

# Božja podoba in teološka govorica skozi prizmo jungovske analitične psihologije in krščanske feministične teologije

Vloge Božje podobe in teološke simbolne govorice ne smemo podcenjevati prav zaradi njune tesne povezanosti z duhovnim in psihičnim življenjem osebe. Ravno zato moramo biti pri izbiri podob in rabi jezika zelo previdni. Pri tem je ključno, da si zastavimo naslednja vprašanja: ali podoba rezonira z mojimi izkušnjami? Ali mi pomaga pri molitvi? Ali podoba avtentično predstavi sveto resnico? Ali podoba celostno ohranja človeško dostojanstvo moškega in ženske (Clifford 2001, 181–182)? Sinteza ugotovitev krščanske feministične teologije in jungovske analitične psihologije nam lahko služi kot temeljna smernica za reševanje vprašanja maskulinistične Božje podobe in govorice v krščanski teologiji.

## PRISPEVEK JUNGOVSE ANALITIČNE PSIHOLOGIJE

Carl Gustav Jung je na podlagi raziskovanja človeške psihe prišel do ugotovitve, da je za proces individuacije oziroma doseganja celosti človeške psihe nujno potrebna integracija moškega in ženskega elementa. Izkušnjo psihične celovitosti poimenuje *Sebstvo* oziroma Božja podoba, ki združi moški in ženski element ter ju preseže. Prav tako ugotovi, da moški in ženska na ravni psihičnega življenja *Sebstvo/Boga* doživljata kot moško ali žensko izkušnjo oziroma v dveh arhetipih/podobah, v katerih se *Sebstvo* pojavlja: *Materi* in *Očetu*. Do omenjenih ugotovitev pride na podlagi kliničnega raziskovanja, kjer med drugim odkrije

kolektivno in osebno nezavedno ter svet arhetipov. Slednji pojmi bodo v nadaljevanju v središču naše pozornosti.

## KOLEKTIVNO NEZAVEDNO IN ARHETIPI

Kolektivno nezavedno je del psihe, ki predstavlja negativ (nasprotje) osebnemu nezavednemu. Ne nastane zaradi osebne izkušnje, ampak je podedovano. Osebno nezavedno sestavljajo vsebine, ki so bile nekoč zavedne (pridobljene na podlagi izkušenj), potem pa so iz zavesti izginile zaradi potlačitve ali pozabe. Po drugi strani pa kolektivno nezavedno sestavljajo vsebine, ki niso bile nikoli v zavesti in niso individualne (Jung 1995, 25).

Arhetip je pojem, ki je temeljno povezan s kolektivnim nezavednim. Gre za

določene oblike, ki so navzoče v psihi in so univerzalne ter stereotipske. Arhetipov ne izkušamo samih po sebi, saj so spravljeni v nedosegljivih območjih kolektivnega nezavednega. Doživljamo pa arhetipske podobe, ki so v našem osebni nezavednem in so emanacije arhetipov, ki se nahajajo globoko v kolektivnem nezavednem. Arhetipi so močno povezani z instinkti oziroma z njimi tvorijo popolno analogijo. Instinkti so namreč neosebni, univerzalni in podedovani faktorji, ki imajo motivirajoč značaj in so pogosto zelo oddaljeni od roba zavesti (26).

Posledično je Jung izraz arhetipski uporabljal za opisovanje psiholoških, bioloških in psihobioloških resničnosti. Kot primera lahko navedemo novorojenčkovo sposobnost sesanja in materinski instinkt. Oba sta arhetipska – stereotipska in univerzalna.

Jung v knjigi *The Archetypes and the Collective Unconsciousness* o arhetipih zapiše takole: "Arhetipi so bili, in še vedno so, žive psihične sile, ki jih je treba jemati resno, in na neki čuden način njihov učinek nikoli ne izostane. Vedno so bile prinašalke zaščite in rešitve, toda če jih prekršimo, je posledica 'gorje duše', ki ga poznamo iz psihologije primitivnih ljudstev. Še več, so zanesljivi vzroki nevrotičnih in celo psihotičnih motenj ter se vedejo natančno tako kot zanemarjeni ali zlorabljeni organi ali organski funkcionalni sistemi" (1969, 156–157).

Govorica arhetipov je simbolna. Beseda simbol izhaja iz grške besede simbolon, kar pomeni "dati skupaj". Samo s simboli lahko izražamo neracionalne realnosti; te so namreč večdimenzionalne in tako je simbolni jezik najbolj smiseln.

## DELI PSIHE IN INDIVIDUUM

Človekova psiha je sestavljena iz različnih delov. Površinski deli psihe so vedno osebni, globlji deli psihe pa brezosebni. Človek je tako oseben in brezoseben hkrati. Človečnost, ki nam je vsem skupna, prejemamo iz najglobljih slojev psihe. Človek pa lahko zares oseben postane zgolj takrat, ko se

sporazume s svetom arhetipov. To pomeni, da ozaveš vse slepe vzorce in nagonsko vedenje, ki vladajo iz globlin psihe in jih združi z vsemi delno zavestnimi vsebinami v zavestno celoto. Temu procesu pravimo individualizacija. Z drugimi besedami: oseba postane 'cela' ali 'nedeljiva' (Pascal 1999, 89).

## SENCA, ANIMA IN ANIMUS

Med arhetipi, ki najmočneje vplivajo na jaz oziroma ego, so: senca, anima in animus. Najlažje dostopna našemu izkustvu je senca, saj je njeno naravo (v veliki meri) možno dognati iz vsebin osebnega nezavednega. Senca predstavlja naše negativne značajske poteze, ki imajo določeno avtonomijo. Lahko so obsesivne ali posesivne narave (Jung 2010, 13).

Gre za izrinjeni material, ki ga iz zunanjega ali notranjega razloga ego ni želel izraziti in ga je zato potlačil v osebno nezavedno. Narava tega materiala je različna. Lahko je tudi pozitivna, kot je recimo nadarjenost, ki pa ji je zaradi zunanjih ali notranjih dejavnikov preprečena njena manifestacija (Pascal 1999, 127–128).

Z izrazom anima je Jung želel zajeti dramatično vsebino nezavednega. S tem je želel označiti nekaj specifičnega, za kar se mu je izraz duša zdel presplošen. Poudari, da bi lahko izraz anima dejansko opisali tudi z znanstvenim jezikom, a bi ga oropali njegovega živega bistva (Jung 2010, 17).

Navzočnost anime pojasni takole: "Kadar se pojavlja, nastopa v sanjah, vizijah in fantazijah, personificirano, s čimer izpričuje, da ima njen temeljni dejavnik vse bistvene lastnosti ženskega bitja" (17). Anima je izstopajoč arhetip pri moškem, pri ženski pa temu ustreza animus. Moškega kompenzira ženska narava in žensko kompenzira moška, zato bi lahko rekli, da ima njuno nezavedno predznak nasprotnega spola. Animus pomeni "razum" ali "duh" in ustreza očetovemu logosu, tako kot anima ustreza materinemu erosu. Oba imata tako negativne kot pozitivne vidike (18).

Neustrezna integracija anime pri moškem povzroči pretirano sentimentalnost, občutljivost, nečimrnost in histerijo ali pa mu onemogoča zrel čustven odnos, ustaljenost, zavezanost, sodelovanje, obveznost itd. Pri ženski pa se neustrezna integracija animusa kaže kot izguba individualnosti, pomanjkanje samozaupanja, izguba v odnosih ali pa v tolmačenjih in konstrukcijah, katerih cilj je prekinitev odnosa med dvema osebama. Pravilno integrirana anima in animus delujeta kot posrednik med zavednim in nezavednim. Anima namreč s pravilno integracijo postane eros zavesti, tako kot animus postane logos, slednje pa je ključno v procesu individuacije in doseganja celosti (18–19).

Predhodna integraciji anime in animusa pa je integracija sence. Brez nje namreč spoznanje anime in animusa sploh ni mogoče. Za popolno individuacijo oziroma tvorbo celostnosti ali sheme Sebstva je potrebna integracija štirih arhetipov. Pri ženski so to: ženski subjekt, nasprotni moški subjekt, transcendentni animus in htonska mati. Pri moškem pa je ravno obratno in z razliko, da namesto htonske matere nastopa arhetip modrega starca (23).

### HTONSKA MATI IN MODRI STAREC

Hltonska mati in modri starec "... predstavljata napol imanentno in napol transcendentno kvaterniteto, namreč tisti arhetip, ki sem ga imenoval *poročni quaternio*. Le-ta tvori tako shemo Sebstva kakor primitivnega družbenega ustroja, namreč cross-cousin-marriage in poročnih razredov, in s tem tudi 'četrveno' razporeditev primitivnih naselbin" (23). Modri starec in velika mati sta zelo specifični podobi Sebstva. Eugene Pascal o njiju zapiše: "Modri starec je poosebljenje inkarniranega, izraženega materializiranega duha, velika mati pa pooseblja poduhovljeno materijo, ki je popolnoma prežeta in prepojena z duhom. Obe podobi kažeta, kako moški in ženske najprej doživljajo Sebstvo na zelo stvarni, osebni in eksistenčni ravni" (1999, 175–176).

V nadaljevanju Pascal opozori na dejstvo, da sta bila duh in materija v zgodovini v večini kultur obravnavana kot ločeni kategoriji. Posledice tega se kažejo kot hud razkol v človekovi psihi. Materijo smo si namreč v večini predstavljali kot mater, zemljo, utelešenje, senzualnost, intuicijo, čustvenost, eros in osebno. Duh pa se je opredeljeval kot oče, nebo, transcendenca, abstrakcija, racionalnost, logos, red, brezosebno. A sodobna fizika nam danes lahko pojasni, da gre tu zgolj za dva vidika iste resničnosti oziroma zavesti. Avtor tu navaja citat iz Apd 17,28, ki nam je lahko v pomoč pri razumevanju imanence duha in materije, ter pravi: "Kajti v njem živimo in se gibljemo in smo" (176). Arhetipski podobi modrega starca in velike matere se lahko pojavljata v velikem obsegu podob: prerok, guru, duhovni učitelj, prerokinja, modrost, zdraviteljica itd.

### SEBSTVO (PSIHIČNO SREDIŠČE) IN NJEGOVI SIMBOLI

"Sebstvo je na drugi strani Božja podoba oziroma ga ni mogoče ločiti od Boga" (Jung 2010, 23). Lahko ga imenujemo "Božja volja", notranja avtoriteta ali pa "... intuitiven in izkustven simbol psihične celovitosti, zajemajoč osebne in medosebne sfere zavesti" (Pascal 1999, 113).

Sebstvo doživljamo kot tisto, kar združi dva psihična sistema: zavestnega in nezavednega. Bolj se pomembnejše vsebine nezavednega asimilirajo v jaz, bolj se ta približuje Sebstvu, čeprav gre v bistvu za neskončno približevanje. Zajema tudi vse arhetipe in jih poveže v celoto. V tem smislu lahko rečemo, da Sebstvo združi in poveže v celoto Mater in Očeta, animo in animusa, intelektualni in čustveno-imaginarni aspekt oziroma levo in desno možgansko polovico. Sebstvo preseže sizigijo in je simbol enosti ter celovitosti (Jung 2010, 24–30).

Iz Sebstva izhaja občutek osebnega 'jaza', ta pa je zgolj satelit Sebstva. Rečemo jima 'mali jaz' in 'veliki jaz'. Prvi pripada zgolj zunanji osebnosti, se pravi telesnim čutom

in delovanju možganov. Lahko bi rekli, da je 'mali jaz' zgolj odsev 'velikega jaza' ali Sebstva. Jung pojasni, da je Sebstvo zunaj osebnega dometa in se (če sploh) pojavlja v obliki religiozne izkušnje; 'mali jaz' ali ego namreč lahko samo intuitivno zazna navzočnost Sebstva, drugače povedano, lahko ga zazna samo s šestim čutom (Pascal 1999, 114).

Sebstvo je zajeto v številne simbole, ki predstavljajo celostnost. To so simboli kvaternitete in mandale. Jung slednje pojasni takole: "Enost in celost se nahajata na najvišji stopnici objektivne vrednostne lestvice, kajti njunih simbolov ni več mogoče razlikovati od Imago Dei. Vse izjave o Božji podobi torej brez nadaljnega veljajo za empirične simbole celosti" (Jung 2010, 30). Te predstave o enosti in celosti pa so značilne za vse monoteistične in monistične sisteme.

To izkušnjo celovitosti so v zgodovini izkusile številne ženske in moški. O tem spregovori veliko mistikov in mistikinj. Odkrili so namreč točko v psihi, kjer se združijo vsi vidiki in razsežnosti psihe. S Sebstvom pa se ne moremo sporazumevati preko razuma, ampak s srcem. Srce namreč že od nekdaj velja za sinonim globljih območij naše zavesti, ki ležijo onkraj vsebin, ki se jih zaveda naš ego (Pascal 1999, 114–115).

Izkušnja Sebstva je kratkotrajna, šokantna in minljiva. Številne osebnosti, kot so Ivana Orleanska, Hildegarda iz Bingna in druge, takšne izkušnje opisujejo kot "nebeški glasovi" ali "postati pero v Božjem dihu". Lahko rečemo, da gre za nadosebno silo, ki nas ljubeče in skrivnostno vodi po poteh, z načrtom, ki je znan le njej. V krščanski teološki govorici bi jo lahko poimenovali tudi delovanje Svetega Duha (122–123).

## MOŠKA IN ŽENSKA PODOBA BOGA OZIROMA SEBSTVA

Jung pravi, da "... se vselej, kadar govorimo o religijskih vsebinah, gibljemo v svetu podob, ki kažejo na nekaj neizrekljivega" (Jung 1996, 232).

Med svojim dolgoletnim kliničnim raziskovanjem človeške psihe ugotovi, da moški in ženska na ravni psihe doživljata Boga kot moško oziroma žensko izkušnjo. Drugače povedano to pomeni, da bo imelo za moškega Sebstvo moško podobo, za žensko pa žensko podobo. Temu sledi, da je Sebstvo Oče in Mati hkrati. Pojasni namreč, da je vse, kar lahko posameznik izkusi kot Božje na ravni psihe, v resnici to, kar je v njem Božjega (Pascal 1999, 178).

Tudi v *Svetem pismu* lahko najdemo takšne paralele, saj sta bila prva mož in žena ustvarjena po Božji podobi, kar pomeni, da se Transcendencja na edinstven način razodeva tako po moškem kot po ženski.

## SEBSTVO KOT ARHETIP DIVJE ŽENSKE

Clarissa Pinkola Estés, doktorica medkulturnih študij, jungovska psihoanalitičarka ter doktorica klinične psihologije, ki se je v svojem delu osredotočala na študij psihologije skupin, zlasti plemen, nam na podlagi svojih raziskav omenjene dinamike in etničnih izročil ter zgodb posreduje Sebstvo/Božjo podobo v arhetipu Divje Ženske.

V svoji knjigi *Ženske, ki tečejo z volkovi* Sebstvo, kot ga doživljajo ženske, predstavi kot tistega, ki biva v kolektivnem nezavednem in obsega vse pomembne vidike ženskosti. S stališča arhetipske psihologije pomeni žensko dušo oziroma vir ženskega. Divja ženska (Velika mati in druga imena) nas "pripelje domov" (2002, 8–9). Divji moški (Modri starec in druga imena) pa "pripelje domov" moške.

V pesništvu in zgodbah različnih kultur in časov jo poznamo pod imeni modra ali vedoča narava, 'ženska, ki živi na koncu časa', *La Que Sabe* – Tista, ki ve, *Rio Abajo Rio* – Reka pod reko, *La Mujer Grande* – Velika ženska, *La Loba* – Volčja ženska. Navahi ji pravijo *Na ashje'ii Asdzaa* – Pajkovka, saj tke usodo ljudi in živali; v Gvatemali jo kličejo *Humana del Niebla* – Bitje megle, ki živi od začetka časov; v Tibetu ji je ime *Dakini* – plešoča sila, ki daje ženskam jasnovidnost, v judovsko-krščanski

tradiciji ji ustreza *Gospa Modrost*. Njena imena gredo v neskončnost, pozna jo vsaka religija in kultura (8–9).

Divja ženska je zaveznica vseh žensk, saj jih vodi, jim daje zgled in jih uči gledati z očmi intuicije, kar pomeni z več pogledi, oziroma kot pravi Estésova, nas napravi podobne zvezdnati noči – v svet zremo s tisoči očmi. Divja ženska prinaša vse, kar ženska potrebuje. V trenutku, ko ženske s svojo divjo naravo navežejo stik, "... dobijo v dar stalno notranjo opazovalko, jasnovidko, vizionarko, prerokinjo, navdihovalko, intuitivko, ustvarjalko, stvarnico, izumiteljico in poslušalko, ki vodi, predlaga in spodbuja utripajoče življenje v zunanjih in notranjih svetovih. Ko se ženske približajo tej naravi, zažari skozi resničnost odnosa z njo. Divja učiteljica, divja mati, divja mentorica brezpogojno podpira njihovo notranje in zunanje življenje" (8).

Estésova že v uvodu obravnavane knjige o divji/instinktivni ženski naravi zapiše: "Instinktivna ženska narava je oplenjena, odrinjena in pozidana. Podobno kot divje živali in divjina je deležna najslabšega ravnanja" (3).

V nadaljevanju nato izpostavi nujno razločevanje med divjostjo in podivjanostjo. Podivjana ženska je tista, ki je sprva bila divja, a se je zaradi različnih življenjskih dogodkov in okoliščin pretirano 'udomačila', kar je omrtvičilo njene instinkte. Ta takoj, ko zazna priložnost za vrnitev k svoji divji naravi, postane lahek plen zlorab in pasti, saj so njeni instinkti okvarjeni (200). Zaradi tega deluje zbegano, noro in neobvladano. To pa predstavlja ravno nasprotno značilnosti divje narave, za katero je značilna močna in bogata integriteta (12).

Izraz 'divji/a' lahko vzporejamo z izrazom 'poln/a Sv. Duha'. V tem opisu lahko prepoznamo številne svetopisemske osebe (ženske in moške), saj so jim skupne številne lastnosti, ki odlikujejo divjo/Sv. Duha polno naravno: intuicija, pogum, kreativnost, občutek za delovanje in mirovanje, drznost, silovita življenjska moč, zavedanje lastnega ozemlja, iznajdljivost, predanost, zvestoba,

pustolovskost, 'bivanje v drobovju in ne v glavi', izumljanje, znati pozvati in zavreči, čutenje, ponižnost, iskrenost, sposobnost globoke ljubezni itd. (12). Sara, Rebeka, Lea, Rahela, Tamara, Mirjam, Cipora, Rahaba, Debora, Jaela, Ana, Ricpa, Estera, Judita, Elizabeta, Marija, Magdalena, Abraham, Izak, Jakob, Jožef, Mojzes, Savel, Salomon, David, Job, Janez Krstnik, Amos, Izaija in Jeremija je samo nekaj oseb iz *Svetega pisma*, katerih življenje nam ponudi vpogled v dinamiko 'divjega življenja' oziroma življenja 'v Duhu'.

## PRISPEVEK KRŠČANSKE FEMINISTIČNE TEOLOGIJE

**V**elik prispevek k preizpraševanju podobe Boga, teološke govorice (njunem vplivu na duhovnost žensk) in ponovnem vrednotenju vloge ženske v družini, družbi in Cerkvi je prispeval ravno krščanski feminizem, ki pa je svoj zagon prejel iz posvetnega feminizma.

Krščanski feminizem je v naše vidno polje vpeljal zavedanje o dejstvu, da ženski ni dovoljeno nastopiti kot svoboden in samostojen subjekt, kadar gre za oblikovanje osebne, kulturne in religiozne identitete. Izpostavil je dejstvo, da je v Cerkvi sčasoma človeški pečat začel prevladovati nad Božjim, slednje pa je imelo posledice na vseh področjih življenja žensk in moških. Patriarhalni vzorec je namreč deloval na principu moči in je žensko vedno opredeljeval kot drugorazredno, manjvredno in manj sposobno. Krščanski feminizem tako opozarja na zapostavljanje žensk na vseh ravneh cerkvenega življenja in želi na podlagi novih metod ženski povrniti ugled, spoštovanje in dostojanstvo, ki ji pripada.

## POSVETNI IN KRŠČANSKI FEMINIZEM

**D**anes je posvetni feminizem deležen mnogih očitkov. V prvi vrsti gotovo tega, da je gibanje postalo zelo obsežno in nedefinirano. Med drugim vsebuje tudi boj za pravice LGBT skupnosti in še mnogo ostalih

zakonskih problematik, ki so zelo kompleksne. K takšnemu razumevanju je veliko prispevalo tudi to, kako posvetni feminizem razume enakost spolov. Po tem razumevanju družina in otroci za žensko velikokrat pomenijo oviro na poti do njene samouresničitve.

"Takšen feminizem 'gleda skozi lečo moči', moški pa je še vedno postavljen kot norma, ki naj bi jo ženska poskušala, s tem ko privzema moške načine delovanja, doseči. Postavljen je torej vzorčni model moškega, po katerem naj bi se oblikovala ženska. Takšen feminizem v ozadju vsebuje predpostavko, da se mora ženska, zato da bi postala uspešna in prodorna, pomožati" (Furlan 2006, 130).

Za razliko od posvetnega feminizma pa krščanski feminizem v ospredje postavlja drugačne principe. Prvi in glavni princip predstavlja služenje drugemu, v luči katerega oba spola uresničujeta svojo poklicanost v svetu. V luči slednjega principa vse dobi drugačen pomen. Namesto podrejanja stopi v ospredje sodelovanje. Sledi mu drugi princip, ki izhaja iz predpostavke, da ženski in moškemu pripadajo enako dostojanstvo, enakovrednost in enakopravnost. Pri tem pa je pomembna tudi njuna različnost, ki presega biološko determiniranost (130).

Katoliški feminizem ugotavlja, da patriarhalni krščanski model vse manj ustreza novemu življenjskemu etosu, zato išče nove in kreativne načine, kako doseči enakopravnost in enakost med spoloma.

## KRŠČANSKA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA

"Feministična teologija je kritična teologija osvoboditve, kjer novi subjekt, to je ženska, 'pride do besede'. Rodila se je iz nezadovoljstva žensk, ki so ugotovile, da jim je tradicionalna teologija delala krivico, jih poniževala, jim onemogočala dostop do oltarja, torej do svetega, jih izključevala iz zgodovine in iz sveta človeške misli" (161). Prav tako pa jim je onemogočala samoprepoznavanje in udejstvovanje znotraj cerkvenih struktur.

Beseda kritična pomeni, da opozarja na seksizem in maskulinizem, ki sta vzrok za zatiranje žensk. Prav tako pa to ne pomeni samo kritiko teologije kot take, ampak tudi kritiko izročila Božjega razodetja. Ta se namreč v *Svetem pismu* izraža v človeški govorici, ki je kulturno obarvana. Njeno izhodišče je izkustvo žensk kot zatiranih, neslišanih in potisnjenih na rob (161–162).

Bistvene značilnosti in cilje lahko skržimo v štiri točke. Prva je boj proti zatiranju in nasilju – ne v revolucionarnem smislu, ampak predvsem kot prizadevanje, da se odpravi vsakršna oblika zatiranja in nasilja nad ženskami. Druga točka se dotika vprašanja teološke govorice in podobe Boga. Zavrača namreč posredno nakazovanje, da je Bog moškega spola. Pri tem odgovore išče in tudi najde v *Svetem pismu*. Tretja točka zadeva feministično hermenevtiko. Slednja omogoča prepoznavanje ženskega elementa v *Svetem pismu*, ki je bil skozi zgodovino zanemarjen in večkrat spregledan. Njeni zagovorniki poudarjajo tudi dejstvo, da je tradicionalna teologija enostransko razlagala Božjo besedo. Četrta točka pa vključuje zahtevo po spremembi cerkvenih struktur. Krščanska feministična teologija prav tako poudarja pomembnost preudarnosti, da sama ne bi zašla v skrajnosti in postala zatiralka (180–182).

Krščansko feministično teologijo delimo na tri tipe: na revolucionarno, reformistično in rekonstrukcionistično. Vsaka se rešitev ženskega vprašanja loteva na svoj način in ima svoje predloge za reševanje obravnavanega vprašanja. Osredotočali se bomo na usmeritve in dognanja rekonstrukcionistične feministične teologije, saj ta išče nov model, ki bi bil še vedno v skladu s krščansko tradicijo, hkrati pa bolj naklonjen ženskam. Pripadnice "... imajo kritičen pogled na patriarhalno cerkveno strukturo in v ponovni interpretaciji tradicionalnih simbolov, ne da bi se oddaljile od temeljnega Kristusovega nauka, vidijo rešitev za vzpostavitev spoštovanja in enakopravnosti spolov" (165).

## NASTAJANJE SVETEGA PISMA IN ŽENSKA IZKUŠNJA BOGA

V tradicionalni krščanski teologiji močno prevladuje moška podoba Boga in maskulinistična teološka govorica. Če želimo izvedeti, zakaj je tako, se moramo vrniti na začetek in pozornost posvetiti procesu nastanka *Svetega pisma*, kjer lahko hitro opazimo zaposavljenost ženske izkušnje Božjega razodetja, ki pa je ključna za oblikovanje uravnovešene Božje podobe kot tudi za oblikovanje teološke govorice.

Nastajanje *Svetega pisma* ima več zaporednih stopenj. Prva stopnja predstavlja človeško izkušnjo Božjega razodetja. Rudolf Otto v svoji priznani študiji o religioznem izkustvu

poda ugotovitev, da imajo religiozne zgodbe (miti) svoj izvor v človeškem razumevanju in doživljanju numinoznega. Drugače povedano, to pomeni izkušnjo Božje prisotnosti, ki v človeku prebudi globoka občutja strahospoštovanja in čudenja (1993, 12–20).

Biblične zgodbe vsebujejo številne dogodke ali spomine na dogodke, ki jih je posameznik ali ljudstvo interpretiralo kot Božje razodetje, ki je razkrilo nekaj zelo pomembnega v odnosu človek – Bog. V Stari zavezi so takšni dogodki Božjega razodetja povezani s številnimi voditelji Izraela in njegovimi preroki, kot so Abraham, Mojzes, David, Salomon ter Amos, Jeremija, Izaija itd. Tudi v Novi zavezi najdemo poročila, kjer so osrednje osebnosti prav tako večinoma moški.



Feministična hermenevtika dvoma tu poda smiselno vprašanje: ali prevlada moških v bibličnih zgodbah pomeni, da so ženske manj sposobne za doživetje Božjega razodetja, ali pa je slednja prevlada zgolj posledica patriarhalne strukture takratne družbe? Feministična hermenevtika dvoma potrdi drugi odgovor, hkrati pa si zada novo nalogo, kjer skuša skozi obstoječe zgodbe, v katerih dominirajo moški, najti žensko izkušnjo Božjega razodetja ter ugotoviti, kako so to doživljale ženske (Clifford 2001, 57–58).

### USTNO PRENAŠANJE ZGODB

Drugo stopnjo nastajanja *Svetega pisma* predstavlja ustno prenašanje zgodb iz generacije v generacijo. Ta proces je v primeru Stare zaveze trajal zelo dolgo, saj je v nekaterih primerih minilo tudi več stoletij, preden je bila določena zgodba zapisana. Tudi novozavezne zgodbe so potrebovale nekaj časa, preden so bile zbrane v evangelije in pisma (58).

Številne zgodbe, ki vsebujejo izkušnjo Božjega razodetja, so postale pomemben člen v oblikovanju judovske in krščanske identitete ter njunega kolektivnega spomina. Feministična hermenevtika dvoma tu postavi vprašanja: kakšno vlogo so imele ženske v judovski in krščanski skupnosti pri oblikovanju kolektivnega spomina in ali so ženske lahko dodale svoj prispevek k ustni formaciji *Svetega pisma*? Odgovor o rekonstrukciji njihove vloge v takratnem času je težak. Zgodbe so se večinoma oblikovale in pripovedovale zvečer, ob ognju. Ali so bile ženske takrat navzoče in so delile svoja doživetja? Ann M. Clifford močno dvomi, pravi namreč, da so po vsej verjetnosti urejale šotore za spanje in uspravale svoje otroke. Samo ugibamo lahko, ali so bile zgodbe, ki so jih pred spanjem pripovedovale svojim otrokom, podobne tistim, ki so si jih ob ognju pripovedovali možje. V nadaljevanju avtorica pojasni, da so imeli moški privilegirano pozicijo v oblikovanju kolektivnega spomina prav zaradi

patriarhalne strukture družbe. Takšni vzorci so tako določali, katere zgodbe se pripoveduje in kdo jih pripoveduje (58–59).

### ZAPIS USTNIH PRIPOVEDI

Tretja stopnja predstavlja zapis in urejanje ustnih pripovedi. Ta proces je zapleten in dolgotrajen. Zapisana besedila so namreč produkt zgodb, ki so se ustno prenašale tudi več stoletij, in aktualnih izkušenj skupnosti, za katere je pisal avtor. Svetopisemski pisatelji so tako interpretirali ustne pripovedi v luči aktualnih vprašanj, s katerimi se je ukvarjala njihova skupnost. Postopoma so ustne pripovedi dobile dodatke kot npr. poezijo, himne, pregovore, učenja in zakone. Nekaterim so dodali nove ustne in zapisane tradicije. Na tem mestu feministična hermenevtika dvoma izpostavi, da so bili svetopisemski pisatelji in uredniki moški, kar pa nas pripelje do četrte stopnje, ki je oblikovanje svetopisemskega kanona (59).

### OBLIKOVANJE SVETOPISEMSKEGA KANONA

Oblikovanje krščanskega svetopisemskega kanona je bilo dolga leta občutljiva tema. Tu se bomo posvetili zgolj vprašanjem, ki jih s tem v zvezi postavi feministična hermenevtika dvoma. Prvo vprašanje, ki se pojavi, je: kakšni kriteriji so bili uporabljeni za oblikovanje kanona in kdo jih je uporabljal? Ker odgovori na vprašanje niso popolnoma jasni, so številne katoliške in protestantske teologinje ter teologi predlagali nov kriterij, ki bi vključeval feministično perspektivo. Nov kriterij deluje na osnovi razumevanja Božje besede kot tiste, ki osvobaja in opolnomoči človeštvo z močjo resnice. Ko tak kriterij uporabimo pri oblikovanju kanona, se vzpostavi nova kritična distanca do besedil. Vsako besedilo namreč, ki ne podpira osvoboditev žensk (in podrejenih moških) izpod patriarhalnih vzorcev, ni resnično besedilo ali pa je bilo narobe interpretirano. Ena od

teologinj, ki je odgovorna za omenjeni kriterij, je Elisabeth Schussler Fiorenza (61).

### PROBLEM KRŠČANSKE TEOLOŠKE GOVORICE V LUČI FEMINISTIČNE TEOLOGIJE

V prejšnjem poglavju smo s pomočjo kritičnega prispevka feministične hermenevtike dvoma pokazali na zapostavljanje ženske religijske izkušnje, kar ima posledice tudi v teološki govorici. Teološka govorica je analogna, simbolična in metaforična. Podlaga za takšno govorico pa je vedno izkustvo. Žensko religiozno izkustvo je bilo zapostavljeno in posledično ima teološka govorica za svojo podlago zoženo oziroma polovično izkustveno empirično polje.

Vloge simbolne govorice ne smemo podcenjevati prav zaradi njene tesne povezanosti z duhovnim življenjem. Ravno zato moramo biti pri izbiri podob in rabi jezika zelo previdni. Pri tem je ključno, da si zastavimo naslednja vprašanja: ali se podoba sklada z mojimi izkušnjami? Ali mi pomaga pri molitvi? Ali podoba avtentično predstavi sveto resnico? Joann Wolski Conn, Sandra Schneiders in številne druge teologinje ugotavljajo, da so nekateri krščanski simboli močno nazadnjaški in blatijo človeško dostojanstvo žensk. Zaradi tega je takšne simbole in podobe potrebno opustiti (181–182).

O pomembnosti teološke simbolne govorice pa piše tudi teologinja Mary Daly. Svoje ugotovitve pojasnjuje s pomočjo poročila o stvarjenju v *Svetem pismu*. Pravi namreč, da je bila ženskam odvzeta pravica do poimenovanja sebe, sveta in Boga. Poimenovanje namreč ni bilo produkt dialoga, saj Adam živali in ženo poimenuje sam (1 Mz 2,19–24). V nadaljevanju zato poudari pomembnost osvoboditve jezika. V polnosti biti človek (oseba) namreč pomeni imeti možnost poimenovanja sebe, sveta in Boga. Kar pa ne pomeni, da mora priti v rabo popolnoma nova serija besed in izrazov. Obstoječe besede in izrazi lahko postanejo 'novi', če upoštevamo nova izkustva,

ki razširijo obstoječe semantično polje ali pa odprejo novega (1973, 8).

Tu se pojavlja vprašanje, kako lahko najprimerneje govorimo o Bogu? Kakšna govorica (če sploh) je najprimernejša? Feministična teologija na tem mestu izpostavi, da kljub dejstvu, da krščanska teologija prepoznava Boga kot Skrivnost, ki presega vsakršno oznako, ki ji jo dodeli človeška govorica, še vedno prevladuje moška podoba Boga.

To pa ima škodljive posledice v življenju žensk in moških, prav tako pa ni v skladu z bogato in razgibano simboliko krščanstva.

Rosemary Radford Ruether ugotavlja, da je maskulinizacija Boga v krščanski tradiciji močno prispevala k dehumanizaciji ženske in opravičila patriarhalne vzorce v Cerkvi in zunaj nje. V nadaljevanju pa ugotavlja, da so različni družbeni sistemi, ki so se oblikovali v zgodovini, svojo socialno hierarhijo in sistem moči vedno opravičevali v luči Božje volje (Clifford 2001, 93).

### REKONSTRUKCIONISTIČNA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA IN NJENE REŠITVE

Rekonstrukcionistična feministična teologija poudarja, kako močno je prevladujoča moška podoba Boga vplivala na oblikovanje intimnega odnosa med posameznicami in Bogom. Ko si ženske predstavljajo Boga kot moško božanstvo, se nagibajo k temu, da se z Bogom povezujejo kot z "drugačnim od sebe". Ob upoštevanju ženskih religioznih izkušenj pa ženske dobijo prostor, da same oblikujejo lastno religiozno govorico, ki jim pomaga okrepiti intimen odnos z Bogom kot "meni podobnim" (Clifford 2001, 95).

Cliffordova poudarja, da rekonstrukcionistična feministična teologija ne želi odstraniti moških podob Boga. Ravno nasprotno, izpostavi, da so lahko takšne podobe eden od načinov, kako lahko oseba vstopi v osebni odnos z Bogom. V spomin prikliče pomembnost podobe Boga kot Očeta, ki nam jo posreduje Jezus Kristus, ko prvi krščanski skupnosti zapoveduje, kako

naj moli. Avtorica hkrati poudari, da izključno poimenovanje Boga kot Očeta v sebi nosi potencial idolatrije (96).

## ZAKLJUČEK

**P**rispevek krščanske feministične teologije in jungovske analitične psihologije nam posreduje natančen vpogled v dinamiko intimnega odnosa med žensko in Bogom. Kadar je ženska izkušnja Božjega razodetja zapostavljena in pripadnica ženskega spola nima (ali so v umanjkanju) jezikovnih orodij, s katerimi bi se lahko izrazila in s tem reflektirala lastno doživetje ter oplemenitila teološko govorico, ne more naprej posredovati edinstvenega načina razodevanja Boga po ženski. Prav tako neuravnoteženost ženskega in moškega elementa pri vprašanju Božje podobe in teološke govorice v osebi otežuje/onemogoča proces individuacije in s tem približevanja Sebstvu/Božji podobi, saj je eden od principov vedno označen kot 'drugi' / 'manj pomemben' / 'drugorazreden'. Ženski in moškemu je tako onemogočena ustrezna integracija ključnih arhetipov, kar ima daljnosežne posledice v njunem psihičnem in duhovnem življenju.

Kadar Božja oseba ostaja v primežu maskulinističnih podob, izrazov in simbolov, daje prostor nevarnemu vzgibu, o katerem piše teologinja Ann Marie Clifford. Po njenem razumevanju prevladovanje podobe Boga Očeta v (potencialnih) očetih vzbudi instinktivni odziv, preko katerega v omenjeni podobi vidijo lasten odsev. Rezultat tega je oblikovanje hierarhije, ki je dolgo časa prevladovala v krščanski tradiciji: Bog-Oče, Zemlja-Mati. Številne teologinje tu poudarijo pomembnost

oživitve podobe Boga kot Matere. Takšna podoba krščanstvu ni tuja, najdemo jo namreč tudi v *Svetem pismu*, a je bila njena raba zapostavljena (2001, 96).

Na čedalje večje nezadovoljstvo žensk v Cerkvi pa opozarja tudi Karl Heinz Schmitt, saj se številne ženske počutijo manjvredne, podrejene in zapostavljene. Odhajanje žensk iz Cerkve tako predstavlja enega največjih izzivov. V svojem članku poudari, da "... ženske v Cerkvi niso navzoče kot samostojni subjekti, da dobivajo svojo versko identiteto 'iz druge roke', iz neke teologije in njene cerkveno-pastoralne prirojenosti ter v njenih jezikovnih in simbolnih formulacijah, ki so jo enostransko oblikovali in jo še oblikujejo moški celibaterji" (Schmitt 2000, 141). Ženske torej predstavljajo izziv za Cerkev, saj iz nje tiho, a množično izstopajo.

## LITERATURA:

- Clifford, Anne. 2001. *Introducing Feminist Theology*. New York: Orbis Books.
- Daly, Mary. 1973. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press.
- Estes P., Clarissa. 2003. *Ženske, ki tečejo z volkovi*. Nova Gorica: Založba Eno.
- Furlan, Nadja. 2006. *Manjkajoče rebro: ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Založba Annales.
- Jung, Carl G. 1969. *The Archetypes and Collective Unconscious*. New York: Princeton University Press.
- Jung, Carl G. 1995. *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*. Maribor: Akademsko založba Katedra.
- Jung, Carl G. 1996. *Religija in psihologija – Carl Gustav Jung*. V: *Poligrafi* 1, št. 3/4. Ljubljana: Nova revija.
- Jung, Carl G. 2010. *Aion*. Celje: Mohorjeva družba.
- Otto, Rudolf. 1993. *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.
- Pascal, Eugene. 1999. *Živeti z Jungom*. Ljubljana: Sophia.
- Schmitt H., Karl. 2000. Zakaj ženske nočejo več spadati zraven. V: Drago Ocvirk, ur. *Ljubim te in trpim*, 141–146. Celje: Mohorjeva družba.