

ЕНЦИКЛИКА SPE SALVI ОТ ПАПА БЕНЕДИКТ XVI ЗА ХРИСТИЯНСКАТА НАДЕЖДА

„Настоящето, дори трудното настояще, може да се живее и да се приеме”

ЕНЦИКЛИКА

ОТ ПАПА БЕНЕДИКТ XVI

ДО ЕПИСКОПИТЕ

ДО СВЕЩЕНИЦИТЕ И ДЯКОНИТЕ

ДО БОГУПОСВЕТЕНИТЕ ЛИЦА

ДО ВСИЧКИ ВЯРВАЩИ ХРИСТИЯНИ

ЗА ХРИСТИЯНСКАТА НАДЕЖДА

*Католическа Църква в България
Софийско-Пловдивска епархия*

Въведение

1. “SPE SALVI facti sumus” – „нашето спасение е в надежда”, казва Павел на римляните и на нас (Рим. 8, 24). „Спасението”, изкуплението според християнската вяра не само го има. Спасението ни е дадено по такъв начин, че ни е подарена надежда, сигурна надежда, чрез която можем да се справим с настоящето си: настоящето, дори трудното настояще, може да се живее и да се приеме, ако довежда до някаква цел и ако можем да сме сигурни в тази цел; ако целта е толкова голяма, че да оправдава усилията по пътя. Веднага намира въпросът: От какъв вид е тогава тази надежда, та позволява да се каже, че поради нея и поради това, че я има, сме спасени? И какъв вид сигурност има в това?

Вярата е надежда

2. Преди да започнем с нашия днешен въпрос, трябва да се заслушае малко по-точно в свидетелството на Библията по отношение на надеждата. Надеждата е действително ключова дума в библейската вяра; дотолкова, че думите вяра и надежда на различни места изглеждат взаимозаменяеми. Ето как Посланието до Евреите прави съвсем тясна връзка между „пълнотата на вярата” (Евр 10, 22) и „непрекъснатото изповядване на надеждата” (Евр 10,23). Дори Първото Послание на Петър да приканва християните да бъдат готови във всяко време да отговорят за Логоса - смисъла и основата на тяхната надежда (срвн. 3, 15), „надежда” означава същото като „вяра”. До каква степен

обдаряването с една сигурна надежда е определило съзнанието на ранните християни проличава и там, където християнското съществуване се сравнява с живота преди вярата или с положението на привържениците на други религии. Павел припомня на ефесяните как преди срещата си с Христос са били „без надежда и без Бог в света” (Еф. 2, 12). Разбира се, той знае, че те са имали божества, че са имали религия, но боговете им са станали съмнителни, а от противоречивите митове за тях не се пораждала никаква надежда. Въпреки божествата те са били „без Бог” и поради това в един тъмен свят, пред едно тъмно бъдеще. „In nihil ab nihilo quam cito recidimus“ (Колко бързо падаме от нищото обратно в нищото) [1] се казва в надгробен надпис от онова време - думи, с които се признава недвусмислено онова, за което намеква Павел. В същия смисъл той се обръща към солуняни: „Не бъдете тъжни „както и другите, които нямат надежда” (1 Сол. 4, 13). И тук се забелязва като отличителен белег на християните това, че те имат бъдеще: не че са знаели в подробности какво им предстои; но те са знаели като цяло, че животът им няма да премине напразно. Едва когато бъдещето стане сигурно като реална действителност, тогава става възможно да се живее и настоящето. Ето така сега можем да кажем: християнството е било не само „добра вест” – известие за непознати досега величини. На нашия език бихме казали: посланието на християнството не е било само информативно, но и изпълнимо – това означава: Евангелието е било не само известие за неща, които могат да се узнаят; то е известие, правещо да се случват дела и променящо живота. Тъмната врата на времето, на бъдещето, е разбита. Който има надежда, живее по друг начин; на него му е бил подарен нов живот.

3. Сега пък напират въпросът: В какво се състои надеждата, която като надежда е „спасение”? Същината на отговора се намира в току-що цитираното изречение от Посланието до Ефесяните: ефесяните не са имали надежда преди срещата с Христос, понеже са били „без Бог в света”. Да опознаеш Бог – истинския Бог, означава да приемеш надежда. За нас, които открай време живеем с християнското понятие за Бог и сме притъпили чувството си към него, притежанието на надеждата, произтичаща от реалната среща с този Бог, е вече едва доловима: един пример със светица от нашето време може би малко ще разясни какво означава да срещнеш този Бог за първи път и наистина. Мисълта ми е за обявената от Папа Йоан-Павел II за светица африканка Джузепина Бакхита. Тя била родена около 1869 година – не знаела точната дата – в Дарфур, в Судан. Деветгодишна била отвлечена от търговци на роби, пребита до кръв и пет пъти продадена на пазарите за роби в Судан. Накрая била робиня на майката и съпругата на един генерал, където била бичувана до кръв всеки ден, от което и останали за цял живот 144 белега. През 1882 г. един италиански търговец я откупил най-сетне за италианския консул Калисто Леняни, който се върнал в Италия заради настъплението на махдистите. След толкова много ужасни „покровители”, на които досега била подчинена, тук Бакхита се запознала с един съвсем различен „покровител” – Този, за когото сега узнала, за живия Бог, за Бога Исус Христос, Когото наричала „парон” на венецианския диалект. Досега тя познавала само покровители, които я презирали и малтретирали или в най-добрия случай гледали на нея като на полезна робиня. Но сега вече чула, че има един „парон” над всички покровители, Господ на всички господари и че този Господ е добър, че е самата доброта. Разбрала, че този Господ също я познава, че я е сътворил – че наистина я обича. И тя била обичана и то от най-главния Парон, пред Когото всички други господари са само жалки слуги. Той знаел коя е, обичал я и я очаквал. Да, този Покровител Сам поел върху Себе Си съдбата на бичувания и я чакал „отдясно на Отца”. Сега тя имала „надежда” – не само малката надежда да намери по-малко лоши господари, а голямата надежда: аз съм обичана

завинаги и каквото и да ми се случи, ще бъда очаквана от тази Любов. И така животът ми е добър. Чрез това познание за надеждата тя била „избавена”, не била вече робиня, а свободно дете на Бога. Тя разбирала думите на Павел, когато напомнял на ефесяните за това, че преди са били без надежда и без Бог в света – без надежда, защото са били без Бог. Затова се възпротивила, когато искали да я върнат обратно в Судан; тя не била готова да се отдели отново от своя „Парон”. На 9 януари 1890 г. била кръстена и миропомазана и получила първото Свето Причастие от ръката на патриарха на Венеция. На 8 декември 1896 г. във Верона дала обета на сестрите-каносианки и оттогава, успоредно с работата си в сакристията и на манастирската порта, преди всичко се опитвала да подбужда към мисионерство при различните си пътувания из Италия - освобождението, което сама получила чрез срещата си с Бога Исус Христос, Него трябвало да предаде по-нататък, Него трябвало да подари и на други, възможно повече хора. Не можела да запази за себе си надеждата, която се родила в нея и която я „избавила”; тя трябвало да отиде при много други, при всички.

Разбирането на надеждата на вярата в Новия Завет и в ранната Църква

4. Да се върнем пак в ранната Църква, преди да си зададем въпроса: Може ли срещата с Бог, Който ни показва Своето лице и сърцето Си в Христос, да бъде и за нас повече от „информативна”, а именно „перформативна”, т.е. да преобразява живота ни, така че да знаем, че сме спасени чрез надеждата, която тази среща изразява. Не е трудно да се види, че преживяването на малката африканска робиня Бакхита е било преживяване и на много бити и осъдени на робство хора във времето на раждащото се християнство. Християнството не донесло социално-революционно послание, като това, в името на което Спартак претърпял поражение в кървава борба. Исус не бил Спартак, не бил борец за свобода като Варава или Бар-Кохба. Това, което донесъл Исус, Който сам умрял на кръста, било нещо съвсем друго: срещата с Господа на всички господари, срещата с живия Бог и по този начин срещата с една надежда, която била по-силна от страданията на робството и затова преобразявала отвътре живота и света. Новото, което се случило, става ясно най-вече в Посланието на Свети Павел до Филимон. Това е едно много лично писмо, което Павел пише в затвора и предава на избягалия роб Онисим за неговия господар – именно Филимон. Да, Павел изпраща избягалия при него роб обратно при господаря му, не със заповед, а с молба: „моля те за моето чедо Онисима, когото родих в оковите си: той някога беше непотребен за тебе, а сега е потребен тебе и мене, и го пращам назад; а ти го приеми като мое сърце. Аз исках да го задържа при себе си, за да ми служи вместо тебе в оковите за благовестието; ала без твое съгласие не исках нищо да извърша, за да бъде твоята добрина не като по принуждение, а доброволна. Защото, може би, той заради това се отлъчи за малко време от тебе, за да го приемеш завинаги, не вече като роб, а по-горе от роб, като брат възлюбен, твърде много за мене, а още повече за тебе - и по плът, и в Господа” (Филим. 10, 16). Хората, противопоставени едни на други заради положението си в обществото като господари и роби, са станали братя и сестри един за друг като членове на едната Църква – така са се наричали помежду си християните; чрез кръщението те били родени отново, били проникнати от един и същи Дух и приемали един до друг, заедно Тялото Христово. Въпреки че външните структури оставали същите, това променило отвътре обществото. Ако Посланието до Евреите говори за това, че християните нямат тук сигурен град, а търсят бъдещия (срвн. Евр. 11,13-16; Фил. 3,20), то това е всичко друго освен залъгване с утешения за бъдещето: християните схващат настоящото общество не като

истинското; те принадлежат на едно ново общество, към което са на път заедно и което в своето странстване очакват.

5. Трябва да се задълбочим в още една гледна точка. Първото Послание до Коринтяни (I Кор 1, 18-31) ни показва, че голяма част от ранните християни са принадлежали към по-низшите социални слоеве и така са били пряко отворени да изпитат новата надежда, както видяхме това при Бакхита, например. Но още от самото начало имало и обръщания сред аристократичните и образованите прослойки. Защото и те също живеели „без надежда и без Бог в света”. Митът бил загубил своята достоверност; римската държавна религия била замръзнала в обикновена церемония, която макар и изпълнявана съвестно, все пак била само „политическа религия”. Философското просвещение прогонило божествата в сферата на недействителното. Божественото виждали по различни начини в космическите сили, но един Бог, на Когото можело да се помолиш, нямало. Павел описва основната проблематика на тогавашната религия много съобразително, като противопоставя на „живота според Христа” такъв живот „под властта на елементите от космоса” (срвн. Кол. 2, 8/. В тази връзка разяснения може да даде един текст на Св. Григорий Назиански. Той казва, че в момента, в който водените от звездата мъдреци се преклонили пред Исус, настъпил краят на астрологията, тъй като звездите започнали да се движат по орбита, определена от Христос. [2] В действителност тази сцена преобръща тогавашното схващане за света, което и днес, по друг начин, е съдбоносно. В крайна сметка над света и над хората не властват елементите от космоса, законите на материята, а един Бог-Личност владее над звездите, това означава над вселената; не законите на материята и на еволюцията са последната инстанция, а разумът, волята, любовта – една Личност. И ако познаваме тази Личност и Тя ни познава, тогава наистина непреклонната власт на материалните порядки няма вече последната дума; тогава ние не сме роби на вселената и на нейните закони, тогава сме свободни. Такова съзнание е било характерно за търсещите и чисти духове на Античността. Небето не е празно. Животът не е прост продукт на законите и на случайността на материята, а във всичко и същевременно над всичко стои една лична воля, стои Дух, Който в Исус се откри като Любов. [3]

6. Раннохристиянските саркофази представят нагледно това схващане – в контекста на смъртта, пред лицето на която въпросът за това какво означава животът е неизбежен. Образът на Христос върху ранните саркофази се тълкува предимно в две представи: тази на философа и на пастира. Под философия тогава са разбирали обикновено не някаква тежка академична дисциплина, както тя се представя днес. Философ е бил по-скоро онзи, който е умее да преподава важното изкуство: изкуството да бъдеш човек по истински начин – изкуството да живееш и да умреш. Наистина, на хората им било станало отдавна известно, че много от тези, които се подвизавали наоколо като философи, като учители за живота, били само шарлатани, които си изкарвали парите с приказките си, без да могат да кажат нищо за истинския живот. Толкова повече те търсели истинския философ, който действително можел да покаже пътя към живота. Образа на Христос като образ на истинския философ, който държи в едната си ръка Евангелието, а в другата попътната тояжка на философа, срещаме за първи път в контекста на възкресението на Лазар на един детски саркофаг от края на трети век в Рим. С тази своя тояжка Той побеждава смъртта; Евангелието донася истината, която пътуващите философи напразно били търсили. В тази представа, задържала се доста дълго време при изработката на саркофази, се вижда, какво намирали както образованите, така и обикновените хора в Христос: Той ни казва кой всъщност е човекът и какво трябва да прави, за да бъде наистина човек. Той ни показва пътя, а този път е истината. Той сам е и двете заедно, оттам и животът, който всички търсим. Той

показва също и пътя след смъртта; само този, който може това, е истински учител за живота. Същото нещо се наблюдава в образа на пастира. Както в представата за философа, така и в образа на пастира ранната Църква се е позовала на съществуващите образци от римското изкуство. Пастирът е бил общо взето израз на мечтата за по-ведър и прост живот, за който копнеели хората в бъркотията на големия град. Сега тази представа се разглежда на нов фон, който и давал по-дълбоко съдържание: „Господ е пастир мой от нищо не ще се нужда. Да тръгна и по долината на смъртната сянка, няма да се уплаша от злото, защото ти си с мене...” (Пс. 23 (22), 1. 4). Истинският пастир е този, който познава и пътя през долината на смъртта; който върви с мен по пътя на крайната самота, в която никой не може да ме придружи, и ме превежда през нея: Той сам извървя този път; слезе в царството на смъртта, победи го и се върна отново, за да ни придружава сега и да ни даде сигурност, че заедно с Него можем да намерим пътя оттатък. Съзнанието, че Го има Този, Който ще ме придружава и в смъртта и ще ме успокоява с неговите „жезъл и палица”, така че „няма да се уплаша от злото” (Пс. 23 (22), 4) – това е била новата надежда, изгряла над живота на вярващите.

7. Трябва да се върнем пак в Новия Завет. В глава 11 на Посланието до Евреите (стих 1) се намира един вид дефиниция на вярата, която е тясно преплетена с надеждата. Около централната дума в това изречение възникнал спор на тълкувателите от времето на Реформацията, за който обаче изглежда, че в по-ново време пак ще се отвори изход за единно разбиране. Засега ще оставя тази централна дума без превод. Тогава изречението ще звучи така: „А вяра е *hypostasis* на онова, за което се надяваме, и разкриване на онова, що се не вижда“. За отците и теолозите от Средновековието е било ясно, че гръцката дума *hypostasis* е трябвало да се преведе на латински със *substantia*. Така и звучи възникналият също в древната Църква латински превод на текста: : „*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*” – вярата е „субстанцията” на онова, за което се надяваме, и разкриване на онова, що се не вижда. Тома Аквински [4], като си служи с терминологията на философската традиция, в която се намира, го обяснява така: Вярата е *habitus*”, т.е. постоянно състояние на духа, чрез което в нас започва вечният живот и което е причина разумът да се съгласи с нещо, което не вижда. Разбирането на „субстанцията” е модифицирано в този смисъл, че чрез вярата в нас като начало, бихме могли да кажем в зародиш, т.е. според „субстанцията”, вече е тук това, на което се надяваме: целия, действителния живот. И тъкмо затова, защото това нещо е вече тук, присъствието на това, което предстои да дойде, създава също сигурност: това идващо нещо още не се вижда във външния свят (то не се „показва”), но поради това, че го носим в себе си като започваща и динамична действителност, вече възниква познание. Лутер, на когото Посланието до Евреите не е било особено симпатично, не би могъл да направи нищо с понятието „субстанция” по отношение на виждането си за вярата. Затова той разбирал думата *hypostasis/substantia* не в обективния смисъл (присъстваща реалност в нас), а в субективния смисъл, като израз на поведение и тогава, естествено, трябвало да разбира и думата *argumentum* като поведение на субекта. Това тълкуване се наложило – в Германия – през XX век и в католическата екзегетика, така че в одобрения от епископите единен превод на Новия Завет пише: „Вяра обаче е: Устойчивост за това, на което човек се надява, увереност в това, което не се вижда“. Това само по себе си не е погрешно, но не отговаря на смисъла на текста, тъй като употребената гръцка дума (*elenchos*) няма субективното значение на „убеждение”, а обективната валентност на „доказателство”. Затова по-новата евангелска екзегетика с право е достигнала до друго схващане: „Сега обаче не може повече да има колебание, че превърналото се в класика протестантско тълкуване е неоснователно.” [5] Вярата не е само лично съсредоточаване в идващото, което още

напълно отсъства; тя ни дава нещо. Тя ни дава още сега нещо от очакваната действителност, и настоящата действителност е тази, която става за нас доказателство за това, което все още не може да се види. Тя води бъдещето в настоящето, така че то не е вече чистото „още не“. Че това бъдеще го има, променя настоящето; настоящето бива докоснато от бъдещето, и така се преливат бъдещото в настоящето и настоящето в бъдещето.

8. Това тълкувание се подкрепя още повече и се разширява по отношение на практиката, ако погледнем стих 34 от глава 10 на Посланието до Евреите, който се намира във връзка с тази дефиниция на надяващата се вяра от гледна точка на езика и съдържанието, подготвя я. Авторът говори тук на вяраващите, които са преживели преследването и им казва: „Защото и към моите вериги бяхте състрадателни и разграбването на вашия имот (hyparchonton – срвн.: bonorum; италиански: sostanza) с радост посрещнахте, знаейки, че имате за себе си на небесата по-добър и по-траен имот (hyparchin – срвн.: substantiam; италиански: beni migliori).“ Hyparchonta се отнася до притежание, което в земния живот е „препитание“, точно основа, „субстанция“ на живота, на която човек разчита. Тази „субстанция“, която е нормално осигуряване на живота, е отнета на християните по време на преследванията. Те го понесли, понеже и без друго гледали на тази материална субстанция под въпрос. Можели да я оставят, понеже били намерили по-добра „основа“ в своето съществуване – такава, която е трайна и която никой не може да отнеме на някого. Директната връзка между тези два вида „субстанция“, между препитанието или материалната основа и думата за вяра като „основа“, като „субстанция“, която е постоянна, не бива да се изпуска от внимание. Вярата дава на живота нова основа, нова почва, на която стои човек, и вследствие на това естествената основа, тъкмо надеждността на материалните доходи, се стеснява. Появява се нова свобода спрямо тази само привидно носеща основа на живота, с което, разбира се, не се отрича обикновеното и значение. Тази нова свобода, осъзнаването на новата „субстанция“, която ни беше подарена, се е проявила не само в мъченичеството, с което хората са се съпротивлявали на всевластието на идеологията и на политическите и органи и по този начин са обновили света със своята смърт. Тя се е разкрила преди всичко в големите лишения на монасите от по-старите времена, продължила по времето на Франциск от Асизи и стигнала до наши дни у хората, които, влизайки в съвременните религиозни ордени са изоставили всичко заради Христос, за да носят вярата и любовта Му на хората, за да подкрепят духовно и телесно страдащите. При такива условия новата „субстанция“ се е потвърдила наистина като „субстанция“, от надежда на докоснатите от Христос хора, тя е станала надежда за другите, които са живели в тъмнина и без надежда. Така е станало ясно, че този нов живот наистина има „субстанция“ и че е „субстанция“, която донеся живот на другите. За нас, които съзерцаваме тези образи, техният труд и живот са фактически „доказателство“, че идващото, обещанието на Христос, не е само очакване, а реално настояще: че Той наистина е „философът“ и „пастирът“, Който ни показва какво е животът и къде има живот.

9. За да вникнем по-задълбочено в разсъжденията за двата вида субстанция – hypostasis и hyparchonta – и двата типа живот, които се изразяват с тях, е необходимо да обсъдим още две принадлежащи към това думи, които се намират в глава 10 на Посланието до Евреите. Касае се за думите hypomene (Евр 10, 36) и hypostole (Евр 10, 39). Hypomene се превежда обикновено с „търпение“ – издръжливост, устояване. Умението да се чака, като се понася търпеливо изпитанието е необходимо за вяраващия, за да „получи обещаното“ (Евр 10, 36). В ранно-еврейската религия тази дума е употребена точно за очакването на Бог, което е било характерно за Израел: за тяхната постоянна вяра

към Бог, основаваща се на сигурността в завета, в един свят, който противоречи на Бог. По този начин тя означава надежда, която е живяна, живот, основаващ се на сигурността в надеждата. В Новия Завет очакването на Бог, верността към Бог получава ново значение: Бог се откри в Христос. Той вече ни извести „субстанцията“ на идващото, и така очакването на Бог придобива нова сигурност. То е очакването на това, което идва от перспективата на едно вече подарено настояще. То е очакване в присъствието на Христос, с настоящия Христос, на пълнотата на Неговия живот, на окончателното Му идване. С Hypostole напротив се има предвид оттеглянето в себе си, което не се осмелява да каже открито и свободно вероятно опасната истина. Това криене в себе си пред хората поради страх от тях води до „гибел“ (Евр. 10, 39). „Бог не ни е дал дух на боязливост, а дух на сила, любов и целомъдрие“ – по този прекрасен начин Второто Послание до Тимотей (II Тим 1, 7) характеризира основното поведение на християнина.

Вечният живот – какво е това?

10. Дотук говорихме за вярата и надеждата на Новия Завет и на ранното християнство, но винаги е било ясно, че не говорим просто за нещо, което е минало, а че всичко това е свързано всъщност с живота и със смъртта на човека, значи и с нас, тук и сега. Все пак трябва да се попитаме съвсем определено: Дали и за нас днес християнската вяра също означава надежда, която преобразява живота ни и го поддържа? Дали тя е „перформативна“ за нас – вест, която сама прави живота нов, или е само „информация“, която междувременно сме оставили настрана и която ни се струва остаряла заради по-новите информации? В търсенето на отговор бих искал да тръгна от класическата форма на диалога, с който ритуалът при кръщението е въвеждал новородения в общността на вярващите и в новото раждане в Христос. Свещеникът питал най-напред родителите какво име са избрали за детето и по-нататък продължавал така: Какво искаш от Църквата? Отговор: Вярата. А какво ще ти даде вярата? Вечния живот. След този диалог родителите търсели за детето си входа към вярата, общността с вярващите, защото виждали във вярата ключа за „вечния живот“. Действително, както някога, така и днес при кръщението, когато някой става християнин, се касае за следното: касае се не само за акт на социализиране с влизането в общността, не само за приемане в Църквата, защото родителите очакват повече за детето си, което кръщават: очакват вярата, към която принадлежат тялото на Църквата и тайнствата И, да му подари живот – вечния живот. Вярата е субстанция на надеждата. Но веднага възниква въпросът: Това ли искаме всъщност – да живеем вечно? Може би много хора днес се отказват от вярата просто заради това, защото им се струва, че не си заслужава цената да се стремят към вечния живот. Те дори не искат вечния живот, а този настоящ живот и вярата във вечния живот изглежда по-скоро само като пречка за това. Да продължиш да живееш вечно – без край – като че ли е повече проклятие отколкото подарък. Сигурно е, че всеки иска да отложи смъртта за колкото е възможно по-късно. Но да живееш непрекъснато и без край – това може да е най-последно отегчително, а накрая и непоносимо. Точно това казва например църковният учител Амброзий в надгробната си реч за своя починал брат Сатирус: „Смъртта не е била част от природата, но е станала природа. Бог не я е предвидил от началото, а ни я е подарил като лечебно средство[...] Заради грехопадението човешкият живот е бил белязан с ежедневно тегло и непоносимо страдание и е станал толкова мизерен. Било е нужно да се постави край на злото, та смъртта да възстанови онова, което животът е изгубил. Безсмъртието би било повече бремене отколкото дар, ако в него не бе просветнала пощадата“. [6] Още преди

това Амброзий е казал: „От смъртта не трябва да се оплакваме, тя е причина за спасението...“. [7]

11. Каквото и да е искал да каже Свети Амброзий точно с тези думи – истина е, че премахването на смъртта или практическото и отлагане до безкрайност би поставило земята и хората в едно невъзможно положение и не би било проява на благодеяние дори към отделния човек. Очевидно в нашата позиция има някакво противоречие, което говори за вътрешна противоречивост на нашето съществуване. От една страна не искаме да умираме, а преди всичко и другият, който ни обича, не иска да умираме. Но от друга страна пък не искаме да продължим да съществуваме безкрайно, а и земята не е създадена за това. Какво всъщност искаме? Тази парадоксалност на собствената ни позиция събужда един по-задълбочен въпрос: Какво е всъщност това „живот“? И какво означава „вечност“? Има моменти, в които изведнъж усещаме: Да, това трябва да е всъщност истинският „живот“, такъв трябва да е той. Същевременно онова, което в ежедневието наричаме „живот“, съвсем не е истински живот. Августин казал веднъж в своето голямо писмо, отправено до Проба, една римска вдовица и майка на трима консули, за молитвата: Всъщност искаме само едно - „щастлив живот“- живот, който е просто живот, просто „частие“. В крайна сметка не се молим за нищо друго. Към нищо друго не се стремим – само за това единствено става въпрос. Но Августин казва после и това: Точно погледнато, дори не знаем за какво копнеем, какво действително искаме. Не го знаем; дори такива мигове, в които си мислим, че се докосваме до него, не го постигат истински. „Не знаем за какво да се помолим“, повтаря той думите на Свети Павел (Рим 8, 26). Знаем само: Не е това. В незнанието обаче знаем, че трябва да го има. „Тук има, за да се изразя така, известно „незнание, което знае“ (docta ignorantia), пише той. Ние не знаем какво действително искаме; не познаваме този „истински живот“; при все това знаем, че трябва да има нещо, което не знаем и към което си пробиваме път. [8]

12. Мисля, че Августин описва много точно и актуално и днес тази съществена страна от положението на човека, от която произтичат всички негови противоречия и надежди. Ние искаме по някакъв начин самия живот, истинския, който дори да не бъде докоснат от смъртта; а същевременно не знаем за какво настояваме. Не можем да престанем да се стремим към това, а знаем, че всичко, което сме изпитали или можем да осъществим не е това, което искаме. Това неизвестно нещо е истинската „надежда“, която ни подтиква, а нейната неизвестност е същевременно основата на всички съмнения както и на всички положителни и разрушителни атаки, насочени към правдивия свят, към добрия човек. Изразът „вечен живот“ се опитва да даде име на това непознато познато. Този израз ще бъде непременно объркващ, недостатъчен. Защото, казвайки „вечен“ мислим за безкрайността, а тя ни плаши; казвайки живот мислим за живота, който познаваме, който обичаме и не искаме да изгубим, и който ни носи повече страдание отколкото удовлетворение, така че от една страна го желаем, а от друга не го искаме. Само можем да опитаме, от преходността, в чийто плен сме, да мислим и да подозираме, че вечността не е поредица от календарни дати, а нещо като щастлив миг, в който всичко ни обгръща и ние обгръщаме всичко. Това би бил мигът на потапяне в океана на безкрайната любов, в която няма време, няма минало и бъдеще. Само можем да се опитаме да мислим, че този миг е животът в пълния смисъл, непрекъснато потапяне в простора на съществуването, при което просто ще бъдем завладени от радостта. Ето как се изразява Исус в Евангелието от Йоан: „но Аз пак ще ви видя, и ще се зарадва сърцето ви, и радостта ви никой няма да ви отнеме“ (Йоан 16, 22). Трябва да мислим в тази насока, ако искаме да разберем към какво е насочена християнската надежда; какво очакваме от вярата, от това да сме заедно с Христос.

Индивидуалистична ли е християнската надежда?

13. Християните са се опитали да преведат в историята си това незнаещо знание с образни фигури и са развили представи за „небето”, които остават много далеч от това, което ние познаваме само негативно, в незнанието. Всички тези опити за представяне на надеждата са окрилявали много хора през вековете да живеят от вярата и да се откажат заради нея от своите „hyparchonta”, материалната субстанция на живота си. Авторът на Посланието до Евреите е скицирал в глава 11 един вид история на надяващите се и тяхното състояние на пътуване, което започва от Авел и достига до неговото съвремие. В ново време се разрази критика, ставаща все по-бурна, спрямо този вид надежда: тя била чист индивидуализъм, който бил изоставил света на мизерията му и бил избягал, спасявайки само себе си във вечността. Анри дьо Любак е събрал във въведението на основополагащото си произведение „Catholicisme. Aspects sociaux du dogme” някои характерни изказвания от този вид, измежду които трябва да се цитира едно: „Намерих ли надеждата?” Не... Моята радост намерих. А това е нещо коренно различно... Радостта от Исус може да бъде лична.

Тя може да принадлежи само на един човек, и той е спасен. Той се намира в покой..., сега и завинаги, но сам той. Тази самота в радостта не го тревожи. Напротив: Та нали той е избраникът! В своето блаженство той крачи през битки с роза в ръката”. [10]

14. От друга страна, Любак е съумял да покаже, изхождайки от цялата широчина на теологията на отците, че на спасението трябва да се гледа винаги като на колективна действителност. Самото Послание до Евреите говори за един „град” (срвн. 11, 10.16; 12, 22; 13, 14), т.е. за общо спасение. Съответно грехът на бащите се схваща като разрушаване на единството на човешкия род, като раздробяване и разцепление. Вавилон, мястото, където се разбъркват и разделят езиците, се явява като израз за това, какво изобщо е грехът. Следователно „спасението” се явява точно като възстановяване на единството, в което ние ще се намерим заедно в едно съвместно съществуване, което започва в единството на вярващите по света. Не е необходимо да навлизаме подробно във всички тези текстове, в които изпъква колективният характер на надеждата. Да се спрем на Писмото на Августин до Проба, в което той прави опит да опише малко непознатото познато, което търсим. Неговата ключова дума за това е била най-напред просто „блажен (щастлив) живот”. Той цитира Псалм 144 (143), 15: „Блажен онзи народ, чийто Господ е Бог!” И продължава: „За да принадлежим към този народ и (...) за да достигнем до вечния живот с Бог, затова е целта на заповедите `да се породи любов от чисто сърце, от добра съвест и нелицемерна вяра` (1 Тим 1, 5)”. [11] Този действителен живот, към който по някакъв начин се стремим да достигнем, е обвързан със съвместното съществуване в един „народ” и може да стане събитие за всеки отделен човек само в това “Ние”. Тъкмо то допуска изхода от затвора на собственото “Аз”, защото гледката към извора на радостта, към самата любов – към Бог – се открива само в откровеността на този универсален субект.

15. Перспективата на „блажения живот”, ориентирана към общността се насочва извън рамките на настоящия свят, но точно по този начин се занимава и с облика на света – в много различни форми, според историческия контекст и възможностите, които той е предлагал или изключвал. По времето на Августин, когато настъплението на новите народи е заплашвало сплотеността на света, в който дотогава законите и живота са били гарантирани от едно правно общество, се е касало за укрепване на наистина устойчивите основи на мирно съществуващата общност, за да може тя да преживее промените на света. Тук се прави опит за един повече случаен и в някои отношения

експериментален поглед върху един момент от Средновековието. Според всеобщото съзнание манастирите били места за бягство от света („contemptus mundi”) и за оттегляне от отговорностите към него в търсене на личното спасение. Бернар от Клерво, който с реформирания си орден довел множество млади хора в манастирите, е гледал съвсем различно на това. Той смятал, че монасите носят задължение за цялата Църква и следователно за целия свят. Той показал в много образи отговорността на монасите за целия организъм на Църквата, както и за човечеството; за тях той използва думите на Псевдо–Руфинус: „Човешкият род живее благодарение на малцина, защото ако ги нямаше тях, целият свят щеше да загине...”. [12] Тези, които съзерцават - contemplantes - трябва да започнат да работят на полето - laborantes - така ни казва той. Благородството на работата, която християнството е наследило от юдейството, е било застъпено вече в правилата на ордена на Августин и Бенедикт. Бернар я подхваща отново. Младите благородници, вливащи се като потоци в неговите манастири, трябвало да се съгласят с ръчния труд. Бернар подчертава, че и манастирът не би могъл да възстанови Рая, но той би трябвало да подготви новия Рай подобно на нива от духовен и практически вид, появила се на мястото на изкоренена гора. Пустеещата нива ще стане плодородна – точно там, където се секат дърветата на високомерието, където се изкореняват дивите саморасляци в душите и така се подготвя земята, на която да вирее благополучно хлябът за тялото и душата. [13] Не виждаме ли с оглед на настоящата история отново, че светът не може да се развива добре, когато душите запустяват?

Трансформирането на християнската надежда в новото време

16. Как обаче е могла да се появи представата, че известието на Исус било строго индивидуалистично и предназначено само за отделната личност? Как се стигнало дотам, че „спасението на душата” е могло да се схване като бягство от отговорността за цялото, а по този начин и програмата на християнството като егоистичен начин за спасение, който отказва да служи на другите? За да намерим отговор на това, трябва да хвърлим поглед върху основите на новото време. Особено ясно те са изразени при Франсис Бейкън. Приближаването на едно ново време – предизвикано от откриването на Америка и на новите технически завоевания, които са направили възможно това откритие – е очевидно. На какво почива обаче този поврат във времената? На новата координата на експеримента и метода, което подготвя хората да намерят закономерно обяснение на природата и така да достигнат накрая „победата на изкуството над природата” (victoria cursus artis super naturam). [14] Новото – така го вижда Бейкън – е ново отношение на науката към практиката. Това довело и до теологическа промяна: новата корелация между науката и практиката означавала, че даденото от Бог господство на човечеството над творенията, което било загубено при грехопадението, било възстановено. [15]

17. Когато тези изречения се четат внимателно и написаното се обмисля, тогава в тях се забелязва една смайваща крачка - възстановяването на това, което човек е изгубил при изгонването му от Рая, досега е било очаквано от вярата в Исус Христос и това се е смятало за „спасение”. Сега това „спасение”, възстановяването на изгубения „Рай”, не се очаква повече от вярата, а от новооткритата връзка между науката и практиката. При това вярата дори не просто се отрича, а се измества на друго равнище – това на чисто личното и отвъдното – и същевременно някак маловажно за света. Тази програмна визия е определила пътя на новото време и все още определя кризата във вярата на съвремението, която съвсем практически е криза на християнската надежда. По този начин и надеждата получава при Бейкън нова форма. Сега тя се нарича вяра в прогреса. Понеже за Бейкън е ясно, че започналите сега открития и изобретения са само начало;

че от съгласуваната игра между науката и практиката ще произтекат съвсем нови открития и ще възникне един съвсем нов свят - царството на човека. [16] Той дори е представил виждане за очакваните изобретения – до самолета и подводницата. В по-нататъшния ход на развитие на мисълта за прогреса радостта от видимия напредък на човешкия талант непрекъснато признаване на вярата в прогреса като такава.

18. Същевременно в центъра на идеята за прогреса влизат все по-силно две категории: разум и свобода. Прогресът е преди всичко прогрес по отношение на нарастващото господство на разума, и този разум се счита естествено за власт на доброто, водеща към добро. Прогресът е преодоляване на всички зависимости – напредък към пълната свобода. А на свободата се гледа просто като на обещание, в което човек се реализира напълно. В двете понятия – свобода и разум, присъства и един политически аспект. Тъй като царството на разума е очаквано тъкмо като нова конституция за цялото човечество, което е станало свободно. Но политическите условия на едно такова царство на разума и свободата изглеждат първоначално недостатъчно дефинирани. Разумът и свободата като че ли гарантират, въз основа на присъщото им добро, едно ново съвършено човешко общество. В двете ключови понятия „разум” и „свобода”, без съмнение, е заложено предпазливо противоречието им с вярата и с Църквата като противоречие с тогавашните държавни порядки. По такъв начин тези две понятия носят в себе си революционен потенциал с мощна взривяваща сила.

19. Трябва да вземем накратко под внимание двата съществени етапа в политическото оформяне на тази надежда, понеже те са от голямо значение за пътя на християнската надежда, за нейното разбиране и за нейното съществуване. Първият от тях е Френската революция като опит да се издигне господството на разума и свободата също като политическа реалност. Европа на Просвещението първоначално гледала с възхищение на тези процеси, но, разбира се, с развитието на процеса трябвало да се замисли по нов начин над разума и свободата. Характерни за двете фази на възприемане на това, което се случвало във Франция, са две съчинения на Имануел Кант, в които той отразява случилото се. През 1792 г. той написва произведението си „Победата на добрия принцип над злото и основаването на Божието Царство на земята”. В него той казва: „Постепенното преминаване на църковната вяра в автократия на чистата религиозна вяра е приближаването на Царството Божие”. [17] Той ни казва също, че революциите могат да скъсат прогреса на прехода от църковна вяра към вяра на разума. „Божие Царство”, за което е говорил Исус, тук е получило нова дефиниция, а също и ново присъствие; има, така да се каже, ново „очакване на нещо близко”: „Божие Царство” ще настъпи там, където „църковната вяра” бъде победена и сменена от „вярата в религията”, това означава просто от вярата в разума. През 1795 г., в произведението „Край на всички неща” представата се променя. Сега Кант преценява възможността, според която покрай естествения край на всички неща би могъл да настъпи и противоестествен, изопачен такъв. Във връзка с това той пише: „Ако християнството някога стигне дотам, че то престане да бъде достойно за обич (...), тогава господстващият начин на мислене сред хората за него ще трябва да бъде антипатията и непокорността; а Антихристът (...) ще започне своето макар и кратко управление (основано вероятно върху страха и егоизма): но след това, тъй като християнството е предназначено да бъде всеобща световна религия, която обаче няма да се облагодетелства от съдбата да стане такава, ще настъпи (изопаченият) край на всички неща от морална гледна точка.” [18]

20. XIX век държал здраво на вярата в прогреса като на нова форма на човешката надежда и продължавал да гледа на разума и на свободата като на пътеводни звезди,

които трябвало да бъдат следвани по пътя на надеждата. Все по-бързото напредване на техническото развитие и свързаната с него индустриализация обаче създали нова социална обстановка: възниква класата на промишлените работници и „промишленият пролетариат”, чиито ужасяващи условия на живот Фридрих Енгелс описва през 1845 г. по разтърсващ начин. На читателя трябва да е ясно: това не бива да продължава. Нужна е промяна. Но промяната ще разтърси и преобърне цялата структура на гражданското общество. След гражданската революция от 1789 г. настъпила нова революция, пролетарската. Прогресът не можел просто да върви нататък с малки стъпки по права линия. Имал нужда от революционен скок. Карл Маркс възприел повика на времето и се опитал да подеме със силата на езика и на мисленето тази нова голяма, и както мислел, окончателна стъпка на историята към доброто, към това, което Кант обозначил като „Божие Царство”. След като истината за отвъдното била изчезнала, сега ставало въпрос за това да се установи истината за този свят. Критиката на небето се превръща в критика на земята, критиката на теологията в критика на политиката. Напредъкът към по-доброто, към окончателно добрия свят, вече няма да дойде от науката, а от политиката – от една съобразена с науката политика, която разбира структурите на историята и на обществото и така показва пътя към революцията, за промяна на нещата. С прецизна точност, независимо от пристрастната едностранчивост, Маркс е описал ситуацията на своето време и с голямо аналитично умение е показал пътя на революцията – не само на теория, но и в действие с комунистическата партия, водеща началото си от комунистическия манифест през 1848 година. Пророчеството му е предизвиквало и все още предизвиква възторг с яснотата на анализите и недвусмисленото посочване на инструментите за радикална промяна. „Революцията” все пак настъпила, най-радикално в Русия.

21. Но с нейната победа излязло наяве и основното заблуждение на Маркс. Всъщност той показал много прецизно, как да се разруши съществуващия държавен строй. Но не ни е казал как ще продължат нещата после. Той просто допуснал, че с експроприирането на господстващата класа и със събарянето на политическата власт, с превръщането на средствата за производство в колективна собственост, щял да настъпи новият Йерусалим. Вече са премахнати всички противоречия, човекът и светът са накрая на чисто със самите себе си. Всичко върви вече от само себе си по правилния път, понеже всичко принадлежи на всички и всички си желаят един на друг най-доброто. Ето как след успялата революция Ленин трябвало да разбере, че учителят не бил написал нищо за това, как трябва да се продължи напред. Да, той бил говорил за междинната фаза на диктатурата на пролетариата като за необходимост, която обаче после щяла да отпадне сама. Тази „междинна фаза” ние познаваме много точно, също и начина, по който се разви тя, без да разкрие благоденстващия свят, а като остави след себе си безутешна разруха. Маркс не само пропусна да измисли новите порядки за новия свят – сякаш повече не са били нужни. Това че не казва нищо за тях, изглежда логично по неговите съображения. Заблуждението му лежи по-дълбоко. Той е забравил това, че човекът винаги остава човек. Забравил е човека, забравил е неговата свобода. Забравил е, че свободата остава винаги и свобода за злото. Той мислел, че щом икономиката бъде наред, всичко би се наредило от само себе си. Неговото истинско заблуждение е материализмът; в действителност човекът не е само продукт на икономическото състояние и той не може да бъде лекуван само отвън със създаването на по-благоприятни икономически условия.

22. Така се озоваваме отново пред въпроса: На какво можем да се надяваме? Необходима е самокритика на новото време по отношение на диалога с християнството и схващането му за надеждата. В един такъв диалог християните също трябва отново да

научат в контекста на своите познания и преживявания, в какво се състои действително тяхната надежда, какво трябва и какво не трябва да дадат те на света. В самокритиката на новото време трябва да влезе и самокритиката на съвременното християнство, което от зараждането си до днес трябва непрекъснато да се учи да разбира себе си отначало. По този въпрос можем да направим опит само за няколко загатвания. Първо трябва да попитаме: Какво наистина означава напредък; какво обещава и не обещава той? Още през XIX век вярата в прогреса е била обект на критиката. През XX век Теодор В. Адорно формулира драстично проблематиката на вярата в прогреса: напредъкът бил, точно погледнато, крачката от прашката към атомната бомба. Това е едната страна на прогреса, която не бива да се скрива. Казано по друг начин: явни са двете страни на прогреса; прогресът предлага без съмнение нови възможности за доброто, но той отваря и невероятно дълбоки възможности за злото, които преди не са съществували. Всички станаме свидетели на това, как прогресът в погрешни ръце може да стане и е станал жесток прогрес към злото. Когато на техническия прогрес не съответства прогрес в моралното израстване на човека, в „растежа на вътрешния човек” (срвн. Еф 3, 16; II Кор 4, 16), тогава това не е прогрес, а заплаха за човека и света.

23. Що се касае до двете големи теми „разум” и „свобода”, то тук биха могли да бъдат загатнати въпросите, свързани с тях. Да, разумът е големият дар на човека от Бога и победата на разума над безразсъдството е също цел на християнската вяра. Но кога в действителност господства разумът? Когато се отдели от Бог? Когато стане спял за Бог? Дали разумът на умението и на действието е вече целият разум? Ако прогресът, за да бъде прогрес, се нуждае от моралното израстване на човека, тогава разумът на умението и на действието трябва да бъде също толкова бързо допълнен от отварянето му за спасителните сили на вярата, за различаването на доброто от злото. Само така той ще стане човешки разум. Ще стане човешки, само ако може да показва на волята правилния път, а това той може само, ако гледа отвъд себе си. Иначе, неуравновесеното положение на човека между материалните възможности и неспособността на сърцето да преценява ще стане заплаха за него и за творението. Затова в темата за „свободата” трябва да се напомни, че човешката свобода налага винаги съвместност от свободи. Тази съвместност обаче не може да се получи, ако не е определена от обща вътрешна мярка, която да е основа и цел на нашата свобода. Нека го кажем сега съвсем просто: човек се нуждае от Бог, иначе няма да има надежда. Мисълта на Свети Павел (срвн. Еф 2, 12), цитирана в началото, се оказва съвсем реалистично и откровено една истина, предвид процесите в новото време. Поради това няма съмнение, че „Божие Царство”, постигнато без Бог – т.е. царство само на човека, ще завърши неизбежно по описания от Кант „изопачен край” на всички неща - видяхме го и го виждаме непрекъснато. Но няма съмнение също, че Бог действително влиза в човешките неща едва тогава, когато не само присъства в нашето мислене, но когато сам се запъти към нас и започне да ни говори. Затова разумът се нуждае от вярата, за да се опомни съвсем; разум и вяра се нуждаят взаимно един от друг, за да изпълнят истинската си същност и мисия.

Истинският образ на християнската надежда

24. Да поставим още веднъж въпроса: На какво можем да се надяваме? И на какво не можем да се надяваме? Първо трябва да установим, че растящият прогрес е възможен само в материалната сфера. Тук, в увеличеното познание за структурите на материята и в съответствие с продължаващите изобретения, има ясна непрекъснатост на прогреса към все по-голямо овладяване на природата. Но в областта на моралното съзнание и моралното решение няма такъв непрестанен процес, по простата причина, че свободата на човека е винаги нова и решенията за нея трябва да се произнасят отначало. Те

никога не са били вземани от други хора вместо нас – тогава нямаше да сме свободни. Свободата предполага, че в основните решения на всеки човек, на всяко поколение има ново начало. Положително, новите поколения могат да градят върху познанията и опита на предходните и да черпят от моралната съкровищница на цялото човечество. Но могат и да я отричат, защото тя не може да притежава същата яснота като материалните открития. Моралната съкровищница на човечеството не присъства така, както сечивата, които се използват, но е призив към свободата и възможност за нея. Това обаче означава:

а) правилното състояние на човешките неща, благо на света, не може да се гарантира само със структури, колкото и добри да са те. Такива структури са не само важни, но и необходими, но те не могат и не бива да обезсилват действието на свободата на човека. Дори и най-добрите структури функционират само тогава, когато в едно общество са живи убежденията, които могат да мотивират хората за свободно съгласие по отношение на обществения ред. Свободата се нуждае от убеждение; убеждението не идва от само себе си, а трябва да се извоюва съвместно и винаги наново;

б) понеже човекът остава винаги свободен, но тъй като неговата свобода е и винаги неустойчива, никога в този свят няма да има окончателно уредено царство на доброто. Който обещава категорично, завинаги един по-добър свят, дава невярно обещание; той заобикаля човешката свобода. Свободата трябва да бъде спечелвана винаги отново за доброто. Свободното приемане на доброто не се получава никога от само себе си. Дори и да имаше структури, които да създаваха неоспоримо определен - добър -основен закон за света, то свободата на човека щеше да бъде отречена и затова, в края на краищата, това не биха били добри структури.

25. Това означава: непрекъснатата борба за справедливи порядки на човешките неща е задача на всяко поколение; но тя не е решена докрай. Разбира се, всяко поколение трябва да върши и своите задължения, да създава убедителни условия за свободата и доброто, които да помагат на следващото поколение като пътепоказател към правилната употреба на човешката свобода и в това отношение, при цялата човешка ограниченост, да дават известна гаранция и за бъдещето. Казано по друг начин: добрите структури помагат, но сами по себе си те са недостатъчни. Човек не може да бъде спасен никога само отвън. Франсис Бейкън и следващото го течение на новото време са бъркали като са мислели, че човекът ще бъде избавен от науката. Такова очакване е прекомерно изискване към науката; такъв вид надежда е измамна. Науката може да допринесе много за облагородяването на света и на човечеството. Но тя може и да разруши човека и света, ако не се урежда от сили, стоящи извън нея. От друга страна трябва да забележим, че предвид успехите на науката в изграждането на света, християнството от ново време е съсредоточило вниманието си върху индивида и неговото добро. Така то е скъсило радиуса на своята надежда и не е разпознало достатъчно величината на своята задача, колкото и големи неща да е извършило при оформяне духа на хората и в грижата за слабите и страдащите.

26. Не науката ще спаси човека. Човекът ще бъде спасен от любовта. Това се отнася първо специално за условията вътре в света. Когато някой открие в живота си голямата любов, това е момент на „спасение”, придаващо на живота му нов смисъл. Но скоро той ще разбере, че подарената му любов не решава сама живота му. Тя остава несигурна. Тя може да бъде унищожена от смъртта. Човек се нуждае от безусловната любов. Той има нужда от онази сигурност, която му позволява да каже: „ни смърт, ни живот, ни Ангели, ни Власти, нито сили, ни настояще, нито бъдеще, ни височина, ни дълбочина, нито друга някоя твар ще може да ни отлъчи от любовта Божия в Христа Исуса, нашия

Господ” (Рим. 8, 38-39). Ако тази безусловна любов я има с нейната безусловна сигурност, тогава - едва тогава – човекът е „спасен”, каквото и да му се случва в частност. Това се има предвид, когато казваме: Исус Христос ни „спаси”. Благодарение на Него сме сигурни за Бог – един Бог, Който не представлява никаква далечна „първопричина” на света, защото Неговият Син е станал човек, за Когото всеки може да каже: живея с вярата в Сина Божий, Който ме възлюби и предаде Себе Си за мене” (Гал. 2, 20).

27. В този смисъл е истина, че който не познава Бог, дори и да има много надежди, в крайна сметка е без надежда, без голямата надежда, носеща целия живот (Еф. 2, 12). Истинската, голямата надежда на човека, която го превежда през всички разочарования, може да бъде само Бог – този Бог, Който ни е възлюбил и ни обича „докрай”, до „свърши се” (Йоан 13, 1 и Йоан 19, 30). Който бъде докоснат от любовта, започва да усеща какво може да е всъщност това „любов”. Започва да усеща какво се има предвид с думата надежда, която срещаме в ритуала на кръщението: от вярата очаквам „вечния живот” – истинския живот, който цял и незастрашен, в цялата си пълнота е просто живот. Исус, Който каза за Себе Си, че е дошъл, за да имаме живот и за да го имаме в пълнота, в изобилие (срв. Йоан 10, 10), ни обясни също какво означава това „любов”: „Това е вечният живот: да позная Теб, единствения истински Бог и Този, Когото Ти си изпратил, Исус Христос” (Йоан 17, 3). В истинския смисъл нямаме живот сами в себе си и извън себе си: животът е връзка. А животът в пълнотата си е връзка с Този, Който е извор на живота. Ако сме във връзка с Този, Който не умира, Който е самият живот и самата любов, тогава сме живи. Тогава живеем.

28. Сега обаче идва въпросът: А не стигнахме ли отново до индивидуалистичното разбиране за спасението? До надеждата само за мен, която тогава не е истинска надежда, защото забравя за останалите и ги пропуска? Не. Връзката с Бог минава през общуването с Исус – сами и от само себе си няма да достигнем до там. Отношението към Исус обаче е отношение към Този, Който се е пожертвал за всички нас (срвн. 1 Тим. 2, 6). Общението с Исус ни включва в това „за всички”, прави го наш начин на съществуване. То ни задължава към другите, но само в общение с Него, едва тогава, става изобщо възможно да живеем действително за другите, за всичко. По този повод искам да цитирам големия гръцки църковен учител Максим Исповедник (починал през 662 г.), който първо призовава да не се предпочита нищо пред познанието за Бога и Неговата любов, но после си спомня за практическата страна: „Който обича Бог, не може да задържа пари за себе си. Той ги раздава по „божествен” начин (...) по същия начин според мярката на справедливостта. [19] Любовта към Бог води до участие в Божията справедливост и доброта спрямо другите; да обичаш Бог изисква вътрешна освободеност от всякакво притежание и всичко материално; любовта на Бога се показва в отговорността спрямо другия. [20] Същата връзка между Божията любов и отговорността за хората можем да наблюдаваме по впечатляващ начин в живота на Свети Августин. След обръщането му в християнската вяра заедно с приятели-съмишленици той искал да води живот, който трябвало да бъде изцяло подчинен на Божието Слово и на вечните неща. Формулираният от гръцката философия идеал на съзерцателния живот той искал да осъществи с християнски ценности, да избере по този начин „по-добрата част” (срв. Лк. 10, 42). Но се получило по друг начин. По време на неделната литургия в пристанищния град Хипо той бил повикан сред множеството от епископа и принуден да приеме ръкоположение като свещеник в този град. Връщайки се назад към този момент той пише в своите Изповеди: „Изплашен от греховете си и от товара на моята нищожност обмислях в сърцето си бягство в самотата. Но ти ме спря и ме окуражи със Словото си: `А Христос умря за всички, та

живите да живеят не вече за себе си, а за Оногова, който умря за тях ` (II Кор. 5, 15). [21] Христос умря за всички. Да живееш за Него означава да вземеш участие в Неговото „да бъдеш за всички”.

29. За Августин това означавало напълно нов живот. Веднъж описал ежедневието си по следния начин: „Да мъмриш метежника, да утешаваш малодушния, да се грижиш за слабия, да оборваш противника, да се пазиш от преследвачи, да учиш необразовани, да разтърсваш лениви, да възпираш скандалджията, да показваш мястото на високомерни, да окуражаваш унили, да укротяваш каращи се, да помагаш на бедни, да освобождаваш потиснати, да показваш признателност на добрите, да понасяш лошите и (ах!) да обичаш всички”. [22] „Евангелието е, което ме стряска” [23] – онзи здрав страх, който ни пречи да живеем само за себе си и който ни кара да предаваме нататък нашата обща надежда. В действителност за Августин е било важно, в критичното положение на Римската империя, което заплашвало и Римска Африка и която в края на живота му била разрушена, да предава на други своята надежда, която получил от вярата и която го направила способен, въпреки интровертния му темперамент, да вземе решително и с всички сили участие в изграждането на града. В същата глава на Изповеди, в която преди срещнахме решаващата причина за неговото отдаване „за другите”, той казва: „Христос „ни посредничи, иначе щях да се разколебая. Много и тежки са слабостите, много и тежки, но по-силно е лекарството. Бихме могли да мислим, че Твоето Слово е било далеч от връзка с човека и бихме могли да се съмняваме, ако това Слово не бе станало плът и живяло между нас”. [24] Заради своята надежда Августин се е раздавал за обикновените хора и за своя град - отказал се е от духовното си благородство, проповядвал е и е работил за обикновените хора.

30. Да обобщим това, което се получи в хода на досегашните ни размишления. Човекът има много на брой по-малки или по-големи надежди, ден след ден – различни в различните периоди на живота му. Понякога може да изглежда, че някоя от тези надежди го изпълва цял и че той не се нуждае повече от никакви други надежди. В младостта това може да е надеждата за голямата, изпълваща любов; надеждата за определен пост в професията, за този или онзи решаващ успех за по-нататъшния живот. Когато обаче тези надежди станат очевидни, се оказва, че това всъщност не е било всичко. Оказва се, че човек се нуждае от надежда, която да надминава всички останали. Че може да му бъде достатъчно само нещо безкрайно, което винаги ще бъде повече от това, което той може да постигне някога. В този смисъл новото време е развило надеждата за изграждането на съвършения свят, което е изглеждало изпълнимо посредством научните открития и една научно обоснована политика. По такъв начин библийската надежда за Божието Царство била сменена от надеждата за царството на човека, по-добрия свят, който щял да бъде истинското „Божие Царство”. Изглеждало, че това щяла да бъде накрая голямата и реалистична надежда, от която човек се нуждаел. Тя можела – за един миг – да мобилизира всички сили на човека; изглеждало така, сякаш голямата цел си заслужава всички разход на сили. Но с течение на времето се оказало, че тази надежда побягва все по-надалеч. Хората осъзнали най-напред, че това е вероятно надежда за хората от бъдещето, но не и надежда за мен. Но колкото повече това „за всички” се оказва част от голямата надежда, тъй като аз не съм против другите и не мога да бъда щастлив без тях, тогава обратно, една надежда, която не касае самия мен, не е истинска надежда. Оказало се също, че това е надежда против свободата, тъй като състоянието на човешките неща във всяко поколение зависи от свободното решение на тези хора. Ако тя им бъде отнета от съществуващите условия и от структурите, светът отново не би станал по-добър, но по-добрият свят от утре не може да бъде същинското и достатъчно съдържание на нашата надежда. И тук винаги

се появява въпросът: Кога светът е „по-добър”? Какво го прави добър? В какъв мащаб се измерва неговата доброта? И по какви начини се стига до това добро?

31. Още веднъж: Ние имаме нужда от по-малките и по-големите надежди, които ден след ден ни крепят по пътя. Но те не са достатъчни без голямата надежда, която трябва да надвишава всичко останало. Тази голяма надежда може да бъде само Бог, Който обхваща цялата действителност и Който може да ни дава и дарява, което ние сами не можем. Точно това да бъдеш обдарен принадлежи към надеждата. Бог е основата на надеждата – не някакъв бог, а Бог, Който има човешки лик и Който ни е обичал до край - всеки един поотделно и човечеството като цяло. Неговото Царство не е някакво имажинерно отвъдно на някакво бъдеще, което никога няма да се приближи; Царството Му е там, където Той е обичан и където любовта Му стига до нас. Самата Негова любов ни дава възможността да издържим разсъдливо в един несъвършен според естеството си свят, без да губим вдъхновението на надеждата. Неговата любов е за нас гаранция, че го има това, което ние само смътно предчувстваме и въпреки това най-горещо очакваме: живота, че има „истински” живот.

Да опитаме като последна част да конкретизираме това още повече, като се насочим към местата, на които практически се обучаваме и упражняваме в надеждата.

Места за научаване и упражнение в надеждата

I. Молитвата като училище за надеждата

32. Първото съществено място за обучение в надеждата е молитвата. Когато вече никой не иска да ме слуша, Бог продължава да ме чува. Ако нямам на кого повече да говоря, на кого да се обадя – на Бог винаги мога да приказвам. Ако никой не иска вече да ми помага – там, където става въпрос за някаква беда или очакване, надвишаващи възможностите на човека да се надява, Той може да ми помогне. [25] Ако съм отритнат в крайна самота - молещият се никога не е съвсем сам. От тринайсетте години, прекарани в затвора, девет от които в изолатора, незабравимият кардинал Нгуен Ван Тхуан ни е оставил малка ценна книжка - „Молитви на надеждата“. Тринадесет години в затвора, в положение, приличащо на пълна безнадеждност, слушането на Бог, възможността да говори с Него се е превърнала за кардинал Тхуан в растяща сила на надеждата, която след освобождаването му го е окрилила да стане свидетел на надеждата за хората по цял свят – на голямата надежда, която не залязва дори и в нощите на самотата.

33. Августин е представил много хубаво в една проповед върху Първото Послание на Йоан вътрешната връзка между молитва и надежда. Той дефинира молитвата като упражнение на копнежа. Човекът е създаден за нещо велико – за Самия Бог, за да бъде изпълнен от Него. Но сърцето му е много тясно за това велико нещо, за което е предназначено. То трябва да бъде разширено. „Когато Бог отлага дара на (самия себе си), Той укрепва нашият копнеж; посредством копнежа Той разширява нашата вътрешност; като я разширява, Той я прави способна да приема (Него самия)”. Августин ни насочва към Свети Павел, който казва за себе си, че живее, като силно се стреми към това, което идва (срвн. Фил. 3, 13), и тогава използва една много хубава представа, за да опише процеса на разширяването и приготвянето на човешкото сърце. „Представи си, че Бог иска да те изпълни с мед (представа за нежността на Бога и неговата доброта). Но ако си изпълнен целия с оцет, къде ще сложиш меда?” Съдът, т.е. сърцето, трябва най-напред да се разшири и тогава да бъде почистен: да бъде освободен

от оцета и от вкуса му. Това струва работа, струва болка, но само така се създава годността за това, за което сме предназначени. [26] Въпреки че Августин говори директно само за способността за приемането на Бог, става съвсем ясно, че в тази работа човекът, като се освобождава от оцета и неговия вкус, става свободен не само за Бог, но се открива и за останалите. Защото само като ставаме деца, можем да се намерим при нашия баща. Да се молиш не означава да напуснеш историята и да се оттеглиш в своето тъгълче на лично щастие. Правилната молитва е процес на вътрешно очистване, който ни отваря за Бог, а по този начин и за хората. В молитвата човек трябва да се научи какво може да измоли в действителност от Бог – какво е достойно за Бог. Той трябва да се научи, че не може да се моли против другия. Трябва да се научи, че не може да се моли за повърхностни и удобни неща, които си пожелава – погрешната малка надежда, която го отклонява от Бог. Той трябва да очисти желанията и надеждите си. Трябва да се освободи от скритите си лъжи, с които мами сам себе си: Бог вниква в тях, а конфронтацията с Бог го принуждава, сам да ги разпознае. „Кой ще съгледа своите грешки? От моите тайни грехове ме очисти”, моли певецът на псалма (Пс. 19 (18), 13). Неразпознаването на вината, илюзията за невинност, няма да ме оправдае и да ме спаси, защото аз сам съм виновен за притъпяването на съвестта си, за неспособността си да разпозна злото в себе си като такова. Ако нямаше Бог, може би трябваше да се спасявам с бягство в такива лъжи, защото нямаше да има някой, който да може да ми прости, нямаше да има някой, който наистина да бъде критерий. Но срещата с Бог събужда моята съвест, за да не се оправдава повече сама, за да не бъде повече отражение на мен самия и на съвременниците ми, които определят моето мислене, а да стане способна да слуша самото Добро.

34. Молитвата, за да развие тази пречистваща сила, трябва, от една страна, да бъде съвсем лична, да бъде среща на четири очи на моето “Аз” с Бог, с живия Бог. От друга страна обаче, трябва винаги да бъде водена и осветлявана от великите молитвени слова на Църквата и на светците, от Литургичната молитва, в която Господ ни учи непрекъснато да се молим правилно. Кардинал Нгуен Ван Тхуан разказва в книгата си с упражнения, че в живота му е имало дълги периоди, в които е бил неспособен да се моли и че тогава се е държал здраво за молитвените думи на Църквата: за „Отче наш“, за „Радвай се“, за другите молитви от Литургията. [27] По време на молитва трябва винаги да присъства тази вътрешна връзка между общата и личната молитва. Така можем да говорим с Бог, така Бог ни говори на нас. Така в нас се извършват очистванията, посредством които ставаме способни за Бог и които ни правят способни да служим на човека. Така се отваряме за голямата надежда и ставаме служители на тази надежда за другите; надеждата в светлината на християнството е винаги надежда за другите. Тя е активна надежда, чрез която се борим нещата да не вземат „погрешен край”. Тя е активна надежда точно в този смисъл, в който отваряме света за Бог. Само по този начин тя остава наистина човешка.

II. Дела и страданието като място за обучение в надеждата

35. Всички сериозни и праведни дела на човека представляват надежда в действие. Най-напред в смисъла, в който се опитваме да поставим напред нашите по-малки или по-големи надежди: да разрешим тази или онази задача, важна за по-нататъшния път в живота ни; да помогнем с нашите усилия, така че светът да стане малко по-светъл и по-човечен и да се отворят врати към бъдещето. Но ежедневната работа за продължаването на личния ни живот и за цялото бъдеще уморява или се обръща във фанатизъм, ако не ни огрява светлината на онази голяма надежда, която не може да бъде унищожена дори и при неуспехите в малкото, и при провалянето на исторически

събития. Ако не можем да се надяваме на нещо повече освен на това, което обикновено постигаме в дадено време или на онова, което обещава политическите и икономическите власти, скоро животът ни ще стане безнадежден. Важно е да се знае: винаги мога да се надявам, дори и видимо да не мога да очаквам нищо повече за моя живот и за времето, в което живея. Само сигурността в голямата надежда, че въпреки всички провали собственият ми живот и историята като цяло са защитени от неразрушимата мощ на любовта и че техният смисъл и значение зависят само от нея, може да дава още кураж за действие и за продължаване на пътя. Положително ние не можем „да построим” сами Царството Божие – това, което строим винаги си остава човешко царство с всички ограничения, характерни за човешката природа. Царството Божие е подарък и тъкмо поради това То е голямо и красиво и е отговор на надеждата. И ние не можем – за да говорим с езика на класическата терминология – „да заслужим” небето със собствени дела. То е винаги повече от това, което заслужаваме, както и това да бъдеш „обичан” никога не е „заслуга”, а винаги е дар. Но при всички знания за тази „принадена стойност” на небето остава вярно и това, че нашите дела не са без значение пред Бог и оттам те не са без значение и за хода на историята. Ние можем да отворим себе си и света за влизането на Бог: за влизането на истината, на любовта, на доброто. Това е, което са правили светците, които като „сътрудници на Бога” са внасяли своя принос за спасението на света (срвн. Кор. 3, 9; 1 Сол. 3, 2). Можем да освободим живота си и света от отровите и замърсяванията, които биха могли да разрушат настоящето и бъдещето. Можем да разкрием изворите на мирозданието и да ги пазим чисти и следователно да правим с Вселената, която ни предшества като дар, това, което е правилно, в съответствие с нейното вътрешно изискване и нейната цел. От това има смисъл и тогава, когато външно нямаме успех или изглеждаме безсилни спрямо надмощието на противостоящите сили. Така, от една страна, от нашите дела произтича надежда за нас и за другите; същевременно обаче това е голямата надежда за обещанията на Бог, която ни дава смелост и насока на действията както в добри, така и в лоши часове.

36. На човешкото съществуване е присъщо както действието, така и страданието. От една страна, то произтича от нашата преходност, от друга - от размера на вината, която се е натрупала в историята и която расте непрекъснато и в настоящето. Естествено трябва да правим всичко, за да намалим страданието: да предотвратяваме колкото е възможно страданието на невинните; да облекчаваме болките; да помагаме да се преодолее душевната болка. Всичко това са задължения както на справедливостта, така и на любовта, които се отнасят към основните изисквания на християнското съществуване и на всеки, наистина човешки живот. В борбата с физическата болка е постигнат голям напредък; през последните десетилетия се покачиха повече страданията на невинните, а също и душевните страдания. Да, трябва да правим всичко, за да превъзмогваме страданието, но да го премахнем напълно от света не можем – не можем, просто защото не можем да отхвърлим нашата преходност, защото никой от нас не е в състояние да премахне от света силата на злото, на вината, която постоянно – ние го виждаме – е източник на страдание. Това би могъл само Бог; само един Бог, който Сам влиза в историята, става човек и страда в нея. Ние знаем, че този Бог Го има и че поради това има сила в света, която „взима върху си греха на света” (Йоан 1, 29). От вярата, че тази сила съществува, в историята се е появила надеждата за излекуването на света. Но това е точно надежда, все още не е съвършенство - надежда, даваща ни смелост да застанем на страната на доброто, дори там, където изглежда, че то няма да има успех, осъзнавайки, че във външния ход на историята силата на вината продължава да бъде ужасно настояще.

37. Да се върнем обратно. Може да опитаме да ограничим страданието, да го оборим, но не можем да го премахнем от света. Точно там, където хората, в опита си да избегнат страданието, се стремят да се откъснат от всичко, което би могло да означава страдание, искат да си спестят трудностите и болката от истината, от любовта, от доброто, попадат в един празен живот, в който може би почти няма болка, но затова пък там присъства потискащото чувство за липса на смисъл и за самота. Не отвръщането от страданието, не бягството от страданието лекува човека, а способността да се приема страданието и да се съзрява в него, да се намира в него смисъл чрез съединяването с Христос, Който е страдал с безкрайна любов. В тази връзка искам да цитирам няколко изречения от писмото на виетнамския мъченик Павел Ле-Бао-Тин (починал през 1857 г.), от които се разбира за това преобразяване на страданието със силата на извиращата от вярата надежда. „Аз, Павел, окованик заради името Христово, искам да ви осведомя за теглилата, в които всеки ден изпадам тук, за да ви запали пламъкът на Божията любов и да издигнете хвалебствена песен към Бога: славете Небесния Бог, защото е вечна милостта Му (срвн. Пс. 136 (135)). Този затвор е истинска картина на ада - към свирепите мъчения от всякакъв вид като окови, железни вериги и въжета се прибавят омраза, отмъщения, клевети, неприлични думи, неверни обвинения, подлост, фалшиви клетви, ругатни и накрая - страх и печал. Бог, Който освободи тримата младежи от горящите пещи, винаги е близо до мен. Той освободи и мен от тези горести и ги превърна в сладост: да бъде вечна милостта Му. Сред тези мъчения, които обикновено огъват и сломяват другите, аз съм изпълнен, благодарение на Божията милост, с радост и ведрост, защото не съм сам, а Христос е с мен (...) Как да понасям ужасния спектакъл, в който всеки ден трябва да гледам как владетели, мандарини и царедворци проклинат Твоето свято име, Ти, Който царуваш над херувими и серафими (срвн. Пс. 80 (79), 2)? Виж – езичниците тъпчат с крака Твоя кръст. Къде е Твоето величие? Когато гледам всичко това, предпочитам, в жарта на Твоята любов, да бъда разсечен на парчета, за да умра като свидетел на любовта Ти. Покажи ми, Господи, силата Си! Ела ми на помощ и ме спаси, та в моята слабост да се покаже и възвеличи пред всички народи Твоята сила (...) Скъпи братя, когато слушате тези неща, радвайте се и издигайте непрестанна благодарствена песен към Бога, извор на всяко добро, и Го прославяйте с мен; Славете Небесния Бог, защото е вечна милостта Му (...) Пиша ви всичко това, за да станат моята и вашата вяра едно. Докато бурята вилнее, хвърлям моята котва пред Божия трон - жива надежда, която е в моето сърце...” [28] Това е писмо от „ада”. Вижда се целият ужас на концентрационния лагер, в който към мъченията от страна на тираните се прибавя развихрянето на злото у самите страдащи, които също стават инструменти за жестокостта на мъчителите. Това е писмо от „ада”, но в него са истина думите от псалма: „Възляза ли на небето - Ти си там, сляза ли в преизподнята – и там си Ти (...) Кажа ли: може би тъматата ще ме скрие (...) нощта за Тебе е светла като ден, и тъматата – като светлина” (Пс. 139 (138), 1, 8-12; срвн. също Пс. 23 (22), 4). Христос слезе в „ада”, и следователно Той е при този, който е хвърлен там, като превръща за него тъмнината в светлина. Страданието, мъките остават страшни и едва ли не непоносими. Но звездата на надеждата е изгряла – котвата на сърцето достига до Божия трон. Не на злото ще бъде дадена свобода у човека, а светлината ще победи: страданието ще продължи – без да спре да бъде страдание – но въпреки това ще стане хвалебствена песен.

38. Мярката за хуманност се определя много съществено от отношението към страданието и към страдащите. Това се отнася както за отделния човек, така и за цялото общество. Общество, което не може да приеме страдащите и не може да помогне в състраданието, да сподели и да понесе страданието и отвътре, е жестоко и антихуманно

общество. Но обществото не може да приеме страдалците и да се грижи за тях в страданието им, ако отделните хора не са способни на това, и от друга страна, отделният индивид не може да приеме страданието на другия, ако той самият не съумява да намери в страданието смисъл, път за очистване и съзряване, път на надежда. Защото да приемеш другия, който страда, означава сам да се посветиш на неговото страдание, означава, че то става и твое страдание. Но тъкмо поради това, че то е станало вече споделено страдание, че още един друг е вътре в него, в това страдание прониква светлината на любовта. Латинската дума *con-solatio*, утешение, изразява това много хубаво, като събужда представата на съпричастност в самотата, която тогава вече не е самота. Съществена обаче за критерия за хуманност е и способността да се приема страданието заради доброто, заради истината и заради справедливостта, тъй като, ако в края на краищата моето благосъстояние, моята ненакърнимост са по-важни от истината и от справедливостта, тогава в сила е господството на по-силния; тогава доминират насилието и лъжата. Истината, справедливостта трябва да стои над моето удобство и над физическата ми ненараняемост, иначе животът ми сам ще стане лъжа. И накрая и това „Да” на любовта е извор на страдание, защото любовта изисква винаги лишаване от своето „Аз” и съгласието ми да бъда ограничаван и нараняван; тя не може да съществува никак без това, също толкова болезнено, отказване от самия себе си; иначе ще се превърне в чист егоизъм и следователно - ще отрече сама себе си като любов.

39. Да страдаш с другите, за другите; да страдаш заради истината и справедливостта; да страдаш от любов и заради това да станеш наистина човек, който обича – това са основополагащи елементи на хуманността, която, отхвърлена, ще разруши самия човек. Но пак се появява въпросът: Можем ли това? Достатъчно важен ли е другият, за да стана заради него страдалец? Достатъчно важна ли е за мен истината, та да си заслужава страданието? А обещанието на любовта толкова ли е голямо, че да оправдае принасянето ми в дар? В историята на хуманността точно християнската вяра има правото на тази заслуга, че е освободила у човека по нов начин и в нова дълбочина способността за тези решаващи за неговата човечност начини на страдание. Тя ни показва, че истина, справедливост, любов са не само идеали, а действителност от най-истински вид. Защото тя ни показва, че Бог, истината и любовта в личност, иска да страда за нас и с нас. Бернар от Клерво произнесе грандиозните думи: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* [29] – Бог не може да страда, но може да състрадава. Човекът е толкова скъп на Бог, че Той Сам стана човек, за да може да страда заедно с човека, съвсем реално в плът и кръв, както ни е показано в историята на страданията на Исус. Следователно в цялото човешко страдание се е появил един състрадаващ, понасящ заедно с нас страданието; следователно във всяко страдание присъства *con-solatio*, утешението на състрадаващата любов на Бога, вследствие на което е изгряла звездата на надеждата. Положително в различните ни страдания и изпитания ние се нуждаем винаги и от нашите малки и големи надежди – за приятелско посещение, за оздравяване на раните на душата и на тялото, за добър изход от някоя криза и т.н. В по-незначителните изпитания тези типове надежда могат да бъдат и достатъчни. Но в наистина тежките изпитания, в които трябва да реша окончателно дали ще избира истината пред удобството, кариерата, имуществото, се налага сигурността от истинската, голямата надежда, за която говорихме. Затова и имаме нужда от свидетелите, мъчениците, които са се отдали напълно, за да ни бъде показван пътя от тях – ден след ден. Дори и в малките алтернативи на ежедневието трябва да се предпочита доброто пред удобството – съзнавайки, че точно така живеем самия живот. Да повторим пак: способността да се страда заради истината е мярката за хуманност.

Но тази способност за страдание зависи от вида и размера на надеждата, която носим в нас и на която се уповаваме. Понеже светците са били изпълнени с голямата надежда, те са могли да вървят по големия път на човечността, както Христос вървя по него преди нас.

40. Бих искал да добавя още една, не съвсем незначителна, малка забележка за нещата от ежедневието. Към един, днес може би по-малко практикуван, но до неотдавна много разпространен начин на набожност, се отнасяше мисълта, че малките трудности в ежедневието, които непрекъснато ни улучват като повече или по-малко чувствителни убождания от игла, могат да се „жертват“ и по този начин да им се придава смисъл. В тази набожност е имало положително преувеличаване и също нещо нездравно, но трябва да се попитаме дали там не се съдържа по някакъв начин и нещо съществено и помагащо. Какво означава това: „да жертваш“? Тези хора са били убедени, че са могли да вложат своите малки мъки в голямото състрадание на Христос, така че някак си да принадлежат към съкровищницата на състраданието, от която човечеството се нуждае. По такъв начин дори малките неприятности от ежедневието биха могли да добият смисъл и да допринасят за икономията на доброто, на любовта в човечеството. Може би наистина би трябвало да се запитаме дали подобно нещо не може да стане също и за нас е една целесъобразна възможност.

III. Съдът като място за обучение и упражнение в надеждата

41. В голямото Сredo на Църквата средната част, която разглежда тайната на Христос за вечното рождение от Отца и за преходното рождение от Дева Мария, преминавайки през кръста и Възкресението до идването му отново, завършва с думите: „И пак ще дойде със слава да съди живите и мъртвите.“ Християнството е определяло перспективата за Съда от най-ранни времена като мярка за настоящия живот, като изискване за съвестта си и същевременно - като надежда за справедливостта на Бога в ежедневния живот. Вярата в Христос не е гледала никога само назад и никога само нагоре, а винаги и напред, към часа на справедливостта, която Господ е известявал нееднократно. Погледът напред е дал на християнството силата му за настоящето. В оформянето на църковните постройки, които са искали да онагледят историческата и космическата широчина на вярата в Христос, е станало обичай на източната страна да се изобразява пристигащият като Цар Господ – представата на надеждата, а на западната страна - картината за отговорността на нашия живот, която се е разкривала на вярващите и ги е придружавала точно по пътя им в ежедневието. В развитието на иконографията за Страшния съд заплашителното и страшното в Съда е изпъквало винаги по-силно, което очевидно е впечатлявало художниците повече, отколкото блясъкът на надеждата, която явно е била често много силно засенчвана от заплахата.

42. В ново време мисълта за Страшния съд избледнява - християнската вяра се индивидуализира и насочва преди всичко към собственото спасение на душата; разглеждането на световната история обаче се определя в широки размери от мисълта за прогреса. Въпреки това, основното съдържание на очакването на Съда не е просто изчезнало. Той заема, разбира се, съвсем различна форма. Атеизмът на XIX и XX век е вид морализъм от гледна точка на корените му и целта му - протест спрямо несправедливостта на света и световната история. Свят, в който съществува толкова много несправедливост, страдание на невинни и цинизъм на властта, не можело да бъде дело на един добър Бог. Бог, Който трябвало да носи отговорността за този свят, не бил

справедлив и поради това не бил и добър Бог. Заради морала този Бог трябвало да бъде отречен. Изглеждало така, като че ли няма Бог, Който създава справедливост, като че сам човекът е призван да създаде справедливостта. Ако протестът срещу Бог предвид страданията на тоя свят е разбираем, то претенцията, че човечеството може и трябва да прави това, което никой Бог не прави и не може да прави, е самонадеяна и поначало невярна. Не е случайност, че от това са произтекли най-големите жестокости и потъпкване на справедливостта и че те се коренят във вътрешната неистина на тази претенция. Свят, който сам иска да си създаде справедливост, е свят без надежда. Никой и нищо не дава отговор за страданието през вековете. Никой и нищо не дава гаранции за това дали цинизмът на властта, без значение от идеологическата украса, няма да продължи да владее света. Великите мислители от Франкфуртската школа Макс Хоркхаймер и Теодор В. Адорно са критикували еднакво и атеизма, и теизма. Хоркхаймер е отричал радикално, че може да се намери някаква иманентна замяна на Бог, като същевременно е отричал представата за добрия и справедливия Бог. С крайно радикализиране на старозаветната забрана за изображения той говори за „копнежа към съвсем Другото”, което остава недостъпно – вик на жажда в световната история. И Адорно се е придържал решително към липсата на изображение, която също изключва „представата” за любящия Бог. Но той винаги е подчертавал тази „негативна” диалектика, като е казал, че справедливостта, истинската справедливост, би копняла за свят, „в който трябвало да се премахне не само съществуващото страдание, но и да се отмени онова, което е отминало окончателно”. [30] Това обаче би означавало, – изразено с положителни, и затова според него - с неподходящи, символи, че не може да има справедливост без възкресението на мъртвите. Такава перспектива обаче предполагала „възкресението на плътта; тя е абсолютно чужда на идеализма, на царството на абсолютното добро”. [31]

43. И християнинът може и трябва да се учи постоянно от строгото отхвърляне на изображения, отнасящо се към първата Божия заповед (срвн. Изх. 20, 4). Истината за негативната теология е била изнесена от IV Латерански Събор, който изрично казва, че между Създателя и творението не трябва да се установява толкова голяма прилика, което може да предизвика една още по-голяма липса на подобност между тях. [32] Все пак, липсата на изображения не може да стигне дотам за вярващия, че той – както мислели Хоркхаймер и Адорно – да застине в отрицанието на двете твърдения - на теизма и на атеизма. Бог сам даде „представа” за себе си - в Христос, Който стана човек. В него, в Разпнатия, е показано до крайност отрицанието на фалшивите представи за Бога. Бог показва точно в образа на Страдащия, Който понася заедно с човека неговата изоставеност от Бога, Своего Собствено лице. Този невинно страдащ е станал сигурност за надеждата: има Бог, и Бог може да твори справедливост по начин, който ние не можем да измислим, но за който можем да предполагаме чрез вярата. Да, има възкресение на плътта. [33] Има справедливост. [34] Има „отмяна” на отминалото страдание, поправянето, което възстановява справедливостта. Затова вярата в Страшния Съд е преди всичко и най-много от всичко надежда – надеждата, чиято необходимост стана ясна точно в спора на последните столетия. Убеден съм, че въпросът за справедливостта е същественият, във всеки случай най-силен, аргумент по отношение на вярата във вечния живот. Самата индивидуална потребност от удовлетворение, което ни е отказано в този живот, от безсмъртието на любовта, която очакваме, е положително важна причина да вярваме, че човекът е предопределен за вечността, но необходимостта от идващия отново Христос и от новия живот ще бъде напълно разбрана само при невъзможността, неправдата на историята да има последната дума.

44. Протестът срещу Бог заради справедливостта не е полезен. Един свят без Бог е свят без надежда (Еф. 2, 12). Само Бог може да твори справедливост. А вярата ни дава сигурността: Той ще го направи. Представата за Страшния съд е на първо място не образ, който всява страх, а образ на надеждата, за нас може би решаващата представа за надеждата. Но не е ли и образ на страха? Бих казал - образ на отговорността. Следователно - образ на онзи страх, за който Свети Иларион казва, че целият ни страх има своето място в любовта. [35] Бог е справедливост и твори справедливост. Това е нашето утешение и нашата надежда. Но в Неговата справедливост има същевременно и пощада. Това разбираме, когато гледаме разпнатия и възкръснал Христос. И на двете – справедливост и пощада – трябва да се гледа в тяхната истинска вътрешна връзка. Пощадата не заличава справедливостта. Тя не превръща неправдата в правда. Тя не е гъба, която изтрива всичко, така че накрая да се отнеме значението на онова, което някой е направил на земята. Срещу такъв вид небе и пощада с право протестира например Достоевски в своя роман „Братя Карамазови”. Злодейците не седят накрая до жертвите на трапезата на вечната вечеря така, сякаш нищо не е било. На това място искам да цитирам един текст от Платон, изразяващ предположение за справедливия съд, което в много отношения остава вярно и полезно и за християните. Той говори – естествено в митологични образи, които обаче недвусмислено откриват истината, как накрая душите ще стоят оголени пред съдията. Тогава няма да има значение какви са били някога в историята, а само това какви са били в действителност. „Може би тогава той (съдията) ще види пред себе си душата на някой (...) цар или владетел и няма да намери нищо здраво в нея. Ще открие, че тя е наранена и покрита с белези, останали от нарушаване на клетви и от несправедливост (...) и всичко е изкривено от лъжа и високомерие и нищо не е така, както е, защото тя е израснала без истина. И той ще разбере как душата е обременена с необузданост и безсрамие заради своеволието, разкоша, арогантността и безразсъдството в действията. При вида на това обаче той ще я изпрати веднага в затвора, където да изтърпи заслужените наказания (...) Но някой път ще види пред себе си друга душа, която е водила набожен и честен живот (...); ще и се зарадва и сигурно ще я прати на острова на блажените.” [36] Исус ни показва за урок образа на такава душа, разрушена от надменност и дързост в притчата за богатата и бедния Лазар (Лк. 16, 19-31), сама изкопала между нея и бедния непреодолима пропаст - пропастта на затвореност в материалната наслада, пропастта на забравата за другия, на неспособността да се обича, станала изгаряща и нелечима вече жажда. Освен това трябва да отбележим, че Исус не говори в тази притча за окончателната съдба след Съда над света, а възобновява една представа, която между другото се среща в ранното юдейство и има предвид междинното състояние между смъртта и възкресението, в което окончателната присъда още не е дадена.

45. Тази ранно-юдейска представа за междинното състояние съдържа схващането, че душите не просто само пребивават в едно временно състояние на съхранение, но претърпяват вече и наказание, както показва притчата за богатата или пък получават временни форми на блаженство. Накрая не липсва и мисълта, че в това състояние може да има също очиствания и излекувания, които да правят душата зряла за общението с Бог. Ранната Църква е възобновила подобни представи, от които след това в Западната Църква постепенно се е развило учението за чистилицето. Няма нужда тук да поглеждаме към сложните исторически пътища на това развитие; да попитаме просто за какво се касае в случая. Изборът, който човек е направил за живота си, става окончателен със смъртта – този негов живот застава пред съдията. Неговият избор, който е намерил образ за целия му живот, може да има различни форми. Може да има хора, които да са разрушили в себе си напълно желанието за истината и готовността за

любов. Хора, у които всичко е станало лъжа; хора, живели само заради омразата и стъпкали в себе си любовта. Това е чудовищна мисъл, но някои фигури от нашата история оставят по ужасяващ начин такива профили за разпознаване. Няма какво да се лекува повече у такива хора, разрушаването на доброто е неотменимо: това е то, което се обозначава с думата Ад [37]. От друга страна, може да има напълно чисти хора, оставили се да бъдат изцяло проникнати от Бог, и поради това - напълно открити за ближния; хора, у които общението с Бог още сега определя цялото им съществуване, а отиването им при Бог само завършва това, което те вече са.

46. Но от нашия опит нито едното, нито другото е нормалният случай на човешкото съществуване. При повечето хора, можем да предположим, има едно последно и най-съкровено отваряне за истината, за любовта, за Бог, в дълбините на тяхната същност. Но при конкретните възможности за избор в живота то се е закривало постоянно от непрекъснатите компромиси със злото – много мръсотия скрива чистото, за което жаждата все пак се е запазила и което, въпреки всичко, излиза постоянно напред над всичко ниско и остава да живее в душата. Какво се случва с такива хора, когато застанат пред съдията? Дали всичко нечисто, което са натрупали през живота си изведнъж става маловажно? Или какво друго? Свети Павел ни дава представа в Първото Послание до Коринтяните за различните начини, по които Божият съд ще се извърши над човека според обстоятелствата в живота му. Той го постига с картини, които искат по някакъв начин да изразят невидимото, без да можем да ги облечем в думи – просто защото не можем да надникнем в отвъдния свят на смъртта и не знаем нищо за него. Най-напред Павел казва за християнския живот, че е построен върху обща основа - Исус Христос. Тази основа е издръжлива. Ако сме останали на нея, ако върху нея сме изградили живота си, знаем, че и в смъртта не може да ни бъде отнета. След това Павел продължава: „Ако върху тая основа някой зида със злато, сребро, драгоценни камъни, дървета, сено или слама, на всекиго делото ще стане явно: денят ще го покаже; защото чрез огън се открива, и огънят ще изпита, какво е на всекиго делото. И ако някому делото, що е зидал, устои, той ще получи награда. А комуто делото изгори, той ще бъде ошетен, а сам ще се спаси, но тъй, както се спасява някой през огън” (I Кор 3, 12-15). От този текст проличава във всеки случай, че спасението на хората може да има различни форми; че построеното от някого може да изгори до основи; че за да бъде той спасен, сам трябва да премине през „огън”, за да стане окончателно годен да приеме Бог, да заеме място на трапезата на вечната сватбена гощавка.

47. Някои по-нови теолози са на мнение, че изгарящият и същевременно спасяващ огън е Христос, Съдията и Спасителят. Срещата с Него е окончателният акт на съда. Пред Него се стопява всяка неистина. Срещата с Него е това, което ни обгръща с огън, променя ни и ни освобождава, за да станем истински сами себе си. Тогава построеното през живота ни може да се окаже безполезно сено, празно позъорство и да рухне. Но в болката при тази среща, в която стават очевидни нечистото и болното на нашето съществуване се намира спасението. Неговият поглед, докосването на Неговото сърце ни лекува като ни преобразява действително по болезнен начин „като преминаване през огън”. Но това е блажена, честита и благословена болка, при която святата мощ на Неговата любов прониква в нас като пламък, за да станем накрая това, което трябва да бъдем и чрез това изцяло да принадлежим на Бог. Така става видима и вътрешната връзка между справедливост и пощада; животът ни не е маловажен, но нашата нечистотия не ни омърсява завинаги, ако поне сме останали обърнати към Исус - към истината, към любовта. Тази мръсотия е изгоряла вече на Кръста в страданията на Христос. В момента на Съда ще изпитаме и ще получим надмощието на Неговата

любов над всяко зло в света и в нас. Болката на любовта ще стане наше спасение и наша радост. Ясно е, че не можем да измерваме „продължителността“ на това горене, което ще ни промени, с мерките за време от хронологията на тукашния свят. „Мигът“ на превръщане при тази среща се отклонява от земните мерни единици за време – то е време на сърцето, време на „преход“ към общение с Бог в тялото на Христос. [39] Божият съд е надежда, защото е както справедливост, така и пощада. Ако беше само пощада, която премахва значението на всичко земно, Бог трябваше да ни отговори на въпроса за справедливостта – решаващият за нас въпрос към историята и към самия Бог. Ако беше само справедливост, можеше да носи накрая само страх за всички нас. Това, че Бог стана човек в Христос, съедини двете – съд и пощада – така в едно, че справедливостта се възстанови: ние всички ще постигнем нашето спасение „със страх и трепет“ (Фил. 2, 12). Въпреки това пощадата кара всички ни да се надяваме и да се приближаваме, пълни с упование към Съдията, за Когото знаем, че е наш „адвокат“, *parakletos* (срв. 1 Йоан. 2, 1).

48. Само още един мотив трябва да бъде споменат тук, защото има значение за практикуването на християнската надежда. Отново в ранното християнство присъства мисълта, че можем да помагаме на починалите с молитва в тяхното междинно състояние (напр. 2 Мак. 12, 38-45; I в. пр.Хр.). Съответната практика е съвсем разбираемо приета от християните и тя е обща и за Източната, и за Западната Църква. Изтокът не признава очистващите и изкупителни страдания на душите в „отвъдното“, но приема различни степени от блаженството, а също и на страданието в междинното състояние. На починалите обаче е възможно да бъдат подарени „почивка и отдиш“ посредством Евхаристията, молитвата и милостинята. Това, че любовта може да достига до отвъдното, че и двете страни може да си дават една на друга и да получават една от друга, при което оставаме привързани един към друг и отвъд границата на смъртта, е било основно убеждение за християните през всички столетия и остава утешителна практика и днес. Кой не изпитва нужда да изпрати на своите близки в отвъдното знак за доброта, за благодарност или знак на молба за прошка? Можем да продължим с въпросите: Щом „чистилицето“ е пречиштането през огън при срещата с Господ, Който съди и спасява, как може трето лице да въздейства, дори и да е толкова близко с другия? При такива въпроси би трябвало да си изясним, че никой човек не е завършена монада. Жизнените пътища на отделните хора се преплитат, свързани са един с друг посредством многообразни връзки. Никой не живее сам. Никой не греши сам. Никой не бива спасен сам. В моя живот постоянно се намесва животът на други хора: в това, за което мисля, говоря, което правя, постигам. И обратно, моят живот се прелива в този на другите - както за лошото, така и за доброто. По този начин молбата ми за другия не е за него нещо чуждо, нещо външно, дори и след смъртта. В тази преплетеност на съществуването моята благодарност към някого, моята молитва за някого може да означава очистване за него. И тогава няма да има нужда да превръщаме времето на този свят във време на Бога - в общността на душите се прекрачва само времето на този свят. Никога не е толкова късно и никога не е напразно да се докоснем до сърцето на другия. Така още веднъж се изяснява един важен елемент на християнското понятие за надеждата. Нашата надежда е винаги крайно необходима надежда и за другите; в действителност само по този начин тя ще бъде надежда и за мен самия. [40] Като християни никога не трябва само да се питаме: Как да спася себе си? А да питаме така: Как да служа, та да бъдат спасени други, та и за други да изгрее звездата на надеждата? Тогава ще съм направил най-много и за собственото си спасение.

Мария, Звезда на надеждата

49. С един химн от VIII-IX в. Църквата поздравява повече от 1000 години насам Мария, Майката на Господ, като „морска звезда”: Ave maris stella . Човешкият живот означава да бъдеш на път. Към каква цел? Как намираме пътя на живота? Той изглежда като пътуване, често по тъмното и бурно море на историята, в което се оглеждаме към звездите, които ни показват пътя. Истински съзвездия в нашия живот са хората, които са знаели как да живеят правилно. Те са светлини на надеждата. Да, Исус Христос е самата светлина, слънцето, изгряло над всяка тъмнина в историята. Но за да намерим как да стигнем до Него се нуждаем и от по-близките светлини – от хората, които даряват светлина от своята светлина и така предлагат ориентир по нашия път. А кой човек би могъл да ни бъде повече звезда на надеждата от Мария – Тя, Която отвори със своето „Да” сама вратата на Бог в нашия свят; Тя, Която стана жив ковчег на Завета, в който Бог прие плът, стана един от нас, и „живя” между нас? (срвн. Йоан 1, 14)

50. Затова викаме към Нея: Света Марио, Ти си била от онези смирени и големи души в Израел, която, като Симеон, „чакаше утехата Израилева” (Лк 2, 25), като Анна се надяваше на „избавление в Иерусалим” (Лк. 2, 38). Ти живееше в Светите Писания на Израел, които говореха за надеждата – за обещанието, подарено на Авраам и неговото потомство (срв. Лк. 1, 55). По този начин разбираме свещената уплаха, която Те обзе, когато Ангел Господен влезе в Твоята стая и Ти каза, че Ти трябва да родиш Този, на Когото Израел се надяваше, Когото светът очакваше. Чрез Теб, чрез Твоето „Да” надеждата на хилядолетията трябваше да стане действителност, да влезе в този свят и неговата история. Ти се смири пред величието на тази мисия и каза: „ето рабинята Господня; нека ми бъде по думата Ти” (Лк. 1, 38). Когато бързаше с тази свята радост през планините на Юдея към Твоята братовчедка Елисавета, Ти стана образ на идващата Църква, носеща надеждата на света в утробата си над планините на историята. А заедно с радостта, която Ти изля с думи в песента си Magnificat за идващите столетия, Ти узна и за тъмните думи на Пророците, отнасящи се до страданията на Божия слуга на тоя свят. Над Рождеството в яслата на Витлеем светеше блясъка на Ангелите, занесли на пастирите радостната вест, но същевременно се забелязваше силно и бедността на Бога в този свят. Посивелият Симеон Ти говореше за меча, който щеше да прониже Твоето сърце (срвн. Лк. 2, 35), за знака на противоречието, което щеше да бъде Твоят син в света. Когато след това започна откритата дейност на Исус, Ти трябваше да отстъпиш назад, за да расте новото семейство, което Той беше дошъл да основе и което трябваше да израсте от тези, които слушаха Словото Му и Го следваха (срв. Лк. 11, 27). Въпреки цялото величие и цялата радост при започването на Исусовото дело Ти узна още в синагогата на Назарет истината на казаното за „знака на противоречието” (срв. Лк. 4, 28). Така Ти преживя нарастващата сила на враждебността и на отхвърлянето, която все повече се надигаше около Исус до часа на кръста, в който трябваше да видиш Спасителя на света, наследството на Давид, Сина Божи, да умира между разбойници като някой, който се е провалил и е бил изложен за присмех. Ти прие думите: „жено, ето син ти” (Йоан 19, 27). Ти получи нова мисия от кръста. Под кръста ти стана по нов начин майка - Майка на всички, вярващи в Твоя Син Исус и искащи да Го следват. Мечът на болката прободеше сърцето Ти. Беше ли умряла надеждата? Беше ли останал светът окончателно без светлина, живот и цел? В онзи час Ти положително чу по нов начин в сърцето Си пак думите на Ангела , с които той отговори на Твоята уплаха в момента на Благовестието: Не бой се, Мария!” (Лк. 1, 30). Колко често казваше Господ, Твоят син, същото на Своите ученици: Не бойте се! В нощта на Голгота ти чу отново тези думи в сърцето Си. Той каза на учениците Си, преди да настъпи часът на предателството:

„дерзайте: Аз победих света” (Йоан 16, 33). „Да се не смуцава сърцето ви, нито да се плаши” (Йоан 14, 27). „Не бой се, Мария!” В този час в Назарет Ангелът Ти каза също: „царството Му не ще има край” (Лк. 1, 33). Беше ли настъпил краят му, преди да е започнало? Не, при кръста Ти стана по самата дума на Исус Майка на всички вярващи. С тази вяра, която дори в тъмнината на Велика Събота беше сигурност в надеждата, Ти се отправи към Великденското утро. Радостта от Възкресението развълнува сърцето Ти и отново Те събра с учениците, които трябваше да станат посредством вярата семейството на Исус.

По този начин Ти беше в центъра на общността от вярващи, които след Възнесението на Исус се молеха като един за дара на Светия Дух (срнв. Деян. 1, 14) и който после получиша в деня на Петдесетница. „Царството” на Исус беше различно от това, което хората можеха да измислят. То настъпи в онзи час, и това „Царство” няма да има край. Така, сред учениците Ти оставаш като тяхна Майка, като Майка на Надеждата. Света Марио, Майко Божия, наша Майко, учи ни с Теб да вярваме и да се надяваме и да живеем. Покажи ни пътя към Неговото Царство. Морска Звезда, осветявай нашия път и ни води по него!

**Издадена в Рим, базиликата „Св.Петър“, на 30 ноември, Празника на свети
Апостол Андрей, в годината 2007, трета от Понтификата.**

BENEDICTUS PP. XVI

- [1] Corpus Inscriptionum Latinarum, VI, n. 26003.
- [2] Cfr Poemata dogmatica, V, 53-64: PG 37, 428-429.
- [3] Cfr Catechismus Catholicae Ecclesiae, nn. 1817-1821.
- [4] Summa Theologiae II-IIae, q. 4, a. 1.
- [5] H. Köster: ThWNT, VIII (1969) 585.
- [6] De excessu fratris sui Satyri, II, 47: CSEL 73, 274.
- [7] Ibid., II, 46: CSEL 73, 273.
- [8] Cfr Ep. 130 Ad Probam 14, 25 - 15, 28: CSEL 44, 68-73.
- [9] Cfr Catechismus Catholicae Ecclesie, n. 1025.
- [10] Jean Giono, Les vraies richesses, Paris 1936, Préface in: Henri de Lubac, Catholicisme. Aspects sociaux du dogme, Paris 1983, p. VII.
- [11] Ep. 130 Ad Probam 13, 24: CSEL 44, 67; cfr 1 Tim 1,5.
- [12] Sententiae III, 118: CCL 6/2, 215.
- [13] Cfr ibid. III, 71: CCL 6/2, 107-108.
- [14] Novum Organum I, 117.
- [15] Cfr ibid., I, 10.
- [16] New Atlantis.
- [17] In: Werke, IV, curante W. Weischedel (1956), 777. Paginae pertinentes ad opus cuius titulus Boni Principii Victoria, ut inter omnes constat, tertium caput constituunt illius scripti quod est Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Religio intra solius rationis fines), quodque Kant anno MDCCXCIII edidit.
- [18] I. Kant, Das Ende aller Dinge, in: Werke VI, curante W. Weischedel (1964), 190.
- [19] Capita de charitate, Centuria 1, cap. 1: PG 90, 965.
- [20] Cfr ibid.: PG 90, 962-966.
- [21] Conf. X, 43, 70: CSEL 33, 279.
- [22] Sermo 340, 3: PL 38, 1484; cfr F. Van der Meer, Augustinus der Seelsorger (1951), 318.
- [23] Sermo 339, 4: PL 38, 1481.

- [24] Conf. X, 43, 69: CSEL 33, 279.
- [25] Cfr Catechismus Catholicae Ecclesiae, n. 2657.
- [26] Cfr In 1 Ioannis 4,6: PL 35, 2008s.
- [27] Cfr Testimoni della speranza, Città Nuova 2000, 156s.
- [28] Breviarium Romanum, Ad Officium lectionis, 24 Novembris.
- [29] Sermones in Cant., Serm. 26,5: PL 183,906.
- [30] Negative Dialektik (1966), pars tertia, III, 11, in: Gesammelte Schriften, Bd. VI, Frankfurt/Main 1973, 395.
- [31] Ibid., pars altera, 207.
- [32] DS 806.
- [33] Cfr Catechismus Catholicae Ecclesiae, nn. 988-1004.
- [34] Cfr ibid., n. 1040.
- [35] Cfr Tractatus super Psalmos, Ps. 127, 1-3: CSEL 22, 628-630.
- [36] Gorgias 525a-526c.
- [37] Cfr Catechismus Catholicae Ecclesiae, nn. 1033-1037.
- [38] Cfr ibid., nn. 1023-1029.
- [39] Cfr Catechismus Catholicae Ecclesiae, nn. 1030-1032.
- [40] Cfr Catechismus Catholicae Ecclesiae, n. 1032.