

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 563—573

Besedilo prejeto/Received:10/2025; sprejeto/Accepted:10/2025

UDK/UDC: 27-278:159.942

DOI: 10.34291/BV2025/03/Matjaz

© 2025 Matjaž, CC BY 4.0

Maksimilijan Matjaž

Univerzalnost čustva strahu v hebrejski in grški bibličnih tradiciji

The Universality of Emotion of Fear in Hebrew and Greek Biblical Traditions

Povzetek: Razprava predstavlja posebno vlogo čustva strahu kot temeljne dimenzije človekove izkušnje presežnega. Pri Platonu je strah razumljen kot pričakovanje nečesa slabega, ki ga človek lahko premaga s pomočjo védenja, za Avguščina pa je strah vedno povezan z ljubeznijo. V bibličnih tekstih strah ni le iracionalno čustvo, temveč postane kraj srečanja z Bogom. V hebrejskih in grških bibličnih besedilih ima čustvo strahu posebno mesto. Večinoma je izraženo s terminoma *yārē'* in *phobéomai* ter s pomiritvenimi izreki '*al-tirā'* in *mē phobou* oziroma z njihovimi izpeljankami. Gre za najbolj intenzivno čustvo, ki zaobjema celotnega človeka in ga presega. Z motivom strahu je opisana večplastnost človekovega odzivanja na Božjo presežnost in človeško omejenost. V pojavu strahu se napetost med nasprotji izkuša sočasno, kar vodi k intenzivni izkušnji lastne identitete in navzočnosti presežnega. V prispevku, ki izhaja iz avtorjeve temeljne raziskave o kristološkem pomenu motiva strahu v Markovem evangeliju, bo vloga čustva strahu podrobneje predstavljena na tekstu o ozdravljenju krvotočne žene (Mr 5,25-34) – z raziskavo razmerja med strahom in vero.

Ključne besede: čustvo, strah, vera, *yārē'*, *phobéomai*, presežnost, *mysterium tremendum et fascinans*, Platon, Avguščin

Abstract: The discussion presents the special role of the emotion of fear as a fundamental dimension of the human experience of the transcendent. For Plato, fear is understood as the expectation of evil, which a person can overcome through knowledge, while for Augustine, fear is always connected with love. In the biblical texts, fear is not merely an irrational emotion but becomes the place of encounter with God. In the Hebrew and Greek biblical writings, the emotion of fear occupies a special position. It is mostly expressed by the terms *yārē'* and *phobéomai*, as well as by the reassuring expressions '*al-tirā'* and *mē phobou* and their derivatives. It represents the most intense emotion, one that encompasses the whole human being and surpasses him. Through the motif of fear, the multilayered nature of human response to divine transcendence and human limitation is described. In the phenomenon of fear, the tension between

opposites is simultaneously experienced, leading to an intensified awareness of one's own identity and of the presence of the transcendent. In this contribution, which builds on the author's fundamental research on the Christological significance of the motif of fear in the Gospel of Mark, the role of the emotion of fear will be examined in more detail in the narrative of the healing of the woman with the haemorrhage (Mk 5:25-34), by exploring the relationship between fear and faith.

Keywords: emotion, fear, faith, *yārē'*, *phobéomai*, transcendence, *mysterium tremendum et fascinans*, Plato, Augustine

1. Uvod

Evropska humanistična misel se od svojih začetkov naprej sooča z vprašanjem *strahu* (Frischmann 2023, 83–125). Gre za eno od temeljnih dimenzij človeka, zato pojma *strahu* ne tematizirajo zgolj biblični teksti, ampak gre za univerzalni fenomen, ki ga skuša pojasnjevati tudi literarna, filozofska, teološka in psihološka misel (Russell 1991, 426–450). Specifičnost bibličnih besedil, ki tematizirajo fenomen *strahu*, se kaže na dva načina: po eni strani je treba upoštevati njihovo kulturno-zgodovinsko ozadje, kar se najjasneje odraža v jeziku in miselnih vplivih, po drugi strani se srečamo z metafizičnim – ko je človek postavljen v razmerje do Boga, kar njegovi bivanjski danosti odpira nove miselne horizonte. V tem kontekstu je s perspektive biblične interpretacije smiselno upoštevati pojmovanje *strahu*, kakor ga je razumela antična filozofska in teološka misel, katere eminentna predstavnik sta Platon in Avguštin.¹

Platonovo razumevanje *strahu* je smiselno postaviti v okvir filozofske antropologije in moralne filozofije. Za prvo je značilno specifično pojmovanje duše („jaza“) ali *psyché*, za drugo koncept kreposti ali *arété*. Tako imenovani koncept tripartitne duše poudarja idejo, da ima duša tri dele, ki tvorijo enost (Platon, *Država* 437E–439E). V svojem analitičnem pristopu Platon najprej določi dva dela, ki imata povsem različne funkcije: na eni strani *epithymētikos* ali nagon oz. strast, na drugi strani pa *logistikos* ali razumski del. Kot vmesni del prepoznava *thymoeides* ali pogum, ki se znotraj duševnih razmerij kaže kot pomočnik razumu.

V okviru svoje antropologije in etike tako Platon strah ali *phobos* definira kot »nekakšno pričakovanje zla« (*prosdokian tina legō kakou*) (Platon, *Protagora* 358D). Vendar slabo ali *kakos* ni nekaj, kar bi človek izbral prostovoljno, ker to ni v skladu z njegovo naravo. Zato nasproti pričakovanju slabega Platon postavlja pogum ali *andreia*, ki v človeku vzbuja tisto, kar je dobro – ali *agathos*. V tem smislu je pogum mogoče razumeti kot védenje ali *epistēmē*, ki se strahu lahko zoper-

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“ ki ga financira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjen nobeni novi podatki.

stavi: »In védenje o tem imenuješ pogum?« (Platon, *Lahes* 198C)² Platon tudi poudarja, kako pomembno je za človeka, da je sposoben razločevati med *dobrim* in *slabim*. Ko takšen kriterij vzpostavi v odnosu do sebe, je to znamenje, da samega sebe obvlada, kar imenuje *modrost*: »Premagati samega sebe pa ni nič drugega kot modrost.« (Platon, *Protagora* 358C)³ Platon tako na osnovi strukture človekovega ‚jaza‘ izpostavlja misel, da je strah ali *phobos* mogoče preseči (oz. ga obvladati) s pomočjo racionalne sposobnosti, ki se izraža v obliki védenja ali *epistēmē* oz. modrosti ali *sophia*.

Vprašajmo se, kaj v primerjavi z antično filozofsko mislijo, kot jo najdemo pri Platonu,⁴ novega prinašajo biblična besedila – tako staro- kot novozavezna. Odgovor lahko oblikujemo v obliki teze, ki se glasi: biblični teksti na *strah* odpirajo nov pogled, in sicer v tem smislu, da poleg razuma poudarjajo pomen vere in upanja. Gledano s te perspektive se tudi etična koncepta – pogum in samoobvladanje – kažeta v drugačni luči. Ko človeka prevzame strah, nadzor nad seboj izgubi. Iz bibličnih tekstov je mogoče razbrati, da si človek v zaupanju do Boga povrne samozaupanje in tako nadzor nad seboj ponovno vzpostavi. Pri tem pa ne smemo spregledati temeljnega pogoja, da do takšnega procesa pride – da človek svoj pogled usmeri v Jezusovo mesijansko identiteto.

2. Pomen *strahu* v procesu razodevanja skrivnosti mesijanske identitete

V Evangeliju po Marku, najstarejšem bibličnem zapisu izročila o Jezusovem učenju in delovanju (Focant 2012, 3–9; Matjaž 2000, 407–409), imajo opisi čustvenih odzivov ključnih oseb pomembno vlogo pri razvoju literarnega, hermenevtičnega in teološkega koncepta (Dwyer 1996, 12–30; Matjaž 1999, 297–307). V središču pozornosti celotnega dela je razkrivanje identitete Jezusove osebe in identitete ter vloge njegovih sledilcev.

Čeprav se Markov evangelij začne s kristološko trditvijo, ki Jezusa opredeljuje ne samo kot obljubljenega Mesija (*Christós*) – pričakovanega v hebrejsko-judovski tradiciji –, ampak tudi kot Božjega Sina (*Huiós Theou*) (Mr 1,1), se skozi celotno pripoved vztrajno pojavljajo vprašanja o njegovi resnični identiteti, izvoru njegove oblasti in o bistvu njegovega poslanstva (Mr 1,11.27; 2,7; 4,41; 6,2.14sl.; 8,27-29; 9,7; 14,61; 15,2.39).

Pri oblikovanju izročila se avtor kaže kot spreten kerigmatični pripovedovalec. Jezusove mesijanske resničnosti ne razodeva le s klasičnimi kristološkimi naslovi in teološkimi trditvami, temveč njegovo istovetnost razkriva skozi čustvene in razumske odzive ljudi na njegovo učenje in delovanje. Ob tem na ključna vprašanja o Jezusovi identiteti in identiteti njegovih učencev ne ponuja neposrednih, hitrih

² *Toutōn de ge tēn epistēmēn andreian prosagoreueis* (Platon [1981], *Lahes* 198C).

³ *Kreitō heautou allo ti ē sophia* (Platon [1981], *Protagora* 358C).

⁴ Tudi v dojemaju Boga, prim. Krašovec 2023, 127–144.

odgovorov, temveč dopušča, da se proces ‚kristološkega iskanja‘ odnosa do svetega in presežnega, ki se po njem razodeva, razvija postopno (Stock 1986, 227). Dogajanja, ki jih avtor prav z opisom z različnih čustev predstavlja intenzivno in angažirano, kažejo na paradoksalnost razkrivanja ‚skrivnosti‘ (*mystērion*) Kristusove identitete (prim. Mr 4,11). Po eni strani se namreč v Markovem evangeliju razkriva globoka razlika med Božjim in človeškim ‚mišljenjem‘ (*phronéō*) (8,33); po drugi strani skrivnost Jezusove identitete presega vse ustaljene predstave, kar pri njegovih sledilcih ne vzbuja zgolj občudovanja, hrepenenja in strahu, pač pa tudi stisko, žalost, jezo, nasprotovanje in zavračanje. Med raznolikimi čustvenimi odzivi, ki spremljajo razkrivanje Jezusove presežne mesijanske narave in človekove vere, ima strah v Markovem evangeliju osrednjo vlogo.

To trditev bomo poskušali utemeljiti s prikazom terminologije čudenja in strahu v Markovem evangeliju ter s kratko semantično predstavitev terminov strahu v grških in hebrejskih bibličnih tekstih. V obravnavanem evangeliju so odzivi na razkrivanje Božjega pri osrednjem oznanilu o nastopu Božjega kraljestva (1,14-15), kar je neposredno povezano z razkrivanjem mesijanske skrivnosti (Dwyer 1996, 20),⁵ opisani s terminologijo čudenja.⁶

Najpomembnejša izraza, povezana z opisi čudenja v Markovem evangeliju, sta glagola *thambéō* (čuditi se) in *ekthambéō* (osupniti, zgroziti se), ki se v celotnem bibličnem korpusu pojavljata izključno pri Marku (1,27; 10,24.32; 9,15; 14,33; 16,5.6), nato *thaumázō* (čudim se, strmim; 5,20; 6,6; 15,5.44), *ekpléssō* (preplašim se, zbegam se, osupnem; 1,22; 6,2; 7,37; 10,26; 11,18), *eksístēmi* (sem iz sebe, strmim; 2,12; 3,21; 5,42; 6,51), *ékstasis* (sem iz sebe; 5,42; 16,8), *tharséō* (prestrašim se; 6,50; 10,49), *tremō* (trepetam; 5,33) in *trómos* (trepet; 16,8). Večina eksegetov k tej skupini šteje tudi izraze iz besedne družine *phob-*, ki so v Markovem evangeliju prisotni v treh oblikah: glagol *phobéomai* (biti prestrašen, občutiti strah; 4,41; 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8), samostalnik *phóbos* (strah, groza; 4,41) in pridevnik *ékphobos* (izjemno prestrašen; 9,6). V Novi zavezi se glagol *phobéomai* pojavi 95-krat, pri čemer aktivna oblika *phobéō* ni uporabljena nikoli, samostalnik *phóbos* pa je zabeležen 47-krat. Poleg teh glavnih izrazov najdemo za opis čustva strahu še šest drugih oblik besedne družine *phob-*,⁷ ki nedvomno predstavlja najpomembnejšo terminološko skupino za opisovanje čustva strahu v grških bibličnih, pa tudi nebibličnih tekstih.

⁵ T. Dwyer v svoji raziskavi odzivu čudenja v Markovem evangeliju pripisuje ključno konstruktivno vlogo pri razvoju njegovega literarnega in teološkega koncepta. Navaja 32 primerov, od katerih se jih osem nahaja v pripovedih o čudežih in izganjanju hudih duhov (2,12; 4,41; 5,15.33.42; 6,50.51; 7,37), osem v kontekstu učenja ter napovedi smrti in vstajenja (1,22.27; 6,2; 9,32; 10,24.26; 11,18; 12,17); pet se jih nanaša na reakcijo judovskih avtoritet in Pilata (6,20; 11,32; 12,12; 15,5.44); trikrat se ta motiv pojavi v pripovedi o praznem grobu (16,5.6.8); za drugih osem primerov (3,21; 5,20; 6,6; 9,6.15; 10,32) ni pravega skupnega imenovalca. (Matjaž 2000, 411)

⁶ Klasična zgodovinskokritična eksegeza 20. stoletja govori o t. i. ‚motiv čudenja‘ (*Admirationsmotiv*), ki zajema »alle erzählerischen Momente, die ein Staunen, Fürchten, Sich-Entsetzen, Verwundern zum Ausdruck bringen« (Theissen 1974, 78).

⁷ *Aphóbōs* – brez strahu, neustrašen (Lk 1,47; 1 Kor 16,10; Flp 1,14; Jud 12), *ékphobos* – prestrašen (Mr 9,6; Heb 12,21), *émphobos* – prestrašen, preplašen (Lk 24,5.37; Apd 10,4; 24,25; Raz 11,13), *ekphobéō* – strašiti (2 Kor 10,9), *phobéros* – strašen (Heb 10,27.31; 12,21) in *phóbētron* – groza (Lk 21,11).

Vse do Homerja se je glagolska oblika *phob-* sicer uporabljala v pomenu ‚teči, bežati‘, sčasoma pa je *phóbos* začel vse bolj izražati spremljevalne psihične pojave kakega bega (Jäkel 1972, 142; Pohlenz 1956, 49–52). Tudi ko gre za filozofske tekste – kot so npr. Platonovi dialogi –, besede *čustvo*, kot jo razumemo v novodobnem času, ne najdemo. Namesto tega se pojavlja izraz *páthēma*, kar lahko prevedemo kot *doživljaj* ali *trpljenje*, skratka, kar človek utрпи ali doživi (Platon *Država*, 382B; 439D). Najdemo pa še drug izraz, namreč *páthos*, ki ga navadno prevajamo kot *čustvo*; pomeni tudi *strast* ali *trpljenje*, in v človeku deluje kot antipod njegovi razumski sposobnosti (Platon, *Država* 603E–604B).

Podobno tudi v rimski antiki – izraza *čustvo*, kot ga uporablja moderna terminologija, ne pozna. Tako pri Avguštinu besede *emocija* ne najdemo – namesto tega uporablja izraze, kot so *perturbatio*, *affectio*, *affectus*, predvsem pa *passio*, kar se večinoma prevaja kot *strast* (Brachtendorf 2009, 11). V tem smislu spominja na Platonovo teoretično usmeritev, kjer so čustva del človekovih značajskih potez in jih je zato treba interpretirati z etične perspektive.

Termini besedne družine *phob-* imajo tudi v Markovemu evangeliju drugačen pomen in vlogo kot preostali izrazi čustev. To potrjuje tako kontekstualna analiza posameznih primerov teh terminov, ko se čustvo strahu dosledno pojavlja v okolju razkrivanja mesijanske skrivnosti – to je svetega in presežnega (Matjaž 1999, 201–222) –, kot tudi semantična analiza hebrejskih virov, ki predstavljajo tradicionalno in teološko podlago grških bibličnih tekstov in njihovih teološko-antropoloških konceptov. V nadaljevanju bomo na kratko predstavili nekaj glavnih semantičnih elementov terminologije strahu v hebrejskih tekstih Stare zaveze, ki se pojavlja v ključnih kontekstih razodevanja svetega (Schlimm 2019, 28–50).

3. Vloga strahu v hebrejskih tekstih Stare zaveze

Tudi v grškem prevodu Svetega pisma, Septuaginti, izrazi iz besedne družine *phob-* predstavljajo ključno terminološko mesto za opisovanje strahu, saj se pojavijo približno 650-krat. Približno 80 odstotkov teh pojavitev predstavlja prevod osrednjega hebrejskega izraza za strah *yārē'*, ki ima v starozaveznih besedilih temeljno teološko funkcijo – bistveno namreč oblikuje biblično razumevanje Boga in vere (Becker 1965, 1–18; Costacurta 1988, 31–38; 125–130; 146–150).

Čustvo strahu je tudi v hebrejskih bibličnih tekstih prepoznano kot primarno človeško čustvo z zelo širokim pomenskim spektrom. Nedvomno pa bistveno zaznamuje odnos med človekom in Bogom, zato je to temo treba upoštevati ne le pri teološkem razumevanju Svetega pisma, ampak pri teološkem razmisleku nasploh (Castelo 2008, 148). Očitna je ambivalentnost tega primarnega človeškega čustva, saj se strah Božji na številnih mestih hvali, tako npr. Knjiga pregovorov pravi, da je strah Gospodov »začetek modrosti« (9,10). Psalmist kliče: »Vsa zemlja naj se boji Gospoda, vsi prebivalci sveta naj pred njim trepetajo« (Ps 33,8), kar lahko v človeku vzbudi negativno konotacijo. Zato je treba razločevati med religi-

oznim vidikom strahu, ki je oblika človekove pobožnosti, in strahom, ki se pojavlja kot grožnja in lahko religiozno izražanje zaznamuje negativno (Schüz 2020, 109). Po drugi strani preroki pogosto pozivajo, naj se človek Boga ne boji, ampak mu zaupa – npr. Izaija pravi: »Ne boj se, saj sem s teboj, nikar se plaho ne oziraj, saj sem jaz tvoj Bog. Okrepil te bom in ti pomagal, podpiral te bom z desnico svoje pravičnosti.« (41,10) Ta dva ambivalentna vidika lahko srečamo skupaj celo v istem preroškem oraklju, ko Mojzes ob sinajski teofaniji ljudstvo roti: »Nikar se ne bojte! Kajti Bog je prišel, da bi vas preizkusil in da bi bil njegov strah v vas, da ne bi grešili.« (2 Mz 20,20) Pomembno je torej razlikovati ne le predmet strahu, temveč tudi, kaj naj bi to čustvovanje v človeku doseglo. Okoli 150 primerov čustva strahu, ki so opisana z glavnim terminom *yārē'* oz. *yr'*, opisuje strah pred grožnjo, izhajajočo od ljudi (1 Mz 9,2; 26,7; 31,31; 46,3) ali od naravnih pojavov (Iz 43,1-5), v drugih primerih pa lahko govorimo o strahu pred Bogom (Schlimm 2019, 31–36). A tudi tu si je treba zastaviti vprašanje, na kaj se ta strah resnično nanaša in na kakšen način Bog za človeka predstavlja grožnjo. Na tem področju se bili izvedene številne raziskave, ena najpomembnejših pa je še vedno delo Rudolfa Otta o Svetem (1917), ki govori o Bogu kot o pojavu neskončno svetega, presežnega in skrivnostnega, na kar se človek odziva s strahom, trepetom in očaranostjo – odbija ga in privlači (*tremendum et fascinatum*). Celovitosti motiva, ki jo izraža hebrejski termin za strah *jr'*, Ottova interpretacija strahu sicer ne zajame, gotovo pa je bila navdihnjena s posamezni ključnimi mesti hebrejskega Svetega pisma (Schlimm 2019, 25–50; 33).

4. Strah krvotočne žene

Tudi v pripovedi o ženi, ki je imela krvotok (Mr 5,25-34), je motiv strahu v ženinem odzivu na ozdravljenje predstavljen zelo na kratko (5,33), vendar ima zaradi svoje neposredne navezave na temo vere, ki je vodilni povezovalni element osrednje skupine čudežev prvega dela Mr (4,35–5,43), za interpretacijo odločilno vlogo. Kakor v pripovedi o geraškem obsedencu je tudi tukaj v ospredju opis bolezni, ženinega trpljenja in njen odziv na srečanje z Jezusom – sam čudež ozdravljenja pa je zaznamovan predvsem z motivom strahu.

Opis ženine bolezni se naslanja na starozavezni okvir obredne nečistosti (3 Mz 15,19-30). Njeno dvanajstletno krvavenje ni pomenilo zgolj dolgotrajnega telesnega trpljenja, temveč tudi eksistencialno zaznamovanost z družbeno in religiozno izključenostjo.⁸ Ker kri v judovski tradiciji predstavlja sedež življenja, s katerim lahko razpolaga le Bog, je bila ženska zaradi nenehnega izgubljanja krvi v stanju trajne nečistosti – s tem pa ji je bil onemogočen dostop do svetišča, skupne molitve in celo do polnopravnih družbenih odnosov.⁹

⁸ Podobno velja za Tobita, še posebej v družinskem okviru (Skralovnik 2022, 265–291).

⁹ S tem je uvrščena med „šibke“ like, ki pa izkazujejo izjemno vero in notranjo moč, glej Avsenik Nabergoj 2023, 21–49.

V judovski tradiciji je kri razumljena kot bistvo življenja, ki pripada izključno Bogu –oblasti nad življenjem nima nihče razen Boga. Žena je s krvavitvami kršila sveti red življenja in je bila zato družbeno in religiozno izobčena. Te okoliščine poudarjajo pomen trenutka, ko Jezus razkrije svojo božansko moč, in obenem izpostavljajo izjemno vero žene, ki se je kljub nevarnosti družbene obsodbe odločila približati Jezusu. Ko se dotakne njegove obleke (5,28), se takoj zgodi sprememba, in sicer tako v njej kot pri Jezusu (vv. 29-30, *euthys*). V njenem telesu se prebudi osvobajajoče spoznanje (*egnō tō sōmati*), da je ozdravljena. Bolezen, ki ji je do tedaj preprečevala osnovne človeške stike, ji zdaj odpira pot do skrivnostne Božje prisotnosti. Na to razodetje se ne odzove le z razumom, temveč s celotnim telesom; evangelist to izrazi z motivom strahu: »Ker je žena vedela, kaj se je z njo zgodilo, je vsa *preplašena trepetaje* pristopila, se vrgla predenj in mu povedala vso resnico.« (5,33)

Čustvo strahu je tu izraženo v dvojni deležniški konstrukciji (*phobētheisa kai trémousa*), ki poudarja intenzivnost dejanja in njegovo trajanje. Ta dvojna glagolska konstrukcija je v bibličnem jeziku edinstvena, čeprav se njena samostalniška oblika *phóbos kai trómos* pojavlja kot klasičen izraz za človekovo odzivanje ob stiku z Božjim (Matjaž 1999, 130–132).¹⁰ Apostol Pavel jo razume kot bistveni del prave vere – strah in trepet pred Bogom (prim. Flp 2,12; 1 Kor 2,3; Ef 6,5). Tudi ženina reakcija na Jezusovo vprašanje (v. 32) ne izraža zgolj psihološkega strahu ali občutka krivde,¹¹ temveč spoštljiv strah omejenega človeka pred neskončno svetostjo, ki mu razkriva mejo med življenjem in smrtjo (Matjaž 2001,157–159). To potrjuje tudi njen nadaljnji odziv, ko v znamenje predanosti in hvaležnosti pade pred Jezusom (*prosépesen autō*), kar je značilno za prizore Božjega razodevanja (Theissen 1974, 133).

Čeprav je opis njenega strahu podoben klasičnim epifaničnim literarnim pripovedim, Marko predstavlja nov evangeljski pogled: strah, ki se pojavi ob stiku z Božjim, ne vodi v grozo in beg, temveč nasprotno: v bližino. Žena se ne umakne, temveč se z Jezusom sreča osebno. V tem trenutku je osvobodjena vseh notranjih ovir in mu lahko odkrito pove »vso resnico« (v. 33b). Evangeljska izkušnja strahu ob razodetju Božje veličine v Jezusu tako vodi k poglobljenemu življenjskemu odnosu z njim, hkrati pa tudi h globljemu zavedanju sebe in svojih omejitev

4.1 Strah in ljubezen

Poskušajmo *spoštljivi strah* krvotočne žene interpretirati v perspektivi biblične trditve iz prvega Janezovega pisma: »V ljubezni ni strahu, temveč popolna ljubezen prežene strah.« (1 Jn 4,18) Ta biblična misel dodatno osvetli bivanjski položaj krvotočne žene, zato na tem mestu lahko postavimo tezo, ki se glasi: *spoštljivi strah* je mogoče pojmovati kot obliko *ljubezni*. Ker je krvotočna žena *ljubila*, se je osvobodila *strahu*. Njeno ozdravljenje je celostno – fizično, afektivno in duhovno.

¹⁰ Prim. LXX 2 Mz 15,16; 5 Mz 2,25; 11,25; Ps 55,6; Iz 19,16; Jdt 2,28; Dan 5,19.

¹¹ Velik del eksegetov ženin odziv strahu in trepetu interpretira kot negativen odziv (Theissen 1974, 137), kot izraz »frustracije in ranjenosti njene identitete« (Vogt 1993, 124–132); drugače med drugimi Gnlika 1994, 216: »Furcht und Zittern können in diesem Kontext nicht mehr rein psychologisch gedeutet werden.«

Zato se ustavimo ob Avguštinovi teološki refleksiji, kjer razpravlja o povezanosti med ljubeznijo in strahom in se sprašuje, kaj pomeni, da človek v ljubezni strah preseže (Avguštin, *De diversis quaestionibus* 33–35).

Kako Avguštin interpretira misel, da v ljubezni ni strahu (Drecoll 2020, 87–91)? Najprej se moramo poglobiti v njegovo definicijo strahu, pri čemer je pomenljivo, da išče vzroke, zakaj se strah v človeku pojavi:

»Brez dvoma je vzrok za strah [metus] v tem, da to, kar ljubimo, bodisi izgubimo, ko smo enkrat že pridobili, bodisi ne dosežemo, na kar smo upali. Zakaj kdorkoli, ki bo ljubil ali posedoval prav to odsotnost strahu [non metuere], kakšen strah bo imel, da bi utegnil to (odsotnost strahu) izgubiti? (*Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam, nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratum. Quare quisquis hoc ipsum non metuere amaverit atque habuerit, quis metus erit ne id possit amittere?*)« (Avguštin, *De diversis quaestionibus* 33)

Strah ali *metus* se po Avguštinovem mnenju najprej kaže v tem, da se človek boji izgubiti tisto, kar ima in to tudi ljubi. Nato pa se strah razodeva še v drugi obliki: človek se namreč boji, da bo izgubil tisto, kar ljubi, čeprav tega še nima, vendar upa, da bo imel. Kajti to, kar človek ljubi ali želi obdržati, spremlja tudi strah. V tem smislu sta strah in ljubezen med seboj povezana. Ta ugotovitev skriva v sebi svojevrsten paradoks, ki se kaže v vprašanju, kakšno naj bo stanje brez strahu. Mišljeno je takšno stanje, da človek ne ljubi drugega, kakor tudi *odsotnost strahu*, kar Avguštin vodi k zaključku, da mora ta odsotnost v njem že obstajati:

»Povsem nič se ne boji ta, ki nič drugega ne ljubi kakor odsotnost strahu. Zatorej nihče ne more zgolj želeti si te odsotnosti, ne da bi jo obenem tudi posedoval. (*Nullo prorsus modo metuit, quisquis nihil aliud amat quam non metuere. Et propterea nemo potest hoc solum amare et non habere.*)« (Avguštin, *De diversis quaestionibus* 33)

Pri iskanju odgovora na vprašanje, kako naj človek pride to tega, da bo živel brez strahu, ga Avguštin najde v ljubezni, ki ljubi življenje brez strahu – vendar z *umevanjem* oz. spoznanjem:

»Živeti brez strahu, a z umevanjem, to je treba ljubiti. (*Amandum est sine metu cum intellectu vivere.*)« (Avguštin, *De diversis quaestionibus* 35.1)

Vendar Avguštin pride do sklepa, da je tisto, kar človek ljubi in ne more izgubiti, lahko le *večno*. Tako poudarja človekovo metafizično usmerjenost: ko se vrne v svojo notranjost, lahko svoj pogled usmeri v *večno* – končno v Boga. Kajti le *večno* je tisto, pravi Avguštin, v kar človek lahko zaupa – in kar tistemu, ki ljubi, ne bo odvzeto:

»Večno je tisto, v kar lahko upravičeno zaupamo, tisto, kar ljubečemu ne more biti odvzeto. (*Aeternum est enim, de quo solo recte fiditur, quod amanti auferri non potest.*)« (Avguštin, *De diversis quaestionibus* 35.2)

V mišljenju in ravnanju krvotočne žene lahko odkrijemo elemente Avguštinove refleksije o strahu in ljubezni. Najprej spomnimo, da je bilo njeno življenje zaznamovano s strahom – in v takem stanju se je približala Jezusu. Vendar njena odločitev, da se mu približa, kaže, da gre za racionalno odločitev, za razumevanje situacije, v kateri se je znašla. Kljub strahu – se pravi iracionalnemu občutku – je ohranila trezno presojo, kar jo je vodilo k spoznanju oz. védenju, da mora rešitev iskati pri Jezusu, v katerem je prepoznala mesijansko identiteto. To je bil prvi korak, ki ga je naredila, s čimer je začela proces ozdravljenja in s tem tudi osvobajanja od strahu.

Ko se je žena *dotaknila njegove obleke* (v. 27), je začela do Jezusa vzpostavljati ljubeč odnos, kar njeno vero in upanje dopolni z ljubeznijo – ker se je začela zavedati, da tega, kar ljubi, ne more več izgubiti: od Jezusa je odšla ozdravljena (v. 34). Na eksistencialni ravni pa se je žena začela zavedati, da jo je njena bolezen postavila v položaj odvisnosti. Rešitve – se pravi ozdravitve in osvoboditve od strahu – ni našla pri sebi ali pri zdravnikih, kjer je porabila vse svoje premoženje (v. 26), ampak se je obrnila stran od sebe in svoje okolice in ga začela iskati v Jezusu. V njem je prepoznala tistega, ki presega vse človeške izkušnje, ker razodeva večno identiteto. Sprva *spoštljivi strah*, ki postane oblika ljubezni, ženo zaznamuje na eksistencialni ravni – in tega ne more več izgubiti. Če je bil začetek njenega pristopa k Jezusu znamenje njene šibkosti in odvisnosti, se je to na koncu izkazalo za način, kako si je povrnila dostojanstvo žene. To pa je bilo mogoče, ker se je je dotaknil Bog.

5. Zaključek

Na osnovi bibličnih besedil je treba čustvo strahu interpretirati kot način pristopa v skrivnost Jezusove osebe, ki je *pot k Bogu* (Jn 14,6). Beseda *strah*, ki jo sestavljajo izrazi grške besedne družine *phob-*, igra pri razkrivanju Jezusove mesijanske identitete v najstarejšem evangelijskem zapisu eno bistvenih vlog. Motiv strahu po eni strani zaznamuje intenzivni odnos do Jezusove osebe in njegovega oznanjevanja ter s tem do procesa prepoznavanja in vere, po drugi pa se preko njega razkriva skrivnostna moč in veličastvo njegove osebe. Čustvo *strahu* je intenzivnejše od preostalih čustev in odzivov in predstavlja vrhunec posamezne literarne enote. To čustvo lahko človeka popolnoma prevzame – in je zato neke vrste model njegove osnovne drže v odnosu do razodevanja presežnega in Božjega.

Biblična tradicija daje temeljni profil za uporabo motiva strahu v Markovem evangelijskem besedilu. Ker spada strah k človekovim temeljnim občutjem in nagovarja celoto človeške eksistence, se v starozavezni tradiciji pogosto pojavlja kot sinonim za vero oziroma *terminus technicus* prave pobožnosti. Sveti ali epifani strah predstavlja najgloblji izraz človekovega priznanja in čaščenja Božje svetosti. Njegovo intenzivnost je zato mogoče primerjati le z intenzivnostjo ljubezni. Postavlja se v nasprotje z racionalnim spoznavanjem in sega za konkretnim pojavljanjem Božje resničnosti.

Motiv strahu v Markovem evangeliju razkriva dinamiko postopnega razodevanja in doumevanja Jezusove identitete. Proces ni utemeljen zgolj na didaktični logiki učiti-razumeti-izpovedati, temveč na teološko-relacijski strukturi poklicati-spremljati-pričevati. Zato strah pri Marku deluje kot hermenevtična kategorija, preko katere človek dojema lastno krhkost in hkrati izkuša presežnost Božje svetosti. Čeprav strah sam še ne ustreza polnosti vere, je nepogrešljiv moment poti k veri – in konstitutivni element procesa približevanja skrivnosti Kristusove osebe, kakor jo evangelist postopno razgrinja v narativnem loku evangelija.

Vendar pa to ne pomeni, da *vera* in *upanje* ne vključujeta tudi racionalne dimenzije, kot jo poudarjata tako filozofska kot teološka misel in jo najdemo tako pri Platonu (*epistēmē* in *sophia*) kakor tudi pri Avguštinu (*intellectus*). Hkrati je mogoče biblično misel poglobiti v perspektivi teološke refleksije, kjer Avguštin opozarja na bistveno dimenzijo preseganja *strahu*, kar omogoča *ljubezen (amor)*.

S te perspektive lahko odkrijemo tri vidike človekovega soočanja s strahom. Če je v filozofski misli poudarek na védenju, to lahko interpretiramo tako, da je pravi odgovor na strah vzpostavitev racionalne dimenzije. Nasprotno je v teološki misli v središču ljubezen do Boga, ki človeka strahu osvobaja. Toda ali je mogoče trditi, da je v bibličnih tekstih, kjer je v ospredju vera in upanje, mogoče posredno prepoznati tako filozofske kot teološke elemente?

Zgled krvotočne žene kaže, da je v sebi združevala vse tri dimenzije. Ko je iskala stik z Jezusom, je bila to racionalna odločitev, kajti imela je spoznanje, ki se je z ozdravitvijo izkazalo za njeno modrost. Na Jezusa se je obrnila v veri in upanju in tako je njena življenjska usmeritev postala drža ljubezni, ki osvobaja vsakega strahu. Njeno ozdravljenje je bilo ‚celostno‘ – ne le fizično in afektivno, ampak eksistencialno.

Fenomena strahu zato ni mogoče razložiti le na psihološki ravni – se pravi, da to ni zgolj čustvo in s tem antropološka kategorija, ki bi jo bilo mogoče postaviti v okvir človekovega racionalnega oz. iracionalnega ‚jaza‘, ampak se razkriva njegova metafizična dimenzija. V tem smislu biblični teksti dokazujejo, da je strah univerzalna eksistencialna kategorija, ki človeka spominja na njegovo presežnost – in s tem tudi na njegovo razmerje do Boga.

Reference

- Avguštin.** 1975. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Corpus Christianorum: Series Latina, 44A. Turnhout: Brepols.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2023. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, št. 2:21–49.
- Becker, Joachim.** 1965. *Gottesfurcht im Alten Testament*. Rim: Päpstliches Bibelinstitut.
- Brachtendorf, Johannes.** 2009. Die Emotionen bei Augustinus. V: Christian Schäfer in Martin Thurner, ur. *Passiones animae. Die »Leiden-schaften der Seele« in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie: Ein Handbuch*, 11–28. Berlin: Akademie.
- Castelo, Daniel.** 2008. The Fear of the Lord as Theological Method. *Journal of Theological Interpretation* 2:147–160.
- Costacurta, Bruna.** 1988. *La vita minacciata: Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*. Rim: Pontificio Istituto Biblico.
- Drecoll, Volker H.** 2020. Angst bei Augustin. *Hermeneutische Blätter* 26:87–100.

- Dwyer, Timothy.** 1996. *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark*. Sheffield: Academic Press.
- Fander, Monika.** 1989. *Die Stellung der Frau im Markusevangelium: Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe*. Altenberge: Telos.
- Focant, Camille.** 2012. *The Gospel according to Mark: A Commentary*. Eugene: Pickwick Publications.
- Frischmann, Bärbel.** 2023. Furcht, Ängste, Angst in der europäischen Theoriegeschichte. V: *Angstwesen Mensch: Furcht, Ängste, Angst und was sie bedeuten*, 83–125. Berlin: J. B. Metzler.
- Gnilka, Joachim.** 1994. *Das Evangelium nach Markus: 1, Mk 1–8,26*. Zürich: Benziger.
- Jäkel, Siegfried.** 1972. FOBOS und SEBAS im frühen Griechischen. *Archiv für Begriffsgeschichte* 16:141–165.
- Krašovec, Jože.** 2023. Percepcija edinosti Božjega bitja v starejši judovski in krščanski hermenevtiki. *Edinost in dialog* 78, št. 2:127–144.
- Matjaž, Maksimilijan.** 1999. *Furcht und Gotteserfahrung: Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*. Würzburg: Echter.
- . 2000. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju. *Bogoslovni vestnik* 60, št. 4:407–415.
- . 2001. Strah kot slutnja presežnega. *Bogoslovni vestnik* 61, št. 2:153–165.
- Otto, Rudolf.** 1917. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Leipzig: T. C. Hinrichs.
- Platon.** 1981. *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2005. *Zbrana dela*. Prevod in spremna besedila Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Pohlenz, Max.** 1956. Furcht und Mitleid? Ein Nachwort. *Hermes* 84:49–74.
- Russell, James A.** 1991. Culture and the Categorization of Emotions. *Psychological Bulletin* 110, št. 3:426–450.
- Schlimm, Matthew R.** 2019. The Paradoxes of Fear in the Hebrew Bible. *Svenska Exegetiska Årsbok* 84:25–50.
- Schüz, Peter.** 2020. Of all English words awe is, I think, the one that expresses the fundamental religious feeling most nearly: Die Idee der »Gottesfurcht« in der modernen Religionsforschung. *Hermeneutische Blätter* 26:101–110.
- Skralovnik, Samo.** 2022. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77, št. 2:265–291.
- Stock, Klemens.** 1986. Christus in der heutigen Exegese. *Geist und Leben* 59:215–228.
- Theissen, Gerd.** 1974. *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*. Gütersloh: Mohn.
- Vogt, Thea.** 1993. *Angst und Identität im Markusevangelium: Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.