula Callista Legnanija, ki se je zaradi prodiranja mahdistov vrnil v Italijo. Tukaj je Bakhita končno po tako groznih »gospodarjih, paronih«, katerim je bila do tedaj podložna, spoznala povsem drugačnega »Gospodarja«, ki ga je v beneškem narečju imenovala »Parón«. Zdaj je spoznala živega Boga, Boga Jezusa Kristusa. Do tedaj je poznala samo gospodarje, ki so jo prezirali in z njo grdo ravnali ali jo v najboljšem primeru imeli za koristno sužnjo. Zdaj pa je slišala, da obstaja »Parón« nad vsemi paroni, Gospod vseh gospodov, in da je ta Gospod dober, Dobrota sama. Izkusila je, da ta Gospod pozna tudi njo, da je tudi njo ustvaril – še več, da jo ljubi. Tudi ona je bila ljubljena, in sicer od najvišjega Parona, pred katerim so vsi drugi paroni le ubogi služabniki. Bakhito je Bog poznal in ljubil ter pričakoval. Še več, ta Paron je sam sprejel nase usodo pretepenosti in je zdaj čakal nanjo na »Očetovi desnici«. Zdaj je imela »upanje« – ne več samo majhno upanje, da bo našla manj okrutne gospodarje, marveč veliko upanje: jaz sem dokončno ljubljena, in kar koli se mi že pripeti – ta ljubezen me pričakuje. In tako je moje življenje dobro. Po tem spoznanju upanja je bila »odrešena«. Zdaj ni bila več sužnja, marveč svoboden otrok Boga. Bakhita je razumela, kar je povedal Pavel, ko je Efežane spomnil na to, da so bili prej na svetu brez upanja in brez Boga

– brez upanja zato, ker so bili brez Boga. Zato se je branila, ko so jo hoteli spet poslati v Sudan. Ni bila pripravljena, da bi jo še enkrat ločili od njenega »Gospoda, Parona«. Dne 9. januarja 1890 je bila po rokah beneškega patriarha krščena in birmana ter je prejela prvo sveto obhajilo. Dne 8. decembra 1896 je v Veroni naredila zaobljube pri sestrah iz Canosse. Odtlej je – poleg svojih opravil v zakristiji in v samostanski vratarnici – skušala predvsem na različnih potovanjih po Italiji spodbujati k misijonski dejavnosti: osvoboditev, ki jo je sama prejela po srečanju z Bogom v Jezusu Kristusu, je morala podarjati naprej; ta osvoboditev mora biti podarjena tudi drugim, kolikor mogoče mnogim. Upanja, ki se je rodilo v njej in jo je »odrešilo«, ni smela obdržati zase. To upanje je moralo priti k mnogim, k vsem.

Pojmovanje upanja, utemeljenega na veri, v Novi zavezi in v zgodnji Cerkvi

4. Vrnimo se še enkrat v zgodnjo Cerkev, preden si zastavimo vprašanje: ali more biti srečanje z Bogom, ki nam je v Kristusu pokazal svoje obličje in odprl svoje srce, tudi za nas več kakor »informativno«, namreč »performativno«? To pomeni takšno preoblikovanje življenja, da se čutimo odrešene po upanju, ki ga izraža. Ni težko videti, da je bila izkušnja male afriške sužnje Bakhite tudi izkušnja mnogih pretepenih in na suženjsko služenje obsojenih ljudi v času nastajajočega krščanstva. Krščanstvo ni prineslo družbeno-revolucionarnega sporočila, kakor je recimo tisto, da je Spartak propadel v krvavih bojih. Jezus ni bil Spartak. Ni bil borec za osvoboditev, borec kakor Baraba ali Bar-Kohba. To, kar je prinesel Jezus, ki je sam umrl na križu, je bilo nekaj povsem drugačnega: srečanje z Gospodom vseh gospodov, srečanje z živim Bogom in srečanje z upanjem, ki je bilo močnejše kakor trpljenje suženjstva in je zato od znotraj preoblikovalo življenje in svet. Kar je postalo novo, je najbolj razločno v *Pismu* apostola Pavla *Filemonu*. To je povsem osebno pismo, ki ga Pavel piše v ječi in ga izroča pobeglemu sužnju Onezimu za njegovega

gospodarja – Filemona. Da, Pavel pošlje sužnja, ki se je zatekel k njemu, nazaj k njegovemu gospodarju, ne zapovedujoče, marveč proseče: »Zelo te prosim za svojega otroka Onezima, kateremu sem v ječi postal oče /.../ Pošiljam ti ga nazaj kot svoje lastno srce /.../ Morda se je za nekaj časa samo zato ločil od tebe, da ga za večno prejmeš nazaj, ne več kot sužnja, marveč veliko več: kot ljubljenega brata« (Flm 10–16). Ljudje, ki so si po svojem civilnem pravnem položaju drug do drugega kot gospodarji in sužnji, so kot udje ene Cerkve postali drug drugemu bratje in sestre – tako so se kristjani nagovarjali. Po krstu so bili na novo rojeni, prepojeni z istim Duhom, in so drug poleg drugega in drug z drugim prejeli Gospodovo telo. To je od znotraj spreminjalo družbo, tudi če so zunanje strukture ostajale iste. Ko *Pismo Hebrejcem* govori o tem, da kristjani nimajo tukaj stalnega mesta, marveč iščejo prihodnje (prim. Heb 11,13–16; Flp 3,20), tedaj je to vse kaj drugega kakor tolaženje s prihodnostjo. Kristjani spoznavajo sedanjo družbo kot prehodno družbo. Pripadajo novi družbi, h kateri so drug z drugim na poti in katero njihovo popotništvo vnaprej uresničuje.

5. Privzeti moramo še drug vidik. *Prvo pismo Korinčanom* (1,18–31) nam kaže, da je velik del zgodnjih kristjanov pripadal nižjim družbenim plastem in je bil dostopen prav izkustvu novega upanja, kakor smo ga videli ob primeru Bakhite. A vendar so bila od začetka spreobrnjenja tudi v aristokratskih in izobraženih plasteh. Kajti tudi oni so živeli »brez upanja in brez Boga na svetu«. Mit je izgubil svojo verodostojnost. Rimska državna religija je okostenela v golo ceremonialnost, ki je bila vestno izpeljana, a je bila samo še »politična religija«. Filozofsko razsvetljenstvo je bogove odrinilo na področje neresničnega. Božansko so na različne načine videli v kozmičnih silah. Toda Boga, h kateremu je človek mogel moliti, ni bilo. Pavel opisuje bistveno problematiko tedanje religije povsem ustrezno, ko nasproti »življenju, skladnim s Kristusom« postavlja življenje »pod gospodvom kozmičnih prvin« (prim. Kol 2,8). V tej zvezi je lahko razsvetljuječe besedilo svetega Gregorija Nacianškega. Pravi, da je v trenutku, ko so modri,

ki jih je vodila zvezda, molili novega kralja Kristusa, nastopil konec astrologije, ker zvezde sedaj krožijo po poti, ki jo določa Kristus.² V resnici je v tem prizoru preobrnjena tedanja podoba sveta, ki je na drugačen način tudi danes spet določujoča. Navsezadnje nad svetom in človekom ne gospodujejo kozmične prvine, zakoni materije, marveč osebni Bog vlada nad zvezdami, se pravi nad vesoljem. Zadnja instanca niso zakoni materije in evolucije, marveč razum, volja, ljubezen – Oseba. In če poznamo to Osebo, in ona pozna nas, potem neizprosna moč materialnih uredb dejansko ni več poslednja moč. Potem nismo več sužnji vesolja in njegovih zakonov, potem smo svobodni. Takšna zavest je določala iščoče in iskrene duhove antike. Nebesa niso prazna. Življenje ni zgolj proizvod zakonov in naključja materije. V vsem in hkrati nad vsem je osebna volja, je Duh, ki se je v Jezusu razodel kot ljubezen.³

6. Zgodnjekrščanski sarkofagi to spoznanje slikovito ponazarjajo – spričo smrti, pred katero postaja neizogibno vprašanje o tem, kaj pomeni življenje. Kristusov lik je na zgodnjih sarkofagih razložen predvsem v dveh podobah: to sta filozof in pastir. Filozofije tedaj na splošno niso pojmovali kot težavne akademske discipline, kakor se predstavlja danes. Filozof je bil marveč tisti, ki je moral učiti bistveno umetnost: umetnost biti na pravi način človek, umetnost živeti in umreti. Ljudem je seveda že zdavnaj postalo jasno, da so mnogi od tistih, ki so hodili okrog kot filozofi, kot učitelji življenja, bili le šarlatani, ki so si s svojimi besedami služili denar in o resničnem življenju niso imeli prav ničesar povedati. Toliko bolj so iskali pravega filozofa, ki bi resnično mogel pokazati pot k življenju. Ob koncu tretjega stoletja prvikrat v Rimu na otroškem sarkofagu v povezavi z obuditvijo Lazarja srečamo lik Kristusa kot resničnega filozofa, ki v eni roki drži evangelij, v drugi popotno palico filozofa. S to svojo palico premaga smrt. Evangelij prinaša resnico, katero so popotni filozofi zaman iskali. V tej podobi, ki se je nato dolgo časa ohrani-

² Prim. *Poemi dogmatici*, V, 53–64: PG 37, 428–429.

³ Prim. *Katekizem katoliške Cerkve*, Ljubljana 1993, št. 1817–1821.

la v umetnosti sarkofagov, postane nazorno vidno to, kar so izobraženi in preprosti ljudje našli v Kristusu. Kristus nam pove, kdo je človek v resnici in kaj mora storiti, da bo resnično človek. Kristus nam kaže pot, in ta pot je resnica. On sam je oboje in zato tudi življenje, po katerem se vsi oziramo. Kristus kaže tudi pot onkraj smrti. Samo kdor zmore to, je resnični učitelj življenja. Isto postane nazorno vidno v podobi pastirja. Kakor pri podobi filozofa, tako se je mogla zgodnja Cerkev tudi pri liku pastirja navezati na obstoječe predpodebe rimske umetnosti. Pastir je bil tam zlasti izraz sanj o vedrem in preprostem življenju, po katerem so ljudje hrepeneli v zmešnjavi velemesta. Zdaj so podobo brali z novega ozadja, ki ji je dalo globljo vsebino: »Gospod je moj pastir. Nič mi ne manjka. Tudi če moram potovati v temni globeli, se ne bojim nesreče, saj si ti pri meni...« (Ps 23 /22/, 1.4). Pravi pastir je tisti, ki pozna tudi pot skozi dolino smrti; on gre z menoj in me pelje po poti poslednje osamljenosti, v kateri me nihče ne more spremljati. Dobri pastir je sam prehodil to pot; šel je v kraljestvo smrti, premagal smrt in je spet prišel, da bi nas spremljal in nam dal gotovost, da skupaj z njim obstaja pot. Ta zavest, da obstaja tisti, ki me tudi v smrti spremlja in mi s svojo »palico in gorjačo daje zaupanje«, da se mi ni treba »bati ničesar hudega« (Ps 23 /22/,4) – to je bilo novo »upanje«, ki je vzšlo nad življenjem verujočih.

7. Še enkrat se moramo vrniti k Novi zavezi. V 11. poglavju *Pisma Hebrejcem* (v. 1) je nekakšna opredelitev vere, ki vero tesno prepleta z upanjem. Okoli osrednje besede tega stavka je od reformacije naprej nastal spor razlagalcev, v katerem se zdi, da se v novejšem času spet odpira izhod v smeri k skupnemu razumevanju. To osrednjo besedo puščam najprej neprevedeno. Stavek se tedaj glasi: »Vera je hipostaza tistega, kar upamo; dokaz o stvareh, ki jih ne vidimo.« Za cerkvene očete in teologe srednjega veka je bilo jasno, da je bilo grško besedo *hypostasis* treba v latinščini prevesti s *substantia*. Tako se tudi v zgodnji Cerkvi nastali latinski prevod besedila glasi: »*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*« – Vera je »substancia«

stvari, ki jih pričakujemo; dokaz za nevidne reči. Tomaž Akvinski⁴ razlaga to, ko uporablja izrazoslovje filozofskega izročila, v katerem je, takole: vera je »*habitus*«, to se pravi trajna naravnost duha, po kateri se v nas začenja večno življenje in privede razum do tega, da pritrdi tistemu, česar ne vidi. Pojem »*substance*« je torej prilagojen tako, da je v nas po veri začetno, mogli bi reči, v jedru – torej po »*substanci*« –, navzoče že tisto, kar upamo: celotno resnično življenje. In prav zato, ker je stvar sama že tu, ustvarja ta navzočnost prihodnjega tudi gotovost: to prihajajoče še ni vidno v zunanjem svetu (se ne »*prikaže*«), toda s tem, da prihajajoče nosimo v sebi kot začenjajočo se in dinamično resničnost, nastane že sedaj uvid. Luter, kateremu *Pismo Hebrejcem* ni bilo posebno simpatično, s pojmom »*substance*« v povezavi s svojim gledanjem na vero ni vedel kaj početi. Zato besede *hipostaza/substanca* ni razumel v objektivnem smislu (kot navzočo stvarnost v nas), marveč v subjektivnem, kot izraz naravnosti. In zato je seveda moral tudi besedo *argumentum* razumeti kot naravnost subjekta. Ta razlaga se je – vsaj v Nemčiji – v 20. stoletju uveljavila tudi v katoliški eksegezi, tako da skupni prevod Nove zaveze, ki so ga odobrili škofje, piše: »Vera pa je: da krepko stojimo v tem, kar pričakujemo, prepričanost o tem, česar ne vidimo« (»*Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht*«). To samo na sebi ni napačno, a ne ustreza pomenu besedila, kajti uporabljena grška beseda (*elenchos*) nima subjektivnega pomena »*prepričanja*«, marveč objektivno vrednost »*dokaza*«. Zato je novejša evangeličanska eksegeza po pravici prišla do drugačnega pojmovanja: »Zdaj ne more biti več dvoma, da je ta protestantska razlaga, ki je postala klasična, nevzdržna.«⁵ Vera ni samo osebno stegovanje po prihajajočem, ki je še docela nenavzoče. Vera nam nekaj daje. Vera nam že zdaj daje nekaj od pričakovane resničnosti, in ta pričakovana resničnost je tista, ki nam postane »*dokaz*« za tisto, česar še ne vidimo. Vera

⁴ *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 4, a.1.

⁵ H. Köster, *ThWNT*, VIII (1969) 585.

priteguje prihodnost v sedanost, tako da ni več čisti »še ne«. To, da obstaja prihodnost, spreminja sedanost. Prihodnje se dotika sedanosti in tako se prihodnje preliva v zdajšnje in prihodnje.

8. Ta razlaga je še okrepljena in razširjena v smer delovanja, če pogledamo 34. vrstico 10. poglavja *Pisma Hebrejcem*. Ta vrstica je v jezikovni in vsebinski povezavi s to opredelitvijo krščanske vere in jo pripravlja. Pisec tukaj govori vernikom, ki so prestali izkušnjo preganjanja in jim pravi: »Z ujetniki ste trpeli in z veseljem prenesli tudi rop svojega premoženja (*»hyparchonton«* – Vulgata: *»bonorum«*, dobrin; ital. prevod: *sostanza*, bistvo, živež), ker ste vedeli, da imate boljšo posest (*»hyparxin«* – Vulgata *»substantiam«*; ital.: *»beni migliori«*, boljše dobrine), ki vam ostane.« *»Hyparchonta«* pomeni posest, tisto, kar je pri zemeljskem življenju »preživnina«, se pravi osnova, »substancia« življenja, na katero se človek zanese. Ta »substancia«, običajna zagotovitev življenja je bila kristjanom v preganjanju vzeta. To so prenašali, ker so to gmotno substanco tako in tako imeli za vprašljivo. Mogli so jo pustiti, ker so našli boljšo »osnovo« svojega bivanja – osnovo, ki ostane in je človeku nihče ne more vzeti. Ni mogoče prezreti prečne povezave med tema dvema oblikama »substance«, od preživitve in gmotne osnove do besede o veri kot »osnovi«, kot »substanci«, ki ostane. Vera daje življenju novo osnovo, nov temelj, na katerem človek stoji, in s tem postane relativen običajni temelj, namreč zanesljivost gmotnega dohodka. Nastane nova svoboda v odnosu do tega, samo na videz nosilnega življenjskega temelja, čigar normalnega pomena s tem seveda ne tajimo. Ta nova svoboda, vednost za novo »substanco«, ki nam je bila podarjena, se ni pokazala samo v mučeništvu, ko so se ljudje upirali vsemogočnosti ideologije in njenih političnih organov in so tako s svojo smrtjo prenovili svet. Pokazala se je zlasti v velikih odpovedih menihov od starega veka do Frančiška Asiškega in do ljudi našega časa, ki so v sodobnih redovnih ustanovah in verskih gibanjih za Kristusa vse zapustili, da bi ljudem prinesli vero in Kristusovo ljubezen, da bi pomagali telesno in duševno trpečim ljudem.

Nova »substanca« se je res izkazala kot »substanca«: iz upanja teh ljudi, katerih se je dotaknil Kristus, je postala upanje za druge, ki so živeli v temini in brez upanja. Pokazalo se je, da ima to novo življenje zares »substanco« in je »substanca«, ki drugim ustvarja življenje. Za nas, ki gledamo te like, je njihovo delovanje in življenje v resnici »dokaz«, da prihajajoče, Kristusova obljuba, ni le pričakovanje, marveč je prava resničnost: dokaz, da je Kristus dejansko »filozof« in »pastir«, ki nam kaže, kaj in kje je življenje.

9. Da bi globlje razumeli to premišljevanje o obeh načinih substance – »*hypostasis*« in »*hyparchonta*« – in dva načina življenja, ki sta s tem izražena, moramo na kratko premisliti še dve pripadajoči besedi, ki sta v 10. poglavju *Pisma Hebrejcem*. Gre za besedi »*hypomone*« (10,36) in »*hypostole*« (10,39). »*Hypomone*« navadno prevajajo »potrpežljivost« – vztrajnost, vzdržljivost. Zmožnost čakanja v potrpežljivem prenašanju preizkušnje je nujno potrebna za verujočega, da »doseže obljubljeni dobrino« (10,36). V zgodnji judovski pobožnosti so to besedo izrecno uporabljali za tisto čakanje na Boga, ki je bilo značilno za Izraela: za to zdržanje pri Bogu v moči gotovosti zaveze v svetu, ki je v nasprotju z Bogom. Ta beseda označuje živeto upanje, življenje iz gotovosti upanja. V Novi zavezi dobi čakanje na Boga, odnos do njega nov pomen: Bog se je pokazal v Kristusu. Bog nam je že podaril »substanco« prihodnjega, in tako prejme čakanje na Boga novo gotovost. Pričakovanje prihodnjega iz že podarjene sedanosti je čakanje v Kristusovi navzočnosti. Skupaj z navzočim Kristusom je pričakovanje njegovega dokončnega prihoda, ko bo njegovo telo postalo celo. S »*hypostole*« pa je mišljeno umikanje, ki si ne upa odkrito in svobodno povedati morda nevarne resnice. Skrivanje pred ljudmi iz strahopetnosti vodi k »pogubi« (Heb 10,39). »Bog nam ni dal duha obupanosti, marveč duha moči, ljubezni in preudarnosti« – tako nasproti temu *Drugo pismo Timoteju* (1,7) zelo lepo označuje temeljno naravnost krščanskega človeka.

Kaj je večno življenje?

10. Z vsem tem smo govorili o veri in upanju Nove zaveze in zgodnjega krščanstva. A vendar je vedno postalo tudi vidno, da ne govorimo zgolj o preteklem, da ima vse to opraviti z življenjem in umiranjem človeka nasploh, torej tudi z nami tu in zdaj. Vseeno se moramo vprašati povsem izrecno: ali je krščanska vera tudi za nas danes upanje, ki spreminja in nosi naše življenje? Ali je za nas sploh »performativna« – ali je novica, ki na novo oblikuje življenje samo, ali pa je le še »informacija«, ki smo jo medtem postavili na stran in ki se nam zdi presežena z novejšimi informacijami? V iskanju odgovora bi rad izhajal iz klasične oblike dialoga, s katerim je krstni obred začel sprejem novorojenega v občestvo verujočih in prerojenje v Kristusu. Duhovnik je najprej povprašal starše, kakšno ime so izbrali otroku in nato vprašal: kaj hočeš od Cerkve? Odgovor: vero. In kaj ti daje vera? Večno življenje. Po tem pogovoru so starši prosili za otroka dostop k veri, ker so v veri videli ključ za »večno življenje«. Dejansko gre – danes kakor nekoč – za to pri krstu, ko postaneš kristjan: ne gre za dejanje podružabljenja v občestvo, ne samo za sprejem v Cerkve, ampak starši pričakujejo za krščenca več: da mu vera, h kateri spada telesnost Cerkve in njenih zakramentov, podari življenje – večno življenje. Vera je substanca upanja. A tu se pojavi vprašanje: ali pravzaprav to sploh hočemo – večno živeti? Morda mnogi ljudje vere danes preprosto zato ne marajo, ker se jim večno življenje ne zdi nič prizadevanja vrednega. Saj sploh nočejo večnega življenja, marveč to sedanje življenje, in vera v večno življenje se dozdeva pri tem prej kot ovira. Večno – neskončno – živeti se dozdeva prej prekletstvo kakor dar. Gotovo, smrt bi radi odrinili kar najbolj daleč. Toda živeti nenehno in brez konca – more biti navsezadnje samo dolgočasno in končno neznosno. Natanko to pove na primer cerkveni oče Ambrož pri pogrebem nagovoru za svojega umrlega brata Satira: »Smrt sicer ni spadala k naravi, a je postala naravna. Bog je ni od začetka predvidel, marveč jo je podaril kot zdravilo /.../ Zaradi prestopka je človekovo življenje za- znamovano z vsakdanjo muko in neznosnim tarnanjem in je

postalo tako bedno. Potrebno je bilo končati tegobe, da smrt spet vzpostavi tisto, kar je življenje izgubilo. Neumrljivost bi bila bolj breme kakor dar, če ne bi posijala milost.«⁶ Že prej je Ambrož dejal: »Smrti ni treba objokovati, smrt je vzrok zveličanja ...«⁷

11. Karkoli že je sveti Ambrož hotel natanko povedati s temi besedami – res je, da bi odprava smrti ali tudi njeno dejansko neomejeno odlaganje postavilo zemljo in človeštvo v nemogoč položaj in tudi posamezniku samemu ne bi izkazalo nobene dobrote. Očitno obstaja neko protislovje v našem zadržanju, ki kaže na notranjo protislovnost našega bivanja samega. Z ene strani nočemo umreti. Pred vsem tudi drugi, ki nam je dober, noče, da umrjemo. Toda z druge strani pa vendar ne bi radi brez konca tako bivali naprej, in tudi zemlja ni ustvarjena za to. Kaj torej dejansko hočemo? Ta protislovnost našega lastnega zadržanja sproža globlje vprašanje: kaj je pravzaprav »življenje«? In kaj dejansko pomeni »večnost«? So trenutki, v katerih nenadoma čutimo: da, to bi dejansko bilo življenje – resnično »življenje« – takšno bi moralo biti. Poleg tega to, kar vsak dan imenujemo »življenje«, sploh ni življenje. Avguštín je v svojem velikem pismu o molitvi, ki ga je naslovil *Probi*, rimski vdovi in materi treh konzulov, nekoč dejal: pravzaprav hočemo vendar samo eno – »srečno življenje«, življenje, ki je res življenje, res »sreča«. Za prav nič drugega navsezadnje ne molimo. K ničemur drugemu nismo na poti – gre samo za to edino. Toda Avguštín nato pravi tudi: če natančno pogledamo, sploh ne vemo, po čem dejansko hrepenimo, kaj bi pravzaprav radi. Tega sploh ne poznamo. Celo tiste trenutke, ko mislimo, da se tega dotaknemo, tega v resnici ne dosežemo. »Ne vemo, kaj naj prosimo,« ponovi Avguštín besedo sv. Pavla (Rim 8,26). Vemo samo, da to ni tisto. V nevednosti pa vendar vemo, da tisto mora biti. »Tu je, da se tako izrazimo, neka poučena nevednost« (*docta ignorantia*), zapiše. Ne vemo, kaj bi resnično radi. Tega »resničnega življenja« ne poznamo. In

⁶ *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47: CSEL 73, 274.

⁷ *Prav tam*, II, 46: CSEL 73, 273.

vendar vemo, da mora nekaj biti, česar ne poznamo in k čemur nas žene.⁸

12. Mislim, da Avguštin tu zelo natančno in še vedno veljavno opisuje bistveni človekov položaj, od koder izhajajo vsa njegova protislovja in njegovi upi. Radi bi nekakšno življenje samo, dejansko življenje, ki se ga nato ne dotakne niti smrt. A hkrati ne poznamo tega, k čemur nas žene. Ne moremo nehati iztegovati se po tem in vendar vemo, da vse, kar moremo izkusiti in uresničiti, ni tisto, po čemer hrepenimo. To nepoznano je dejansko »upanje«, ki nas priganja, in njegova neznanost je hkrati razlog vseh obupanosti kakor vseh pozitivnih in vseh uničujočih zaletov k pravemu svetu, k pravemu človeku. Beseda »večno življenje« skuša temu nepoznano znanemu dati ime. Nujno je to vznemirljiva, nezadostna beseda. Kajti pri besedi »večno« mislimo na neskončnost, in ta nas prestraši. Pri življenju mislimo na življenje, ki ga izkušamo, ki ga ljubimo in ga ne bi radi izgubili in ki nam je hkrati vedno znova bolj muka kakor izpolnitev, tako da si ga z ene strani želimo in ga hkrati vendar nočemo. Samo poskusiti moremo iz časnosti, v katero smo ujeti, zamišljati si in slutiti, da večnost ni vedno nadaljujoča se zapovrstnost koledarskih dni, marveč nekaj takega kakor izpolnjeni trenutek, v katerem nas zajema celota in mi zajemamo celoto. To bi bil trenutek potopitve v ocean neskončne ljubezni, v katerem ni več časa, ni nobenega prej in potem. Lahko samo poskušamo misliti, da je ta trenutek življenje v polnem smislu, vedno novo potapljanje v prostranost bitja, medtem ko nas veselje preprosto prevzame. Tako to izraža Jezus pri Janezu: »Spet vas bom videl, in vaše srce se bo veselilo, in vašega veselja vam ne bo nihče vzel« (Jn 16,22). V tej smeri moramo misliti, če hočemo razumeti, kam meri krščansko upanje; razumeti tisto, kar pričakujemo od vere, od naše zedinjenosti s Kristusom.⁹

⁸ Prim. Ep. 130 *Ad Proban* 14, 25–15, 28; *CSEL* 44, 68–73.

⁹ Prim. *Katekizem katoliške Cerkve*, 1025.

Ali je krščansko upanje individualistično?

13. Kristjani so v svoji zgodovini skušali to nevedočo vednost prevesti v predstavljljive like in so razvili podobe »nebes«, ki vedno ostajajo daleč oddaljene od tistega, kar moremo poznati dejansko le negativno, v nepoznavanju. Vsi ti poskusi oblikovanja upanja so mnogim ljudem skoz stoletja dajali polet, da so živeli iz vere in so za to opustili tudi svoja »*hyparchonta*«, gmotno substanco. *Pismo Hebrejcem* je v svojem 11. poglavju orisalo nekakšno zgodovino upajočih in njihovega popotništva, ki sega od Abela vse do sedanjosti. V novem veku se je razvnela vedno ostrejša kritika tega načina upanja: to da je čisti individualizem, ki prepušča svet njegovi bedi in se je zatekel v zasebno večno odrešenje. Henri de Lubac je v uvodu v svoje temeljno delo *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme (Katolištvo. Družbeni vidiki dogem)* zbral nekaj značilnih glasov te vrste, od katerih naj bo eden naveden: »Ali sem našel veselje? Ne ... *Svoje* veselje sem našel. In to je nekaj strašno drugega. ... Jezusovo veselje more biti osebno. Pripadati more samo enemu človeku, in ta je rešen. Je v miru. ..., za zdaj in za vedno, a samo on. Ta osamljenost v veselju ga ne vznemirja. Nasprotno: saj je on vendar izvoljeni! V svoji blaženosti koraka skoz bitko z vrtnico v roki.«¹⁰

14. Nasproti temu je mogel H. de Lubac iz celotne prostranosti teologije cerkvenih očetov pokazati, da so na zveličanje vedno gledali kot na občestveno resničnost. *Pismo Hebrejcem* govori o »mesu« (prim. 11,19.16; 12,22; 13,14), torej o občestvenem zveličanju. Ustrezno pa cerkveni očetje pojmujejo greh kot uničenje edinosti človeškega rodu, kot razdrobljenost in razkol. Babilon, kraj pomešanja jezikov in ločitve, se pojavlja kot izraz tega, kar greh v resnici je. In tako se javlja »odrešenje« prav kot ponovna vzpostavitev edinosti, v kateri se ponovno združimo v enosti, ki se uveljavlja v svetovnem občestvu verujočih. Tu nam ni treba obravnavati vseh teh besedil, v katerih

¹⁰ Jean Giono, *Les vraies richesses* (1936), Préface, Paris 1992, 18–20, v: H. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Paris 1983, VII.

se javlja občestvena narava upanja. Ostanimo pri Avguštinovem *Pismu Probi*, v katerem to neznano znano, ki ga iščemo, zdaj le skuša nekoliko opisati. Njegovo geslo za to se je najprej preprosto glasilo »blaženo (srečno) življenje.« Zdaj navaja psalm 144/145/15: »Blagor ljudstvu, čigar Bog je Gospod.« In nadaljuje: »Da bi mogli pripadati temu ljudstvu /.../ in priti k nenehnemu življenju z Bogom, zato je cilj zapovedi 'ljubezen iz čistega srca, dobre vesti in nehlinjene vere' (1 Tim 1,5)«. ¹¹ To resnično življenje, ki ga vedno nekako skušamo doseči, je vezano na sobivanje z »ljudstvom« in se more za vsakega posameznika uresničiti samo v tem občestvu. Predpostavlja namreč izhod iz ječe lastnega »jaza«, ker se samo v odprtosti tega univerzalnega subjekta odpira tudi pogled na vir veselja, na ljubezen samo – na Boga.

15. Ta na občestvo naravnani pogled »blaženega življenja« meri sicer onkraj sedanjega sveta. A ravno tako ima opraviti tudi z oblikovanjem sveta – v zelo različnih oblikah, glede na zgodovinski kontekst in možnosti, ki jih je ponujal ali izključeval. V Avguštinovem času, v katerem je vdor novih ljudstev ogrožal trdnost sveta, v kateri je bilo dano neko jamstvo prava in življenja v pravnem občestvu, je šlo za to, da se okrepijo zares nosilne osnove tega občestva življenja in miru, da bi mogli preživeti v spremembi sveta. Poskušajmo tu navesti samo nključen in v marsikaterem oziru zgleden pogled na trenutek srednjega veka. Splošni zavesti so se samostani dozdevali kot kraji bega pred svetom (*«contemptus mundi»*) in umika iz odgovornosti za svet v iskanje zasebnega zveličanja. Bernard iz Clairvauxa (izg. Klervoja), ki je s svojim prenovljenim redom pripeljal v samostane trume mladih ljudi, je to videl čisto drugače. Zanj imajo menihi nalogo za vso Cerkev in s tem tudi za svet. V mnogih podobah je poudarjal odgovornost menihov za celotni organizem Cerkve, še več, za človeštvo. Nanje naobrača besedo Psevdo-Rufina: »Človeški rod živi od nekaj ljudi, kajti če teh ne bi bilo, bi propadel celotni svet ...« ¹² Kontem-

¹¹ Ep. 130 *Ad Probam* 13, 24: CSEL 44,67.

¹² *Sententiae* III, 118, v: Bernhard von Clairvaux, izd. G. B. Winkler, zv. IV, 686.

plativci – »*contemplantes*« – morajo postati obdelovalci zemlje – »*laborantes*«, nam pravi Bernard. Plemstvo dela, ki ga je krščanstvo podedovalo od judovstva, je izstopalo že v Avguštinovih in Benediktovih redovnih pravilih.

Bernard se tega loti na novo. Mladi plemiči, ki so množično pritekali v njegove samostane, so morali blagovoliti poprijeti za ročno delo. Bernard sicer izrecno pove, da tudi samostan ne more ponovno vzpostaviti raja, toda kot prostor krčenja praktične in duhovne vrste mora pripravljati novi raj. Divja gozdna dežela postaja rodovitna – ravno tu, kjer istočasno podirajo drevesa napuha, kjer krčijo divjo rast duš in tako pripravljajo rodovitno zemljo, na kateri more uspevati kruh za telo in dušo.¹³ Ali ne vidimo spet ravno spričo sedanje zgodovine, da ne more uspevati nobeno pozitivno oblikovanje sveta tam, kjer duše podivjajo?

Spreminjanje krščanske upajoče vere v novem veku

16. Kako pa se je mogla razviti predstava, da je Jezusovo sporočilo strogo individualistično in meri samo na posameznika? Kako je prišlo do tega, da so mogli »rešitev duše« dojemati kot beg pred odgovornostjo za celoto in program krščanstva kot zveličavno sebičnost, ki odklanja služenje za druge? Da bi našli odgovor na to, se moramo ozreti na osnove novega veka. Te se javljajo posebno razločno pri Francisu Baconu. Očitno je približevanje novega časa – z odkritjem Amerike in z novimi tehničnimi dosežki, ki so ta razvoj omogočili. Na čem pa sloni ta obrat časov? To je nova razporeditev eksperimenta in metode, ki usposablja človeka, da more priti do zakonite razlage narave in tako končno doseči *zmago umetnosti nad naravo* (*victoria cursus artis super naturam*).¹⁴ Novost – tako jo vidi Bacon – je nova podreditev znanosti praksi. To zdaj tudi teološko obrnejo: nova podreditev znanosti praksi pomeni, da je ponovno vzpostavljeno gospostvo

¹³ Prim. *prav tam*, III, 71, 470–473.

¹⁴ *Novum Organum*, I, 117.

nad stvarstvom, ki ga je Bog dal človeku in je bilo izgubljeno s padcem v greh.¹⁵

17. Če te stavke natančno beremo in premislimo, potem razpoznamo v njih grozljiv korak: ponovno vzpostavitev tega, kar je bil človek izgubil pri izgonu iz raja, so dotlej pričakovali od vere v Jezusa Kristusa in to so imeli za »odrešenje«. Zdaj tega »odrešenja«, ponovne vzpostavitve izgubljenega »raja«, ne pričakujejo več od vere, marveč od novo najdene povezave med znanostjo in prakso. Vere pri tem sploh ne tajijo, marveč jo predstavljajo na novo raven – na raven zgolj zasebnega in onstranskega – in jo imajo hkrati nekako nepomembno za svet. To programatsko gledanje je določilo pot novega veka in tudi še vedno določa versko krizo sedanosti, ki je povsem praktično predvsem kriza krščanskega upanja. Tako dobi tudi upanje pri Baconu novo podobo. Zdaj se glasi: vera v napredek. Kajti za Bacona je jasno, da so zdaj uveljavljena odkritja in iznajdbe šele začetek. Iz sodelovanja znanosti in prakse bodo sledila povsem nova odkritja in bo nastal povsem nov svet, človekovo kraljestvo.¹⁶ Tako je Bacon predložil tudi videnje pričakovanih izumov – vse do letala in podmornice. V nadaljnjem potekanju razvoja misli o napredku ostaja veselje ob vidnih napredkih človeške zmožnosti nenehna potrditev vere v napredek kot takšne.

18. Hkrati vedno močnejše stopata v središče dve kategoriji ideje o napredku: razum in svoboda. Napredek je predvsem napredovanje v naraščajočem gospodstvu razuma, in ta razum imajo samoumevno za moč dobrega in za dobro. Napredek premaguje vse odvisnosti – je napredek, ki vodi k popolni svobodi. Tudi na svobodo gledajo čisto kot na oblubo, v kateri se človek uresniči do svoje celovitosti. V obeh pojmihi – svobodi in razumu – je navzoč politični vidik. Kajti kraljestvo razuma pričakujejo ravno kot novo ustavo povsem svobodnega človeštva. Toda politični pogoji takšnega kraljestva razuma

¹⁵ Prim. *prav tam*, I, 129.

¹⁶ Prim. *New Atlantis*.

in svobode se dozdevajo sprva premalo opredeljeni. Zdi se, da razum in svoboda na osnovi svoje lastne dobrosti sama od sebe jamčita za novo popolno človeško občestvo. V obeh vodilnih pojmih »razum« in »svoboda« je seveda na tihem vedno mišljeno tudi nasprotje do vezi vere in Cerkve kakor tudi do vezi takratnih državnih ureditev. Oba pojma tako vsebujeta revolucionarni potencial strahovite eksplozivnosti.

19. Na kratko moramo razmišljati o dveh bistvenih obdobjih v političnem oblikovanju tega upanja, ker sta zelo pomembni za pot krščanskega upanja, za njegovo razumevanje in za njegov obstoj. Tu je najprej francoska revolucija kot poskus, da oblast razuma in svobode vzpostavi tudi politično-stvarno. Razsvetljena Evropa je najprej prevzeto gledala na ta dogajanja, spričo napredovanja pa je morala kajpada tudi na novo razmišljati o razumu in svobodi. Značilno za dve obdobji sprejetja tega, kar se je zgodilo v Franciji, sta dva spisa Immanuela Kanta, v katerih razmišlja o dogajanju. Leta 1792 napiše delo *Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden (Zmaga dobrega počela nad zlom in utemeljitev božjega kraljestva na zemlji)*. V njem piše: »Postopni prehod cerkvene vere do edinega gospodarstva čiste religijske vere je približevanje božjega kraljestva.«¹⁷ Kant nam tudi pove, da morejo revolucije skrajšati napredovanje prehoda od cerkvene vere do razumske vere. »Božje kraljestvo«, o katerem je govoril Jezus, je tu dobilo novo opredelitev in tudi novo navzočnost. Obstaja tako rekoč novo pričakovanje skorajšnjega kraljestva: »Božje kraljestvo« prihaja tam, kjer je premagana »cerkvena vera« in nadomeščena z »religijsko vero«, se pravi z golo razumsko vero. Leta 1795 se v spisu *Das Ende aller Dinge (Konec vseh reči)* pojavi spremeni- njena podoba. Kant zdaj pretehtava možnost, da bi poleg naravnega konca vseh reči utegnil nastopiti tudi protinaraven konec. O tem piše: »Če bi s krščanstvom enkrat prišlo tako daleč, da bi prenehalo biti ljubezni vredno /.../: tedaj bi morala /.../ odpor in upornost zoper krščanstvo postati gospodu-

¹⁷ Prim. I. Kant, v: *Werke* IV, izd. W. Weischedel (1956), 777.

joči način mišljenja ljudi; in antikrist /.../ bi začel svoje sicer kratko vladanje, (ki bi bilo domnevno osnovano na strahu in sebičnosti). Kmalu nato pa bi moral nastopiti (napačni) konec vseh reči v moralnem oziru zato, ker je krščanstvo sicer določeno, da postane splošna svetovna religija, a to ne bi postalo zaradi neugodne usode.«¹⁸

20. Devetnajsto stoletje se je oklepalo vere v razvoj kot nove oblike človeškega upanja in je imelo razum in svobodo še naprej za zvezdi vodnici, katerima bi morali slediti na poti upanja. Vedno hitreje napredovanje tehničnega razvoja in s tem povezana industrializacija pa je zdaj ustvarila popolnoma nov položaj: nastal je razred industrijskih delavcev in »industrijski proletariat«, katerega grozljive življenjske pogoje je Friedrich Engels leta 1845 opisal na pretresljiv način. Bralcu je moralo postati jasno: to ne sme ostati. Sprememba je nujna. Toda sprememba bo pretresla in postavila na glavo vso zgradbo meščanske družbe. Po meščanski revoluciji iz 1789 je bil čas za novo, proletarsko revolucijo. Napredek se ni mogel nadaljevati preprosto linearno z majhnimi koraki. Potreben je bil revolucionaren skok. Karl Marx je sprejel ta klic ure in skušal z jezikovno in miselno močjo spraviti na pot ta novi veliki – in kakor je mislil – dokončni korak zgodovine k ozdravitvi – k temu, kar je bil Kant označil kot »božje kraljestvo«. Potem ko je izginila resnica onstranstva, je treba zdaj uveljaviti resnico tostranstva. Kritika nebes se spreminja v kritiko zemlje, kritika teologije v kritiko politike. Napredek k boljšemu, k dokončno dobremu svetu, ne prihaja več preprosto iz znanosti, marveč od politike – od znanstveno preiščljene politike, ki spoznava zgradbo zgodovine in družbe in tako kaže pot k revoluciji, k obratu vseh reči. Marx je s temeljito natančnostjo, četudi partijsko pristransko, opisal položaj svojega časa in z veliko analitično zmožnostjo predstavil poti do revolucije – ne le teoretično, marveč jo je tudi pripeljal na pot s komunistično partijo, ki je izšla iz komunističnega manifesta leta

¹⁸ I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, v: *Werke* VI, izd. W. Weischedel (1964), 190.

1848. Njegova obljuba z jasnostjo analiz in enoumne navedbe sredstev za korenito spremembo je očarala in še vedno znova očara. »Revolucija« je namreč tudi nastopila, najbolj korenito v Rusiji.

21. Toda z njeno zmago se je pokazala tudi osnovna Mar-xova zmeta. Zelo natančno je sicer pokazal, kako je treba izpeljati prevrat. A ni nam povedal, kako naj gre potem naprej. Marx je preprosto predpostavljal, da bo z razlastitvijo vladajočega razreda in z zrušenjem politične oblasti, s podružbljanjem sredstev proizvodnje nastopil novi Jeruzalem. Zdaj so torej odpravljena vsa protislovja, človek in svet sta končno na čistem sama s seboj. Zdaj gre vse kar samo od sebe po pravi poti, ker vsem pripada vse in vsi hočejo drug drugemu najboljše. Tako je moral Lenin po uspeli revoluciji videti, da pri učitelju ni bilo mogoče najti ničesar o tem, kako naj gre naprej. Da, govoril je o vmesnem obdobju diktature proletariata kot nujnosti, ki pa naj bi nato sama od sebe odpadla. To »vmesno obdobje« poznamo zelo natančno, tudi kako se je potem razvijalo in ni razkrilo zdravega sveta, marveč je zapustilo brezupno uničenje. Marx ni le pozabil na to, da bi si izmislil potrebne ureditve za novi svet – saj teh sploh ne bi več potreboval. Iz njegovega zasnutka je logično, da o tem ničesar ne pove. Njegova zmeta je globlja. Pozabil je, da človek vedno ostane človek. Pozabil je človeka, in pozabil je njegovo svobodo. Pozabil je, da svoboda vedno ostaja tudi svoboda za zlo. Mislil je, da bo vse samo od sebe v redu, če bo ekonomija v redu. Njegova dejanska zmeta je materializem: človek pač ni le proizvod ekonomskih stanj; in ni ga mogoče ozdraviti samo od zunaj, z ustvarjanjem ugodnih ekonomskih pogojev.

22. Tako smo znova pred vprašanjem: kaj smemo upati? Nujna je samokritika novega veka v pogovoru s krščanstvom in njegovim likom upanja. V takšnem pogovoru se morajo tudi kristjani v kontekstu svojih spoznanj in izkušenj znova naučiti, v čem je resnično njihovo upanje, kaj imajo prinesiti svetu in česa ne. V samokritiko novega veka mora vsto-

piti tudi samokritika novoveškega krščanstva, ki se mora iz svojih korenin samo vedno znova razumevati na novo. O tem je tu mogoče poskusiti samo nekaj namigov. Najprej je treba vprašati: kaj razvoj v resnici pomeni; kaj obljublja in česa ne obljublja? Že v 19. stoletju je obstajala tudi kritika vere v napredek. V 20. stoletju je Theodor W. Adorno drastično opisal problematiko vere v napredek: napredek je, če natančno pogledamo, napredek od frače do megabombe. To je seveda v resnici samo ena plat napredka, ki je ne smemo izključiti. Drugače povedano: dvoumnost napredka je očitna. Napredek brez dvoma ponuja nove možnosti za dobro, a odpira tudi brezdanje možnosti zla, ki jih poprej ni bilo. Mi vsi smo postali priče, kako more napredek v napačnih rokah postati in je postal okruten napredek v zlu. Če tehničnemu napredku ne ustreza napredek v moralni omiki človeka, v »rasti notranjega človeka« (prim. Ef 3,16; 2 Kor 4,16), potem to ni napredek, ampak ogroženost za človeka in svet.

23. Kar se tiče obeh velikih vprašanj »razuma« in »svobode«, je mogoče tukaj samo nakazati vprašanja, ki so z njima povezana. Da, razum je velik božji dar človeku, in zmaga razuma nad nespametjo tudi cilj krščanske vere. A kdaj razum resnično vlada? Ko se loči od Boga? Ko je postal slep za Boga? Ali je logika znanja in moči že ves razum? Če razvoj, da bi res bil razvoj, potrebuje moralne rasti človeštva, potem mora tudi logika znanja in moči biti prav tako nujno dopolnjena z odprtostjo razuma za rešilne sile vere, za razlikovanje dobrega in zla. Razum postane človeški le, če more volji pokazati pot, in to zmore samo, če vidi onkraj sebe. Sicer postane človekov položaj v neravnotežju med gmotno zmožnostjo in nekritičnostjo srca ogrožitev zanj in za stvarstvo. Tako je treba pri vprašanju »svobode« spomniti, da človeška svoboda vedno terja sodelovanje svobod. Sodelovanje pa ne uspe, če ga ne določa skupna notranja mera, ki je temelj in cilj naše svobode. Povejmo to povsem preprosto: človek potrebuje Boga, sicer je brez upanja. Ta trditev svetega Pavla (prim. Ef 2,12), navedena na začetku, se iz potekanja novega veka izkazuje kot povsem realistična in popolnoma resnična.

Zato velja, da se brez Boga osnovano »božje kraljestvo« – torej kraljestvo človeka samega – neizogibno neha z »napačnim koncem« vseh reči, kakor ga je opisal Kant. To smo videli in še vedno vidimo. Velja pa tudi, da Bog šele tedaj resnično vstopi v človeške reči, če ne razmišljamo samo mi o njem, marveč če se nam on sam približa in nas nagovori. Zato razum potrebuje vero, da bi povsem prišel sam do sebe: razum in vera potrebujeta drug drugega, da bi izpolnila svoje pravo bistvo in svoje poslanstvo.

Resnična podoba krščanskega upanja

24. Vprašajmo se še enkrat: kaj smemo upati? In česa ne smemo upati? Najprej moramo ugotoviti, da je seštevljiv napredek mogoč samo na materialnem področju. V rastočem spoznanju struktur materije in ustrezno vedno napredujočih iznajdb očitno obstaja nepretrganost napredka do vedno večjega obvladovanja narave. Toda na področju moralne zavesti in moralnega odločanja ni nikakršnega seštevanja enake vrste, iz preprostega razloga, ker je človekova svoboda vedno nova in se mora človek vedno znova odločati. Nihče se ni odločil namesto nas – saj tedaj sploh ne bi bili več svobodni. Svoboda pogojuje, da je v bistvenih odločitvah vsak človek, vsak rod začetek. Gotovo morejo novi rodovi graditi na spoznanjih in izkušnjah tistih, ki so živeli pred njimi, ter zajemati iz moralnega zaklada vsega človeštva. A lahko ga tudi zanikajo, ker ne more imeti iste razvidnosti kakor materialne iznajdbe. Moralni zaklad človeštva ni navzoč tako, kakor so tu stroji, ki jih uporabljamo, marveč je navzoč kot klic k svobodi in kot možnost zanjo. To pa pomeni:

a) Pravičnega stanja človeških reči, dobroti sveta, nikdar ni mogoče zajamčiti kar s samimi strukturami, pa naj bodo še tako dobre. Takšne strukture niso le pomembne, ampak so tudi nujne, toda ne morejo in ne smejo razveljaviti človekove svobode. Tudi najboljše strukture delujejo le, če v neki skupnosti živijo prepričanja, ki morejo motivirati ljudi za svo-

bodno privolitev skupnemu redu. Svoboda potrebuje prepričanje; prepričanje ni tu samo od sebe, marveč si ga je treba vedno znova priboriti v občestvu.

b) Ker človek vedno ostaja svoboden in ker je njegova svoboda vedno tudi krhka, nikdar ne bo dokončno vzpostavljeno kraljestvo dobrega na tem svetu. Kdor obljublja boljši svet, ki naj dokončno za vedno ostane takšen, daje napačne obljube; ne upošteva človeške svobode. Svobodo je treba vedno znova pridobivati za dobro. Svobodna privolitev za dobro nikdar ne obstaja kar sama od sebe. Če bi obstajale strukture, ki nepreklicno ustvarjajo neko – dobro – ureditev sveta, potem bi zanimali človekovo svobodo, in zato navsezadnje to ne bi bile dobre strukture.

25. To pomeni: vedno novo prizadevanje za prave ureditve človeških reči je naloženo vsakemu rodu; nikoli ni povsem dokončano. Vsak rod mora seveda storiti tudi svoje, da zavladajo prepričljive ureditve svobode in dobrega, ki pomagajo naslednjemu rodu kot smerokaz za pravilno rabo človeške svobode in tako v vsej človeški omejenosti dajejo neko jamstvo tudi za prihodnost. Drugače povedano: dobre strukture pomagajo, a same ne zadostujejo. Človek nikoli ne more biti odrešen samo od zunaj. Francis Bacon in tok novega veka, ki mu je sledil, sta se motila, ko sta mislila, da bo človek odrešen z znanostjo. Takšno pričakovanje preveč zahteva od znanosti; takšna oblika upanja je varljiva. Znanost more veliko prispevati k počlovečenju sveta in človeštva. More pa človeka in svet tudi uničiti, če je ne vodijo sile, ki so zunaj nje same. Obratno pa moramo tudi reči, da se je novoveško krščanstvo spričo uspehov znanosti v razvoju oblikovanja sveta v veliki meri umikalo k posamezniku in njegovemu zveličanju. S tem je zožilo radij svojega upanja in tudi ni zadostno spoznalo veličine svojega poslanstva, najsi je tudi še naprej delalo velike reči v oblikovanju človeka in v skrbi za slabotne in trpeče.

26. Človeka ne odrešuje znanost. Človek je odrešen po ljubezni. To velja najprej v čisto notranje svetnem območju. Če

kdo v svojem življenju izkusi veliko ljubezen, je to trenutek »odrešenja«, ki daje nov smisel njegovemu življenju. A kmalu bo spoznal, da podarjena mu ljubezen sama ne rešuje vprašanja njegovega življenja. Ostaja ogrožana. Ljubezen se lahko uniči s smrtjo. Človek potrebuje brezpogojno ljubezen. Potrebuje tisto gotovost, ki mu dovoli reči: »Ne smrt ne življenje ne angeli ne moči ne sedanost ne prihodnost ne oblasti višave ali globočine ne kaka druga stvar nas ne more ločiti od božje ljubezni, ki je v Kristusu Jezusu, našem Gospodu« (Rim 8,38–39). Če obstaja ta brezpogojna ljubezen s svojo brezpogojno gotovostjo, potem – šele potem – je človek »odrešen«, kar koli že ga v posameznem doleti. To je mišljeno, ko rečemo: Jezus Kristus nas je »odrešil«. Po njem smo postali gotovi Boga – Boga, ki ne predstavlja oddaljenega »prvega vzroka« sveta, saj je njegov edinorojeni Sin postal človek, in o njem more vsakdo reči: »Živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in zame dal samega sebe« (Gal 2,20).

27. Samo v tem smislu velja, da, kdor ne pozna Boga, utegne sicer imeti mnogo upov, a je naposled brez upanja, brez velikega upanja, ki nosi celotno življenje (prim. Ef 2,12). Resnično, veliko upanje, ki nosi človeka skoz vse prelome, more biti samo Bog – Bog, ki nas je ljubil in nas ljubi »do konca«, »do dopolnitve« (prim. Jn 13,1 in 19,30). Kogar se dotakne ta ljubezen, začenja slutiti, kakšno bi dejansko bilo »življenje«. Začenja slutiti, kaj je mišljeno z besedo upanja, ki smo jo srečali v krstnem obredu: od vere pričakujem »večno življenje« – resnično življenje, ki je popolnoma in neogroženo, v vsej svoji polnosti zares življenje. Jezus, ki je o sebi rekel, da je prišel, da bi imeli življenje in sicer življenje v polnosti, v preobilju (prim. Jn 10,10), nam je tudi pojasnil, kaj to pomeni – »življenje«: »To je večno življenje: da poznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa« (Jn 17,3). Življenje v resničnem pomenu človek nima sam v sebi in ne iz sebe samega: življenje je odnos. In življenje v svoji celovitosti je odnos do tistega, ki je izvir življenja. Če smo v odnosu z njim, ki ne umrje, ki je življenje samo in ljubezen sama, potem smo v življenju. Potem »živimo«.

28. A zdaj nastopi vprašanje: ali nismo tu spet prišli do odrešitjskega individualizma? Do upanja samo zame, ki ravno tedaj sploh ni resnično upanje, ker pozablja ali izpušča druge? Ne. Odnos do Boga poteka prek občestva z Jezusom – sami in iz lastne moči ne zadostujemo. Odnos do Jezusa pa je odnos s tistim, ki se je daroval za nas vse (prim. 1 Tim 2,6). Zedinjenost z Jezusom Kristusom nas sprejme v njegov »za vse«, in to napravi za naš način bivanja. Obvezuje nas, da bivamo za druge; a v zedinjenosti z Jezusom bo šele sploh mogoče, resnično bivati za druge, za celoto. Tu bi rad navedel velikega grškega cerkvenega učitelja Maksima Spoznavalca (+ 662), ki najprej zahteva, da ne dajemo ničemur prednosti pred spoznanjem in ljubeznijo Boga, potem pa takoj preide na povsem praktično stvar: »Kdor ljubi Boga, ne more obdržati denarja zase. Razdeljuje ga po 'božje' /.../ na isti način po meri pravičnosti.«¹⁹ Iz ljubezni do Boga sledi deležnost pri božji pravičnosti in dobroti do drugih. Ljubiti Boga zahteva notranjo svobodo do sleherne posesti in gnotne dobrine. Božja ljubezen se kaže v odgovornosti do drugega.²⁰ Isto povezavo med ljubeznijo do Boga in odgovornostjo za ljudi moremo na izreden način opaziti v življenju svetega Avguština. Po svojem spreobrnjenju h krščanski veri je hotel z enako mislečimi prijatelji začeti življenje, ki naj bi bilo popolnoma posvečeno božji besedi in večnim stvarim. Veliki ideal premišljevalnega življenja, ki ga je izdelala velika grška filozofija, je hotel Avguština napolniti s krščanskimi vsebinami in tako izvoliti »boljši del« (prim. Lk 10,42). A prišlo je drugače. Pri nekem nedeljskem bogoslužju v pristaniškem mestu Hipon ga je škof vzel iz množice in primoral, da se da posvetiti za služenje v tem mestu kot duhovnik. V pogledu nazaj na to uro piše v svojih *Izpovedih*: »Prestrašen zaradi svojih grehov in bremena svoje bednosti sem v srcu premišljeval o begu v samoto. A ti si me oviral in me okreпил s svojo besedo: 'Zato je Kristus umrl za vse, da bi tisti, ki živijo, ne živeli več sebi, marveč njemu, ki je umrl za vse' (2 Kor 5,15)«. ²¹ Kristus je

¹⁹ Poglavlja o ljubezni, Centuria (Stotnije) 1, pogl. 1: PG 90, 965.

²⁰ Prim. prav tam, PG 90, 962–966.

²¹ *Izpovedi*, MD, Celje 1984, X 43, 70: CSEL 33. 297.

umrl za vse. Živeti zanj pomeni pustiti, da si deležen njegovega »bivanja za« druge.

29. Za Avgušтина je to pomenilo popolnoma novo življenje. Nekoč je svoj vsakdanjik takole opisal: »Svariti povzročitelje nemira, tolažiti malodušne, zavzemati se za slabotne, zavračati nasprotnike, dramiti lene, zadrževati prepirljivce, dodeliti pravo mesto domišljavcem, spodbujati obupane, pomiriti sprte, pomagati ubogim, prenašati hudobne in (ah!) ljubiti vse.«²² »Evangelij mi vliva strah v kosti«²³ – tisti zveličavni strah, ki nas ovira, da bi živeli samo zase, in nas sili, da podarjamo naprej naše skupno upanje. V resnici je šlo Avguštinu natančno za to, da je v kritičnem položaju rimskega cesarstva, ki je ogrožal tudi rimsko Afriko in je na koncu njegovega življenja propadel, podarjal naprej upanje – upanje, ki ga je zajemal iz vere in ga je usposabljal, da se je odločno in z vsemi močmi udeležil graditve mesta, kar je bilo čisto nasprotno njegovi navznoter usmerjeni naravi. V istem poglavju *Izpovedi*, v katerem smo prej srečali odločilni razlog njegovega zavzemanja »za vse«, pove: Kristus »se zavzema za nas, sicer bi obupal. Mnoge in težke so slabosti, mnoge in težke, a močnejše je tvoje zdravilo. Mogli bi misliti, da je tvoja beseda daleč proč od zedinjenja s človekom, in mogli bi obupati nad seboj, če ta beseda ne bi meso postala in med nami prebivala.«²⁴ V moči svojega upanja se je Avguštin razdajal za preproste ljudi in za svoje mesto in je dajal prednost oznanjevanju preprostim na preprost način pred svojo duhovno odličnostjo.

30. Povzemimo, kar se je pokazalo na poti naših dosedanjih premišljevanj. Človek ima veliko majhnih in velikih upov, dan za dnem – različne v različnih obdobjih svojega življenja. Včasih se dozdeva, da ga kakšno upanje povsem izpolni in da ne potrebuje drugih. V mladosti je to morda upanje na veliko, izpolnjujočo ljubezen; upanje na neki položaj v pokli-

²² *Sermo* 340, 3: *PL* 38, 1484; prim. F. van der Meer, *Augustinus als Seelsorger* (1951), 318.

²³ *Sermo* 339, 4: *PL* 38, 1481.

²⁴ *Izpovedi*, X, 43–69: *CSEL* 33, 279.

cu, na ta ali oni za nadaljnje življenje odločilen uspeh. Ko pa ta upanja nastopijo, se pokaže, da to le ni bilo vse. Pokaže se, da potrebuje upanje, ki sega onkraj tega. Da bi mu moglo zadostovati le nekaj neskončnega, ki bo vedno več kakor tisto, kar more kdajkoli doseči. V tem smislu je novi vek razvil upanje na popolni svet, ki naj bi ga zgradili. Zdelo se je, da je postalo mogoče napraviti takšen svet s spoznanji znanosti in znanstveno osnovane politike. Tako so svetopisemsko upanje na božje kraljestvo nadomestili z upanjem na človekovo kraljestvo, boljši svet, ki naj bi bil pravo »božje kraljestvo«. To se je končno zdelo veliko in realistično upanje, ki ga človek potrebuje. To upanje je moglo – za trenutek – pritegniti vse človekove moči; veliki cilj se je zdel vreden vsega zavzemanja. Toda sčasoma se je pokazalo, da se to upanje vedno bolj oddaljuje. Človek se je najprej zavedel, da je to morda upanje za ljudi pojutrišnjem, ne pa upanje zame. In kakor je veliko upanje namenjeno »za vse«, ker jaz ne morem postati srečen zoper druge in brez drugih, tako tudi obratno upanje, ki se mene samega ne tiče, ni nobeno pravo upanje. Pokazalo se je, da je to upanje zoper svobodo, kajti stanje človeških stvari je v vsakem rodu na novo odvisno od svobodnih odločitev teh ljudi. Če bi jim bila svoboda odvzeta z razmerami in strukturami, svet pač ne bi bil več dober, ker svet brez svobode ni dober svet. Tako je sicer nujno stalno zavzemanje, da svet postane boljši, toda boljši jutrišnji dan ne more biti dejanska in zadostna vsebina naših upanj. In vedno se pri tem zastavlja vprašanje: kdaj je svet »boljši«? Kaj ga napravlja dobrega? Po katerem merilu se meri njegova dobrost? In po kakšnih potih moremo priti do tega »dobrega«?

31. Še enkrat: potrebujemo manjše ali večje upe, ki nas dan za dnem držijo na poti. A ne zadostujejo brez velikega upanja, ki mora presegati vse drugo. To veliko upanje more biti edino Bog, ki objema celoto in ki nam more dati in podariti tisto, česar mi sami ne zmoremo. Prav ta obdarjenost spada k upanju. Bog je temelj upanja. Ne kateri koli bog, marveč Bog, ki ima človeško obličje in ki nas je ljubil do konca: vsakega posameznika in človeštvo kot celoto. Njegovo kraljestvo

ni navidezno onstranstvo neke prihodnosti, ki ne bo nikoli prišla; njegovo kraljestvo je tu, kjer je on ljubljen in kjer njegova ljubezen prihaja k nam. Edino njegova ljubezen nam daje možnost, da v vsej treznosti vedno znova vzdržimo v svetu, ki po svojem bistvu ni popoln, ne da bi izgubili polet upanja. Njegova ljubezen nam je hkrati jamstvo, da obstaja tisto, kar slutimo le nejasno in vendar najgloblje pričakujemo: življenje, ki je »resnično« življenje. Poskušajmo v zadnjem delu to še naprej konkretizirati, ko se obračamo k praktičnim krajem učenja in urjenja upanja.

Kraji učenja in urjenja upanja

1. Molitev kot šola upanja

32. Prvi bistveni učni kraj upanja je molitev. Če mi nihče več ne prisluhne, me Bog še vedno posluša. Če z nikomer ne morem govoriti, nikogar več poklicati – Bogu morem vedno govoriti. Če mi nihče več ne more pomagati – kjer gre za stisko ali pričakovanje, ki presega človeško moč upanja –, Bog mi more pomagati.²⁵ Če sem potisnjen v poslednjo osamljenost: molivec ni nikoli čisto sam. Nepozabni kardinal Nguyen van Thuan nam je iz trinajstih let zapora, od tega jih je devet preстал v samici, zapustil dragoceno knjižico: *Molitve upanja*. Trinajst let v zaporu, v položaju na videz popolne brezupnosti, mu je poslušanje Boga, možnost govorjenja z njim postala rastoča moč upanja. Po osvoboditvi ga je to upanje podžgalo, da je ljudem po vsem svetu postal pričevalec upanja – velikega upanja, ki tudi v nočeh samote ne ugasne.

33. Avguštin je v neki pridigi ob *Prvem Janezovem pismu* zelo lepo predstavil notranjo povezavo med molitvijo in upanjem. Avguštin opredeljuje molitev kot vajo hrepenenja. Človek je ustvarjen za velike reči – za Boga samega, da ga on izpolni. A človekovo srce je preozko za velikost, ki mu je

²⁵ Prim. *Katekizem katoliške Cerkve*, 2657.

namenjena. Mora se razširiti. »Ko Bog podarja samega sebe, krepi naše hrepenenje; s hrepenenjem razširja našo notranjost; ko jo razširja, jo napravlja sprejemljivejšo (za njega samega).« Avguštin se sklicuje na svetega Pavla, ki o sebi pove, da živi v stegovanju k prihodnjemu (prim. Flp 3,13) in nato uporabi zelo lepo podobo, da bi opisal to dogajanje širjenja in pripravljanja človekovega srca. »Predstavljaš si, da te Bog hoče napolniti z medom (podoba za božjo nežnost in njegovo dobroto). Če pa si povsem poln kisa, kam boš dal med?« Posoda, se pravi srce, se mora najprej razširiti in očistiti: osvobojeno mora biti kisa in okusa po kisu. To stane delo, to stane bolečino, a samo tako nastane primernost za to, za kar smo določeni.²⁶ Tudi če Avguštin govori neposredno samo o sprejemljivosti za Boga, je vendar povsem jasno, da človek v tem delu, v katerem se osvobaja kisa in njegovega kislega okusa, postaja svoboden ne le za Boga, ampak ravno tudi odprt za druge. Kajti samo ko postajamo božji otroci, moremo biti pri skupnem očetu. Molitev ne pomeni stopiti iz zgodovine in se umakniti v zaseben kot lastne sreče. Prava molitev je dogajanje notranjega čiščenja, ki nas napravlja sposobne za Boga in tako tudi sposobne za ljudi. V molitvi se mora človek naučiti, kaj si resnično sme izprositi od Boga – kaj je vredno Boga. Naučiti se mora, da ne more moliti proti drugim. Naučiti se mora, da ne sme prositi za površne in lagodne reči, ki si jih ravno zaželi – napačno malo upanje, ki ga vodi proč od Boga. Človek mora očiščevati svoje želje in upe. Mora se osvoboditi od svojih tihih laži, s katerimi goljufa samega sebe. Bog jih docela vidi, in soočenje z Bogom ga sili, da spoznava samega sebe. »Kdo opazi svoje napake? Osvobodi me krivde, ki se je ne zavedam,« moli psalmist (Ps 19/18/,13). Nespoznavanje krivde, utvara nedolžnosti, me ne opravičuje in ne rešuje, kajti sam sem kriv za otopitev svoje vesti, svoje nezmožnosti v sebi spoznati zlo kot tako. Če ni Boga, potem se moram morda zateči v takšne laži, ker ni nikogar, ki bi mi mogel odpustiti, nikogar, ki je zares merilo. A srečanje z Bogom prebujajo mojo vest, da ni več opravičevanje samega

²⁶ Prim. *In 1 Joannis* 4,6: PL 35, 2008s.

sebe, zrcaljenje mene samega in sodobnikov, ki me oblikujejo, marveč postane zmožnost poslušanja za dobro samo.

34. Zato da molitev razvija očiščujočo moč, mora biti z ene strani povsem osebna, soočenje moje osebe z Bogom, živim Bogom. Z druge strani pa jo morajo vedno znova voditi in razsvetljevati velike molitvene besede Cerkve in svetnikov, bogoslužna molitev, v kateri nas Gospod vedno znova uči prav moliti. Kardinal Nguyen Van Thuan je v svoji knjigi duhovnih vaj pripovedoval, kako so bila v njegovem življenju dolga obdobja nezmožnosti za molitev in kako se je oklepал molitvenih besed Cerkve: očenaša, zdravamarije, molitev bogoslužja.²⁷ V molitvi mora biti vedno to prepletanje občestvene in osebne molitve. Tako moremo govoriti z Bogom, tako Bog govori z nami. Tako se na nas dogajajo očiščevanja, po katerih postajamo zmožni Boga in ki nas usposabljaajo, služiti ljudem. Tako postajamo sposobni velikega upanja, in tako postajamo služabniki upanja za druge: upanje v krščanskem smislu je vedno tudi upanje za druge. Je dejavno upanje, v katerem se borimo za to, da se stvari ne »končajo narobe«. Je dejavno upanje tudi v smislu, da držimo svet odprt za Boga. Samo tako ostaja svet tudi zares človeški.

2. Delovanje in trpljenje kot učna kraja upanja

35. Vse resno in pravilno človekovo delovanje je upanje v izvajanju. Najprej v smislu, da s tem skušamo spraviti naprej svoje manjše ali večje upe: rešiti to ali ono nalogo, ki je pomembna za nadaljnjo pot našega življenja. S svojo zavzetostjo skušamo prispevati k temu, da svet postane nekoliko svetlejši in bolj človeški in se tako odpirajo tudi vrata v prihodnost. A vsakdanje zavzemanje za nadaljevanje našega življenja in za prihodnost celote se utruji ali sprevrže v fanatizem, če nam ne sveti luč tistega velikega upanja, ki ga ne morejo uničiti niti neuspehi v malem in polomije zgodovinskih potekov. Če ne smemo upati na nič več kakor le na to, kar je

²⁷ *Hoffnung, die uns trägt*, Freiburg 2001, 121s.

mogoče doseči sproti, in to, kar obetajo vladajoče politične in gospodarske oblasti, potem naše življenje kmalu postane brez upanja. Pomembno je vedeti: smem upati še vedno, tudi če za svoje življenje ali za svojo zgodovinsko uro nimam ničesar več pričakovati. Samo velika gotovost upanja, da neuničljiva moč ljubezni varuje moje življenje in zgodovino v celoti kljub vsej polomiji, ter ji daje smisel in pomen, more potem še podarjati pogum za delovanje in nadaljevanje. Gotovo, mi ne moremo sami »graditi« božjega kraljestva – to, kar gradimo, ostaja vedno človeško kraljestvo z vsemi omejenostmi, ki so v človeškem bistvu. Božje kraljestvo je dar, in prav zato je veliko in lepo in odgovor na upanje. Mi ne moremo – da poveemo v klasični terminologiji – nebes »zaslužiti« s svojimi deli. Nebesa so vedno več, kakor zaslužimo, tako kakor ljubljenost nikdar ni »zasluga«, marveč je vedno dar. A čeprav vemo, da so nebesa »več vredna«, vendarle ostaja res, da naše delovanje ni ravnodušno pred Bogom in zato ni ravnodušno za tok zgodovine. Sebe in svet moremo odpreti za vstop Boga: resnice, ljubezni, dobrote. Prav to so storili svetniki, ki so kot »božji sodelavci« prispevali k odrešenju sveta (prim. 1 Kor 3,9; 1 Tes 3,2). Svoje življenje in svet moremo očistiti od zastrupitev in onesnaženj, ki bi mogla uničiti sedanost in prihodnost. Mi moremo odkrivati vire stvarstva in jih ohranjati čiste ter tako s stvarstvom, ki je kot dar pred nami, v skladu z njegovo notranjo pravico in njegovim ciljem delati, kar je prav. To ostane smiselno, tudi če smo mi na zunaj brez uspeha ali smo na videz brez moči v primerjavi s prednostjo nasprotujočih sil. Tako prihaja z ene strani iz našega delovanja upanje za nas in za druge. Hkrati pa nam veliko upanje na božje obljube daje pogum in smer delovanja v dobrih kakor v slabih urah.

36. K človeškemu bivanju spada trpljenje prav tako kakor delovanje. Trpljenje po eni strani izhaja iz naše končnosti, po drugi iz gmote krivde, ki se je nakopičila v zgodovini in tudi v sedanosti neustavljivo narašča. Seveda je treba storiti vse, da bi zmanjšali trpljenje: preprečiti trpljenje nedolžnih, kolikor je mogoče; ublažiti bolečine; pomagati premagovati duševno trpljenje. Vse to so dolžnosti tako pravičnosti kakor lju-

bezni, ki spadata k osnovnim zahtevam krščanskega bivanja in vsakega resnično človeškega življenja. V boju zoper telesno bolečino so se posrečili veliki napredki. Trpljenje nedolžnih in tudi duševne bolečine pa so se v zadnjih desetletjih prej povečale. Da, storiti moramo vse, da bi premagali trpljenje, a s sveta ga ne moremo povsem odpraviti – preprosto zato, ker se ne moremo otresti svoje končnosti in ker nihče od nas ni zmožen, spraviti s sveta moč zla, krivde, ki je nenehno – to vidimo – vzrok trpljenja. To bi zmožel samo Bog: samo Bog, ki sam stopa v zgodovino, postane človek in v njej trpi. Vemo, da ta Bog obstaja in da je zato v svetu moč, ki »odjemlje krivdo sveta« (Jn 1,29). Z vero, da ta moč obstaja, se je v zgodovini pojavilo upanje na ozdravitev sveta. A to je ravno upanje in še ne dopolnitev. Upanje, ki nam daje pogum, da se postavimo na stran dobrega, tudi kjer se zdi brezupno, saj vemo, da v zunanjem potekanju zgodovine moč krivde ostaja še naprej strašna sedanost.

37. Vrnimo se. Bolečino lahko poskušamo omejiti, se proti njej bojevati, a ne moremo je odpraviti s sveta. Prav tam, kjer se ljudje v prizadevanju, da se izognejo trpljenju, izmikajo vsemu, kar bi pomenilo trpljenje, si hočejo prihraniti muko in bolečino resnice, ljubezni, dobrote, se zaženejo v prazno življenje, v katerem morda skoraj ni bolečine, a tem bolj otopel občutek nesmiselnosti in izgubljenosti. Človeka ne ozdravlja izogibanje trpljenju, ne beg pred trpljenjem, marveč sposobnost trpljenje sprejeti in v njem zoreti, v njem najti smisel po zedinjenju s Kristusom, ki je trpel z neskončno ljubeznijo. V tej zvezi bi rad navedel nekaj stavkov iz pisma vietnamskega mučenca Pavla Le-Bao-Thina (+ 1857), v katerih se pokaže ta preobrazba trpljenja po moči upanja, ki prihaja iz vere. »Jaz, Pavel, ujetnik zaradi Kristusovega imena, bi vam rad dal na znanje stiske, v katere sem tukaj vsak dan potopljen, da vas vžge plamen božje ljubezni in boste skupaj z menoj poveličevali Boga: Vekomaj traja njegova milosrčnost (prim. Ps 136/135/). Ta ječa je zares podoba pekla: grozovitim mučenjem vseh vrst, kot so spona, železne verige in vrvi, se pridružujejo sovraštvo, maščevanja, obrekovanja,

opolzke besede, kriva obdolževanja, podlosti, krive prisege, kletve in končno strah in žalost. Bog, ki je tri mladeniče rešil iz goreče ognjene peči, mi je vedno blizu. Tudi mene je rešil iz teh bridkosti in jih spremenil v sladkost: Vekomaj traja njegova milosrčnost. Sredi teh mučenj, ki običajno druge upognejo in zlomijo, sem jaz, hvala Bogu, poln veselja in vedrine, ker nisem sam, ampak je v meni Kristus /.../ Kako naj prenašam to strašno igro, v kateri moram vsak dan gledati vladarje, mandarine in njihove dvorjane, ki preklinjajo tvoje sveto ime, ki kraljuješ nad kerubi in serafi (prim. Ps 80/79/,2)? Glej – pogani z nogami teptajo tvoj križ. Kje je tvoje veličastvo? Ko vse to gledam, imam v žaru tvoje ljubezni rajši, da me razsekajo na kose, da bi umrl v pričevanje tvoje ljubezni. Pokaži mi, Gospod, svojo moč! Pridi mi na pomoč in reši me, da se bo v moji slabosti razodela in povelečevala tvoja moč pred vsemi ljudstvi /.../ Dragi bratje, ko slišite te besede, se veselite in povzdigujte nenehno hvalnico Bogu, viru vsega dobrega, in ga povelečujte z menoj: Vekomaj traja njegova milosrčnost /.../ Vse to vam pišem, da bi se moja in vaša vera med seboj zlili v eno. Medtem ko divja vihar, vržem svoje sidro pred božji prestol: to je živo upanje, ki je v mojem srcu ...»²⁸ To je pismo iz »pekla«. Vidna je vsa groza koncentracijskega taborišča, v katerem se mukam, ki jih povzročajo trinogi, pridružuje sprožitev zla v trpečih, ki tako ponovno postanejo orodja za okrutnosti mučiteljev. To je pismo iz »pekla«, a v njem se uresničuje beseda psalma: »Če se povzpnem v nebesa, si tam; če ležem v podzemlje, si navzoč /.../ Ko bi rekel: Tema naj me pokrije /.../ Tedaj bi noč svetila kakor dan in tema bi bila svetloba« (Ps 139/138/,8–12; prim. tudi Ps 22/23/,4). Kristus se je spustil v »pekel« in je navzoč pri tistem, ki je vržen tja dol, in mu temo spreminja v svetlobo. Trpljenje, muke postajajo grozne in skoraj neznosne. A zvezda upanja je vzšla – sidro srca sega vse do božjega prestola. Ne sprošča se zlo v človeku, marveč luč zmaguje: trpljenje postaja hvalnica – ne da bi prenehalo biti trpljenje.

²⁸ *Rimsko molitveno bogoslužje*, bogoslužno branje, 24. novembra.

38. Mera človečnosti se bistveno določa v odnosu do trpljenja in do trpečega. To velja za posameznika kakor za družbo. Družba, ki ne more sprejeti trpečih in pomagati v so-trpljenju, deliti in nositi trpljenje tudi od znotraj, je okrutna in nehumana družba. Toda družba ne more sprejemati trpečih in jih nositi v njihovem trpljenju, če tega ne zmorejo posamezniki; in posameznik spet ne more sprejeti trpljenja drugega, če sam v trpljenju ne zmore najti smisla, poti očiščenja in zorenja, poti upanja. Kajti sprejetje drugega, ki trpi, pomeni, da si prisvojim njegovo trpljenje samo, da postane tudi moje trpljenje. A prav s tem, da je zdaj to postalo deljeno trpljenje, da je v njem še nekdo drug, prodre luč ljubezni v to trpljenje. Latinska beseda *con-solatio*, tolažba, to zelo lepo izraža, ko prebujajo predstavo sobivanja v osamljenosti, ki potem ni več osamljenost. A tudi sposobnost, sprejemati trpljenje zaradi dobrote, zaradi resnice in pravice, določa mero človečnosti. Kajti če je končno moje dobro počutje, moja nedotakljivost pomembnejša kakor resnica in kakor pravica, potem velja gospostvo močnejšega; potem prevladuje nasilje in laž. Resnica, pravica mora biti nad mojo udobnostjo in mojo fizično nedotaknjenostjo, sicer moje življenje samo postane laž. In končno je tudi privolitev ljubezni vir bolečine, kajti ljubezen terja vedno znova odpovedovanja samemu sebi, v katerih se pustim obrezati in raniti. Ljubezen sploh ne more obstajati brez tega tudi bolečega odpovedovanja samemu sebi; sicer postane čisto samoljubje in se kot ljubezen sama ukine.

39. Trpeti z drugimi, za druge; trpeti zaradi resnice in pravice; trpeti iz ljubezni in zato, da bi postali zares ljubeči – to so temeljne prvine človečnosti; odprava teh prvin bi uničila človeka samega. A še enkrat se pojavlja vprašanje: ali to zmoremo? Ali je drugi dovolj pomemben, da zaradi njega jaz sam postanem trpin? Ali mi je resnica dovolj pomembna, da je vredna trpljenja? In ali je obljuba ljubezni tako velika, da opraviči darovanje mene samega? Krščanski veri v zgodovini človečnosti je lasten prav ta pomen, da je v človeku na nov način in v novi globini rojevalo sposobnost za te odločilne oblike trpljenja, odločilne za njegovo človečnost. Krščanska vera

nam je pokazala, da resnica, pravica, ljubezen niso zgolj ideali, marveč so resničnost najbolj zgoščene vrste. Pokazalo je namreč, da je Bog, resnica in ljubezen v osebi, hotel trpeti za nas in z nami. Bernard iz Clairvauxa je skoval sijajno besedo: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis – Bog ne more trpeti, a more sotrpeti.*²⁹ Človek je tako dragocen Bogu, da je on sam postal človek, da bi mogel s človekom so-trpeti, povsem resnično v mesu in krvi, kakor nam je pokazano v pripovedi o Jezusovem pasijonu, trpljenju. Iz tega je v vse človeško trpljenje stopil Sotrpeči, Sonoseči; v vsakem trpljenju je iz tega navzoča *con-solatio*, tolažba sotrpeče božje ljubezni in s tem je vzšla zvezda upanja. Seveda, v svojih različnih bridkosti in preizkušnjah potrebujemo vedno tudi svoja majhna ali velika pričakovanja – prijaznega obiska, ozdravljenja notranjih in zunanjih ran, dobrega izida iz krize itd. V nepomembnejših preizkušnjah utegnejo te oblike upanja kar zadostovati. Toda v zares težkih preizkušnjah, v katerih se moram dokončno odločiti, da dajem prednost resnici pred dobrim počutjem, kariero, imetjem, je nujna gotovost o pravem velikem upanju, o katerem smo govorili. Zaradi tega tudi potrebujemo pričevalce, mučence, ki so se popolnoma darovali, da nam to dan za dnem jasno pokažejo. Tudi v majhnih alternativah (izbirah) vsakdanjika moramo dajati prednost dobroti pred udobnostjo, saj vemo, da prav tako živimo resnično življenje. Povejmo še enkrat: sposobnost, trpeti zaradi resnice, je mera človečnosti. A ta sposobnost trpljenja je odvisna od oblike in mere upanja, ki ga nosimo v sebi in na katerem gradimo. Ker so bili svetniki napolnjeni z velikim upanjem, so mogli iti po veliki poti človečnosti, kakor je šel po njej pred nami Kristus.

40. Še eno za vsakdanje stvari ne povsem nepomembno pripombo bi rad dodal. K neki danes morda manj navzoči, a še ne tako dolgo nazaj zelo razširjeni obliki pobožnosti je spadala misel, da moremo majhne vsakdanje težave, ki nas vedno znova doletijo kot bolj ali manj občutljivi vbodljaji,

²⁹ *Sermones in Cant.*, *Serm.* 26, 5, v: Bernhard von Clairvaux, izd. G. B. Winkler, zv. V, 394.

»darovati« in jim s tem podeliti smisel. V tej pobožnosti so bile gotovo pretirane in tudi nezdrave reči, a vprašati se je treba, ali niso le nekako vsebovale nekaj bistvenega in koristnega. Kaj neki pomeni: »darovati«? Ti ljudje so bili prepričani, da so lahko svoje majhne težave polagali v veliko Kristusovo sotrppljenje, tako da so nekako spadale v zaklad sotrppljenja, ki ga človeštvo potrebuje. Tako so lahko tudi majhne zlovoljnosti vsakdanjika dobivale smisel in prispevale v zakladnico dobrega, ljubezni v človeštvo. Morda bi se morali le vprašati, ali to lahko postane tudi za nas spet smiselna možnost.

3. Poslednja sodba kot kraj učenja in urjenja upanja

41. V veliki veroizpovedi Cerkve (Credo) se osrednji del, ki obravnava Kristusovo skrivnost večnega rojstva iz Očeta in časnega rojstva iz Device Marije prek križa in vstajenja do njegovega ponovnega prihoda, sklene z besedami: »Prišel bo v slavi sodit žive in mrtve.« Pogled na sodbo je krščanstvo od najzgodnejših časov dalje določal kot merilo sedanjega življenja, kot zahtevo za njegovo vest in hkrati kot upanje na božjo pravičnost vse do vsakdanjega življenja. Vera v Kristusa ni nikoli gledala samo nazaj in nikoli samo navzgor, marveč vedno tudi naprej, na uro pravičnosti, ki jo je Gospod večkrat napovedal. Ta pogled naprej je dal krščanstvu njegovo moč za sedanjost. V oblikovanju krščanskih cerkvenih zgradb, ki so hotele prikazati zgodovinsko in kozmično prostranost vere v Kristusa, je bila navada, na vzhodni strani upodabljati kraljevsko ponovno prihajajočega Gospoda – podoba upanja –, na zahodni strani pa poslednjo sodbo kot podobo odgovornosti našega življenja. Ta podoba je gledala in spremljala verujoče ravno na njihovi poti v vsakdanje življenje. V razvoju ikonografije sodbe je potem seveda vedno močneje stopal v ospredje grozeči in grozljivi vidik sodbe, ki je umetnike očitno bolj prevzel kakor pa sijaj upanja, ki ga je grožnja pač vse preveč zakrivala.

42. V novem veku zbledi misel na poslednjo sodbo: krščanska vera postane individualistična in je usmerjena

predvsem na zveličanje lastne duše. Premišljevanje o svetovni zgodovini pa je namesto tega v veliki meri zaznamovano z mislijo o napredku. Vseeno pa nosilna vsebina pričakovanja sodbe ni kratko malo izginila. Seveda si zdaj privzema čisto drugo obliko. Ateizem 19. in 20. stoletja je po svojih koreninah in po svojem cilju moralizem: protest zoper krivičnosti sveta in svetovne zgodovine. Svet, v katerem je toliko krivičnosti, trpljenja nedolžnih in cinizma oblasti, ne more biti delo dobrega Boga. Bog, ki bi moral biti odgovoren za ta svet, ni pravičen in gotovo ne dober Bog. Zaradi morale je treba tega Boga zanikati. Ker torej ni Boga, ki ustvarja pravičnost, se je zdelo, da je človek sam poklican, da vzpostavi pravičnost. Ker je protest zoper Boga spričo trpljenja tega sveta razumljiv, zato je zahteva, da more in mora človeštvo zdaj storiti to, česar noben bog ne naredi in ne more narediti, arogantna in od znotraj neresnična. Ni naključje, da so iz tega sledile največje okrutnosti in uničevanja, marveč je utemeljeno v notranji neresnici te zahteve. Svet, ki si mora sam ustvariti pravico, je svet brez upanja. Nihče in nič ne odgovarja na trpljenje stoletij. Nihče in nič ne jamči, da svetu ne bo še naprej vladal cinizem oblasti, ne glede kakšne ideološke zvrsti. Tako sta velika misleca frankfurtske šole, Max Horkheimer in Theodor W. Adorno enako kritizirala ateizem in teizem. Horkheimer je radikalno zanikal, da bi bilo mogoče najti kakršen koli imanenten nadomestek za Boga, hkrati pa je seveda odklanjal tudi podobo dobrega in pravičnega Boga. V najskrajnejši radikalizaciji starozavezne prepovedi podob govori o »hrepenenju po čisto Drugačnem«, ki ostaja nedostopen – krik hrepenenja v svetovno zgodovino. Tudi Adorno se je odločno oklepal te odsotnosti podob, ki seveda izključuje tudi »podobo« ljubečega Boga. A on je tudi in vedno znova poudarjal to »negativno« dialektiko in dejal, da bi pravičnost, resnična pravičnost, terjala svet, »v katerem ne bi bilo odpravljeno le obstoječe trpljenje, marveč bi bilo preklicano še nepreklicno preteklo«. ³⁰ To pa bi – izraženo v

³⁰ *Negative Dialektik* (1966), Tretji del, III,11, v: *Gesammelte Schriften*, zv. VI, Frankfurt/Main 1973, 395.

pozitivnih in zato zanj neprimernih simbolih – pomenilo, da pravičnosti ne more biti brez obuditve mrtvih. Takšna možnost pa bi pogojevala »vstajenje mesa; idealizmu, kraljestvu absolutnega duha, je vstajenje povsem tuje.«³¹

43. Od stroge prepovedi podob, ki spada k prvi božji zapovedi (prim. 2 Mz 20,4), se more in mora tudi kristjan vedno znova učiti. Resnico negativne teologije je poudaril 4. lateranski koncil, ki izrecno pove, da med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče ugotoviti nobene še tako velike podobnosti, da ne bi med njima vedno ostala še večja nepodobnost.³² Vendarle prepoved podob za verujočega ne more iti tako daleč, da bi – kakor sta mislila Horkheimer in Adorno – moral obtičati v zavračanju obeh trditev, teizma in ateizma. Bog si je sam dal »podobo«: v učlovečenem Kristusu. V njem, križanem, je zanikanje napačnih podob o Bogu stopnjevano do skrajnosti. Zdaj Bog pokaže svoje lastno obličje ravno v liku Trpečega, ki skupaj nosi človekovo zapuščenost od Boga. Ta nedolžno Trpeči je postal gotovost upanja: Bog obstaja, in Bog zna ustvariti pravico na način, ki si je mi ne moremo zamisliti in ki jo vendar smemo v veri slutiti. Da, obstaja vstajenje mesa.³³ Obstaja pravičnost.³⁴ Obstaja »preklic« minulega trpljenja, poravnava, ki vzpostavi pravo. Zato je vera v poslednjo sodbo najprej in najbolj upanje – upanje, katerega nujnost je postala očitna prav v sporu zadnjih stoletij. Prepričan sem, da je vprašanje pravičnosti dejanski, vsekakor najmočnejši dokaz za vero v večno življenje. Zgolj individualna potreba po izpolnitvi, ki nam v tem življenju ni dana, potreba po neumrljivosti ljubezni, na katero čakamo, je gotovo važen razlog za vero, da je človek namenjen za večnost. A le skupaj z nemožnostjo, da ima krivica zgodovine zadnjo besedo, postane popolnoma razvidna nujnost ponovnega prihoda Kristusa in novega življenja.

³¹ *Prav tam*, Drugi del, 207.

³² DS 806.

³³ Prim. *Katekizem katoliške Cerkve*, 988–1004.

³⁴ Prim. *prav tam*, št. 1040.

44. Protest zoper Boga zaradi pravičnosti ni koristen. Svet brez Boga je svet brez upanja (Ef 2,12). Samo Bog more ustvariti pravičnost. In vera nam daje gotovost: Bog to stori. Podoba o poslednji sodbi najprej ni podoba groze, marveč je podoba upanja, za nas morda celo odločilna podoba upanja. Toda ali ni tudi podoba strahu? Rekel bi: podoba odgovornosti. Torej podoba za tisti strah, o katerem sv. Hilarij pravi, da ima ves naš strah svoje mesto v ljubezni.³⁵ Bog je pravičnost in ustvarja pravičnost. To je naša tolažba in naše upanje. A v svoji pravičnosti je hkrati milost. To vemo s pogledom na križanega in vstalega Kristusa. Oboje – pravičnost in milost – je treba gledati v pravilni notranji povezanosti. Milost ne izbriše pravičnosti. Milost krivice ne naredi za pravico. Milost ni goba, ki vse pobriše, tako da na koncu postane vse enako veljavno, kar je kdo na zemlji storil. Zoper takšen način nebes in milosti je na primer Dostojevski po pravici protestiral v svojih *Bratih Karamazovih*. Hudodelci na koncu ne sedijo poleg žrtev za mizo večne gostije tako, kakor da se ne bi nič zgodilo. Na tem mestu bi rad navedel neko Platonovo besedilo, ki izraža slutnjo pravične sodbe, ki v marsičem ostaja resnična in zdravilna tudi za kristjane. Platon govori – seveda v mitoloških podobah, ki pa nedvoumno prikazujejo resnico – o tem, da bodo na koncu duše stale nage pred Sodnikom. Zdaj nič več ne velja, kar so nekoč bile v zgodovini, marveč samo to, kar v resnici so. »Zdaj ima sodnik pred seboj morda dušo /.../ kralja ali vladarja in ne vidi na njem nič zdravega. Vidi jo prebičano in polno brazgotin, ki izhajajo od krive prisege in krivičnosti /.../ in vse je postrani polno laži in napuha; nič ni pravilno, ker je zraslo brez resnice. In vidi, kako je duša obložena s samovoljo, bohotnostjo, objestnostjo in nepreudarnostjo v ravnanju z nezmernostjo in sramotnostjo. Pri tem pogledu pa jo takoj pošlje v ječo, kjer naj prestaja zaslužene kazni /.../. Večkrat pa vidi pred seboj drugo dušo, dušo, ki je živela pobožno in pošteno /.../; razveseli se je in jo gotovo pošlje na otoke blaženih.«³⁶ Jezus nam je v svarilo v priliki o bogatem

³⁵ Prim. *Tractatus super Psalmos*, Ps 127,1–3: CSEL 22, 628–630.

³⁶ *Gorgias* 525a–526c.

potratnežu in ubogem Lazarju (Lk 16,19–31) pokazal podobo takšne duše, uničene z objestnostjo in bohotnostjo, ki si je sama ustvarila nepremostljiv jarek med seboj in ubožcem: jarek zaprtosti v materialno uživanje, jarek pozabljanja drugega, nesposobnost ljubiti, ki zdaj postane pekoča žeja, ki je ni več mogoče ozdraviti. Ob tem moramo poudariti, da Jezus v tej priliki ne obravnava dokončne usode po poslednji sodbi, marveč sprejema predstavo, ki je med drugim navzoča v zgodnjem judovstvu in pomeni vmesno stanje med smrtjo in vstajanjem, v katerem dokončna sodba še ni nastopila.

45. Zgodnjelijudovska predstava o vmesnem stanju vključuje pojmovanje, da se duše ne mudijo kar v neki prehodni hrambi, marveč že izkušajo kazen, kakor to kaže prilika o bogatem potratnežu, ali pa tudi že prejmejo začasne oblike blaženosti. In končno ne manjka misel, da morejo v tem stanju obstajati tudi očiščevanja in ozdravljenja, ki napravijo dušo zrelo za občestvo z Bogom. Zgodnja Cerkev je sprejela takšne predstave, iz katerih se je nato v zahodni Cerkvi polagoma izoblikoval nauk o vicah. Tu se nam ni treba ozirati na zapletene zgodovinske poti tega razvoja. Vprašajmo le po tem, za kar v stvari gre. Človekova življenjska odločitev je s smrtjo dokončna – to njegovo življenje je pred Sodnikom. Človekova odločitev, ki se je oblikovala v teku celotnega življenja, more imeti različne oblike. Lahko so ljudje, ki so v sebi popolnoma uničili voljo do resnice in pripravljenost za ljubezen. Ljudje, v katerih je vse postalo laž. Ljudje, ki so živeli za sovraštvo in v sebi teptali ljubezen. To je strašna misel, toda marsikateri liki nam prav v naši zgodovini dajejo na grozljiv način spoznati takšne človeške podobe. Na takšnih ljudeh naj ne bi bilo ničesar več mogoče ozdraviti, uničenje dobrega naj bi bilo nepreklicno: to označujemo z besedo pekel.³⁷ Na drugi strani pa so lahko povsem čisti ljudje, ki so se pustili Bogu povsem prešiniti in so zato popolnoma odprti za bližnjega – ljudje, v katerih občestvo z Bogom že zdaj določa vse njihovo bitje in odhod k Bogu samo dopolni to, kar so že zdaj.³⁸

³⁷ Prim. *Katekizem katoliške Cerkve*, 1033–1037.

³⁸ Prim. *prav tam*, št. 1023–1029.

46. Toda po naših izkušnjah niti eno niti drugo ni običajno v človeškem bivanju. Pri veliki večini ljudi – tako smemo predpostavljati – obstaja poslednja in najgloblja odprtost za resnico, za ljubezen, za Boga, navzoča v globini njihovega bivanja. Toda v konkretnih življenjskih odločitvah to odprtost prekrivajo vedno novi kompromisi z zlom. Mnogo umazanije prikriva čistost, po kateri človeka vendarle vedno žejja in ki se vedno znova pojavlja nad vsem nizkotnim in ostaja navzoča v duši. Kaj se zgodi s takimi ljudmi, ko stopijo pred Sodnika? Ali je vsa tista nesnaga, ki se je nakopičila v njihovem življenju, naenkrat brezpredmetna? Ali kaj sicer? Sv. Pavel nam daje v *Prvem pismu Korinčanom* predstavo o različnem načinu, kako božja sodba zadane človeka glede na njegovo stanje. Pavel stori to v podobah, ki hočejo nekako izraziti neponazorljivost, ne da bi si mogli te podobe prav predstavljati – pač zaradi tega, ker ne moremo gledati v svet onkraj smrti in o njem nimamo nobenega izkustva. Najprej Pavel pove o krščanskem bivanju, da je zgrajeno na enem skupnem temelju: Jezusu Kristusu. Ta temelj vzdrži. Če smo obstali na tem temelju, na njem gradili svoje življenje, vemo, da nam ta temelj tudi v smrti ne more biti odvzet. Nato Pavel nadaljuje: »Če kdo na tem temelju gradi naprej z zlatom, srebrom, dragocenimi kamni, z lesom, senom ali slamo: delo slehernega bo postalo očitno; tisti dan bo to odkril, ker bo razodeto v ognju. Ogenj bo preizkusil, koliko je vredno delo vsakega. Če obstane, kar je kdo gradil, prejme plačilo. Če pa zgori, mora prenašati izgubo. On sam pa bo rešen, vendar kakor skoz ogenj« (3,12–15). V tem besedilu se na vsak način pokaže, da ima rešitev ljudi lahko različne oblike; da lahko marsikaj zgrajenega pogori do tal; da mora tisti, ki naj bo rešen, samo skoz »ogenj«, da bi dokončno postal všeč Bogu in mogel prejeti mesto pri mizi večne gostije.

47. Nekateri novejši teologi so mnenja, da je sežigajoči in hkrati rešujoči ogenj Kristus, Sodnik in Rešenik. Srečanje z njim je odločilno dejanje sodbe. Pred njegovim pogledom se stali vsa neresnica. Srečanje z njim nas v ognju prekali in očisti do naše dejanske resnice. Naše življenjske zgradbe se

morejo pri tem izkazati in sesuti kot prazna slama, kot zgolj bahaštvo. Toda v bolečini tega srečanja, v katerem se razkrije nečistoča in bolezen našega bitja, je rešitev. Njegov pogled, dotik njegovega srca nas ozdravi v gotovo boleči preobrazbi »kakor skoz ogenj«. A to je blažena bolečina, v kateri nas sveta moč njegove ljubezni goreče prešine, tako da končno postanemo povsem mi in s tem povsem Božji. Tako se pokaže tudi vzajemnost pravičnosti in milosti: naše življenje ni ravnodušno, a naša umazanija nas ne zamaže za vekomaj, če smo vsaj ostali naravnani na Kristusa, na resnico in ljubezen. Naša umazanija je v Kristusovem trpljenju naposled že sežgana. V trenutku sodbe izkusimo in sprejmemo to premoč njegove ljubezni nad zlom v svetu in v nas. Bolečina ljubezni bo naša rešitev in naše veselje. Jasno je, da »trajanje« tega preoblikovanja v gorenju ne moremo meriti s časovnimi merili našega svetnega časa. Preoblikujoči »trenutek« tega srečanja se odtegne zemeljskim časovnim merilom – je čas srca, čas »prehoda« v občestvo z Bogom v Kristusovi ljubezni.³⁹ Božja sodba je upanje, tako kakor je pravičnost in kakor je milost. Če bi bila zgolj milost, ki vse zemeljsko napravi ravnodušno, bi nam Bog ostal dolžan vprašanje glede pravičnosti – to pa je za nas odločilno vprašanje zgodovini in Bogu samemu. Če bi bila zgolj pravičnost, bi mogla biti za nas vse na koncu samo bojazen. Božje učlovečenje v Kristusu je oboje – sodbo in milost – tako spojilo v eno, da je vzpostavljena pravičnost: vsi delamo »s strahom in trepetom« za svoje zveličanje (Flp 2,12). Vendar nam vsem milost dovoljuje upati in se s zaupanjem bližati Sodniku, ki ga poznamo kot svojega *Zagovornika*, *parakletos* (prim. 1 Jn 2,1).

48. Še en motiv je treba tu omeniti, ker ima pomen za uresničevanje krščanskega upanja. Spet je že v zgodnjem judovstvu navzoča misel, da je mogoče umrlim v njihovem vmesnem stanju priti na pomoč z molitvijo (n.pr. 2 Mkb 12,38–45; 1. stoletje pred Kristusom). Ustrezno ravnanje so čisto samoumevno prevzeli kristjani, in je skupno vzhodni in

³⁹ Prim. *prav tam*, št. 1030–1032.

zahodni Cerkvi. Vzhod ne pozna očiščujočega in spravnega trpljenja duš v »onstranstvu«, pač pa različne stopnje blaženosti ali tudi trpljenja v vmesnem stanju. Dušam umrlih pa je mogoče podariti »oddih in osvežilo« z evharistijo, molitvijo in miloščino. Skoz vsa stoletja je bilo osnovno prepričanje krščanstva in tudi danes ostaja tolažilno izkustvo, da more ljubezen segati v onstranstvo, da je mogoče medsebojno dajanje in sprejemanje, v katerem smo drug drugemu naklonjeni onkraj smrti. Kdo ne bi občutil potrebe, da pošlje svojim dragim, ki so šli pred njim v onstranstvo, znamenje dobrote, hvaležnosti ali tudi prošnje za odpuščanje? Zdaj bi mogli še vprašati: če so vice očiščujoče gorenje v srečanju s sodečim in rešujočim Gospodom, kako neki more nekdo tretji vplivati, tudi če je drugemu še tako blizu? Pri takšnem spraševanju naj bi si dopovedali, da noben človek ni zaprta monada. Naše eksistence segajo druga v drugo, med seboj so povezane z mnogovrstnim medsebojnim delovanjem. Nihče ne živi sam. Nihče ne greši sam. Nihče ni rešen sam. V moje življenje nenehno sega življenje drugih: v tem, kar mislim, govorim, delam, naredim. In obratno moje življenje nenehno sega v življenje drugih: v zlu kakor v dobrem. Zato moja prošnja za drugega njemu ni nič tujega, nič zunanjega, tudi po smrti ne. V prepletenosti bitja more moja zahvala njemu, moja molitev zanj pomeniti del njegovega očiščevanja. In pri tem nam ni treba svetnega časa preračunavati na božji čas: v občestvu duš je goli svetni čas presežen. Nikoli ni prepozno in nikoli zaman dotakniti se srca drugega. Tako se ponovno razkrije pomembna prvina krščanskega pojma upanja. Naše upanje je vedno bistveno tudi upanje za druge; samo tako je v resnici tudi upanje zame.⁴⁰ Kot kristjani naj se nikoli ne bi samo vpraševali: kako morem rešiti samega sebe? Marveč tudi: kako morem služiti, da se drugi rešijo in da drugim vzide zvezda upanja. Potem sem največ storil tudi za svoje lastno rešenje.

⁴⁰ Prim. *prav tam*, št. 1032.

Marija, zvezda upanja

49. S hvalnico iz 8./9. stoletja Cerkev že več kakor 1000 let pozdravlja Marijo, Gospodovo mater, kot *morsko zvezd*«: *Ave maris stella*. Človeško življenje pomeni, da smo na poti. H kateremu cilju? Kako najdemo pot življenja? Življenje se nam dozdeva kakor vožnja na pogosto temnem in viharnem morju zgodovine, med katero se oziramo po zvezdah, ki nam kažejo pot. Prava ozvezdja našega življenja so ljudje, ki so znali prav živeti. Oni so svetilniki upanja. Gotovo, Jezus Kristus je luč sama, sonce, ki je vzšlo nad vsemi teminami zgodovine. A potrebujemo, da bi ga našli, tudi bližnje luči – ljudi, ki podarjajo luč od njegove luči in tako dajejo orientacijo na našem potovanju. In kateri človek bi mogel biti bolj kakor Marija zvezda upanja? Marija, ki je s svojo privolitvijo samemu Bogu odprla vrata v naš svet; Marija, ki je postala živa skrinja zaveze, v kateri si je Bog privzel meso, postal eden od nas, »šotoril« med nami (prim. Jn 1,14)?

50. Zato kličemo k njej: Sveta Marija, ti si spadala k tistim ponižnim in velikim dušam v Izraelu, ki so – kakor Simeon – »pričakovali Izraelovo tolažbo« (Lk 2,25), kakor Ana »upali na odrešenje Jeruzalema« (Lk 2,38). Ti si živela v Izraelovih svetih spisih, ki so govorili o upanju – o obljubi, ki je bila podarjena Abrahamu in njegovim potomcem (prim. Lk 1,55). Tako razumemo sveto prestrašenost, ki te je navdala, ko je božji angel stopil v tvojo izbo in ti povedal, da boš rodila njega, na katerega je upal Izrael, na katerega je čakal svet. Po tebi, po tvoji privolitvi naj bi se uresničilo upanje tisočletij ter stopilo v ta svet in njegovo zgodovino. Ti si se uklonila veličini te naloge in si privolila: »Glej, dekla sem Gospodova; zgodi se mi po tvoji besedi« (Lk 1,38). Ko si v svetem veselju prek judovskih gora hitela k svoji sorodnici Elizabeti, si postala podoba prihodnje Cerkve, ki v svojem naročju nosi upanje sveta prek gorovja zgodovine. A poleg veselja, ki si ga v svoji hvalnici *Magnificat* izrekla in opevala v tisočletja, si vedela tudi za temne besede prerokov o trpljenju Božjega služabnika v tem svetu. Nad rojstvom v betlehemskem hlevu je svetil sijaj angelov, ki

so pastirjem prinesli veselo oznanilo, a hkrati je bilo vse preveč občuteno tudi uboštvo Boga na tem svetu. Stari Simeon je govoril o meču, ki bo presunil tvojo dušo (prim. Lk 2,35), o znamenju nasprotovanja, ki bo tvoj Sin na tem svetu. Ko se je potem začelo Jezusovo javno delovanje, si se morala umakniti, da je mogla rasti nova družina, ki jo je on prišel osnovati in ki naj bi rasla iz tistih, ki njegovo besedo poslušajo in izpolnjujejo (prim. Lk 11,27s). Pri vsej veličini in veselju prvega razcveta Jezusovega delovanja si morala vendar že v nazareški shodnici izkusiti resnico besede o »znamenju nasprotovanja« (prim. Lk 4,28sl). Tako si doživljala naraščajočo silo sovražnosti in zavrnitve, ki se je vedno bolj gostila okrog Jezusa vse do ure križa, ko si morala videti Odrešenika sveta, Davidovega sina, Sina Božjega umirati med hudodelcema kot neuspelega, v posmeh izpostavljenega. Sprejela si besedo: »Žena, glej, tvoj sin« (Jn 19,27). S križa si sprejela novo poslanstvo. S križa si na nov način postala mati: mati za vse, ki hočejo verovati tvojemu Sinu Jezusu in hoditi za njim. Meč bolečine je presunil tvoje srce. Ali je upanje umrlo? Je bil svet dokončno brez luči, življenje pa brez cilja? V tisti uri si v svoji notranjosti gotovo znova poslušala angelovo besedo, s katero je odgovoril na tvojo prestrašenost v trenutku obljube: »Ne boj se, Marija!« (Lk 1,30). Kolikokrat je Gospod, tvoj Sin, isto izrekel svojim učencem: Ne bojte se! V noči Golgote si v svojem srcu znova slišala to besedo. Jezus je svojim učencem pred uro izdajstva rekel: »Zaupajte. Jaz sem svet premagal« (Jn 16,33). »Vaše srce naj se ne vznemirja in ne plaši« (Jn 14,27). »Ne boj se, Marija!« V nazareški uri ti je angel rekel tudi: »Njegovemu kraljestvu ne bo konca« (Lk 1,33). Ali je bilo pri koncu, preden se je začelo? Ne, ob križu te je Jezusova beseda napravila za mater verujočih. V tej veri, ki je bila gotovost upanja tudi v temini velike sobote, si se bližala velikonočnemu jutru. Veselje vstajenja se je dotaknilo tvojega srca in te zdaj na novo združilo z učenci, ki naj bi po veri postali Jezusova družina. Tako si bila sredi občestva verujočih, ki so v dneh po Jezusovem vnebohodu enodušno molili za dar Svetega Duha (prim. Apd 1,14) in ga nato na binkošti prejeli. Jezusovo »kraljestvo« je bilo drugačno, kakor so si ga ljudje mogli zamišljati. Začelo se je v tisti

uri, in to »kraljestvo« ne bo imelo konca. Tako ti ostajaš sredi učencev kot njihova mati, kot mati upanja. Sveta Marija, mati Božja, naša mati, uči nas s teboj verovati, upati in ljubiti. Pokaži nam pot v njegovo kraljestvo. Morska zvezda, sveti nam in vodi nas na naši poti!

Dano v Rimu pri Svetem Petru, 30. novembra, na praznik svetega apostola Andreja, leta 2007, tretje leto papeževanja.

Papež Benedikt XVI.

UPANJE – VRATA V PRIHODNOST

Spremna beseda

Rafko Valencič

Papež Benedikt XVI. je v tretjem letu svoje službe izdal drugo okrožnico, to pot o krščanskem upanju z naslovom »Rešeni v upanju« – »Spe salvi«. Po okrožnici »Bog je ljubezen« – »Deus caritas est« (2005), ki je obravnavala največjo zapoved (prim. Jn 13,34–35; 1 Kor 13,13, in so jo poleg vernikov katoliške veroizpovedi z odprtim srcem sprejeli tudi drugi kristjani in verniki ter resnico iščoči ljudje. Upanje, ki je gibalo človeškega življenja, prizadevanj in razvoja, je druga božanska krepost, kar pomeni dar, ki presega zgolj človeške moči in razsežnosti. Vsebina okrožnice je strogo teološke narave, čeprav se dotika tudi antropoloških, filozofskih in družbenih razsežnosti upanja kot božanske kreposti in človeške stvarnosti, ne manjka pa ji tudi pastoralnih prvin, ki govorijo o upanju kot načinu življenja in življenjski poti, ki so jo prehodili rodovi in posamezniki pred nami, danes pa jo moramo (pre)hoditi mi. Način razmišljanja in literarni stil okrožnice govorita o tem, da je besedilo prišlo izpod peresa samega papeža. To besedilo je bogato in zgoščeno, stavki so kratki in jedrnat; če bi katerega opustili, bi v mozaiku razmišljanja nekaj manjkalo. Odlikuje ga miselna logika, ki zahteva pozorno branje, premislek in sklepanje, ki ga današnji človek, v vrtincu dnevno spreminjajočih se novosti in brez načrtnega napora, ni vešč. Zadnja ugotovitev ne pomeni, da tega ni sposoben, marveč da mu je pot do tega spoznanja zaradi miselnosti in okoliščin otežena.

Okrožnica je izšla na praznik apostola sv. Andreja, 30. novembra 2007, tik pred začetkom adventnega časa. Za ta čas je značilno pričakovanje prihoda Odrešenika, ki bo izpolnil od Boga dane obljube. To dejstvo govori prej o pastoralnem

kot pa kakem drugem razlogu izida okrožnice. Ozadja pa so kljub temu bolj kompleksna; ne samo pastoralna in teološka, marveč tudi filozofska in eksistencialna (bivanjska). Osvetliti bomo skušali vsaj nekatera izmed njih.

1. Antropološka in teološka izhodišča

Jožef Ratzinger je prodoren mislec in teolog, ki se tako rekoč »sprehaja« v območju človeških iskanj in božjega razodejta. Vera in razum si podajata roko, se dopolnjujeta, »ne da bi drug drugega izločala ali zmedla«, kakor je Benedikt XVI. želel povedati na rimski univerzi La Sapienza 17. januarja 2008, pa mu to ni bilo dovoljeno povedati. Kot teolog ter svetovalec kölnskega kardinala A. Fringsa je od blizu sledil koncilskim zasedanjem in vrenjem ter se vključil v pokoncilsko prenovo. Bil je med soustanovitelji mednarodne teološke revije *Communio*. Študentom na državnih univerzah je razlagal osnove krščanstva in njegove vpetosti v čas in prostor; kot nadškof v Münchnu se je vključil v reševanje pastoralnih vprašanj (na primer v ugotavljanje teoloških in pedagoških izhodišč pri vlogi spovedi otrok pred prejemom prvega obhajila, leta 1977); kot najožji sodelavec Janeza Pavla II. je sledil razvoju teološke in družbene misli po vsem svetu (spomnimo se na dva dokumenta o teologiji osvoboditve /1984, 1986/, na izjavo Gospod Jezus /2000/) itd. Nepozabni so bili njegovi govori ob smrti Janeza Pavla II., prav tako njegov govor ob izvolitvi za Petrovega naslednika (prim. Benedikt XVI., Govori, Cerkevni dokumenti 111, Ljubljana 2005).

V okrožnici o krščanskem upanju je Benedikt XVI. nagoovoril današnjega človeka in svet, ki jima želi biti blizu. S spoštljivim razumevanjem in hkrati s kritično mislijo obravnava človekova prizadevanja, hrepenenja in pričakovanja, njegove korake v pravo ali v napačno smer. Odpira jima vrata in vstop v prihodnost, kar je bistvo (krščanskega) upanja. Kot dober poznavalec klasičnih jezikov, filozofske in teološke misli pojasnjuje izvorni pomen besede »upanje«. Po vzoru sv. Avguština, katerega velik občudovalec je, analizira človeka v njegovi

eksistenčni in zgodovinski perspektivi; v njej prepoznavna zdaj globino človeških iskanj in prizadevanj zdaj ničevost njegovih pričakovanj in dosežkov.

Vera in upanje, ta nerazdružljivi binom, drug drugega izražata, dopolnjujeta in podpirata. To je zlasti razvidno v luči starozaveznega in novozaveznega razodetja. Božji načrt se pokaže v stvarjenju vsega obstoječega, s človekom vred, obdarjenim z razumom in svobodo, z dostojanstvom in poklicanostjo. Drama človeštva se prične z zlorabo teh darov in se nadaljuje skozi vso zgodovino. Razodetje Jahveja, Stvarnika in Pastirja, ki ljubi človeka in skrbi za izvoljeno ljudstvo, presega deistično podobo nekoga ali nečesa, ki je sicer nad nami, a mu za nas ni mar; živi v svoji nedostopnosti. Človek se mu ne upa ali ne zna približati. Prvotno in obnovljeno stanje človeka, ki ga izraža nekdanja darovanjska molitev, da je namreč Bog »človeka čudovito ustvaril in ga še čudoviteje obnovil«, ima svojo dopolnitev v obljubi Odrešenika in izpolnitvi te obljube. Odslej je obljuba osrednje sporočilo razodetja, ki razodeva ljubezen in skrb, odpuščanje in spravo.

2. Človek – iščoče in upajoče bitje

Človek, ki je v vseh časih doživljal svojo moč in nemoč, je iskal odgovor na prvo in drugo. Seznam iskanj je neizčrpen. Upanje, ki je gradilo zgolj na človeškem spoznanju, ki je postavljal za svoje cilje zgolj človeške dosežke, se je izkazalo kot nezadostno. Kakor vera tako tudi upanje sega preko zemeljskih pričakovanj in dimenzij. Nekdaj je človek iskal odgovor v kozmičnih silah, v usodi, ki se z njim poigrava. Podobna iskanja in prepričanja tudi danes niso izjema. V zadnjem tisočletju je človek pričel verovati, da bosta znanstveni razvoj in na njem utemeljena praksa uresničila njegova pričakovanja in odrešitev. Nadaljevalo se je z upanjem, da bo nov družbeni red, kakor ga je obljubljal marksizem, prinesel človeku in družbi odrešenje. To, kar ni uspelo religijam in samemu Bogu, namreč vzpostaviti idealno ureditev družbe in pravično porazdeliti dobrine, naj bi dosegli z revolucionarnem preobratom.

Takšno težnjo okrožnica imenuje »moralizem«; Bogu in človeku očita krivice, ki jih bo nov družbeni red odpravil. Izkazalo se je, da je upanje, ki zasleduje zgolj zemeljske cilje in temelji zgolj na človeških zmožnostih, ne sega pa preko zemeljskih dimenzij, nezadostno. Resnično upanje je samo Bog, ki je prvi vir upanja in njegov končni cilj.

Očitek, da je pričakovanje prihodnjega sveta ovira za razvoj sedanjega sveta, ne vzdrži logike mišljenja in ravnanja. Ravno nasprotno; vera v prihodnost človeka še bolj spodbuja, da se vključi v božji načrt, to je v graditev sedanjosti zaradi pričakovanja prihodnosti. »To, da obstaja prihodnost, spremeni sedanjost«.

Tudi očitek, da ima upanje pred očmi le osebna, individualna pričakovanja, ni utemeljen. Treba je priznati, da so bila ali so še takšna stališča navzoča pri nekaterih vernikih. Upanje je univerzalno ali pa ga ni. Krščanstvo, ki se zapira v svet osebnega, individualnega pričakovanja in odrešenja, ni ne krščansko ne prepričljivo, saj se delokrog njegovega delovanja s tem zmanjšuje. Takšno gledanje izraža na primer misijonsko geslo »Reši svojo dušo!« Bistvo krščanstva in krščanskega upanja je poslanstvo; to pa vedno človeka usmerja v svet in k sočloveku. Tako se tudi v upanju razodeva solidarnost: upanje posameznika je tudi upanje občestva, upanje občestva pa je tudi upanje posameznika.

3. Teološka misel se dopolnjuje v življenju

V okrožnici ne manjka pastoralnih in oznanjevalnih vidikov, vzetih iz življenja. Pri tem ne mislimo samo na zgled Afričanke Jožefine Bakhite ali kardinala Nguyena Van Thuana, ki ju Benedikt XVI. navaja, ampak na večtisočletno zgodovino izvoljenega ljudstva in krščanstva ter na pričevalce, ki so živel ali še živijo med nami. V duhu razodetega (krščanskega) upanja so sprejemali preizkušnje življenja, odpuščali krivice, pomagovali zlo in verovali v zmago dobrega.

Pričevalci krščanskega upanja, mednje so poklicani vsi verujoči, imajo nekaj skupnih izhodišč in osnov za takšno upa-

nje. To je najprej molitev, ki je znamenje (za)upanja v Boga. Kdor moli, izraža in raste v upanju, ki ga dopolnjuje upanje občestva, Cerkve. Prav to izraža tudi sprejemanje preizkušenj in trpljenja, ki človeka preiščujejo in približujejo Bogu. Preizkušnja je vedno tudi milostni čas (kairos), ki je človeku dan za dozorevanje in utrjevanje. Tudi zavest, da je Kristus hodil pot, po kateri moramo mi danes hoditi, prebuja v nas zaupanje, da je Bog vedno z nami. Pa ne samo Bog, tudi občestvo verujočih je v molitvi in preizkušnji vedno povezano in solidarno z verujočimi in upajočimi, pa tudi nad seboj ali življenjem obupajočimi in potrebnimi človeške bližine in pomoči.

V okrožnici ne manjka tudi drugih pastoralnih vsebin, kot je na primer razlaga zakramenta krsta, razlaga, kaj današnjemu človeku pomeni ali ne pomeni večno življenje, prav tako pomen molitve za rajne, očiščevanja v vicah ipd.

*

Smemo torej upati, da bodo kristjani z veseljem in prebirali duhovno koristno okrožnico, ki je v celoti objavljena kot priloga tednika Družina (3/2008). Mladim bo odpirala pot v prihodnost, na katero se bodo odgovorno pripravljali in sprejemali življenjske naloge. Starše in odrasle bo potrjevala v njihovih dosedanjih prizadevanjih za osebno duhovno rast, vzgojo v družini, dejavnosti v družbi in Cerkvi. Tudi starejšim bo odpirala vrata onstranstva v razumevanju in ovrednotenju lastnega zemeljskega življenja, ki gre proti koncu. Pa ne le osebna raven – tako bodo znali imenovani in drugi odkrivati tudi drugim pomen krščanskega upanja, kajti, kdor ima upanje, ima tudi prihodnost. Kljub mnogim odprtim vprašanjem sedanjega časa, prav tako zapletom na raznih ravneh – osebni, družinski, družbeni – bodo iskali odgovor ne samo v Božjih obljubah, marveč tudi v uresničenjih, o katerih govori zgodovina izvoljenega ljudstva, pa tudi božjega ljudstva, katerega del smo.

Kazalo

Papež Benedikt XVI.,	
Okrožnica REŠENI V UPANJU	5
Uvod.....	5
Vera je upanje	5
Pojmovanje upanja, utemeljenega na veri,	8
v Novi zavezi in v zgodnji Cerkvi	8
Kaj je večno življenje?	15
Ali je krščansko upanje individualistično?.....	18
Spreminjanje krščanske upajoče vere v novem veku.....	20
Resnična podoba krščanskega upanja.....	26
Kraji učenja in urjenja upanja	32
1. Molatev kot šola upanja	32
2. Delovanje in trpljenje kot učna kraja upanja.....	34
3. Poslednja sodba kot kraj učenja in urjenja upanja	40
Marija, zvezda upanja.....	48
Rafko Valenčič,	
Upanje – vrata v prihodnost. Spremna beseda.....	51
Kazalo.....	57

Zbirka CERKVENI DOKUMENTI

1. Papeški govori v Mehiki. Poslanica škofov iz Pueble (1979)
2. Janez Pavel II., Okrožnica Človekov Odrešenik (1979)
3. Papež Janez Pavel II., Na Poljskem (1979)
4. Veselje in veličina življenja (1980)
5. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda o katehezi (1980)
6. Janez Pavel II., Na Irskem in v ZDA (1980)
7. Janez Pavel II., Afriški govori (1980)
8. Janez Pavel II., Govor v UNESCO (1980)
9. Janez Pavel II., Sveti Benedikt (1981)
10. Janez Pavel II., Okrožnica o božjem usmiljenju (1981)
11. Janez Pavel II., V ZR Nemčiji (1981)
12. Janez Pavel II., Na daljnem Vzhodu (1981)
13. Janez Pavel II., Okrožnica o človeškem delu (1981)
14. Mednarodno leto prizadetih (1982)
15. Redovniki v Cerkvi (1982)
16. Janez Pavel II., Apostolsko pismo o družini (1982)
17. Janez Pavel II., Sveto leto odrešenja (1983)
18. Duhovni poklici (1983)
19. Nemški in francoski škofje o miru (1984)
20. Janez Pavel II., V Avstriji (1984)
21. Janez Pavel II., Apostolsko pismo o odrešenjskem trpljenju (1984)
22. Smernice za vzgojo človeške ljubezni (1984)
23. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda o redovništvu (1984)
24. Navodilo o teologiji osvoboditve (1984)
25. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda o pokori in spravi (1985)
26. Janez Pavel II., Apostolsko pismo vsem mladim sveta (1985)
27. Janez Pavel II., Okrožnica apostola Slovanov (1985)
28. Dostojanstvo človeka, Bioetika (1985)
29. VI. simpozij evropskih škofov (1986)
30. Škofovska sinoda: 20 let koncila (1986)
31. Navodila o krščanski svobodi in osvoboditvi (1986)
32. Janez Pavel II., Okrožnica o Svetem Duhu (1986)
33. Kristološka vprašanja (1987)
34. Janez Pavel II., Okrožnica o Odrešenikovi Materi (1987)
35. Ekleziološka vprašanja (1987)
36. Navodilo o daru življenja (1987)
37. Janez Pavel II., Okrožnica o skrbi za socialno vprašanje (1988)
38. Tisoč let krščanstva v Rusiji (1988)
39. Veselo oznanilo evangelija in vzgoja v veri (1989)
40. Janez Pavel II., Apostolsko pismo o dostojanstvu žene (1989)
41. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda o krščanskih laikih (1989)
42. Mir v pravičnosti (1989)
43. Škofje ZDA – Papeški svet: AIDS (1990)
44. O meditaciji: Študij cerkvenih očetov (1990)

45. Janez Pavel II., Okrožnica Ob stoletnici (1991)
46. Janez Pavel II., Okrožnica Odrašenikovo poslanstvo (1991)
47. MSK: Kateheza odraslih v krščanski skupnosti (1991)
48. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda Dal vam bom pastirjev (1992)
49. Škofovska sinoda o Evropi: Katoličani v Evropi (1992)
50. Papeški svet za družbeno obveščanje: Na pragu novih časov (1992)
51. Mednarodna teološka komisija: Eshatološka vprašanja (1993)
52. Janez Pavel II., Okrožnica Sijaj resnice (1994)
53. Ekumenski pravilnik (1994)
54. Janez Pavel II., Pismo družinam (1994)
55. Carlo Maria Martini, Cerkev in javna glasila (1994)
56. Direktorij za službo in življenje duhovnikov (1994)
57. Bratsko življenje v skupnosti (1994)
58. Janez Pavel II., Apostolsko pismo V zarji tretjega tisočletja (1995)
59. Cerkev in kultura (1995)
60. Janez Pavel II., Okrožnica Evangelij življenja (1995)
61. Komisija Pravičnost in mir pri SŠK, Izjave (1995)
62. Mednarodno leto žensk (1996)
63. Janez Pavel II., Okrožnica Da bi bili eno (1996)
64. Janez Pavel II., Govori v Sloveniji (1996)
65. Janez Pavel II., Posinodalna apost. spodbuda Posvečeno življenje (1996)
66. Papeški svet za družino, Človeška spolnost – resnica in pomen (1996)
67. Janez Pavel II., Govor na 50. generalni skupščini OZN (1996)
68. Janez Pavel II., Apostolsko pismo Luč z Vzhoda (1996)
69. Papeški odbor za medn. evhar. kongrese: Evharistija in svoboda (1997)
70. Janez Pavel II., Papeški svet za družino, Zakrament sprave (1997)
71. Papeški svet za družino, Priprava na zakon (1997)
72. Papeški svet za družbeno obveščanje, Etika oglaševanja (1997)
73. CEI, Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji (1997)
74. Navodilo o sodelovanju laikov pri službi duhovnikov (1998)
75. Splošni pravilnik za katehezo (1998)
76. Novi duhovni poklici za novo Evropo (1998)
77. Spominjamo se: Premišljevanje o holokavstu (1998)
78. Janez Pavel II., Apostolsko pismo Gospodov dan (1998)
79. Janez Pavel II., Skrivnost učlovečenja (1999)
80. Janez Pavel II., Okrožnica Vera in razum (1999)
81. CEI, Načrtovanje novih cerkva in Preureditev cerkva (1999)
82. Janez Pavel II., Pismo umetnikom (1999)
83. Papeški svet za laike, Dostojanstvo starejših ljudi (1999)
84. Janez Pavel II., Pismo starejšim (1999)
85. Papeški svet za kulturo, Za pastoralo kulture (2000)
86. Kongregacija za duhovščino, Duhovnik za tretje tisočletje (2000)

87. Papeška bilična komisija, Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi (2000)
88. Papeški svet za past. zdravstvenih delavcev, Listina zdravstvenih delavcev (2000)
89. Papeški svet za družbeno obveščanje, Etika v družbenem obveščanju (2000)
90. Izjava socialne komisije francoskih škofov, Rehabilitirati politiko (2001)
91. Janez Pavel II., Apostolsko pismo Ob začetku novega tisočletja (2001)
92. Kongregacija za nauk vere, Navodilo o molitvi za ozdravljenje (2001)
93. Papeški svet za družino, Zakon, družina in zunajzakonske skupnosti (2001)
94. Kongregacija za bogoslužje, Splošna ureditev rimskega misala (2002)
95. CEI, Kako oznanjati evangelij v svetu, ki se spreminja (2002)
96. Papeški svet za družbeno obveščanje, Cerkev in internet (2002)
97. Papeška komisija za kulturne dobrine, Cerkev in kulturne dobrine (2002)
98. Janez Pavel II., Apostolsko pismo Rožni venec Device Marije (2002)
99. Kongregacija za duhovščino, Duhovnik, pastir in voditelj župnijskega občestva (2002)
100. Kongregacija za ustanove posvečenega življenja, Znova začeti pri Kristusu (2003)
101. Janez Pavel II., Okrožnica Cerkev iz evharistije (2003)
102. Kongregacija za bogoslužje in za zakramente, Direktorij za ljudske pobožnosti in bogoslužje (2003)
103. Janez Pavel II., Posinodalna apostolska spodbuda Cerkev v Evropi (2003)
104. Papeški svet za kulturo, Jezus Kristus prinašalec žive vode (2003)
105. Papeški svet za pastoralo zdravja, Cerkev, mamila in odvisnost (2004)
106. Kongregacija za katoliško vzgojo, Stalni diakoni (2004)
107. Kongregacija za verski nauk, Pismo o sodelovanju moških in žensk (2004)
108. Kongregacija za bogoslužje, Navodilo o zakramentu odrešenja (2004)
109. Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih, Navodilo Kristusova ljubezen do migrantov (2005)
110. Papeška biblična komisija, Judovsko ljudstvo in njegovi sveti Spisi v krščanskem Svetem pismu (2005)
111. Papež Benedikt XVI., Homilije in govori (2005)
112. Papež Benedikt XVI., Okrožnica Bog je ljubezen (2006)
113. Papež Pij XII., Okrožnica o češčenju Presvetega Srca Jezusovega Haurietis aquas in gaudio (1956–2006)

114. Papež Benedikt XVI., Apostolsko potovanje na Bavarsko (2006)
115. Papež Benedikt XVI., Posinodalna apostolska spodbuda Evharistija – zakrament ljubezni (2007)
116. Papež Benedikt XVI., Apostolsko pismo – Motuproprij Summorum pontificum (2007)
117. Slovenska škofovska konferenca, Nova ureditev Cerkve v Sloveniji leta 2006 (2007)
118. Papež Benedikt XVI., Okrožnica Rešeni v upanju (2008)



ZALOŽBA
DRUŽINA



9 789612 226848