

PAPEŽ BENEDIKT XVI.

Krščanska vera ni ideja, ampak življenje

Svetost, v okviru študijskih dni, ki jih organizira Rektorat Družbe Jezusove v Rimu (od 8. do 10. oktobra 2015), obravnavamo vprašanje opravičenja po veri. Novejši zvezek Vaših Izbranih spisov (Gesammelte Schriften 4) jasno izraža Vašo odločno trditev: »Krščanska vera ni ideja, ampak življenje.« Ko razlagate znamenito Pavlovo trditev (Rim 3,28), govorite o dvojni presežnosti: »Vera je dar verujočim po občestvu, ki je tudi sad Božjega daru« (»Glaube ist Gabe durch die Gemeinschaft, die sich selbst gegeben wird«, GS TV; 512). Ali bi mogli pojasniti, kaj je mišljeno s to trditvijo, upoštevajoč seveda dejstvo, da je namen teh študijskih dni osvetliti pastoralno teologijo in poživiti duhovno izkušnjo vernikov?

Benedikt XVI.: Bistveno je vprašanje, kaj je vera in kako človek pride do vere. Vera je z ene strani nadvse osebni dotik z Bogom, ki me zadene v globino in me povsem neposredno postavi pred živega Boga, tako da morem Boga nagovoriti, ljubiti, z njim stopiti v občestvo. A to zelo osebno srečanje ima hkrati opraviti tudi z občestvom: k bistvu vere spada, da me je Bog sprejel v skupnost Božjih otrok, v popotništvo z brati in sestrami. Srečanje z Bogom vedno tudi pomeni, da sem sam odprt, iztrgan iz svoje zaprtosti in sprejet v živo občestvo Cerkve. Cerkev mi posreduje tudi srečanje z Bogom, ki me seveda nato nagovarja povsem osebno v srce.

Predloženi intervju papeža Benedikta XVI. je izšel v italijanskem jeziku v knjigi »Per mezzo della fede. Dottrina della giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione della Chiesa e negli Esercizi Spirituali« (Daniele Libanori SJ, izd., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, str. 208 sl.). Nemška objava: »Wo Barmherzigkeit ist, endet die Grausamkeit, endet das Böse, endet die Gewalt«, v: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, 46. Jhg. – Nr. 14 – 8. April 2016, str. 4–5. Papež Benedikt XVI. je pisno odgovoril na vprašanja, ki jih je zastavil Jacques Servais SJ, rektor Casa Balthasar v Rimu. Nadškof Georg Gänswein je prebral papeževe odgovore v izvirnem nemškem jeziku na omenjenem kongresu v Rimu. – Z dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.

Vera prihaja iz poslušanja, nam pravi sveti Pavel. Poslušanje torej vedno že vključuje srečanje. Vera ni proizvod premišljevanja in tudi ne potopitve v globine mojega bitja, čeprav lahko oboje spada zraven. Toda oboje ostaja nezadostno brez poslušanja, s katerim Bog prihaja k meni od zunaj, iz zgodovine, ki jo je on ustvaril. Zato da morem verovati, potrebujem najprej pričevalce, ki so se srečali z Bogom in me odpirajo zanj.

V svojem članku sem govoril o krstu in o dvojni presežnosti občestva, prihaja v tem ponovno na dan pomembna prvina: občestvo vere se na ustvarja samo. Ni združenje ljudi, ki imajo skupno idejo in se odločijo, da bodo skupaj delovali za to idejo. Tedaj bi mogli zastopati samo osebna mnenja in skupaj iskati poti, da bi uresničili te ideje. Tedaj bi se vse opiralo na lastno odločitev in končno na načelo večine; končno bi bilo le človeško mnenje. Takšna Cerkev mi ne more jamčiti večnega življenja in ne more od mene zahtevati odločitev, ki so boleče in nasprotujejo mojim željam. Ne, Cerkev se ni napravila sama, ampak jo je ustvaril Gospod ter jo vedno znova oblikuje. To se izraža v zakramentih, najprej v zakramentu krsta: v Cerkev ne vstopim z birokratskim dejanjem, ampak po zakramentu. To pomeni, da sem sprejet v občestvo, ki ne izhaja iz sebe in sega onkraj sebe.

Pastorala, ki hoče oblikovati duhovno izkušnjo vernikov, mora izhajati iz teh temeljnih danosti. Premagati mora predstavo o Cerkvi, ki proizvaja sama sebe, in mi pokazati, da je Cerkev občestvo pri Kristusovem telesu in v njem. Pastoralna mora uvajati v srečanje z Jezusom Kristusom in v njegovo navzočnost v zakramentu.

*Kot prefekt Kongregacije za verski nauk ste komentirali Skupno izjavo katoliške Cerkve in Svetovne luteranske zveze glede nauka o opravičenju (31. oktobra 1999). Poudarili ste razliko v mišljenju: Luter je pojmoval vprašanje zveličanja in blaženosti drugače kakor mi. Lutrovo versko izkustvo je zaznamoval strah pred Božjo jezo. Takšno občutje pa je dokaj tuje sodobnemu človeku, za katerega je bolj značilna odsotnost Boga. (O tem govori Vaš članek v reviji *Communio* leta 2000, str. 430). Za današnjega človeka ni toliko*

problem, kako naj doseže večno življenje, ampak bolj, kako naj si v negotovih pogojih našega sveta zagotovi neko ravnovesje med polnim in povsem človeškim življenjem. Ali se more Pavlov nauk o opravičenju po veri v tem novem kontekstu ujemati z »versko« izkušnjo ali vsaj »osnovno« izkušnjo naših sodobnikov?

Benedikt XVI.: Najprej bi rad še enkrat podčrtal, kar sem povedal v *Communio* leta 2000 o opravičenju. Za današnje ljudi so se stvari v nekem smislu obrnile v primerjavi z Lutrovim časom in s klasičnim gledanjem krščanske vere: človek ne verjame več, da potrebuje opravičenje pred Bogom. Je mnenja, da bi se moral Bog opravičiti spričo vse grozote na svetu in spričo vse muke človeškega bivanja, ki gre končno na njegov račun. V tem pogledu se mi zdi značilno, da neki katoliški teolog ta obrat tudi dobesedno zagovarja: Kristus ni trpel samo za grehe ljudi, ampak je nekako odvezel tudi krivdo Boga. Tudi če je tako drastičen preobrat naše vere večini kristjanov še vedno tuj, pa vendar v tem prihaja na dan osnovna težnja našega časa. Ko Johann Baptist Metz govori o tem, da bi morala biti teologija danes »občutljiva za teodicejo« (*»theodizee-empfindlich«*), se pozitivno dotakne istega vprašanja. Ne glede na to korenito vprašljivost cerkvenega gledanja na odnos med Bogom in svetom, je za sodobnega človeka značilna splošna zavest, da Bog ne more pustiti, da bi večji del človeštva zdrsnil v pogubljenje. V toliko je izginila skrb za zveličanje v starem smislu.

Po mojem prepričanju pa še vedno obstaja na drugačen način védenje, da potrebujemo milost in odpuščanje. Zame je »znamenje časa«, da misel o Božjem usmiljenju vedno bolj obvladujoče stopa v ospredje – začeniši od sestre Favstine, katere videnja nekako povsem bistveno predstavljajo podobo o Bogu, kakršno ima današnji človek in kakor hrepeni po Božji dobroti. Ta pobuda je kar najgloblje prevzela Janeza Pavla II., tudi če ni vedno povsem očitna. A gotovo ni naključje, da njegova zadnja knjiga, ki je izšla tik pred njegovo smrtjo, govori o Božjem usmiljenju. Iz svoje življenjske izkušnje, ki ga je že v prvih letih življenja soočila z vso človekovo okrutnostjo, pravi, da je usmiljenje edina zares učinkovita in poslednja sila zoper moč zla. Šele tam, kjer je usmiljenje, se konča okrutnost,

se neha nasilje. Papež Frančišek je povsem na tej črti. Njegova pastoralna izkušnja se izraža prav v tem, da nam venomer govori o Božjem usmiljenju. Usmiljenje nas priteguje k Bogu, medtem ko pravičnost stori, da se pred njim prestrašimo. To po mojem mnenju kaže, da se pod površjem lastne gotovosti in lastne pomembnosti današnjega človeka vendarle skriva globoka zavest o lastni ranljivosti in nevrednosti pred Bogom. Gotovo ni naključje, da prilika o usmiljenem Samarijanu nagovarja zlasti današnje ljudi. A ne samo zato, ker je tam močno naglašena socialna plast krščanstva, in tudi ne samo zato, ker se tam Samarijan, nereligiozni človek, nasproti služabnikom vere javlja kot človek, ki res ravna po božje, medtem ko so uradni služabniki religije nekako postali imuni za Boga. Oboje je seveda sodobnemu človeku simpatično. A prav tako pomembno se mi zdi, da na tihem ljudje zase vendar pričakujejo Samarijana, ki se skloni k njim, vlije olja in vina, zanje poskrbi in jih privede v gostišče. Navsezadnje vendar vedo, da potrebujejo Božje usmiljenje, njegovo nežnost. V trdoti tehničnega sveta, kjer čustva ne pomenijo nič več, vendarle narašča pričakovanje ozdravljajoče ljubezni, ki je podarjena zastonj. Zdi se mi, da je v vsebini Božjega usmiljenja na novo izraženo to, kar pomeni opravičenje po veri. Z vidika Božjega usmiljenja, za katerim se vsi oziramo, lahko tudi danes na novo razumemo bistveno jedro nauka o opravičenju, ki se spet kaže v svoji celotni pomembnosti.

Ko Anzelm reče, da je Kristus moral umreti na križu, da bi zadostil za neskončno žalitev, prizadejano Bogu, in tako vzpostavil porušeni red, uporablja govorico, ki je sodobnemu človeku težko razumljiva (prim. Gesammelte Schriften 4, str. 215 sl.). Anzelm s takšnim izražanjem tvega, da bi v Boga vnašali podobo jeznega Boga, ki ga zaradi človekovega greha prevzamejo čustva nasilnosti in napadalnosti, podobna našim čustvom. Kako je mogoče govoriti o Božji pravičnosti, ne da bi tvegali nevarnost in spodkopali zdaj že kar utrjeno gotovost pri vernikih, da je krščanski Bog »bogat v usmiljenju« (Ef 2,4).

Benedikt XVI.: Pojmovnost svetega Anzelma je danes gotovo postala nerazumljiva. Naša naloga je, da poskušamo na novo razu-

meti resnico, ki se skriva za takim načinom izražanja. O tej točki bi rad predložil tri pripombe:

a) Soočenje Očeta, ki neizprosno vztraja pri pravičnosti, s Sinom, ki je pokoren Očetu in sprejema kruto zahtevo pravičnosti, ni nerazumljivo samo danes, ampak je z vidika teologije o Trojici zgrešeno tudi v sebi. Oče in Sina sta eno, zato je njuna volja od znotraj enotna. Ko se Sin na Oljski gori bori z Božjo voljo, ne gre za to, da mora sprejeti nase okrutno Božjo odločitev, ampak za to, da svojo človeškost povzdigne v Božjo voljo. K razmerju med Očetovo in Sinovo voljo se bomo morali še vrniti.

b) A zakaj sploh križ, sprava? No, vprašanje »zakaj« je na nov način nekako vidno v obrnitvah sodobnega mišljenja, o čemer sem prej govoril. Predstavljajmo si nezaslišano zamazano gmoto zla, nasilja, laži, sovraštva, okrutnosti, ošabnosti, ki maže in pači ves svet. Te gmote ni mogoče razglasiti kar za neobstoječo; tega tudi Bog ne more. Vzeto jo je treba resno in jo premagati. Izrael je bil prepričan, da sta bili vsakodnevna daritev za greh in zlasti veliko bogoslužje spravnega dne nujni kot protiutež za gmoto zla na svetu. Samo s to izravnavo je mogel svet ostati znosen. Ko so ugasnile daritve v templju, se je bilo treba vprašati, kaj bi mogli postaviti nasproti premoči zla, kako bi mogli vsaj za silo najti protiutež. Kristjani so vedeli, da je vstalo telo križanega Gospoda nadomestilo porušeni tempelj in da je bila v njegovi popolni, neizmerni ljubezni ustvarjena protiutež zoper neizmerno gmoto zla. Da, vedeli so, da je mogla biti prejšnja daritev samo senca resnične protiuteži. Vedeli so, da je pri premoči zla mogla zadostovati samo neskončna ljubezen, samo neskončna sprava. Vedeli so, da je križani in vstali Kristus nasprotna moč sili zla in da on rešuje svet. Na tej osnovi so nato mogli razumeti tudi smisel svojega trpljenja kot sprejetost v Kristusovo bolečo ljubezen in kot del odrešujoče moči te ljubezni. Če sem prej navedel teologa, ki meni, da je Bog moral trpeti zaradi svoje krivde do sveta, potem pride v tej obrnitvi perspektiv vendarle na dan resnica: Bog res ne more kar pustiti gmote zla, ki je nastala zaradi svobode, katero je dal on sam. Samo on more rešiti svet, ko vstopi v trpljenje sveta.

c) Na tej osnovi zdaj še jasneje vidimo razmerje med Očetom in Sinom. Navajam odlomek iz knjige Henrija de Lubaca o Origenu, ki se mi zdi zelo jasen: »Odrešenik se je spustil na zemljo iz sočutja do človeškega rodu. Naše bolečine (passiones) je vzel nase, preden je pretrpel križ in celo preden je blagovolil sprejeti naše meso: ko jih ne bi najprej občutil, ne bi prišel, da bi bil deležen našega človeškega življenja.

Kakšno je bilo to prestajanje, ki ga je najprej pretrpel za nas? To je bilo trpljenje ljubezni.

Toda Oče sam, Bog vesolja, Oče, ki je poln milosrčnosti, usmiljenja in sočutja, ali ne trpi na neki način tudi on? Ali ne veš, da on pozna človeško trpljenje, če se ukvarja s človeškimi rečmi? ,Kajti Gospod, tvoj Bog, je sprejel nase tvoje nravi, kakor tisti, ki sprejema svojega otroka (5 Mz 1,31)'. Bog torej sprejema nase našo nrav, kakor Sin Božji sprejema nase naše trpljenje. Oče sam ni brez trpljenja! Če ga prosimo, tedaj pozna usmiljenje in sočutje. Oče prestaja trpljenje ljubezni« (Ez. H 6, 6).¹

V nekaterih predelih Nemčije so gojili zelo ganljivo pobožnost, pri kateri so premišljevali »Božjo bolečino«. Pred očmi duše imam pretresljivo podobo, ki prikazuje trpečega Očeta, ki kot Oče notranje trpi skupaj s Sinom. Tudi »milostni prestol« spada semkaj: Oče drži križ in Križanega, ljubeče se sklanja k njemu navzdol in je tako rekoč na drugi strani zraven na križu. Tukaj so močno in jasno občutili, kaj je Božje usmiljenje, Božje sočutje z ljudmi. Ne gre za okrutno pravičnost, ne za Očetov fanatizem, ampak za resnico in resničnost stvarjenja: gre za povsem notranje premaganje zla, ki se more navsezadnje zgoditi samo v trpljenju ljubezni.

Ignacij Loyolski v Duhovnih vajah ne uporablja starozaveznih podob o maščevanju za razliko od Pavla (prim. 2 Tes 1,5-9). Vseeno pa vabi k premišljevanju o tem, kako so ljudje vse do učlovečenja »prihajali v pekel« (D. v., 102). Premišljujemo naj zgled »nešteto drugih, ki so bili pogubljeni zaradi manjših grehov, kakor sem jih storil jaz« (D v., 52). V tem duhu je sveti Frančišek Ksaver živel svojo pastoralno dejavnost v prepričanju, da mora poskušati čim

več »nevernih« rešiti strašne usode večnega pogubljenja. Katekizem katoliške Cerkve (633 in 1037) je v precej bolj zadržani obliki prevzel nauk tridentinskega koncila o usodi dobrih in hudobnih pri sodbi, katero so janzenisti še radikalizirali. Ali je glede tega vprašanja mogoče reči, da je v zadnjih desetletjih prišlo do nekakšnega »razvoja dogme«, katerega je moral Katekizem nujno upoštevati?

Benedikt XVI.: Brez dvoma se v tem vprašanju dogaja globok razvoj dogme. Medtem ko so mogli biti cerkveni očetje in srednjeveški teologi še mnjenja, da je v bistvu vse človeštvo postalo krščansko in da poganstvo obstaja le še na robu, je odkritje novega sveta v začetku novega veka korenito spremenilo perspektivo. V zadnjem polstoletju se je povsem uveljavila zavest, da Bog ne more vseh nekrščenih prepustiti pogubljenju in tudi zgolj naravna blaženost zanje ni pravi odgovor na vprašanje človeškega bivanja. Če so bili veliki misijonarji 16. stoletja še prepričani, da so nekrščeni ljudje za vedno izgubljeni in iz tega razumemo dinamiko njihovega misijonarskega zavzemanja, pa je ta zavest v katoliški Cerkvi dokončno propadla po drugem vatikanskem koncilu. Iz tega je nastala dvojna globoka kriza: po eni strani se zdi, da ni več nobene razloga za misijon. Zakaj naj bi še hoteli voditi ljudi k veri, če se morejo zveličati tudi brez nje? A tudi za same kristjane je iz tega izvirala posledica: obveznost vere in njene življenjske oblike je postala vprašljiva. Če se drugi morejo zveličati na drugačen način, na koncu tudi ni več razvidno, zakaj je kristjan sam vezan na zahteve krščanske vere in njene morale. Če pa zveličanje in vera ne spadata več skupaj, vera izgubi temelj.

Medtem so se oblikovali različni poskusi, da bi vesoljno zahtevo krščanske vere spravili v ravnovesje z možnostjo zveličanja brez nje. Omenjam dva takšna poskusa: najprej je tu znana teza Karla Rahnerja o anonimnih kristjanih. Teza pravi, da bistveno osnovno dejanje krščanskega bivanja, ki je odločilno za zveličanje, obstaja v transcendentni strukturi naše zavesti kot stegovanje po nečem drugem, po zedinjenju z Bogom. Krščanska vera naj bi povzdignila v zavest tisto, kar je strukturno že samo po sebi prisotno v človeku. Če se torej človek v svojem bistvu sprejme, že dopolnjuje bistvo kr-

ščanstva, ne da bi ga pojmovno poznal. Krščansko torej sovпада s človeškim in v tem smislu je kristjan vsak človek, ki sprejema sebe, tudi če tega ne ve. Ta teza je sicer zanimiva, a napravlja krščanstvo zgolj za zavestno predstavitev tega, kar je človeško bivanje na sebi. S tem izključuje dramo preobrazbe in prenove, ki je v krščanstvu bistvena.

Še manj sprejemljiva je rešitev pluralističnih religijskih teorij, ki nam prigovarjajo, da so vse religije po svoje poti zveličanja in jih je v tem smislu treba imeti v njihovem učinku za enako pomembne. Kritika verstev, ki so jo izvajali Stara zaveza, Nova zaveza in prva Cerkev, je tu bistveno jasnejša v svojem spoznanju različnih verstev. Tako preprost recept ni primeren za tako veliko vprašanje.

Končno so predvsem Henri de Lubac in za njim nekateri drugi poudarjali misel namestništva. Kristusovo bivanje za druge (proeksistneca) je izraz za temeljno obliko krščanskega bivanja in za Cerkev kot takšno. S tem problem sicer še ni povsem rešen, a mislim, da je to vendarle bistveno spoznanje, ki se nato tiče tudi bivanja vsakega kristjana. Kristus kot Eden je bil in je za vse. Kristjani, ki z njim po veliki podobi svetega Pavla sestavljamo njegovo telo v tem svetu, smo deležni tega bivanja-za druge. Kristjan nisi tako rekoč sam zase, ampak skupaj s Kristusom za druge. To ni nekakšna posebna vstopnica za vstop v večno blaženost, ampak poslanstvo, da z njim nosimo celoto. Človek potrebuje za zveličanje notranjo odprtost za Boga, notranje čakanje in približevanje Bogu. To pa nasprotno pomeni, da se skušamo približevati drugim in jim razodevati, kako se nam Bog v Kristusu približuje.

To bivanje-za lahko delamo razumljivo tudi nekoliko bolj abstraktno. Za človeštvo pa je pomembno, da je resnica v njem navzoča, da vanjo verujemo in jo živimo. Da zanjo trpimo. Da jo ljubimo. Ta resničnost prodira s svojo lučjo v svet kot celoto in ga nosi. Mislim, da nam je v sedanjem položaju vedno bolj razumljiva tudi Gospodova beseda Abrahamu, da bi zadostovalo deset pravičnih, zato da more mesto preživeti, vendar samo sebe poruši, če to majhno število ni doseženo. Jasno je, da se moramo s tem vprašanjem še ukvarjati.

Vi ste ugotavljali, da v očeh mnogih »laikalnih« ljudi, ki jih je zaznamoval ateizem 19. in 20. stoletja, obstaja protest zoper krivice sveta in svetovne zgodovine. Po njihovem bi moral Bog, če obstaja, odgovarjati za zlo, ne pa človek: »Svet, v katerem je toliko krivičnosti, trpljenja nedolžnih in cinizma oblasti, ne more biti delo dobrega Boga« (prim. Spe salvi, 42). V svoji knjigi »Jezus iz Nazareta« nadaljujete: »Krivice in zla kot stvarnosti ni mogoče kar spregledati, ni mogoče kar pozabiti. Zlo je treba vzeto resno, ga premagati. Samo to je prava milosrčnost« (Jezus iz Nazareta, drugi del, Ljubljana 2011, str. 137). Ali in kako je zakrament spovedi eden od krajev, kjer je mogoče »popraviti« storjeno zlo?

Benedikt XVI.: Bistveno o tem vprašanju v celoti sem skušal že podati v odgovoru na tretje vprašanje. Protiutež nasproti premoči zla more najprej obstajati samo v božječloveški ljubezni Jezusa Kristusa, ki je vedno večja kakor katerakoli sila zla. Toda nujno moramo vstopiti v Božji odgovor po Jezusu Kristusu. Tudi če mora vsak posameznik sam prevzeti odgovornost za del zla in je sokriv pri njegovi moči, more vendar hkrati skupaj s Kristusom »dopolnjevati, kar še primanjkuje njegovemu trpljenju« (prim. Kol 1,24).

Zakrament sprave ima na tem področju gotovo pomembno vlogo. Ta zakrament pomeni, da se vedno znova pustimo Kristusu predelovati, preoblikovati in vedno znova prehajamo s strani uničevalcev na rešujočo stran.

Opomba

¹Henri de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, 284s.