



Marko Kerševan

VPRAŠANJE ZLA V KRŠČANSKIH TEOLOGIJAH (V PRESOJAH SOCIOLOGOV RELIGIJE) *In memoriam Peter Berger (1929–2017)*

Današnje predavanje je nastalo kot odgovor na vprašanje voditelja študijskih večerov, ali imam kaj pripravljenega, da bi na hitro vskočil namesto zadržanega napovedanega predavatelja. Na misel sta mi prišli dve temi. Prva: obravnavanje zla v religijah in posebej v krščanskih teologijah skozi oči in očala znanih religiologov in sociologov religije, ki ker sem jo pred mnogimi leti že predaval študentom. Druga: predstavitev dela nedavno umrlega sociologa religije Petra Bergerja – potreba spregovoriti o Bergerju mi je že dolgo ležala na duši in mi kot neizpolnjena obveznost vzbujala slabo vest. Odrešilna ideja je bila, da obe temi na nek način povežem. Taka povezava bi me po eni strani odvezala od naloge izčrpno predstaviti Bergerja in njegovo delo (za kar mi je zmanjkalo časa); po drugi strani pa bi me pritegnitev Bergerja v obravnavo probl ematike zla v religijah dodatno zavarovala pred gotovo utemeljenimi očitki, da kot sociolog posegam v temo, ki je znotraj religiologije v širšem pomenu besede predvsem zadeva teologov in njihovih kompetenc. Dejstvo je, da se je Peter Berger osebno in kot sociolog z velikim poznavanjem teologije zavzeto lotil tudi te velike – stare in vedno znova obnavljane – teme, katere obravnavanje je v sociologiji religije odločilno zaznamoval Max Weber. V slovenskem prevodu imamo v *Izbranih spisih iz sociologije religije* relevantna Webrova besedila in tudi Bergerjevo knjigo *Vprašanja vere*, v kateri se sooča tudi z vprašanjem, ki je v naslo-

vu našega predavanja, imamo že kar nekaj let prevedeno v slovenščino.¹ Obe knjigi bomo uporabili tudi mi.

1: Srečanja s Petrom Bergerjem

Slovenska družboslovno izobražena javnost Petra Bergerja pozna predvsem po prevedenem delu *Družbena konstrukcija realnosti* (1966, slov. prevod 1988), ki je bila mnogo let standardno in bolj ali manj obvezno branje študentov sociologije, vsekakor tistih na Filozofski fakulteti. Delo je bilo tako sprejeto tudi v svetovni sociologiji in družboslovju. Skupaj sta ga napisala sodelavca in prijatelja Peter Berger in Thomas Luckmann, ki sta se kot izseljenca iz Evrope po II. svetovni vojni srečala na znameniti New School of Social Research. Thomas Luckmann (1927–2015), naš rojak, se je, kot je znano, leta 1969 vrnil v Evropo, v Nemčijo, na univerzo v Frankfurtu in za tem v Konstanzu, kjer je kmalu dosegel svetovni odmev z raziskovanjem različnih vidikov sociološke teorije in novo zastavitvijo opredeljevanja problema religije v sodobnih družbah (*Nevidna religija*, 1967). Njegovo življenje in delo sta zdaj pri nas dovolj poznana. Peter Berger se je rodil na Dunaju v judovski družini, ki je prestopila v krščanstvo. (Njegovi materi je bilo ime Jelka!) Družina se je po Hitlerjevi priključitvi Avstrije leta 1938 uspela preseliti v takratno britansko Palestino. Leta 1947 je z družino emigriral v ZDA in leta 1954 doktoriral na New School of Social Research, kjer se je srečal s Thomasom Luckmannom, ki je po vojni z(a) ženo, Latvijko, iz Avstrije prav tako emigriral v ZDA.

V nasprotju z Luckmannom je Berger ostal v ZDA in dolgo delal kot profesor na univerzi v Bostonu. Poročil se je z Brigitte Kellner, nemško emigrantko, ki se je v ZDA prav tako uveljavila kot univerzitetna profesorica sociologije (družine). V večji meri kot Luckmann, ki je imel širše teoretske ambicije, se je Berger vse življenje raziskovalno spoprijemal s

1 Prevod Bergerjeve knjige iz leta 2004 je izšel leta 2011 v knjižni zbirki Logos, ki jo ureja Gorazd Kocjančič. Delo je prevedla Niki Neubauer, za dobro spremno besedo se lahko zahvalimo Janu Peršiču.

problematiko religije in religioznosti v modernih družbah, posebej se veda v ZDA, čeprav je ob tem (in zato) pisal tudi o sodobnem kapitalizmu (pa revolucijah in socializmu), o modernizaciji, globalizaciji, sodobnem kulturnem in religijskem pluralizmu. Njegove številne živahno in berljivo pisane knjige so imele – drugače kot Luckmannove – odmev tudi v širših in ne le strokovnih družboslovnih krogih.² Na hitro in od zunaj bi ga lahko označili kot kritičnega, zmerno konzervativnega avtorja, ki je samokritično reflektiral in analiziral tudi lastna konzervativna stališča in nazore.

Od kod in zakaj slaba vest oziroma občutek dolžnosti, da moram Petra Bergerja predstaviti slovenski javnosti?

Prvi razlog je najosebnější. Z Bergerjevimi teksti sem se srečal že povsem na začetku svojega raziskovalnega dela, in to z dvema deloma, ki ju je napisal skupaj z Luckmannom, že omenjeno knjigo *Družbena konstrukcija realnosti* in odmevnim skupnim člankom *Sekularizacija in pluralizem v International Yearbook for the Sociology of Religion* (1966). Obe deli sta močno vplivali tudi na moje raziskovanje. Luckmanna sem kmalu za tem leta 1972 tudi osebno spoznal in kasneje z njim sodeloval: kot Humboldtov štipendist, na različnih mednarodnih in domačih konferencah, postali in ostali smo družinski prijatelji vse do njegove smrti leta 2015. Tudi pisal sem o njem. Bergerja osebno nisem nikdar srečal. Prav v letih mojih najintenzivnejših stikov z Luckmannom sta se nekako razšla; ne le zaradi njegovega odhoda v Evropo, ampak tudi strokovno, nenazadnje pri teoretskem opredeljevanju religije. Luckmann je religijo opredeljeval zelo široko, Berger je vztrajal pri ožji opredelitvi,

2 Nekaj (značilnih) naslovov njegovih glavnih del (poleg omenjenih v članku): *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (1963), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967), *A Rumors of Angels: Modern Society and Rediscovery of the Supernatural* (1969), *The Homeless Mind* (1973), *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change* (1974), *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (1979), *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (1992), *The Desecularization of the World* (ur.) (1999), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World* s Samuelom Huntingtonom (2002), *Religious America, Secular Europe?* z Grace Davie in Effie Fokas (2008).

ki je vključevala pojem svetega. Luckmannov odhod v Evropo in drugi razhodi so takrat vplivali tudi na njune medsebojne in meddružinske odnose; v mojih osebnih in družinskih srečanjih z Luckmannom in njegovimi je bil Peter Berger pogosto »odsotno navzoč«, dejansko pa ga pri Luckmannu nismo nikoli srečali. V zadnjih desetletjih življenja sta zopet začela sodelovati in eden od rezultatov je skupni projekt ter knjiga *Modernost, pluralizem in kriza smisla*³.

Drugi razlog je povezan z dejstvom, da je bil Berger med tistimi avtorji takratne »novejše sociologije religije«, ki so najzgodnejše in najjasnejše artikulirali sociološki pojem sekularizacije, ga povezali z razvojem moderne družbe in značilnostmi »modernega človeka« (Luckmann je bil do pojma in dejanskosti sekularizacije vseskozi skeptičen). Ko/ker je največ pisal o ameriški družbi, se je ob tem ubadal z vprašanjem, od kod in zakaj »ameriška anomalija« – večji in vztrajnejši vpliv religije v ZDA v primerjavi z evropskimi modernimi družbami. Kasneje je ob soočenju z naraščajočim vplivom religij v večjem delu sodobnega sveta (nova politizacija religij, religiozni fundamentalizem, nova religiozna gibanja) tezo o nujni povezanosti sekularizacije in modernizacije v sodobnem svetu opustil. Sekularizacijo je začel obravnavati kot posebnost, »anomalijo« evropskega razvoja in akademskih univerzitetnih in izobraženih okolij v ZDA. V svojem zadnjem delu (*Mnogi oltarji modernosti: paradigma za religijo v pluralistični dobi*, 2014) pa je v predgovoru vendarle dal priznanje angleškemu avtorju, Stevu Bruceju (ki je vztrajal in vztraja pri sekularizacijski tezi), in zapisal, »da teoretiki sekularizacije nimajo tako narobe, kot sem mislil nedavno«, čeprav sekularizacijsko tezo še vedno zavrača. Sam je v poznih letih zagovarjal tezo, da so moderne družbe neizogibno povezane s pluralizmom religij in le posredno in ne nujno s sekularizacijo.

Bergerjevo delo sem vseskozi spremljal. Opiral sem se na njegovo pojmovanje sekularizacije v zgodnjih delih; tudi v njegovem razhajanju z Luckmannom okrog opredeljevanja religije sem sprejel njegovo opre-

3 Delo *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Bertelsmann Foundation, 1995) je izšlo v slovenskem prevodu v založbi Nove revije leta 1999 (prevod Suzana Cergol, spremna beseda Frane Adam).

delitev, ker sem tudi sam vključeval pojem svetega v opredeljevanje religije. Pojmovanje sekularizacije sem že na začetku artikuliral tako, da sem ga lahko ohranil vse do danes, kljub Bergerjevimi kasnejšim zavračanjem in revizijam. Vseskozi mi je bila blizu tudi Bergerjeva pozornost do tradicionalnih religij in tradicionalnih oblik in vsebin religioznosti tudi v modernih družbah; še posebej sta mi bili blizu njegova pozornost do teologije in spremljanje sodobnih teoloških razprav. Svojo pozornost do krščanske teologije in njeno poznavanje je izpričal v enem svojih zadnjih knjižnih del, *Vprašanja vere* (2004), edinem, ki je bilo prevedeno v slovenščino (če odmislimo njegovi skupni deli z Luckmannom). Prav to delo in njegov prevod sta *tretji razlog* za moj dolg do Petra Bergerja. Berger se v tem delu – čeprav je prvenstveno sociolog religije – loti teološkega preizpraševanja krščanskega *Creda*, apostolske veroizpovedi; rezultat tega je njegova osebna »skeptična pritrditev krščanstvu«, kot se glasi tudi podnaslov njegove knjige. Delo izpričuje dobro poznavanje klasične in sodobne teologije, tudi subtilnih razlik in razlikovanj znotraj njiu. Hkrati pa s tem znanjem in poznavanjem vendarle ravna tako, kot je po ugotovitvah njega samega in drugih sociologov religije značilno za modernega človeka v sodobni pluralistični in/ali sekularizirani družbi. Med različnimi teološkimi odgovori, ugovori in zagovori (znotraj različnih krščanskih konfesij in njihovih teologij) samostojno izbere in poveže tiste, ki so mu ob danem vprašanju najbližji, najprepričljivejši – ne glede na zahteve te ali one konfesionalne pravovernosti. Po njegovem sodoben človek neizogibno ni le vsak svoj sociolog in filozof, ampak tudi teolog. Po vsebini je njegova kritična pritrditev krščanstvu tako (odlična) krpanka, *bricolage*, po njegovi presoji najboljših njemu poznanih teoloških sestavin (odgovorov in dvomov). In tudi pove, da je to. Pove in poudari tudi, da je to *njegova* osebna izbira, njegova osebna *pritrditev krščanstvu* in povabilo drugim, da preverijo, ali in v koliko lahko sami pritrdijo njegovi kritični pritrditvi ali ne. V članku se bomo odzvali na to povabilo ob samo eni, a pomembni sestavini njegove krpanke: njegovi presoji glede *krščanskih teoloških soočanj z vprašanjem zla*, vprašanjem *teodiceje* in njegove osebne opredelitve ob tem.

In še *četrti razlog*, da se seznanjamo s Petrom Bergerjem in tako počastimo njegov spomin prav v *tem prostoru in v tej reviji*: Berger sam se tudi v tem delu izrecno osebno *opredeli kot luteran* (na primer: »moje biografske korenine so v luteranstvu in še vedno se opredeljujem za luterana, čeprav z velikimi zadržki«, »sem močno pristranski v prid luteranstva«).

2: Zlo v religijah

Vprašanje zla, hudega, je velika tema v vseh religijah. Pravilneje: ljudje se od nekdaj in vsepovsod srečujejo/srečujemo s trpljenjem, z uničevanjem, s smrtjo – z nečim, kar doživljajo/vidijo/poimenujejo kot zlo; zlo, ki ga doživljajo, trpijo ali sami povzročajo ali pa ga vidijo doživljanega ali povzročanega pri drugih. Soočajo se z njim na vse načine, ki jih poznajo in zmorejo – tudi ali celo predvsem magično in religiozno. Na tem mestu se ne bomo lotevali vse *fenomenologije zla* niti si ne bomo privoščili izčrpnega pregleda in primerjave, kako se različne religije spopadajo z njim. Osredotočili se bomo na religije, v katerih in za katere je vprašanje zla posebej zaostreno: na krščansko in njej sorodne *monoteistične religije* z enim in edinim Bogom Stvarnikom sveta in človeka. Z ozirom na takega Boga je postalo vprašanje zla vprašanje *teodiceje* (»opravičenje Boga«); vprašanje, kako razumeti/»opravičiti« zlo v svetu, ki je s človekom vred stvaritev edinega Stvarnika, ki je – kot beremo na začetku Biblije – svoje stvarjenje sveta pospremil z ugotovitvijo »in bilo je dobro«; Boga Stvarnika, ki ni le edini, ampak tudi vsemogočni in dobri Bog.

Da kot neteologi ne zaidemo prezgodaj in predaleč v meandre teologije, začnimo z Maxom Webrom.⁴ Ta je v svojih primerjalnih študijah iz sociologije religije ime *teodiceja* uporabil širše, za prizadevanja

4 Seveda je bilo vprašanje teodiceje obilno obravnavano tudi v zgodovini filozofije: naj ob Leibnizu (1664–1761), kateremu dolgujemo sam izraz *teodiceja*, spominim samo na Kanta in njegov spis *Das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, 1799 (*O neuspehu vseh filozofskih poizkusov v teodiceji*), in Heglovo iskanje rešitve problema zla v usmeritvi k »celotni« ter njegovo zagotavljanje, da

vseh religij, da postavijo in odgovorijo na vprašanja, od kod, zakaj in čemu človeško trpljenje, smrt in zlo v svetu.⁵ Po Webru obstajajo samo trije religiozni miselni sistemi, samo tri teodiceje, ki ponudijo »racionalne« zadnje odgovore na vprašanje o »vzrokih neskladja med človekovo usodo in njegovo zaslužnostjo«: indijski nauk o karmi/samsari, dualistične religije Zarathustre in v monoteističnih religijah »dekret o predestinaciji« *Deus absconditus* (»skritega boga«), po katerega smislu verujoči človek ne sprašuje. Ti trije odgovori se po Webru »le izjemoma pojavljajo v čisti obliki« (Weber 2016, 17; Weber 1980, 317–19). Nas bo tokrat zanimala le »prava teodiceja« enega in edinega Boga Stvarnika. Je njen izhod res tak, kot ga je videl Weber? In če se le izjemoma pojavlja v čisti obliki – katere so njene najpogostejše in najprepričljivejše sodobne teološke »nečiste« oblike/kompromisi in kaj govori zanje ... Sodobne odgovore na to vprašanje bomo poiskali pri drugem sociologu religije, Petru Bergerju. Pri tem se seveda ne bomo mogli izogniti vsaj bežnemu vpogledu v sodobna krščanska (in judovska) teološka soččenja z vprašanjem zla.

Kje vidi in kaj vidi kot zlo Biblija?

Zlo v stvarstvu, kozmično zlo

V začetku je bilo vse dobro: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. [...] Bog je videl, da je dobro.« Pa vendar proti koncu (krščanske) Biblije pri apostolu Pavlu beremo: »Celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine.« (Rim 8,22) In pred tem: »Stvarstvo je bilo podvrženo ničevosti in sicer ne po svoji volji, ampak

je »prava teodiceja«, pravo opravičenje boga, v zgodovini sveta kot »razvojni poti udejanjanja duha« (v *Predavanjih o filozofiji zgodovine*). O tem Dietrich in Link 2000: 107–9.

- 5 Weber sicer uporabi izraz teodiceja (»teodiceja sreče«) tudi za »službo legitimiranja, s katero mora religija služiti zunanjemu in notranjemu interesu oblastnikov, posestnikov, zmagojočih, zdravih, skratka srečnih« (Weber 2016, 12). Toda v nadaljevanju se ukvarja predvsem s »teodicejo trpljenja« (njegov izraz).

zaradi njega, ki ga je podvrgel v upanju, da se bo tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok.« (8,21) Kozmično trpljenje, trpljenje stvarstva, v stvarstvu; obljuba »novega neba in nove zemlje« ...

Vmes je greh/upor posebej izpostavljenih ustvarjenih bitij, (»padlih«) angelov in prvega človeka, moža in žene: »Zaradi tebe naj bo prekleta zemlja« (1 Mz 3,17). Po grehu prvih ljudi je prišla smrt. Toda od kod je prišla? Od kod je prišlo zlo, ki mu je človekov greh odprl vrata? Zlo, kozmično in/ali človeško, je bilo v Bibliji in stvarstvu tako vsiljivo opazno, da so že judovski talmudisti ob spraševanju, kdaj in kako je prišlo v dobro stvarstvo, našli odgovor že čisto na začetku Biblije, v opisu drugega dne stvarjenja, ko je Bog z obokom neba *ločeval* vode pod njim in nad njim: takrat *ni videl in ni rekel, da je dobro*, kot je to rekel po opravljenem stvarjenju za vsak drug dan. (1 Mz 1,6)⁶ Z ločitvijo/delitvijo drugega dne naj bi prišlo v dobro stvarstvo zlo, z razpoko naj bi se odprla vrata zlu. Šele z »novim nebom in novo zemljo«, ko bo spet »vse eno« z Bogom, v Bogu, naj bi bilo zlo iztisnjeno iz stvarstva.

Je pri tej razlagi že na delu kontaminacija monoteistične koncepcije z dualistično sliko, z njenim proti-bogom in njegovimi močmi v spopadu z bogom Stvarnikom? Kontaminacija je poznana tudi v drugih, blažjih ali radikalnejših oblikah: blažjih z začasno močjo hudiča in zlih sil in radikalnejših (gnostičnih), v katerih je sam bog stvarnik ne-pravi bog, s katerim bo dokončno obračunal šele pravi Bog Odrešenik.

*Antropološko zlo: zlo (za) človeka;
zlo, ki ga povzroča človek in ki prizadeva človeka*

Človek kot privilegirano Božje stvarjenje – ustvarjeno po Božji podoobi, v raju – je zajet v zlo. Tu sta Adam in Eva s svojim grehom/uporom proti svojemu stvarniku in kaznijo za to; tu je Kajn s prvim bratomorom in kaznijo ... Tu je svetopisemska zgodba o Jobu, »pravičnem in pobožnem«, ki strašno trpi in se sprašuje, zakaj. Svetopisemska pri-

6 Tako je v izvirnem hebrejskem besedilu. Stari grški prevod (*Septuaginta*) tudi za ta dan doda/vstavi: »Bog je videl, da je dobro.«

poved o Jobu pozna tako rekoč vse razlage, vse ugovore in zagovore ob tem vprašanju: da Job ni tako pravičen in brez greha, kot se postavlja pred Bogom, in/ali da je to samoprepričanje o lastni pravičnosti in pobožnosti že samo greh (napuha), za greh pa je neizogibna kazen; pa da morda plačuje za grehe prednikov (kot je napovedovano v dekalogu); pa da ga Bog preizkuša v njegovi pobožnosti (češ, lahko je hvaliti Boga v blagostanju, toda prava vera in zaupanje se pokažeta ob udarcih usode). Toda Job zavrača vse take razlage, vse prijateljske tolažnike in tožnike. Zavrne in celo obsodi jih v zaključni besedi tudi Bog sam. Toda Bog Jobu ne pove, zakaj je poslal ali dopustil vse trpljenje, ki ga je doletelo; ne razkrije svoje igre/stave s hudičem. Odgovor, ki ga na koncu ponudi Bog in ga Job sprejme – ter znova postane deležen Božjega blagoslova in blagostanja –, je, da je Bog Bog v svojem veličastju stvarnika in da ga človek, Job, ne more spraševati ali klicati na odgovornost. »Kdo je prišel predme [kdo mi je kaj dal], da naj poravnam? Vse kar je pod nebom, je moje.« (Job 41,3) »Glej, premajhen sem. Kaj naj odgovorim? Svojo roko si polagam na usta,« (40,4), odgovori Job. Odgovor na vprašanje o zlu je, da človek tega vprašanja Bogu ne sme postavljati, saj odgovora v tem času ne zmore dobiti ... »Zato odstopam in se kesam v prahu in pepelu.« (42,6)

V polemiki z Erazmom Luther lapidarno povzame starozavezni in novozavezni odgovor o človekovi krivdi in nezasluženem ter nesmiselnem trpljenju:

V luči narave [naravnega razuma – M. K.] je nerešljivo, kako bi bilo pravično, da dober človek trpi, slabemu pa gre dobro. Toda to reši luč milosti. V luči milosti pa je nerešljivo, kako Bog lahko obsodi nekoga, ki s svojim lastnimi silami ne more drugače, kot da greši in je kriv. Tu narekuje tako luč narave kot luč milosti, da ni krivde pri nesrečnem človeku, marveč pri krivičnem Bogu, saj ne moreta drugače soditi o Bogu, ki okrona brezbožnega človeka zastonj, ne da bi imel ta kaj zaslug, drugega pa obsodi, pa čeprav je morda manj ali vsaj ni bolj brezbožen. Toda luč slave narekuje drugače in tedaj bo pokazala, da je Božja pravičnost nadvse pravična in jasna, čeravno je pravičnost Njegove presoje za zdaj nedoumljiva. Do tedaj moramo to le verovati. (Luther [1525], 2001, 449)

*Zlo in trpljenje Izraela, izvoljenega ljudstva;
Jezusovo trpljenje in smrt*

Toda biblijska pripoved/spoznanje gre še dalje: zlo, trpljenje in smrt ne prizadevajo le stvarstva nasploh, ne le človeka kot privilegiranega stvarstva, ne le pravične in pobožne ljudi; trpi – do skrajnosti – tudi od Boga posebej izvoljeno ljudstvo in po krščanskem nadaljevanju/dopolnjevanju trpi do skrajnosti, do sramotne smrti na križu – tudi njegov ljubljeni sin, »nad katerim ima posebno veselje«, Božji Sin, ki je postal človek. Lahko bi obe pripovedi, o Izraelu in Jezusu, brali vzporedno kot dve pripovedi o tem, kako je deležno zla tisto, kar je Bogu najljubše, posebej Božje: njegovo, od njega izbrano, ljudstvo in njegov sin, Jezus Kristus. Lahko bi brali zaporedno in videli v trpljenju in smrti Jezusa Kristusa nadaljevanje in stopnjevanje (s preobratom in prelomom, ki mu sledi). Tudi Pravični umre s spoznanjem/vprašanjem/krikom: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mt 27,46) Jezusov klic lahko slišimo kot najvišji/končni izraz stiske, ki je vodila in vodi v vse teodiceje: Bog, kje si (bil)?

Seveda se za krščansko vero s to radikalizacijo zgodi tudi preobrat. V trpljenje in smrt (za)puščeni Jezus je/bo vstal, premagal trpljenje in smrt. Vstal je in z njim smo/bomo vstali tudi mi, piše apostol Pavel. Toda tudi ob tej veličastni pridobitvi/odrešitvi, v katero kristjani verujejo, ostaja vprašanje: ali je Bog oče in Stvarnik ljudi za to oprostitev in osvoboditev res potreboval okrutno žrtvovanje človeškega življenja – pa čeprav samo enega za vse, in to najboljšega, najčistejšega (»brezmadežnega jagnjeta«)? Ali ne bi mogel človeku oprostiti brez te krutosti ali hladnega računovodstva, ki je že od nekdaj v ozadju vseh poganskih obrednih žrtvovanj: »daj, da dam«, »dam, da daš«. Videli bomo, kako na to odgovarja tista smer v teologiji, ki jo povzema in sprejema tudi Berger – a o tem kasneje.

Prej pa o radikalizaciji vprašanja teodiceje v 20.stoletju. Mislim seveda na *holokavst*, milijonski pomor/žrtvovanje pripadnikov judovskega ljudstva s strani nacistov in njihovih sodelavcev v času druge svetovne vojne. *Biblija Stare zaveze* že pozna in opisuje trpljenje izvoljenega ljudstva, pokole, rušenja templja, »babilonsko suženjstvo« in izgone pred njim in po njem, pozna pa tudi opise zmag in razcveta, nenadejanih od-

rešitev, tudi iz babilonskega izgnanstva, in izgradnje novega templja. Za rešitev iz Babilona in za novi tempelj je – kot Božje orodje – poskrbel perzijski (!) kralj Kir. (Klicaj seveda zaradi sodobnih nasprotovanj in zaostrovanj med Izraelom in Iranom.) *Biblija* pozna tudi vse vrste razlag za nesreče judovskega ljudstva: kot kazen, ker s svoje strani niso spoštovali zaveze z Bogom in zapovedi dekaloga; ker so ljudstvo, njegovi voditelji ali navadni člani kršili Božjo postavo in častili druge bogove ter njihove podobe; ker je Bog preizkušal njihovo zvestobo; ker je z njimi Bog opozarjal njih in/ali druge narode na odgovornost pred Stvarnikom in njegovim stvarstvom ...

Toda holokavst Judov dva tisoč let po porušenju zadnjega templja in rimskem izgonu iz domovine je presešel vse, kar se je do tedaj zgodilo. Seveda so se ob holokavstu po vojni Judje sami in njihovi misleci trudili pritegniti in aktualizirati vse stare biblijske razlage o lastni krivdi, o božji kazni, opominu, žrtvovanju. Ben Gurion, prvi predsednik nove izraelske države, naj bi kmalu po koncu II. svetovne vojne ponudil celo razlago: brez nacističnega antisemitizma in holokavsta ne bi nastala in vzdržala raznorodna in »nenaravna« zveza med Sovjetsko zvezo in zahodnimi demokracijami, samo taka zveza pa je omogočila poraz nacizma kot vrhunskega zla.⁷ Zmaga nacizma v vojni bi pomenila katastrofo za slovanske narode (ki so jih nacisti šteli za podljudi) in uničenje temeljnih tradicionalno krščanskih in modernih demokratičnih vrednot Zahoda, s tem pa tudi katastrofo zahodne civilizacije. Ben Gurion je tako zaobrnil nacistično teorijo o združeni judovsko-boljševistični in judovsko-plutokratski/kapitalistični zaroti. Soočili so se tudi z novim/starim krščanskim opravičevanjem protijudovstva kot kazni za judovsko zavrnitev Jezusa kot odrešenika in za krivdo pri njegovi usmrtitvi. Toda dimenzija holokavsta so bile tako pošastne in krik »Kje si (bil), Bog?« tako močan, da so tudi pri mnogih Judih vodile do radikalnih odgovorov. Enega je pesnik izrazil takole: »Na Sinaju smo sprejeli Toro, v Lublinu smo jo vrnili. Mrtvi ne potrebujejo Boga in Tora je bila dana

7 Henri Desroche (1962, 62) navaja v tej zvezi Ben Gurionovo delo *Rebirth and Destiny of Israel* (1954).

za življenje.« (Hertzberg 1996, 342) Drug tak odgovor predstavi avtor *Hasidskih pripovedi* takole:

V baraki v Auschwitzu so preživeli člani rabinskega sodišča na procesu proti Bogu presodili in sklenili: zaradi nezaslišane opustitve obveznosti do svojih otrok bo Presveti, naj bo hvaljen, izključen iz naše skupnosti in to s takojšnjim učinkom! Bilo je, kot da bi vesolju zastal dih. Rabin, ki je sodbo izrekel, je nato vzdihnil in dejal: zdaj pa pojdimo molit. (po Dietrich in Link 2000, 93)

Bog, ki/ko ukazuje zlo

Obstaja pa še eno stopnjevanje vprašanja zla in biblijskega mono-teizma: ko Bog ne le dopušča zlo, ali ga kot sredstvo uporablja, ampak ga tudi neposredno zahteva, diktira. Biblija pozna besedila, ko Bog ukazuje ljudem uničenje, pokol, smrt drugih, tudi – po človeških in Božjih zapovedih najnedolžnejših – otrok: »Pokončaj vse [...], ne prizanašaj, temveč pobij moža in ženo, otroka in dojenčka ...«⁸ »Vsak naj ubije svojega brata, prijatelja, soseda«, ki je častil malike. V »biblijskih tekstih terorja« kot da Bog preko svojih neposrednih glasnikov ukazuje bratomorni obračun z neverujočimi ali brezobzirno iztrebljanje ljudi in ljudstev, ki so bili napoti njegovemu ljudstvu na poti v obljubljeno deželo. Beremo tudi, kako je Bog obsojal tiste, ki iz različnih razlogov niso spoštovali ukaza, naj uničijo vse (1 Sam 15,1–23; 2 Mz 32,21–28; 4 Mz 25,4–10; 5 Mz 13,15–19 in 20,10–19; Iz 34,2–8 ipd. (prim. Dietrich in Link 1997, 200–14). Kot smo že pisali tudi v tej reviji (Kerševan 2006, 83–84; Stolz 1996, 182–84), biblicisti in zgodovinarji opozarjajo, da pri teh besedilih ne gre za nekakšne popise in opise dejanskega ravnanja Izraelcev niti za uvod v taka zločinska ravnanja. Omenjena biblijska besedila so nastala v času in v razmerah, ko Judje niso imeli niti moči niti pristojnosti za taka

8 Takega Boga srečamo v *Bibliji* že prej, v pripovedi o Abrahamu. Bog preizkuša Abrahamovo vero in zaupanje z zahtevo, naj ubije in žrtvuje Bogu svojega sina Izaka. Abraham je nazadnje to pripravljen storiti, toda Bog »zadrži njegovo roko«. Lahko bi rekli, da v tem primeru ne gre za vprašanje, zakaj Bog dopušča zlo, čeprav ga noče, čeprav mu nasprotuje; nasprotno, Bog tokrat hoče/ukazuje zlo, toda potem ga ne dopusti, ne dopusti človeku, da bi ga storil.

ravnanja. Opisi Božjih ukazov obračuna z drugače verujočimi ljudstvi in posebej še z neverujočimi in s kršilci postave znotraj izraelskega ljudstva naj bi bili le nekakšna retorična sredstva, da bi poudarili Božjo zahtevo po ohranjanju vere in identitete izvoljenega ljudstva v času in razmerah skrajne ogroženosti. Pa vendar ...

3: Vprašanje zla in teodiceje

Po Webru in brez njega seveda vemo, da se z vprašanjem zla, trpljenja in smrti tako ali drugače ukvarjajo vse religije in njihove teologije. Zlo je v različnih religijah različno opredeljeno (kot je v različnih kontekstih in pri različnih ljudeh različno doživljano). Vprašanje zla se je posebej intenzivno obravnavalo v tako imenovanih monoteističnih religijah s predstavo enega in edinega Boga Stvarnika. Kako opravičiti Vsemogočnega, dobrega Boga Stvarnika spričo množičnih primerov nezasluženega in nesmiselnega trpljenja (tudi smrti?); ali v bolj filozofski abstraktni opredelitvi: kako razumeti razmerje med popolnim, absolutnim Stvarnikom in empirično doživljeno nepopolnostjo njegovega stvarstva?

Videli smo, da po Webru obstajajo le trije racionalno dosledni religiozni odgovori (tri racionalne teodiceje v širšem smislu). Pri tem velja opozoriti na dva Webrova poudarka. Prvi: da je v teodiceji v ožjem smislu – tisti, ki se nanaša na edinega Boga Stvarnika – pravi odgovor navezadnje v tem, da se vprašanje umakne, da se ga ne postavlja. Weber da tako prav »Jobu«: Bog je Bog in človek je človek in kot tak ne more postavljati Bogu vprašanj ter zahtevati ali pričakovati odgovora, poizkušati, da bi tako ali drugače »pogledal v njegove karte« (Weber). Božji odgovor ostaja skrivnost. Bog Jobu ne odgovori na vprašanje/krik, »zakaj?«. Kot da ne ve, kaj bi odgovoril; svoje igre/stave s hudičem noče razkriti, kot da bi ga bilo sram, da se gre igro, v kateri dobi neko vlogo hudič. Drugi Webrov poudarek/prispevek v diskusiji je, da se te tri rešitve le redko in le za kratek čas uveljavljajo v čisti obliki. Večinoma so prisiljene v kompromise z elementi drugih dveh rešitev. Pri monoteističnih odrešilnih

religijah bi šlo seveda za kompromis z dualistično koncepcijo ali za kompromis v smeri »brezbožne« karme/samsare. V kompromise in kombinacije silijo raznolike etične in intelektualne potrebe ljudi v raznolikih življenjskih situacijah in tiskah. (Weber 1980, 319)

V smeri kompromisov z *dualistično* predstavo bi šli vsi odgovori, ki dajejo pri vprašanju zla neko vlogo bodisi poosebljenemu zlemu, hudiču ali množici poosebljenih ali nepoosebljenih zlih duhov in sil; ali pa neki neosebni sili/materiji/energiji, ki se kot nekaj zunanjega ali predhodnega upira, zoperstavlja Bogu pri njegovem stvarjenju kozmosa. Ena in druga smer pri pojmovanju izvora in narave zla ponujata tudi različna sredstva za spopadanje z njim ali za izogibanje zlemu (različna magična in/ali etična sredstva za vplivanje ali izogibanje).

V drugo smer vodi – vsakemu dualizmu ali pluralizmu nasprotno – dosledno *pripisovanje vsega, dobrega in zlega, naravi in/ali volji edinega Boga Stvarnika*, poudarjanje determiniranosti vsega z njegovo naravo ali voljo. Tak bog je onstran dobrega in zlega, vseeno mu je za človekovo dobro in zlo, saj je/bo navsezadnje vse eno. Tak, popularno rečeno, panteistični ali deistični bog postane odevčen ali pa je od človeka celo zavržen, »odstavljen«; to drugo toliko prej, kolikor bolj se svet vidi kot (pre)poln zla in trpljenja. Bog Stvarnik tako postane nerazločljiv od Gospodarja zla, Satana. Po njegovem/njunem odhodu ostajajo na sceni le ljudje v neskončni verigi interakcij v medsebojnih odnosih in učinkih delovanja v sedanosti in preteklosti, vključenih v širše kontekste prav takih dejanj in učinkov drugih bitij in sil – brez transcendentne zunanje ali notranje »instance«. Skratka: a-teistična podoba sveta in človekove drže nasproti svetu, ki pa kot ne-smiselna, neomejena in brezizhodna lahko tudi sama kliče k odrešitvi; to v takem primeru po Webru ponuja v čisti obliki prvotni budizem z a-teističnim naukom o izstopu iz tega krogotoka (v »nirvano«) s pravim spoznanjem njegove narave ...

Že ko smo predstavili osnovne koordinate in načine doživljanja zla v kontekstu biblijske monoteistične religije, smo nakazali, da se ljudje kljub že po Jobu spoznanem pravem »odgovoru« (= nevpraševanju) še naprej in znova in znova vprašujejo po božjih načrtih in volji, se čudijo in obtožujejo: kje je (bil) Bog in/ali zakaj molči? Taka vprašanja seve-

da pomenijo odstopanja od edine racionalne (po Webru) in edine zares pobožne (po »Jobu«) drže ter neizogibno odpirajo vrata za kompromise z drugimi in drugačnimi religioznimi pojmovanji.

Vprašanje »Kje si (bil) Bog, zakaj si me zapustil?« in iskanje odgovora nanj praviloma vključuje predstavo o bogu kot vsemogočnem stvarniku na eni strani in njegovi dobroti, pravičnosti, usmiljenju na drugi strani.

V dolgi zgodovini filozofske in biblijske misli o bogu se je sicer že problematiziral tudi pojem božje vsemogočnosti, na primer z vprašanji, ali bi bog lahko storil, da se ne bi zgodilo nekaj, kar se je že zgodilo, ali z banalnimi vprašanji tipa: ali bog lahko naredi tako velik kamen, da ga ne more vzdigniti? Toda ne glede na to se je vztrajalo pri absolutnosti Božje vsemogočnosti in ob soočenju z dejstvom zla raje postavilo pod vprašaj dojemanje in presojo pravičnega, dobrega in usmiljenega: ali mi zares vemo, kaj je končno dobro, kaj je zares pravično, kaj in kdo je zares vreden ali deležen usmiljenja. Samo Bog naj bi imel prava merila in pravo vedenje, kaj je prav in kaj je dobro. Toda: z vidika tega, kar imamo *ljudje* za dobro, pravično in usmiljeno, se je tak Bog v teodicejah, ki so ga skušale opravičiti, s svojim delovanjem kazal kot muhast tiran ali kot nekdo, ki se gre z ljudmi in s stvarstvom neko nedoumljivo igro, ali kot brezdušni zunanji računovodja in izterjevalec tega, kar mu pripada.

Seveda so nekateri odgovori/zagovori Božjega (ne)delovanja sofisticirani in ne brez teže. Na primer: Bog Stvarnik je ljudem podaril svobodo (in s tem odgovornost) kot najvišje dobro. Iz te svobode človekovega odločanja izhaja tako prvi upor, izvirni greh, kot zlo, ki ga ljudje povzročajo in trpijo v medsebojnih odnosih. Ali naj zdaj to svobodo ljudem odvzame, jih reši pred njo, spremeni v nesvobodna bitja, zgolj »živali«? Toda celo v takih presojah se ljudem Bog kaže – kot to predstavi Peter Berger – kot nekdo, ki

brezstrastno opazuje neskončno bolečino bitij, ki jih je ustvaril, in jim nato sodi zaradi njihovih hudodelstev (ki pa so malenkostna v primerjavi s skupno grozo v stvarstvu), kot nekdo, za katerega bi rekli, da je neetičen, če bi bil človeška oseba (Berger 2011, 163).

Religija zahteva podreditev Božji volji, toda samo, če Boga ne dojemamo niti kot povzročitelja niti kot pasivnega opazovalca otrokove smrti. Drugače povedano, podrejam se Bogu, ki *ne* želi smrti otrok. Vsako drugo religiozno podrejanje samo po sebi zanika Božjo dobroto in dobrot stvarstva. (Berger 2011, 274)

Leta 2000 dokončano temeljito delo dveh teologov, Walterja Dietricha, profesorja za *Staro zavezo* na univerzi v Bernu, in Christiana Linka, profesorja za sistematično teologijo na univerzi v Bochumu, z značilnim naslovom *Temne strani Boga* (Dietrich in Link 1997 in 2000), ob pregledu in analizi starejših in novejših obravnav »problema teodiceje« ugotavlja, da je v novejših teoloških razpravah poudarek na tem, da je treba vztrajati na Božji dobroti, pravičnosti, usmiljenju, četudi pri tem pride pod vprašaj pojem/pojmovanje božje moči in vsemogočnosti. Naš Bog, bog Biblije in še posebej *Nove zaveze*, je milostni Bog. Bog, ki se je učlovečil v Jezusu Kristusu, je milosten do človeka. Drugačen bog ni naš Bog. Vztrajati na tem pomeni, da Boga ni mogoče videti kot brezdušnega zunanjega opazovalca, nadzornika in sodnika svojega stvarstva in človeka v njegovem zlu, trpljenju, smrti. Bog, ki je dober in hoče dobro, ne more, da ne bi trpel s svojim stvarstvom in človekom. Biblija je polna tovrstnih pričevanj in presoj. Celo ob neizogibnem trpljenju premaganih sovražnikov njegovega izvoljenega ljudstva, ko to (v psalmih) slavi in se veseli zmage ter pokončanja faraona in njegove vojske, se Bog ne veseli z njim. Po talmudskih razlagalcih: »Delo mojih rok je izgini-lo v morju in vi hočete, da pojem z vami!« (Dietrich in Link 1997, 210)

In za kristjane odločilno: če je Bog »svet tako ljubil, da mu je poslal svojega edinega ljubljenelega Sina«, če se je Bog zaradi sprave s človekom sam učlovečil, potem se ni mogoče izogniti misli, da je Bog s svojim Sinom tudi sam trpel, tudi in zlasti, ko je ta obtožujoče in obupano vpraševal: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« Če je bil Jezus Bog in človek v eni osebi in če je trpel kot Bog in človek, je že zato trpel tudi Bog Oče sam, saj je po Janezovem evangeliju Jezus »eno z Očetom«. Že staro teološko misel o *teopašizmu*, da je Jezus trpel tudi kot bog in ne le kot človek, so v uradni Cerkvi večkrat zavrnil in obsodili, ker da ogroža predstavo o Božji vzvišenosti in vsemogočnosti (na primer Nikolaj

I., papež od leta 857 do 867). Berger naravnost zapiše, da se je »osrednja Cerkev pri tem zmotila« (163). Cena za vztrajanje pri določenem pojmovanju božje vseмогоčnosti je prevelika, če ogroža temeljno biblijsko verovanje v božjo dobroto in milost. Kako je lahko Bog Oče brezčutni zunanji izterjevalec pravice/sprave preko trpljenja in smrti učlovečenega Sina (ali pa ta v svoji božanski vzvišenosti ne trpi zares), če bi lahko ljudem odpustil tudi brez te žrtve? Kako lahko zahteva zvestobo svojega ljudstva (in ga kaznuje za nezvestobo ali jo preizkuša), če ni z njim skupaj v trpljenju; kako lahko zgolj od zunaj opravičuje ali kaznuje človeka za krivdo, če ni z njim vsaj sočuten v trpljenju, če slednjega že ne odpravlja. Seveda je mogoče postavljati tudi protivprašanja – rezultat je v najboljšem primeru »pat situacija« med božjo vseмогоčnostjo in božjo milostjo, torej zlom teodiceje.

V vsakem primeru pa velja, da je po krščanskem verovanju Jezus za ljudi temeljna pot do Boga in ključna pot Boga do ljudi. (Ne upamo si reči, da je edina!) Bog Oče vidi ljudi skozi Jezusa in ljudje vidijo skozi Jezusa Boga. Jezus v tem verovanju predstavlja vse ljudi pred Bogom in Boga pred vsemi ljudmi, je za Heglom zapisal že Marx.

Naš bog je Bog, ki se je učlovečil, da bi bil z nami kot človek; kot bog, ki se je ponižal, ki je sprejel nase človeško bedo, trpljenje in smrt; tega Boga ni mogoče misliti brez njegove »kenoze«⁹. Toda ali ni s tem Bog Oče – kot prva oseba istega troedinega Boga – ne le od zunaj zaradi Jezusa opravičil človeka krivde in greha, ampak vzel nase krivdo tudi kot Bog Stvarnik »nepopolnega« stvarstva (in človeka)? Božje trpljenje ne bi bilo le sočutenje s trpljenjem človeka, ampak tudi trpljenje zaradi lastne krivde pri tem trpljenju. Ali bi lahko tako razumeli Barthovo formulacijo: Bog je pravičen, ko/ker opravičuje (grešnega) človeka. (Barth 1953, 631;¹⁰ Kerševan 2011, 169)

9 O kenozi je v tej reviji pisal Ciril Sorč, »Kenoza pri Jürgenu Moltmannu in Hansu Ursu von Balthasarju,« *Stati inu obstati* 1, št. 1-2 (2005): 123–47. Ob Moltmannu in v navezavi na teologijo Svete Trojice izvrstno prikaže tudi vprašanje Božjega trpljenja in Božje solidarnosti s človekom.

10 Tj. KD IV/1, 631.

Toda: ker vseskozi izhajamo iz *človeškega* vpraševanja – kaj smo dobili, kaj imajo ljudje v svojem trpljenju od take sočutnosti in Božjega priznanja (so)krivde (od Božje *kenoze*)? Malo ali nič – če te *kenoze*, učlovečenja Boga in samoizpraznjenja njegove moči, ne bi spremljala ohranjena predpostavka/vera, da gre pri tem vendarle za samoponižanje *Boga*, ki z učlovečenjem ne neha biti Bog (»v višavah«), ki z »izpraznitvijo/samoomejitvijo« svoje tostranske moči sploh ne izgubi Božje moči (čeprav ta moč za ljudi tega časa postaja in ostaja skrivnost). Bog, ki je (za)pustil Jezusa samega v trpljenju in smrti – in s tem po Bonhoefferju demonstriral človekov položaj v svetu, kakršen je –, je tudi Bog, ki ga je oživil; Bog, ki je z Jezusom umrl, je tudi z Jezusom vstal ter z vstalim Jezusom premagal smrt za vse ljudi. Tako gre razumeti tudi vztrajanje kalcedonskega koncila, da je Jezus Kristus pravi Bog in pravi človek v eni osebi, z neizogibno protislovnim zatrjevanjem o »nepomešanosti in neločenosti« njegovih dveh narav, božje in človeške, v isti osebi. Le tako Božje sočutje (in sotrpjenje) s človekom ne pogloblja (»kozmičnega«) obupa, ampak nosi s seboj upanje (na odrešenje, Božje kraljestvo, vstajenje, na »novo nebo in novo zemljo«).

Kako razumeti to in tako Božjo (ne)moč? Očitno moramo biti vsaj zadržani, previdni pri naših predstavah o Božji vsemoči in vsemogočnosti kot o nekakšni absolutizirani človeški fizični, spiritualni ali magični sili/energiji, če jih že ne moremo radikalno opustiti. Toda spet: kako se pri taki Božji šibkosti – od Boga samoizbrani ali za Boga neizogibni? – izogniti dualističnim predstavam, ki se vsiljujejo? Kaj je tisto Drugo, kaj je/so tisti Drugi nasproti Božji (ne)moči? Ali stvarjenje (biblijski hebrejski »bara«) ni bilo »iz nič«, ali je ustvarjeni *kozmos* le začasno od Boga (pre)urejeni *kaos*, ki ima neko svojo samostojno (ne)bit? Ali so na delu neke druge sile in moči itd.? Ali pa so nazadnje vsi in vse v Bogu, iz Boga ali po njem? In v tem primeru ni vse »dobro«, ali pri Bogu ni zares »vse mogoče«. Analogna vprašanja se pojavljajo ob predstavah, da Bog ustvarja svet, tako kot »ustvarja« morje celino, da se umika in vedno znova vrača (kabalistični *cincum*).¹¹

11 Po starih predstavah judovske mistike – ki da jih na svoj način povzemajo tudi sodobni misleci, kot Moltmann in Hans Jonas – se je Neskončni »da bi napravil

Vprašanja, ki jih brez dokončnih odgovorov že poznamo iz zgodovine religij in teologij in ki jih je kot take diagnosticiral tudi Weber. »Poslednja in edina samoumevnost je absolutna Božja skrivnost« (nasproti kateri ljudje in njihov govor obmolknejo: ne postavljajo vprašanj, ne kličejo vanjo, saj ta vprašanja in klici lahko kot odgovor dobijo le lasten odmev, le človeške odgovore in nova vprašanja brez konca). »Najlažje in najtežje je to skrivnost sprejeti kot neizrekljivo ljubečo in odpuščajočo bližino,« je nekoč zapisal znameniti jezuitski teolog Karl Rahner. (Kerševan 1975, 84)

* * *

Tako smo zopet pri Jobu, Webru – in Bergerju, zato tudi zaključimo z njim, z njegovim povzetkom in sklepom iz razprave o sodobni teodiceji.

Tu je jasno, da lahko do odrešenja pride le, če sam Bog trpi s svojim stvarstvom. Z drugimi besedami, *kenoza* je nujnost, križ – resnično ponižanje, trpljenje in smrt Jezusa Kristusa kot človeškega bitja – je skrajna točka kenoze. Prav ta skrajnost, na način, ki mora ostati skrivnost, omogoča zmagoslavje vstajenja in z njim Kristusovo zmago nad zlom, trpljenjem in predvsem smrtjo – »s smrtjo je strl smrt«. [...] Kenoza je presežena v vstajenju (tu bi bil na mestu heglovski izraz *aufgehoben*: ta nemška beseda ima namreč dvojen pomen – »ukinjen« in »dvignjen«; tu namreč veljata oba pomena). [...] V Kristusovem trpljenju in smrti na križu, na skrajni točki Božjega ponižanja, Bog deli vso bolečino stvarstva in sproži njegovo popravljanje. In Kristus se bo vrnil kot zmagovalec in obnovil stvarstvo v slavo, za kakršno ga je namenil Bog. (Berger 2011, 162, 164, 293)

Berger kot sociolog verjetno preveč »hiti« skozi teologijo, prehitro izbira kot prave različne odgovore. Toda ob tem je zmožen opozoriti, kot je to storil v drugi zvezi in kot lahko sklenemo tudi mi: »Si je to mogo-

prostor za svet [...] sam vkrčil in tako zunaj sebe ustvaril praznino, nič, v katerem in iz katerega je ustvaril svet«. Tako Scholem 1967, 285. Prim. Dietrich in Link 2000, 113

če predstavljati? Mogoče. Vendar pa ne vemo. Ne moremo vedeti. In ni nam treba vedeti.« (2011, 166) Dodajmo: ni nam treba vedeti, če/ker verujemo, in ni nam treba vedeti, če/ker ne verujemo ... Jan Peršič je tako le sklenil svojo spremno besedo k Bergerjevim *Vprašanjem vere*: »Peter Berger nas vabi – prepričati ali prisiliti nas ne more nihče –, da prisluškujoč Misteriju zaupamo Veselemu oznanilu.«

VIRI IN LITERATURA

- Barth, Karl. 1953. *Die Kirchliche Dogmatik 4/1*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Berger, Peter. (2004) 2011. *Vprašanja vere: skeptična pritrditvev krščanstvu*. Ljubljana: KUD Logos.
- Desroche, Henri. 1962. *Marxisme et religions*. Pariz: PUF.
- Dietrich, Walter, in Christian Link. 1997. *Die dunklen Seiten Gottes 1*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- . 2000. *Die dunklen Seiten Gottes 2*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Hertzberg, Arthur. 1996. *Judaismus*. Reinbeck: Rowohlt.
- Kerševan, Marko. 1975. *Religija kot družbeni pojav*. Ljubljana: Mladinska knjiga
- . 2006. »Protestantsko krščanstvo in sveto v (post)modernem svetu.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 2 (3-4): 76–93.
- . 2011. »Reformacijska teologija in *la condition humaine* v 21.stoletju.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 7 (13-14): 159–82.
- Luther, Martin. (1525) 2001. O usužnjeni volji. V *Izbrani spisi*, 377–452. Ljubljana: Nova revija.
- Sorč, Ciril. 2005. »Kenoza pri Jürgenu Moltmannu in Hansu Ursu von Balthasarju.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 1 (1-2): 123–47.
- Scholem, Gershom. 1967. *Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Suhrkamp: Frankfurt ob Majni.
- Stolz, Fritz. 1996. *Einführung in den biblischen Monotheismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Gesellschaft.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod; Jubilejna izdaja ob petstoletnici Primoža Trubarja*. 2008. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Weber, Max. 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. rev. izdaja. Tübingen: J.C.B.Mohr
- . 2016. *Izbrani spisi iz sociologije religije*. Ljubljana: Studia humanitatis.