Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 213–237

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 24. 4. 2026; Sprejeto Accepted: 24. 6. 2026
UDK UDC: 27-277-248.42
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Matjaz
© 2026 Matjaž CC BY 4.0

Maksimilijan Matjaž

»Upanje ne osramoti« (Rim 5,5). Pavlov koncept upanja v Rim 5-8 kot temelj krščanskega bivanja

»Hope Does Not Disappoint« (Rom 5:5): Paul's Concept of Hope in Romans 5–8 as the Foundation of Christian Existence

Izvleček: Članek obravnava Pavlov koncept upanja v Rim 5–8 v kontekstu njegovega starozaveznega ozadja in poznejše recepcije pri Avguštinu. V prvem delu analizira pomen hebrejske Biblije za oblikovanje Pavlovega razumevanja upanja ter pokaže, da je upanje v svetopisemskem izročilu tesno povezano z zaupanjem v Božjo zvestobo in odrešenjsko delovanje. V osrednjem delu raziskava pokaže, da Pavel upanja ne razume zgolj kot pričakovanja prihodnjih dobrin, temveč kot temeljno razsežnost krščanskega bivanja, ki povezuje opravičenje po veri, izkušnjo Božje ljubezni in pričakovanje prihodnje slave. Posebna pozornost je namenjena trditvi, da »upanje ne osramoti« (Rim 5,5), ker je utemeljeno v Božji ljubezni, izliti v srca verujočih po Svetem Duhu. Analiza pokaže, da upanje pri Pavlu povezuje preteklost Kristusovega odrešilnega dejanja, sedanjost življenja po Duhu in prihodnost dokončnega odrešenja. V drugem delu članek obravnava Avguštinovo recepcijo Pavlove teologije upanja. Čeprav Avguštin upanje sistematično umesti med teološke kreposti, ohrani njegovo temeljno eshatološko strukturo, ki jo izrazi z razlikovanjem med *in re* in *in spe*. Članek ugotavlja, da Avguštin Pavlovega pojmovanja upanja ne opusti, temveč ga razvije in posreduje nadaljnji krščanski tradiciji.

Ključne besede: upanje (*elpis*, *spes*), apostol Pavel, Pismo Rimljanom, Avguštin, opravičenje, Sveti Duh, Božja slava, eshatologija, dobro (*bonum*)

Abstract: *This article examines Paul's concept of hope in Romans 5–8 in the context of its Old Testament background and its later reception in Augustine. The first part analyzes the significance of the Hebrew Bible for the formation of Paul's understanding of hope and demonstrates that, within the biblical tradition, hope is closely connected with trust in God's faithfulness and saving action. The central part of the study argues that Paul does not understand hope merely as the expectation of future goods, but as a fundamental dimension of Christian existence that unites justification by faith, the experience of God's love, and the expectation of future glory. Particular attention is given to Paul's claim that "hope does not disappoint" (Rom 5:5), because it is grounded in the love of God poured into the hearts of believers through the Holy Spirit. The analysis shows that, in Paul's theology, hope links the past event of Christ's redemptive work, the present life in the Spirit, and the future fulfillment of salvation. The second part of the article investigates Augustine's reception of Pauline*

theology of hope. Although Augustine systematically situates hope among the theological virtues, he preserves its fundamental eschatological structure, expressed through the distinction between in re *and* in spe*. The study concludes that Augustine does not abandon Paul's understanding of hope but rather develops it and mediates it to the subsequent Christian tradition.*

Keywords: *hope* (elpis, spes)*, Paul the Apostle, Romans, Augustine of Hippo, justification, Holy Spirit, Divine Glory, eschatological salvation, good* (bonum)

Uvod

Upanje spada med temeljne antropološke kategorije. Različne filozofske in teološke tradicije od antike do moderne so skušale pojasniti njegov pomen in ga vključiti v svoje miselne sisteme. Med najbolj znanimi formulacijami je Kantovo vprašanje: »Kaj smem upati?« (Kant 2019, 492), s katerim upanje postavi v središče človekovega moralnega in religioznega samorazumevanja. Človek kot moralno bitje upa na najvišje dobro, pri čemer njegovo upanje izhaja iz praktičnega razuma, vendar ostaja odprto tudi za religiozno razsežnost in vprašanje Boga.[1]

Aktualnost vprašanja upanja je dodatno poudarilo redno sveto leto 2025, ki ga je papež Frančišek napovedal z bulo *Spes non confundit* (»Upanje ne osramoti«, Rim 5,5). S tem je tema upanja ponovno stopila v ospredje teološkega in širšega kulturnega razmisleka. Biblična eksegeza in teologija sta zato posebej poklicani, da s proučevanjem svetopisemskega izročila prispevata k poglobljenemu razumevanju upanja kot temeljne razsežnosti človekovega bivanja, ki oblikuje njegov odnos do preteklosti, sedanjosti in prihodnosti (Woschitz 1979, 1–7).

Tema upanja zavzema pomembno mesto v teologiji Pisma Rimljanom. Pavel želi pokazati, da niti Judje niti pogani nimajo razloga za ponašanje pred Bogom, saj sta opravičenje in odrešenje utemeljeni izključno v veri in zaupanju v Božjo pravičnost. Terminologija upanja zaznamuje predvsem osrednji del pisma (Rim 5,1–8,39),[2] kjer Pavel razvije teologijo

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 *Vrednote v judovsko-kr*ščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

2 Od 36 pojavitev samostalnika *elpis* v Pavlovih pismih jih kar 14 najdemo v Pismu Rimljanom (4,18 [2x]; 5,2.4.5; 8,20.24 [3x]; 12,12; 15,4.13 [2x]), glagol *elpizō* pa se v Rim pojavi štirikrat (8,24.25; 15,12.24). Niti samostalnik niti glagol ne označujeta predvsem predmeta upanja, temveč dejanje upanja oziroma notranjo držo človeka, ki jo je mogoče razumeti kot način bivanja bolj kakor obliko delovanja.

opravičenja, milosti in življenja po Duhu. V tem kontekstu upanje ni zgolj pričakovanje prihodnjih dobrin, ampak bistvena razsežnost novega življenja v Kristusu. Vernik je po opravičenju poklican v »novost življenja« (Rim 6,4), njegovo bivanje pa je usmerjeno k prihodnji udeleženosti pri Božji slavi in polnosti življenja z Bogom.

Človek je po Pavlu od Boga ustvarjeno in ljubljeno bitje, hkrati pa globoko zaznamovan z grehom, ki ga ločuje od Boga. Opravičenje po veri v Jezusa Kristusa mu odpira novo perspektivo bivanja, ki jo zaznamuje Pavlov trias vera-upanje-ljubezen (1 Kor 13,13) (prim. Papeška biblična komisija 2024, čl. 12.40–44.65–68.291–294). V tem okviru upanje ni zgolj ena izmed razsežnosti krščanskega življenja, ampak stoji v tesni povezanosti tako z vero kakor tudi z ljubeznijo. Posebej pomenljivo je, kako Pavel opiše proces nastajanja upanja (Rim 5,3-4) in ga hkrati utemelji v svetopisemskem izročilu Izraela: »Karkoli je bilo namreč napisano pred nami, je bilo napisano v naše poučenje, da bi oprti na potrpežljivost in na tolažbo, ki jo daje Pismo, imeli upanje.« (Rim 15,4) Vrhunec tega razumevanja doseže v navedku Izaijeve prerokbe: »Vanj bodo upali narodi« (Iz 11,10; Rim 15,12), iz katere Pavel izpelje svojo znamenito oznako Boga kot »Boga upanja« (*Theos tēs elpidos*; Rim 15,13). S tem upanje postavi v Boga samega, kar predstavlja poseben izziv tudi sodobnim razpravam o temeljih in upravičenosti človeškega upanja (Pitta 2024, 131–166).

Na tej podlagi je mogoče postaviti tezo, da Pavel upanja ne razume zgolj kot pričakovanje prihodnjih dobrin, temveč kot način bivanja, ki oblikuje človekov odnos do Boga, do sedanjosti in do prihodnosti. Zato je smiselno govoriti o upanju kot bivanjski kategoriji, ki v Pismu Rimljanom (Rim 5–8) dobi eno svojih najizrazitejših teoloških oblik. Vendar Pavlovega razumevanja upanja ni mogoče obravnavati ločeno od judovske svetopisemske tradicije. Že preroki in psalmi predstavljajo upanje kot zaupanje v Božjo zvestobo sredi stiske in preizkušenj. Še posebej v Izaijevem oznanilu tolažbe (Iz 40–55) je upanje povezano s pričakovanjem Božjega odrešilnega posega v zgodovino. Zato ne preseneča, da Pavel svojo teologijo upanja gradi na temeljih hebrejske Biblije in jih na novo interpretira v luči Kristusovega odrešenjskega dogodka.

Temeljna teza prispevka je, da je Pavlov koncept upanja mogoče ustrezno razumeti le v dvojni perspektivi. Po eni strani ga je treba umestiti

v kontekst judovske svetopisemske tradicije, kjer ima upanje pomembno mesto zlasti v psalmih in preroških besedilih. Takšno izhodišče je utemeljeno tudi v sami Pavlovi misli, saj trdi, da je Pismo vir potrpežljivosti, tolažbe in upanja (Rim 15,4). Po drugi strani pa je Pavlovo razumevanje upanja pomembno zaznamovalo poznejšo krščansko teologijo, posebej pri Avguštinu, ki v svojih delih večkrat izpričuje globoko navezanost na Pavlove spise (*Confessiones* 7,21). Pri tem se prepletata konceptualna in jezikovna raven: Pavel uporablja grški izraz *elpis*, ki stoji v kontinuiteti s svetopisemskim izročilom Septuaginte, Avguštin pa isto temeljno resničnost izraža z latinskim pojmom *spes*. Namen raziskave je zato pokazati, kako Pavlova teologija upanja izhaja iz svetopisemskega izročila Izraela, kako jo razvije v Pismu Rimljanom in kako je prek Avguštinove recepcije vplivala na nadaljnji razvoj krščanskega razumevanja upanja.

1 Pomen hebrejske Biblije za Pavlovo razumevanje upanja

Za Pavlovo teološko misel je značilno, da svojo argumentacijo pogosto utemeljuje na svetopisemskem izročilu Izraela. Pri tem prevzema določene pojme in teološke kategorije, ki jih nato na novo interpretira v luči Kristusovega odrešenjskega dogodka. Čeprav je bila Septuaginta njegov najpomembnejši vir pri branju in citiranju svetopisemskih besedil, obstajajo razlogi za domnevo, da mu tudi hebrejsko izročilo ni bilo tuje. Apostolska dela poročajo, da je govoril »po hebrejsko« (*tē Hebraidi*; Apd 22,2), v svojem zagovoru pa poudari, da se je pri Gamálielu »natančno poučil o postavi naših očetov« (Apd 22,3). Tudi sam se označi kot »Hebrejec izmed Hebrejcev« (Flp 3,5). Ne glede na vprašanje njegovega dejanskega poznavanja hebrejskega jezika ti podatki kažejo na njegovo globoko zakoreninjenost v judovskem verskem in svetopisemskem izročilu. Zato je tudi njegovo razumevanje upanja mogoče ustrezno razumeti le v povezavi s svetopisemskim izročilom Izraela.

Pri tem je lahko koristen tudi Schnellejev pojem »Wissenssystem«, ki označuje sistem védenja oziroma konceptualni okvir, znotraj katerega posamezni pojmi dobijo svoj pomen (Matjaž 2025, 11). Tak pristop je mogoče uporabiti tudi pri Pavlovem pojmovanju upanja. Pavel namreč starozaveznih pojmov ne prevzema zgolj formalno, temveč jih vključuje v novo teološko celoto, ki jo oblikuje Kristusov odrešenjski dogodek. Zato njegovega

razumevanja upanja ni mogoče pojasniti niti zgolj iz judovske tradicije niti zgolj iz helenističnega okolja, temveč iz novega teološkega okvira, ki nastane v srečanju med svetopisemskim izročilom Izraela in kristološkim oznanilom.

Ko gre za Pavlov koncept upanja, je treba upoštevati specifičnost starozaveznega pojmovanja upanja, ki se najprej kaže na terminološki ravni. Pavel namreč svetopisemska besedila praviloma navaja v grški obliki, najpogosteje po Septuaginti, čeprav vira posameznih navedkov ni vedno mogoče z gotovostjo določiti. Ker Septuaginta v Pavlovem času še ni obstajala v enotni obliki, je treba upoštevati terminološke razlike med hebrejskim in grškim besedilom, ki se odražajo tudi v posameznih vsebinskih poudarkih (Matjaž 2019, 925).

Ključni tekst za razumevanje povezave med hebrejsko Biblijo in Pavlovim pojmovanjem upanja je Rim 15,4: »Karkoli je bilo namreč napisano pred nami, je bilo napisano v naše poučenje, da bi oprti na potrpežljivost in na tolažbo, ki jo daje Pismo, imeli upanje« (*dia tēs hypomonēs kai dia tēs paraklēseōs tōn graphōn tēn elpida echōmen*). Pavel za svetopisemska besedila najpogosteje uporablja izraz *graphē* (»Pismo«; prim. Rim 4,3; 9,17; 1 Kor 15,3 idr.), s čimer poudarja njihovo avtoriteto za krščansko skupnost. S sklicevanjem na svetopisemsko izročilo ne izraža le kontinuitete Božjega razodevanja in veljavnosti Božjih obljub, temveč svojo kristološko kerigmo umešča v zgodovino odrešenja, katere normativni temelj ostaja Pismo. Zato lahko Pavel trdi, da Pismo verniku posreduje potrpežljivost, tolažbo in upanje.

Pavel v Pismu Rimljanom upanje izraža s samostalnikom *elpis* (Rim 4,18; 5,2.4.5; 12,12; 15,4.13) in glagolom *elpizō* (Rim 8,24-25; 15,12.24). V hebrejskih besedilih pa je terminologija upanja precej bolj diferencirana. Zimmerli opozarja, da različni izrazi poudarjajo različne razsežnosti upanja, ki se navezujejo na pričakovanje, čakanje, željo in zaupanje v Boga (Zimmerli 1968, 11–14). Med najpomembnejšimi je izraz *tiqvah*, ki označuje pričakovanje prihodnje dobrine in zaupanje v Božjo obljubo: »Le pri Bogu se umíri moja duša, kajti od njega je moje upanje« (Ps 62,6) in »Ti si moje upanje, Gospod Bog, moje zaupanje od moje mladosti« (Ps 71,5). V podobnem pomenskem polju se pojavljajo tudi drugi izrazi, ki poudarjajo bodisi pričakovanje bodisi zaupanje in varnost, ki izhajata iz odnosa

z Bogom. Različni hebrejski izrazi kažejo, da starozaveznega pojmovanja upanja ni mogoče skrčiti na eno samo kategorijo, saj vključuje tako pričakovanje prihodnosti kakor tudi zaupanje v Božjo zvestobo. Zato je mogoče reči, da starozavezno upanje ni usmerjeno predvsem v prihodnji dogodek, temveč v Boga, ki je zvest svojim obljubam. Na tej podlagi Zenger postavi tezo, da je upanje v Stari zavezi drža, ki izhaja iz spomina na Božje odrešilno delovanje v zgodovini Izraela. Stara zaveza zato ni zgolj zbirka zapovedi, temveč pričevanje o odnosu med Bogom in njegovim ljudstvom, iz katerega raste upanje Izraela in ki ostaja temeljno tudi za krščansko razumevanje upanja (Zenger 2008, 22–35).

Če Pavel trdi, da iz »Pisma« prihajata tolažba in upanje (Rim 15,4), potem to vključuje tudi psalme, ki pogosto govorijo o radikalni ogroženosti človekove eksistence. To postane še posebej očitno v Rim 8,36, kjer Pavel citira Ps 44,23: »Zaradi tebe nas ves dan pobijajo, imajo nas za klavne ovce.« Ob tem se zastavlja vprašanje, v čem je upanje, ki ga daje Pismo, če je človek še vedno izpostavljen trpljenju, bolezni, sovražnikom in celo smrti. Psalmi odgovarjajo na to vprašanje s poudarkom na zaupanju v Božjo zvestobo: »Trdno sem upal v Gospoda, pa se je sklonil k meni in uslišal moje klicanje« (Ps 40,2) ali: »Reši me pred mojimi sovražniki, o Gospod, k tebi se zatekam.« (Ps 143,9) Upanje tako ne temelji na odsotnosti stiske, temveč na prepričanju, da Bog ostaja navzoč in zvest tudi v okoliščinah ogroženosti.

V tej perspektivi Zenger poudarja, da psalmi niso le zbirka molitev, ampak temeljno pričevanje o človekovem odnosu do Boga. V njih starozavezni vernik najde tolažbo, usmeritev za življenje in predvsem zagotovilo, da ga stiska ne more ločiti od Boga. Upanje zato izvira iz izkušnje Božje zvestobe in iz spomina na njegovo odrešilno delovanje v zgodovini ter postaja temelj osebne religioznosti (Zenger 2008, 367–369). Prav ta vidik prevzame tudi Pavel. Krizni trenutki, trpljenje in preganjanje ne uničijo upanja, ampak ga poglabljajo, saj vernika ne morejo »ločiti od Božje ljubezni v Kristusu Jezusu« (Rim 8,38-39).

Ko pozornost usmerimo na Pavlove starozavezne citate, ki jih povzema po Septuaginti in vključuje v svoja pisma, dobimo konkretnejšo sliko temeljev njegovega razumevanja upanja. Posebej pomenljiva je vzporednica med Pavlovo označitvijo Boga kot »Boga upanja« (*Theos tēs elpidos*;

Rim 15,13) in nekaterimi besedili hebrejske Biblije, kjer najdemo zelo sorodno misel. Izvor tega pojmovanja je mogoče iskati pri preroku Jeremiju, ki Boga označi kot »Izraelovo upanje« (Jer 14,8) oziroma »Izraelovo upanje – Gospod« (Jer 17,13). V hebrejskem besedilu se v obeh primerih pojavlja samostalnik *miqweh*, ki izhaja iz korena *qawah* in označuje pričakovanje, zaupanje ter upanje.

Pomembno je, da Jeremija upanja ne utemeljuje v človekovih zmožnostih, temveč v samem Bogu. Zato je mogoče Boga označiti kot izvor in temelj upanja. Ta misel pride posebej do izraza v Jer 29,11: »Vem za načrte, ki jih imam z vami, govori Gospod: načrte blaginje, in ne nesreče, da vam dam prihodnost in upanje.« Bog daje *tiqwah*, ker so njegovi načrti (*maḥašabah*) usmerjeni v mir (*šalom*), in ne v nesrečo. V tem smislu upanje ni zgolj človekovo pričakovanje prihodnosti, temveč odgovor na Božjo zvestobo in dobronamernost. V tej luči Pavlova oznaka Boga kot »Boga upanja« (Rim 15,13) ne predstavlja nove teološke ideje, temveč nadaljuje in na novo interpretira pomemben starozavezni motiv.

S tem je povezana tudi Pavlova misel v Rim 5,3-4, kjer je *hypomonē* eden izmed ključnih členov v procesu oblikovanja upanja. Čeprav Pavel ta motiv razvije v novem kristološkem okviru, ostaja njegovo temeljno izhodišče podobno: upanje temelji na prepričanju, da Bog tudi sredi stiske ostaja zvest svojim obljubam.

Pri iskanju odgovora na vprašanje, kako je hebrejska Biblija prek Septuaginte vplivala na Pavlov koncept upanja, ima posebno težo glagol *kataischynō*, ki označuje človekovo izkušnjo sramote, ponižanja ali razočaranja. Prav zato je pomenljiva Pavlova trditev, da »upanje ne osramoti« (*elpis ou kataischynei*; Rim 5,5). Ta antropološka razsežnost je navzoča tako v preroških besedilih kakor tudi v psalmih. Reasoner upravičeno opozarja, da je v Pismu Rimljanom močno prisoten motiv »ne biti osramočen«, pri čemer pokaže na številne vzporednice med Pavlovo argumentacijo in besedili Septuaginte, ki povezujejo upanje z osvoboditvijo od sramote (Iz 51,5-7; Ps 22,5-6; Ps 31,2; Ps 71,1-2; Sir 2,9-10) (Reasoner 2019, 93–95).

Čeprav Pavel v Rim 5,5 neposredno ne citira Iz 51,5-7, je med obema besediloma mogoče zaznati izrazito tematsko sorodnost. Izaija govori o Božji pravičnosti in odrešenju, ki sega prek meja Izraela: »Blizu je moja

pravičnost, moje odrešenje prihaja, moji lakti bodo sodili ljudstva [...] v moj laket zaupajo. [...] Ne bojte se sramotenja ljudi, ne plašite se njihovega zmerjanja.« (Iz 51,5.7) Upanje je zato povezano z zaupanjem v Božjo pravičnost in z gotovostjo njegovega odrešilnega posega. Pavel to misel prevzame in jo na novo utemelji v Božji ljubezni, ki je po Svetem Duhu izlita v srca verujočih (Rim 5,5).

Podobno velja za Rim 15,12, kjer Pavel citira Iz 11,10: »Pognala bo Jesejeva korenina, on, ki vstaja, da bo vladal narodom: vanj bodo upali narodi« (*ep' autō ethnē elpiousin*). Citat sledi Septuaginti, vendar se razlikuje od hebrejskega besedila, kjer je uporabljen glagol *daraš* v pomenu »iskati«. Septuaginta ta motiv prevaja z glagolom *elpizō* in ga tako pomensko približa področju zaupanja in upanja. Tak prevod odpira možnost, da sta iskanje Boga in upanje vanj tesno povezana pojma, čeprav grški prevod pomen hebrejskega izraza razširi v smer pričakovanja in zaupanja.

Pavel podobno logiko uporabi tudi v povezavi med vero in neosramočenostjo. V Rim 9,33 in 10,11 navaja Iz 28,16 po Septuaginti: »Kdor veruje vanj, ne bo osramočen« (*ho pisteuōn ep' autō ou kataischynthēsetai*). Hebrejski izvirnik pa poudarja nekoliko drugačen vidik. Namesto osramočenosti govori o človeku, ki se ne bo prenaglil oziroma ne bo zbežal. V ozadju stojita glagola *ḥuš* in *'aman*, ki poudarjata zaupanje in trdno opiranje na Boga. Hebrejski tekst pri tem poudarja nekoliko drugačen vidik: kdor zaupa in veruje, ne bo izgubil tal pod nogami, ampak bo obstal. Pavel prevzame interpretacijo Septuaginte, vendar ohrani isto temeljno prepričanje: zaupanje v Boga človeka obvaruje pred sramoto, ker ga vodi k odrešenju.

Na podlagi povedanega je mogoče izpostaviti tri vidike starozaveznega pojmovanja upanja, ki pomembno zaznamujejo tudi Pavlovo teologijo. Prvi je terminološki vidik, saj hebrejska terminologija poudarja razsežnosti pričakovanja, čakanja in zaupanja. Drugi je teološki vidik, po katerem Bog nastopa kot temelj in izvor upanja, kar pride posebej do izraza v Pavlovi označitvi Boga kot »Boga upanja« (*Theos tēs elpidos*; Rim 15,13). Tretji pa je antropološki vidik, saj upanje človeka obvaruje pred sramoto in razočaranjem ter mu omogoča vztrajati sredi stiske in negotovosti.

Prav ta antropološka razsežnost je za Pavla posebej pomembna. Upanje ni zgolj pričakovanje prihodnjih dobrin, temveč drža, ki človeku odpira

eshatološko perspektivo in mu omogoča razumeti sedanjost v luči Božjih obljub. Odrešenje, ki je bilo uresničeno v Kristusu, je že navzoče v življenju verujočih, vendar ostaja njegova polnost še predmet pričakovanja. Zato Pavlovo upanje ni usmerjeno zgolj v prihodnost, temveč določa tudi človekovo sedanje bivanje. Vse te razsežnosti je Pavel prepoznal v svetopisemskem izročilu Izraela, ki po eni strani poudarja Božjo zvestobo, po drugi pa človekov odgovor vere in zaupanja. Prav iz njune medsebojne povezanosti raste upanje kot ena izmed temeljnih kategorij Pavlove teologije. Pavlovega upanja zato ni mogoče razumeti brez njegovega svetopisemskega ozadja, saj prav v izročilu Izraela najde temeljne terminološke, teološke in antropološke prvine, ki jih nato na novo interpretira v luči Kristusovega odrešenjskega dogodka.

2 Upanje v pismu Rimljanom

2.1 Upanje v kontekstu opravičenja (Rim 5,1-11)

Pavel tematiko upanja v Pismu Rimljanom razvije predvsem v osrednjem teološkem delu pisma (Rim 5–8), kjer razpravlja o posledicah opravičenja po veri in o novem življenju v Kristusu. Posebej pomembna sta odlomka Rim 5,1-11 in Rim 8,18-25, v katerih upanje postane ena izmed temeljnih razsežnosti krščanskega bivanja. Oba odlomka kažeta, da upanje ni zgolj pričakovanje prihodnjih dobrin, temveč določujoča drža vernika, ki živi med že uresničenim odrešenjem in njegovo še pričakovano polnostjo.

Pavlovo razumevanje upanja je tesno povezano z njegovim naukom o opravičenju. Že ob zaključku prvega dela pisma (Rim 1,18–4,25) pokaže, da sta tako Jud kakor pogan pod oblastjo greha in zato potrebujeta Božjo milost. Abraham, ki je »upal proti upanju« (*par' elpida ep' elpidi*; Rim 4,18), postane zgled vere, ki zaupa Božji obljubi tudi tam, kjer človeška perspektiva ne vidi več možnosti. Temelj takšnega upanja je Bog, ki je svojega Sina »izročil zaradi naših prestopkov in ga obudil zaradi našega opravičenja« (Rim 4,25).

Na drugi strani Pavel ob zaključku spodbudnega dela pisma ponovno izrecno spregovori o upanju. Pismo označi kot vir potrpežljivosti, tolažbe in upanja (Rim 15,4), vrhunec njegove refleksije pa predstavlja oznaka

Boga kot »Boga upanja« (*Theos tēs elpidos*; Rim 15,13). S tem nakaže, da je upanje neločljivo povezano z vero, ki jo Bog po Svetem Duhu preobraža v veselje, mir in zaupanje.

Med tema dvema poudarkoma – Abrahamovo vero v Rim 4 in Bogom upanja v Rim 15 – stoji osrednji teološki del pisma (Rim 5–8), kjer Pavel najobsežneje razvije svoj koncept upanja. Ker je upanje neločljivo povezano z vero (*pistis*), je izhodišče njegove analize Rim 5,1-5, kjer pokaže, na čem temelji krščansko upanje in kako se oblikuje v življenju vernika.

Za razumevanje tega odlomka je najprej pomembno določiti njegovo mesto v argumentaciji Pisma Rimljanom. Kot ugotavlja Penna, je peto poglavje razdeljeno na dva dela. V prvem (Rim 5,1-11) Pavel predstavi posledice opravičenja po veri in njihov pomen za sedanjost ter prihodnost verujočih. V drugem delu (Rim 5,12-21) pa razvije primerjavo med Adamom in Kristusom ter pokaže univerzalni pomen Kristusovega odrešenjskega delovanja za človeštvo (Penna 2010, 339).

Med eksegeti prevladuje mnenje, da je Rim 5,1-11 smiselno deliti na dva dela: prvi obsega vrstice 5,1-5, drugi pa 5,6-11. Oba povezuje eshatološka perspektiva, pri čemer prvi poudarja sedanje stanje opravičenega človeka, drugi pa odrešenjski dogodek Kristusove smrti kot njegov temelj. Rim 5,1-5 opisuje stanje spravljenosti z Bogom, ki doseže svoj vrh v upanju (5,2-5), medtem ko vrstice 5,6-11 pojasnjujejo, zakaj je takšno upanje upravičeno. Bieringer opozarja, da je stanje upanja v 5,5 utemeljeno v Božji ljubezni, medtem ko vrstice 5,6-10 to utemeljitev razvijajo in poglabljajo v luči Kristusove odrešenjske smrti (Bieringer 1995, 314–316).

Podobno tudi Wolter vidi v Rim 5,2c osrednjo tezo celotnega odlomka, ki jo Pavel v 5,5 ponovno prevzame in dodatno okrepi. Vrstice 5,3-4 po njegovem mnenju predstavljajo nekakšen ekskurz, ki pojasnjuje, kako se upanje oblikuje v življenju vernika, medtem ko vrstice 5,5b-8 razkrivajo njegov temelj, vrstice 5,9-10 pa njegov končni cilj in vsebino (Wolter 1978, 153).

Če želimo odgovoriti na vprašanje o temelju krščanskega upanja, moramo zato izhajati iz Rim 5,2–5. Pavel najprej poudari, da se verniki »ponašajo v upanju na Božjo slavo« (5,2). Upanje je zanesljiv razlog za takšno ponašanje, ker se niti v sedanjih stiskah niti ob končni sodbi ne izkaže za prazno

ali varljivo. Njegov temelj ni človekova sposobnost ali moralna popolnost, ampak Božja ljubezen, ki je »po Svetem Duhu izlita v naša srca« (5,5).

Prav v tem je razlog gotovosti krščanskega upanja. Božja ljubezen se je razodela v Kristusovi smrti za grešnike, »ko smo bili še slabotni« in »ko smo bili še sovražniki« (5,6-10). Ker je ta ljubezen brezpogojna in nezaslužena, ni odvisna od človekovega delovanja. Zato predstavlja najtrdnejši možni temelj upanja. Če je Bog svojo ljubezen razodel že takrat, ko človek še ni mogel odgovoriti nanjo, potem lahko vernik zaupa tudi v dokončno izpolnitev Božjih obljub. Temelj upanja je torej Božja ljubezen, njegov predmet pa deležnost pri Božji slavi. Ljubezen je že podarjena v sedanjosti, medtem ko slava ostaja predmet prihodnjega pričakovanja (Bieringer 1995, 322).

S tem se odpre vprašanje, kako se takšno upanje oblikuje v konkretnem življenju vernika. Pavel se tega vprašanja loti v Rim 5,3-4, kjer predstavi znamenito zaporedje: stiska (*thlipsis*) poraja stanovitnost (*hypomonē*), stanovitnost preizkušenost (*dokimē*), preizkušenost pa upanje (*elpis*). Prav pojem *hypomonē* je pri tem ključnega pomena, saj razkriva dinamično razsežnost krščanskega upanja.

Po mnenju številnih razlagalcev *hypomonē* pomeni predvsem potrpežljivo prenašanje trpljenja. Tako se glagol *hypomenein* v Heb 12,7 uporablja v pomenu »prenašati«, podobno pa tudi v 1 Pt 2,20 označuje prenašanje trpljenja in udarcev. Vendar pregled novozavezne rabe pokaže, da izraz ne pomeni zgolj pasivne vzdržljivosti, temveč tudi aktivno vztrajanje v dobrem in zvestobo kljub preizkušnjam (Bieringer 1995, 323–324).

Če je bilo za Rim 1–4 značilno nasprotje med vero in postavo oziroma deli postave, v Rim 5–8 to ni več osrednja tema. To se odraža tudi terminološko, saj jezik opravičenja, ki zaznamuje začetna poglavja pisma, postopoma nadomeščajo izrazi, povezani s prihodnjo razsežnostjo odrešenja in njegovo še ne dokončno izpolnitvijo (Bieringer 1995, 310–311). Hkrati pride do spremembe perspektive. Če so v poglavjih 1–4 v ospredju Judje in pogani, se Pavel v poglavjih 5–8 osredotoči na položaj verujočih, ki po Kristusu živijo v spravi z Bogom. Na to opozarja tudi Bieringer, ko ugotavlja, da Pavel v Rim 5,1-11 prvič v pismu dosledno uporablja prvo osebo množine. Poleg tega odlomek okvirjata formulaciji »po našem Gospodu Jezusu Kristusu«: na začetku Pavel poudari, da imamo po njem

»mir z Bogom« (5,1), na koncu pa, da smo po njem »dosegli spravo« (5,11) (Bieringer 1995, 307–308).

Iz Rim 5,1-11 je razvidno, da Pavel odrešenje razume v treh časovnih razsežnostih. Sedanjost zaznamujejo mir z Bogom (5,1), dostop do milosti (5,2), Božja ljubezen, izlita po Svetem Duhu (5,5), in sprava z Bogom (5,10-11). Temelj tega novega stanja leži v preteklosti, v Kristusovi smrti za brezbožne, ki se je zgodila »ob svojem času« (5,6-8). Hkrati pa je pogled usmerjen v prihodnost. Pavel dvakrat uporabi prihodnjik glagola sōzō (*sōthēsometha*), ko poudari, da »bomo rešeni« (5,9-10). Končni cilj tega odrešenja je deležnost pri Božji slavi (5,2), ki je sicer že obljubljena, vendar še ni v polnosti uresničena (Bieringer 1995, 310; Penna 2010, 342–346).

Prav na tej točki postane razvidna posebna vloga upanja. Človek sicer živi v sedanjosti, vendar njegovo bivanje ni določeno zgolj s sedanjim trenutkom. Določa ga tudi spomin na to, kar je Bog že storil zanj, in pričakovanje tega, kar mu je še obljubljeno. Upanje zato povezuje preteklost, sedanjost in prihodnost ter vzpostavlja notranjo enotnost človekove eksistence. V njem se že kaže značilna napetost med »že« in »še ne« odrešenja, ki bo pozneje odločilno zaznamovala razvoj krščanske teologije upanja. V tem smislu upanje ni zgolj ena izmed razsežnosti krščanskega življenja, ampak način bivanja človeka, ki živi iz Božje obljube.

V tej perspektivi dobi posebno težo tudi Pavlov trias vera-upanje-ljubezen, ki ga eksplicitno srečamo v 1 Kor 13,13, v Rim 5,1-5 pa je navzoč v implicitni in teološko bolj poglobljeni obliki. Izhodišče predstavlja opravičenje po veri (*dikaiōthentes ek pisteōs*; 5,1). Vera odpira človeku dostop do milosti, upanje ga usmerja k prihodnji izpolnitvi odrešenja, ljubezen pa razkriva najgloblji temelj njegove gotovosti. Zato Pavel lahko trdi, da upanje ne osramoti (*elpis ou kataischynei*). Razlog za to ni v človekovi sposobnosti verovanja, ampak v Božji ljubezni, ki je po Svetem Duhu (*Pneuma Hagion*) izlita (*ekkechytai*) v srca verujočih (5,5). Sveti Duh je tako porok prihodnje izpolnitve in hkrati navzočnost odrešenja že v sedanjosti. Prav zato upanje ni negotovo pričakovanje prihodnosti, ampak zanesljivo zaupanje v Boga, ki ostaja zvest svojim obljubam.

2.2 Nastajanje upanja: stiska, stanovitnost in preizkušenost

Pavel nastanek upanja opiše z značilnim zaporedjem: »stiska rodi stanovitnost, stanovitnost preizkušenost, preizkušenost pa upanje.« (Rim 5,3-4) S tem predstavi nekakšno vzročno-posledično dinamiko krščanskega življenja: stiska (*thlipsis*) vodi v stanovitnost (*hypomonē*), stanovitnost v preizkušenost (*dokimē*), preizkušenost pa v upanje (*elpis*). Brez stiske ni stanovitnosti, brez stanovitnosti ni preizkušenosti in brez preizkušenosti ni resničnega upanja.

Izhodišče tega procesa predstavlja *thlipsis*, ki pri Pavlu ne označuje vsakdanjih neprijetnosti, ampak konkretne oblike trpljenja, povezane z življenjem po evangeliju. Zato se sprašuje: »Kdo nas bo ločil od Kristusove ljubezni? Mar stiska ali nadloga, preganjanje ali lakota, nagota ali nevarnost ali meč?« (Rim 8,35) Kristjan ni izvzet iz trpljenja, temveč ga doživlja kot sestavni del svojega bivanja v Kristusu. Zato lahko Pavel spodbuja: »Veselite se v upanju, potrpite v stiski, vztrajajte v molitvi.« (Rim 12,12)

Iz stiske se poraja *hypomonē*. Ta izraz ne pomeni pasivne vdanosti v usodo, ampak aktivno in trdno vztrajanje. Gre za sposobnost, da človek pod pritiskom preizkušenj ne odneha in ne izgubi zaupanja v Boga. Pavel ga povezuje z vztrajanjem v dobrem, ko govori o tistih, »ki z vztrajanjem v dobrih delih iščejo slavo, čast in nesmrtnost« (Rim 2,7). Hkrati *hypomonē* ostaja tesno povezana z upanjem: »Če pa upamo to, česar ne vidimo, pričakujemo to s potrpežljivostjo« (Rim 8,25). Zato ni presenetljivo, da Pavel Boga imenuje celo »Bog stanovitnosti« (*ho theos tēs hypomonēs*; Rim 15,5).

Naslednja stopnja je *dokimē*. Izraz ne označuje same preizkušnje, ampak njen uspešni izid. Gre za preizkušenost, ki je posledica prestane preizkušnje, oziroma za značaj, ki se je izoblikoval skozi stisko. Prav zato lahko Pavel paradoksalno trdi, da se »ponašamo tudi s stiskami« (Rim 5,3). Krščansko upanje namreč ne nastaja kljub trpljenju, ampak prav skozi izkušnjo trpljenja. V tem se razodeva njegova posebnost: stiska ni ovira za upanje, ampak prostor njegovega oblikovanja.

Vprašanje pa ostaja, zakaj takšno upanje ne osramoti (*elpis ou kataischynei*; Rim 5,5). Pavel svoj odgovor utemelji na dveh medsebojno povezanih dejstvih. Prvič, temelj upanja je Božja ljubezen (*agapē tou Theou*).

Drugič, ta ljubezen je človeku podarjena po Svetem Duhu (*dia Pneumatos Hagiou*). Trdnost upanja je zato zagotovljena z Božjim delovanjem samim, ne s človekovimi sposobnostmi ali zaslugami (Schnabel 2016, 520).

Pavel zapiše, da je Božja ljubezen »izlita v naša srca« (*ekkechytai en tais kardiais hēmōn*; Rim 5,5). Pri tem uporabi isti glagol (*ekcheō*), ki ga Septuaginta uporablja tudi v prerokbi o izlitju Duha: »Razlil bom svojega duha na vse meso.« (Jl 3,1-2 MT; 2,28-29 LXX) Med obema besediloma obstaja očitna metaforična vzporednica, vendar Pavel motiv razvije v novo smer. Pri Joelu je predmet izlitja Božji Duh, pri Pavlu pa Božja ljubezen; posrednik tega daru je Sveti Duh, naslovnik pa človekovo srce kot središče njegove osebnosti.

Pomenljivo je tudi, da Pavel uporabi perfektni pasiv *ekkechytai*. Glagol označuje dejanje, ki se je zgodilo v preteklosti, vendar njegovi učinki trajajo v sedanjosti. Temelj tega daru je Kristusova smrt: »Bog pa izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki.« (Rim 5,8) Božja ljubezen zato ni abstraktna ideja ali zgolj religiozno čustvo, ampak odrešenjska resničnost, utemeljena v konkretnem zgodovinskem dogodku Kristusove smrti in navzoča v življenju verujočih po Svetem Duhu (Schnabel 2016, 523).

2.3 Upanje kot pričakovanje prihodnje slave (Rim 8,18-25)

Drugi pomemben tekst za razumevanje Pavlovega koncepta upanja je Rim 8,24-25: »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.« V tem odlomku stopi v ospredje povezava med upanjem (*elpis*) in odrešenjem (*sōtēria*). Medtem ko je Pavel v Rim 5,1-2 poudarjal opravičenje (*dikaiosynē*) kot temelj novega odnosa z Bogom, v Rim 8 svojo pozornost usmeri k dokončni izpolnitvi odrešenja, ki ostaja predmet pričakovanja.

Tako se pokaže notranja povezanost obeh vidikov Pavlove teologije. Opravičenje predstavlja temelj, na katerem človek stoji že v sedanjosti, odrešenje pa cilj, proti kateremu je usmerjeno njegovo upanje. Pavel glagol *dikaioō* v Rim 5,1 uporabi v pasivnem aoristu (*dikaiōthentes*), s čimer poudari že izvršeno Božje dejanje. V Rim 8 pa govori o odrešenju, ki še ni v

polnosti uresničeno. Zato postane upanje tista teološka kategorija, ki povezuje že prejeto opravičenje z dokončno prihodnjo izpolnitvijo odrešenja.

Ta napetost pride posebej do izraza v Rim 8,23, kjer Pavel govori o »posinovljenju, odrešenju svojega telesa« (*apolytrōsin tou sōmatos*), ki ga verniki še pričakujejo. Njihova eksistenca je zaznamovana s pričakovanjem (*apekdechometha*). Upanje je zato več kakor zgolj želja po boljši prihodnosti; pomeni življenjsko usmerjenost k tistemu, kar je Bog obljubil, vendar še ni v polnosti razodeto.

Prav v tem kontekstu Pavel razvije pomembno razlikovanje med gledanjem in upanjem. Upanje je usmerjeno k temu, česar človek še ne vidi (Rim 8,24-5). Glagol *blepō* označuje tako čutno zaznavo kakor tudi razumsko dojemanje. Predmet krščanskega upanja zato ni nekaj, kar bi bilo mogoče empirično preveriti ali neposredno opazovati. To misel Pavel razvije tudi drugje: »Ne oziramo se na to, kar se vidi, ampak na to, kar se ne vidi. Kar se namreč vidi, je začasno, kar pa se ne vidi, je večno.« (2 Kor 4,18) Vidno tako povezuje z minljivostjo, nevidno pa z večnostjo. Predmet upanja je prav tisto, kar presega meje sedanje izkušnje in ostaja skrito v Božji prihodnosti.

Podoben poudarek najdemo tudi v 1 Kor 13,12, kjer Pavel zapiše, da sedaj gledamo »v ogledalu, nejasno«, nekoč pa bomo gledali »iz obličja v obličje«. Sedanje spoznanje je zato nepopolno, medtem ko bo prihodnja izpolnitev pomenila neposredno deležnost pri Božji resničnosti. Söding v tem kontekstu govori o razliki med »eshatološko sedanjostjo« in »eshatološko prihodnostjo«, ki jo zaznamuje neposredno gledanje Božje slave (Söding 1992, 137).

S tem postane jasno, da kriterij krščanskega upanja ne more biti človekova trenutna izkušnja. Vernik vidi trpljenje, minljivost in smrt, vendar v njih ne prepozna zadnje resničnosti svojega bivanja. Paradoks upanja je ravno v tem, da človek ne obupa kljub temu, kar vidi. Njegovo življenje določa zaupanje v Božjo obljubo, ki presega empirično danost sveta.

Zato Woschitz upravičeno poudarja, da se Pavlovo upanje v Rim 8 nanaša predvsem na »odrešenje telesa« (*apolytrōsis tou sōmatos*) (1979, 532). S tem Pavel ne misli zgolj na osvoboditev iz posameznih stisk, temveč

na dokončno preobrazbo človekove eksistence. Ta perspektiva je tesno povezana z njegovim razmišljanjem o vstajenju in spremenjenju telesa (1 Kor 15,51) ter s pričakovanjem, da bo Kristus »preobrazil naše bedno telo, da bo podobno njegovemu poveličanemu telesu« (Flp 3,21). Predmet krščanskega upanja je zato polna deležnost pri Božji slavi, ki bo človeka dokončno osvobodila vsega, kar je minljivo in podvrženo smrti.

2.4 Upanje kot bivanjska kategorija

Če Pavel izhaja iz trditve, da se »trpljenje sedanjega časa ne dá primerjati s slavo, ki se bo razodela v nas« (Rim 8,18), potem je temeljno vprašanje, kako je mogoče takšno perspektivo ohraniti sredi konkretne izkušnje trpljenja. Pomemben odgovor ponuja v 2 Kor 4,18, kjer zapiše: »Ne oziramo se na to, kar se vidi, ampak na to, kar se ne vidi.« S tem uvede razlikovanje med dvema ravnema resničnosti: med tistim, kar je človeku neposredno dostopno v izkušnji, in tistim, kar ostaja predmet vere in upanja.

Pavel svojo argumentacijo razvije s pomočjo glagola *skopeō*, ki pomeni usmeriti pogled proti določenemu cilju. Ne gre zgolj za fizično gledanje (*blepō*), ampak za zavestno naravnanost človekovega bivanja. V tem smislu *skopeō* označuje držo, ki človeku omogoča, da svoje življenje razume v luči končnega cilja. Če uporabimo sodobnejši filozofski izraz, bi lahko govorili o določeni obliki intencionalnosti: človek svoje življenje usmerja k tistemu, kar presega neposredno empirično izkušnjo.

Prav v tem okviru Pavel sooči dve resničnosti človekove eksistence: sedanje trpljenje (*pathēmata*) in prihodnjo slavo (*doxa*). V Rim 8,18 poudari, da med njima ni mogoče postaviti znaka enakosti, v 2 Kor 4,17 pa razliko še zaostri: »Naša trenutna lahka stiska nam pripravlja čez vso mero težko, večno bogastvo slave.« Sedanja stiska je minljiva in časovno omejena, prihodnja slava pa trajna in večna. Zato krščansko upanje ne zanika trpljenja, ampak ga postavlja v širši eshatološki okvir.

Takšna perspektiva pomembno osvetli tudi pomen *hypomonē*, o katerem Pavel govori v Rim 5,3-4. Kot opozarja Bieringer, izraz ne pomeni zgolj pasivnega prenašanja stisk, ampak aktivno vztrajanje v dobrem (Bieringer 1995, 323). Vztrajnost je mogoča prav zato, ker človek svoj

pogled usmerja k cilju, ki presega njegovo trenutno izkušnjo. *Hypomonē* zato ni izraz resignacije, ampak dejavna drža upanja.

V tem smislu upanje opravlja kohezivno funkcijo. Povezuje stisko, vztrajnost in preizkušenost v enoten proces ter človeku omogoča, da lastnega življenja ne razume zgolj iz perspektive sedanjosti. Hkrati povezuje tudi temeljne časovne razsežnosti odrešenja: preteklost Kristusovega odrešilnega dejanja, sedanjost življenja v veri in prihodnost dokončne izpolnitve.

Vprašanje pa ostaja, kaj je pravzaprav predmet takšnega upanja. Pavel odgovarja v Rim 5,2, ko govori o »upanju na Božjo slavo« (*ep' elpidi tēs doxēs tou Theou*). Ta formulacija je tesno povezana z njegovo ugotovitvijo, da so ljudje zaradi greha »brez Božje slave« (Rim 3,23). Kar je bilo izgubljeno po grehu, bo po Kristusovem odrešilnem delu ponovno podarjeno v polnosti.

Bieringer opozarja na različne možnosti razlage genetiva v izrazu *doxa tou Theou*, vendar se zdi najverjetnejše, da gre za Božjo lastno slavo, pri kateri bo človek udeležen ob eshatološki dovršitvi (Bieringer 1995, 318). Tudi Wolter poudarja, da izraz ne označuje zgolj Božje slave same po sebi, ampak prihodnjo eshatološko dobrino odrešenja, ki jo verniki pričakujejo (Wolter 1978, 133.135).

S tem se sklene celotna Pavlova argumentacija. Temelj upanja je Božja ljubezen, izlita v srca po Svetem Duhu (Rim 5,5), njegova vsebina je deležnost pri Božji slavi, njegova življenjska oblika pa vztrajnost sredi stiske. Upanje zato ni zgolj pričakovanje prihodnosti, ampak način bivanja med že uresničenim Kristusovim odrešenjem in njegovo še pričakovano polnostjo. Kot takšno povezuje preteklost, sedanjost in prihodnost ter človeku omogoča, da svojo eksistenco razume v luči Božje obljube.

3 Avguštinova recepcija Pavlove teorije upanja

Vprašanje, ki se postavlja ob Pavlovem pojmovanju upanja, je, v kolikšni meri je vplivalo na poznejšo krščansko teologijo. Med najpomembnejšimi avtorji na tem področju nedvomno izstopa Avguštin, pri katerem ima pojem *spes* osrednje mesto tako v antropologiji kakor tudi v teologiji

milosti in zgodovine odrešenja. Zato se upravičeno zastavlja vprašanje, ali je mogoče njegovo razumevanje upanja interpretirati kot nadaljnji razvoj Pavlovega koncepta *elpis*.

Za takšno izhodišče obstajajo tehtni razlogi. Avguštin v *Izpovedih* sam pričuje o odločilnem pomenu, ki ga je imel apostol Pavel za njegovo duhovno in teološko oblikovanje: »*Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui, et prae ceteris apostolum Paulum*.« (*Confessiones* 7.21) Čeprav Avguštin izvor navdiha pripisuje Svetemu Duhu, hkrati Pavla razume kot njegovega privilegiranega posrednika. Zato je smiselno njegove refleksije o upanju brati tudi v luči Pavlovih besedil, ki so odločilno zaznamovala njegovo teološko misel.

Vendar razmerja med Pavlom in Avguštinom ni mogoče razumeti zgolj kot neposredne kontinuitete. Link upravičeno opozarja, da upanje pri Avguštinu ni več preprosto »uresničevanje celotne eksistence« (*Vollzug der ganzen Existenz*), kakor ga srečamo pri Pavlu, ampak ga vse izraziteje obravnava kot eno izmed teoloških kreposti poleg vere in ljubezni. V tem okviru se upanje pojavlja kot srednja pot med dvema nasprotjema: prevzetnostjo (*praesumptio*) in obupom (*desperatio*). Takšna umestitev kaže tudi na vpliv antične filozofske tradicije, zlasti neoplatonizma in stoiške etike. (Link 1974, 1161)

Kljub tem filozofskim vplivom ostaja temeljna teza tega prispevka, da Avguštin v jedru ohrani bistveno strukturo Pavlovega razumevanja upanja. Namen naslednje analize zato ni predstaviti celotne Avguštinove teologije upanja, temveč preveriti, v kolikšni meri njegovo pojmovanje *spes* ohranja temeljne elemente Pavlovega koncepta *elpis*. Posebno pozornost bomo namenili vprašanju eshatološke napetosti med sedanjostjo in prihodnostjo, razmerju med vero, upanjem in ljubeznijo ter vlogi Božje milosti kot temelja krščanskega upanja.

Pri tem je treba upoštevati, da Avguštin pojem upanja razvija v drugačnem intelektualnem in jezikovnem okolju. Njegova refleksija vključuje antropološke, etične in zgodovinsko-teološke razsežnosti, hkrati pa je zaznamovana z latinsko biblično tradicijo (*Veteres Latinae*), iz katere črpa svoje svetopisemske formulacije (Bogataj 2025, 42–44.202–203). Prav zato je primerjava med Pavlovim pojmom *elpis* in Avguštinovim pojmom *spes*

posebej pomembna, saj omogoča vpogled v kontinuiteto in razvoj krščanskega razumevanja upanja od apostolskega do patrističnega obdobja.

V svojem delu, ki je na splošno poznano kot *Enchiridion*, Avguštin navede naslednjo definicijo upanja:

> Upanje se nanaša samo na dobre reči, in sicer samo na prihodnje, tičoče se človeka, ki pravimo, da jih upa. Zategadelj je treba vero ločiti od upanja tako po besedi kakor po pojmu. Veri in upanju je skupno, da reči, ki jih verujemo ali upamo, ne vidimo. (Avguštin, *Enchiridion* 2.8 [slov. prev. 1959, 28])

> *Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur. Quae cum ita sint, propter has causas distinguenda erit fides ab spe, sicut vocabulo, ita et rationabili differentia. Nam quod attinet ad non videre, sive quae creduntur, sive quae sperantur, fidei speique commune est.* (Lat. izd. 1969)

Iz navedenega citata izhajajo trije bistveni elementi Avguštinovega pojmovanja upanja. Prvič, upanje (*spes*) se nanaša na prihodnje dobrine (*bonarum rerum futurarum*). Drugič, njegov predmet je dobrina, ki človeku še ni dana v polnosti, zato ostaja predmet pričakovanja. Tretjič, upanje je tesno povezano z vero (*fides*), saj je obema skupno, da se nanašata na resničnost, ki je človek še ne vidi (*non videre*). Prav ta zadnji poudarek razkriva neposredno navezavo na Pavlovo misel.

Ko Avguštin zapiše: »Nam quod attinet ad non videre, sive quae creduntur, sive quae sperantur, fidei speique commune est,« svojo trditev utemelji s citatom iz Rim 8,24, ki se v Vulgati glasi: »Spe enim salvi facti sumus. Spes autem, quae videtur, non est spes: nam quod videt quis, quid sperat?« S tem postane razvidno, da njegova definicija upanja ni zgolj filozofska ali moralna, ampak v temelju izhaja iz Pavlove teološke argumentacije. Tako kot pri Pavlu je tudi pri Avguštinu upanje usmerjeno v nekaj, kar je že podarjeno, vendar še ni v polnosti uresničeno.

Isto misel Avguštin ponovi tudi v delu *O Božjem mestu*, kjer Pavlovega pojmovanja ne omeji zgolj na odrešenje, ampak ga razširi na blaženost.

Ne poudari le tega, da smo bili »v upanju odrešeni« in da to pričakujemo »s potrpežljivostjo« (Rim 8,24-25), ampak zapiše tudi, da smo blaženi v upanju (*spe beati facti sumus*). Tako kot odrešenja tudi blaženosti še ne posedujemo v polnosti, ampak jo pričakujemo v prihodnosti: »beatitudinem [...] sed exspectamus futuram, et hoc per patientiam.« (*De civitate Dei* 19.4) Človek je že deležen blaženosti, vendar le v obliki upanja – kot dar vere in zaupanja v Božje obljube. Popolna blaženost (gledanje Boga »iz obličja v obličje;« 1 Kor 13,12) bo uresničena šele v prihodnosti. V Pismu Titu tako beremo: »[V] sedanjem veku pobožno živimo, ko pričakujemo blaženo upanje (*exspectantes beatam spem*).« (Tit 2,13) Pri tem »blaženo upanje« (*beata spes*) ne pomeni človekove kreposti kot etične kategorije, temveč predmet njegovega pričakovanja – tisto, kar se bo šele uresničilo: večno življenje. »Blaženo upanje« je tisto, kar Avguštin prepozna kot stvarnost, ki šele prihaja. Človekovo sedanje bivanje, ki temelji v upanju (*spe beati facti sumus*), je mogoče, ker upanje ni prazno, ampak je utemeljeno v zvesti Božji obljubi. V tem kontekstu Avguštin omeja potrpežljivost (*patientia*). Gre za tisto krepost, ki omogoča prenašanje stisk v sedanjem času – in temelji na upanju, ki »ne osramoti« (Rim 5,5).

Kar Pavel označi kot »upanje na Božjo slavo« (*dóxa toû theoû*; Rim 5,2), Avguštin opredeli kot *bona futura*. Na prvi pogled se zdi, da s tem poudarek premakne iz sedanjosti v prihodnost. Vendar je pri obeh avtorjih predmet upanja v temelju enak: odrešenje, osvoboditev in deležnost pri Božjem življenju. Zato ima upanje tako pri Pavlu kakor pri Avguštinu izrazito eshatološko in zgodovinsko razsežnost. Kot poudarja Klun v svoji fenomenološki analizi, upanje ni usmerjeno v katerokoli prihodnost. Mišljeno je namreč upanje, ki »verjame v nepredstavljivo in – glede na naše izkustvo – nemogočo bodočnost. Krščansko upanje pričakuje nemogoče, ker zaupa razodetemu Bogu. [...] Upanje namreč pomeni zaupati razodetemu Bogu do te mere, da je vernik odprt za 'nemogoče'.« (Klun 2021, 791–792)

Ta povezava postane še jasnejša v Avguštinovi razlagi Pavlovega pojma posinovljenja, kjer uvede razlikovanje med *in re* in *in spe*, ki vsebinsko ustreza Pavlovi napetosti med »že« in »še ne«:

> Posinovljenje v polnosti se bo torej uresničilo tudi v odrešenju našega telesa. Zdaj imamo prvine Duha, zato smo že v resnici postali Božji otroci, v drugih pogledih pa smo to po upanju: kakor smo

> rešeni po upanju, kakor smo prenovljeni po upanju, tako smo tudi Božji otroci po upanju. Ker pa še nismo dejansko rešeni, še nismo popolnoma prenovljeni; zato tudi še nismo v polnosti Božji otroci, temveč otroci tega sveta. Napredujemo torej v prenovo in pravično življenje po tistem, po čemer smo Božji otroci; in po tem sploh ne moremo grešiti, dokler se vse ne preobrazi v to stanje, tudi tisti del nas, po katerem smo še otroci tega sveta. Po tem namreč še vedno lahko grešimo. Tako je mogoče, da tisti, ki je rojen iz Boga, ne greši, in hkrati drži, da slepimo sami sebe in resnice ni v nas, če rečemo, da nimamo greha (prim. 1 Jn 3,9; 1 Jn 1,8).
>
> *Adoptio ergo plena filiorum in redemptione fiet etiam corporis nostri. Primitias itaque Spiritus nunc habemus, unde iam filii Dei re ipsa facti sumus; in ceteris vero spe sicut salvi, sicut innovati ita et filii Dei, re autem ipsa quia nondum salvi, ideo nondum plene innovati, nondum etiam filii Dei, sed filii saeculi. Proficimus ergo in renovationem iustamque vitam per quod filii Dei sumus et per hoc peccare omnino non possumus, donec totum in hoc transmutetur, etiam illud, quo adhuc filii saeculi sumus; per hoc enim et peccare adhuc possumus. Ita fit ut et qui natus est ex Deo non peccet et, si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipiamus et veritas non sit in nobis.* (Avguštin, *De peccatorum meritis et remissione* 2.8.10)

Ključna pojma v navedenem odlomku sta *re ipsa* in *spe*. Po eni strani je človek že deležen Božjega otroštva, ker je prejel *primitias Spiritus*, po drugi strani pa polnost tega stanja ostaja predmet upanja. Avguštin tako ne opušča Pavlove eshatološke strukture, temveč jo sistematično razčleni z novim pojmovnim aparatom. Kar Pavel izrazi z napetostjo med sedanjim in prihodnjim odrešenjem, Avguštin opiše z razlikovanjem med tem, kar človek že ima *in re*, in tem, kar še pričakuje *in spe*.

Prav v tem smislu je mogoče govoriti o konceptualni kontinuiteti med Pavlovim pojmom *elpis* in Avguštinovim pojmom *spes*. Čeprav Avguštin upanje sistematično obravnava kot eno izmed teoloških kreposti, v njegovem razumevanju ostaja navzoča ista temeljna struktura, ki jo srečamo pri Pavlu. Upanje povezuje sedanjost in prihodnost, že prejeto milost in njeno

prihodnjo dopolnitev ter človekovo življenje usmerja k dokončni deležnosti pri Božji slavi.

Avguštinov koncept upanja je mogoče povzeti s pomočjo dvojice *in re* in *in spe*, ki povzema njegovo razumevanje človekovega položaja med že prejetim odrešenjem in njegovo prihodnjo dopolnitvijo. To razlikovanje ne predstavlja samostojne teološke konstrukcije, temveč sistematično formulacijo Pavlove misli v Rim 8,18-25. Kar Pavel izraža z napetostjo med sedanjim posedovanjem »prvin Duha« in prihodnjim »odrešenjem telesa«, Avguštin opiše z razlikovanjem med tem, kar človek že ima *in re*, in tem, kar še pričakuje *in spe*. Zato lahko že zdaj govorimo o resničnem deležu pri Božjem življenju, čeprav polnost posinovljenja (*adoptio plena filiorum*) in deležnost pri Božji slavi ostajata predmet upanja.

Na tej podlagi Avguštin nadalje razvije tudi Pavlovo misel, da »upanje ne osramoti« (Rim 5,5). V pismu Anastaziju poudari, da trdnosti upanja ni mogoče utemeljiti v človekovih sposobnostih ali zaslugah, ampak izključno v Božjem delovanju: »Non quia per nos ipsos hoc possumus, sed quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.« (*Epistolae* 145.7) Ko Pavel predstavi dinamiko, kjer se milost in upanje tesno prepletata (Rim 5,1-5), Avguštin opozori na vlogo upanja pri prenašanju trpljenja. V pismu Makedoniju tako izpostavi misel, naj človek v času svoje zemeljske eksistence ne išče užitka, ampak vztrajnost. Pogumno naj prenaša stiske in se pri tem veseli dveh stvari: Božjih obljub neminljivih dobrin in njihovega zvestega pričakovanja. V tem kontekstu zapiše: »Razlog za potrpežljivost v stiskah leži v tem, da se veselimo v upanju.« (*Epistolae* 155.4) Svojo misel navezuje na Pavlovo spodbudo: »Veselite se v upanju, potrpite v stiski«, ali kakor beremo v Vulgati: »Spe gaudentes in tribulatione patientes.« (Rim 12,12) Tako poudari, da upanje že v sedanjem življenju človekovo eksistenco napolnjuje z veseljem. Zato lahko trdimo, da Avguštin sledi Pavlovemu argumentu iz Rim 5,3-4 in ohranja njegovo dinamično razumevanje upanja kot tistega, ki omogoča vztrajanje tudi v stiskah, saj upanje že zdaj rojeva veselje, ki ga tudi trpljenje ne more uničiti.

Tako kot pri Pavlu je tudi pri Avguštinu temelj upanja Božja ljubezen, ki deluje po Svetem Duhu. Upanje zato ni psihološka drža ali moralni dosežek, ampak odgovor na predhodni Božji dar.

Iz tega izhaja tudi povezanost med vero, upanjem in ljubeznijo. Vera in upanje spremljata človeka v njegovem sedanjem zgodovinskem stanju ter ga usmerjata proti prihodnji izpolnitvi. Ljubezen pa presega to napetost med sedanjostjo in prihodnostjo, zato ostaja tudi ob eshatološki dovršitvi. Ko Pavel zapiše *agapē oudepote piptei* (1 Kor 13,8), postavi ljubezen kot dokončni cilj, h kateremu sta usmerjena tako vera kakor upanje. Avguštin to misel prevzame in jo vključi v svoj nauk o teoloških krepostih, kjer *spes* dobi natančnejšo sistematično umestitev.

V tem smislu Avguštin ne opusti Pavlovega razumevanja upanja, ampak ga razvije v smeri teološke sinteze. Kar je pri Pavlu predvsem izraz zgodovine odrešenja in človekovega bivanja med »že« in »še ne«, postane pri Avguštinu del širšega nauka o milosti, krepostih in blaženosti. Kljub temu ostaja temeljna struktura nespremenjena: upanje povezuje sedanjost in prihodnost, že podarjeno odrešenje in njegovo prihodnjo dovršitev ter človekovo življenje usmerja k polnosti Božjega življenja.

Zaključek

Analiza Pavlovega pojmovanja upanja v Rim 5–8 je pokazala, da upanja ni mogoče razumeti zgolj kot pričakovanje prihodnjih dobrin ali kot eno izmed človekovih psiholoških oziroma etičnih drž. Čeprav ima upanje pomembno antropološko razsežnost, je v svojem bistvu teološka kategorija, saj svoj temelj in izvor najde v Bogu samem. Zato Pavel Boga imenuje »Bog upanja« (Rim 15,13), upanje pa razume kot način bivanja človeka, ki živi iz Božje obljube in pričakuje njeno dokončno izpolnitev.

Raziskava je pokazala, da Pavlov koncept upanja raste iz starozaveznega svetopisemskega izročila. Psalmi in preroška besedila predstavljajo Boga kot temelj zaupanja in upanja, ki človeka ne zapusti niti v stiski, bolezni ali ogroženosti. Pavel to izročilo prevzame, vendar ga na novo interpretira v luči Kristusove smrti in vstajenja. Zato upanje ni več povezano zgolj s pričakovanjem Božje pomoči v konkretnih življenjskih okoliščinah, ampak z dokončnim odrešenjem in deležnostjo pri Božji slavi.

Osrednje mesto v Pavlovi argumentaciji zavzema trditev, da »upanje ne osramoti« (Rim 5,5). Temelj takšnega upanja ni človekova moralna drža,

ampak Božja ljubezen, ki je po Svetem Duhu izlita v srca verujočih. Prav zato lahko Pavel razume upanje kot resničnost, ki vztraja tudi sredi trpljenja in stiske. Stiska, stanovitnost in preizkušenost niso nasprotje upanja, ampak prostor njegovega nastajanja in potrjevanja. Krščansko upanje zato ni beg pred stvarnostjo, temveč nov način razumevanja stvarnosti v luči Božje obljube.

V tej perspektivi je upanje tesno povezano z eshatološko napetostjo med »že« in »še ne«. Človek je po veri že opravičen in deležen Božjega življenja, vendar še pričakuje odrešenje telesa in polno deležnost pri Božji slavi. Upanje povezuje preteklost Kristusovega odrešilnega dejanja, sedanjost življenja po Duhu in prihodnost dokončnega odrešenja. Prav zato ga je mogoče razumeti kot bivanjsko kategorijo, ki oblikuje celotno krščansko eksistenco.

Analiza Avguštinove recepcije je pokazala, da je njegova teologija upanja kljub novim poudarkom ohranila temeljno strukturo Pavlove misli. Čeprav Avguštin upanje sistematično umesti med teološke kreposti, ga ne loči od Pavlove eshatološke perspektive. Njegovo razlikovanje med *in re* in *in spe* pomeni predvsem novo pojmovno formulacijo Pavlove napetosti med sedanjim deležem pri odrešenju in njegovo prihodnjo dopolnitvijo. Zato je mogoče skleniti, da Avguštin Pavlovega pojmovanja upanja ni nadomestil z drugačnim konceptom, ampak ga je sistematično razvil in ga posredoval nadaljnji krščanski tradiciji.

Pavlov koncept upanja tako predstavlja eno izmed osrednjih teoloških formulacij krščanskega razumevanja človeka. Njegova izvirnost ni v tem, da bi zanikal človekovo izkušnjo trpljenja, minljivosti in smrti, temveč v tem, da jo razume v luči Božje ljubezni in prihodnje slave. Prav zato upanje ni zgolj pričakovanje boljšega jutri, ampak način bivanja človeka, ki svojo sedanjost razume iz Božje obljube in svojo prihodnost izpolnjeno pričakuje v deležnosti pri Božjem življenju.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Reference

Avguštin. 1845. *O Božji državi (De civitate Dei). Patrologia Latina* 41: 13–804.

– – –. 1865a. *Pisma (Epistolae).* Ep. 145. *Patrologia Latina* 33: 592–596.

– – –. 1865b. *O zaslugah grešnikov in o odpuščanju (De peccatorum meritis et remissione). Patrologia Latina* 44: 109–200.

– – –. 1877. *Izpovedi (Confessiones). Patrologia Latina* 32: 659–868.

– – –. 1959. *Knjiga o veri, upanju in ljubezni (Enchiridion).* Prevedel Franc Ksaver Lukman. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija.

– – –. 1969. *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*. V: Ernest Evans, ur. *Corpus Christianorum: Series Latina* 46. Turnhout: Brepols.

Bieringer, Reimund. 1995. Aktive Hoffnung im Leiden: Gegenstand, Grund und Praxis der Hoffnung nach Röm 5,1–5. *Theologische Zeitschrift* 51/4: 305–325.

Bogataj, Jan Dominik. 2025. *Očetni drobci: Dvanajst košar navdihov iz krščanske antike.* Ljubljana: KUD Logos.

Kant, Immanuel. 2019. *Kritika čistega uma.* Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Klun, Branko. 2021. Vera, upanje in ljubezen v luči fenomenološko eksistencialne analize. *Bogoslovni vestnik* 81/4: 783–795.

Link, Hans-Georg. 1974. Hoffnung. V: Joachim Ritter, ur. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, zv. 3 (G–H), 1157–1166. Basel–Stuttgart: Schwabe.

Matjaž, Maksimilijan. 2019. Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrosti. *Bogoslovni vestnik* 79/4: 923–935.

– – –. 2025. Pavlovo preseganje judovstva in helenizma v razumevanju telesa in svobode. Transformacija védenja v Prvem pismu Korinčanom. *Edinost in dialog* 80/2: 11–36.

Papeška biblična komisija. 2024. *»Kaj je človek?« (Ps 8,5): Pot po svetopisemski antropologiji.* CD 174. Ljubljana: Družina.

Penna, Romano. 2010. *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento.* Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.

Pitta, Antonio. 2024. *Paolo e l'Evangelo della speranza.* Milano: San Paolo.

Reasoner, Mark. 2019. Hope against Hope in Paul's Scriptures and in Rome. V: Peter G. Bolt in James R. Harrison, ur. *Romans and the Legacy of St Paul: Historical, Theological, and Social Perspectives*, 91–106. Sydney: SCD Press.

Schnabel, Eckhard J. 2016. *Der Brief des Paulus an die Römer: Kapitel 1–5.* Gießen: Brunnen.

Söding, Thomas. 1992. *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus: Eine exegetische Studie.* Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Wolter, Michael. 1978. *Rechtfertigung und zukünftiges Heil: Untersuchungen zu Römer 5,1–11. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 43. Berlin: De Gruyter.

Woschitz, Karl Matthäus. 1979. *Elpis – Hoffnung: Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs.* Wien: Herder.

Zenger, Erich, ur. 2008. *Einleitung in das Alte Testament.* Stuttgart: Kohlhammer.

Zimmerli, Walther. 1968. *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



Znanstvena knjižnica 88

Maria Carmela Palmisano, Samo Skralovnik, Miran Špelič in Aljaž Krajnc (ur.)

Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov

»Monografija prinaša resnično obsežno in temeljito raziskavo, ki pomeni novo raven v predstavitvi teh virov in njihovih zakonitosti slovenskim bralcem ter bo generacijam prihodnjih študentov močno olajšala prve korake pri delu z njimi. Zasnovana je na interdisciplinarnem pristopu, skupina avtorjev, ki se ponaša s širokim strokovnim zaledjem, ponuja izčrpen pregled različnih teorij in vidikov, hkrati pa z jasnim slogom pisanja omogoča razumevanje tudi začetnikom.«

doc. dr. David Movrin, recenzent monografije

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 340 str.
ISBN 978-961-7167-19-1, 15 €

Tiskano različico knjige lahko naročite na naslovu:
TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;
e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si**
Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.