

Cvetka Hedžet Tóth

ODGOVORNOST UPANJA

1. BOŽJA UDELEŽENOST V TRPLJENJU

Trpljenje v pretekli svetovni vojni je protestantskega teologa Jürgena Moltmanna (roj. 8. 4. 1926 v Hamburgu) trajno zaznamovalo. Ko so zavezniki zadnji teden v juliju leta 1943 bombardirali Hamburg v vojaški operaciji, ki jo je izvajalo britansko vojno letalstvo in se je imenovala Gomora, je pod ruševinami umrlo 80 000 ljudi,¹ večinoma žensk in otrok; takrat se je Moltmannu sesul idealizem njegove mladosti in je prvič v življenju vpil k Bogu. Poleg njega je ležalo truplo ženske, ki ga je obvarovala pred smrtjo, in kot preživeli iz Gomore se je odpovedal sanjam o študiju matematike in naravoslovja, odločil se je za študij teologije in postal teolog.

Soočenje s trpljenjem ne ostaja brez posledic glede verovanja v Boga in ateizem se zdaj javlja zelo močno in z njim kar nekaj vprašanj, ki si jih je postavljala tudi Moltmann. Čudež, da je po bombardiranju ostal živ, mu je narekoval celo vprašanje, zakaj ni mrtev tako kot mnogi drugi. Vprašanje, če je Bog, zakaj dopušča takšno brezmejno trpljenje, zakaj ne ukrepa, ni Moltmannov pristop, kajti: »V tistem peklu se nisem spraševal, zakaj Bog to dopušča, marveč: Moj Bog, kje si? *Kje je Bog?* Ali je daleč od nas, odsoten v svojih nebesih, ali pa je trpeči med trpečimi? Ali trpi skupaj z nami? Ali gredo naše bridkosti tudi njemu do srca? Eno vprašanje je teoretično vprašanje, kako opravičiti Boga spričo trpljenja (teodicejsko vprašanje), drugo pa je bivanjsko (eksistencialno) vprašanje po udeleženi Boga v trpljenju.

1 Jürgen Moltmann: *Kaj nam Kristus pomeni danes*, Mohorjeva družba, Celje 1996, str. 35.

Prvo vprašanje predpostavlja, da je Bog apatičen, drugo vprašanje pa išče Boga, ki trpi z nami.«² In Moltmann se z očitnim eksistencialno naravnanim stališčem o udeleženi Boga v trpljenju prepusti toku presojanja, ki ga, podobno kot filozofa in ateista po volji Boga Ernsta Blocha spravlja v najtesnejši odnos z *upanjem* kot permanentnim vrelcem, ki ohranja vero v *življenje* in *večnost* kot tisto, kar je in ostaja bistvo krščanstva.

Bistvo tega, kar se je dogajalo v pretekli vojni skupaj z Auschwitzem in pozneje še s Hirošimo, smo si ustvarili mi ljudje, nihče drug, in za to smo tudi odgovorni. V tem smislu gre po Moltmannu za odgovornost glede nošenja naše in predvsem naše, človeške krivde. In s to krivdo, kot našo krivdo, se moramo ljudje soočiti najprej.

Nas, ljudi, posreduje, oblikuje in dela zgodovina; samo Bog je svet ustvaril – vsaj po monoteizmu – iz nič. Človek pa mora v svetu živeti in ga ponovno zgraditi na ruševinah in v soočenju z brezimnim trpljenjem milijonov, pred katerim si nihče več ne more zatiskati oči. Elie Wiesel (roj. 1928) v svoji biografski knjižici *Noč*, prevedeni tudi v slovenščino, opisuje trenutek, ko so prišli v Buchenwald prvi ameriški tanki in z njimi svoboda. Takrat se je bolan želel videti v ogledalu, in kar je zagledal, je bilo tole: »Iz ogledala me je opazovalo truplo. Njegov pogled v mojih očeh me ne zapusti več.«³ Še nekaj strašnejšega je, ne vidno zaznavnega, ampak trajno občutenega: »Smo kdaj pomislili na tisto posledico, katere grozovitost je manj vidna, manj osupljiva kot druge strahote – pa vendar najhujša izmed vseh za nas, ki smo verni: smrt Boga v duši otroka, ki nenadoma odkrije absolutno zlo?«,⁴ kakor to razbere pisec *Predgovora iz Noči*, katoliški pesnik François Mauriac.

Ne gre samo za spomin, ampak še za problem, kako nekaj takega kot Auschwitz sploh razložiti, ker »ostaja temelj le-tega popolnoma nerazumljiv in ga zato tudi ni mogoče razložiti«,⁵ čeprav otrok sprašuje, *zakaj*. Jürgen Moltmann je ves čas sodeloval s katoliškim

2 Prav tam.

3 Elie Wiesel: *Noč*, Didakta, Radovljica 2007, str. 94.

4 Prav tam, str. 8.

5 Anette Wieviorka: *Kako sem hčerki razložila Auschwitz*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000, str. 6.

teologom in filozofom Johannom Baptistom Metzem – oba sta sodelavca revije *Concilium*, ki s svojimi prispevki zelo vpliva na našo revijo *Znamenje*, kjer smo zbrani sodelavci in somišljeniki našega, zdaj že pokojnega škofa Vekoslava Grmiča – in ko je bral knjižico *Noč*, ni mogel nemo mimo tega zapisa: »Kje je Bog? Kje je? Kje je vendar Bog?« In glas v meni mu je odgovarjal: »Kje je? Tukaj je – obešen je tukaj, na vešalih.«⁶ Po njegovem je Elie Wiesel želel povedati, da je »Jezus v Auschwitzu umrl«.⁷

Tako pretresljivo kot Elie Wiesel je tudi Moltmann doživljal čas pretekle vojne, trpljenje, ki daje njegovi misli trajni metafizični zagon.⁸ Tudi v smislu dialoga med judi in kristjani, v Nemčiji še posebej, saj se je ta dialog začel razvijati na podlagi strašne industrije smrti v Auschwitzu in tudi sokrivde in soodgovornosti krščanske teologije za holokavst. S tem dialogom po Moltmannu prihaja do upanja na možno prenovo krščanstva, kajti: »V tem dialogu smo spoznali, da je naša krščanska tradicija kristologijo, žarišče krščanske teologije, že od vsega začetka pogosto formulirala na način, ki je bil protijudovski, in ne na judovstvu naklonjen način, ki bi ustrezal Jezusu. Danes nas judovsko-krščanski dialog navdihuje, da kristologijo formuliramo na novo.«⁹ Pri tem nikakor ne gre za izgubo krščanske identitete, recimo, da bi preklicali vero v Jezusa kot Božjega Mesijo. Po Moltmannu je nujno, da krščanstvo gleda na Jezusa v novi luči, skratka, »da ga ne gledamo samo s svojimi očmi, ampak hkrati z očmi judov, ki z nami vodijo dialog«.¹⁰ Tukaj se smemo vprašati, do kod bo tak dobronamerni dialog pripeljal in koliko bo uspel nevtralizirati stoletja dolge, mnogo predolge tirade proti judovstvu v Nemčiji. Predsodki so izrazito negativne sodbe in vprašanje je, kako dolga bo doba, ki bi jih morda lahko odpravila. Če? Soodgovornost lutrovstva za anti-judovsko razpoloženje v Nemčiji je zelo mučna tema, ki še dolgo ne bo izginila.

6 Elie Wiesel: *Noč*, str. 9.

7 Jürgen Moltmann: *Jezus in Auschwitz*, nav. iz: Jürgen Manemann – Johann Baptist Metz (ur.): *Christologie nach Auschwitz*, Lit Verlag, Münster 2001, str. 105.

8 Prav tam, str. 106.

9 Jürgen Moltmann: *Kaj nam Kristus pomeni danes*, str. 105–106.

10 Prav tam, str. 106.

Proti koncu vojne je bil Moltmann zajet in zavezniki¹¹ so ga imeli v ujetništvu v delovnem taborišču v Belgiji, pozneje še v Angliji do leta 1947. To izkustvo ga je izoblikovalo globlje kakor vsa poznejša, poroča v knjižici iz leta 1977 z naslovom *Novi življenjski slog: Koraki k občestvu* (*Neuer Lebensstil: Schritte zur Gemeinde*). V njej je zapisal: »S sedemnajstimi leti so me leta 1944 poslali na vojno. Kot *vojni* ujetnik sem prišel 1945 skupaj z množico svojih rojakov v taborišče. Čakala so me tri leta prisilnega dela. Zgubili smo svoja imena in dobili številke. Zgubili smo domovino, upanje, samozavest in skupnost z drugimi. Kar smo doživeli v teh letih, je bil ‚ochlos‘, neorganizirana, neizobražena, ujeta in izropana masa ljudi brez obraza, brez svobode, brez zgodovine. Zdi se mi, da sem kot vojni ujetnik bil znotraj ljudstva, nič drugega kakor eden iz ljudstva.«¹² In zato tudi želi spregovoriti ne samo kot pastor in akademik, ampak še »kot jetnik ljudstva«, da lahko poroča iz sebe, iz svoje notranjosti o trpljenju, pa tudi o »upanju ljudstva«, in se hkrati zaveda, da mu kot Nemcu ni enostavno prepričati druge narode, da lahko iskreno govori še o njihovem trpljenju.

Tudi o trpljenju teh, ki so kot drhal, brezdonna množica ljudi, nakopičena in strnjena na nekem prostoru, brez trdne skupnosti, kar tudi pove grška beseda »ochlos«. Gre za ljudi, ki nimajo več ničesar izgubiti in ki jih Moltmann primerja z opisom množice brezpravnih,¹³ ki so odšli k Janezu Krstniku (Lk 3,7, 10) in se po Mateju (9,36) zasmilijo Jezusu. O teh ljudeh, ki jih prekmurščina imenuje celo ‚ološ‘, poročajo prav vsi evangeliji in to zelo pogosto. Moltmann v ujetništvu skuša ostati subjekt življenja; kljub očitni in od zunaj

11 Kanadski pisec in založnik James Bacque je leta 1989 izdal delo, ki je leta 2007 izšlo tudi v slovenskem prevodu z naslovom *Druge izgube* (*Other Losses*). V tem delu je Bacque odločno spregovoril o tem, da je namensko zamolčevanje in celo prepoved resnice o ameriških povojnih zločinih grozljiv odmev zatiskanja oči pred resnico o nacističnih taboriščih in da so bila zavezniška taborišča za nemške vojne ujetnike krivično maščevanje, ki se mu Nemci – zaradi lastne krivde – niso upali upreti. Gl. James Bacque: *Druge izgube. Preiskava o smrti približno milijona nemških vojaških ujetnikov v ameriških in francoskih taboriščih po drugi svetovni vojni*, Ciceron, Mengeš 2007.

12 Jürgen Moltmann: *Novi življenjski slog. Koraki k občestvu*, Družina, Ljubljana 1984, str. 88–89.

13 Prav tam, str. 94.

dobro organizirani pomoči za vojne ujetnike se je zavedal, da pri tem njegovo srce ne more ostati prazno. Svoje ujetništvo je skupaj z drugimi ujetniki doživljal kot občestvo ubogih, ki je pomenilo vir lastnega dostojanstva, svobode in celo upanja. In takšno občestvo je bilo najbolj smiselno, mnogo več vredno kot pomoč od zunaj, ki so ji bili sicer vsi zelo hvaležni. Ko so smeli priti do njih paketi s hrano, so si kruh razdelili med seboj, čeprav nihče ni bil sit, vsi so ostali lačni, vsi so si med seboj vse bratsko delili, tudi nič, toda to je pripeljalo do enega najzanimivejših, celo paradoksalnih spoznanj, namreč, da »deljeno uboštvo dela človeka bogatega, medtem kot delitev bogastva človeka ne dela bogatega«. ¹⁴ V skupnem upanju je človek s človekom, človek ob človeku lomil kruh revščine. Duh pa je prejemal neizmerno bogastvo in z močjo duha se upanje polni.

Kako ohranjati upanje in pri tem zaupanje v življenje in sploh voljo do življenja, ko gre za najbolj uboge in revne ljudi? Religija po Moltmannu lahko to voljo krepi in jo celo ohranja, kajti religija nikakor ni samo opij za ljudstvo, »ampak moč za odpor«, ki človeka ohranja v najhujši revščini, da se ne razoseblja, skratka, da ni *nihče*, »nobody«. ¹⁵ Toda organizirati dobrodelne ustanove je zelo težavno in odgovorno, kajti po Moltmannu se moramo zavedati, da se srečujemo z mesijanskim dostojanstvom revnih, ubogih, ujetih, nemočnih, zato pomoč teh revežev ne sme poniževati. Ljudje morajo ostati pri tem subjekt, svari Moltmann, in morda se velja vprašati ta trenutek, kako to aplicirati na zdajšnje razmere, ko zaradi brezposelnosti ljudje hodijo po pakete s hrano, skratka, po pomoč, ki jih morda res fizično ohranja pri življenju, toda ali se človek, ki prejme takšno pomoč, počuti svobodnega.

Moltmann si glasno postavlja vprašanje in pri tem sam priznava, da nima odgovora, kako naj se ljudje rešijo »misijona bogatih, izobražencev, ideologov in aktivistov«, kajti soočenje z njimi je med drugim soočenje s tem, kako ohraniti svojo svobodo, biti svoboden, kajti tovrstne pomoči kaj rade učinkujejo povsem nasprotno, celo represivno. Sočutje, solidarnost, bratska pomoč se lahko izrodijo v

14 Prav tam, str. 94.

15 Prav tam, str. 92–93.

svoje strašno nasprotje. Moltmannu je v oporo njegova krščanska drža in 25. poglavje Matejevega evangelija, ki je obveljalo kot načelo krščanske etike, po kateri je treba lačne nasititi, žejnim dati piti, tujce sprejeti in ujetnike obiskati, se pravi etika, ki »ubogih ne dela za *objekte* krščanske ljubezni do bližnjega ali misijona v industrijskem svetu, ampak za subjekte, za Kristusove brate«. ¹⁶ Matej po njegovem govori o »bratstvu ljudstva« in o »bratstvu verujočih in ubogih« in iz tega Moltmann povzame tole misel, ki je z zdajšnjo situacijo, ko je brezposelnih revežev vedno več, morda celo povsem kompatibilna: »Misijon, in še posebej misijon med delavci naj bi najprej odkril Kristusa v ljudstvu – pred akcijskimi programi in programi pomoči ‚za ljudi‘ – in s tem pravo dostojanstvo lačnih, bolnih in ujetih. To je več kot izjava o solidarnosti.« ¹⁷ In v tem je in ostaja po Moltmannu v krščanski etiki nekaj univerzalnega in s temi stališči morda lažje razumemo filozofa Arthurja Schopenhauerja, ki je – protestant po poreklu – veljal, sicer kot izrecno samodeklarirani ateist, za trdovratnega človeka morale in hkrati še – spet po lastnem samopriznanju – za kristjana.

V Nemčijo se je Moltmann vrnil leta 1948 in na univerzi v Göttingenu začel študirati teologijo, ki jo je uspešno končal leta 1953, potem pa je deloval kot protestantski pastor v Bremen-Wasserhorstu. Profesor teologije je postal leta 1958 v Wuppertalu, kjer je predaval tudi Wolfhart Pannenberg. Leta 1963 je postal profesor na univerzi v Bonnu, kjer je intenzivno sodeloval s filozofom Ernstom Blochom. Leta 1967 je odšel na univerzo v Tübingenu po nasvetu novozaveznika Ernsta Käsemanna. Tam je bil profesor za teologijo od leta 1967 vse do upokojitve leta 1994. Njegova znanstvenoraziskovalna pot je zelo uspešna in mednarodno trajno odmevna. Precej časa je tudi predsedoval *Društvu za evangeličansko teologijo* (*Gesellschaft für Evangelische Theologie*).

16 Prav tam, str. 96.

17 Prav tam, str. 97.

2. UPANJE, DA PREŽIVIMO

Naša, moderna družba je s političnega in socialnega vidika celo nujno in obvezno družba nenehnih, permanentnih reform, poudarja Moltmann v članku iz leta 1990 z naslovom *Ali ima moderna družba prihodnost? (Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft?)*. Vendar vse te spremembe potrebujejo »zgodovinsko vizijo, vizijo neke prihodnosti, za katero je vredno živeti,«¹⁸ in tu izstopa kvaliteta, kajti prihodnost ne more biti samo in zgolj podaljšek tega, kar je v sedanjosti. Takšna prihodnost je brez prihodnosti, kajti rečeno s pomočjo filozofa Ernsta Blocha (1885–1977), tega velikega Moltmannovega vzora, gre za *novum*, ki vključuje dejanski napredek in vodi do boljšega, bolj humanega razvoja.

Kakor opozarja Moltmann, lahko o prihodnosti razpravljamo na podlagi metode predvidevanja, tj. metode ekstrapolacije, in po tej metodi je prihodnost razumljena kot ekstrapolirana, tj. podaljšana sedanost v prihodnost. S tem so nove možnosti prezrte in zanikane, prihodnost je to, *kar bo nastalo*, in ne to, *kar bo prišlo*. Tak pristop je kot večno nastajanje in minevanje, v bistvu ciklizem, tj. večno vračanje, ki ne premore napredka, Moltmann pa si prizadeva za *advent*. Z metodo anticipacije ali metodo predujma, predvidevanja lahko izrazimo pričakovanje in vnaprejšnje doživljanje, kajti to so »kreativne imaginacije nečesa, kar bo prišlo.«¹⁹ Blochovski impulz *novuma* Moltmann ponazarja z metodo anticipacije, saj ta pozna kvalitativno razliko med preteklostjo in prihodnostjo, tukaj gre za razliko med stvarnostjo in možnostjo: »Preteklost je to, kar je resnično, a prihodnost to, kar je možno, medtem ko je sedanost bojišče, na katerem se možno lahko uresniči ali izjalovi. O preteklem lahko pripovedujem, ker je to dokončno dejstvo. Prihodnje pa lahko zaobsežem le z anticipacijo. Kdor pripoveduje o prihodnosti, jo spreminja v preteklost. Beseda ‚prihodnost‘, torej ni to, kar bo, ampak to, kar se nam približuje. To je adventno razumevanje prihodnosti.«²⁰

18 Jürgen Moltmann: *Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft?*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 26 (1990), zv. 1, str. 34.

19 Jürgen Moltmann: *Kaj nam Kristus pomeni danes*, str. 134.

20 Prav tam.

Kaj se nam približuje, čemu gremo naproti? In kako je s prihodnostjo v svetu, kjer se konflikti zaostrojujejo in širijo.

Kakor da bi zgodovina prehajala v eno samo krizo in kakor da vsak poskus krizo preseči povzroča še novo krizo. V *Teologiji upanja* Moltmann označuje celo novoveško zgodovinsko zavest kot zavest o krizi, kot je po njegovem tudi »celotna filozofija zgodovine in osnovi filozofija krize«. ²¹ Zgodovina je prekoračila meje tradicije, ki tega, kar se dogaja, ne dohaja več. Zato ti temelji sčasoma postanejo celo nekaj konservativnega in francoska revolucija je uničila ohišje starih institucij in skupaj z njimi njihovo metafizično trdnost. S to revolucijo je »totalna zgodovinskost prišla do zavesti kot totalna kriza človeškega sveta«. ²² Od tedaj naprej je »kriza« zbirni pojem za filozofijo zgodovine in Moltmann gre celo tako daleč, da trdi, kako zgodovino doživljamo kot »permanentno krizo«, celo kot »permanentno, nezaustavljivo revolucijo«. ²³ Zakaj?

Razvoj, tudi na tehnični ravni, je pripeljal do sprememb, ki so izziv za socialne razmere, in ekonomija je vedno bolj na prepihu, celo z dehumanizacijo smo soočeni in zdaj Moltmann apelira na potrebo po jasni viziji, *kam* in *kako* v prihodnje, ki jo poda s svetopisemsko govorico, da »ljudstvo brez videnja podivja« ²⁴ (Prg 29, 18). Nasprotja moderne družbe so boleča, ljudje trpijo, vendar obupujejo apatično, cinizem je na pohodu, ravnodušju se pridružuje velikanska količina agresivnosti, ta pa je, kakor vemo, zastrašujoča. Mi ne živimo samo od preteklosti, ampak tudi od prihodnosti, prilagajamo ji naše sedanje življenje, kajti trditev, da prihodnosti ni, je kot smrtna obsodba in uničevanje življenja drugih. Sposobnost doživljanja prihodnosti kot novega stvarstva je sposobnost za »kraljestvo pravičnosti in svobode«, vendar tega ne dosežemo brez napora na tem, zemeljskem, tostranskem svetu.

V letu 1990, ko Moltmann zapisuje te misli, opozarja, da »tisti, ki upa v prihodnost, varčuje in vlaga v prihodnost«, ²⁵ tisti, ki nima

21 Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Kaiser Verlag, München 1964, str. 210.

22 Prav tam, str. 211.

23 Prav tam, str. 212.

24 Jürgen Moltmann: *Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft?*, str. 40.

25 Prav tam, str. 35.

upanja in noče prihodnosti, pa v sedanjosti uživa in se zadolžuje. Vendar bo take dolgove treba nekega dne vrniti in ti, ki bodo vračali, bodo žrtve teh dolgov. Danes, po dveh desetletjih, učinkujejo njegove besede, napisane pred dvajsetimi leti, že preroško: »Upanje ali obup neke družbe se da lepo razbrati iz njenih naložb in iz njenih dolgov.«²⁶ Po Moltmannu tu izstopajo notranji dolgovi visoko razvitih zahodnih družb in ni se bal na glas izreči, da tukaj prednjačijo »predvsem ZDA«, ki s temi prevelikimi zadolžitvami obremenjujejo svoje otroke in otroke svojih otrok. Tako jim »pripravljajo težko življenje. To je ‚politika brez prihodnosti‘, ‚no-future-politics‘.«²⁷

Hirošima je mejnik v novejši dobi zato, ker se je z njo »začel možni konec človeštva: v vsakem trenutku pa je možen konec človeške prihodnosti.«²⁸ Bogastvo, ki ga proizvaja moderna družba, je za naravo skrajno škodljivo in nikdar prej v zgodovini ni bilo okolje tako zelo prizadeto, celo poškodovano kot v sedanjosti. Moltmann spregovori celo o »biološki pravičnosti«, in sicer kot »temelju simbioze preživetja med človekom in naravo, ki bo v prihodnje postala prav tako pomembna kakor ekonomska pravičnost in pravičnost med generacijami.«²⁹

Soočeni smo z ekološko katastrofo, ki ogroža življenje na Zemlji celo tako daleč, da bi zaradi zastrupitve življenje lahko izginilo: »Toda, takrat ne bomo imeli več prihodnosti, temveč le sedanjost, ki bo kmalu samo še preteklost.«³⁰ Ta črnogledi scenarij je realnost sama, ki jo bo zelo težko kontrolirati in preusmeriti, kajti naši kontroli je ušlo marsikaj že tako daleč, da bi za začetek bila nujna temeljita preobrazba v miselnosti tehnično najbolj razvitih, česar pa dve desetletji po tem, ko je sodobnost analiziral Moltmann, ni opaziti; nasprotno, kriza v zadnjih letih Moltmannove ocene iz konca prejšnjega stoletja samo potrjuje.

In kako je z vprašanjem oziroma upanjem, če bo človeštvo kljub krizam, ki ga pretresajo, v prihodnje preživel?

Moltmann odločno izrazi, da tega »ne moremo vedeti in tudi ne

26 Prav tam.

27 Prav tam.

28 Prav tam.

29 Prav tam, str. 39.

30 Prav tam.

smemo vedeti«. ³¹ Smisel te, na prvi hip nenavadne izjave tudi natančno pojasnjuje. Če bi vedeli, da človeštvo ne bo preživelo, potem ne bi ničesar naredili za naše potomce, kajti zakaj bi se trudili, če je samo vprašanje časa, kdaj pride vesoljni potop. Gotovost, da človeštvo preživi, bi nas lahko naredila pasivne in ljudje ne bi bili pripravljeni na to, na kar Moltmann ves čas apelira, namreč, da se spremenimo in da se tok dogajanja preusmeri. Priložnosti za takšen preobrat (*Chance zur Umkehr*) ne smemo zapraviti. Glede na to, ker ne vemo, če bo človeštvo preživelo, je treba vsak trenutek delovati tako, »kot da bi bila od tega odvisna prihodnost vsega človeštva, in hkrati zaupati, da Bog ostane zvest svojemu stvarstvu in da ga ne bo zapustil«. ³²

Kaj ima Moltmann v mislih, ko govori o nujnosti in potrebi po temeljiti spremembi? Zavedati se moramo, da ne obstajata samo osebni in kolektivni egoizem, ampak – kakor zelo kritično ugotavlja že leta 1990 – celo »egoizem sedanje generacije v odnosu do prihodnjih generacij«, ³³ zato izhaja iz tega potreba po generacijskem dogovoru, ki naj olajša življenje tem, ki prihajajo. Mi ne vemo, kakšna bo odgovornost prihodnjih generacij, vedeti pa moramo, kaj je naša, lastna odgovornost in kaj moramo mi storiti v tej smeri. Kot zanimivost naj navedem njegove poglede na pravičnost med generacijami, češ da »bo potrebno na bolj pošten način izračunati stroške in prednosti pri nakupu lastnine«. ³⁴ Človek kar osupne nad tem predlogom, ki v našem svetu politično pa še kako drugače vsiljenega lastninjenja, poraja surovi grobi kapitalizem, takšno izkoriščanje, da se človek sprašuje, kako so ljudje lahko tako zelo zasvojeni s premoženjem in lastnino.

In kako zelo se je spremenila medčloveškost. Denar, ki je postal gospodar sveta v svoji najbolj brutalni obliki, vedno bolj potrjuje dejstvo, da je – denar namreč – medčloveški odnos spremenjen v stvar, ki je ušla človeškemu nadzoru. Tako je denar postal sila nad ljudmi, ki so jo sicer sami ustvarili, se je pa povampirila in si ljudi podreja, celo zaslužuje.

31 Prav tam, str. 40.

32 Prav tam.

33 Prav tam, str. 38.

34 Prav tam.

Lastnina pomeni predvsem velikansko odgovornost in Moltmann opozarja, da po nemški ustavi lastnina »obvezuje po socialni plati«, ³⁵ je socialno zaobvezujoča (*sozialpflichtig*). »Ta, ki si pridobi lastnino in jo poseduje, prevzema tudi družbeno odgovornost.«³⁶ Glede na naše zdajšnje razmere bi človek skoraj ne verjel, da je te besede pisal teolog. Obsodil je porast naraščajoče revščine, grozljivo brezposelnost in prijetno presenetil s konkretnimi predlogi, kako obvladovati trpljenje Zemlje in kako zaustavljati krizo.

Moltmann je predvsem poudarjal pomen življenja v skupnosti. Sodobnost je ustvarila tolikšen individualizem, da vsak v njem išče svojo lastno svobodo, ne da bi ga skrbelo za druge ljudi. Tukaj smo izpostavljeni načelu konkurence, ki močnejše privilegira, slabotnejše izločuje in celo kaznuje. Živimo v svetu kjer so delovna mesta, poklici, službe omejeni in kjer boj zanje poteka domala kot boj vseh proti vsem, saj ni za vse dovolj delovnih mest, njihovo število je celo v upadanju. Torej: kako preživeti, kajti narašča število teh, ki so potisnjeni na rob in so kot ‚ochlos‘. Posledice tega Moltmann strne v tole ugotovitev: »Ideologija ‚ni dovolj za vse‘ dela ljudi osamljene, izolira jih, preprečuje odnose z drugimi ljudmi in jih vodi v socialno smrt.«³⁷ Je rešitev in ta je nam ljudem dosegljiva, samo če se le malo potrudimo. Med drugim tudi s tem, da omejimo naše potrebe, ki sploh niso več temeljne potrebe za preživetje, ampak »razvnete in umetno stopnjevane zahteve in želje«, ki so nepravde, brezmejne in človeka delajo za »pohlepno zverino«.³⁸

»Nikoli dovolj!« ni samo načelo sodobne ekonomije, ampak tudi ljudi, ki se prepuščajo nenasitni lakoti po moči, užitku in ki tem več hočejo, čim več imajo. Moltmann taki zasvojenosti očita in jo obsoja z besedami: »Ni dovolj dobrin za vse: to geslo razbije sleherno človeško skupnost in draži ljudstvo zoper ljudstvo, razred zoper razred, spol zoper spol, končno vsakogar zoper vsakogar in vsakogar zoper samega sebe. To geslo strahu osamlja ljudi in jih vodi v načelno sovražen

35 Prav tam.

36 Prav tam.

37 Prav tam, str. 37.

38 Jürgen Moltmann: *Dovolj dobrin za vse*, nav. iz Ciril Sorč: *Sveti Duh. Polnost ljubezni in življenja*, Ognjišče, Koper 1994, str. 9.

svet.«³⁹ Sovražen že zato, ker ustvarja krivice, zato nam predlaga, da ne sodelujmo več pri blaznosti »velikega razsipavanja« in negujmo tiste dobrine, ki jih zares potrebujemo. Vsekakor je tudi sodobno potrošništvo neprava dobrina in kot tako nevrednota, ki jo je denunciral in kritično zavračal še Erich Fromm.

Nam, sodobnim ljudem, je zelo veliko do svobode kot ene najbolj temeljnih vrednot v zdajšnjem svetu. Celotna naša etika smo temu podredili, kajti, če je etika nekoč poudarjala bolj načelo *sreče*, pa danes kot prvenstveno izpostavlja bolj načelo *svobode*. Toda vprašanje je, kje nam je svoboda najbolj dosegljiva; Moltmann popolnoma suvereno in prepričljivo trdi, da je »skupnost pravi branik svobode oseb«. ⁴⁰ Zato, da bi ljudje v naši družbi živeli bolj človeško, je po Moltmannu treba ustanavljati skupnosti in pri tem priznati, da ljudje lahko razvijajo svojo osebnost samo preko odnosov in v skupnosti. Celotno tako daleč gre, da postavi tole odločno trditev: »Alternativa za revščino ni lastnina. Alternativa revščini in lastnini je skupnost.«⁴¹ Celotno misel ruskega anarhista Kropotkina, s katero je ta nasprotoval Darwinu, omenja, namreč, da je »življenje medsebojna pomoč«. V skupnosti se bogatimo, krepimo, ustvarjamo prijatelje, utrjujemo sorodstvene vezi, pomagamo si in zato smo »v solidarnosti močni tako, da si ustvarimo svojo lastno usodo«. ⁴² Solidarnost je kot soudeležba, participacija, z njo se ne krepimo samo skupnost, veliko bolj tudi življenje vsakega posameznika v njej. Če smo ločeni, nepovezani, nesolidarni, potem smo zelo dovzetni za kruti rimski *deli in vladaj*.

Ker je moderna družba vsepovsod zelo centralistična in je ustvarila velike industrijske in administrativne centre, je s tem uničila lokalne skupnosti in podeželje je začelo izginjati. Oživljanje in obnova človeške družbe morata zato pričeti na lokalnem nivoju, in sicer v občinah s človeško naravnostjo in živostjo. Tako lahko oživijo tiste dejavnosti in funkcije, ki so bile oddane centralistični upravi. »V dobi modernih komunikacijskih sredstev decentralizacija ni nikakršen tehnični problem več. Družba je človeška in živa v neodvisnih skupnostih.«⁴³

39 Prav tam, str. 10.

40 Jürgen Moltmann: *Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft?*, str. 37.

41 Prav tam.

42 Prav tam.

43 Prav tam.

S temi mislimi nas Moltmann pospremi k enemu najtežjih problemov sedanjosti, k vprašanju brezposelnosti.

Delo je po Moltmannu »temeljni pogoj človeškega življenja«, ki zagotavlja materialno stran življenja. Kot tako daje delo »socialno priznanje« ter pomeni še »uveljavljanje samega sebe«; pravica do dela ni le materialnega pomena, ampak »globoko osebna pravica«, kajti delo »oblikuje osebnost,«⁴⁴ poudarja Moltmann. Zato: »Način, kako delamo in delimo možnosti za delo, ne določa samo naše osebne usode, ampak tudi našo skupno prihodnost.«⁴⁵ Med drugim tudi zaradi tega, ker bi se definicija dela morala glasiti, da je »delo aktivna udeležba v družbenem procesu in ne samo v procesu produkcije.«⁴⁶

In če človek, ljudje te udeležbe (participacije) nimamo, ker smo brezposelni? S tem so nam kršene socialne pravice, individualnih človekovih pravic, na katere se tako radi sklicujemo, pa ni brez socialnih človekovih pravic. V že omenjenem prispevku z naslovom *Človekove pravice, pravice človeštva in pravice narave* Moltmann zahodnemu liberalizmu očita, da je enostransko poudarjal »samo *individualne pravice* oseb pred političnimi organizacijami oblasti ter zanemarjal njihovo *socialno enakopravnost* in ekonomsko varnost. Napaka zahodnega liberalizma je bila, da je spregledal socialno dimenzijo svobode, ki se izraža v medsebojni solidarnosti ljudi. V tej zvezi je tudi zmota religiozne zgodovine Zahoda, ki se vleče od Avgušтина sem: ni posamezna breztelesna duša po Božji podobi, ampak človek skupaj z drugim človekom je Božja podoba, kajti ,kot moža in ženo ju je ustvaril⁶, pravi svetopisemska zgodba o stvarjenju.«⁴⁷ Tudi to je sporočilo, in sicer svetopisemsko, o solidarnosti, ta – solidarnost namreč – je, kot vemo, vedno to-drugo pravičnosti.

S temi Moltmannovimi mislimi lažje razumemo, v čem je smisel načela enakosti, egalitarizma, tistega bratstva, o katerem so sanjali prvi kristjani in pozneje ljudje, ki so upanje v bolj pravične razmere na svetu razumeli na podlagi socialne pravičnosti. Med drugim jim je šlo za mir v svetu in ohranjanje večnosti. Vsekakor smo Moltmannu

44 Prav tam.

45 Prav tam.

46 Prav tam.

47 Jürgen Moltmann: *Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur*, Concilium 26 (1990), zv. 2, str. 167–168.

lahko zelo hvaležni, da je kot teolog prepoznal – in to tudi teoretsko negoval – potrebo po ohranjanju večnosti na podlagi socialne pravičnosti.

V istem članku Moltmann ugotavlja, da ne glede na to, da izhajajo iz različnih duhovnih virov in še vedno niso strnjene v enem dokumentu, »spadajo individualne in človekove socialne pravice logično skupaj in se v svojem uresničevanju medsebojno pogojujejo.«⁴⁸ Moltmann izrecno poudarja, da ima v načelu človekova socialna plat isto čast kot njegova osebna. Kajti osebe ni pred skupnostjo in ne skupnosti pred osebo, človekova individualnost in socialnost se medsebojno pogojujeta. »Zaradi tega načelno ne morejo imeti individualne pravice prednosti pred socialnimi pravicami človeka, kakor na Zahodu vseskozi mislijo. Pravice *oseb* je mogoče uresničiti samo v pravični družbi in pravično *družbo* je mogoče graditi samo na osnovi pravic oseb.«⁴⁹ *Pravica do dela* predpostavlja svobodo izbire dela, da bi ljudje svobodno živeli, in pravica do dela je že skoraj isto kot pravica do življenja. Kakor da bi brezposelnost jemala ljudem pravico do življenja – to pa žal najnovejša dogajanja zelo tragično potrjujejo. Moltmann je v svojem času predlagal izravnavo (*Ausgleich*) med idejami svobode in enakosti ljudi. Dogajanje po letu 1989 je to izravnavo v marsičem uničilo in sesulo. Kje začeti z obnovo tega, kar smo s političnimi sredstvi zapravili? Ta trenutek odgovor na vprašanje *čemu* izostaja.

3. KRŠČANSKO UPANJE – NA KONCU ZAČETEK

O čem govorimo, ko se sprašujemo o »koncu sveta«, o »koncu vseh stvari« in v novejši dobi o »koncu zgodovine«?⁵⁰ Moltmann nas kot kristjan opozarja, da ni krščansko razmišljati o koncu, ampak prej o novem začetku. Zakaj?

Njegova odločna trditev se glasi: »Krščansko upanje pričakuje v koncu začetek.«⁵¹ V svojem najbolj znanem delu *Teologija upanja* (1964), prevedenem v številne jezike, poudarja, da je prispevek tega

48 Prav tam, str. 168.

49 Prav tam.

50 Jürgen Moltmann: *Im Ende – Gott*, Concilium 34 (1998), zv. 4, str. 457.

51 Prav tam, str. 458.

njegovega dela v tem, da je »teološko dejavnost usmeril v zgodovino Boga upanja«. ⁵² Tako meni, da je upanje v Božjo prihodnost za ves, že skrajno ogroženi svet spet in ponovno življenjska moč krščanske eksistence in skupnosti. Če umiramo zaradi razočaranja, pa živimo od upanja: »Zato je krščanska vera neizogibno izzvana na ,odgovornost upanja‘.« ⁵³ Morda kar po pravilu, da tam, kjer je upanje, je religija, toda kjer je religija, tam ni bilo vedno upanja – ali pa ga sploh ni bilo.

Zakaj je upanje v krščanstvu onemelo? Ko se je prihodnost preselila v onstranstvo in večnost, se je upanje umaknilo celo iz Cerkve, ta pa se je kot institucija moči zelo pogosto obrnila proti upanju.

Toda upanje je med drugim tudi zaradi Alberta Schweitzerja spet postalo aktualno na začetku 20. stoletja, saj je Schweitzer spoznal, kako je upanje, ki je bilo zelo navzoče v zgodnjem krščanstvu, tema, ki je teologiji ušla. Vemo, da je ravno filozofu Ernstu Blochu uspelo razviti filozofsko govorico za upanje, ki ga je Schweitzer tako genialno razbral v zgodnjem krščanstvu. Že po tistem, ko je izšlo Blochovo delo *Princip upanja* I–III (1954, 1955, 1959), je Moltmann napisal delo, s katerim je upanje skušal utemeljevati predvsem teološko. Tako že takoj na začetku uvoda v *Meditaciji o upanju* v knjigi *Teologija upanja* poudarja, da so eshatologijo razumevali kot »nauk o poslednjih stvareh« oziroma kar »nauk o poslednjem«. ⁵⁴ Poslednje so dojemali časovno predvsem v tem smislu, da naj bi šlo za dogodke, ki jih bo na koncu doživel svet, ljudje, zgodovina. Na koncu naj bi se dokončno razrešili vsi problemi v osebнем življenju, v zgodovini človeštva in v kozmosu.

Takšno misel Moltmann zaustavlja z odločno trditvijo, da eshatologija pomeni nauk o krščanskem upanju, kajti krščanstvo je v celoti eshatologija, upanje, pogled, uperjen naprej. Zato tudi eshatologija ni nekaj poleg krščanstva, ampak je »medij krščanske vere«, in Moltmann gre v *Teologiji upanja* celo tako daleč, da trdi, da bi bilo treba resnično teologijo misliti glede na njen prihodnji cilj, kajti »eshatologija bi morala biti ne njen konec, temveč začetek«. ⁵⁵

52 Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, str. 6.

53 Prav tam.

54 Prav tam, str. 11.

55 Prav tam, str. 12.

V zgodovini krščanstva so dokončno rešitev upodabljali z apokaliptično domišljijo, po kateri naj bi dobri prišli v nebesa, hudobni v pekel in brezbožni naj bi umrli v ognju, ki je vedno bil sredstvo apokaliptične končne razrešitve, v novejši zgodovini pa pomeni celo popolno izničenje. V članku z naslovom *Na koncu – Bog (Im Ende – Gott)* je Moltmann o takšni podobi poslednje sodbe zapisal: »Vse te misli in predstave so sicer zelo apokaliptične, vendar niso krščanske. Krščanska pričakovanja prihodnosti nimajo nič opraviti s takimi končnimi rešitvami, kajti njihovo ‚jedro‘ ni ‚konec življenja‘, zgodovine ali sveta, ampak predvsem začetek: začetek večnega življenja, začetek Božjega kraljestva in začetek ‚prihodnjega sveta‘, kakor pravi nicejska veroizpoved. To je novi začetek Boga v koncu sedanjega življenja, v podobi tega sveta in zdajšnjega stvarstva.«⁵⁶ Zato se je še Dietrich Bonhoeffer 9. aprila 1945 na poti na morišče od svojih sojetnikov poslovil z besedami: »To je konec – zame začetek življenja.«⁵⁷

Moltmannova razmišljanja so prijetno povabilo, da si ogledamo biografijo Dietricha Bonhoefferja, kajti kot opozarja Moltmann, so Bonhoefferjeva pisma iz ječe *Upor in vdanost (Widerstand und Ergebung)* za mnoge že kot brevir. Solidarnost s trpljenjem človeštva je pri Bonhoefferju tolikšna, da so »njegov upor in njegovo upanje, končno tudi njegova smrt, zgled tistega novega življenjskega sloga, ki živi v razpetosti med molitvijo in zvestobo svetu.«⁵⁸ Njegova ljubezen do sveta, zvestoba zemlji in upanje so bili tolikšni, da se je upal Hitlerju upreti, kajti trpljenje sveta mu je postalo neznosno. Bonhoefferjevo življenje ostaja fragment, nasilno je umrl leta 1945 v koncentracijskem taborišču, vendar kot opozarja Moltmann, »sveti kot fragment in kaže prek sebe. Na njem se učimo, da je krščanski slog življenja prežet s prevzemanjem trpljenja tega časa.«⁵⁹ A vendar ne gre za povečevanje trpljenja, trpljenja zaradi trpljenja, zagledanosti v onstranstvo, ampak najprej za zvestobo temu svetu, predanost tostranskemu svetu.

In takšna pričakovanja so po Moltmannu zares krščanska, kajti: »Končna pričakovanja so krščanska šele tedaj, ko se njihova prihod-

56 Jürgen Moltmann: *Im Ende – Gott*, str. 458.

57 Prav tam.

58 Jürgen Moltmann: *Novi življenjski slog*, str. 31.

59 Prav tam.

nja obzorja iz spomina na smrt na križu in na vstajenje križanega Kristusa razvijejo v prihajajočo Božjo krasoto. Tudi Kristusov konec – je vendar bil in je njegov resnični začetek! Krščansko pričakovanje ne vleče niti preteklega in sedanjega razvoja svetovne zgodovine v prihodnost, da bi potem oblikovalo domneve o dobrem ali pretežno slabem koncu. Nasprotno, v Kristusovem vstajenju vidi začetek novega življenja in novega stvarstva vseh stvari in ga v duhu že dojema.«⁶⁰ Ena najpogostejših misli v *Teologiji upanja*, ki spremlja Moltmannova razmišljanja o eshatologiji, je vsekakor tale: »Vera v Kristusa je *prius*, upanju pa v tej veri pripada *primat*.«⁶¹ In še pred tem poudarja, »da v krščanskem življenju veri pripada *prius*, toda upanju *primat*.«⁶²

Grozeči propad sveta, ki ga opisuje zgodba o svetovnem potopu (1 Mz 6-9), je po Moltmannu sodba, vendar poudarja, da je sodba izraz upanja, propad pa je brezupen. Ne moremo bremeniti Boga s tem, kar smo ljudje sami ustvarili in povzročili, zato biblično apokaliptično izročilo nima nič skupnega s katastrofami, kakršne so sodobne atomske vojne in ekološke apokalipse, ki svet dejansko lahko uničijo. Ko gre za tak konec sveta, je to po Moltmannu *apokalipsa brez upanja*. Jedrskega Harmagedona ni, krivi in odgovorni za Auschwitz in Hirošimo smo ljudje, v apokaliptičnem Harmagedonu (Raz 16,16) ukrepa Bog: »Zato je to polno upanja, ono drugo pa brez vsakega upanja. Samouničenje človeštva in uničevanje življenjskega prostora na Zemlji po krivdi ljudi so zločini človeštva in povsem očitno nič tako Božjega kakor biblične apokalipse.«⁶³

In kako razumeti biblično apokaliptiko?

Po Moltmannu vsekakor ne kot pesimistične scenarije o propadu sveta, ki bi širili strah in grozo. Tukaj Moltmann natančno opredeljuje tole razlikovanje: »Preroško upanje je upanje v dejanja, apokaliptično upanje je upanje v nevarnost, strastno, potrpežljivo in vztrajno upanje: naj pride, kar hoče, na koncu je Bog. To je nauk upanja in nima nič opraviti s fantaziranjem modernih prerokov in

60 Jürgen Moltmann: *Im Ende – Gott*, str. 458.

61 Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, str. 209.

62 Prav tam, str. 16.

63 Jürgen Moltmann: *Im Ende – Gott*, str. 463.

teroristov o uničenju sveta.«⁶⁴ Predvsem pa ni Božja poslednja beseda sodba, »marveč je beseda stvarjenja«, ki opozarja na neizogibnost novega stvarstva, zdaj lahko rečemo, da gre za *apokalipso z upanjem*. Pri tem ne gre za zamenjavo enega stvarstva z drugim, ampak za temeljito spremembo tega stvarstva, za njegovo preobrazbo oziroma transformacijo »časnega in umrljivega stvarstva v večno in nesmrtno stvarstvo. Kar je del Božjega veličastva, postane večno in nesmrtno kakor Bog sam. Stvarstvo samo nikakor ni uničeno, ampak samo njegova grešna, časna, umrljiva podoba. Razsvetljeno ali – kakor pravi ortodoksna teologija – ‚pobožanstveno‘ je ustvarjeno bivanje samo, kajti končno bivanje zdaj postane del neskončnega bivanja vsebivajočega Boga. Veliki dokončni proces preobrazbe je prehod od nasprotij k skladnosti, od občasnosti k večnosti in od smrtности k nesmrtnosti ‚življenja prihodnjega sveta‘.«⁶⁵

Kakšno naj bi bilo to novo stvarstvo, preobraženo z zelo določenim upanjem v prej omenjenem smislu?

Vsekakor prežeto s pravičnostjo, ki je temelj vsega večnega, zato »Božja pravičnost ni maščevalno kazensko sodstvo, marveč pravico iščoča in pravnomočna pravičnost za žrtve in vse udeležence v svetovni zgodovini. Bog ne prihaja izvajati usmrtitev, ampak pomagati in deliti pravico. V tem smislu govorimo: Na koncu – Bog.«⁶⁶ Stvarnik, ki je tako opravil svoje delo, je v svojem stvarstvu prišel do svojega domovanja in miru, Nebo in Zemlja sta kot kozmični Božji tempelj in zdaj je bivanje zares razsvetljeno ali pobožanstveno.

Še enkrat: kaj je logos krščanske eshatologije?

Tukaj Moltmann v *Teologiji upanja* opozarja na znano novozavezno misel: »Odrešeni smo bili namreč v upanju; Upanje, ki ga gledamo, pa ni več upanje – kdo bo namreč upal to, kar že vidi? Če pa upamo to, česar ne vidimo, pričakujemo to s potrpežljivostjo.« (Rim 8,24-25).⁶⁷ Krščansko upanje se vedno in vsepovsod usmerja na nevidno, zaradi tega je krščansko upanje »upanje proti upanju«, je pa kot tako upanje v vstajenje in svojo resničnost dokazuje v pri-

64 Prav tam, str. 463–464.

65 Prav tam, str. 464.

66 Prav tam.

67 Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, str. 14.

hodnost pravičnosti nasproti grehu, v premoč miru nad nemirom in trpljenjem, nasprotovanja življenja smrti, torej nesmrtnosti. Zato je po Moltmannu upanje temelj in vzvod teološke misli in njena naloga je, da v verovanje vnese eshatološke perspektive, kajti »upanje ne osramoti« (Rim 5,5).

Friedrich Hölderlin, ki je bil nekoč študent v Tübingenu, je izrazil tole: »Kjer je nevarnost, se poraja tudi rešitev.« Ernst Bloch, ki je bil profesor v Tübingenu, pa je dejal: »Kjer se približuje rešitev, raste nevarnost.« Po Moltmannu sta oba stavka resnična, tako glede naših pričakovanj v prihodnje in z njimi povezanih nevarnosti, da nekaj preide v svoje lastno nasprotje in protislovje. Recimo, ko nam lastne sile samoosvobajanja preidejo v lastne samodestruktivne sile.

Visoko vprašanje vse etike je, *kaj storiti*. Naše odločitve glede prihodnosti morajo predvideti posledice, ki izhajajo iz teh odločitev. Pojma kot izbira in odločanje sta s Kierkegaardovim prispevkom prejela zelo pomembno mesto v novejši, k etiki naravnani misli. Če mi danes z upanjem gledamo v prihodnost, je to med drugim stvar hotene odločitve, kajti ne želimo več izbrati komolčarske družbe, sveta, ki je brez srca in brez duše. Tukaj nam Moltmann predlaga naslednje: »Najbolje je oblikovati pregledna občestva in krepiti smisel za skupno življenje, za življenje z drugimi in za druge. Prepričanje, da ni nikoli dovolj dobrin za vse⁶⁸, ljudi osamlja in razceplja, jih napravlja za bitja brez povezav. Nasprotje od revščine ni lastništvo. Nasprotje od uboštva in lastništva je skupnost, občestvo. V skupnosti pa postanemo bogati, bogati prijatelj, sosedov, kolegov, tovarišev, bratov in sester. V skupnosti si moremo pomagati skoraj v vseh težavah sami. Saj je tu dovolj ljudi, zamisli, moči in energij. Vse to je samo neizkoriščeno, zakrnelo, potlačeno. Odkrijmo torej svoje bogastvo, odkrijmo svojo solidarnost, oblikujmo skupnost, vzemimo svoje življenje sami v roke, vzemimo ga končno iz rok tistih, ki hočejo gospodovati nad nami in nas izrabljati.«⁶⁸ Gre za misli, ki jih je posebej napisal kot uvodna razmišljanja v slovenščini objavljenega dela našega teologa Cirila Sorča.

68 Jürgen Moltmann: *Dovolj dobrin za vse*, nav. iz Ciril Sorč: *Sveti Duh. Polnost ljubezni in življenja*, str. 11.

Ko beremo Moltmannove misli, se sprašujemo, kako negovati in ohranjati »spontane skupnosti«, tj. skupnosti od spodaj, od pomoči revnim, bolnim, brezposelnim do najnovejših pobud ljudi za ohranjanje in varstvo okolja, da bi s kar najbolj prizemljenimi potrebami narave in ljudi v prihodnje etizacija in politizacija presegali zdajšnjo samovšečno in prestižno moč svetovnotržne metafizike.

Spontane skupnosti so po Moltmannu lahko vir resničnega bogastva življenja, ki sledi temu, da je svoboda bolj temeljna vrednota kakor pa zdajšnje dirigirano potrošništvo s svojimi nepravimi, celo navideznimi potrebami. Takšna polnost življenja je naša naloga v prihodnje, skupaj z upanjem v socialno pravičnost. To pa konkretno pomeni nalogo v širjenju socialne pravičnosti, prizadevanju za vzpostavitev pravičnosti med ljudmi, med ubogimi in bogatimi, kajti: »Po pravičnosti vpijejo ubogi najprej, ne po blaginji. S krivičnostjo, katero dopuščamo, se izpridimo mi sami, tudi če živimo prijetno. Lakota po pravici je sveta lakota, žeja po pravičnosti je sveta žeja.«⁶⁹ Kot protestantski teolog in krščansko naravnani človek Moltmann potrebo po pravičnosti dojema, da je to »lakota in žeja Svetega Duha samega. On naj nas napolni v vsej celoti.«⁷⁰ Le kdo bi mu lahko oporekal?

Iz takšnega dožemanja pravičnosti lahko izhaja bivanje, ki nas napolnjuje z vednostjo, da je življenje samo »sijajno in veselje nad bivanjem obstaja tukaj zastonj«.⁷¹ Zato velja ohranjati upanje v takšno možnost življenja, in to najprej tu, na Zemlji, in ne onkraj, v onstranstvu.

69 Prav tam, str. 12.

70 Prav tam.

71 Prav tam, str. 11.