

Marko Kerševan

PROTESTANTSKO KRŠČANSTVO IN SVETO V (POST)MODERNEM SVETU

K naslovu najprej dve najnujnejši opredelitvi/razmejitvi:

S *protestantskim krščanstvom* mislim način razumevanja in udejanjanja krščanstva, ki skuša v duhu reformacije pri razumevanju in razglašanju evangelija bolj ali manj strogo upoštevati štiri omejujoča »samo« – samo po milosti, samo po Kristusu, samo po veri, samo po *Pismu*. Njegov glavni nosilec so zanesljivo osnovne zgodovinske »cerkve reformacije«: evangeličansko-luteranske, reformirano-kalvinistične, »švicarske« usmeritve ... Opredelitev je seveda odprta za diskusijo o teh načelih in razmerjih med njimi, a hkrati dovolj normativna in razmejujoča od vsega, kar gre mimo in preko tega (tudi v sodobnih protestantskih cerkvah). Osebnostno mi je – kot sem že pisal – najbližje Barthovo protestantsko razumevanje evangeljske vere, skupaj z zavestjo, da tudi to ne more in noče biti izključujoče (glej Kerševan, 1992; Moltmann, v *Protestantizem*, 2001:113–127).

Po dveh sicer raznorodnih klasičnih opredelitvah (Durkheimovi in Ottojevi), zapisanih skupaj, gre pri *svetem* za tisto družbeno ločeno, prepovedano, nedotakljivo in nerazpoložljivo in hkrati predmet čaščenja; predmet in izvor doživetja *mysterium tremendum et fascinans*, skrivnosti, ki vzbuja strah in hkrati privlači. Pojem svetega imam za središčnega v religiji in po definiciji povezanega z njo (ne glede na siceršnja, na primer heideggrovska drugačna razlikovanja in povezovanja; prim Hribar, 1990; Kerševan, 1990). V monoteističnih religijah je sveto nerazdružno povezano z bogom. Bog je Sveto par excellence. Kako je pri njih in zanje z božjim/božanskim in »svetim v svetu«, pa je navsezadnje glavna os sledeče razprave.

WEBER IN BONHOEFFER

Max Weber, eden od klasičnih socioloških teoretikov in raziskovalcev nastajanja modernega sveta, je – po njegovem – bistvenim protagonistom tega dogajanja, reformiranim kristjanom 17. in 18. stol., pripisal »odčaranje sveta« in »odčarani svet«.¹ V skladu z njihovim doslednim krščanskim verovanjem svet ni svet(o), ne v celoti ali v svojem bistvu ne v posameznem, temveč je svet(o) le Bog. V svetu ni (več) posebnih privilegiranih svetih in skrivnostnih sil, časov, krajev, dejanj (npr. zakramentov), ki bi pomenili privilegirane poti do Boga in Božjega ali poti Boga do ljudi. Ni »hierofanij« v smislu Mircea Eliadeja. Ne v svetu narave, ne v svetu družbe in zgodovine ali človekove »notranjosti«, človeške psihe, ni prostora za sveto in/ali magično kot tako. Le pravi človekov namen – življenje in delo v hvalo in zahvalo Bogu – lahko »posvečuje«: katerokoli delo, kraj in čas (če ni seveda izrecno prepovedano z dekalogom, Božjimi prepovedmi). Ves svet, vse v svetu je razpoložljivo, je človeku na voljo za tak namen.² Prav tako je tudi znotraj »tostranskih«, zemeljskih človeških namenov, »vse dovoljeno, vendar ni vse koristno, vse je dovoljeno, vendar vse ne izgrajuje«, zapiše apostol Pavel, ko odpravlja prehrabene tabuje judovske religije (1 Kor 10,23-24). Ljudje (naj) v svoji medsebojni soodvisnosti sami odgovorno presoјajo, kaj je v čigavi – ožji, širši, skupni – koristi. »Nihče naj ne išče svoje koristi, temveč korist drugega,« dodaja.

Sveta je le Božja beseda, božja Beseda – Jezus Kristus – ki to sporoča, oziroma sveto je le to sporočilo samo, *Sveto pismo* in njegovo »veselo oznanilo«, Sveti evangeliј.³

- 1 Na primer »veličastni racionalizem etično-metodičnega vodenja življenja« – izhajajoč iz prodora doslednega judovsko-krščanskega monoteizma – je »vrgel s prestola množico bogov«, (»odčaral svet njegovih bogov in demonov«), pa čeprav je bil pozneje zaradi »realitet zunanjega in notranjega življenja prisiljen h kompromisom in relativiranjem, ki jih poznamo iz zgodovine krščanstva« (Weber, 1964:329–330; tudi Weber, 1988).
- 2 Iz Webrove analize bi torej izhajalo, da imata moderna slika sveta in za sodobnega človeka značilen odnos do sveta kot subjekta nasproti objektu tudi pomembne krščanske spodbude in opore.
- 3 Toda tudi pri tem je treba upoštevati (pa čeprav ne vemo vedno, kako), da je njegovo sporočilo – sporočilo o njem – izrečeno in zapisano v človeškem jeziku in kot tako del človeškega, nesvetega sveta (prim. Kerševan, 1992:52–55).

Weber je kot sociolog »od zunaj« opisoval podobo odčaranega sveta in držo protestantsko krščanskega človeka nasproti svetu v času nastajanja modernega sveta/moderne družbe in hkratne konjunktуре doslednega monoteizma, po njegovem.

Lahko rečemo, da je v času zenita/krise modernega sveta to podobo in to držo kot teolog »od znotraj« najbolj priostreno in pregnantno izrazil Dietrich Bonhoeffer v svojih zapiskih iz (nacistične) ječe.⁴

»Živeti moramo kot tisti, ki v svojem življenju shajajo brez boga. Bog, ki je z nami, je Bog, ki nas je zapustil (Marko 15, 34: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?«). Bog, pred katerim trajno stojimo, je bog, ki nas je pustil v svetu živeti brez hipoteze o bogu. Pred Bogom in z njim živimo brez boga«. (Bonhoeffer, 1944/1997:191.)

Z Bogom in pred Bogom – živimo v svetu brez boga. V svetu živimo (po Božji odločitvi) brez boga – toda pred Bogom in z njim.⁵

Bonhoefferjevo sporočilo – še posebej, če upoštevamo kraj sporočanja – vsebuje neko dvojnost. Po eni strani kot da izraža splošno in neizogibno *condition humaine* vsakega človeka, ki jo je (zato) preстал tudi Jezus, Božji sin v svoji človeškosti, v svojem učlovečenju. Ne bi se zares učlovečil, če ne bi zares vzel nase te človekove usode. Jezusova zapuščenost/osamljenost na križu je paradigma človekovega položaja v svetu. Toda hkrati Bonhoeffer prikazuje to kot držo verujočega človeka, kristjana: prikazuje jo ne le kot stanje, v katerem je, stoji (kot vsak človek), ampak kot držo, v kateri mora kot verujoči vztrajati, obstati. (Trubarjeva in seveda pred tem Pavlova besedna zveza se ne po naključju na tem mestu kar vsiljuje ...). Kot drža (vztrajanja) pomeni tudi, da je nekaj ogroženega, da jo nekaj ogroža – in da je treba nasproti tej grožnji – kot verujoči – vzdržati, obstati.

Stanje/drža ima dva povezana člena: »življenje v svetu brez boga« – »pred Bogom in z Njim«. Lahko bi rekli oziroma zagovarjali trditev,

- 4 Zanimivo je, da v izboru, ki je bil izdan ob 100. obletnici rojstva tudi v slovenskem prevodu (glej prispevek N. Hardija Vitorovića v tej številki *Stati inu obstati*), to besedilo ni vključeno.
- 5 V nemščini je beseda bog kot samostalni pisana vedno z veliko začetnico. V prevodu v slovenščino smo se z uporabo razlikovanja med bogom in Bogom seveda odločili za določeno interpretacijo.

da je ta drža – drža vere – stalno in neizogibno ogrožena tako v svojem odnosu do sveta kot v odnosu do Boga. Ogrožena, ker gre za držo (verovanja), ki je pravzaprav le ozaveščeno stanje (spoznanje, natančneje razodetje) dejanskega odnosa Boga do človeka: razodetje/spoznanje, proti kateremu govori večinsko iskanje in (iluzorno) izkustvo religioznega človeka – ki išče in vidi boga (in svet) po svoji podobi, podobi svojih želja in strahov. Zato dejansko ne veruje v Boga, ki se je razodel drugačen od podobe in želje religioznega/brezbožnega človeka, ki hoče sebe (v svetu) kakor boga, pa čeprav si tega ne prizna (Barth, prim Kerševan, 1992:70 ff). Znani (Schleiermacherjev) izziv: »Stori kakor Bog – postani človek«, je nevzdržen izziv za navadnega religioznega človeka, brezbožnega človeka »religioznega vsakdana«.

»Religiozni vsakdan« je seveda vsak dan, torej tudi danes. Max Weber – spet kot analitik in diagnostik modernega sveta svojega časa, začetka 20. stoletja – izrecno zapiše: »Danes je (spet) religiozni vsakdan«. Spet je kot v »starem, bogov in demonov še neodčaranem svetu«. »Stara množica bogov, odčaranih in zato v podobi neosebnih sil, vstaja iz grobov, hoče obvladati naše življenje in zopet začinja svoj večni boj« (Weber, 1964:329,330).

Nas tokrat zanima današnji religiozni vsakdan, religiozni vsakdan poznomodernega ali postmodernega sveta. Kako in s čim je ogrožen »stati inu obstati« krščansko verujočega človeka v svetu in pred Bogom v smislu navedene Bonhoefferjeve opredelitve?

DVOJNA OGROŽENOST

Ogroženost je dvojna (in povezana, soodvisna).

Na eni strani je *ogrožena* »posvetnost sveta«, življenje v svetu brez (iskanja) boga v svetu samem. Tudi v modernem času so na delu »privlačne sile svetega« – na delu je skušnjava, iskati in videti sveto v svetu: iskati in videti »hierofanije« (Eliade) v pojavih, dogodkih, silah sveta narave, zgodovine in osebe, ki zato kot božje podobe ali kot sveto samo po sebi izzivajo/zahtevajo zaupanje, čaščenje in predajanje. Zaupanje in čaščenje, ki gre po drugi Božji zapovedi samo Bogu

»Ne delaj si podob [...] ne priklanjaj se jim in ne služi jim«, 2 Mz 20,4, druga zapoved).

Iz ne tako davne zgodovine je znano odkrivanje in razglašanje božjega sporočila, božjega razodetja v »pomladi« in »vstajenju« nemškega naroda, ki/ker ga je omogočila Božja previdnost s Führerjem, ki je spoznal poslanstvo in odgovornost nemškega naroda ... Barmenska deklaracija protestantske Izpovedujoče cerkve v Nemčiji je leta 1934 na to odgovorila z lapidarno, brezkompromisno teološko izjavo: »Jezus Kristus, kakršen nam je izpričan v Svetem pismu, je ena in edina Božja beseda, ki jo moramo poslušati [...] in ji biti poslušni. Zavračamo napačni nauk, da bi Cerkev mogla in morala kot vir oznanjevanja poleg te edine Božje besede kot Božje razodetje priznavati še druge dogodke in sile, podobe in resnice« (prim. Protestantizem, 2001:156).

Barth je takratno nemško malikovanje zgodovine izrecno videl le kot poseben (drastičen in tragičen) primer iskanja/odkrivanja božjega (in svetega) v svetu narave, zgodovine in osebe (prim Kerševan 1992: 168 ff). In dejansko je še danes tu: iskanje in razglašanje »zadnje«/božje legitimacije, svetosti te ali one ureditve, te ali one (svete) vojne za njeno zgraditev, ohranitev ali rušenje ...

Toda tu je tudi – še več: kot novo je tu – »nova religioznost«, tu so »nova/stara religiozna gibanja«, »duhovnost nove dobe« – vrnitev (iskanja in videnja) svetega v svet(u) narave in človekovega odnosa do nje, v svet(u) človekove psihe/notranjosti in odnosa do nje, v novem, »harmonizirajočem« odnosu med obema svetovoma. Eno in drugo naj bi harmonizirajoče preseglo, pomirilo, preželo in povzelo v Eno tudi (dosedanje) nemirno, konfliktno družbeno-zgodovinsko dogajanje. Svet kot sveti kozmos, Eno/Sveto, ki seveda ne izključuje različnosti, pluralnosti, nasprotno, tako ali drugače zamišljeno in doživljeno se ravno udejanja v tej različnosti in pluralnosti, tudi v religioznem pluralizmu svetega v svetu ...

Ogrožena (bolje rečeno: nedosežena) posvetnost sveta je povezana z *ogroženostjo* (vere v) Boga, »pred katerim stojimo« in »s katerim živimo v svetu brez boga«. Ogroženost/nedoseženost je seveda stalnica v religioznem vsakdanu (ki je tu prav zaradi nedoseženosti in nedoseg-

ljivosti vere: »verujem, pomagaj moji neveri«, Mr 9, 24). Prav gotovo tudi v sedanjosti.

Ena od formulacij te ogroženosti je tista, ki govori o *krizi (krščanskega) monoteizma*. Ni od danes, toda v sedanjem času je dobila nove poudarke ali obnovila stare. Kriza ima več izrazov in podob.

Najprej seveda v obliki določenih ateizmov (ne katerih koli ateizmov ali ateizma nasploh!).

Sedanja kriza krščanskega monoteizma (Körtner, 2000) ni predvsem posledica tako imenovanega znanstvenega oziroma metodičnega ateizma, ki (vnaprej ali za nazaj) zavrača »hipotezo o bogu« kot nelegitimno in/ali odvečno pri reševanju »nerešenih problemov« (znanosti). Tak metodični znanstveni ateizem je navsezadnje le način (in spodbuda) delovanja in življenja v svetu kot »odčaranem svetu«, svetu brez hipoteze o bogu, delovanja *etsi deus non daretur*. Kot tak je seveda združljiv z verovanjem v »Boga, ki nas je pustil same v svetu«, še več, lahko bi rekli, da je njegova posledica., način njegovega udejnjanja.

V prvem planu sodobne krize tudi ni (načelni) ateizem kot nelegitimna razširitev metodično/znanstvenega opuščanja hipoteze o bogu v apriorno predpostavko ali sklep, da »ni boga«.

Ob vseh odkritjih in znanstvenih spoznanjih, ali prav zaradi njih, bi danes težko srečali znanstveno oz. znanstvenikovo samozavest, kakršno naj bi demonstriral Laplace ob svoji astronomiji, ko naj bi na (Napoleonovo) vprašanje, kje je v njej mesto za boga, odgovoril: »Te hipoteze ne potrebujem«. Redko katero staro znanstveno dejstvo ali novo odkritje danes ne kliče po novih hipotezah. Svet se kaže danes bolj poln skrivnosti, kot se je kazal razsvetljskemu umu in njegovi geometrijsko-mehanski znanstveni paradigmi. Če smo že evocirali in citirali znanstvenike, je tu na mestu že slavna Einsteinova sodba: »Najgloblje in najbolj vzvišeno čustvo, ki smo ga zmožni, je doživetje skrivnosti. To čustvo je navzoče pri porajanju prave umetnosti in prave znanosti [...] Vednost, da za nas nedoumljivo dejansko biva [...], je jedro vsake prave religioznosti; v tem smislu in samo v tem smislu sem globoko religiozen.« (Einstein, 1934:16.) Bog/pojem boga se ob taki skrivnosti ne pojmuje več kot odrešilna, razlagalna hipoteza, kot

odgovor, ampak kot vprašanje, kot še vedno obstoječe in uporabljano ime za to zadnjo skrivnost, za katero iščemo ime in opis, da bi jo izrazili. Izraz bog je tu čedalje bolj le eden od možnih in spornih izrazov, spornih in osporavanih toliko bolj, kolikor bolj ga vezemo zgolj z določeno monoteistično teološko tradicijo (npr. pojmovanja osebnega boga; prim. Armstrong, 1993).

Nič novega seveda niso tudi kritike klasičnih dokazov o božjem bivanju oziroma poti do (pojma) boga, ki jih je poznala – in tudi kritizirala – srednjeveška sholastika, sledeč Platonu in/ali Aristotelu. Navsezadnje ni nobenega posameznega dokaza ali poti, ki jih ne bi zavračal že kdo od velikih teologov ali religioznih filozofov krščanske, islamske ali judovske usmeritve.

Gotovo je v zadnjem stoletju, ki je bilo tudi stoletje družboslovnih in antropoloških znanosti, pridobilo na teži raziskovanje vzrokov nastanka in pogojev obstoja različnih oblik in vsebin religioznega verovanja in religije sploh (povezano z imeni Marxa, Durkheima, Freuda, Junga ...). Ne glede na osebne in metodično ateistične nagibe njihovih avtorjev, da bi raziskali verovanja v boga brez prepostavke/hipoteze o bogu kot njihovem (transcendentnem) izvoru, je učinek vseh teh raziskovanj dvorezen. Kljub prevladujočim željam teh avtorjev po odmiranju ali nadomeščanju religije in predstav o bogu govorijo njihove raziskave predvsem o trdoživosti in antropološki ali družbeni zasidranosti religioznih verovanj, ne pa o njihovi efemerosti ali poljubnosti. Po drugi strani pa seveda ostaja tako raziskovanje, strogo vzeto, le raziskovanje človekovih podob boga in človekovih religioznih praktik v svetu. Kot tako se ne izreka in ne more izreči o bogu, ki je (lahko) onkraj vseh teh podob in praktik. Še več: v raziskovanju religioznih podob boga kot človeških (kulturnih, družbenih) podob in praktik je mogoče videti prispevek k nikdar dokončnem »razkrinkanju« in zavrnitvi malikov (božjih podob, ki jih ljudje naredijo s svojimi rokami in glavami), ki ju izziva in zahteva biblijska vera v Živega boga, pred katerim stojimo in ki je onkraj naših in vsakršnih podob (zato so naše podobe boga in bogov napoti njegovim in njihovim potem do nas ...).

H krizi krščanskega monoteizma naj bi v zadnjem stoletju posebej prispevala kriza, po nekaterih že kar zlom teodiceje: poizkusov

»opravičenja boga« ob soočanju z nesmiselnim trpljenjem/zlom v svetu. Kaj s trpljenjem/zlom spričo enega in edinega boga, kaj s takim bogom (in verovanjem vanj) spričo trpljenja in zla v svetu?

Če kaj, potem to vprašanje seveda ni novo: od svetopisemske knjige o Jobu prek *Bratov Karamazovih* do Bergmanovih filmov doživlja nove in nove pretrese in se ponovno in ponovno izteka ne v odgovor, ampak v ponovljeno vprašanje. Analogno v teologiji in filozofiji. Eksistencialno in eksistencialistično zavračanje takega boga pri Sarttru je zgolj variacija občutja: kaj bi z bogom, ki ob vsej svoji vsemoči, vsevednosti, previdnosti, milosti dopušča – ali celo povzroča? – zlo in trpljenje? Minulo stoletje je z Auschwitzem (pa Hirošimo, Ruando, Bosno ...), z vsemi »žrtvami vojn in revolucij«, zmagovitih in zgubljenih vojn, zmagovitih in zatrtih revolucij to vprašanje v skrajni priostritvi postavilo pred vsakega verujočega. Auschwitz je nesporno postal poglavitni simbol tudi tega vprašanja. Ne le zaradi moderne racionalnosti tega brezna iracionalnosti, množičnosti tragičnih individualnih usod; še posebej zato, ker je šlo ob tem hkrati za kolektivno trpljenje njegovega, izbranega ljudstva. »Na Sinaju smo sprejeli Thoro, v Lublinu smo jo vrnili. Mrtvi ne hvalijo Boga in Thora je bila dana za življenje.« Tako je v obupu zapisal judovski pesnik (po Hertzberg, 1996:342). Kaj bi z zavezo z Bogom, ki se je ne drži? Dogajanje ni izostrilo le vprašanja boga in trpljenja žrtev, ampak tudi boga in ravnanja storilcev. Koliko zla in nasilja je bilo opravičevanega z božjim imenom in namenom ali z najvišjimi, svetimi vrednotami v različnih svetih vojnah vernikov proti neveri (in nevernikom)?

Ne po naključju so pri tem spet postali znani in poimenovani biblijski »teksti terorja«, v katerih (kot da) Bog sam ukazuje vojno, poboje in usmrtitve tudi – po našem pojmovanju – nedolžnih in najbližjih: »pokončaj vse [...], ne prizanašaj, temveč pobij moža in ženo, otroka in dojenčka [...]«, odmeva iz besedil (2 Mz 32, 21–28; 4 Mz 25, 4–10; 1 Sam 15, 1–24; 5 Mz 13, 15–19 in 20, 10–19; Iz 34, 2–8, ipd.; prim. Dietrich, Link, 1, 200–214 ff).

Biblicisti in zgodovinarji seveda ob tem po eni strani opozarjajo, da ta besedila niso bila napisana kot uvod v dejanske poboje niti niso zgodovinska poročila o njih. Napisana so bila v času in razmerah, ko

Judje niso tako ravnali niti niso imeli moči za tako ravnanje. Tudi iz časov osvajanja »obljubljene dežele«, ki naj bi ga biblijska pripoved opisovala, ni dokazov za tako ravnanje (kolikor bi bilo drugačno od ravnanja drugih ljudstev tistega časa). Božja zapoved, ki jo izražajo omenjeni teksti, naj bi bila zapoved ohranjanja čistosti versko-narodne identitete Judov v času njene ogroženosti (ki je kulminirala z »babilonskim suženjstvom«); predstavljena naj bi bila z domnevnim opisom od Boga ukazanega ravnanja v zlati/konstitutivni dobi Izraela (tudi Stolz, 1996:182 ff).

Ne glede na take razlage vprašanje – na drugi ravni – seveda ostaja. Kaj z bogom, ki služi takim razlikovanjem/izključevanjem, z Bogom, ki se mu služi s takimi razlikovanji in izključevanji?

Izhod iz stiske s teodicejo (takega edinega boga) ni le (ateistično) zavračanje vsakega boga (»edino opravičilo za boga je, da ga ni«), ampak tudi v zadnjem času nova afirmacija politeizma, gnostičnega dualizma ali »kozMOTEIZMA«. Nerazrešljive zagate oziroma zlom teodiceje enega in edinega boga, »pred katerim stojimo«, kot da sili ponovno v prvi plan predstavo, da so v svetu različne moči, različni bogovi (in demoni), različno sveto, različne vrednote, vse v medsebojnih spopadih in sodelovanjih; njihova pomiritev, ureditev, harmonizacija je šele (možen) rezultat daljšega procesa., iz katerega bo Eno šele izšlo oziroma v katerem se bo spet vrnilo.

Skratka: kot da je politeistična (ali dualistična) slika sveta, ki ne izključuje temeljne/prihodnje enotnosti znova plavzibilnejši in bolj realistični okvir človekovega delovanja v svetu v primerjavi z monoteizmom ali ateizmom.

V to sliko sodijo tudi relativno nove ali obnovljene ocene (najdemo jih npr. pri J. Assmannu ob njegovem raziskovanju starega Egipta kot paradigme poganskega, politeističnega sveta; prim. Assmann, 2003; isti, 1999), da je bil na primer egipčanski ali poznejši grški in rimski politeizem dejansko bolj miroljuben, da je bolje omogočal sožitje različnih verovanj in kultur in da je šele Mojzesov ekskluzivni monoteizem z razlikovanjem med Resnico/resničnim bogom in Lažjo/lažnimi, nepravimi bogovi vnesel med ljudi stalen in najgloblji vir ter razlog nestrpnosti in spopadov, v imenu Resnice, Edinega boga.

Assmann pri tem podobno kot Eliade poudarja, da različni poganški bogovi niso bili brez »inkluzivnega« monoteističnega ozadja/temelja, ki je omogočal njihovo raznolikost, ne da bi jo odpravil. Običajni »politeizem« je po mnogih zato enostranska in neustrezna pojmovna konstrukcija Seveda tako usmerjeni avtorji pri tem ne morejo mimo Nietzscheja in njegove preroške moči.

Predstava edinega vseмогоčnega boga, ki dopušča ali celo terja trpljenje svojega stvarstva, človeštva in človeka, tudi najbolj svojih – pobožnega in pravičnega Joba, pa svojega izvoljenega ljudstva in (v krščanstvu) svojega edinega sina – zaradi opomina, preizkusa, vzgojne in/ali pravične kazni, človekovega poplčila in poravnave, vse do končne pomiritve/sprave s človekom in stvarstvom, je izzivala pomisel na boga kot ljubosumnega, krutega, trdosrčnega ali celo kapricioznega in krvoločnega tirana. Da bi se izognili taki misli, so največkrat potencirali razliko med božjo in človeško pravičnostjo, poudarjali nedoumljivost skrivnostnih poti božje milosti, ljubezni in pravičnosti, ki jih človek s svojega omejenega vidika ne zmore in ne sme predrzno presojati.

Tako judovska kot krščanska teologija pa se ni mogla izogniti tudi pomisli o božjem trpljenju. (O tem napr. Moltmann in Sorč, v Sorč, 2005:132 ff.) Če je »Bog svet tako ljubil, da mu je poslal svojega edinega, ljubljene Sina«, kot je zapisano, potem se ni mogoče izogniti misli, da je Bog tudi sam trpel ob trpljenju svojega Sina, (ki je »eno z Očetom«), pa svojega ljudstva, človeka in stvarstva. Že Talmud opozarja na paradoks: Bog je trpel tudi, ko je posegel, da bi rešil svoje ljudstvo, in je pri tem pokončal faraona in njegovo vojsko; trpel, saj je bil tudi faraon njegovo stvarstvo. Vsekakor pa se Bog – tako vsaj razlagalec v Talmudu – ni veselil skupaj z Izraelom: »Delo mojih rok je izginilo v morju, in vi hočete, da pojem z vami?« (Po Dietrich, Link, 1, 210.) Z zaostrovanjem zaresnosti vprašanja zla in trpljenja se ni mogoče izogniti vprašanju trpljenja boga samega (*teopašizem*). Zaresno vzeta predstava/spoznanje o božjem trpljenju, božjem sočutju in (zato) trpljenju pa neizogibno »postavi pod vprašaj« predstavo o božji vseмогоčnosti in svobodi; vodi do dvoma v vseмогоčnost in svobodo boga, ki ne more preprečiti svojega trpljenja ob trpljenju poražencev (v spopadih, kjer zmaga katerega koli

njegovih pomeni poraz nekega drugega njegovega). Kot da se vsiljuje alternativa: ali ohraniti človeške predstave o Božji vsemogočnosti in svobodi – ter zato ali dvomiti v Božjo pravičnost in ljubezen ali ju odmakniti v nedoumljivost in skrivnostnost božjega, v nedoumljivo razliko med Božjo in človeško pravičnostjo – ali pa ohraniti predstavo o Božji ljubezni in pravičnosti in izpostaviti dvomu Božjo vsemogočnost ali jo odmakniti v nedoumljivost razlike med človeško predstavo/željo vsemogočnosti in skrivnostjo Božje (ne)moči.

Zdi se, kot da v novejšem času pridobiva na teži misel o božjem sočutju in trpljenju in zato predstava o božji ne-moči, merjeni z merili/pričakovanji človekovih želja in strahov.

Seveda se tudi ob tem obnovi vprašanje, ali ne gre spet za variacijo stare teodiceje, da bi razbremenili boga odgovornosti za stvarstvo in človeka; tudi za ceno, da z božjo ne-močjo in odsotnostjo damo prostor navzočnosti nekega Drugega (načela in počela) kot vzročnika zla, za ceno ponovne aktualizacije nekega temeljnega dualizma boga in proti-boga.

Jüngel vztraja: »Nihče zares proti Bogu, razen Boga samega«. Bog združuje nasprotja tako, da je Božja božanskost taka in tudi drugačna. Tudi znotraj še tako velikega nasprotja je v Bogu vedno še večja/globlja identiteta. Bog ne neha biti bog, ko postane človek in kot človek trpi in umre. Božje božanskosti ni mogoče alterirati z nobeno Drugostjo; Bog, ki je Ljubezen Troedinosti, se ne more od-tujiti samemu sebi. (Jüngel, 2003:250, 251.) Na tem je po Jünglu treba vztrajati. Najmanj, kar ob tem lahko rečemo, je, da je treba razlikovati – dopuščati razliko – ne le med našo, človeško predstavo/željo pravičnosti in ljubezni in končno nedoumljivostjo skrivnosti Božje pravičnosti, ampak tudi (in predvsem) med našo človeško predstavo/željo vsemogočnosti in končno nedoumljivostjo Božje (ne)moči. Če česa ne moremo izključiti/odmisлити iz Boga, kot se je razodel po Kristusu in evangeliju, je njegova ljubezen, (zato) sočutje, trpljenje. »Bog, ki je ljubezen, trpi/vzdrži (erleidet) zlo, ki ga noče in ga premaguje prav s tem, da ga pretrpi/prestane«. (Jüngel, 2003:252.)

Tak sočuten, trpeči bog – pred katerim stojimo v svetu – vzpostavlja novo, drugačno z(a)vezo s človekom. Bog, »ki je ljubezen«, v

svetu ni tako in zato, da ne bi bilo trpljenja, ker bi ga on odpravljajal (in bi človek lahko v tem smislu računal nanj); v svetu je – po Kristusu – odsotno navzoč kot sočuten in trpeč. Človek je z Bogom v trpljenju, ko trpi sam ali ko sočutno pomaga, deluje proti trpljenju (Mt 25, 31–46: »Lačen sem bil in ste mi dali jesti [...] kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov [najšibkejših, trpečih], ste meni storili«).

PROTESTANTSKO KRŠČANSKI ODGOVOR IN NJEGOVE DILEME

Kakšen bi bil evangelijsko protestantski odgovor na izzive ateizma (pa čeprav ne več bojevitega, ampak prej resigniranega) in na drugi strani »povratka svetega« v svet (na sledi poganske religioznosti oziroma v smeri kozmoteizma)?

Če govorimo o »izzivih«, je posredno že povedano, da (naj) ne gre za pristajanje, kapitulacijo pred enim ali drugim. Spomnimo se še enkrat na Bonhoefferjevo formulacijo paradoksa krščanske pozicije, ki je navsezadnje *pozicija križa*: zapuščenosti od Boga v svetu brez boga – pred Bogom.

Sprejeti ali celo pozdraviti vrnitev svetega v svet (sakralizacijo, desekularizacijo, raz-odčaranje sveta), pomeni videti in sprejemati (le) kontinuiteto, zvezo med svetim v svetu, svetostjo sveta in božanstvom Boga, ne pa (tudi) nepremostljive razlike (diastaze), nasprotja in konflikta, ki razločuje Boga biblijskega/evangeljskega razodetja od kozmoteističnega, »inkluzivno monoteističnega« (o katerem govori Assmann ob starih poganskih religijah in bogovih) ali od boga in bogov neukinljive arhaične/kozmične religioznosti kot konstante človeške religioznosti (o kateri govori Eliade). Ljudska religioznost krščanskega srednjega veka je vse do sodobnosti – posebej v kmečkih okoljih, a nikakor ne le tam – dejansko vseskozi ohranjala to kontinuiteto, znotraj katere je bilo »krščansko sveto« – z zakramenti, svojimi sveti kraji in časi, na primer z liturgičnim ciklusom praznovanja Jezusovega rojstva in vstajenja – le posebna plast ali del svetega v svetu in svetosti sveta (skupaj s temu nasprotnim demonskim/satanskim sveta oziroma v svetu).

Dominantna katoliška doktrina in praksa je pristajala na velike koncesije taki ljudski religioznosti (Kerševan, 1989:12 ff); obravnavala jo je kot človeško predpostavko, tako rekoč osnovo in gradivo za naknadno krščansko nadgradnjo, preoblikovanje in preosmišljanje. Kot da bi veljalo: »Le pogan je lahko dober kristjan oziroma samo on lahko to postane.« Sekularizacija in ateizem, ne »poganstvo« in »praznoverje«, sta bila razumljena in obravnavana kot glavna nevarnost za vero.

Evangeljsko protestantsko krščanstvo je nasprotno brez večjih težav sprejemalo sekularizacijo in desakralizacijo in jo (upravičeno) videlo kot tudi nekaj svojega in krščanskega. Harnackovo raziskovanje in Barthovo opozarjanje, da so Rimljani prve kristjane obtoževali ateizma, je nastalo v protestantskem okolju. Prav tako je le v takem okolju lahko nastal in odmeval znani dvojni aforizem Ernsta Blocha: »Le ateist je lahko dober kristjan, le kristjan je lahko dober ateist.« Le kdor kot ateist zavrača vse bogove sveta in/ali ne išče in ne najde bogov v svetu, ampak živi in deluje samo-odgovorno, lahko zaresno veruje, (za)upa v božji evangelij in božjo obljubo prihajajočega božjega kraljestva. Le kdor – kot kristjan – sprejema, da nas je Bog sam pustil v svetu same, lahko v svetu živi brez boga in ne išče njegovih nadomestkov v različnih kultih osebnosti in stvari, narave ali zgodovine.

Skušnjava, nevarnost zdrsa je v protestantskem krščanstvu – kot pri nekaterih mističnih tokovih – prej v smeri ateizma (ne pa čaščenja takih ali drugačnih malikov kot pri katoliškem krščanstvu). »Ateistična teologija«, »teologija božje smrti« z vrhom v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, se je na to pot tudi izrecno odpravila, sklicujoč se – neupravičeno – tudi na Bartha in Bonhoefferja oziroma njegovo »nereligiozno krščanstvo«. Ateistična teologija je sicer upravičeno vzela za središče svoje interpretacije tudi od Bonhoefferja izpostavljeni Jezusov križ in Jezusovo zapuščenost od Boga kot paradigmo človekovega položaja v svetu; lahko pa bi rekli, da je šla »predaleč« v »oddaljevanju« božje obljube vstajenja in odrešenja. S Kristusovim križem je povezano njegovo vstajenje. V času po Kristusu pozicija križa – v svetu in pred Bogom – vključuje (za)upanje v obljubo vstajenja/odrešenja. Za kristjana je dejstvo vere

Kristusov križ skupaj z njegovim vstajenjem: da se je Bog *že* učlovečil in kot učlovečeni ne le zapuščen umrl, ampak tudi *že* vstal, »šel k očetu [...]«, »poslal Svetega duha [...]« in mu je *že* bila »dana vsa oblast na nebu in na zemlji«. Torej vera, ki je več kot zgolj vztrajanje pred Bogom in z Bogom v svetu brez boga. Bog/vstali Kristus je po vstajenju na nek način *že* navzoč v svetu. Toda ta način ne more biti enak načinu navzočnosti in (po)moči različnih (poganskih) bogov in sil v svetu pred Kristusom in mimo njega. Vstali Kristus ni in ne more biti zgolj novi, dodatni ali nadomestni bog iste vrste. (Barth govori v tej zvezi o »baaliziranju Jahveja in religionizaciji Kristusa«; prim. Kerševan, 1992:71.) Če bi bil to/tak, ne bi bil Bog, ki se je učlovečil. Tak bi bil lahko brez učlovečenja, brez smrti in vstajenja.

Protestantsko krščanstvo ne more ostati zgolj pri križu (brez vstajenja), ne more pa tudi brez zadržkov slediti misli, da je božje učlovečenje in vstajenje *že* posvetilo, *že* poveljalo človeka, človeško naravo ali celo stvarstvo, pa čeprav samo v jedru, v kali, v začetku (k čemer je nagnjena pravoslavno krščanska teologija s pojmom *theosis*, poboženja: »Bog se je učlovečil, da bi človek postal Bog«).

To bi bila pre-lahko-miselna pot v pokristjanjeni kozmoteizem ali anthropoteizem, prelahkomislen pristanek na sveto v svetu in sveto sveta. Judovski temeljni ugovor proti krščanstvu in temeljni razlog za judovsko prepričanje, da Mesija še ni prišel in da ga je treba še čakati, je, da je vse še enako in da ni videti, da bi bil svet *že* odrešen in da je božje kraljestvo s Kristusom Kraljem *že* tu (Lapide, 1988:103 ff). Krščanstvo temu posredno pritrjuje s predstavo o božjem kraljestvu šele ob drugem Kristusovem prihodu in z verovanjem v Svetega duha, ki je prišel po Kristusu in ki ne deluje »materialno«, ki »veje, koder hoče,« in ki preprečuje, da bi v višinah in globinah človeka in stvarstva (*že*) videli Božje, v nižinah in površnostih/malenkostih pa (*še*) Satanovo. Luther: »Bog se je učlovečil, da bi človek ostal človek.«

Pa vendar...

Paul Ricoeur v svoji razpravi v *že* starem zborniku o svetem (Castelli, 1974: 57 ff) na primer najprej pregledno predstavi razliko med poganskim in judovsko-krščanskim pristopom. Nasproti pogan-skemu *numinoznemu*, ki se izraža v (božjih) *podobah in ritualih*, v svetih prostorih in časih, kjer se vzpostavlja zveza med človeškim delo-

vanjem in kozmogonijo, kjer se izraža in vzpostavlja sveti kozmos kot urejen prostor bogov, sveta in ljudi, – imamo na drugi strani opraviti z *besedo*, ki le izreka, razglša Božje ime; ritual je prvenstveno besedno ponavzočenje spomina na zgodovino odrešenja; namesto svetega v svetu narave je tu zgodovina in etika medčloveških odnosov; podoba človeka pred Bogom je podoba romarja v puščavi, ne pa prebivalca svetega kozmosa. Kot tako je krščanstvo s svojim pojmovanjem časa in prostora prispevalo k moderni desakralizaciji sveta.

Toda kakor koli je po Ricoeurju tako razlikovanje ustrezno, vendarle kot čisto nasprotje ne vzdrži. Beseda (npr. pri pridigi ali podeljevanju zakramentov) izraža numinozno/sveto/boga, zato je kot hierofanija »*tremendum et fascinans*«, vzbuja strah in privlačnost hkrati, in le kot taka zavezuje k poslušanju. Besede *Svetega pisma* razglšajo Božje ime in ukinjajo hierofanije, sveto v svetu, toda tako, da jih spreminjajo v znake, ki jih uporabljajo, ko govorijo o Bogu. Razglšanje Boga/božjega imena in odrešenja ni mogoče brez znakov oz. simbolov sveta in človeka. Ikonoklazem – rušenje podob, ki/ker se častijo – in uporaba simbolov sta v dialektičnem razmerju, pravi. »Upanje, da bo vera v besedo preživela religijo svetega, je napačno«, saj je »usoda poslušanja besede vezana na ponovno rojstvo svetega in njegovih simbolov – onkraj njegove smrti« (Castelli, 1974:76).

Znan je odgovor, da je vstali Jezus navzoč v svetu, še več, da je vladar sveta, toda na nov način, v skritosti. Kot se je Bog odločilno razodel ljudem tako, da s je »skril v človeku Jezusu« (Barth), tako je Jezus kot vstali/bog navzoč v svetu v skritosti, vlada tako, da služi ... Skrito pomeni: ne v veličastnosti, v moči, ki od nekdanj razodeva sveto kot *tremendum et fascinans*, kot vzbujajoče strah in čaščenje, pa tudi račune, kako ga pridobiti in uporabiti zase. Skritost, nevidna navzočnost pomeni navzočnost v šibkosti, nemoči, ranljivosti, trpljenju – ki ne kličejo po čaščenju, posnemanju in uporabljanju. Sveto, ki/ker tako razodeva/skriva Jezusa kot Boga, je zdaj tu drugače od pričakovanega. Sveto/Jezus Kristus je tam, kjer ni mogoč račun, verjetnost ali celo gotovost, je tam, kjer je zato potrebna – in le po božji milosti mogoča – *vera* v končno božjo pravičnost, moč in kraljestvo...

Znana in zgoraj navajana evangelijska predstavitev poslednje sodbe in Jezusove nagrade tistim, ki so pomagali lačnim, preganjanim

itd., saj so s tem pomagali Jezusu samemu, kajti »kar ste storili kateremu od mojih najmanjših, ste meni storili« (Mt 25, 31-46), ni enostavna.

Ljudje so bili nagrajani, ker so to počeli, ne da bi vedeli za Jezusa in računali na nagrado: »Gospod, nikdar te nismo videli [...]«. Ali velja to tudi, ko vemo in zato lahko računamo: ne delamo le iz sočutja, ampak tudi človeško »računamo«? Verjetno da.

S človeškega vidika – in z drugega ne moremo presojati – bi težko rekli ne.

Toda poanta Mt 25 vendarle ostaja: najbolj zaresna vera, zaresna *fides (implicita)*⁶ je le tam, kjer je Bog navzoč v skritosti, ki/da onemogoča človeško, prečloveško računanje z njim; tam, kjer niso možni nikakršni računi ne z ljudmi, ne z Bogom, kjer zato ne gre brez vere kot (za)upanja. Ta dopušča kvečjemu slutnjo, da je Bog na svoj način že navzoč. A samo to, kaj več bi bilo manj (od krščanske vere) ...

To bi pomenilo »stati in obstati« zaradi upanja in v njem.

V sodobnem svetu to pomeni vztrajati proti toku; ta vleče ali v ateizem ali v »poganski« kozmoteizem oziroma kozmično religioznost ali pa v kombinacijo med obema, na primer v psevdosakralizacijo vrednot, idealov in idolov tako imenovane posvetne religije.⁷

Delovati proti toku, seveda pomeni izgubljati: moč, vpliv, pripadnike, če gre za cerkev. Nova zaveza sicer kot da ponuja oporo pri tem: »Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor ga izgubi zaradi mene, ga bo našel.« (Mt 10, 39.)

Toda to je spet zgolj opora vere kot (za)upanja.

- 6 Ali ni prav *fides implicita* najbolj čista vera, saj le ona ne računa, ni obremenjena z neubranljivo religiozno skušnjavo »računanja« (Barth). Za pobožnost – kot nasprotni pol nepreračunljive vere – je nekje Luther zapisal, da je »največji greh«, saj skuša z njo človek (iluzorno in grešno hkrati) pridobiti za svoje odrešenje nekaj, kar je izključno zadeva božje milosti (prim Kerševan, 1992:68).
- 7 Pojem *posvetna religija* imam za ponesrečenega. Če je mišljena ideologija – »religija« – brez svetega, je to »leseno železo«. Brez svetega ni religije. Če je mišljena religija, ki sakralizira tostranske pojave, vrednote, cilje, jim daje status na meji s transcendenco, – potem je to splošna značilnost določenega tipa religij, ki jo srečamo tudi pri tradicionalnih arhaičnih religijah (po Eliadeju).

Ljudje in ustanove v svetu seveda ne moremo, da ne bi iskali življenja in moči (preživetja), in to v svetu, v katerem nas je Bog pustil same in ne moremo računati na njegovo (po)moč. Od tod tudi v »cerkvah reformacije« prilagajanje toku (v primerjavi s katoliško in novoprotestantskimi cerkvami Severne Amerike sicer zadržano): iskanje nove duhovnosti, tudi mistike, reafirmacija obrednosti, poudarjanje binkošti Svetega duha mimo križa, v to usmerjena nova premišljanja Božje troedinosti (Zimmerman, 2003).

Že po vsem povedanem je očitno, da so taka iskanja in prilagajanja obremenjena z dilemo: do kje konkurirati na terenih, ki so bližji drugim usmeritvam v krščanstvu in drugim religijam; do kje tvegati, da se s tem izgubi lastna pozicija (križa) in z njo zmožnost, biti (krščanska) sol in kvas modernega sveta.

LITERATURA

Antes, Peter (2004): *Das Christentum*. München: DTV.

Armstrong, Karen (1993): *A History of God*. London: Heinemann.

Assmann, Jan (2003): *Moses der Ägypter*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Assman, Jan (1999): *Altägyptische Monotheismen*. *Welt und Umwelt der Bibel* 11: 20–28.

Bonhoeffer, Dietrich (1951/1997): *Widerstand und Ergebung. Briefe aus der Haft*. Uredil E. Bethge. Gütersloh: Kaiser.

Bonhoeffer, Dietrich (2005): *Odgovornost in svoboda. Izbor iz filozofsko-teoloških del*. Celje: Mohorjeva družba.

Castelli, Enrico (ur.) (1974): *Le Sacré*. Pariz: Aubier.

Dietrich, Walter, Link, Christian (2000): *Die dunklen Seiten Gottes I–II*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Einstein, Albert (1934): *Mein Weltbild*. Amsterdam.

Eliade, Mircea (1990): *Das Heilige und das Profane*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Eliade, Mircea (1986): *Die Religionen und das Heilige*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

- Flere, Sergej, Kerševan, Marko (1995): Religija in (sodobna) družba. Ljubljana: ZPS.
- Friesl. Christian, Polak, Regine (ur.) (1999): Die Suche nach religiösen Aura. Graz, Wien: Verlag Zeitpunkt.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: C. H. Beck.
- Hertzberg, Arthur (1996): Judaismus. Reinbeck: Rowohlt.
- Hribar, Tine (1990): O svetem na Slovenskem. Maribor: Obzorja.
- Jüngel, Eberhard (2003): Ganz werden. Theologische Erörterungen V. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kerševan, Marko (1989): Religija in slovenska kultura. Ljubljana: ZIFF – Partizanska knjiga.
- Kerševan, Marko (1990): Sveto, religija, religiologija. Nova revija 103:1517-1526.
- Kerševan, Marko (1992): Vstop v krščanstvo drugače. Protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kippenberg, Hans, Riesenbrodt, Martin (2001): Max Webers »Religionssystematik«. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Körtner, Ulrich H. J. (2000): Der Verborgene Gott. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Lapide, Pinchas (1988): Warum kommt er nicht? Jüdische Evangeliumauslegung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Oelmüller, Wili (1999): Negative Theologie heute. München: Fink.
- Protestantizem (2001). Ur. Marko Kerševan. Poligrafi, tematska številka, 21/22. Ljubljana: Nova revija.
- Sorč, Ciril (2005): Kenoza pri Jürgenu Moltmannu in Hansu Ursu von Balthasarju. Stati inu obstatu 1-2: 123–147.
- Stolz, Fritz (1996): Einführung in den biblischen Monotheismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sveto pismo. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Weber, Max (1964): Soziologie, Weltgeschichtlichen Analysen, Politik. Stuttgart: Kröner Verlag.
- Weber, Max (1998): Protestantska etika in duh kapitalizma. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Zimmerling, Peter (2003): Evangelische Spiritualität. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.