

Erika Prijatelj OSU

## Izziv teorij o psihološki dinamiki ženskega verovanja

*Povzetek:* Najbolj poznane teorije tako imenovanega splošno človeškega in verskega razvoja so v zadnjih letih pozele precej kritik. Razprava poleg pregleda najpomembnejših avtorjev s področja stopenjskega verskega razvoja prinaša konstruktivno kritiko omenjenih teorij in predstavlja tudi vzorce in procese ženskega verskega razvoja. S predstavitev Oserjeve, Fowlerjeve in Sleejine teorije je postavljen v ospredje psihološki vidik človekovega zorenja in njegova dinamika rasti v veri. Izsledki o značilnostih ženskega verovanja pa poleg obogatitve na samem področju psihologije verovanja ponujajo tudi izziv glede pristopa k teološki govorici, še posebno z vidika oznanjevanja in pastorage.

*Ključne besede:* stopnje verskega razvoja, dinamika ženskega verovanja, oseba, odnos, skrivnost, izkušnja, simbol, celovitost.

### **Abstract: The Challenge of Theories about Psychological Dynamics of Women's Faith**

The best-known theories about the so-called general human and faith development have been much criticized during the recent years. The paper brings a survey of the most important authors writing about faith development in stages, a constructive criticism of the mentioned theories and also presents patterns and processes of women's faith development. By presenting the theories of Fritz Oser, James Fowler, and Nicola Slee, the psychological aspect of man's maturation and the dynamics of his growth in faith are put forward. The findings about the characteristics of women's faith are an enrichment in the field of psychology of faith and also offer a challenge concerning the approach to theological speech, especially from the aspect of preaching and pastoral.

*Key words:* stages of faith development, dynamics of women's faith, person, relation, mystery, experience, symbol, entirety.

---

V okolju sodobne Evrope želi Cerkev z novo močjo oznanjati Kristusa in nadaljevati pot nove evangelizacije. To nas privede do vprašanja, na kaj naj bi bili pri tem bolj pozorni, da nas naši pastoralni naporji s pretežno racionalističnimi in tehničnimi pristopi ne bodo razočarali. Nenazadnje gre pri novi evangelizaciji tudi za vprašanje razvijanja teološke govorice, ki presega horizonte dokazovalne logike in tega, kar je obvladljivo in definirano. Kaže, da ni dovolj ukvarjati se s strukturami verovanja in pastoralnega delovanja, temveč velja nameniti pozornost celovitosti, »srcu«. V okviru dialoga med teološko in psihološko znanostjo nas v tej razpravi zanima, v čem nam lahko pomagajo študije verskega razvoja in še posebej študija dinamike ženskega verovanja.

## 1 Oserjeve stopnje razvoja verske sodbe in Fowlerjeve stopnje verovanja

Izkušnje, ki se nanašajo na verski razvoj, se začno zelo zgodaj v življenju in oblikujejo nove notranje strukture, zato so mnogi znanstveniki, ki so raziskovali versko zorenje, pod vplivom Piagetovih stopenj kognitivnega razvoja sprejeli stališče, da gre za določene skupne stopnje pri verski rasti. Izraz »strukturno-razvojni« pomeni, da človeka vidimo kot osebo, ki na svoji življenjski poti prehodi različne stopnje tako, da le-te gradijo oziroma strukturirajo izkušnjo in spoznanje.

Razvoj stopenjskih teorij z njihovimi aplikacijami na verski razvoj so brez dvoma močno zaznamovali: G. Allport, D. Elkind, R. Goldman in L. Kohlberg s teorijo o moralnem razvoju ter E. Erikson s stopenjskim psiho-socialnim razvojem. Omenjeni avtorji so vplivali na sodobnejše razmišljanje F. Oserja o religijski sodbi, na Fowlerjevo konceptualizacijo stopenj verovanja in znanstveno študijo vzorcev in procesov ženskega verskega razvoja N. Slee, kar bomo v tej razpravi posebej obravnavali. Za lažje razumevanje nadaljnjega razmišljanja velja na tem mestu le kratko spomniti na glavne poudarke Oserjevega in Fowlerjevega koncepta.

Fritz Oser je v sodelovanju z Gmünderjem, Reichom, Bucherjem (Oser in Reich 1990, 94-101; Oser in Gmünder 1991, 60-65) in drugimi sodelavci svoja raziskovanja usmeril na področje, ki je v neposredni povezavi z razvojem vere, in ga imenoval razvoj verske sodbe. V svoji teoriji je predstavil petstopenjsko pot razvoja verske sodbe, do katere pride zaradi kvalitativnih sprememb, ki se pojavijo v človekovem odnosu s poslednjim Bitjem oziroma z Bogom. Posameznik je poklican, da naredi korak dalje od stopnje, na kateri veruje, da Bog posega v svet nepričakovano in da ljudi vodi Božja moč (prva stopnja po Oserju) k stopnji, na kateri veruje v zunanjega in vseмогоčnega Boga, ki kaznuje ali nagrajuje, odvisno od človekovih dobrih ali slabih dejanj. Človek se na tej drugi stopnji obnaša po načelu: »daj, da boš prejel«. Na tretji stopnji po Oserjevi teoriji začne posameznik razmišljati o Bogu kot nekom, ki je ločen od sveta in ki nanj manj vpliva, ker - splošno gledano - v njem živijo ljudje, odgovorni za svoje življenje in sposobni razlikovanja med transcendo, se pravi Božjim obstojem zunaj ustvarjenega sveta, in imanenco, to je Božjo navzočnostjo in delovanjem znotraj sveta. Na četrti stopnji so ljudje sposobni zavedati se tako potrebnosti kot meja svoje avtonomije in prepoznati, da sta tako svoboda kot življenjski izvor zapisana v poslednjem Bitju, ki ga na tej stopnji človek običajno odkriva kot tistega, ki ima načrt in daje življenju smisel. Na zadnji, to je peti stopnji, človek poslednje Bitje doživlja skozi človekovo delovanje, ki je prežeto s skrbjo

in ljubeznijo, kar v skladu z Oserjevo teorijo predstavlja univerzalno in brezpogojno religioznost.

Predstopnja verskega razvoja ali nediferencirano verovanje, ki jo Fowler omeji na obdobje med 1. in 4. letom starosti, vključuje začetek čustvenega zaupanja, ki temelji na telesnem stiku, negi, igrah in podobnih dejavnostih, ki jih mati ali kdo drug izvaja v odnosu z otrokom. Prva stopnja, imenovana stopnja intuitivno-projektivnega verovanja, opisuje otroka med 3. in 7. letom starosti, ko prevladuje afektivna razsežnost, obenem pa prihaja tudi do združevanja procesa spoznavanja in doživljanja čustev. Na stopnji mitično-dobesednega verovanja je otrokova moč v logičnem razmišljanju, kar pomeni, da povezuje in ureja izkušnje ter oblikuje načine in vzorce glede na vzrok in posledice. Tretja stopnja, to je sintezno-konvencionalno verovanje, se običajno pojavi med 12. in 18. letom. Izkušnje tudi v Sloveniji kažejo, da se ta stopnja lahko podaljša daleč v dobo odraslosti, za nekatere pa to pomeni celo do konca življenja (40 % odraslih ljudi). Na četrti stopnji, stopnji individualno-refleksivnega verovanja, človek – običajno je to v zgodnji dobi odraslosti - spremembo naredi tako, da preide od zaupanja zunanjim avtoritetam k zaupanju avtoriteti, ki je v njem samem, hkrati pa tudi Boga ponotranji kot avtoriteto. Na peti stopnji, stopnji povezovalnega verovanja, ki je običajno ni mogoče doseči pred začetkom srednjih let, ima človek že izkustvo razočaranja in neuspeha kot tudi resničnosti svojih prizadevanj in nepreklicnih odločitev. Zadnja stopnja v Fowlerjevi lestvici verskega razvoja ali univerzalno verovanje označuje izjemno redko obliko vere, za katero človek običajno dozori šele v poznem obdobju odraslosti. Opisana je kot nesebična vera. Kljub vrlinam ljudje šeste stopnje niso popolni – ne v moralnem ne v kakšnem drugem pomenu besede. Imajo pa značilno novo obliko vere, vključno s kvaliteto svobode tako v odnosu do sebe kot do drugih (Fowler 1991, 40-41; Spilka in Hood 2003, 83).

Oserjevo in Fowlerjevo teorijo stopenjskega razvoja, v kateri se moški običajno lažje prepoznajo kot ženske, lahko razumemo kot hermenevitično orodje, ki nam pomaga, da se bolj zavemo verskih načinov, s katerimi se srečujemo v življenju, in jih sprejmemo kot različne možnosti na poti iskanja svetega.

Pri postavljanju teorije o verskem razvoju je Fowler izrazil sedem vidikov verovanja ali tako imenovanih »oken v verovanje«, ki imajo podobno kot v Oserjevem konceptu dve skupni temeljni značilnosti: medsebojna povezanost in strukturni procesi. Le-ti poudarjajo spoznavanje, vrednotenje in osmišljanje, kar konstitutivno oblikuje verovanje. Izhodiščnih kriterijev za presojanje verovanja je v skladu s Fowlerjem sedem: prvič, logičnost v načinu razmišljanja in sklepanja;

drugič, perspektivno gledanje, ki omogoča prilagajanje stališču druge osebe; tretjič, moralna presoja v načinu razmišljanja o moralnih vprašanjih in osebnih moralnih odločitvah; četrto, socialna zavest pri tem, kako in kje postaviti meje našemu lastnemu verskemu občestvu; petič, odnos do avtoritete, ki temelji na vprašanju, kje oziroma komu priznavamo avtoriteto za svoje življenje in življenje po veri ter kakšen je način graditve odnosa z njo; šestič, svetovna medsebojna povezanost in skladnost, to je način posameznikovega povezovanja in oblikovanja svetovnega nazora; sedmič, simbolično delovanje, ki pomeni naš način razumevanja in odgovarjanja na simbole (Astley 1992, xviii).

## 2 Oser-Fowlerjev koncept in ženski verski razvoj

Poleg bogate literature, ki daje vpogled v ženski verski razvoj in je osebne in avtobiografske narave, je bilo opravljenih tudi nekaj znanstvenih študij, ki odpirajo nove vidike pri razumevanju ženske verske dinamike.

### 2.1 Problematičnost Fowlerjeve in Oserjeve teorije pri apliciranju na ženski verski razvoj

Theresa Sallnow je v svoji kritiki Fowlerjeve teorije, ki se opira na personalistično filozofijo, resno postavila pod vprašaj temeljni okvir teorije verskega razvoja, ki izhaja iz perspektive človeškega razvoja. Po njenem mnenju takšno gledanje »ne upošteva v zadostni meri posameznikove skrivnosti in enkratnosti, ki je osnovni temelj vsakega raziskovanja verskega razvoja« (Sallnow 1989, 69). Carol Pitts je s sklicevanjem na feministično in psihoanalitično teorijo primerjala Fowlerjev, Keganov in Kohutov koncept jaza ter Kellerjevo feministično teorijo in oblikovala metaforo jaza, tako imenovani *jaz mnogih oblik* (Pitts 1989, 135).

Empirične študije ženskega verskega razvoja opozarjajo na več pomanjkljivih vidikov Fowlerjeve in Oserjeve teorije. Nancy Devor v prvi vrsti poudarja odnosni značaj ženske vere in predlaga predelavo Fowlerjeve in Oserjeve teorije tako, da bi bila v njej bolj izrazita odnosna razsežnost, zlasti še na stopnji individualno-reflektivne vere (Devor 1989). V podobni luči, vendar z osredotočenostjo na posebej izbran vzorec žensk, Janice Leary v svojem študiju enaindvajsetih mater s prizadetimi otroki odkriva njihovo izjemno etiko ljubeče skrbi in odgovornosti zanje (Leary 1988, 208). Fowler in Oser takšnih in podobnih kriterijev za opis posameznih stopenj nista nikjer vključila v svojo stopenjsko logiko.

Pamela Morgan je posebej raziskovala verski razvoj štiriindvajsetih žena, ki so doživljale duševno krizo, in odkrila, da so bile vse zelo osredotočene na svoje izkušnje (Morgan 1990, 187). Morganova pri tem ni postavljala pod vprašaj Fowlerjeve ali Oserjeve teorije verskega razvoja, da bi tako prepoznala resničnost pričevanj teh žena, prišla pa je do zaključka, da je največji izziv to, da njihov verski razvoj postane cilj terapije. Margaret Cowden je s primerjavo Kohlbergove in Gilliganove teorije moralnega razvoja ter Fowlerjeve teorije verskega razvoja ugotovila: »Če hočemo točneje in kvalitetneje razumeti dinamiko procesa ženskega verskega razvoja, bo potrebno Fowlerjevo teorijo dopolniti s spoznanji teorije ženskega moralnega razvoja C. Gilligan« (Cowden 1992, 143). Robin Smith je proučeval poklicno delo in verski razvoj verskih voditeljic tako, da je uporabil kvalitativno metodo pripovednih analiz. Ob koncu raziskave je kljub nekaterim podobnostim s Fowlerjevo in Oserjevo teorijo in njunimi rezultati potrdil, da se ženski verski razvoj redno ne odvija vertikalno od ene do druge stopnje, pač pa gre pri ženskah, kot je označil z metaforo, za *vodni vrec verske izkušnje* (Smith 1999, 206-207).

Tako so študije ženskega verskega razvoja pokazale na problematičnost Fowlerjeve teorije, zlasti, kar zadeva individualno-refleksivno stopnjo. Fowler je kritiko upošteval in predlagal »revizijo četrte stopnje z vključitvijo odnosnega spoznavanja«, kar je zapisal v uvodu v nemški prevod svoje knjige *Stages of Faith* (Fowler 2000, 18-19).

## 2.2 Šest vidikov ženske verske dinamike

Oserjeve in Fowlerjeve teorije tako imenovanega splošno človeškega in verskega razvoja so pozele precej kritik s strani tistih, ki opozarjajo, da je bil doslej pojmovani normalni razvoj takšen, kot ga vidijo in doživljajo moški (Kelcourse 2004, 5). Nicola Slee je s svojo konstruktivno kritiko omenjenih teorij prepričljivo podala šest osnovnih vidikov, ki označujejo žensko versko dinamiko: pogovorno, metaforično, narativno, poosebljeno, konceptualno in apofatično verovanje (Slee 2004, 79). Poudarila je, da njihovo zaporedje ne predstavlja hierarhije ali posebne medsebojne odvisnosti, vse oblike verovanja pa kažejo, da je verovanje za ženo temeljni konstitutivni element v odnosu do življenja, svetega in presežnega. »Mnogo žensk doživlja v teku različnih življenjskih obdobjih vse posamezne vidike ali vsaj večino, razen nekaterih, ki izraziteje doživljajo predvsem dva izmed njih« (Slee 2004, 62).

Pogovorno verovanje je bilo »značilno za večino žensk« (Slee 2004, 62), s katerimi je znanstvenica opravila intervjuje, kar na tem mestu potrjuje tudi Fowlerjevo ugotovitev: »Pogovor kot hermenevtična

spodbuda ljudem pomaga, da izraze interpretirajo na osebni način. Z rahločutnim in aktivnim poslušanjem v polnosti slišimo to, kar moramo izraziti in kar lahko storimo samo s pomočjo drugega. To je Bubrov jaz-Ti odnos z dialoško transcendenco ali Howov čudež dialoga« (Fowler 1981, 37). Že Fowler je opazil, da so mnogi njegovi intervjuvanci odkrili pozitiven vpliv izkušnje pogovora, ki ga je imel z njimi, ker so v njem mogli artikulirati in izraziti smisel vere najprej samim sebi. Sleejeva je ugotovila, da so pogovori ženskam dali ne samo svobodo in prostor za pripovedovanje osebnih zgodb na njim lasten način, ampak so bili tudi sredstvo, s katerim so z večjo jasnostjo in natančnostjo razodevale svojo notranjo versko strukturo. Proces pogovora more osvetliti in odsevati vsebino in dinamiko ženskega verskega življenja. Pogovor s sočlovekom, ki jo pozorno posluša, tako postane prostor epifanije in razločevanja, ki razodeva mnogo globlji smisel življenja ženske in njene verske vzorce, kot jih na prvi pogled izraža njena zgodba.

Metafora, analogija in prispodoba spadajo med najosnovnejše lingvistične pripomočke, s katerimi človek išče smisel svojih izkušenj. Človek z njimi izraža to, kar bi bilo sicer predstavljeno nepopolno in kdaj celo brezpredmetno. Primer tega je ženska kot mati, prijateljica, spremljevalka, pomočnica, hčerka, sestra, tujka itd. Podobno tudi proces verovanja lahko predstavimo kot romanje, ki vključuje obdobja iskanja, odpiranja Bogu, soočanja z življenjskimi izzivi, smrtjo in vprašanjem življenja po smrti. Ženska se z lahkoto izraža z metaforami in pot vere ter odnos z Bogom opiše kot graditev doma, svoje najgloblje srce, notranjo tihoto, boj, stisko, povezovanje vseh dogodkov in stvari s središčem in podobno. To je njen način prizadevanja za mir in pravičnost, za ljubezen in zvestobo. »Ženska je lahko kdaj videti nema in gluha oseba, zaprta v svoj lastni svet, ki v primerjavi z moškim običajno nima tako močnega javnega glasu, s katerim bi mogla izraziti, kar čuti in misli« (King 1989, 2). Velikokrat zato »govori s tišino in metaforo in pričuje o svoji duhovni sposobnosti in ustvarjalni dinamiki, ki je s splošnimi družbenimi kriteriji posebej v nekaterih kulturah kdaj manj opazna in cenjena, pa zato nima nič manjšega religioznega naboja« (Slee 1989, 34).

Tretji vidik je narativno verovanje. Zgodba in pripoved podobno kot metafora dajeta izkušnji obliko in za razliko od nje linearno razgrinjata časovno razsežnost izkušnje. Narativno verovanje je bilo pri ženskah v vseh intervjujih, ki jih je opravila N. Slee, »navzoče pogošteje kot katerakoli druga oblika verovanja« (Slee 2004, 68). Vse intervjuvanke so podajale preproste ali kompleksne zgodbe glede na strukturo in pri tem uporabljale široko paleto tem in načinov pripovedovanja ter hkrati z izražanjem transcendentnih elementov prese-gale raven opisne vsebine posameznih zgodb. Za žensko je pripovedovanje zgodbe njenega življenja z lastnimi besedami pomenilo osvoboditev od naučenega, klasičnega izražanja, lastno določeni kulturi

ali verski skupnosti, kar je toliko bolj poudarilo njen pristni odnos z Bogom v osebnih izkušnjah. Ko ženska pripoveduje osebno zgodbo in verbalizira svoje duhovno iskanje, ima to moč preoblikovati njeno življenje in odnos s svetom (Slee 2004, 70).

Podobno kot narativno verovanje se posebej verovanje obrača k človeškim vzorom v veri, na primer k svetnikom in svetnicam, ki so v očeh ženske inkarnirali kvalitete, kot so izpolnjevanje dolžnosti, sočutje, soroden življenjski pogled in način osmišljanja življenja. Kljub temu da se ženska lahko doživlja daleč stran od uresničevanja izbranega ideala, ji le-ta zlasti v težkih trenutkih pomaga hoditi avtentično pot vere v zvestobi – posebej v okoliščinah, v katerih se čuti osamljeno in brez opore, vključno ko gre za vprašanje smrti. Rezultati opravljenih intervjujev pa presenetljivo kažejo, da več žena sledi moškimi kot ženskimi vzorom, pri čemer gre v verski zavesti ženske hkrati za ohranjanje moške dominantnosti in potrebo po potrditvi v njeni ženskosti (Slee 2004, 73-74).

Kljub temu da se je N. Slee v svojih intervjujih obrnila na mnogo izobraženih žensk, je prišla do sklepa, da abstraktna, konceptualna oblika govorjenja in razmišljanja o veri pri njih ni bila pogosta. Njihove analize in refleksije so bile vtkane v širšo pripoved zgodbe njihovega osebnega življenja, kar jim je dalo mesto neke vrste komentarjev na to zgodbo. Tako psihološki kot teološki koncepti žensk so blizu njihovi osebni izkušnji. Njihovo konceptualno razmišljanje se kaže v induktivnem načinu pripovedovanja zgodbe ali v refleksijah na osnovi zanje pomembnih metafor ali podob (Slee 2004, 76).

Za nekatere ženske je značilno apofatično verovanje, ki ga zaznamuje negativna, protislovna kvaliteta, v kateri vera ni izrecno ali neposredno omenjena z izrazi pozitivnih lastnosti ali podob, ampak implicitno, posredno ter z negativnimi ali celo nasprotnimi si izrazi. V krščanski tradiciji je apofatičen način izraz, na primer »biti proč od luči«, pogosto uporabljen v mistični govorici, ki Božjo resničnost opisuje kot »ne takšno, ne tako« itd., in jo slika z navidezno neskladnimi simboli, ker se ji drugače ne zna približati in jo primerno opisati. *Via negativa* je bila v raziskavah N. Slee »posebej pogosta pri ženskah, ki so izhajale iz patriarhalnih okolij, obenem pa so veri in odnosu do svetega poskušale dati avtentičen izraz« (Slee 2001, 24). Po eni strani so se »upirale pomanjkljivim in neustreznim utečenim izrazom, po drugi strani pa so aktivno iskale nov način, s katerim bi lahko primerneje izrazile svoje doživljanje vere« (Slee 2004, 79).

Iz opravljenih študij o ženskem verskem razvoju lahko sklenemo naslednje:

1. prevlada konkretnega, vizualnega, narativnega in inkarniranega načina verovanja v primerjavi z abstraktnim in analitičnim razmišljanjem o veri;
2. izrazito prevladovanje osebne in odnosne vere;

3. posebna dinamika vere, v kateri se osmišljanje dogaja v procesu interakcij. Za žensko ni pomembno samo, kaj je bilo izrečeno, ampak tudi, kako je bilo posredovano;

4. verski razvoj oblikuje celotno življenje in vpliva tudi na širše družbeno-kulturno okolje;

5. v obdobjih brezizhodnosti, nerazumevanja in z vero povezanega trpljenja kaže ženska izjemno ustvarjalnost, s katero je sposobna notranje preobrazbe in ohranjanja upanja (Cooper-White 2000, 87-101; Liebert 2000, 19-44).

### 3. Sklep oziroma izziv teorij o ženskem verovanju

Skupna točka zgoraj obravnavanih študij verskega razvoja je smisel iskanja svetega. Triadična verska struktura, kot jo predstavljajo, vedno vključuje tudi element presežnega. Človek, ki vstopi v območje vere, vstopi v svetišče življenja; kjer je vera, je zavedanje svetega, skrivnosti. Zavedanje skrivnosti pa pomeni zavedanje navzočnosti Božjega in s tem tudi vsebine poslednjih človeških vprašanj.

Analiza verovanja nas pripelje do vprašanja, ali ni to, kar smo ugotovili posebno glede ženskega načina verovanja, pravzaprav mogoče razširiti in resno upoštevati tako za ženski kot za moški svet. V odnosu do Boga je namreč vsaka človeška duša na neki način »ženska«, v smislu sprejemanja, pasivnosti, saj najprej prejema dar ter kot Marija, Božja mati, daje prostor Bogu v sebi. Temelj odnosa z Bogom je izkušnja ljubezni Boga, ki se nam podarja. Iz tega sledi, da ima spoznanje Boga svoj začetek v daru, ki nam ga daje Bog, ko nam naklanja svojo ljubezen ob stvarjenju in v odrešenju, ki ga je uresničil po Jezusu Kristusu. »Kristus je vstopil v našo zgodovino in v njej ostaja kot ženin, ki je (zanjo) 'dal sam sebe'. Dati pomeni tukaj postati na najbolj popoln in radikalen način 'odkritosrčna podaritev': 'Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta' (Jn 15,13). V tem pomenu so poklicani po Cerkvi vsi ljudje – žene kot možje – biti »nevesta« Kristusa, Odrešenika sveta. Tako postane 'biti nevesta' in s tem 'žensko' simbol vsega 'človeškega', kot zatrjuje Pavel: 'Ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.' (Gal 3,28) ... V Cerkvi je torej 'nevesta' vsak posamezen človek – moški in ženska – ker doživlja ljubezen Kristusa, Odrešenika, kot podaritev in skuša odgovoriti s podaritvijo lastne osebe« (CD 40, 25). V tem smislu je torej »žensko« verovanje pravzaprav »človeško« verovanje, zgoraj omenjene študije pa pomenijo izziv za širši pogled na dinamiko verovanja nasploh.

Z vidika posredovanja vere, se pravi govorjenja o Bogu, o Kristusu in njegovem odrešenju, lahko izsledki o ženski dinamiki verovanja pomenijo tudi obogatitev teološke govorice. Pomenljivo je, da zgolj

konceptualna oblika govora o Bogu in veri tudi izobraženim ženskam ni blizu. Samo logično razmišljanje o Bogu namreč še ne pomeni, da smo prišli do spoznanja Boga. Razmišljanje o Bogu samo po sebi kaže na neko oddaljenost od njega in na njegovo odsotnost, kar izraža, da ga delamo za predmet. Potrebno je torej stopiti v odnos z Bogom, govoriti z njim kot z živo osebo, ga upoštevati in priznati kot aktiven in svoboden subjekt, kar pa se lahko zgodi samo po poti očiščenja samoljubja razuma. V krščansko življenje vstopamo z vsem svojim bitjem, ne le z glavo, ampak »z vsem srcem«, se pravi z vsem, kar smo. Če je Bog ljubezen (1 Jn 4,16), torej absoluten odnos, ga ne moremo spoznati na neki popolnoma abstrakten, pojmoven način. Vera zato ni le dojemanje pojmov, idej, ampak je resničen – ne zgolj razumski ali zgolj čustveni – odnos, v katerega smo celostno vključeni in ga ne moremo konceptualno obvladovati, temveč ga laže izražamo s simboli, s podobami, s pripovedjo, z apofatičnostjo. Prav to pa je na svoj način zagotovilo, da ohranimo spoštovanje skrivnosti Boga. Simboli namreč omogočajo, da se nam Bog razodeva - so neke vrste »most«, na katerem se srečujeta Bog in človek -, obenem pa je jasno, da noben simbol ne more »izčrpati«, »ujeti« Boga. To je še posebej aktualno in dragoceno za današnjo kulturo popredmetenja, ki jo zaznamuje subjektivistični racionalizem in tehnološka nadvlada. Verskega spoznanja namreč ne moremo skrciti le na racionalno-logične postopke argumentiranja, saj temelji na notranji logiki odnosa, na sprejemanju Božjega razodetja. Z vidika evangelizacije in pastore so torej zgoraj naštetih značilnosti ženskega verovanja lahko spodbuda, da v teološki govorici resneje upoštevamo razsežnost odnosa, skrivnosti, pripovedi, simbola, podobe ... in tako sodobnemu človeku pomagamo odkriti Boga kot Osebo ter vse bolj poglobljati izkušnjo vere.

## Literatura

- Astley, Jeff. 1992. *Faith Development – An Overview. Christian Perspectives on Faith Development*. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Co.
- Cooper-White, Pamela. 2000. *Opening the Eyes – Understanding the Impact of Trauma on Development. In Her Own Time – Woman and Developmental Issues in Pastoral Care*. Minneapolis: Fortress.
- Cowden, Mary A. 1992. *Faith Development in Women – A Comparison of the Moral Development Theories of Carol Gilligan and Lawrence Kohlberg and the Faith Development Theory of James W. Fowler*. Meadville: Temple University Press.
- Devor, Nancy G. 1989. *Toward a Relational Voice of Faith – Contributions of James Fowler's Faith Development Theory, Psychological Research on Women's Development, Relational Feminist Theology, and a Qualitative Analysis of Women Minister's Faith Descriptions*. Boston: Boston University Press.
- Fowler, James W. 1991. *Stages in Faith Consciousness*. San Francisco: Harper & Row.
- Fowler, James W. 2000. *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh: Kaiser.

- Janez Pavel II. 1989. *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene* (CD 40), Družina, Ljubljana
- Kelcourse, Felicity. 2004. *Human Development and Faith – Life-Cycle Stages of Body, Mind, and Soul*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- King, Ursula. 1989. *Woman and Spirituality – Voices of Protest and Promise*. Basingstoke: Macmillan Education.
- Leary, Janice P. 1988. *The Relationship of Coping with Chronic Stress and Faith Development in Women – Mothers of Multihandicapped Children*. Boston: Boston College Press.
- Liebert, Eileen. 2000. *Seasons and Stages – Models and Metaphors of Human Development, v: In Her Own Time – Woman and Developmental Issues in Pastoral Care*. Minneapolis: Fortress.
- Morgan, Patricia A. 1990. *The Faith Development of Woman in Crisis, A Constructivist Window to Intervention*. Houston: University of Houston.
- Oser, Fritz in Gmünder, Paul. 1991. *Religious Judgment – A Development Approach*. Birmingham: Religious Education Press.
- Oser, Fritz in Reich, Helmut K. 1990. Moral Judgment, Religious Judgment, Worldview as Logical Thought – A Review of Their Relationship. *British Journal of Religious Education* 12: 94-101.
- Pitts, Carol B. 1989. *The Self as a Metaphor – Empirical, Psychological and Theological Approaches*. Birmingham: Emory University.
- Sallnow, Teresa. 1989. *Faith in Persons – A Critical Exploration of James Fowler's Theory of Faith Development, with Special Reference to Personalist Philosophy*. Lancaster: University of Lancaster.
- Slee, Nicola. 1989. Woman's Silence in Religious Education. *British Journal of Religious Education* 12: 29-37.
- Slee, Nicola. 2004. *Woman's Faith Development – Patterns and Process – Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*. Burlington: Ashgate.
- Slee, Nicola. 2001. Apophatic Faithing in Women's Spirituality. *British Journal of Theological Education* 11: 23-28.
- Smith, Rhonda L. 1999. *Professional and Faith Development in Women Religious Leaders*. Claremont, California: Claremont University Press.
- Spilka, Bernard in Hood, Ralph W. 2003. *The Psychology of Religion*. New York: Guilford Press.