

Avguštin Lah

Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem

Uvod

V vseh do sedaj znanih kulturah so religije poleg drugega urejevalci in ohranjevalci odnosov med ljudmi. To dosega s svojimi simbolnimi sistemi in predstavami, med katere sodijo v prvi vrsti predstave o božanstvih oziroma Boga. Ob splošnem ugotavljanju, da je v nekaterih kulturah več nasilja kot v drugih, se nam zastavlja vprašanje, kakšna je interpretacija Boga sodnika v monoteističnih religijah z vidika nasilja. Izhajamo iz domneve, da je podoba Boga sodnika tudi nasilna. V razpravi se bom omejil na sistematični prikaz Božje sodniške dejavnosti, kakor je razvidna iz nekaterih interpretacij hebrejske in krščanske Biblije ter Korana. V zaključku bom poskusil narediti primerjavo vseh treh pogledov in jih ovrednotil glede na možnost vpliva na nasilje ljudi. V prikazu svetopisemskih interpretacij predpostavljam eksegetsko analizo tekstov in različnih izročil.

1. Bog v religioznem stereotipu kaznovalne pravičnosti

Izraelsko ljudstvo je svoje razmerje med seboj in Bogom razumelo v pretežno pravni kategoriji pogodbe oziroma zaveze. To je postal eden, vendar ne edini stereotip, v okvirih katerega so razumeli Boga sodnika. Čeprav verovanje v Božjo sodno dejavnost ni izvorno izraelsko, srečamo ga v takratnem kulturnem okolju (Egipčani poznajo sodbo po smrti), je v izraelskih verskih in teoloških predstavah postalo paradigmatično. Bogu sodniku sta bili v zgodnji dobi pripisani dve vlogi: brani majhne, ki se jim godi krivica, jih rešuje in osvobaja; pa tudi obsoja in kaznuje tiste, ki delajo krivico in se izmikajo obveznostim iz zaveze. V prvem primeru kaže Bog pozitiven obraz, ki vzbuja hvaležnost in upanje na uslišanje, v drugem primeru vzbuja strah, kar človeka lahko vodi v umik in beg pred Bogom.¹

¹ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, CE, Assisi 1991, 102-103; G. Fohrer, *La storia della religione israelitica*, Paideia, Brescia 1985, 87-89.

Iz mnogih izjav je mogoče ugotoviti, da je Bog nepristranski sodnik, ki najbolje pozna človeka ter njegove zahteve in potrebe. Zato je pravičen. Princip Božje pravičnosti v verskem razmišljanju starozaveznih ljudi ni utemeljen v Božji absolutni drugačnosti, temveč na principu sovpadanja božanske in človeške sfere. Zato ustvarjanje pravičnosti pomeni braniti in vzpostavljati na zemlji red, kakor velja v sferi Božjega (prim. 1 Mz 18,20-19,29). Kdor ruši ta red, ga zadene kazen. Nujno sredstvo za vzpostavitev pravega reda je v tem kontekstu le nasilje. Ob tem ostaja nejasno, kako lahko materialna kazen uravnava moralno zlo in vrača porušeni red.² S predpostavko o nujnosti nasilja za učinkovito vzpostavitev pravičnosti, reda in odrešenja je del starozaveznega verovanja ostal podrejen logiki splošno prevladujočega arhaičnega religioznega mišljenja.

V ozadju Božje kaznovalne sodne dejavnosti se skriva tudi pravilo, da cilj posvečuje sredstvo. Zato je Bog prikazan kot tisti, ki v svoji neizmerni in silni moči in v skladu s svojimi nameni izbira sredstva, ki so pravična in kazen, ki je sorazmerna s krivdo. Čeprav omenjeno pravilo ni bilo nikoli preklicano, v bibličnem verovanju ni prevzelo veljave železne nujnosti, saj se Bogu priznava izredna sposobnost odpuščanja, ki ga poudarjajo preroki, kar podira sorazmerje krivda – kazen.³

2. Novost Božjega sodništva pri prerokih

V prikazovanje Boga kot najvišjega sodnika preroki sledijo najprej stereotipu krivda – kazen. To velja za besedila, kjer Bog izvrši ali grozi z nasilnim uničenjem mest in kraljestev (Egipta, Babilonije, Edoma, Moaba, Damaska, Tira, Sidona, Filisteje in drugih; prim. Am 1-2; Iz 13-24; Jer 46-51; Ez 25-32). Bog je najvišji vladar in ne prenaša mogočnih gospodarjev in njihovih krivic. Božji nasilni odgovor se dogaja na ravni konkurence. Bog je edini sodnik brez konkurence.

Novost in zasluga prerokov je najprej ta, da Božje sodniške dejavnosti ne vidijo – kakor Izraelci pred njimi – usmerjene samo na tuje narode, temveč na lastni narod in izraelsko oblast, kajti vsi enako zapadejo Božji sodbi (prim. Am 1,3-2,15) tako sedaj kot na koncu zgodovine (prim. Am 5,18; Jer 1,14-16; Ezk 7,8-9), čeprav vsak za svojo krivdo (prim. Am 2,4-6,13).

Nov kritični element glede na tradicionalno vero je spoznanje, da sklicevanje na preteklost in iskanje gotovosti v Božji izvolitvi na račun osebne in socialne odgovornosti vseh članov ljudstva nima absolutne

² Prim. P. Ricoeur, *Interpretation du mythe de la peine, v: Le conflit des interpretations: Essais d'hermeneutique*, Paris 1969, 348-369.

³ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 105-107.

teže. Odločilnejše je sedanje ravnanje in manj to, kar je Bog storil v preteklosti.⁴ Drugače rečeno: »Bog za nas«, kakor so si ga razlagali Izraelci, je v neizprosni preroški pridigi postal tudi »Bog proti nam«.⁵

Po izgnanstvu se je iz več razlogov rodila zamisel o novem nebu in novi zemlji, o kateri govori Izaijeva knjiga 65,17; 66,22. Sedanji svet, ki mu gospodujeta zlo in smrt, bo Bog uničil ter uveljavil prihodnje kraljestvo miru in pravičnost. To bo uresničil z univerzalno sodbo. O eshatološki sodbi govori Jeremija, jo naslika Joel (prim. 4,12-16). Izaija govori o ognju in meču (prim. 66,16), Danijel pa o znamenju sina človekovega in njegovi oblasti in oblasti Najvišjega in o obsodbi zveri kot zastopnici zla (prim. 7,13-14.26.27). Poudarek Božje sodne dejavnosti se s tem prestavi na konec zgodovine.

Apokaliptične in eshatološke predstave v hebrejski Bibliji, ki tvorijo osnovo za novozavežno eshatologijo, temeljijo na Božji sodni dejavnosti, ki je v bistvu prikazana kot nasilna. Kajti oblikovana je po principu simetričnosti: zasluga - nagrada, krivda - kazen. Bog bo nagradil in rešil dobre ter kaznoval in uničil hudobne. Bog se tako tudi na koncu izkaže z dvema obrazoma, kot kreativni in kot destruktivni obenem.

3. Sprememba paradigme

Značilnost bibličnega verovanja je, da nobena interpretacija ni bila nikoli absolutna, temveč so se različne interpretacije med seboj prepletale, nadgrajevale in nastajale so nove. To velja tudi glede pojma zaveze.

Najpomembnejšo dopolnitev sta prinesli preroško in duhovniško izročilo, ki sta ravnanje Boga predstavljali v osebnostnih dimenzijah. Tako je bila kot dopolnitev pojma zaveza uvedena kategorija ljubezni, ki jo simbolizira zakonska zveza. Bog je ženin (mož) in Izrael je nevesta (žena) (prim. Iz 62, 1-2.5; 61,10; Jer 2,32; 51,5 itd.). V tem okviru je odnos med človekom in Bogom povzet v razmerje zvestobe in nezvestobe ter vseh dobrih in slabih posledic, ki jih ta prinaša. Tudi dejavnost Boga sodnika v kategoriji pravičnosti je dobila dopolnitev v bolj osebnih kategorijah, kakor sta jeza in maščevanje.

4. Božja jeza med nasiljem in prizanašanjem

Bog, ki se jezi, v izbruhu jeze nastopa agresivno, prezirljivo, maščevalno in uničevalno naproti objektu svoje ljubezni. Ni hladen in preračunljiv sodnik, temveč se njegova občutljivost izrazi v znamenju uničujočega nasilja (prim. 2 Mz 32,10; 5 Mz 9,19-20; 4 Mz 11,1.10.33; 12,9; 3

⁴ Prim. G. v. Rad, *Teologia dell' Antico Testamento*, II, Paideia, Brescia 1974, 21.

⁵ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 109.

Mz 10,6; Sod 2,14; 3,8; 10,7; 1 Kr 14,15; 2 Kr 17,17 itd.)⁶ Tudi preroka Jeremija in Ezekijel oznanjata plamtečo Božjo jezo tukaj v zgodovini, pa tudi eshatološka dejavnost je označena kot »dan jeze« (Sof 2,3; 1,14-15.18; Dan 8,19). Božja jeza je usmerjena posebno proti poganskim narodom (prim. Iz 13-23; Jer 25; 46-51; Ezk 2532). To predstavo nadgrajujejo z ugotovitvijo, da Bog v jezi ne ravna po suhoparni »racionalnosti« kaznovanja,⁷ torej strogo simetrično, temveč *jezo presega z odpuščanjem* ali kakor pravijo teksti, Bog je »odstopil od svoje jeze« ali grožnje, dane v jezi (2 Mz 32,12.14; Oz 11,9).

5. »Bog maščevanja« (Ps 94,1)

Posebna oblika nasilja med ljudmi je maščevanje, ki je v Mojzesovi postavi zakonsko urejeno zato, da bi izključili samovoljo (prim. 4 Mz 35). Seveda je zakonodaja pripisana Bogu.

Če je maščevalnost pri ljudeh do neke mere razumljiva, pa maščevanje postane teološki problem takrat, ko Bog naroča maščevanje ali ko se sam naravnost ali po svojem zastopniku maščuje (prim. 4 Mz 31,1-2; 2 Mz 21,20). Ni dvoma, da je Bog v Stari in Novi zavezi prikazan in tudi imenovan kot maščevalni Bog ali »Bog maščevanja« (Ps 94,1), in sicer v zgodovini in na koncu, na »dan maščevanja« (Nah 1,2; Iz 63,4; Jer 46,10; Ps 99,8; 94,1; 4 Mz 31,3; Lk 21,20-22; 1 Tes 4,6; 2 Tes 1,6-8; Heb 10,29 itd). Razvoj pripisovanja maščevalne dejavnosti Bogu je potekal od konkretnega poseganja v zgodovino do prelaganja in prepuščanja maščevalne in nasilne dejavnosti samo Bogu ob koncu časov ob hkratnem zavračanju človekove pravice do maščevanja. S prenašanjem na Boga dobi nasilje tak pomen, da ima na medčloveške odnose pozitiven učinek.

Čeprav lahko upravičeno sklepamo, da biblični pojem Božjega maščevanja izključuje vsako sadistično in samovoljno ravnanje Boga, ker je vedno v službi pravice in odvrčanja ljudi od maščevalnosti (prim. 1 Mz 50,19; 1 Sam 25,33; Rim 14,19), pa izraz neizpodbitno vključuje nasilnost Božjega delovanja.⁸

Nekaj podobnega velja tudi o nasilju Boga v zvezi z zahtevami po pravici, kakor je mogoče razbrati iz psalmov. Molivci se v zaupni prošnji obračajo na Boga za pomoč v boju za pravico. Hrepenenje po pravičnosti pa se pogosto spremeni v prošnjo za Božji nasilni poseg, za maščevanje nad sovražnikom (prim. Ps 82; 58; 3; 109 itd.). »Mnoge prošnje v psalmih se tako pojavijo kot vaja v nasilju, ne samo glede končnega izida, v kat-

⁶ Prim. G. Barbaglio, *Dieu est-il violent? Une lecture des Écritures juives et chrétiennes, Seuil, Paris 1994*, 119.

⁷ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 116.

⁸ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 129.

erega molivec upa, temveč v notranji dinamiki sami».⁹ Molivci pričakujejo ponižanje in uničenje sovražnikov. Religiozna drža hebrejske Biblije – pri tem krščanska ni izjema - razodeva globoko, neustavljivo in nepotešljivo žejo po pravičnosti. Vendar se za njeno dosego ne obotavlja segati po človeškem in še bolj po Božjem nasilju. Pri tem je zatekanje k sili, ki naj jo Bog izkaže, seveda le sredstvo za dosego pravice.¹⁰

To osvetlujeta tudi Jeremijeva knjiga in krščanska Knjiga razodetja. Jeremija se v stanju zapuščenosti in obupanosti zateče k Bogu in pri njem prosi za pravico in posredovanje. Nato se njegova drža spremeni v agresivni napad na druge, sovražnike, s prošnjo Bogu »uniči jih« (Jer 17,19) in »maščuj moje preganjalce« (Jer 15,15), »naj vidim tvoje maščevanje« (Jer 11,20). Knjiga razodetja, ki govori o koncu človeške zgodovine, prikazuje nebeško zmagoslavje, kjer mučenci v pričakovanju končnega dejanja in vzpostavitve absolutne pravičnosti prosijo za obsodbo in maščevanje krivic: »Doklej, o Vladar, ki si svet in resničen, ne boš sodil in maščeval naše krvi nad prebivalci zemlje?« (Raz 6,10). In potem velika množica slavi Boga maščevalca: »Rešitev, slava in moč je v našem Bogu, zakaj njegove sodbe so resnične in pravične. Obsodil je in maščeval kri svojih služabnikov« (Raz 19,20) ter prepeva: »Razveselite se nad tem mestom, nebesa, sveti apostoli in preroki, ker je Bog uresničil nad njim vašo sodbo!« (Raz 18,20). Da gre pri tem za veselje nad premagano krivico, je razumljivo. Ta zmaga ima tudi drugo plat, neizmerno množico uničenih, kar bi moralo vreči senco na veselje in postaviti pod vprašaj takšnega Boga maščevalca.

6. Bog usmiljen sodnik

Za temo o svetopisemskem pojmu nasilnega Boga je nadvse pomembna ugotovitev, da Bog ne *bo več* ravnal nasilno, kaznovalno in uničujoče ne proti svojemu ljudstvu in ne proti drugim narodom. Do tega spoznanja so prišli preroki, ko so med in po izkušnji izgnanstva začeli miselne poglede usmerjati v prihodnost in odkrivati drugačen obraz Boga in drugačno zavezo. Če je do sedaj kaznoval svoje ljudstvo zaradi prelomitve zaveze, katere trajnost je bila vezana na norme, statute in institucije, bo trdnost, učinkovitost in trajnost nove zaveze zagotovljena in utemeljena na božji neminljivi ljubezni in delovanju Duha, ki bo v ljudeh ustvaril novo srce, novo središče odločanja (prim. Ezk 26,25-28; Jer 31,33). Prav tako bo z novo ljubeznijo sprejel nezvesto »ženo« - Izraela - in ji spregovoril na srce, ne na uho (prim. Oz 2,16). Bog se bo izkazal samo v (pre)ustvarjalni in ne uničevalni vlogi.

⁹ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 133.

¹⁰ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 144.

To, kar pri tem posebno izstopa, je zatrjevanje, da Bog nikdar *več ne* bo ravnal nasilno in da bo njegova milost in ljubezen *za vedno* z njegovim ljudstvom (prim. Iz 49,15;51,22). Do takšnega preobrata v gledanju je privedlo spoznanje, da so grešniki ne le pogani, temveč tudi njegovo ljudstvo, ki je zašlo na kriva pota (prim. Jer 10,23) in nosi v sebi grešno naravo (prim. Jer 13,23; 1 Mz 8,21; Iz 54,9). Seveda, resnici na ljubo, preroki še vedno ohranjajo vidik Božje uničevalne grožnje, vendar se ta ne nanaša več na ljudi, temveč na neosebna bitja, kamor spadajo maliki in pregrehe (prim. Ezk 5,13; Zah 13,2), krivice (Ezk 36,29), upornišтво (Ezk 37,23), nezvestoba (Ezk 14,5) itd.

Povedano lahko strnemo v naslednjo ugotovitev: hebrejska biblija poleg predstavljanja Boga z dvojnimi (bipolarnimi) načinom reagiranja na človeška ravnanja, ki se kaže kot somernost (simetričnost) in posnemanje (mimetičnost), vztrajno, čeprav še ne v prevladujoči meri, gradi podobo Boga, ki za bodočnost nakazuje odmik od bipolarnosti. To doseže najprej tako, da Božjo nasilno in povračilno dejavnost podredi pozitivnim ciljem, kot so pravičnost, osvoboditev in odrešenje ter s tem, da Božjo podobo razlaga s pomočjo osebnih kategorij ljubezni in usmiljenja do slabotnega in grešnega človeštva. Ta proces se še stopnjuje z poudarjanjem odpuščanja.

7. Z Božjim odpuščanjem je nasilje preseženo

Ugotovili smo, da je predvsem pri prerokih navzoče preseganje simetričnega in mimetičnega načina Božjega odzivanja na dogajanje v svetu. Ob tem pa se odpira za prihodnost povsem drugačna logika Božjega odnosa do ljudi. Ta nova logika in z njo nova podoba Boga je *odpuščanje*, ki ga srečamo v posameznih Božjih dejanjih, kakor tudi v prošnjah molivcev.

Posamezniki se v svojem imenu ali v imenu ljudstva obračajo na Boga (Jahveja) in ga prosijo za odpuščanje (Ps 25,11; 79,9; 78,38; 32,1). Ko Bog velikodušno naklanja odpuščanje, ruši mehanizem simetričnega reagiranja na človeške zablode. Psalmi, posebno osemintrideseti, izražajo antitetičnost verskega prepričanja glede na teologijo Božjega povračila: »Ne ravna z nami po naših grehlih, ne vrača nam po naših krivdah« (38,10). Toda vera v Božje odpuščanja se druži s prav tako močnim prepričanjem v neizprosno Božjo pravičnost, enkrat odpušča, drugič kaznuje. Obstajajo mesta, kjer Bog dejansko ne odpušča ali ne odpušča več (prim. 1 Mz 15,6; 16,13). A kljub temu ostaja ugotovitev, da hebrejska Biblija ni vklenila Boga v okostenelo shemo nasprotnega ravnanja in železni princip povračila slabega s slabim.¹¹ Posebno pozitivno vlogo pri utemeljevanju takšne podobe Boga je imel prerok Ezekijel, ki –

¹¹ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 153; J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje. Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Ljubljana 1999, 698.

čprav ohranja tudi bipolarnost Boga – poudarja, da Bog ne ravna z ljudstvom kot bi zaslužio zaradi nezvestobe, temveč ostaja zvest sam sebi, svoboden in neodvisen od izzivalnega obnašanja ljudstva. Inicijativa ostaja tako popolnoma v njegovih rokah. Bog s tem razodeva, kdo je: tisti, ki po svojem oživljajočem duhu odpira grobove in obuja mrtve (prim. Ezk 37). Pogoj Božjega odpuščanja je človekovo spreobrnjenje, ki pa ima spet svojo iniciativo v Božjem duhu (milosti), ki spreminja kamnito srce v meseno.¹² Enega brez drugega ni.

Zdi se, da je prav Ezekijel napravil pomemben in morda odločilen korak v procesu preseganja bipolarne podobe Boga k vzpostavljanju podobe Boga z enim obrazom, ki je sposoben dati življenje, in ne smrti, Boga, svobodnega od mimetičnih mehanizmov in somernega nasilja, Boga, ki daje oživljajočega in ustvarjalnega duha, in ne sodnika, ki nadzira človeško dejavnost, da bi mu povrnil dobro z dobrim in slabo s slabim, in ki je zvest tudi do nezvestih.¹³

Čprav preroki kažejo Boga kot nenasilnega, ki razodeva svojo ljubezen, milost in neomajno zvestobo, obuja mrtve (Ezk 37) in živih ne obsoja na smrt, najsi bodo krivi, nasilni, sovražni, zatiralški ali pravični, ter končnemu človeku odgovarja tako, da ga ne obsoja na večno smrt, temveč mu podarja duha ustvarjalnosti in novo središče odločanja, da bi se dvignil iz lastne nemoči k dobremu in ljubezni (prim. Ezk 36,26-28), pa ta novost ostaja v neskladju z religioznimi stereotipi in arhaizmom sakralnih simbolov. Ti stereotipi so navzoči celo pri Jezusu in protagonisti njegovega gibanja, kakor bomo videli v nadaljevanju. Vendar ta nedoslednost ni bila ovira za prevlado nove in alternativne Božje podobe.

8. Drugačni Bog Jezusa iz Nazareta

Čprav je v evangelijih mogoče najti ostanke bipolarnosti podobe Boga sodnika, kakor se kaže v opisu končne, eshatološke sodbe (Mt 25,31-46), kjer kralj ene nagradi z večnim življenjem, druge pa z večnim trpljenjem, pa je prav Jezus s svojim oznanilom in delovanjem razodeval drugačnega Boga. Najprej je to Bog, ki ga simbolizira delovanje narave, kjer sonce sije vsem in dež nepristransko pada na vse. Tako Bog, nepristransko in brezpogojno dober in milosten do vseh, dobrih in hudobnih, pravičnih in krivičnih. Njegova zastonska dobrohotnost ne dela razlik med nedolžnimi in krivimi. To ni Bog, ki bi nagrajeval pravične in kaznoval krivične, temveč se dokončno odreka principu kazni in nagrade. Ne deluje v skladu s človeškim obnašanjem in držami. Njegovo sojenje se ne ravna po ljudeh glede na to, ali so dobri ali slabi, temveč deluje iz

¹² Prim. W. Zimmerli, *Rivelazione di Dio*, Jaca Book, Milano 1975,171-172.

¹³ Pirm. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 156.

sebe. Bog se ravna po načelu *zastonjskosti*, in ne po pravilu dolgovanosti.¹⁴ Ta podoba je razdelila in še deli duhove in delovanje.

Že v odnosu med Jezusom in farizeji sta se srečali dve nasprotni podobi Boga, dva nasproti si stoječa verska simbola, ki sta tudi pogojevala nasprotujočo dejavnost: farizejska, ki je vodila v ločevanje in razlikovanje, ter Jezusova, ki je vodila v sprejemanje in solidarnost. Bog, ki ga simbolizira Jezusovo oznanjevanje in delovanje, je Bog, ki je bolj na strani grešnikov in izgubljenih kot na strani pravičnih (prim. Lk 15). Je solidaren z ubogimi in majhnimi (prim. Mt 11,28; 20,28). Jezusov Bog, ki ga simbolizirata zgodbi o izgubljenem sinu in delavcih v vinogradu, se ne ravna po principu povračila iz zasluženja, temveč po milosti. V tem pogledu se Jezus razlikuje tudi od Janeza Krstnika, ki oznanja Boga eshatološkega sodnika po pravilu povračila. »Jezus pa, čeprav mu Božja sodba ni tuja, ima pred seboj podobo Boga, ki naklanja ljudem pravico in odrešenje zastonj«. ¹⁵

Božji zastonjski in brezmejni milostni naklonjenosti do vseh ljudi je komplementarna *Božja zahtevnost*, ki terjaja od ljudi spreobrnjenje, vero in odločitev. Milostni Bog terjaja od človeka, da sprejme zastonjski Božji dar odrešenja in z njim življenje ter da sam ravna po Božjem zgledu. Mimo tega obstaja le poguba in smrt. »To je nosilni steber Jezusove vere«. ¹⁶ Jezusovo oznanjevanje in delovanje razodeva in simbolizira absolutno prizanesljivega, usmiljenega, milostnega Boga, ki ima svojo dopolnitev v simbolu zahtevnega Boga, ki od človeka terjaja osebno odločitev. S tem je presežen stereotip Boga sodnika, ki nagrajuje in kaznuje, oprošča ali obsoja. Sodba v tem simbolu ni več dejavnost Boga, ampak človeka samega. Človek sam izreka in izvaja sodbo nad sabo, kolikor sprejema ali zavrača Božji dar, ki se mu podarja z Jezusom.

9. Podoba Boga, strogega sodnika ali resnost odločitve za Jezusovo pot

V Jezusovem oznanjevanju najdemo seveda tudi drugačno podobo Boga sodnika. Poleg milostnega Boga Očeta z enim samim obrazom, ki je do vseh ljudi enak, srečamo tudi podobo Boga strogega sodnika, ki dobro plačuje in hudo kaznuje. Ta stereotipna shema, ki jo srečamo v nekaterih zgodbah (npr. o nasilnih vinogradnikih Mt 21,33-45; o talentih Mt 25,14-30) in izjavah, predvsem pa v sodbi ob koncu časov (Mt 25,31-46), je vgrajena v resnost in radikalnost Jezusove zahteve po spreobrnjenju in odločitvi stopiti na pot, ki jo zahteva v zavesti o odločilnem

¹⁴ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 169.

¹⁵ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 194.

¹⁶ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 220.

pomenu svoje osebe za sedanjo in večno usodo človeka, za izbiro med življenjem in smrtjo (prim. Mt 7, 13-14). Tako se vzpostavlja popolna korelacija med zgodovinskim in eshatološkim: utelešen odnos z Jezusom v zgodovini določa končno usodo v večnosti. Ostre grožnje s pekleno dolino (gehena) (Mr 9,43; Mt 5,30), z ognjem, ki ne ugasne (prim. Mt 18,8; 5,29-30; 7,14; 25,41-46), s črvom, ki ne umrje (prim. Mr 9,48), s škripanjem z zobmi in s temo (prim. Mt 8,12; 13,30; 22,13; 24,51; 25,30; Lk 13,28), s prepadom med enim in drugimi (prim. Lk 16,26) kažejo, da je podoba Boga, strogega sodnika, navzoča tudi v Jezusovem verovanju.¹⁷

Pripoved o končni sodbi prikazuje poleg dvopolarnosti Božjega sodnika tudi Jezusa Kristusa v popolnoma drugačni luči v primerjavi z njegovo zgodovinsko podobo. »Tu je Kristus integriran v shemo neizprosne in strašne sodnika.«¹⁸ On je tisti, ki razsodi in obsodi, on izvršuje Božjo sodbo. »Nasilni Božji obraz se tako nadaljuje v nasilnem obrazu oznanjevalca Božjega kraljestva.«¹⁹ Tako imamo poleg milostnega Boga in Boga strogega sodnika paralelno podobo prizanesljivega, neobsojajočega in do vseh dobrega zemeljskega Jezusa ter neizprosne in strogega Jezusa Kristusa, eshatološkega sodnika. S tega zornega kota velja trditev Jeremiasa, da »milost in sodba sestavljata enoto«. Milost in sodba sta torej dva obraza iste medalje.²⁰

Očitno je, da je med tema dvema verskima simboloma Boga nasprotje in neskladnost, kakor je nasprotje med nasiljem in nenasiljem. To neskladnost je mogoče razložiti, če upoštevamo «obremenilen vpliv kulturnega okolja in očitno notranjo kontradikcijo».²¹ Bog, kakor ga simbolizira naravno dogajanje, je nesimetričen, ljubi vse enako in se ne uje ma z Bogom sodnikom, ki ravna do ljudi simetrično, ko ene rešuje in druge pogublja, je do enih usmiljen in do drugih brez milosti. Simbol strogega sodnika skriva vse lastnosti nasilja in lahko tudi vodi v nasilje. Simbol milostljivega, nenasilnega Boga deluje na človeka tako, da ga vabi k odločitvi zanj, za dobro, za življenje in mu pušča svobodo, da se odloči proti njemu, za slabo, za smrt, za nasilje.

Ugovor, češ da gre enkrat za Božje delovanje v ustvarjenem svetu, v zgodovini in drugič za eshatološko dejavnost, ne reši neskladja, saj ravno Bog, katerega eshatološko dejavnost utelesi Jezus Kristus v zgodovini, ravna asimetrično, ko brezpogojno odpušča in ljubi ter izgubljenega ne izključi, temveč sprejme kot sina (prim. Lk 15,11-32) in kot gospodar nagrajuje vse enako, ne glede na zasluge (prim. Mt 20,1-16). Polnost Božjega kraljestva še pričakujemo (prim. Mt 6,9), pa Božji obraz ob

¹⁷ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 212.

¹⁸ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 215.

¹⁹ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 220.

²⁰ J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento, I*, Paideia, Brescia 1974, 145.

²¹ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 221.

koncu ne bo drugačen od tega, ki ga je razodel Jezus iz Nazareta, saj je on dokončno razodetje Boga. Poslednji dan se Bog ne bo razodel z dvema obrazoma, s tistim, ki nagrajuje z življenjem in onim, ki kaznuje s smrtjo. Zavračanje Jezusovega verovanja v končno sodbo z dvojnimi izidom ne pomeni odstopanja od bistvene značilnosti njegove religije. *Človek si sam ustvarja usodo smrti*, če zavrača milost in odrešenje. S tem razlikovanjem se izognemo zdrsu v kontradikcijo. Rešimo se mehanizmov projiciranja človeške duševnosti, ki je zmožna ustvarjalne ljubezni in uničujočega nasilja, na Boga; pa tudi etično-socialne potrebe po nekem, ki zagotavlja največje dobro, po Božjem sodniku, ki nepristransko plačuje dobrega in slabega glede na ravnanje, ne izvotlimo.²²

10. Nepristranskost Boga sodnika pri Pavlu

Božjo sodno dejavnost srečamo tudi pri Pavlu, in sicer predvsem v pojmu *nepristranskost*, ki velja za odrešenje in sodbo.

Bog je po Pavlu absolutno nepristranski, kar se razodeva na osnovi vere v Jezusa Kristusa (prim. Gal 3,29; 2 Kor 5,17) in v absolutni nujnosti daru Kristusovega odrešenja, ki ga Boga naklanja čisto vsem ne glede na osebne, verske, moralne, nacionalne in druge razlike. Odrešenja so potrebni Judje in pogani (prim. Rim 3,21-23), ker so vsi pod težo greha in smrti (prim. Rim 3,9-10) in zato nihče nima nad njim monopola (Rim 1,16-17). Bog je torej Bog vseh in ne le nekaterih. Ne drži z enimi proti drugim, naj bodo monoteisti ali ne. Obraz Kristusovega Boga je eden za vse in hoče, da bi se po milosti vsi rešili (prim. 1 Tim 2,4).

Poleg Božje nepristranskosti v naklanjanju odrešenja vsem ljudem poudarja Pavel še vidik nepristranskega sojenja poslednjega sodnika, ki ne gleda na položaj in vsakemu - Judu in Grku - vrača po njegovih delih (prim. Rim 4,10; 2 Kor 5,10; 1 Kor 3,11-15; Ef 6,8) in v svoji jezi obsoja vsakega, ki dela zlo. Tudi tu nima nihče privilegijev (prim. Rim 2,5-12). Tako orisana sodniška dejavnost Boga je po Pavlu res popolnoma nepristranska. Toda s prestopom iz zgodovinske na eshatološko raven se je podoba Boga radikalno spremenila. V zgodovini ravna Bog in se obrača na grešne ljudi v zastonjski ljubezni in ne pogojuje svoje odrešenske iniciative. Na koncu ravna simetrično, glede na storjeno; ene nagradi, druge kaznuje. Tudi Pavel je odvisen od tradicionalnega verovanja o Bogu sodniku, ki pravično in nepristransko sodi.

Vendar je princip nepristranskosti uporabljen za Božji odrešenski odnos do ljudi in kot pravilo za pravično končno Božjo sodbo kljub videzu skladnosti postavljen v kontradikcijo, ki je Pavel ni opazil ali se s tem ni ukvarjal. To, kar princip nepristranskosti v prvem premeru vzpostav-

²² Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 222.

lja, v drugem spodbija. Če v prvem primeru vse poveže na osnovi grešnosti, potem v drugem nekatere izvzame in nato uporabi juridični stereotip pravičnosti (nagrada za dobro, kazen za slabo). Ujetost v kulturno okolje Pavlu ni omogočilo, da bi kritično pretehtal verske stereotipe v luči novosti krščanskega dogodka, ki ga je zajel z izredno bistroumnostjo.²³ Bil je blizu preseganja Boga dveh obrazov (bifrontizma), ko je s pojmom nepristranskosti do Judov in Grkov označil Božjo milostno iniciativo v Jezusu Kristusu in ko je Božjo pravičnost, razodeto po evangeliju, imenoval odrešenjsko dejavnost. Zastavil je premise za to, da bi odstranil splošni koncept »pravične Božje sodbe«, a tega koraka ni naredil, ni bil dosleden. Ostal je sicer realen v domnevi, da človek lahko zapade »dokončni smrti« kljub naporu Božjega odrešenika. Ni se pa uspel rešiti »Boga totalitete«, ki v sebi združuje tudi nasprotja. Tako mu pripisuje pogubljenje in prideva iniciativo milosti brez upoštevanja možnosti, da človek lahko sam zlorabi svobodo ali se sam uniči.²⁴ S tem, ko Pavel ohranja pojem Boga pravičnega in nepristranskega sodnika, nehote ohranja podobo nasilnega Boga.

11. Bog sodnik ali Bog ljubezen pri Janezu

Odnos med Bogom in ljudmi, zaobjet v pojem Božje zastonske ljubezni in neomajne zvestobe, ki so ga nakazovali preroki, ga živel Jezus, je v polni meri razvil Janez, ki je vso Božjo odrešenjsko dejavnost in Boga samega imenoval ljubezen (prim. 1 Jn 4,16.18).

Janez, ki se opira na ljubezen, zagovarja prepričanje, da ima Bog samo en obraz. Poslal je sina, da bi svet, ki tiči v temi in sovraži luč, zveličal in ne obsodil (prim. Jn 1,5; 5,9-10; 3,16.17). Poslanstvo sina je za Očeta iskanje življenja in ne pogube, rešitve in ne obsodbe (prim. Jn 3,16-17). Kdor veruje v Jezusa in v Boga in se zanj odloči, je odrešen. Kdor pa ne veruje se obsodi, ker zavrne vero in vstop v dinamizem ljubezni, ki je v Jezusovi podarjenosti in poslanstvu.²⁵ Ne verovati, je obsodba. »Kdor vanj veruje, se mu ne sodi; kdor pa ne veruje, je že sojen, ker ne veruje v ime edinorojenega Božjega Sina« (Jn 3,18-19). Janez torej dejanje obsodbe pripiše človeku in ne Bogu. Samoobsodba se dogaja že sedaj. Janez postavi eshatološko sodbo v sedanji trenutek. Izvršitelj sodbe ni ne Kristus in ne Bog, ki ga Jezus uteleša, temveč človek sam. V tem pogledu Janez odstopa od sodbe kot simetrično povračilo. Do sem se zdi vse koherentno. Janez reši Boga simetričnega pov-

²³ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 296.

²⁴ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 271.

²⁵ Prim. J. Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i.B. 1964.

račila in dejavnosti obsojanja tistih, ki zavračajo odrešenjsko iniciativo.²⁶ Tradicionalno razločevanje oseb pripisano Bogu sodniku Janez postavi v povezavo z odnosom človeka do dogodka Božjega edinorojenega Sina, poslanega v svet. »Za sodbo sem prišel na ta svet, da bi videli tisti, ki ne vidijo, in oslepel tisti, ki vidijo« (Jn 9,39). Ob njem vsak sam stopi v sodbo, če ga zavrne.

Tudi Kristus odklanja sodniško funkcijo, predvsem obsojanja: »Če kdo sliši moje besede in se po njih ne ravna, ga ne sodim jaz, ker nisem prišel, da bi svet sodil, ampak da bi ga rešil. Kdor mene zaničuje in ne sprejema mojih besed, ima nad seboj sodnika; beseda, ki sem jo govoril, ta ga bo sodila poslednji dan« (Jn 12,46-48). Kristus torej ne sodi ne v »zgodovinskem-utelešenem bivanju« in ne »poslednji dan«. Sodi njegova beseda, če je zavrtna. Kristusovo razodetje kliče človeka k odločitvi, če ga zavrne, se sam obsodi.

Janez pozna tudi Božjo sodbo kaznovanja, ki pa ne doleti ljudi, kakor v hebrejski Bibliji, temveč »vladarja tega sveta« (Jn 16,11) in dan sodbe brezbožnega sveta sovпада z Jezusovim križanjem. »Zdaj je sodba nad tem svetom, zdaj bo vladar tega sveta izgnan ven« (Jn 12,31). Božja kaznovalna dejavnost se tu ponovi, a izničenje in poguba zadene zlo v njegovem jedru, ki ga pooseblja »vladar sveta« oziroma dinamizem nevere in zavračanje, ki vlada svetu, in ne ljudi.²⁷ V tem je Janezova novost. Božje nasilno delovanje je tu usmerjeno na nekaj in ne na nekoga. Ostaja pa še vedno nasilno. Janezova teologija velja do sem za prenovitveno.

Pri Janezu najdemo tudi idejo o Bogu končnem sodniku in prenovitelju, ko trdi, da je Oče dal Kristusu oblast povračilne sobe in funkcijo obujanja mrtvih (prim. Jn 5,27-29). Kako je ta zašla v njegov evangelij, ni enotne razlage.²⁸ Gotovo je, da je Janez, za katerega se eshatološka sodba kot samoodločitev človeka dogaja sedaj (nyn), odvzel Bogu in Kristusu sodniško dejavnost povračilnega sojenja, sicer bi bila odgovorna za uničenje tistih, ki ne verujejo, torej nasilna. To pa je nesprejemljivo, če je res in je res, da je njuno delovanje v zgodovini izključno izraz odrešenjske ljubezni (Jn 3,15; 17,23). V nasprotnem primeru bi bilo Božje bitje samo v sebi kontradiktorno. Za to, kako se je v Janezovemu evangeliju znašla ideja o sinu človekovem, ki mu Bog daje vlogo končnega sodnika, ki nagrajuje in kaznuje, je morda najbolj verjetna razlaga G. Barbaglia, ki pravi, da se je evangelist Janez od vseh, ki so poskušali preseči podobo Boga z dvema obrazoma, najbolj približal temu cilju. A

²⁶ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 279.

²⁷ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 280.

²⁸ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento? I*, 281-283; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1965, 209-211; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964.

kakor vsi tudi on ni ostal brez neskladja in kontradikcij, ko je slikal novo alternativno podobo Boga, ki vsem daje samo življenje in odrešenje brez kančka nasilja.²⁹

12. Bog med usmiljenjem in nasiljem v Koranu

Pojem sodniške dejavnosti Boga v Koranu ne pozna zgodovine, kakor ga ima hebrejska in krščanska biblija. Izraz sojenje v Koranu skoraj ni prisoten. Vendar se posredno javlja v njem tudi to, kar označujemo kot Božje sojenje. Razlogov za odsotnost je lahko več. Eden je gotovo ta, da je Bog v islamu po Koranu absolutno transcendenten in ne posega v človeško zgodovino, razen posredno, po razodetju, danem poslancu.³⁰ Zgodovina človeštva in sveta ni kreacija dialoga med človekovo svobodo in Bogom (Alahom), temveč prej produkt neke v naprej določene usode, ki je zapisana v »Knjigi« in jo človek izpolni z vdanostjo (vero) Bogu (prim. sura 69, 26-25; 8,9.18-20) in v pokorščini poslancu. Drugi razlog je ta, da je Bog nepredvidljiv, samovoljen, usoden, ker dela, kar hoče in kakor mu je všeč (prim. sura 24.21; 36,66-67; 22,18).

Kljub temu je o Bogu rečeno, da »ne stori najmanjše krivice, dobro pomnoži in podari silno nagrado« (sura 4,40), a hkrati kaznuje dvojno in vrača ljudem s silnimi mukami (prim. sura 9,101). Bog je po Koranu Usmiljeni (sura 36,14) in milostljiv (sura 2,163) in odpušča tistemu, ki veruje in se spreobrne; je vsevedni (sura 2,256), ki vse ve in sliši (sura 10,65) in »mu ni nič skrito« (sura 3,4;5,95). Zato dobre nagrajuje, zlobni, kar pomeni v prvi vrsti neverni, pa so kaznovani (prim. sura 4,40; 22,18). Nagrado je treba razumeti predvsem v zemeljskem smislu kot čutno uživanje, kazen pa kot zemeljske nesreče.

Ta dvojnost Božjega ravnanja velja tako za čas človekovega zgodovinskega bivanja, kakor za eshatološko (rajsko) stanje po vstajenju. V zemeljskem življenju Bog pošilja ljudem stisko in kazen, če hoče (prim. sura 36,24.66-67) in uničuje rodove (prim. sura 36,32). Po poslednji sodbi bodo dobri nagrajani z večnim bivanjem v »rajskih vrtovih« (sura 57,12), hudobni, neverni pa kaznovani z mukami v peklju za to, kar so zagrešili (prim. sura 19,71-72; 36,54). Ta različna usoda se zgodi po sklepu in odločitvi, to je razsodbi Boga (sura 19,72).

Vendar se zdi, da je govorico Korana mogoče interpretirati tako, da nagrado dosodi Bog sam osebno, medtem ko se kazen zgodi, ker je tako »odločeno in sklenjeno« (sura 19,72). Kdo ali kaj ima pri tej odločitvi in sklepu odločilno vlogo, je težko reči. Zdi se, da so trije dejavniki: Bog, ki

²⁹ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 284.

³⁰ Prim. J. Gnilka, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Herder, Freiburg 1994, 79.

je stvarnik vsega in usode, satan (prim. sura 36,60-63), kateremu so kaznovani sledili, in kaznovani sami.³¹ Glede na absolutnost Boga, lahko z gotovostjo trdimo, da je najpomembnejši dejavnik Bog, ki dela, kar hoče, in nato človek, ki mora biti Bogu popolnoma vdan.

Bog se človeku kaže že v tem življenju z dvema obrazoma, kot milostljiv, usmiljen in odpuščajoč, pa tudi kot tisti, ki kaznuje, če hoče. »Mnogim se kazen uresniči« (sura 4,40). Čeprav je poudarek na prvem, je drugi obraz tisti, ki zbuja v človeku strah in negotovost.

Če glede poslednje sodbe najprej upoštevamo odločilno vlogo človekovih del, bi se zdelo, da se je Koran približal mnenju, da ima Bog samo usmiljen in milostljiv obraz in si človek sam izbere (pridela) obsodbo. Toda, če upoštevamo dejstvo, da se po Koranu Bog sam v konkretni zgodovini ni izkazal z ničemer kot usmiljeni in prizanesljivi - razen z izjavami, enako se izkazuje s spodbudami k boju (nasilju) zoper (drugače verne) nevernike, in z zagotovilom usodne danosti, da po vstajenju nekatere čaka strašna kazen, - je jasno, da je Bog, kakor ga razume Koran, na koncu z dvema obrazoma: z usmiljenim in kaznovalnim, milostnim in nasilnim.

Če ob tem upoštevamo še to, da je Koran, s tem ko je vso oblast (tudi kaznovanja) prenesel na transcendentnega Boga, dal nekaterim ljudem v roke možnost, da se razglasijo za avtentične interprete in izvajalce Božje oblasti na zemlji, je razloženo, zakaj se v vseh islamskih državah izvaja nasilje s smrtno in drugimi oblikami kazni nad ljudmi.³² To dejstvo je toliko bolj pomembno, ker se to dela v imenu Boga, z utemeljitvijo, da Bog tako hoče.

Kontradiktornosti podobe Boga sodnika v Koranu ni iskati le v stereotipu povračilne pravičnosti in v napetosti verskega izkustva med *tremendum* in *fascinosum*, temveč v monolitni absolutnosti monoteizma, ki ni sposoben razumeti Boga skozi prizmo ljubezni in ne premostiti razdalje med Bogom in človekom s pojmom osebne poklicanosti in dialoga. Po Koranu človek ni Božja podoba³³ - čeprav je veliko mest v Koranu, ki imajo v ozadju biblične tekste -, zato princip mimetičnosti v interpretaciji Boga ne igra tako pomembne vloge kot v Bibliji, pač pa bolj simbol arabskega despotizma, katerega odslikava je Bog.

³¹ V suri 57,14 je rečeno pogubljenim: »Pač, ampak ste se sami odvrnili, ko ste čakali in sumničili in se pustili zavajati vašim željam, dokler ni prišlo Božje povelje in vas je od Boga zavedel Varljivec«.

³² Prim. G. Baudier, *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam*, Patmos, Düsseldorf 1999, 311.

³³ Prim. J. Gnllka, n. d., 82.

13. Zaključek

Med splošne ugotovitve sodi dejstvo, da vsi temeljni dokumenti treh monoteističnih verstev poznajo interpretacijo Boga skozi sodniško dejavnost. Ta predstava se je v judovski in krščanski literarni tradiciji razvijala in na svoji poti doživljala bistvene spremembe. V Koranu je razvoj manj ali komaj prisoten. Vse kaže, da je ta razvoj potekal od pretežno nasilne do nenasilne podobe Boga.

Med starozaveznim in novozaveznim pojmom Boga sodnika je globoka kontinuiteta. Ta zadeva najprej sam pojem Božje sodne dejavnosti kakor tudi njen način. Bog, ki sodi v prid pravičnemu in malemu, zatiranemu in izkoriščanemu proti krivičnemu, je povsod isti. Božja sodna dejavnost v zgodovini in na koncu zgodovine je navzoča v spisih obeh zavez. Ravno tako sta oba vidika sojenja prisotna v Koranu. Stereotip Božje pravičnosti, ki dobro plačuje in hudo kaznuje, je prav tako navzoč v vseh treh verskih sistemih. Enako je v vseh treh navzoča interpretacija usmiljenega, prizanesljivega in odpuščajočega Boga. Obstajajo pa pomembne razlike. V hebrejski Bibliji prevladuje v interpretaciji Božje sodne dejavnosti v zgodovini strogost in z njo nasilnost, čeprav je podoba nenasilnega Boga predvsem v poznejšem izročilu odločno prisotna, a v celoti gledano ne pretehta, posebno pa ne odpravlja prve. Nenasilna podoba Boga je bolj vizija in obljuba izbranih kakor univerzalna vsebina vere. Je pa v zvezi s kaznovalno (nasilno) dejavnostjo Boga docela izpostavljena absolutna pravičnost Božjega kaznovanja (nasilja). Nasprotno pa v krščanski Bibliji prevladuje absolutna nenasilnost Božjega delovanja v zgodovini in je Božja nasilnost, kolikor je prisotna, bolj pedagoški motiv za poudarjanje resnosti zahteve po spreobrnjenju in klika k odločitvi za vero in ravnanje po Božjem nenasilnem vzoru. Glede nasilnosti Boga se zdi, da Koran bolj nadaljuje hebrejsko kakor krščansko izročilo.

Glede prikaza Boga kot eshatološkega sodnika, se vse monoteistične tradicije ujemajo v predstavi, da bo poslednja sodba imela dva nasprotna izida: dokončno nagrado in dokončno kazen. Bog dobi podobo skrajno nasilnega in uničujočega sodnika za krivične in usmiljenega sodnika za pravične. Vendar v krščanstvu vsaj v Janezovi teologiji obstaja možnost samo nenasilne interpretacije Boga končnega sodnika, kar zadeva človeka. Janez govori o obsodbi zla, in ne ljudi, o uničenju hudobije in zveličanju ljudi. Prav tako govori o možnosti, da se človek sam dokončno obsodi.

Iz povedanega je mogoče zaključiti, da se v monoteističnih verstvih soočamo z različnimi podobami (istega) Boga, tudi kar zadeva nasilje. Zato je tudi vpliv teh podob na človeško nasilje različen. Ne da bi mogli vprašanje podrobno obdelati, končujemo z domnevo, da interpretacija Boga kot nasilnega (kaznovalnega) sodnika lahko vodi ljudi v nasilje vsaj na dva načina: 1. tako, da vzbuja v njih strah in ogroženost, ki rodi nasil-

je; 2. tako, da jim je nasilnost vzor za posnemanje. Prvo se dogaja bolj na nezavedni, drugo na zavedni ravni.

Povzetek: Avguštin Lah, Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem

V okviru globalnega vprašanja o razmerju med nasiljem in vero se razprava omejuje na podobo Boga sodnika z vidika nasilja v treh monoteističnih verstvih. Sistematični prikaz pokaže, da je interpretacija Boga sodnika v hebrejski Bibliji potekala od prevladujoče nasilne (kaznovalne) dejavnosti, ki se v obrambo pravice ravna po pravilu povračila in principu simetričnosti v posnemanju človeškega obnašanja, do poudarjanja nenasilnega ravnanja s prizanašanjem, potrpljenjem in odpuščanjem, ter prenosom sodbe na konec zgodovine. Krščanska Biblija razodeva podobo radikalno nenasilnega Boga v zgodovini in ponuja možnost za takšno interpretacijo ob koncu zgodovine, ne da bi se povsem znebila nasilnih stereotipov iz preteklosti. Tudi v Koranu je Bog prikazan z nasilnim in usmiljenim obrazom, ki omogoča, da ljudje v določenih razmerah izvajajo nasilje v njegovem imenu.

Ključne besede: monoteizem, nasilje, Bog sodnik, nasilna podoba Bog, Bog z enim obrazom

Summary: Avguštin Lah, Judge-Images of God between Violence and Non-Violence

Within the global question about the relation between violence and religion, the treatise has been limited to dealing with the judge-image of God from the point of view of violence in the three monotheistic religions. A systematic representation shows that the interpretation of God as judge in the Hebrew Bible proceeded from a predominantly violent (punitive) action, which imitates human behaviour and defends justice according to the rule of retaliation and the principle of symmetry, to an emphasis on non-violent action comprising mercy, patience and forgiveness and to a transfer of the judgement to the end of history. The Christian Bible reveals the image of a radically non-violent God in history and offers a possibility of such interpretation for the end of history, without, however, completely freeing itself from previous violent stereotypes. In the Koran God is also pictured with a violent face and a merciful one, which enables people to perform violence in His name in certain circumstances.

Key words: monotheism, violence, God as judge, violent image of God, God with one face