
PRELOM LOGIKE BOŽJEGA PROFITA V PERSPEKTIVI NESPODOBNE TEOLOGIJE

I g n a c N a v e r n i k

Marcella María Althaus-Reid je leta 2000 izdala knjigo *Indecent Theology, Theological perversions in sex, gender and politics*. Za javno objavo se je odločila po tem, ko so nekatera besedila dolgo krožila v krogu prijateljev in ko je že objavila nekatere članke na to temo.¹ Širša javnost je tako spoznala podobe revnih prodajalk limon, ki ne nosijo spodnjic, s katerimi se je avtorica poistovetila in začela teologijo brez spodnjic. Njen boj, da bi bila kot ženska sprejeta na redni študij teologije, je po treh letih obrodil sadove, kar je paradoksalno, saj se je borila za študij v okviru teologij osvoboditve.² Študij ni prekinil njenega praktičnega delovanja v četrth rodnega Buenos Airesa, med prodajalkami brez spodnjic, prostitutkami, transeksualkami, geji in lezbijkami. Ob

¹ Marcella Althaus-Reid, »On Non-Docility and Indecent Theologians: A Response to the Panel for Indecent Theology,« *Feminist Theology* 11, št. 2 (2003): 182–183, <https://doi.org/10.1177/096673500301100208>.

² Kljub nekaterim temeljnim skupnim točkam je raznolikost poti prevelika, da bi lahko govorili o samo eni teologiji osvoboditve.

V prispevku sem se odločil za uporabo besede »profit«, ne pa morda stilistično ustrežnejše različice »korist« ali »dobiček«. Najprej je beseda profit vezana bolj na ekonomsko izrazoslovje. Prav na bližino med teološkimi in ekonomskimi razumevanji, na njihov preplet, želim opozoriti v prispevku. *Slovar slovenskega knjižnega jezika: Druga dopolnjena in deloma prenovljena izdaja: Druga knjiga: Pe–Ž* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 2014, 330) profit obrazloži kot »presežek izkupička nad stroški«. Marko Snoj (*Slovenski etimološki slovar: Druga, pregledana in dopolnjena izdaja* (Ljubljana: Modrijan, 2003), 583) pa dodaja, da je beseda prevzeta iz latinske izpeljanke *proficere*, »*prō* v pomenu 'za (plačilo)' in *facere* 'delati, narediti'«. Najboljši slovenski približek »profitu« bi bil »dobiček«. Kljub temu ostajam pri prevzetem pojmu, zaradi njegove bližine z delom, lahko tudi prisilnim, suženjskim, medtem ko je dobiček etimološko vezan na do-biti, obstajati do (Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, 115).

Vsi svetopisemski navedki so navedeni po: *Sveto pismo: Slovenski standardni prevod* (Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije, 2006), <https://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl>.

revščini jih je na margini dušila tudi politična diktatura, ki se je vezala na katoliško-argentinski sistem spodobnosti v duhu svetostne imaginarne heteronormativnosti. Prav življenjske izkušnje so jo opozarjale, da je sakralizirana brezobličnost ubogih konstrukcija, ki z življenjem ni preveč povezana, ali natančneje, poudarja samo vidik, ki bolj služi afirmaciji dominantne naracije, kot pa resnično osvobaja. Kristusova svoboda je korenita, pretrese bitje do temelja, Boga samega. Ta raztemeljitev presega tudi to, kar Althaus-Reidova imenuje nespodobna teologija, preprosto zato, ker je misel težko tako korenita, kot je življenje, zato tudi Jezus ne oznanja nauka, ampak živi novo življenje iz svojih (trinitaričnih) globin, ki ima za sodobnike podobno pretresljive učinke, kot jih je imela knjiga naše teologinje vsaj v nekaterih krogih. Ta prispevek ni poskus predstavitve njenih misli in izpeljav, ampak poskus raziskovalca teologije, izobraženega na katoliški fakulteti, da se spopade z izzivom nespodobne teologije v okviru svojega kulturnoreligijskega kroga. Pri tem »nespodobno« razumem širše, kot ga v razmislek ponuja argentinska teologinja, ki je od leta 1986 do svoje smrti leta 2009 živela in delala v Evropi, na Škotskem.³ Sam se bom posvetil nespodobnosti skozi prelom z logiko božjega profita, ki je ena izmed trdnjav patriarhalno-heteronormativnega prikritega diskurza. Prisotna je v teologijah in predvsem v praktičnem življenju vernikov, v duhovnosti, ter zastira korenitost Jezusovega življenja v korist človeštva in Boga. Tako človeku kot Bogu moramo dopustiti, da »stopita iz omare«, *coming out*.⁴

V nadaljevanju najprej predstavim nekaj potez nespodobne teologije, ki jih v odnosu do »spodobne« (klasičnega teološkega diskurza) zariše Althaus-Reidova. Njeno izhodišče so kontekstualne teologije osvoboditve, ki jih je avtorica živela po ulicah, trgih, hišah in cerkvah Buenos Airesa. Čeprav svojo smer organizira kot kritiko teh ostaja pri nekaterih temeljnih premisah, kot sta temeljnost izkušnje in ubogi. Ne bom sistematično prikazal avtoričinega opusa (ob omenjenih smereh je v delih mogoče zaznati še izrazit vpliv feminističnih in queerovskih teologij, ki

³ Héctor Patricio Araya Flores, »The Indecent Theology of Marcella Althaus-Reid as a Continuation of the theology of Liberation,« LEST XII – Leuven Encounters in Systematic Theology Theos and Polis: Political Theology as Discernment (Leuven, Belgija, 23. 10. 2019–26. 10. 2019), 2019, <http://hdl.handle.net/2078.1/222038>.

⁴ Marcella Althaus-Reid, *The Queer God* (London in New York: Routledge, 2003), 2.

pa jih zaradi predpisanih omejitev posebej ne razdelam), ampak le nekaj poudarkov za izhodišče raziskave, v kateri iščem odgovor na vprašanje, ali je nespodobnost vpisana že v evangeljsko sporočilo. Pri tem imam v mislih nespodobnost kot prelom ali nasprotovanje pričakovanim teo-/sociološkim ravnanjem. Gre torej za *dis-ruptio* (kot nadaljevanje transgresije, *trans-gredi*) prej kot za dis-kontinuiteto. Omejim se na vidik božjega profita, ki ga je zastavil Abraham v okviru svoje prošnje za Sodomo in Gomoro. To je spodobno stališče, ki je temelj patriarhalno-heteronormativne teološke trgovine: Bog mora imeti neke vrste pozitivno bilanco v odnosu do človeka, samo tako lahko ohrani svojo (moško, patriarhalno) božjost. Klasično bi lahko govorili tudi o pojmu pravičnosti in dolga, vendar je ena izmed pomembnih linij nespodobne teologije prav slačenje olepšanih pojmov do njihove brutalne mesenosti/materialnosti. Nasproti temu postavim Jezusa kot prelom, emanacijo nespodobnosti v evangelijih skozi tri momente: učenci smukajo klasje v soboto (transgresija ritualnega reda), pogovor s Samarijanko ob vodnjaku (transgresija spolnega reda), križanje in vstajenje (disrupcija bivanjskega reda). Transgresije kažejo uničenje, dokončen prelom logike božjega profita, ki se zgodi v Jezusu. Kakor že Althaus-Reidova, ki svoje nespodobne teologije ne želi postaviti kot »nove spodobnosti«, tudi moj namen ni samo preobrnitev naracije in vzpostavitev novih univerzalnosti, temveč nakazati, da je božja absolutnost absolutnost na zunaj (ne) absolutni način.⁵

⁵ Vsekakor ne morem mimo omembe vplivov še druge pomembne smeri (ob teologijah osvoboditve) postmodernih teologij, namreč področja teoanatomologije (smrt Boga). Teološko delo Althaus-Reidove lahko postavimo ob bok nekaterim avtorjem iz te skupine: npr. šibki teologiji Giannija Vattima, anateizemu Richarda Kearneyja, teologiji neodločenega (theology of perhaps) in brezpogojnega Johna D. Caputa. Z zadnjim je povezana ena od smeri teopoetike, ki jo razvija tudi teologinja Catherine Keller. Gotovo bo potrebna nadaljnja raziskava vpliva teh smeri na Althaus-Reidovo, kakor v določeni meri tudi vpliv na nekatere položaje znotraj teologij osvoboditve. Pri skupnih točkah naj poudarim njeno zanimanje za značilna avtorja tega postmodernega kroga, Paula Ricoeurja, čigar vpliv na teologijo osvoboditve je raziskovala v svoji doktorski disertaciji, in vpliv misli Jacquesa Derridaja, ki prav tako zaznamuje njena dela.

Nespodobna teologija kot kritika in nadaljevanje teologij osvoboditve

Škofijski duhovnik Gustavo Gutiérrez, eden izmed prvih, ki so pisali o teologiji osvoboditve, je v intervjuju leta 1985 povzel bistvo pristopa teologij osvoboditve oz. odgovoril na vprašanje, kaj sploh pomeni ustvarjati teologijo. Rojeva se v tihoti meditacije, molitve, da potem stopi v konkretnost vsakokratnih specifičnih okoliščin dotičnega bitja, v solidarnost z ubogimi (kjer se najprej ne razmišlja o Bogu, ampak poskuša pomagati), v aktivno delovanje, šele nato sledi premislek in artikulacija. Teologija je tako govor, obogaten s tišino, molkom.⁶ Zadeva ni daleč od Balthasarjeve klečeče teologije, ki želi prav tako poudariti nujnost teologovega praktičnega življenja z Bogom, poslušanja in govorjenja, ki mu sledi trenutek premisleka.⁷ Na videz majhna razlika jasno kaže razhajanje, ki ga opazimo že v okviru Jezusove spremenitve na gori, ko želi Peter ostati v ozračju zrenja, medtem ko se Jezus napoti v vsakdanjost življenja.⁸ Teološke šole Zahoda so pod vplivom vzpona Tomaževe teologije poudarjale pomembnost racionalnega premisleka, pri tem pa skoraj pozabile, da je »predmet« njihovega proučevanja živi Bog, ki se v zgodovini (osebni, medosebni in okoljskokozmični) javlja na osebni način.

Teologije osvoboditve so se osredinile na socialne pogoje prebivalcev na periferiji periferije sveta (z zahodnjaškocentričnega gledišča). Pri tem so opozorile zlasti na pomembnost inkluzije nevidnih prebivalcev in nujnost vključitve njihovih stališč in premislekov v svetovne diskurze. V središče je postavljena revščina kot absolutno nesprejemljiva osebna in socialna okoliščina. Ubogi, ki so bili toliko časa nevidni, so znova stopili v družbo in denominacijske skupnosti. Seveda niso bili nikoli fizično odsotni, toda skoraj vedno spregledani, nikoli pa niso dobili be-

⁶ Gustavo Gutiérrez, »Entrevista con Gustavo Gutierrez,« intervjuval Rogelio Garcia-Mateo, predstavila Sandra de Negri, München: Institut für Kommunikation und Medien, 1985, video, 28:53, <https://www.youtube.com/watch?v=3iw1bV3rixw>.

⁷ Anton Štrukelj, *Klečeča teologija* (Ljubljana: Družina, 2000), 13–26.

⁸ Mr 9,2–8; Mt 17,1–8; Lk a9,28–36.

sede, da bi lahko izpovedali svoje trpljenje ali nakazali svoje upe.⁹ Ubogi je ljubljen od Boga, ne zato, ker je dober ali moralno boljši od drugih, ampak predvsem zato, ker je ubog, ker živi v okoliščinah, nasprotnih svoji volji. Teologija ima praktičen značaj, usmerjena je v oznanjevanje evangelija. Sooča se s problemom, kako v okoliščinah smrti (ne gre le za metaforo revščine, temveč dejansko za prezgodnjo smrt številnih) govoriti o živem Bogu.¹⁰ Revščina, posebej pa lakota, v svetu najbolj nasprotuje veri v (dobrega) Boga.¹¹ Splošni zgodovinski kontekst je v začetku sedemdesetih let prejšnjega stoletja dozorel toliko, da je postal dojemljivejši za vprašanja s socialnega področja in tudi teologije.¹² Gre za obdobje po letu 1968, čas po koncilu, katerega končna stališča in tudi predhodne posamezne razprave moramo upoštevati, kadar razmišljamo o ugodnem vzdušju za rast južnoameriške teologije.¹³ Poimenovanje ni posrečeno, opozori kardinal Ratzinger, ker da je tudi ta teologija nekako produkt Zahoda.¹⁴ Gutiérrez ime zavrača, ker teologija sicer zraste v nekih okoliščinah, vendar je dana, vsaj kot izziv, vsej skupnosti Jezusovih.¹⁵

Gutiérrez knjigo *Teología de la liberación*, ki velja za prvo obsežnejše delo, ki se neposredno nanaša na teologijo osvoboditve, objavi leta 1971. Teologija osvoboditve je bila »živa« že dolgo pred objavo njegovega dela, upošteva prejšnje omenjeno pot od molitve prek akcije do premisleka in zapisa. Althaus-Reidova jo opredeli kot »projekt« alter-

⁹ Gustavo Gutiérrez, »The task and content of liberation theology,« prev. Judith Condor, v *The Cambridge Companion to Liberation Theology: Second Edition*, ur. Christopher Rowland (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapur, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2007), 20, <https://doi.org/10.1017/CCOL0521868831.003>.

¹⁰ Gutiérrez, »Entrevista«.

¹¹ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta: Prvi del: Od krsta v Jordanu do spremenitve*, prev. Anton Štrukelj (Ljubljana: Družina, 2007), 54.

¹² Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological perversions in sex, gender and politics* (London in New York: Routledge, 2002), 25–33.

¹³ Igor Jurekovič, »Religija in družbena pravičnost: prelomi teologije osvoboditve,« *Poligrafi* 23, št. 89/90 (2018): 28–32, <http://ojs.zrs-kp.si/index.php/poligrafi/issue/view/2118>.

¹⁴ Joseph Ratzinger, *Poročilo o verskem stanju: Vittorio Messori se pogovarja z Josephom Ratzingerjem*, intervjuval Vittorio Messori, prev. Drago Butkovič (Ljubljana: Družina, 1993), 158.

¹⁵ Gutiérrez, »Entrevista«. V mislih ima predvsem rimskokatoliško občestvo, vendar menim, da je vsaka teologija izziv vsem cerkvam, če jih razumemo v smislu knjige Razodetja kot množico krajevnih cerkva, oz. Cerkev kot skupnosti Jezusovih, ki presega čase, prostore in denominacijske razlike.

nativnega (božjega) kraljestva in celostnega odrešenja grehov, pa naj gre za osebne ali strukturne, kot sta lakota in politično preganjanje.¹⁶ Teologi/-nje osvoboditve se pri svojem razmisleku opirajo na eksplisitna dejanja osvoboditve v Bibliji (npr. rešitev Izraelcev iz Egipta ali komunizem prve krščanske skupnosti v Jeruzalemu). Osredinjenost na uboge je tudi glavni očitek Althaus-Reidove teologijam osvoboditve. Pa ne zaradi prizadevanj po inkluziji (čeprav naj bi bila tudi ta del dominantne, totalitarne ali T-teologije)¹⁷ in izboljšanju konkretnih socialnih okoliščin, temveč da so pri nujnih prizadevanjih in diskurzih iz ubogih naredile »nov«, brezoblični družbeni razred, brez spolnih diferenc.¹⁸ Kljub poudarjanju nujnosti upoštevanja konkretnih ljudi ter njihovih izkušenj in življenjskih okoliščin so jih zanikale prav v njihovih najbolj temeljnih samoopredelitvah. Po vzoru šolske teologije so jih napravile za brezspolno,¹⁹ heteronormativno, nadčasno, mestoma tudi nad-/nekulturno maso, ki je reprezentacija ideje popolne družbe identičnih kopij, ne pa kreiranih kreativnih božjih upodobitev. Očitek teologijam osvoboditve je torej, da niso bile dovolj korenite in zveste svojim postulatam.²⁰ Vedele naj bi namreč več o dogmah kot o ljudeh, več o diskurzih ljubezni kot o ljubezni sami.²¹ Problem teologij na margini ali z margine je, da ostajajo navezane na središče, ki jih (nehote) definira in konstituira. Tako ostajajo znotraj sistema istega središča, del njegovega »glasu«. Obstaja nevarnost, da bodo stare zatirajoče paradigme samo preoblečene v nova oblačila in tako ponovno afirmirane, kakor se je po njenem zgodilo npr. s teologijami, temelječimi na feministični hermenevtiki: le redko vzpostavijo kritiko do osrednjih definicij, vključno s seksualnimi filozofijami, na katerih temeljijo.²² Tovrstne diskurze, ki

¹⁶ Marcella Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology: reflections on power, poverty and sexuality,« v *The Cambridge Companion to Liberation Theology: Second Edition*, ur. Christopher Rowland (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapur, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2007), 123, <https://doi.org/10.1017/CCOLO521868831.008>.

¹⁷ Althaus-Reid, *The Queer God*, 8, 25–34.

¹⁸ Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 132.

¹⁹ Althaus-Reid, »On Non-Docility,« 182.

²⁰ Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 134.

²¹ Prav tam, 127.

²² Marcella Althaus-Reid, »Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet,« *Feminist Theology* 9, št. 27 (2001): 62–63, <https://doi.org/10.1177/096673500100002705>.

v poskusu kritike boječe ostajajo v mejah spodobnosti in jim manjka imaginacije različnih možnosti, imenuje tudi »vanilja« teologije.²³

Teologije osvoboditve so spregledale, da so revni »v številnih barvah, kulturnih kontekstih in spolnostih«.²⁴ Ljudje se namreč v življenju znajdemo v/na različnih pasteh ali ravneh zatiranja, ki so vgrajene v naša življenja in teologije: spolni, družbenospolni, rasni, ekonomski, religijski in politični.²⁵ Revščina, spol in spolnost so bolj povezani, kot si želi priznati sodobno krščanstvo. Pogosto so telesa še zadnje, kar v okviru patriarhalne trgovine ostane revnim ženskam, da bi preživele otroke. Revščina ljudem ne pusti izbire.²⁶ Ukoreninjenost teologij osvoboditve v vsakdanjem življenju je bila preplitva, morda preveč hegljanska, da bi bile sposobne prepoznati in pripoznati vse različne plasti in njihove poljubne »mešanice« kot mesto božjega javljanja in tako teologije. Hkrati pa je treba priznati, da so tudi filozofske in družbene študije (zlasti na področju kolonializma in spola), na katerih neobhodno temelji teologija, zmerno napredovale in s tem omogočale tudi poznejše jasnejše teoretske položaje. Prišlo je do okoliščin, v katerih so v katerih so uboge južnoameriške ženske podpirale teologije osvoboditve, medtem ko te niso podpirale njih.²⁷ Povedano s primero, pri ustvarjanju evharistične mize, za katero bo prostora za vse ljudi v njihovi različnosti, kar naj bi bil eden izmed namenov teologij osvoboditve, v začetku ni bilo postavljenih dovolj stolov.²⁸

Metafora široke evharistične mize ni vezana samo na vprašanje globalnega sorodenstva, ampak je tudi metafora ekonomske inkluzije, v smislu ustvarjanja globalne participativne družbe. Pogled bi lahko ali morali razširiti na perspektivo kozmične povezanosti vsega ustvarjenega. Šele ko bosta kruh in vino res produkta vzajemnega prizadevanja in dela, ne pa posledica eksploatacijskih delovnih pogojev, bodo nastopili pogoji za mizo za vse. Seveda je mogoč tudi drugi vidik, da je miza že pripravljena za vse, vendar si nekateri prisvajajo sede-

²³ Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 52, 88–89.

²⁴ Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 127.

²⁵ Althaus-Reid, »On Non-Docility,« 183.

²⁶ Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 49–51, 123.

²⁷ Prav tam, 35.

²⁸ Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 124.

že drugih. Pohlep, ki je posledica ranjenega odnosa z Bogom, vodi v grabljenje in tekmovanje, ne le s sočlovekom, ampak predvsem z Bogom, za dobrine, tudi poslednjo dobrino, večno življenje. Pri tem prepoznavam podobno intelektualno-teološko zmoto, ki rodi sadove v eksistencialnem strahu, kot sta jo zagrešila prva človeka v raj. Bog človeku ničesar ne privošči oz. si je nekaj pridržal samo zase – zmota, ki je v sodobnem krščanstvu nadgrajena s prepričanjem v zveličanje po lastnih (dobrih) delih, ki bodo nekakšna odkupnina za nepopolno življenje. Bog bo tako ostal na »varni« strani trgovine. Tak (ne samo) katoliški položaj se je oblikoval nasproti »preveč« protestantski ideji o opravičenju po milosti. Toda kljub denominacijski razliki se ideja o široki evharistični (zahvalni) mizi za vse ni prijela niti v teološki misli, še manj pa udejanjila v praksi nobene od teh. Težava, ki so jo poznale že Pavlove skupnosti.²⁹

Samo popravki teologij osvoboditve za Althaus-Reidovo niso dovolj. So morda neki začetek. Treba je upoštevati, pravi avtorica, da »vsaka teologija namiguje na zavestno ali nezavestno spolno in politično prakso, ki temelji na razmišljanjih in dejanjih, razvitih iz nekaterih sprejetih kodifikacij. To so teološke/socialne [*theo/social*] kodifikacije, ki konfigurirajo epistemologije, vizije življenja in mistične projekcije, ki človeško izkušnjo povezujejo s svetim.«³⁰ Zato so prav prelomi in diskontinuitete tisto, kar je v teologiji najdragocenejše, saj razgaljajo te kodifikacije. Tako govor o izkušnji Boga kakor tudi božja podoba nista obvarovana pred »prikritimi sporočili«, nasprotno, dvigneta jih na raven svetosti, s tem pa je preprečena možnost kritičnega prevpraševanja. To se je zgodilo tudi s heteroseksualnostjo, ki v različnih izvedbah podpira, promovira in proizvaja patriarhalni diskurz znotraj teologije. Nasproti tega je Jezus sam po sebi podoba Boga, ki ne ustreza, ki se ne vklaplja v človeške pripravljene sistemske logike in pričakovanja. Kot tak je poziv, »da bi bili manj vznemirjeni glede ustreznosti in bolj osredotočeni na razširitev naših teles z izkušnjami drugih.«³¹ Zato mora tudi razkrivanje Jezusovega telesa slediti logiki

²⁹ 1 Kor 11,17–22.

³⁰ Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 4.

³¹ Marcella Althaus-Reid, »'Pussy, Queen of Pirates': Acker, Isherwood and the Debate on the Body in Feminist Theology,« *Feminist Theology* 12, št. 2 (2004): 162, <https://doi>

obscenosti, ki pomeni disrupcijo in razsvetljenje, ker je v zgodovini simbolna konstrukcija Kristusa, še vedno vezana na heteronormativno in kolonialno pogojene stereotipe moškosti in belosti. Kristologije, ki se razvijajo v takem okolju, so nujno omejene, saj manjka prevpraševanja in sumničavega dvoma.³² Ko argentinsko-škotska teologinja govori o podobi »božjega telesa« kot novega zatočišča (in s tem nadaljuje misel Lise Isherwood), spomni, da kakor ženske ne ustrezajo konstrukcijam telesa, ki ga je predpisalo krščanstvo, tem ne ustreza niti Bog.³³ Ta je namreč prva žrtev heteroseksualne ideologije v teologiji. Za osvoboditev tako žensk kot Boga bo zato potrebna več kot samo reforma, potrebna bo transformacija, zapiše Althaus-Reidova.³⁴

Osrednja teza njene nespodobne teologije se glasi: vsaka teologija je spolni akt.³⁵ To izpelje iz stališča, da denominacijski diskurz o spolnosti v resnici vsebuje diskurz o hegemonski moči in nadzorom moškega nad žensko.³⁶ Spolnost je tako za denominacijsko teologijo pomembna, celo temeljna, zato tudi ne vidi možnosti, da bi denominacijske skupnosti naredile »samomor« na področju spolnosti in družbenospolnosti, kakor je ugotavljal Leonardo Boff, da ga niso niti na področju družbenega razreda. Nobena teologija ni spolno nevtralna, niti teologija osvoboditve, potemtakem niti nespodobna teologija, toda ta v nasprotju s svojo spodobno sestro spolnosti ne prikriva, ampak jo odkrito poudarja v množici njenih izvedb. Še bolj kot v teologiji je osrednje mesto spolnemu programu dano v krščanstvu kot takem.³⁷ Čeprav najde neko ujetost ženskega telesa, prisilno imobilnost (posledica volje po nadzoru nad žensko) in popredmetenje (lastnina moškega) že v Bibliji, teologinja opozarja, da so za sakraliziran

org/10.1177/096673500401200204.

³² Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 111.

³³ Althaus-Reid, »Pussy, Queen of Pirates,« 166.

³⁴ Marcella Maria Althaus-Reid, »A Woman's Right to Not Being Straight (El Derecho a no ser Derecha): On Theology, Church and Pornography,« *Concilium* [London], št. 5 (2002): 90.

³⁵ Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 36–37; Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 127.

³⁶ Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 129.

³⁷ Marcella Maria Althaus-Reid, »Queer I Stand,« *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 10 (2002): 26, https://poj.peeters-leuven.be/secure/POJ/viewpdf.php?ticket_id=5fd3454f75aca.

heteroseksualni pogled odgovornejše oči bralca in interpreta, ki določa imaginarno žensko telo. To je »iluzorno eksegetično telo interpretacije tega, kaj določa žensko, kakor tudi, kako ta ženska doseže uresničenje v življenju«. ³⁸ Gre za neke vrste teološko pornografijo, ki do potankosti predpiše scenarij, posledica česar je, da noben spontan poljub ne velja za poljub, ker ni predviden. Zato v iskanju človekovih pravic znotraj verske skupnosti ni treba zahtevati pravice »biti ženska« (kakor jo predpiše heteroseksualni diskurz), temveč pravico sploh »biti«. Osvoboditev (tudi heteroseksualne) ženske v verski skupnosti je odvisna od tega, ali bo skupnost osvobojena od svoje seksualne ideologije. Dejansko je vprašanje treba postaviti še nekoliko natančneje, namreč, ali se bo skupnost vernih pustila biti osvobojena ali bo prepoznala svojo osvobojenost, ki se je že zgodila. Številne teološke razprave so v svojem jedru nekako spori okoli ženskega telesa, meni avtorica, omejene so na raven komoditet v teološki izmenjavi. Toda ista ženska telesa so tudi preroška, ko v lakoti in revščini oznanjajo globalno nepravico, oznanjajo odsotnost volje po enakomerni porazdelitvi dobrin ter v trpljenju spolnih zlorab govorijo o spolnosti kot sredstvu gospodovanja in podrejanja. ³⁹ »Teološki škandal je, da telesa govorijo in da Bog govori skozi njega.« ⁴⁰ Ženska telesa, ki se jim pridružijo tudi druga »odpisana« (izpisana, zamolčana) telesa sakralizirane heteroseksualne ideologije, niso le znamenja, ampak so navzočnost živega Boga, klic k pravičnosti in sodba nad svetom obenem. Pozitivno teologijo, cilj katere je odkritje, razkritje (snetje maske) in slečenje »lažne hermenevtike, ki se ima za ‚spodobno‘, kot taka pa je pravilna in ustrezna za ženske, zlasti v spolnih zadevah«, imenuje Althaus-Reidova nespodobna teologija. ⁴¹

Skoraj drzni izjavi Althaus-Reidove, da teologija osvoboditve, vsaj kolikor lahko rečemo za njen prvi val, ni temeljila na »absolutni, zastonjski Kristusovi ljubezni«, ampak je imela nekatere elemente iz hla-

³⁸ Althaus-Reid, »A Woman's Right to Not Being Straight,« 92.

³⁹ Prav tam, 92–94.

⁴⁰ Althaus-Reid, *The Queer God*, 34.

⁴¹ Marcella Maria Althaus-Reid, »On Wearing Skirts Without Underwear: 'Indecent Theology Challenging the Liberation Theology of the Pueblo'. Poor Women Contesting Christ,« *Feminist Theology* 7, št. 20 (1999): 39, <https://doi.org/10.1177/096673509900702004>.

dne vojne izvirajoče »profitne teologije«,⁴² moram žal pritrditi. Toda težave so globlje in segajo v prva stoletja krščanstva, predvsem v obdobje, ko je to postalo državna religija in se je nanj navezala dominantna politična oblast. Če so prej kristjani raje končali v levjih gobcih, kot da bi podlegli krempljem duhovnega leva,⁴³ so nasproti njegovim bolj ezoteričnim podobam, oblasti in moči, obstali razoroženi (seveda moram poudariti, da to ne velja za celotno skupnost). Če so prej prvaki skupnosti pogosteje ostali skrajšani za glavo, si poslej radi krasijo glave po vzoru cesarskega dvora. Zveza se kaže tudi v liturgijah do današnjega dne, tako na Vzhodu kot na Zahodu. Pri tem ne trdim, da so druge religije topogledno v boljšem položaju kot krščanske denominacije. Svoboda za krščanstvo v okviru rimskega imperija je bila nujna za njegovo preživetje, hiter vzpon v državno religijo pa ga je našel nepripravljenega. Ortodoksija in ortopraksija sta bili poslej odvisni od vladarjevega meča, kar se še kako pokaže na prvih koncilih po svobodi. S položaja moči ni težko najti teoloških razlogov za določene izbire. Navezava na oblast je jasno razvidna iz naše novejše zgodovine: »udinjanje« aktualni oblasti, pa naj bo nacistična, fašistična ali titoiistična, je bilo samoumevno. Z bližino religijskih, političnih in spolnih hierarhij je zaznamovana zgodovina človeštva na globalni ravni.

Prek bližine z oblastjo pride v krščanstvu do prenosa oblastne logike, ki se oddaljuje od umivanja nog in služenja (nazaj) v obnebjje profita. Logika profita sicer ne izvira od tod, vsebovana je že v judovski teologiji in duhovnosti, kakor bom pokazal v nadaljevanju na primeru Abrahamove prošnje za Sodomo in Gomoro, čeprav so jo preroki kritično motrili. Začetka profitne logike ni mogoče umestiti niti v judovstvo, toda ker tako lociranje niti ni naloga prispevka, je ne bom razvijal naprej. Logiko svetega, božjega profita bi lahko povzeli v stavku: Bog ne sme biti v izgubi. Pri tem seveda ne govorim o nekih ekonomskih dobrinah, čeprav po ne tako zapletenih teoloških razlagah tudi te niso izključene.

⁴² Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 126.

⁴³ 1 Pt 5,8.

Božja profitna logika in (ne)dostojno

Predstava o odplačnem odnosu med posameznikom in Bogom, da se je mogoče nekako od-/prikupiti božanstvu ali njegovemu ekvivalentu, in sicer tako, da kljub človeškim prestopkom to ne ostane prikrajšano za vsaj minimalno simbolično prednost, je sestavni del večine (če ne vseh) religiozних (in njim podobnih) sistemov. Logika božjega profita je eden najbolj razširjenih elementov patriarhalno-heteronormativne konstrukcije. Veže se na pridevnike kot »vse« (*omni*)⁴⁴ in gospodovanje (izterjava »dolga«). Da bi bilo skupnostim vernikov lažje sprejeti osvobojenost od profitne logike, se v nadaljevanju najprej osredinjam na pripoved, ki zelo jasno predstavi človekovo odločitev za božji profit, v okviru na videz nesebične prošnje za blagor drugih. Nato pa predstavim tri nespodobne, disruptivne Jezusove življenjske položaje (ne stališča!), ki prejšnjo logiko odpravljajo. Tako upam, da bom po vodilu Althaus-Reidove prišel ne le do osvoboditve ljudi, ampak tudi Boga.

Abrahamova pogajanja za Sodomo

V pripoved o obisku Boga pri Sari in Abrahamu je umeščena tudi perikopa barantanja (odplačni odnos) za mesti Sodomo in Gomoro med očakom in Bogom (1 Mz 18,16–33). Očitno ne gre samo za ti mesti sami, temveč za širšo pokrajino, za mesta ravnine – pentapolis, čeprav se Zoar izogne usodi pokrajine, ker se vanj na lastno željo reši Lot.⁴⁵ Angela se odpravita proti Sodomi, »Abraham pa je še stal pred GOSPODOM«.⁴⁶ Nekateri rokopisi imajo obrnjeno formulacijo, da je Bog stal pred Abrahamom.⁴⁷ Vzporedno branje obeh tradicij je še posebej pomenljivo, vendar ga je mogoče razbrati že iz vsake različice: stala sta si nasproti – iluzija enakovrednih partnerjev. Bog Abrahamu

⁴⁴ Althaus-Reid, *The Queer God*, 53.

⁴⁵ 1 Mz 19,17–23.28–29; Mdr 10,6.

⁴⁶ 1 Mz 18,22.

⁴⁷ James McKeown, *Genesis* (Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008), 105; Robert Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (New York, London: W. W. Norton & Company, 1996), 81.

(tudi ta lik se skozi svetopisemska besedila razvija in vrivek o prošnji za Sodomo je poznejša dopolnitev zgodbe o njem in nečaku)⁴⁸ razodene svoj pogubni načrt. Tedaj se začne trgovska taktika biblijskega očaka: s prve ponudbe, petdeset pravičnih, pride Abraham na deset, nato pa zapusti pogajanja. Nekateri razlagalci opozarjajo, da je bil spet na potezi Abraham, ki bi to pot, če bi nadaljeval ritem zniževanja, moral vprašati, kaj če ne bo v teh mestih nobenega pravičnega.⁴⁹ Vendar to za trgovsko in profitno logiko ne pride v poštev, Bog mora imeti vsaj minimalno »korist«. Jože Krašovec trdi, da prav dejstvo molka, odnehanja, nakazuje, da Abraham že v osnovi začinja z napačno predpostavko, da lahko Bogu ukazuje, kako mora ravnati. Odpuščanje krivičnim je dar, zato ga nihče ne more zahtevati, nihče nima apriorne in absolute pravice do njega, obenem pa je to končna stopnja božje pravičnosti. Gre torej v temelju za popačeno podobo o Bogu, kot da bi bil ta odvisen od odnosa s človekom.⁵⁰ Vendar »Gospodovi odgovori razodevajo, da so meje Božje pravičnosti širše od meja človeške pravičnosti«.⁵¹ Širše ali popolnoma zunaj človeške logike? Gledano na zgodbo pod vidikom »božjega profita«, je treba priznati, da so nastavki, ki jih bo pozneje v svojem telesu pokazal Jezus, prisotni že tukaj, vendar si jih človek ne drzne postaviti: Bog bi takrat bil na izgubi, to pa ne bi bilo spodobno. Toda tisti, ki si ne drzne prestopiti meja, je človek in ne Bog, s tem pa omejuje oba: Bog postane projekcija omejenosti lastne končnosti.

Abraham sam je antiteza mest, za kateri prosi. Ti imata ob božjem obisku še zadnjo možnost dokazati pristranskost poročil, ki prihajajo na božji dvor: Bog ne verjame svojim odposlancem.⁵² Skupaj z Lotom se izkaže za gostoljubnega, ko ravna nasprotno od meščanov. Gostoljubnost ni samo stvar posameznikov, je tudi stvar sistema, poudari zgodba.

⁴⁸ Ed Noort, »For the Sake of Righteousness. Abraham's Negotiations With YHWH as Prologue to the Sodom Narrative: Genesis 18:16-33,« v *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretations*, ur. Ed Noort in Eibert Tigchelaar (Leiden, Boston: Brill, 2004), 6–8.

⁴⁹ Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov: Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views* (Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1999), 100–101.

⁵⁰ Prav tam, 101–107.

⁵¹ Prav tam, 105.

⁵² McKeown, *Genesis*, 105.

Lot ravna v očeh meščanov nespodobno, prekrši pričakovano ravnanje, ko pod svojo streho vzame tujca. Iz Abrahamove perspektive je mestni način sam po sebi negostoljuben in nespodoben: čas je v mestu odmerjen drugače kakor v nomadski skupnosti.⁵³ Mesto opravlja dela, ki so za nomada nepotrebna in egoistična, prebivalci, ki imajo čas za uživanje in zabavo, pa mehkužni. Mesto je ekonomsko močno, zlasti vodilno mesto pokrajine, kot je Sodoma. V pogajanjih z njim je nomad v istem iluzorno enakovrednem položaju kot v pogajanjih z Bogom. Obakrat je resničnost drugačna: močnejši ima zmeraj (upravičeno) prednost. Zakonitost, ki bo izzvana ob uničenju Sodome. Čeprav je Abraham doslej večinoma ravnal bolj ali manj egocentrično, gre tokrat iz skrbi za sebe, začuti empatijo s popolnoma drugimi, ki ne pripadajo njegovemu klanu; čuti se nekako povezanega z njihovo usodo.⁵⁴ Dvakrat je doslej odgovoril Bogu, vendar obakrat bil izrazito redkobeseden in zaskrbljen zase in svoje potomstvo, tokrat se je to spremenilo.⁵⁵ Toda tudi v poznejši zgodbi o darovanju Izaka Abraham ni sposoben dekonstrukcije lastne logike (takrat niti ne poskusi s prošnjo), ni sposoben prestopiti meja, ki mu jih je postavil kulturno-religijski miselni nabor možnosti, da je razdaljo med Bogom in človekom treba vzdrževati tako, da je ta vsaj na simbolni ravni na boljšem kakor človek, kar vzdržuje obredno darovanje različnih prvin (npr. ovna namesto Izaka).

Nasproti koga naj bi Bog uveljavil profit? Prva žrtev lastne logike je Abraham sam: vztrajanje pri prošnji bi pomenilo najprej sesutje njegovega sistema varnosti. Ker je on od Boga izbran arbitrarno, mora dovoliti isto logiko tudi v razmerju do drugih. Če ji nasprotuje, nasprotuje samemu sebi. Tudi njegova gostoljubnost ni čista, kar se jasno razodene pri Lotu. Njegovo gostoljubje vzbudi v prebivalcih jezo. Na sočasno dvojnost latinskega pojma *hostis* opozori že Derrida, hkrati pomeni gošta in sovražnika. Zato čista gostoljubnost ni mogoča, njen najboljši približek pa je trenutek obiskanja, ko se drugi pojavi pred našimi vrati

⁵³ Prav na nomadsko izkušnjo šotora, ki se prilagaja okoliščinam ter ga je mogoče vedno znova razstaviti in postaviti, Althaus-Reidova veže svojo temo bi/Kristusa. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 119–120.

⁵⁴ Nahum M. Sarna, *Genesis בְּרֵאשִׁית: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (Filadelfija, New York, Jeruzalem: The Jewish Publication Society, 1989), 134.

⁵⁵ Susan Brayford, *Genesis* (Leiden, Boston: Brill, 2007), 314.

nenajavljen, kar se v širšem kontekstu pripovedi zgodi dvakrat.⁵⁶ Naslednji potencialni žrtvi Abrahamove logike sta Lotovi deviški hčeri, ki sta ponujeni razjarjeni množici.⁵⁷ Sodomska množica je prav tako žrtev vztrajanja pri zakonu gostoljubnosti. Sovraštvo jih je sežigalo od znotraj, nato jih je dokončno uničilo tudi od zunaj. Žrtev te logike je Lotova žena, ki umre zaradi radovednega pogleda. Končno je žrtev tudi Bog, ker pripoved utrjuje njegovo podobo kot upravičenca do imaginarnega presežka. Njegova čast, kot čast moškega, se brani z odkupitvijo (ritualno) ali smrtjo. Čast je še ena od pomembnih, izmuzljivih kategorij v patriarhalni pripovedi, ki prej kot o drugačnosti od muhavih bogov sosednjih ljudstev pripoveduje o podobnosti. Bog je, popolnoma antropomorfno, odgovoren za okoljsko katastrofo. Ta je del njegove vladarske taktike, prek katere zagotavlja in vzdržuje svoj profit.

Abraham z molkom oz. odstopom od pogajanj brani obstoječi red in s tem končno brani sebe. Lot je postranskega pomena, saj o njegovi usodi med Abrahamom in Bogom ni izrečena nobena beseda. Število deset, pri katerem odstopi od pogajanj, naj bi pomenilo minimum efektivne družbene skupine (kot je razvidno iz Rut 4,2), število celostnosti, totalnosti.⁵⁸ Posameznik v tem smislu ni pomemben. Nasproti je znova postavljena antiteza. Lot in njegova družina so rešeni, vendar ne zaradi njihove pravičnosti ali večje moralnosti, temveč zaradi bližine z Abrahamom, na kar namiguje vrstica 19,29, vrstica 19,16 pa eksplicitno pravi, da je razlog Lotove rešitve, »ker mu je GOSPOD hotel prizanesti«. ⁵⁹ Še en razpon se pojavi med rešitvijo Lota in hčera ter pogubo njegove žene in zetov. Prav te vrzeli v antitezah vzdržujejo profit v imenu Boga, ko ustvarjajo nepremostljivo razdaljo (dolg),⁶⁰ ki upravičuje ta profit.

⁵⁶ John Blevins, »Hospitality is a Queer Thing,« *Journal of Pastoral Theology* 19, 2 (2009): 109–110, <https://doi.org/10.1179/jpt.2009.19.2.006>.

⁵⁷ Lenart Škof, »God, Incarnation in the Feminine, and the Third Presence,« *Sophia* 59, 1 (2020): 98–99, <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0646-9>.

⁵⁸ McKeown, *Genesis*, 106.

⁵⁹ 1 Mz 19,16.

⁶⁰ Marcella María Althaus-Reid, »Queering the Cross: The politics of Redemption and the External Debt,« *Feminist Theology* 15, št. 3 (2007): 289–301, <https://doi.org/10.1177/0966735006076167>. Govori o osi dolga in odrešenja, ki si jo delita tako krščanstvo kot globalni kapitalizem, pri čemer vidi odrešenje kot ekonomsko metaforo za zveličanje.

Seveda Sveto pismo ne ostaja samo pri tej podobi oz. od nje vedno bolj odstopa, zlasti prek prerokov, ki tako prihajajo navzkriž s tempeljsko-vladarskim sistemom. Dokončno z logiko božjega profita prelomi Jezus, kar kažejo transgresije spodobnosti v evangelijskih pripovedih. V njih bo razkrinkal tudi iluzijo, da je Bog končni prejemnik božjega profita, na kar pa vsaj posredno opozarja tudi že pripoved o Sodomi. V nadaljevanju opozorim na transgresiji, ki dobita pravo vrednost pod vidikom tretje – ta je tako korenita, da jo imenujem prelom, saj onemogoča vrnitev v prejšnje stanje. Skupaj nakazujejo smer prekinitve obstoječe logike na različnih ravneh.

Transgresija ritualnega reda

Dogodek o učencih, ki v soboto smukajo klasje, je del skupne sinoptične tradicije.⁶¹ V soboto so šli skozi žitna polja. Najprej je treba pripomniti, da je glavni akter v vseh treh različicah Jezus. Že ta pohod skozi žitna polja je pomenil kršitev sobote.⁶² Jezus zavestno krši zapoved sobotnega počitka. Farizeji se ga lotijo posredno, ker ne želijo neposrednega soočenja: učenci prelamljajo sobotni počitek s tem, da obirajo klasje, ga luščijo in jedo. Paradokсно je pravi prelom pred njihovimi očmi. Jezus se sklicuje na Davida, ki je jedel posvečeni tempeljski kruh, ki ga je dovoljeno jesti samo duhovnikom. Matej dodaja še drugo opombo, da namreč tudi duhovniki v templju kršijo soboto in ostajajo brez krivde. Jezus torej opozarja na svojo judovsko tradicijo, ki vsebuje spomin na kršitev predpisov, in to celo na najsvetejšem kraju in s strani najvišjih religijskih služabnikov. Če so torej v jedru dovoljeni kršitev predpisov, prekoračitev meja, temeljna nespodobnost, morda celo prelom (kakor slišimo iz ust farizejev), ki pomeni neposredno zanikanje uveljavljene ritualne norme in teološkega diskurza, potem tudi navadnim ljudem, kot so Jezusovi učenci, ne morejo pripisati krivde. Za kršitev sobote je po postavi predpisana celo smrtna obsodba. Jezus potem opozori na osnovno napako, ki jo zakrivijo teologi (ne le farizejske smeri): »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote. Zato je Sin

⁶¹ Mr 2,23–28; Mt 12,1–8; Lk 6,1–5.

⁶² 2 Mz 35,1–3.

človekov gospodar tudi sobote.«⁶³ Predpis je posledica življenja in ne obratno.

Zanimiva je logika za trditvijo o soboti. Ker je sobotni počitek predpisan zaradi človeka, je »sin človekov« tudi gospodar (ali Gospod) sobote. Če bi zvezo »sin človekov« razumeli v najelementarnejšem pomenu, bi stavek zvenel zelo materialistično. Ker je sobota zaradi človeka, lahko človek tudi določa, kaj se »spodobi« za soboto, tudi če je »nespodobno« (v očeh tradicionalnega, prevladujočega trenutnega versko-religijskega občutja). Gre prav za razkrinkavanje sakraliziranega človeškega predpisa, ki si je za talca vzel osnovno božje navodilo, naj človek en dan počiva in ta dan posveti svojemu odnosu s stvarnikom. Ker je to v svetopisemskem pogledu temelj vseh odnosov, ga seveda ne smemo gledati samo v smislu ritualnih predpisov, kolikor bi ti pomenili določene vrste obredja, ki izključujejo odnose do vseh drugih. Sobota je dan za negovanje odnosov, dan za bližino.

Pri Luku Jezus učitelje postave in farizeje neposredno izzove glede sobote, vendar ne v okviru pripovedi s smukanjem klasja, z vprašanjem, ali je v soboto dovoljeno zdraviti. »Komu izmed vas bo sin ali vol padel v vodnjak in ga ne bo takoj, na sobotni dan, potegnil ven?« In na to mu niso mogli odgovoriti.«⁶⁴ Hoče reči, da življenje ni le več kot jed in pijača, ampak tudi več kot obredni in drugi predpisi,⁶⁵ s čimer se postavi v preroško kritiko uradnega tempeljskega narativa. Konkretno življenjske okoliščine preobrnejo moralno-ritualno (ne)sprejemljivost. Če »sina človekovega« razumemo kot nanašajočega se na Jezusa, kot samoidentifikacijo, potem lahko sklepamo, da je Jezus sam prelom, nespodobnost, ki je razgalil navezavo socialno-materialnih in ritualno-moralnih zakonov in predpisov. Na eni strani so družinski člani (sin) in lastnina (vol), čeprav je v duhu svetopisemske razlage tudi sina (otroke) treba razumeti kot lastnino.⁶⁶ Na drugi strani so vsi drugi (podobno kot pri bližini z Abrahamom). Jasno je torej, da posestniška miselnost ni odvisna od imetja kot takega, ampak od uzurpacije Bogu pripadajoče oblasti in postavljanje lastnega položaja na isto višino oz. njuno popolno poisto-

⁶³ Mr 2,27–28.

⁶⁴ Lk 14,5–6.

⁶⁵ Lk 12,23; Rim 14,17.

⁶⁶ Ps 127,3–5.

vetenje in zamenjava, s tem pa instrumentalizacije Boga. V patriarhalni percepciji božja višina za človeka ni dosegljiva, zato je najmanj nepošteno od drugih zahtevati izvrševanje pravil, ki jih sami kršijo.⁶⁷

Transgresija spolnega reda

Janezovska tradicija prinaša poročilo o Jezusovem srečanju s Samarijanko.⁶⁸ Srečanje se dogodi na poti iz Judeje v Galilejo, v mestu Sihem, ki ima v izraelski zgodovini posebno mesto, saj je tam Abraham postavil oltar po tem, ko je prejel obljubo dežele, tu je zemljo kupil Jakob po prepiru z Ezavom, tu je grob egiptovskega Jožefa.⁶⁹ Gre za vodnjak starodavnega spomina, kjer se srečujemo z zgodovino očakov.⁷⁰ Vodnjak, povezan z osebno usodo konkretne ženske, je metafora zatiranj in moške dominacije, iskanja ženske osvoboditve. Šest mož, ki jih je imela doslej, ni potešilo njene žeje, da bi bila ljubljena in bi ljubila, ker so jo vedno znova popredmetili. Njena začudenost nad Jezusovo prošnjo, ki spominja na Jakobovo srečanje z Rahelo in Mojzesovo s Cipóro,⁷¹ »[k]ako to, da ta moški ne zahteva, temveč prosi za uslugo«,⁷² je izraz izkušene ženske. Dobro se zaveda patriarhalno-heteronormativnih struktur, ki ji določajo položaj v družbi, pravila vedenja in politično-versko spodobnost (»ti, ki si Jud, prosiš mene, Samarijanko«⁷³). Pravila ravnanja prepovedujejo ženski govoriti z moškim na samem, čeprav gre za vodnjak. Voda iz vodnjaka ali izvira je simbol rodovitnosti, srečanje moškega in ženske ob njej nakazuje na njuno spolno rodovitnost. Nerodovitna ženska nima mesta v heteronormativni družbi, kjer je rojevanje potomcev njena esencialna vloga; odlomek ne omenja otrok, govori samo o možeh. Zveze niso funkcionalne, ali v narativni smeri Silvana Faustija, niso odgovorile na ženino temeljno iskanje. Gre

⁶⁷ Mt 23,2–4.

⁶⁸ Jn 4,1–42.

⁶⁹ 1 Mz 12,5–7; 33, 18–20; Joz 24,32.

⁷⁰ Silvano Fausti, *Skupnost bere Janezov evangelij*, prev. Mihaela Kavčič (Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2012), 92.

⁷¹ 1 Mz 29,2–10; 2 Mz 2,15–21.

⁷² Fausti, *Skupnost bere Janezov evangelij*, 94.

⁷³ Jn 4,9.

namreč za »γυνή«,⁷⁴ brez imena. Lahko jo imamo za predstavnico vseh žensk, brezimnih, tistih, ki so na način zanikanja. V nasprotju z njo ima Nikodem,⁷⁵ ki pride k Jezusu ponoči, ime. K studentu prihaja od čudni uri, takrat ko tam ni mogoče pričakovati nobenih drugih žensk – opoldne: »Bilo je okrog šeste ure.«⁷⁶ Brown jo ima za predstavnico določene tipa verujočih, konkretno, prvega stika z vero. Avtor obenem meni, da Jezusovo prošnjo za vodo zavrne zaradi nepravilnega ravnanja judov s samarijskimi ženami.⁷⁷ Vendar je njen problem, da z njo možki njenega naroda ne ravnajo nič boljše. Na Jezusov poziv naj pokliče moža, Samarijanka odgovori z lažjo, da ga nima. Jezus pa prav to njeno stališče potrdi: »Dobro si rekla: ‚Nimam moža‘; kajti pet mož si imela in ta, ki ga imaš zdaj, ni tvoj mož. To si prav povedala.«⁷⁸ Sicer je poročena, vendar nihče, niti sedanji mož, ni njen mož. Fausti v duhovnem smislu poudarja žejo po božjem, ki je niso uspeli potešiti možje, ker pač niso bili Bog; manjkal je pravi ženin.⁷⁹ Nobeden od njih ni bil njen mož, ker so z njo ravnali kot z lastnino ter jo »prodajali« in »kupovali«; zakon je v luči Mojzesove patrihegemonске postave pač izključno ekonomska kategorija. Jezus s svojo ugotovitvijo, da poročena nima moža, ruši sam temelj postave in moške trgovine. Kakor že prej pozornost preusmeri nase. Za to, da »si mož«, je treba več kot sposobnost kupiti, več kot imeti določene genitalije. Omemba ure srečanja kaže na temeljno lastnost moža: okoli šeste ure je namreč Pilat izrekel sodbo in izročil Jezusa množici, da bi bil križan.⁸⁰ Gre za izkazovanje ljubezni do konca,⁸¹ brez slehernega pridržka. Jezus zato ne trdi npr., da je prvi mož njen pravi mož. Nihče od šestih ni njen mož, čeprav je bil to po postavi vsakdo izmed njih. Pravo, čeprav religijsko, težko zaobjame že človeške odnose, božjo besedo pa tako omeji, da jo izmaliči. Prišel sem dopolnit

⁷⁴ Jn 4,7.

⁷⁵ Jn 3,1–21.

⁷⁶ Jn 4,6.

⁷⁷ Raymond E. Brown, *Uvod v Novo zavezo*, prev. Marko Urbanija, Igor Brbre in Bogomir Trošt (Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba, 2008), 348.

⁷⁸ Jn 4,17–18.

⁷⁹ Fausti, *Skupnost bere Janezov evangelij*, 97.

⁸⁰ Jn 19,14.

⁸¹ Jn 13,1.

postavo,⁸² ima v tem okviru popolnoma novo dimenzijo. Jezus tudi ne govori o eshatološkem stanju kot v sinoptičnem fiktivnem primeru, ki mu ga predstavijo saduceji.⁸³ V njunem pogovoru je pred očmi popolnoma konkretno stanje, življenjska zgodba, konkretni zakoni, ki so bili sklenjeni, in vendar, ne le da so brez vrednosti, iregularni, Jezus trdi, da jih ni: Samarijanka je poročena, ampak nima moža.

Prelom prelomov: (samo)osvoboditev Boga

Vrzel razdalje je bila ključna za vzdrževanje božje profitne logike, kar je vpisano tudi v obe predhodni zgodbi: razdalja med religiozno-ritualnim in pravno-političnim redom ter konkretnostjo življenja. Prav vrzel Jezus uporabi za začetek svoje poti in jo nato preči, skupaj z njenim zanikanjem, ko temelje postavi v svojo osebo, kar se najlepše pokaže prav v vrzeli križanja. Predhodna evangeljska odlomka že nakazujeta, da družbeni sistem Jezusovega prevratniškega delovanja ne bo mogel tolerirati, saj pripada neki drugi, popolnoma različni logiki ritualnih, odnosnih, skratka življenjskih konstrukcij realnosti. V pismu Galačanom Pavel ugotavlja: »Kristus pa nas je odkupil od prekletstva postave tako, da je za nas postal prekletstvo. Pisano je namreč: *Preklet je vsak, kdor visi na lesu.*«⁸⁴ To postajanje ni na neki idejni nadomestni ravni, zgodi se v mesu.⁸⁵ Jezusovo meso je nova postava, v katerem so odpravljene religiozne kategorije vernik/pogan, kar Pavel razširi tudi na socialne, spolne in zakonske kategorije.⁸⁶ Učenci Pavlu v tem niso sledili, tako npr. pismo Efežanom sicer išče neke prilagoditve, vendar ostaja pri lastniški logiki zakona.⁸⁷ Trpljenje križa v Janezovi percepciji ne spada k ponižanju Boga, ampak k njegovemu veličastvu. Je izraz božje strasti do sveta in »izrazi njegovo bistvo skrajne ljubezni.«⁸⁸ Gre za (per)verzno božansko logiko, ki je po bogopodobnosti vpisana v človeško bitje in

⁸² Mt 5,17.

⁸³ Mr 12,18–27; Mt 22,23–33; Lk 20,27–40.

⁸⁴ Gal 3,13.

⁸⁵ Ef 2,14–15 pravi: »V svojem mesu je odpravil postavo zapovedi v predpisih, da bi v sebi iz dveh ustvaril enega, novega človeka.« Primerjaj tudi: 1 Jn 4,2; 2 Jn 1,7.

⁸⁶ Gal 3,28.

⁸⁷ Ef 5,21–33.

⁸⁸ Fausti, *Skupnost bere Janezov evangelij*, 464.

jo, skrito, Jezus v svojem telesu le obelodani. Njegov nastop ne pomeni konca uveljavljenih konstrukcij resničnosti, ampak je božje pričevanje o tem, da v začetku ni bilo tako, da so v božji luči zadeve veliko bolj »čudne«, kot jih narekuje enopomenski narativ, in da božansko-človeška resničnost ni ne zunaj ne onkraj, temveč v prečenju vseh mogočih položajev in njihovega onkraj. Kdor življenje najde, ga bo izgubil, kdor ga izgubi, ga bo našel.⁸⁹ V ozadju paradoksa ni samo prevrnitev obstoječega stališča na glavo, ker to ne pomeni odrešitve (kakor npr. rešitev heteronormativnosti ni v homonormativnosti), ampak vstop v božansko logiko neulovljivosti, nezapopadljivosti, nedoločljivosti. To ne pomeni, da človek ne more nič reči o Bogu ali sebi, temveč da je sposoben samo nekaterih povedkov, ki pa niso tirnice, ampak smerokazi, slutnja bližine, ne pa dotikanje; gledanje, kakor v ogledalu (ne pozabimo, da ne gre za sodobna ogledala), ne pa iz oči v oči.⁹⁰ Ko je v križanju in vstajenju podrti še zadnja bivanjska stalnost, je teološki pogled nujno soočen z naporom iskanja nedoločljivega božjega obličja: Bog se javlja po telesih. Ni več avtomatizma nalog, izpolnitev katerih gotovo privede do ugodne rešitve: večnega življenja. Gre za izpostavljenost križa pogledom in sodbi vseh, pomeni odpoved gotovosti cilja zaradi iskanja bližine v ljubezni, ki namesto žeblice drži bogočloveka na križu. V tem smislu je krščanstvo prej napor kot zavetje in varnost. »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj.«⁹¹ Ne gre za nujnost, vsakdo se odloči sam. Toda ko se odloči, ta »vsak dan« pomeni tudi vsak dan znova se odpovedati sebi, se razlastniti, saj »[I] ljubiti pomeni slediti, iti ven iz lastnega jaza, razsrediščiti se, nehati misliti nase in biti v ljubljenu. [...] Človek se uresniči tako, da ljubi, torej tako, da se izgubi in postane to, kar ljubi in zaradi česar se izgubi.«⁹² V tem je hoja za njim, ki je od/za vedno zunaj »sebe«, ko je v »sebi«, ker je križ, ki za vedno ostane v srcu Boga, ključ do največje oddaljenosti Očeta in Sina, zatemnitve Boga, v kateri se pusti izgubiti, da se lahko

⁸⁹ Mt 10,39; 16,25.

⁹⁰ 1 Kor 13,12.

⁹¹ Lk 9,23.

⁹² Silvano Fausti, *Skupnost bere Lukov evangelij*, prev. Dean Rajčić (Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2012), 310–311.

v njem vsakdo najde.⁹³ Gre za razdejanje Boga, razparanje njegovega srca, razkritje poslednje globine. Ta »[k]enoza ‚božjosti Boga‘ ne ogroža, temveč je njen najvišji izraz in uresničitev!«⁹⁴

Abrahamova logika božjega profita je v Jezusu odpravljena, ne na deklarativni ravni, ampak v mesu bogočloveka. Tako poslej ne more nihče trditi, da nimata Bog in človek nič skupnega, kar velja tudi za božjo stran. Božji profit je izrazito negativen, če ostanemo v jeziku ekonomije, vendar to na življenje Boga ne vpliva. Njegova vse-mogočnost je vse-majhnost, do popolne izgube »sebe«. Ostaja klic po posnemanju, ki je oseben, toda skrajno radikalen, radikalnejši od nespodobne teologije, ki pa ima prav v tem klicu svojo utemeljitev. Vstajenje nakazuje, da radikalna oddaljenost ni uničila bližine, ampak se je le pokazala kot ne-moč. Razdalja nepremagljive oddaljenosti se je izkazala za razdaljo neločljive bližine.

Križ in velikonočno dogajanje torej pripovedujeta zgodbo o drugačni vrsti božje »vsemogočnosti«, ki ne vključuje profita zase. Trgovinska menjalna miselnost, ki je del človeških civilizacijskih struktur, je za področje božjega neuporabna in zavrž(e)na. Vsemogočnost, ki je izrazito maskulina lastnost, pripisana Bogu, v njem ni le zanikana ali obrnjena na glavo, izničena je s premikom v (samo)razklanje sestopa v temo. Vsemogočnost je samo ena od številnih transvestijskih podob, ki jih je Bogu nadel heteropatriarhalni sistem; on, prvi, največji in najmočnejši, je porok in varovalka moči vseh manjših patriarhov – pripoved, zoper katero ni priziva. Kaj pa če njeno zanikanje pride z najvišje ravni patriarhalnega sistema, od Boga samega? Mimikrija je bistveni sestavni del osrednje teološke pripovedi od prvih strani Biblije, in že v času prvih kristjanov je v ospredje spet prihajala abrahamovska teološka tradicija, ki je pozabljala na Jezusovo nagost na križu. Božja nagost, raz-klanje na križu in sestop v pekel niso le upor proti enostranskim oblačilom, ki jih nadeva ta ali ona pripoved, so prelom z njimi. Transgresije iz življenjskih srečanj Jezusa se prav v tem velikonočnem dogajanju poglobijo. On ni le gospodar sobote in vodnjak žive vode, ampak je sobota in živa voda,

⁹³ Ciril Sorč, *Iz ljubezni za ljubezen. Prispevek k trinitaricni antropologiji* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017), 296–316.

⁹⁴ Sorč, *Iz ljubezni za ljubezen*, 308.

je Jakob (začetek) in Mojzes (postavodajalec) obenem. In je hkrati njun onkraj. Prvi vpisovalec nespodobnosti v »obstajajoči božanski svetovni red« je prav Bog sam. Ne le da razblini podobo o sebi kot o poslednjem poroku in vzdrževalcu, najprej ga zanika, nato pa prestavi iz binarnega sistema (ne)spodobnosti, prek afirmacije materije, ki v vstajenjski viziji dobi dimenzijo, ki je prej ni imela, in preči dvojištvo, vključno z njunim antipodom, materija/duh. Razdalja med absolutnima nasprotjema, ki je oblečena v številne majhne vrzeli gospodujoči/podrejeni, ki je temelj profitne logike, je v tem Jezusovem mesu slečena do njene nagosti ter se izkaže kot bližina neločljivosti in dinamične enakovrednosti.

Ob zaključku

Osvoboditev človeka v smislu krščanske teologije je dejanje Boga, zato je še toliko težje razumljivo, da se velikokrat dostojna teologija bolj ukvarja z reševanjem Boga kot človeka. Nenazadnje je eden osnovnih aksiomov krščanstva, da je Bog prišel odrešit človeka. Bog ne potrebuje odrešitve ali osvoboditve na sebi, znotraj teoloških disputov pa bo ta prišla skupaj z osvoboditvijo človeka. Tukaj je Bog še vedno nasprotje tistega, ker želijo T-teologije predstaviti kot svoj namen: ostaja suženj njihove logike ohranjanja *statusa quo*. Bog, ki sta mu priznana njegova živost in svojstvo, da je lahko tak, kot sam želi biti, ki ga je tudi v spisih in življenjih kristjanov mogoče prepoznati brez vnaprejšnjih meril, je edini porok za človekovo svobodo znotraj teoloških in družbenih pričakovanj etabliranih denominacijskih položajev. Tak ni statični monolit, negibni gibalec, ampak življenje ljubeči Sopotnik. Božje dogajanje se začne v mesu, znotraj realnosti posameznega človeka, pa naj gre za učence, ki so lačni, ali za Samarijanko, ki je poročena, vendar nima moža. Norme in pričakovanja družbene skupine, ki gotovo izražajo uničujočo igro nadvlade in podrejanja tudi v seksualnem smislu, od Boga zahtevajo določen način javljanja in delovanja v svetu. Tako ga omejujejo in delajo za malika.

Teologije osvoboditve so v iskanju rešitev težav konkretnih ljudi v konkretnih razmerah uporabile določene prijeme, ki so morda res dali prednost ubogim, vendar ubogim po meri predpripravljene podobe (zahodnjaškega) človeka. Tako so našle tržno nišo tudi v zahodnjaškem

verskem tisku, v trženjski, gospodarski logiki. Seveda obstaja ista nevarnost tudi za nespodobno teologijo, ki razkrinkava podobo moralno neoporečnih ubogih. Ubogi, ki so samo reprezentacije neke tuje ideje, ne morejo biti resnični začetek teologije. Kristus ne more razrešiti lažnih predpostavk, lahko pa jih uporabi kot sredstvo za prepoznanje vseh okoliščin, ki bodo nakazale pot svobode, kot je storil v primeru Samarijanke. In to je bistvo klica teologov k hoji za njim: pomagati pri artikulaciji življenjskih resničnosti, da lahko edini osvoboditelj in zdravnik stopi v situacijo. Problem, ki ga v prispevku poudarim in ki zastira to teologovo nalogo, je percepcija božjega profita, ki jo je uporabil že Abraham, vendar jo je Jezus v svojem telesu popolnoma zanikal, da namreč Bog ne more ostati v razmerju do človeka praznih rok. V Jezusu Bog ne ostane le praznih rok, temveč se spusti na skrajni rob pekla – *pro bono*. Tako v svojem mesu ne dokazuje le, da je nespodobnost vpisana v sam božanski narativ, temveč da ga, skupaj z antipodom binarnosti, ki ji ta pripada, preči.

Prispevek še zdaleč ne izčrpa vseh potencialov in vidikov profitne logike v teologiji, to tudi ni njegov namen, kakor tudi ne nespodobne teologije. V njem so nakazane nekatere smeri, ki jih velja poglobiti: razvoj abrahamovske profitne logike, opozorila na njeno nezadostnost v preroških in modrostnih besedilih, vrnitev te logike v novozaveznih spisih in patristiki, njene transgresije in prelomi v zgodovini krščanstva do danes (na misel mi prihaja npr. Frančišek Asiški in njegova prva skupnost bratov ne samo v smislu zavestne izbire uboštva, temveč tudi z nekaterimi transvestitskimi praksami kot v primeru »brata« Jakob). Področje mariologije, ki jo za južnoameriški okvir analizira Althaus-Reidova, bi zaslužilo analize nespodobne teologije tudi za slovenski prostor, ki se opredeljuje kot marijanski. Z vidika trenutnih razprav na globalni ravni, npr. o obhajilu neporočenih, homoseksualnosti, poročenih duhovnikov, posvečevanju žensk, najdemo že pri argentinski teologinji več izpeljav ali vsaj brstičev. Teh nekaj možnosti, med katere lahko vključim vse velike debate časa, ki jih na področju gospodarske in okoljske pravičnosti odpira papež Frančišek, naj ponazori široko področje, ki je pred raziskovalci. Končno namen teh raziskovanj niso uničenje in moralni propad, umazanje podobe skupnosti vernih in Boga, temveč da bi v skupnosti Jezusovih vedno bolj sijalo obličje božje slave, ki preči

sleherno spodobnost in nespodobnost ter njun onkraj, ko se spušča v konkretnost zemeljskega, da bi se tam, brez zanikanja, začela osvobajajoča konkretnost božjega življenja.

B i b l i o g r a f i j a

- Alter, Robert. *Genesis: Translation and Commentary*. New York, London: W. W. Norton & Company, 1996.
- Althaus-Reid, Marcella Maria. »A Woman's Right to Not Being Straight (El Derecho a no ser Derecha): On Theology, Church and Pornography.« *Concilium* [London], št. 5 (2002): 88–96.
- Althaus-Reid, Marcella Maria. »On Wearing Skirts Without Underwear: 'Indecent Theology Challenging the Liberation Theology of the Pueblo'. Poor Women Contesting Christ.« *Feminist Theology* 7, št. 20 (1999): 39–51. <https://doi.org/10.1177/096673509900702004>.
- Althaus-Reid, Marcella Maria. »Queer I Stand.« *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 10 (2002): 23–36. https://poj.peeters-leuven.be/secure/POJ/viewpdf.php?ticket_id=5fd3454f75aca.
- Althaus-Reid, Marcella Maria. »Queering the Cross: The politics of Redemption and the External Debt.« *Feminist Theology* 15, št. 3 (2007): 289–301. <https://doi.org/10.1177/0966735006076167>.
- Althaus-Reid, Marcella. »'Pussy, Queen of Pirates': Acker, Isherwood and the Debate on the Body in Feminist Theology.« *Feminist Theology* 12, št. 2 (2004): 157–167. <https://doi.org/10.1177/096673500401200204>.
- Althaus-Reid, Marcella. »Demythologising liberation theology: reflections on power, poverty and sexuality.« V *The Cambridge Companion to Liberation Theology: Second Edition*, uredil Christopher Rowland, 123–136. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapur, Sao Paolo: Cambridge University Press, 2007. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521868831.008>.
- Althaus-Reid, Marcella. »On Non-Docility and Indecent Theologians: A Response to the Panel for Indecent Theology.« *Feminist Theology* 11, št. 2 (2003): 182–189. <https://doi.org/10.1177/096673500301100208>.
- Althaus-Reid, Marcella. »Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet.« *Feminist Theology* 9, št. 27 (2001): 57–67. <https://doi.org/10.1177/096673500100002705>.
- Althaus-Reid, Marcella. *Indecent Theology: Theological perversions in sex, gender and politics*. London, New York: Routledge, 2002.

Althaus-Reid, Marcella. *The Queer God*. London, New York: Routledge, 2003.

Araya Flores, Héctor Patricio. »The Indecent Theology of Marcella Althaus-Reid as a Continuation of the theology of Liberation.« *LEST XII – Leuven Encounters in Systematic Theology Theos and Polis: Political Theology as Discernment (Leuven, Belgija, 23. 10. 2019–26. 10. 2019)*, 2019, <http://hdl.handle.net/2078.1/222038>.

Blevins, John. »Hospitality is a Queer Thing.« *Journal of Pastoral Theology* 19, št. 2 (2009): 104–117. <https://doi.org/10.1179/jpt.2009.19.2.006>.

Brayford, Susan. *Genesis*. Leiden in Boston: Brill, 2007.

Brown, Raymond E. *Uvod v Novo zavezo*. Prevedli Marko Urbanija, Igor Brbre in Bogomir Trošt. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba, 2008.

Fausti, Silvano. *Skupnost bere Janezov evangelij*. Prevedla Mihaela Kavčič. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2012.

Fausti, Silvano. *Skupnost bere Lukov evangelij*. Prevedel Dean Rajčič. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2012.

Gutiérrez, Gustavo. »The task and content of liberation theology.« Prevedla Judith Condor. V *The Cambridge Companion to Liberation Theology: Second Edition*, uredil Christopher Rowland, 19–38. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapur, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2007. <https://doi.org/10.1017/CCOLO521868831.003>.

Gutiérrez, Gustavo. »Entrevista con Gustavo Gutiérrez.« Intervjuval Rogelio Garcia-Mateo. Predstavila Sandra de Negri. München: Institut für Kommunikation und Medien, 1985. Video, 28:53. <https://www.youtube.com/watch?v=3iw1bV3rixw>.

Jurekovič, Igor. »Religija in družbena pravičnost: prelomi teologije osvoboditve.« *Poligrafi* 23, št. 89/90 (2018): 23–48. <http://ojs.zrs-kp.si/index.php/poligrafi/issue/view/21/8>.

Krašovec, Jože. *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov: Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1999.

McKeown, James. *Genesis*. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

Noort, Ed. »For the Sake of Righteousness. Abraham's Negotiations With YHWH as Prologue to the Sodom Narrative: Genesis 18:16–33.« V *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretations*. Uredila Ed Noort in Eibert Tigchelaar, 3–15. Leiden in Boston: Brill, 2004.

Ratzinger, Joseph, Benedikt XVI. *Jezus iz Nazareta: Prvi del: Od krsta v Jordanu do spremenitve*. Prevedel Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina, 2007.

Ratzinger, Joseph. *Poročilo o verskem stanju: Vittorio Messori se pogovarja z Josephom Ratzingerjem*. Intervjujal Vittorio Messori. Prevedel Drago Butkovič. Ljubljana: Družina, 1993.

Sarna, Nahum M. *Genesis בְּרֵאשִׁית: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Filadelfija, New York, Jeruzalem: The Jewish Publication Society, 1989.

Slovar slovenskega knjižnega jezika: Druga dopolnjena in deloma prenovljena izdaja: Druga knjiga: Pe–Ž. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2014.

Snoj, Marko. *Slovenski etimološki slovar: Druga, pregledana in dopolnjena izdaja*. Ljubljana: Modrijan, 2003.

Sorč, Ciril. *Iz ljubezni za ljubezen: Prispevek k trinitarični antropologiji*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017.

Sveto pismo: Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije, 2006. <https://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl>.

Škof, Lenart. »God, Incarnation in the Feminine, and the Third Presence.« *Sophia* 59, št. 1 (2020): 95–112. <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0646-9>.

Štrukelj, Anton. *Klečeca teologija*. Ljubljana: Družina, 2000.