

Letnik 60 leto 2000

3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

60

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Teološki simpozij 2000

Anton Stres CM, **Značilnosti postmoderne kulture**

Drago Ocvirk CM, **Hoja za Kristusom v porabniški kulturi**

Ivan Štuhec, **Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo**

Vinko Škafar OFMCap, **Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. II. del**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Izdajatelj / Publisher:	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Glavni in odgovorni urednik/ Editor in Chief:	Ciril Sorč
Pomočnika glavnega urednika/ Editorial Assistants:	Edvard Kovač OFM in Vinko Potočnik
Uredniški svet/ Scientific Council:	Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Francè Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Uredniški odbor/ Editorial Board:	Bogdan Dolenc, Borut Košir, Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
Prevodi:	Vera Lamut
Lektoriranje:	Jože Kurinčič
Oprema:	Lucijan Bratuš
Priprava:	Družina
Tisk:	Tiskarna Ljubljana d. d.
Založnik:	Družina, Ljubljana
Za založbo:	Janez Gril
Naslov uredništva:	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave:	Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
ISSN:	0006-5722
	Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod- prlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS
Letna naročnina:	4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna števil- ka 1000 SIT ŽR za SIT: 50101-601-271482; za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100- 1189115
Poštnina:	plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 60 leto 2000

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2000

Slavko Krajnc

Teološki simpozij 2000

Štiriintrideseti Teološki velikonočni tečaj, ki ga vsako leto pripravlja Teološka fakulteta v Ljubljani, je senat TEOF na 44. seji 6. decembra 1999, ob izvolitvi novega vodstva za pripravo in izvedbo,¹ že zaradi narave tečaja kakor tudi zaradi znanstvenega pristopa preimenoval v »teološki simpozij«. Gre za strokovne razprave in pogovor o določenih teoloških in pastoralnih temah, ki se zdijo aktualne in zanimive. To je za duhovnike in tudi za druge pastoralne delavce ena izmed pomembnejših oblik nenehnega teološkega poglobljanja in seznanjanja z novimi teološkimi pogledi.

Tema letošnjega teološkega simpozija »Cerkev v našem življenjskem okolju« je tesno povezano z vprašanji slovenske sinode in zato nadvse aktualna. Gre za vprašanje navzočnosti Cerkve v sedanjem zgodovinskem trenutku s posebnim poudarkom na novih oblikah participacije kristjana v današnjem življenjskem okolju.

Da bi lahko prišlo na simpozij čim več duhovnikov in pastoralnih delavcev, smo ga načrtovali po ustaljeni navadi: v Stični, na Brezjah, Mirenskem gradu, v Celju in Mariboru. Zaradi bližnjih prvomajskih praznikov smo ga iz velikonočne osmine prenesli na 12. in 13. april. Ker pa je bila kljub temu zelo nizka udeležba, so se škofje odločili, da se simpozij ponovi 31. maja v Ljubljani na TEOF. Lepo število udeležencev je že s svojo navzočnostjo kakor tudi z dejavnim sodelovanjem pokazalo, da je bila ponovitev simpozija umestna in koristna. Celotnega simpozija se je udeležilo okrog 160 duhovnikov, bogoslovcev in laikov, izmed katerih kar polovica na ponovitvi v Ljubljani.

Prva oblika simpozija (12. in 13. aprila) je predvidela le enega izmed treh predavateljev z nekoliko daljšo razpravo na omenjeno temo. To so bili: novo imenovani škof in dekan TEOF prof. dr. Anton Stres, tajnik slovenske sinode in prodekan TEOF prof. dr. Ivan Štuhec ter prof. dr. Drago Ocvirk. Sledila sta po dva koreferata izmed naslednjih predavateljev in predavateljic: Milana Knepa, voditelja medškofijskega odbora za

¹ Komisijo za pripravo simpozija sestavljajo: prof. dr. Rafko Valenčič, prof. dr. Drago Ocvirk, prof. dr. Ivan Štuhec, doc. dr. Bogdan Dolenc in vodja simpozija doc. dr. Slavko Krajnc.

mladino, dr. Alenke Šverc, asistentke na TEOF pri katedri za oznanjevalno teologijo, mag. Francija Zorca, profesorja za predmet Vera in kultura na Škofijski gimnaziji A. M. Slomška v Mariboru, Slavka Rebca, diplomiranega teologa in študenta pedagogike, mag. Branka Cestnika, vodje mladinskega centra Sinaj in katoliškega združenja Amos v Mariboru, in Ane Glavač, diplomirane teologinje in mlade raziskovalke. Ob ponovitvi simpozija v Ljubljani so imeli vsi trije predavatelji dvajsetminutna predavanja, nato pa so sledili desetminutni koreferati, ki so jih imeli: Milan Knep, dr. Alenka Šverc, mag. Franci Zorec in Ana Glavač. Predavanjem so sledile diskusije.

Predavatelji so vsak iz svojega zornega kota orisali življenje Cerkve v našem življenjskem okolju. Anton Stres je obravnaval postmoderni čas in postmodernega človeka, ki se je odpovedal velikim ideologijam in mu je blizu fragmentarnost. Nato je nakazal, kako je mogoče le s krščanstvom prerasti ogroženost in občutek brezizhodnosti in nesmisla bivanja.

Drago Ocvirk je v svojem prispevku z naslovom »Hoja za Kristusom v porabniški kulturi« predstavil porabniško kulturo in družbo, v kateri živimo in jo sooblikujemo. Opozoril je na oporne točke za našo vero, njeno uresničevanje in vplivanje na kulturo. V smislu sinodalnega vabila »Izberi življenje« je poudaril nujnost poglobljenega življenja in odprtosti družbam pomanjkanja, saj sta nam bila svet in življenje podarjena za življenje v občestvu. To življenje naj bo praznik, harmonija, veselje, ne prostovoljna tlaka in delavnik, tekmovanje in konkurenca, dolgčas in depresija.

Ivan Štuhec je predstavil ekleziološke in pastoralne vidike pastoralnega načrta s poudarkom na župniji, ki je temeljni prostor uresničevanja poslanstva Cerkve na Slovenskem. Ob predstavitvi razmer slovenske vernosti je podčrtal nujnost nove evangelizacije, ki bo ob upoštevanju sinodalnih sklepov jasneje in učinkoviteje odgovarjala sodobnemu človeku na njegove življenjske stiske.

Za razliko od prejšnjih teoloških simpozijev (tečajev) smo letošnjemu dodali še pastoralnopraktični vidik v obliki koreferatov na temo »Cerkev v našem življenjskem okolju«.

Milan Knep je pod naslovom »Socialna ranljivost mladih« opozoril na težave in vrednote mladih, ki se po »stoletju mladih« umikajo v zasebnost in v skupnost s starši, ki jim ponuja zatočišče pred pritiskom čedalje manj preglednega sveta.

Slavko Rebec je z razmišljanjem »Pogumno med mlade« nakazal, kako naj bo Cerkev danes navzoča v svetu mladih. Ob problematiki sveta mladih vidi nujnost vzgoje najprej za človeškost in šele nato za vero. Ta korak podkrepi s teološko izbiro učlovečenja kot temeljne logike odrešenja.

Franc Zorec je predstavil ideal pastoralnega načrta, v katerega so pri katehezi nujno vključeni starši in animatorji. Mladim je treba omogočiti

odraščanje v različnih interesnih in animatorskih skupinah vse dotlej, dokler ne bodo sami kot starši vstopili v proces oznanjevanja in zorenja.

Branko Cestnik je v predstavitvi mladinske pastorale nanizal vrsto poti ali načel za sprejemljivejši pristop do mladih. Prepričljivo je predstavil nujno usmeritev pastorale k mladim, ki so oddaljeni in v smeri vzgoje že verne mladine.

Alenka Šverc je nadaljevala razpravo o odkrivanju »novih« prostorov srečevanja mladih, kako razumeti mlade in kako jim pomagati v pre-raščanju strahu pred osamljenostjo ter jim omogočiti vstop v različne skupine in oblike participacije v današnjem življenjskem okolju.

Ana Glavač je predstavila položaj družine v današnji postmodernistični družbi. Kot ključ za razumevanje družine je postavila osebo, ki ne vzpostavlja razmerja v obliki »daj-dam«, ampak v obliki »milostne zaveze«, v kateri je vsak razumljen kot »hostija, zakrament, neizdana Božja navzočnost in tempelj Jezusa Kristusa«.

Anton Stres

Značilnosti postmoderne kulture

Postmodernizem - nejasen pojem

Za označitev določenega splošnega civilizacijskega in kulturnega premika, ki naj bi se zgodil že okrog leta 1875, je znani zgodovinar Arnold Toynbee začel uporabljati izraz postmodernost in mu utrl pot v sodobno izrazje. Pri Toynbeju ima ta izraz še zelo omejen pomen. Že on namreč ugotavlja, da je moderna država nacionalna država, ki je bolj ali manj zaprta sama vase in varuje svoj skupinski interes. Toda države se v sodobnem svetu vedno bolj povezujejo. To je bilo moč opaziti že v zadnjem četrtnem stoletju 19. stoletja, danes pa je globalizacija neprimerno intenzivnejša. Globalizacija pomeni, da so vsi pojavi, predvsem pa ekonomski, na svetu vedno tesneje povezani. Padec delnic na borzi v Tokiu občutijo vse borzne hiše na svetu. Celota ni več posamezna nacionalna država, temveč svet, planet.

Izrazu postmodernost je dal najširši pomen francoski filozof J.-F. Lyotard. Za njega je postmodernizem nova oblika človekovega mišljenja in kulture v najširšem pomenu besede. Za to novo obliko mišljenja in splošnega odnosa do sveta in bivanja bi bilo po Lyotardu značilno predvsem dvoje: 1. opuščanje velikih miselnih podvigov, s katerimi naj bi razložili svet v vsej njegovi celoti, 2. pluralizem in z njim povezan relativizem in subjektivizem.

Z ene strani naj bi bilo za postmodernizem značilno, da opušča vse poskuse utemeljevanja, predvsem metafizičnega. V času modernosti, ki se začena z razsvetljenstvom, doseže vrhunec v nemškem idealizmu in se počasi izčrpa proti koncu 19. stoletja, so različni misleci na različne načine utemeljevali politične in družbene institucije, zakonodajo in etična načela. Utemeljevali so jih v nečem bistvenem, trajnem in onstranskem, tudi če ni šlo za religiozno utemeljevanje v pravem pomenu besede.

Najbolj značilen primer takega utemeljevanja države predstavlja prav gotovo Heglova filozofija duha, pa tudi Marxova teorija o človeku v njegovem zgodovinskem in družbenem razvoju. Ta razvoj je Marx pojmoval kot nekaj božanskega, nekaj absolutnega, kot nekakšno brezosebno usodo, nad katero človek nima oblasti, jo pa lahko spozna in se ji pridruži kot zgodovinski nujnosti. V 19. stoletju je vse polno takih splošnih teorij o

človeku in svetu. Vse trdijo, da so odkrile zadnji in edinstveni, za vse čase in prostore veljaven zadnji temelj in čarobno formulo vsega, kar se dogaja. Danes je Heidegger uveljavil za to vrsto utemeljujočega mišljenja izraz »metafizika subjektivnosti«.¹

Kaj je metafizika subjektivnosti? Ta je v že omenjeni zahtevi po vse-splošni utemeljitvi, kjer se utemeljujoči subjekt dokoplje do zadnjega temelja vsega in s tem tudi do domnevne možnosti, da vse rekonstruira in vse obvlada. »Modernost v filozofiji lahko označimo z nazivom metafizika subjekt(iv)nosti. Značilnost te metafizike je namreč, od Descartesa naprej, v tem, da se posveča izključno *utemeljevanju* (Begründung) bivajočega v njegovi celoti. Da bi mišljenje zagotovilo to utemeljitev, išče neko *temeljno stališče*, išče zadnji temelj, nek *ultimum subjectum*, na katerega se bo lahko naslonilo vse bivajoče in našlo v njem svojo mero.«² Za to utemeljevanje, za rekonstrukcijo bivanja v celoti, postmoderni človek nima več čuta. Taka rekonstrukcija bivanja bi pomenila, da lahko bivanje obvladamo.

Po Lyotardu pa naj bi bilo značilno, da s šestdesetimi leti 20. stoletja postanejo vsi taki poskusi vseobsegajočega in vse utemeljujočega znanja neprepričljivi. Tako imenovani postmoderni človek bi čisto preprosto izgubil okus in čut za to. Lahko bi torej dodali, da je tudi padec marksizma učinek postmodernega občutja življenja. Nekaj je gotovo na tem. Od sedemdesetih let naprej je klasični, boljševiški marksizem postal nesodoben, neprivlačen, in se je ohranjal na oblasti samo še z vojsko in policijo.

V kakršno koli utemeljevanje in racionalno dokazovanje postmoderni človek torej več ne verjame. Verjame pa v doživetja in izkušnje. Zato prisluhne postmoderni človek predvsem psihologom in drugim, ki se opirajo na psihološke in druge življenjske izkušnje. Tudi od vere postmoderni človek pričakuje predvsem duhovnosti, se pravi življenjske modrosti, ki naj mu pomaga živeti v raztreščenem svetu.

Moderna metafizika subjektivnosti je gojila ideal splošne utemeljenosti in pravzaprav racionalne nujnosti. V tem pa je tudi razlog, da je pripeljala v ateizem. Razlog je v ambiciji modernega človeka po obvladovanju vsega. Postmodernemu človeku pa je bliže zavest o neobvladljivem bivanju, o milosti in daru. Življenje in ves svet je dar, je milost, je podarjena možnost. Seveda pa je mogoče iti tudi v drugo skrajnost. Namesto da bi neobvladljivost svojega življenja in skrivnost sveta razumeli kot posledico milostne podarjenosti bivanja, ki je zastonj in ga zato ni mogoče racionalno utemeljiti – kar je zastonj, se ne da utemeljiti – se mnogi zatekajo v nihilizem: življenje je naključno in zato v bistvu nesmiselno.

¹ M. Heidegger. *Pismo o humanizmu*, v. M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, 187.

² J.-F. Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris 1990, 151-152.

Pluralizem kot druga značilnost postmodernizma je s prvo najtesneje povezana. Velike, vse utemeljujoče sistematične filozofije 18. in 19. stoletja, so s tem, ko so iskale skupni temelj vsega dogajanja, nujno iskale tudi skupni imenovalec vsega. Za primer lahko spet navedemo marksizem, saj nam je najbolj poznan. Sebe je imenoval zgodovinski materializem. To pa zato, ker je trdil, da je zadnji skupni imenovalec vse zgodovine proizvodnja in menjava dobrin. V zadnji instanci je vse odvisno od ekonomije. Če pa je res, da se postmodernizem odreka vsakemu utemeljevanju, se odreka tudi iskanju skupnega imenovalca. Posledica tega je, da v postmodernizmu stopata v ospredje različnost in drugačnost in to različnost in drugačnost pušča takšno kot je, saj so ljudje prepričani, da je popolna enotnost nemogoča in tudi škodljiva. V skrajni obliki prihaja do tistega, kar dr. A. Capuder posrečeno imenuje »raztreščenost«: ne samo, da ljudje ne uspejo svojega življenja poenotiti, ampak jim za to tudi ni mar. Doslednost, logičnost, zvestoba in harmonija ni več ideal. To vidmo tudi v umetnosti: postmoderna umetnost goji eklekticizem in meša različne sloge. Različnost in drugačnost torej nista več pojmovani samo kot moteči oviri miru, sodelovanja in sožitja, temveč kot sestavni in nujni del življenja, torej kot nekaj dobrega.

Najbolj znani mislec, ki je že v prejšnjem stoletju zaznal, da prihaja doba take »raztreščenosti« in ki jo je tudi odobral, je F. Nietzsche. To dobro ponazarja znana prispodoba iz njegove *Vesele znanosti*, kjer Nietzsche pripoveduje o blaznežu, ki pri jasnem dopoldnevu prižge svetilko, teče na trg in nenehno vpije: »Boga iščem«. Ljudje se mu smejejo, on pa jim vpije: »Kam je šel Bog, vam bom jaz povedal. Mi smo ga ubili - vi in jaz. Mi vsi smo njegovi morilci. Le kako smo to storili? Kako smo mogli iztočiti morje? Kdo nam je dal gobo, da smo izbrisali vse obzorje? Kaj smo storili, da smo to zemljo odvezali od njenega sonca? Kam se zdaj giblje? Kam gremo mi? Proč od vseh sonc? Ali ne padamo kar naprej? In to nazaj, vstran, naprej, na vse strani? Ali je še sploh kakšen zgoraj in kakšen spodaj? Ali se ne izgubljam kot skozi nekakšen neskončen nič? Ali nam ne veje nasproti dih praznega prostora? Ali ni postalo hladneje? Ali ne prihaja stalno noč in čedalje več noči? Ali ne morajo biti svetilke prižgane dopoldne? Ali še nič ne slišimo o hrupu grobarjev, ki pokopavajo Boga? Ali še ne vohamo božjega trohnjenja? - tudi bogovi trohnijo! Bog je mrtev! Bog ostane mrtev! In mi smo ga ubili.«³ V tej zvezi velja posebno opozoriti na to, kako se Nietzsche zelo jasno zaveda, da so brez Boga vse druge nadomestne orientacijske točke, ki si jih je moderni človek skušal izmisliti in postaviti namesto Boga, neučinkovit nadomestek. Ko ni Boga, se tudi tega ne ve več, kje je zgoraj in kje spodaj, kdaj gremo naprej in

³ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* § 125; v: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Band 3, München - Berlin 1980, 480-481.

kdaj nazadujemo. Smeri ni več, ker ni več ničesar absolutnega. Tedaj pa je lahko vse hkrati res in ni res, dobro in slabo, prav in napačno.

Kolikor držijo te označbe modernega in postmodernega časa in človeka, lahko rečemo, da se s postmodernizmom končajo velike iluzije in velike obljube, ki si jih je dajalo človeštvo od razsvetljenstva sem in med katerimi je bil marksizem ena najuspešnejših in najbolj trdovratnih, čeprav še zdaleč ne prva in ne edina. Pri tem pa se mi zdi pomembno opozoriti na to, da je za ateizem prejšnjih stoletij, ki jih danes označujemo kot modernost, značilno, da je odklanjal Boga, ker ni prenesel dejstva, da je Bog nujno bistveno drugačen in neskončen, zato pa onstran sveta. Ljudje 19. stoletja, pa tudi v prvi polovici 20. stoletja, so odklanjali Boga, ker se jim je zdelo, da ogroža identiteto sveta in predvsem človeka v njem. Danes nimamo več tega strahu pred drugačnostjo. S tem ne trdim, da se ljudje postmodernega časa vračajo nazaj k religioznosti. Pač pa se danes vprašanje Boga zastavlja drugače, kot se je sredi preteklega stoletja in v ideologijah, ki so se takrat porodile.

Bistvena razlika je v tem, da je moderni človek, ki je hotel vse obvladati in je zato hotel priti do zadnjega temlja in do skupnega imenovalca vsega, odklanjal Boga, ker je bolj ali manj izrečno hotel biti sam bog. Zato ni prenesel drugega boga, boga, ki bi bil bistveno drugi in drugačen in zato od človeka nepremostljivo različen. Vsaj ta vrsta razlogov proti njemu v postmodernističnem občutju bivanja odpade. Danes vemo, da ljudje nismo bogovi in da raja na zemlji ne bo. Zato pa se zastavlja veliko težje vprašanje: ali je sploh lahko kaj božanskega in ali se ima smisel potegovati za kar koli idealnega. Popolna raztreščenost navaja k obupu in nesmislu.

Posledice postmodernističnega občutja življenja

Kot eno izmed temeljnih potez naše kulture sem že omenil pozitiven odnos do pluralizma, različnosti in drugačnosti. Pri tem gre za različne vrste pluralizma. Najprej vlada povsod politični, duhovni in kulturni pluralizem znotraj določene države. Dopuščanje in odobravanje drugačnosti drugih ljudi je postalo vodilno načelo: »Vsi drugačni, vsi enakopravni«, čeprav se je treba zavedati, da ima tudi ta strpnost svoje meje. Vsekakor pa je strpnost ali toleranca velika vodilna misel našega postmodernega časa. Za moderni čas, pravijo, je veljalo naslednje načelo tolerance: »Ne strinjam se s teboj, toda spoštoval bom tvoj napačen pogled.« Za današnji postmoderni čas pa velja naslednja drža, ki ni samo toleranca, temveč več kot toleranca, če tolerirati pomeni potrpeti in prenašati nekaj, kar imam za napačno ali celo slabo. Danes velja načelo: »Ne strinjam se s teboj, vendar tudi ti imaš prav.« Vsak ima po svoje prav, ker nima nihče do konca in zares prav.

1. Na ravni globalnega zavedanja našega sveta se uveljavlja pluralizem kultur in civilizacij. S tem današnji ljudje opuščajo nekdanji modernistični evropski etnocentrizem in kolonialno miselnost, ki je civilizacijsko drugačnost drugih narodov podcenjevala. Modernost je bila tudi izrazito evolucionistična: druge kulture so veljale za nižje, naša za najvišjo. Kar je bilo drugačno, je bilo tudi nižje, manjvredno, zaostalo, nerazvito. Zato v tej dobi starega ni bilo vredno ohranjati in varovati, temveč odstranjati in nadomeščati z našim. Opuščanje tega modernističnega, izrazito imperialističnega in evolucionističnega mišljenja odpira nove možnosti za priznanje in spoštovanje drugih in drugačnih kultur.

2. Postmoderni čas na povsem nov način uveljavlja žensko drugačnost in njeno enakopravnost. Razsvetljenska modernost je bila racionalistična in izrazito moška. Zato je porinila žensko na rob družbe. Ženskam je bilo praktično nemogoče uveljaviti se na treh najbolj vplivnih in odločujočih področjih: v znanosti, v politiki in v gospodarstvu. Modernosti je moškost ustrezala. Tisto, za kar je veljal moški, se je v modernosti postavilo kot ideal bivanja na sploh. To je občost, se pravi racionalna občeveljavnost, hladna nepristranskost, stroga načelnost ter organizacijska disciplina, ki ne pozna izjem. Tudi v tem pogledu je poučno brati Hegla. V svoji filozofiji prava utemeljuje, zakaj se moškost kot taka uresničuje v politiki, v znanosti in v boju z naravo zunaj sebe (delo) in z naravo v sebi. Za ženskost je po njegovem primerno mesto samo v družini. Moškosti torej prisoja vlogo nepristranskosti, ki je občeveljavna, ker velja za vse enako, ženski pa vlogo čustva, posebnosti, spremenljivosti in prigradnosti. Povsod enaka splošnost je moška, vedno znova se spreminjajoča posebnost pa ženska.⁴ Iz tega naredi Hegel naslednji sklep: »Če so ženske na vrhu vlade, je država v nevarnosti, kajti ne ravna jo v skladu z zahtevami splošnosti, temveč po naključnem nagnjenju in mnenju.«⁵ Modernost je torej povečevala moško sposobnost objektivnosti, občeveljanosti, hladne racionalnosti in stroge nepristranskosti, ker se je sama ravnala po načelih, ki jih je prisojala samo moškemu. Vprašanje je torej, če postmodernizem ni feminističen ravno zato, ker je tudi sam v znamenju lastnosti, ki jih je modernizem prisojal izključno ženski. Če je to res, da postmodernizem ni feminističen samo zaradi dosledne zahteve po enakopravnosti moških in žensk, je še bolj globoko res, da je tak zaradi tega, ker odklanja prevlado splošnosti, občeveljavnosti in abstraktnosti in pristaja na posebnost, pluralnost in spremenljivost, skratka na ženskost.

Seveda je že modernost poznala zahtevo po enakopravnosti žensk z moškimi in razna feministična gibanja so nastala že v 19. stoletju. Toda za to, da je ženska lahko bila enaka moškemu, se je morala pomožati.

⁴ Prim. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166.

⁵ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166 Z.

In tako smo videli, da so v imenu enakopravnosti ženske zahtevale, da se oblačijo po moško, da so policistke, vojakinje, voznice tovornjakov in pilotinje. Toda s tem njihova enakopravnost še zdaleč ni zajamčena. Dokler se celotna družba ravna samo po načelu objektivnosti in abstraktne splošnosti, je tudi ženska primorana, da se prilagaja moškemu načinu mišljenja in ravnanja, če hoče uspeti. Tedaj ni enakopravna. Danes ženske zahtevajo, da v svetu uveljavijo svoj tipično ženski način dojemanja sveta in življenja. Enakopravnost ženske je torej v tem, da postanejo izrazito ženski odnosi do bivanja družbeno enakovredno priznani. To bi pa pomenilo neprimerno globlji poseg v celotno organizacijo našega gospodarskega, družbenega in političnega življenja, kot pa je dejstvo, da je nekaj žensk policistk ali voznic tovornjakov.

3. Tretja drugačnost, ki v postmodernem času prihaja do svoje veljave in svojega priznanja, je narava. Medtem ko je industrijska in tehnološka modernost imela naravo samo za tisto človekovo drugost, ki jo je treba ukrotiti, obvladati, si jo podvreči in se z njo čim bolj okoristiti, je postmodernost ekološko usmerjena. Narava ni samo zunanji brezpravni material, s katerim lahko manipuliramo, ampak je naša partnerica, tako da je od odnosa do nje odvisno tudi naše preživetje. Iz tega sledi tudi drugačen odnos do živali. Živali imajo naenkrat povsem drugačno mesto, kakor so jo imele do sedaj. To se zelo močno vidi v reakcijah naše javnosti do nekaterih pojavov v zadnjem času: do medvedov, do tega, kdo je izbran za Slovenko leta in do mučenja mačk.

Toda razlogi za ekološko občutljivost so lahko zelo različni. Na najnižji stopnji je prav gotovo strah pred ekološko katastrofo. Nevarnost atomskega in vsakega drugega uničenja narave sili človeka k previdnosti. Toda zgolj strah pred nepopravljivimi posledicami ne zadošča. Kajti človeštvo bo imelo drugačen odnos do narave samo tedaj, če bo imelo drugačen odnos do samega sebe. Dokler bodo ljudje videli smisel življenja v čim večji potradi in porabi in v vsesplošnem uživanju, kjer naj si človek privošči čim več, do narave ne bodo zavzeli bistveno drugačnega stališča, kot so ga imeli doslej. Tedaj bo ekologija samo slepilna ideologija, namenjena predvsem drugim, ne pa samemu sebi.

Ekologija nam danes zastavlja vprašanje, v čem vidimo kvaliteto življenja in v čem naj iščemo njegov smisel. Dokler ne bomo prišli do spoznanja, ki je bilo poudarjeno tudi na ekumenskem srečanju v Baslu maja 1989, da »naša sreča in naše zdravje nista toliko odvisna od gmotnih dobrin, kolikor od darov narave in vseh stvari, ki jo sestavljajo, ter od naših odnosov z ljudmi in Bogom,«⁶ nas zgolj strah pred nepopravljivo katastrofo ne bo obvaroval pred njo. Treba je iti do korenine zla, ki ga

⁶ *Mir v pravičnosti. Sklepna listina Evropskega ekumenskega zborovanja v Baslu od 15. do 21. maja 1989, Ljubljana 1989, 42.*

človek povzroča naravi. Ta korenina pa je v človekovem moralnem - pravzaprav nemoralnem - odnosu do samega sebe in do svojega bivanja, v človekovi sebičnosti, lakomnosti in gospodovalnosti. Tem grešnim človekovim nagnjenjem je modernost dajala vso možno potuho. Do novega odnosa do življenja pa bo prišlo šele tedaj, ko se bomo spet naučili tiste temeljne skromnosti, ki se zna ustaviti na meji zadovoljivega in zadostnega. Za rešitev ekološkega vprašanja nikakor ne zadošča nobena cenena zelena ideologija, ki se razneži pred vsakim deževnikom, hkrati pa brez pomislekov zagovarja splav, ki slovenski ustavi vsili varstvo živali, dovoljuje pa neomejeno ubijanje nerojenih ljudi. Sicer je zasluga postmodernizma v tem, da nas navaja k drugačnemu odnosu do narave, kot so nas učile ideologije, ki so tako kot marksizem predvsem poudarjale, da je treba naravo obvladati, jo ukrotiti in si jo postaviti v službo. Danes gredo nekateri postmoderni ekologi v drugo skrajnost, ki je v tem, da postavljajo na isto raven vsa živa bitja in ki govorijo celo o pravicah živali. S tem je seveda od znotraj izvotljen pojem pravice. Pravice ima po klasičnem pojmovanju samo bitje, ki je zmožno nase sprejeti tudi dolžnosti in odgovornosti. Govorjenje o pravicah živali je potemtakem sad pojmovne zmede, ki je je v našem svetu zelo veliko. Res pa je, da brezobzirno teptanje in izkoriščanje narave vodi v katastrofo. Vendar je za drugačen odnos do narave dovolj, če poudarimo našo odgovornost do prihodnjih rodov ljudi, ne pa da govorimo o pravicah živali ali celo o paktu, ki bi ga morali skleniti z naravo.

4. Četrta prezirana drugačnost, ki jo je moderno usmerjeni človek spreminjal v brezpravno posest, ki pa zahteva svojevrstno spoštovanje, je človekova telesnost. Moderni človek svoje telo ima, postmoderni pa naj bi svoje telo bil. To je mogoče razlagati na dva načina. Mogoče je zanikati svojo duhovnost in se omejiti na telesnost. Lahko pa to razumemo tudi tako, da med duhom in telesom ni tiste ločenosti, ki jo je na začetku razsvetljenstva ponovno postavil Descartes. Descartesov dualizem se da razumeti kot posledico njegovega prizadevanja zagotoviti absolutno gospostvo splošnosti, občosti in racionalnosti, katere središče so vedno postavljali v duha, medtem ko je telesnost veljala za izvor spreminjajoče se počutnosti, čustvenosti, posebnosti in različnosti. Modernost je poveljevala racionalnost, torej umnost in s tem nematerialnost. V postmodernem času, ko dobiva drugačnost in različnost celo središčno mesto, ni čudno, da se v središče človekove pozornosti vrača tudi njegova telesnost. Seveda gre včasih to tako daleč, da se vse začne in konča pri telesu. Namesto umnosti je v ospredje postavljeno čutno, čutilno dožemanje. Toda to postavljanje telesnosti v ospredje ima tudi svojo resnico. Tako kot zunanja narava tudi telo ni samo brezpravni predmet človekove uporabe in porabe, temveč je sestavni del celotne človeškosti, človeka kot osebe.

5. Za postmodernizem je temeljno spoznanje, da človek je in ostaja končno in omejeno bitje, izpostavljeno mnogim neobvladljivim okoliščinam in silam. Zato ne bo nikoli obvladal ne zgodovine, ne svojega bivanja, nikoli ne bo postal bog in nikoli ne bo ustvaril raja na zemlji. Nikoli ne bo idealne družbene ureditve, ki ne bi bila več podvržena krizam in novim vprašanjem. Ob teh spoznanjih je postajala marksistična utopija o »kraljestvu svobode«, kjer bo človek nekakšen bog nad vso zgodovino in bivanjem sveta, vedno manj sprejemljiva. Utopija, ki je v prejšnjem stoletju vzbujala zanos, je v minulem desetletju zaradi istega napol religioznega naboja začela odbijati. Postmoderno občutje življenja, ki postavlja v ospredje neodrešenost, omejenost in fragmentarnost življenja, je bil prav gotovo tista velika duhovna sprememba v srcih, v mišljenju ljudi, zaradi česar je tudi marksistično-komunistični sekularizirani eshatoliški projekt raja na zemlji postal neveroven, iluzijski in ni nikogar več prepričal. Postmodernemu človeku je bliže misel, ki upošteva človeka v njegovi končnosti, celo tragičnosti in nedokončanosti. Temu čutenju sta bliže nihilistični Nietzsche ali Sartre kot pa utopični Marx s svojim napovedovanjem prihodnje komunistične družbe, v kateri bodo rešene vse uganke sveta, človeka in zgodovine. Tudi zaradi te spremembe duhovne klime je komunizem propadel, ker ni bil več privlačen.

6. Ker je človek neodrešeno in tragično bitje, izpostavljeno najrazličnejšim omejitvam in neuspehom, sledi, da je tudi pričakovanje popolne harmonije med družbo in posameznikom utopija.

Gotovo se vse politično prizadevanje vrti okoli vprašanja, kako uskladiti hotenja posameznikov in oblasti, ki zastopa skupno dobro. Marksistični socializem ali komunizem je predvideval, da je posameznika mogoče tako »podružbiti«, da bo nekako samodejno jemal skupne interese za svoje in svoje za skupne. Tak posameznik potemtakem ne bi več mislil samo nase, ampak vedno na to, kaj je v prid drugim, v prid skupnosti. V tem smislu Marx napoveduje popolnoma »podružbljenega človeka«, pri čemer je prezrl transcendenco človeka kot osebe in jo zato podredil skupnosti.

V postmodernem času pa to ni več mogoče. V ospredje stopi posameznik. Človek ni samo »skupek družbenih odnosov«, temveč je kot oseba vedno več kot to. Kot oseba presega svojo družbeno vpetost. Zato bodo napetosti in spori med posameznikom in njegovim družbenim okoljem vedno obstajali. To je normalno in legitimno, česar komunizem ni upošteval, ampak je vse konflikte že vnaprej diskreditiral in preprečeval tako, da je tlačil posameznika. Zato ni do konca priznaval človekovih pravic, katerih namen je ščititi posameznika pred državno in vsako drugo skupnostjo. Postmodernost pa gre tudi v skrajnost. To sta zasebnštvo in individualizem.

Sodobna demokratična država je nastala iz zahteve po soudeležbi vseh državljanov pri vladanju. Od francoske revolucije naprej smo na Zahodu

gradili demokratični sistem soodločanja s pomočjo volitev in drugih oblik soudeležbe, participacije vseh pri oblasti. Demokracijo smo opredelili kot »vladavino vseh nad vsemi in v dobro vseh«. Ljudje so hoteli biti subjekt, ne pa objekt politike. V postmodernem času pa imamo pogosto občutek, da ljudjem ni več mar za to, da bi bili odgovorni nosilci skupne usode in delali za skupno dobro. Tako se pojavljajo zasebnštvo in privatizem, individualizem in konformizem, ki ne koristijo demokraciji, temveč avtorskim in manipulacijskim oblikam vladanja.

7. Končno pa je treba poudariti, da so zaradi tega v postmodernem času ljudje posebno občutljivi za svoje pravice. Naš čas je čas človekovih pravic. Toda samo pravic, manj dolžnosti. Spisek pravic se nenehno širi, tako da mnogi že govorijo o inflaciji človekovih pravic. Toda vse, kar je v interesu tega ali onega človeka ali skupine ljudi, še ni človekova pravica, pač pa se s tem, ko govorimo o različnosti in drugačnosti in o pravici do te različnosti in drugačnosti, odpirajo boljše možnosti za priznavanje manjšin in vseh drugih kulturnih posebnosti, ki jih je modernost neusmiljeno onemogočala in odstranjevala. Toda govorjenje o zgolj pravicah brez dolžnosti nujno ogroža pravice same. Terjati pravice zase in se hkrati ne zavedati, da sem dolžan enake pravice spoštovati pri drugih, izpodkopa va te pravice same.

Moderno povečevanje razuma

Zahodna civilizacija je stoletja gledala v grškem heroju ali titanu Prometeju, ki ukrade bogovom ogenj in z njim obdari ljudi, svojo podobo. Grki so s to mitološko zgodbo izražali svoje pojmovanje ljubosumnih bogov, kajti Prometeja bog Zevs kaznuje. Zahodna krščanska kultura se v tej mitološki zgodbi ni prepoznala, saj v krščanskem pojmovanju ni nobenega razloga za to, da bi bil Bog ljubosumen na ljudi. Za judovsko in krščansko vero je človekova ustvarjalnost nadaljevanje Božje, kajti Bog je ustvaril človeka kot ustvarjalca. Šele v času, ki ga imenujemo modernega in ki se začne z razsvetljenstvom, so zgodbo o Prometeju privlekli na dan nemški romantiki (Schlegel in Goethe), nato pa je postal priljubljena prispodoba tehnološke iznajdljivosti in ateistične polemčnosti. Nanjo se je skliceval tudi mladi Marx in ves marksizem za njim. Prometej je postal podoba tehnološko uspešnega človeka, ki zaradi svoje iznajdljivosti postaja neodvisen od vseh višjih sil in sam sebi bog. Prometej je popolnoma avtonomen človek, emancipiran od vsake avtoritete. Nikomur ne dolguje ničesar. Zadošča si sam. Ne odklanja samo avtoritete na področju znanja - razodetje, temveč odklanja tudi vsako avtoriteto na področju delovanja, tudi moralno in politično avtoriteto. Prometej potemtakem ni samo simbol znanstvene in tehnološke revolucije, ampak prav tako tudi politične.

Podlago za to splošno avtonomijo pa vidi modernost v človekovi razumnosti. Modernost se sklicuje na razum in priznava samo njega. V znanosti in tehnologiji je to lahko razumeti. Enako pa naj bi veljalo tudi za pravila zasebnega in javnega ravnanja, za moralo in politiko.

Toda gre še za več. V svoji najbolj ambiciozni obliki, torej tudi v svoji najbolj utopični zasnovi, izhaja modernost iz prepričanja, da je mogoče spraviti v popolno soglasje zasebnost in občost, privatnost in političnost. Z ene strani imamo torej proizvodnjo dobrin, ki jo nenehno izpopolnjujeta znanost in z njo povezana tehnologija, vedno boljša organizacija dela, uprava in vedno popolnejši zakoni gospodarskega in družbenega ustroja. Z druge strani pa je posameznik, ki ima svoje potrebe in interese, želje in pričakovanja, in ki želi živeti brez vsake prisile. Modernost je obljubljala, da bo ta dva pola našega življenja spraviti v popolno soglasje. To je bil njen najbolj ambiciozen načrt, ki sta ga sestavljala Hegel in Marx. Edina pot, ki naj pripelje v to obljubljeno deželo, pa je lahko razum. Zato modernost stavi vse na razum. Alain Touraine pravi: »Ideja modernosti postavlja v središče družbe namesto Boga znanost in v najboljšem primeru dopušča za religijo prostor v zasebnem življenju ... Ideja modernosti je torej tesno povezana z idejo racionalizacije. Posebnost zahodne misli v trenutku njenega najbolj močnega enačenja z modernostjo je v tem, da je hotela preiti od priznavanja bistvene vloge racionalizacije k bolj široki ideji *racionalne družbe*, v kateri razum ne narekuje samo, kako je treba izvajati znanstveno in tehnično dejavnost, temveč tudi, kako je treba vladati ljudem in upravljati s stvarmi.«⁷ Na mesto kraljeve samovolje stopa obči interes in na mesto krajevnih navad in starih izročil stopa preračunana in splošna učinkovitost.

Tu pa se razum začena obračati proti človeku. Kdor reče razum ali racionalizacija, reče sicer nepristranskost, enakopravnost in učinkovitost, reče pa tudi brezosebnost. Visoko racionalizirane moderne družbe, ki se po pravici ponašajo s svojo pravno ureditvijo brez nomenklature in nepotizma, so tudi družbe, kjer je človek kot posameznik podrejen zakonom, ki veljajo brez razlike za vse. To pa tudi pomeni, da je posameznik podvržen večini in njenemu povprečju. Moderna demokracija je sicer ponosna na to, da ustvarja enake pravne možnosti za vse državljane, kjer nima nihče druge prednosti kot svojo sposobnost in marljivost. Toda po drugi strani ta ista družba neusmiljeno izriva vse, ki odstopajo od večinskega povprečja. Zato ni naključje, da so v vseh demokratičnih državah, ki se ponašajo z dolgoletno in stabilno demokratično ureditvijo, manjšine izginile. Načelo demokracije je večina, zato v demokraciji prevladujejo tisti, ki so v večini. Skupina ljudi, ki ne more nikoli postati večina - in takšna je na primer vsaka narodnostna ali nazorska, verska manjšina - ne more nikoli uve-

⁷ A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris 1992, 24.

ljaviti svojih potreb in interesov. Demokracija se tako nujno spreminja v nadvlado večine nad manjšino.

Najpomembnejša dejavnost v moderni družbi je gospodarstvo. S tem gospodarski interesi ali interesi gospodarstva postajajo večinski interesi. Racionalnost se preverja ob gospodarski uspešnosti. Z ene strani sicer odstranjuje mnogo neutemeljenih navad in predsodkov, toda z druge strani centralizirana organizacija proizvodnje in porabe podreja sebi prav tisto osebno svobodo, v imenu katere nastopa proti vsaki drugi avtoriteti. Namesto avtoritete kralja, Cerkve, tradicije stopa avtoriteta interesov večine, pa naj gre za državo, družbo ali narod. Tudi v tem primeru je posameznik kot tak podrejen sistemu, normam in standardom, ki jih ne zahteva nihče drug kot racionalnost dobro funkcionirajočega sistema. Tako postaja sistem sam sebi namen, predvsem sistem proizvodnje in porabe. Kdo pa sedaj lahko še jamči, da so s tem zadosti upoštewane vse potrebe, ki jih imajo člani tega sistema? Tako prihaja v krizo prav tisto, na čemer sloni vsa modernost, namreč njena racionalnost. Kdo pravi, da so interesi večine racionalno najbolj upravičeni? Ali ni dostikrat res ravno obratno. Razum ne narekuje več, kaj naj si ljudje želijo in za čim naj težijo, pač pa človeški interesi, želje in teženja narekujejo razumu, kaj naj jim omogoči in po potrebi celo utemelji. Razum, ki naj bi vladal in ki se je v začetku modernosti postavljal na mesto Boga, se tako spreminja v dekle in ubogljivo orodje sebičnosti večine in njenih iracionalnih teženj.

Kriza razuma

Modernost se je pojavila s tem, ko je na božji prestol postavila razum in obljubljala svobodo in mir z razumsko uskladitvijo občega in posameznega, družbenega in osebnega. Njena tarča je bila avtoriteta: ne samo avtoriteta kralja ali Cerkve, temveč tudi avtoriteta vsake tradicije, navede, izročila. Edina avtoriteta je bil razum. Toda kmalu se je pokazalo, da je razum lahko prav tak diktator kot sta bila kralj in inkvizicija. Zato se je razum iz objektivnega spremenil in pomanjšal v instrumentalnega. Na mesto objektivno veljavne racionalnosti in za vse obvezne utemeljenosti stopi kmalu uporaben hlapčevski razum, ki služi interesom in je pripravljen zagovarjati ter opravičiti vse, kar mu naroči človekov interes. S tem se začenja njegov konec. Ta razum ni več sposoben braniti človeka pred zaslužjenostjo drugim in ne pred zasvojenostjo samemu sebi. Zato zgolj instrumentalizirani razum ni zmožen preprečiti, da bi tisti, ki gospodarijo v civilni družbi s svojim denarjem ali vplivom na javno mnenje, ne zagozdovovali nad političnim življenjem. Razumniki in intelektualci so se v zadnjih stoletjih zelo redko postavili po robu raznim političnim in gospodarskim diktaturam. To so bili prej umetniki kakor znanstveniki. Intuicija in občutje se je tako izkazalo za zanesljivejše kakor razum in znanost.

V minulih stoletjih so religijo napadali v imenu razuma in znanosti. Teologi in cerkveni ljudje so morali dokazovati, da verovanje ni skregano z razumom. Koliko črnila je bilo potočenega na temo: razum in vera, znanost in religija. Danes ta tema sploh ni več privlačna. Skoraj nihče več ne vidi nasprotja med njima, pač pa se zastavlja vprašanje o zmožnosti človeškega uma. Pod vprašaj ni več postavljena vera, temveč razum. Papež je lani izdal okrožnico »Vera in razum«, kjer se je postavil v bran razuma. Danes imamo postmoderne mislece, ki oznanjajo »šibko misel«, in odrekajo razumu sposobnost priti do občeveljavnih in trdnih spoznanj. Obstajalo naj bi več resnic, vsak ima po svoje prav, ker nima nihče zares prav. Tako se je položaj popolnoma spremenil: če so v 19. stoletju napadali vero v imenu razuma in znanosti, mora danes Cerkev braniti razum pred sodobno skepso in dvomom.

K tej krizi razuma in človeškega spoznanja na sploh je veliko pripomoglo liberalistično pojmovanje razuma, ki razuma ne pojmuje več objektivno, se pravi kot moč, ki ima objektivno, nadsubjektivno veljavo, temveč ga podreja subjektu. Razum postane zgolj instrument, orodje, ki ga uporablja človek, kot ga hoče. Dejansko to pojmovanje veliko bolj ustreza tistemu, kar se dogaja v sodobni praksi. Skupine ljudi uresničujejo svoje interese, želje in pričakovanja, razum pa jim služi predvsem za to, da to izpeljejo. Vloga razuma je torej omejena na strategijo in taktiko, ne pa določanje in utemeljevanje ciljev. Ti so prepuščeni človekovi poljubnosti.

Kriza obče veljavnih vrednot

Tako se je pravzaprav zamajala celotna zgradba zahodne civilizacije in njenih tradicionalnih, krščanskih vrednot. Ta razvoj je zelo dobro zaznal J.-P. Sartre, ko je zapisal tole: »Ko so okrog leta 1880 francoski profesorji skušali sestaviti laično moralo, so si rekli nekako tako: 'Bog je draga in nekoristna domneva, odpravili jo bomo, a vendar je za obstoj morale, družbe in civiliziranega sveta nujno, da se jemljejo določene vrednote resno in da velja njihov obstoj za apriornega. Biti mora apriorno obvezno, da si pošten, da ne lažeš, da ne pretepaš žene, da delaš otroke itd. ... Opravili bomo torej neko majhno delo, ki naj pokaže, da te vrednote kljub temu obstajajo zapisane v nadčutnih nebesih, čeprav sicer boga ni.' Drugeče rečeno: tendenca vsega tistega, kar se v Franciji šteje za radikalizem, je nemara v temle: nič se ne bo spremenilo, če Bog odpade. Norme poštenosti, napredka in humanizma bodo ostale iste, Bog pa bo po našem prizadevanju postal zastarela domneva, ki bo mirno in sama od sebe odmr-la. Nasprotno pa eksistencializem misli, da je zelo nerodno, da Boga ni, kajti z njim izgine sleherna možnost najti vrednote v nadčutnih nebesih. Nič več ni možno apriorno dobro, saj ni zavesti, neskončne in popolne, ki bi ga mislila. Nikjer ni zapisano, da dobro biva, da je treba biti pošten, da

se ne sme lagati, saj se pač nahajamo na neki ravni, kjer so samo ljudje. Dostojevski je zapisal: 'Če Boga ne bi bilo, potem bi bilo vse dovoljeno.' In prav od tod izhaja eksistencializem. Res je vse dovoljeno, če ni Boga. In zavoljo tega je človek zapuščen, ker pač ne najde ne v sebi ne zunaj sebe možnosti, da bi se oklenil.«⁸

S tem smo v bistvu postmodernega liberalizma in njegovega pojmovanja demokracije. To je tista oblika liberalizma, ki odklanja vsako zamisel skupnih vrednot. V vsakem občestvu vrednot vidi novo obliko totalitarizma, enači ga z partijskim enoumjem in diktaturo. V tej skrajni liberalistični obliki torej ni nobene možnosti za konsenzualno, soglasno sprejeto skupnost temeljnih družbenih vrednot. Edina vrednota bi bila v tem, da ni nobene vrednote.

Toda ravno tukaj se pokaže, da liberalizem še ni demokracija. Kajti demokracija zahteva skupnost tistih vrednot, ki demokracijo omogočajo. To pa je predvsem spoštovanje človeka, slehernega človeka in njegovega dostojanstva. Dostojanstvo človeške osebe, sleherne osebe, je temeljna vrednota, na kateri je zgrajena sodobna demokracija. Zato demokracija ni samo svoboda, niso samo pravice, ampak tudi dolžnosti. Do sem pa libertiniistično-liberalistično pojmovana demokracija ne seže. Vedno znova srečujemo ljudi, ki govorijo in pišejo, da je demokracija v tem, da lahko delaš, kar hočeš, samo da te ne ujamejo. Taki ljudje očitno ne razlikujejo med demokracijo in anarhijo, to pa je za prihodnost demokracije same usodno. Kajti s takih izhodišč pridemo do vsesplošne permisivnosti in vrednostne nezavezanosti. Ta sicer ne preganja tistih, ki so drugačni, pač pa jih zelo pospešeno marginalizira in poriva na obrobje. Že navedeni sociolog A. Touraine ugotavlja, da se z odprtostjo in enakopravnostjo modernih družb stopnjuje tudi obrobnost, se pravi odrinjenost na obrobje in v nepomembnost tistih, ki upoštevajo take družbene in kulturne norme, ki so drugačne od onih, ki so trenutno v modi.⁹ Se pravi, da resnične demokracije in enakopravnosti ni mogoče graditi na splošni skepsi glede resnice in vrednot, na relativizmu in subjektivizmu, temveč na okrepljeni zavesti o temeljni vrednoti sodobnega sveta, o dostojanstvu sleherne človeške osebe.

Sklep

Postmodernizem je torej dvoumen kulturni pojav. Z ene strani presega modernost, kolikor modernost pomeni, da se hoče človek postaviti na mesto Boga in v imenu svoje znanosti, tehnike in revolucije proslavlja svojo absolutnost in vsemogočnost. Raja na zemlji ne bo, to nam je danes

⁸ J.-P. Sartre, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1968, 193

⁹ Prim. A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris 1992, 386.

jasno. V tem smislu je postmodernost odprta za religioznost ali vsaj ne postavlja tistih ovir, kakor jih je postavljala modernost. To pa je znanost in božansko poveljevanja človeka nasploh. Čeprav številne ankete govorijo o upadanju tradicionalne, posebno krščanske vernosti, vezane na institucijo Cerkve in na njen dogemski in pravni red (to se dogaja posebno v deželah Severne Evrope, ne pa v Severni Ameriki), se po drugi strani krepi zanimanje za duhovnost in za druge oblike religioznosti. Ta nova religioznost je nevezana, poljubna, sentimentalna, doživljajska in zasebniška. Kljub temu pa razodeva nekakšen smisel za transcendenco in zavest o nezadostnosti sveta, ki ga lahko znanstveno in tehnično obvladamo.

Naš čas krepi spoznanje in živo zavest o omejenosti modernega mišljenja in načina življenja. Pozitivna plat našega postmodernega obdobja je v tem, da predstavlja nesporen konec velikih utopij, iluzij in samoprevvar, ki jih je gojil zahodni človek od razsvetljenstva naprej, ko se je zavedal moči svojega spoznanja in svojega duha. Čeprav je v zadnjih treh stoletjih prišlo do številnih in odločilnih dosežkov na vseh področjih življenja – pomislimo samo na medicino – se je hkrati razkrila tudi vsa nezadostnost gole znanosti in tehnike, saj je le-ta začela resno ogrožati človeka samega.

Toda s tem, ko se v postmoderni dobi zahodni človek začneja bolj živo zvedati tudi vseh svojih meja in vse svoje neodrešenosti in nemoči, bistveno še ni doseženo. Odstranjene so nekatere ovire za verovanje, rešitve pa, ki jih postmoderni človek ponuja, še zdaleč niso resnične. Še vedno in pravzaprav še bolj se zastavlja pereče vprašanje pozitivnega smisla in norm ali pravil tega končno streznjenega bivanja. Tu pa se zdi, da stoji človeštvo na edinstvenem razpotju. Zdi se, da je ob propadu velikih utopij in iluzij postavljeno pred eno samo veliko izbiro: ali nihilizem ali krščansko upanje. Zato je naš čas – kljub vsej neprijaznosti do nas in do naše Cerkve – čas velikih oznanjevalnih možnosti, ki pa jim moramo postati bolj dorasli.

Povzetek: Anton, Stres, Značilnosti postmoderne kulture

Postmoderna miselnost in z njo povezano občutje življenja presega nekatere temeljne značilnosti novoveške kulture. Najprej se postmoderna sodobnost odpoveduje velikim ideologijam, ki so menile, da lahko dajo enotno in celovito razlago sveta in bivanja. Iz tega sledi zahteva po pluralizmu in strpnosti, ki se zlahka prevesi v skepso in dvom nad vsem, kar presega konkretno doživljanje in izkušnjo. Postmodernemu človeku je blizu fragmentarnost in tragičnost bivanja. To pomeni, da so propadle tudi velike novoveške iluzije o raju na zemlji in človeku kot nekakšnem bogu. Toda z druge strani je zato postmoderni človek še bolj ogrožen z občutjem brezizhodnosti in nesmisla bivanja. Oznanjevanje odrešenja, kakor ga pojmuje krščanstvo, ima s tem nove možnosti, ki pa jim je treba dorasti.

Ključne besede: postmoderna, pluralizem, strpnost, tragičnost bivanja, oznanilo odrešenja.

Summary: **Anton Stres, Characteristics of Postmodern Culture**

Postmodern thought and the sentiment of life connected therewith transcend some basic characteristics of modern culture. First, the postmodern present has renounced the big ideologies believing that they could uniformly and completely explain the world and existence. This has resulted in a call for pluralism and tolerance that can easily turn into scepticism and doubt about everything going beyond concrete experience. The postmodern man finds the fragmentation and tragic quality of life rather convincing. This means that the great modern illusions about heaven on earth and man as some kind of god have declined as well. Yet on the other hand, the postmodern man is even more endangered by the feelings of hopelessness and futility of his existence. This opens new possibilities to the message of salvation according to Christian belief, yet Christians still have to rise to the challenge.

Key words: postmodernism, pluralism, tolerance, tragic quality of life, message of salvation.

Drago Ocvirk

Hoja za Kristusom v porabniški kulturi

V Jezusu nas je Bog nagovoril najbolj po Božje in najbolj po človeško. V njem sta se »dobrota in človekoljubnost Boga, našega odrešenika« (Tit 3,4) udejanjili prek vseh pričakovanj. Ne le, da je dal svoje življenje za nas, ampak ga je živel do te mere ozemljeno, da je bil kakor eden od nas, zakoreninjen v določenem narodu, to je v posebnem in enkratnem zgodovinskem, družbenem in kulturnem okolju. Da bi mogel biti za vse, ni bil povzdignjen nad to okolje in izvzet iz njega, ravno nasprotno, prav iz te zakoreninjenosti in z njo je spregovoril razumljivo za vse, živel konkretne odnose z učenci, grešniki, ženskami idr. vredne posnemanja vedno in povsod, opravljal takšna dela za tiste okrog sebe, da so dobila splošno veljavo.

Vse Jezusovo življenje in delovanje se je odvijalo v čisto določenem kontekstu; v njem se je dobro počutil in tam je zastavil svoje delo za Božje kraljestvo. Ljudje so bili zanj zelo konkretni, z obrazom in imenom, go-bami in slepoto, farizeji in cestnarji, ženske in moški, otroci in starci. Zelo konkreten pa je bil za ljudi tudi on: Jezus iz Nazareta, tesarjev in Marijin sin (prim. Mt 13,55), Jud za Rimljane in Samarijane. Kako pomembno je prav to dejstvo, da je Jezus zakoreninjen v zgodovinskem, družbenem in kulturnem okolju svojega naroda, kaže v katoliški Cerkvi tudi ponovno odkrivanje judovskega ljudstva in vzpostavljanje prijateljskih odnosov z njim. Abstrakten človek, nekak 'izcedek', ki ostane, ko vse, kar ga obdaja, zavržemo, ni več človek. »Svoboda potrebuje nek svet. Človek ne more živeti kot človek med ljudmi - se pravi, 'izražati misli, ki kaj pomenijo, in učinkovito delovati'¹ - kjer koli, kakor koli, ampak le sredi nekega ljudstva in kulture, v določenem družbenem in naravnem okolju, v neki politični skupnosti. Prav to nas uči, a contrario, 20. stoletje, ki ga je opustošila totalitarna namera razkrojiti človekov svet v potekanju zgodovine. Naj gre za rasni ali razredni boj, totalitarni svet ne pozna drugih zakonov kot zakone gibanja: ni druge stvarnosti kot edinole zgodovinski proces, ni drugega živega bitja kot človeštvo v napredovanju in, na koncu vsega, srhljivo pravilo Angkarja (organizacije Rdečih Kmerov): 'Tvoja izguba ni nikakršna

¹ H. Arednt, *Les origines du totalitarisme*, Seuil, Paris 1984, 281.

izguba. Tvoje preživetje ne prinaša nobene koristi.² Pod vladavino Človeka postanejo ljudje odveč.»³

Vse to in še marsikaj drugega nagiba kristjane k misli, da bi Jezus podobno, kakor je v svoji kulturi, deloval tudi danes v naši; sprejel bi jo, da bi v njej udeležanjal in oznanjal Božje kraljestvo. Kakor je takrat iznašel prave odnose in dejanja, besede in molčanja, tako bi jih tudi v sodobni zahodni civilizaciji in njeni slovenski različici. Pravzaprav je Jezus to poslanstvo zaupal svojim učenkam in učencem, nam, ki se danes in tukaj imenujemo po njem: kristjani, zbrani v katoliški Cerkvi. Nam se v močno spremenjenih zgodovinskih, družbenih in kulturnih okoliščinah zastavlja vrsta vprašanj. Kako hoditi za njim, da bomo mogli v njegovem imenu plesti mreže novih zavez, iz katerih je stkano Božje kraljestvo? Kakšna naj bo ta hoja, da bomo v zvestobi njemu služili človeku in s tem razodevali Očetovo ljubezen do slehernega človeka? Kako zaznati spodbujanje njegovega Duha ljubezni, da bi v našo hojo za Kristusom pritegnili še druge, predvsem tiste, ki iščejo življenje tam, kjer ga je morda le malo ali nič, kdaj celo samo smrt? Ta vprašanja bi lahko tukaj strnil v eno: *Kako hoditi za Kristusom v porabniški družbi in kulturi?*

Morda se zdi komu tako vprašanje zgrešeno, saj smo navajeni slišati in tudi govoriti, da je porabništvo nekaj slabega, takšna pa je potemtakem tudi kultura zaznamovana z njim. Ali ne pomeni tako zastavljeno vprašanje, da porabniško kulturo sprejemamo, namesto da bi se borili proti njej? Mar ni Kristus blagroval tistih, ki jim kaj manjka, ne tistih ki imajo vsega v izobilju? Še vrsto drugih pomislekov proti porabniški kulturi, ki krožijo v cerkvenih krogih, bi lahko navedel, vendar se mi vsi zdijo enako površni in nedomišljeni, pač del nekih nepretehtanih in obtožujočih samoumevnosti in moraliziranj. Sam razumem porabniško družbo in kulturo kot danost s strukturnimi mehanizmi in daljnosežnimi vplivi in posledicami, danost, ki je ni mogoče poljubno sprejemati ali zavračati, kakor da bi že imeli pri roki alternativo – boljšo, se razume. Tu zagovarjam torej stališče, da je treba to družbeno-kulturno danost sprejeti oziroma priznati, da smo že v njej in nas v veliki meri določa, in odkriti, kako se je mogoče v njej krščansko umestiti in delovati, spreminjati njeno logiko in podobo v prid osebni rasti slehernega človeka. O našem času pravi rimski dokument *Za pastoralo kulture*, da je za Cerkev »*kairos*, ugoden čas za novo evangelizacijo, v katerem prinašajo nove podobe kulture toliko izzivov in opornih točk za pastoralo kulture.«⁴ Skladno s tem stališčem bom

² S. Courtois idr., *Črna knjiga komunizma. Zločini, teror in zatiranje*, MK, Ljubljana 1999, 745-746.

³ A. Finkelkraut, *L'ingratitude. Conversation sur notre temps*, Gallimard, Paris 1999, 141-142.

⁴ Papeški svet za kulturo, *Za pastoralo kulture*, Cerkevni dokumenti 85, Družina, Ljubljana 2000, 25.

tu osvetlil dve vprašanji: (1) Kaj sploh je porabniška družba? in (2) Ali lahko kristjani, ki smo del te družbe in kulture, ponudimo še kaj drugega kot moraliziranje, beg ali nebesa?

1. Družba izobilja in takojšnje zadovoljitve

Dobro se zavedamo, da je iznajdba in uveljavljanje demokracije odločilno zaznamovala medčloveške in družbene odnose ter njihovo razumevanje. Zaradi tega se tudi človek sam dojema v novi luči. Tudi nam ni neznano, da je k tovrstnim spremembam bistveno prispeval industrijski način dela in z njim povezan razvoj tehnološkega. V kratkem času je človek obvladal naravo, osvojil vesolje in danes že posega ne le v človekovo telo in vanj vgrajuje 'rezervne dele', marveč more z genskim inženirstvom napraviti nova bitja, klone, tudi človeka. Kar je bilo še včeraj znanstvena fantastika, je danes del naše resničnosti.

1.1. Od usmerjenosti v razmere k usmerjenosti v človeka

Vse te spremembe so ljudje razumeli kot stalen, neustavljivi napredek. Ko je de Tocqueville pred dobrim poldrugim stoletjem analiziral *Demokracijo v Ameriki* (1835–1840) je ugotavljal, da se v njej poraja novo razmerje posameznika do družbe in skupnih zadev. Takšno novo politično razmerje je imenoval individualizem, ki ni isto kakor sebičnost: ta je značajska lastnost. Vse številnejši pripadniki srednjih slojev, ki imajo dovolj za življenje, a so brez pravega vpliva na celotno družbo, se umikajo v zasebnost. »Otroci in dobri prijatelji so zanj (individualista) vsa človeška rasa. Kar zadeva druge državljane, stoji zraven njih, vendar jih ne vidi; dotika se jih, a jih ne čuti; obstaja le v sebi in za sebe, in če mu družina še ostaja, vsekakor lahko rečemo, da domovine nima več.«⁵ Industrijski način proizvodnje, omogoča srednjim slojem ali (malo)meščanstvu dokaj lagodno in materialno neodvisno življenje, tako da se lahko ljudje ukvarjajo s seboj in svojimi. Takim pogledom in načinu življenja so prilagodili tudi religijo, predvsem krščanstvo.

Tak tip človeka – (malo)meščana individualista –, ki je nastal v industrijski družbi, ni kritiziral le marksizem in socializem (od nacističnega do realnega), marveč tudi katoliški družbeni nauki in teologi. Tako je J. B. Metz zapisal: »Religija razsvetljenstva je za razliko od krščanstva 'naravna religija', *religio naturalis*, 'religija razuma'. Toda to razglasanje vesoljnosti v razsvetljenski religiji je varljivo. Kajti to, kar imenujejo naravna religija ali religija razuma, in bi naj veljala za vse, je tako elitna kakor razsvetljenski razum. Dejansko pripada samo novemu razsvetljenskemu človeku, mešča-

⁵ A. de Tocqueville, *Demokracija v Ameriki*, Ljubljana, 312–313.

nu, kolikor je nosilec razuma. Zaradi tega je to nadvse pozasebljena religija, ukrojena po hišni meri meščana lastnika; religija čustva in notranjosti. Ta religija ni nikakršna nevarnost, upor, protest proti definiciji stvarnosti, smisla, resnice itd., ki so v rabi v meščanski družbi menjave in uspešnosti. Dejansko posvečuje, kar velja za vrednoto že brez nje.«⁶

Ko se oziramo okrog sebe, se nam zdi, da se ta miselnost še stopnjuje in da vse bolj tonemo v individualizem. Ko Maffesoli, poznavalec porabniške družbe, govori o sodobni miselnosti, pravi: »V podobi lahko rečemo, da je to bolj struktura 'domačijskega' kot pa 'političnega'«. ⁷ Po Tocquevillu nič novega torej, samo še slabše! Povsod opažamo umikanje v zasebnost: ljudem ni mar za politiko, stranke le s težavo novačijo nove člane in politično elito, sindikatom primanjkuje aktivistov, feministke so se upehale, v Cerkvah je osip ... Nihče se noče več nikjer angažirati. Vendar je to le videz.

Zdi se, da govorita de Tocqueville sredi 19. stoletja in Maffesoli ob koncu 20. isto, vendar samo v primeru da prezremo družbeni in kulturni kontekst, v katerem dobijo podobne besede povsem nove vsebine. Vsako družbeno-kulturno okolje določa nek način mišljenja. V družbi preživetja, kot je industrijska, se misel ukvarja z razmerami, v katerih živijo ljudje. Kaj storiti, da bi bilo življenje varno, brez vojn in samovolje močnih? Kako zagotoviti *minimalno življenjsko varnost in preživetje*? Naj spomnim, da so človekove in državljanske pravice, ki so bile razglašene z ameriško neodvisnostjo in francosko revolucijo odgovor na to temeljno vprašanje o zaščiti posameznika. Tudi tako imenovane ekonomske, socialne in kulturne pravice so nastale iz bojev za preživetje v 19. in 20. stoletju. Ko samo življenje ni več neposredno ogroženo in je preživetje kolikor toliko zagotovljeno, se pri 'odkrivanju' novih pravic poudarek vse bolj seli k *pravici do kakovostnega življenja*. To pa že nakazuje, da so ustvarjeni takšni življenjski pogoji, kjer so zunanje okoliščine pod nadzorom in se težišče pozornosti premika k človeku in kakovosti njegovega življenja. Kaj take-

⁶ J. B. Metz, *La foi dans l'histoire et dans la société, Essai de théologie fondamentale pratique*, Cerf, Paris 1979, 63. »Meščanstvo se zaveda, da je nosilec novega načela, na katerega opira in s katerim ureja vse družbene odnose: načela menjave. To načelo določa proizvodnjo, kroženje in porabo. Vse druge vrednote, ki so dotlej zaznamovale družbeno življenje in ne sodelujejo neposredno v funkcioniranju te menjalne meščanske družbe, vedno bolj prehajajo v območje zasebnega, tj. na področje individualne svobode. Z ekonomskega zornega kota meščanska lastnina utemeljuje in zagotavlja svojo suvereno razpolaganje s stvarmi, uslugami, tehničnimi procesi itd. Politično iz tega ne izhaja samo zahteva po neodvisnosti in lastni suverenosti, temveč tudi dvomljiva ločitev med zasebnimi in javnimi interesi. Religija postane »zasebna zadeva«, ki jo človek »uporablja« po kriterijih kulturne potrebe in koristnosti, čeprav je v bistvu ne potrebuje (več), da bi bil subjekt na splošno« (53).

⁷ M. Maffesoli, *The Return of Dionysus*, v: P. Sulkunen, J. Holmwood, H. Radner, G. Schulze, *Constructing the New Consumer Society*, St. Martin's Press, New York 1997, 22.

ga je mogoče le v družbi izobilja, kjer ničesar ne manjka, tako da se vrednost blaga in uslug ne meri po njihovi potrebnosti, uporabnosti in koristnosti, marveč si jih lahko privoščimo kar tako, brez potrebe, za ugodje in dobro počutje. Pomislimo npr., koliko dodatkov (od radia do nagibov sedežev in elektronskih stikal za to in ono) je v avtu zgolj za naše prijetno počutje.

V globinah družbe in kulture se je težišče preneslo s prometejske namere obvladati svet, družbo in človeka na kakovost vsakdanjega, sprotnega življenja. Če je treba v *družbi preživetja* – in takšna je bila de Tocquevillova Amerika – živeti skromno in varčevati, načrtovati in živeti za boljše, svetlo prihodnost, se zanjo boriti politično, sindikalno in še kako drugače, pa stopa v *družbi obilja* v ospredje uživanje in doživljanje življenja, njegova kakovost in polnost. Tu ne gre le za uživaštvo in izživiljanje, lahko celo rečemo, da se to krči sorazmerno z zavestjo o kakovosti življenja. Za bolj kakovostno življenje so se ljudje pripravljali odpovedati marsičemu in se podvreči zahtevnim dietam in askezam (zmernost v hrani in pijači, opuščanje kajenja, telesne aktivnosti, joga ipd.).

Prav zato, ker se je pozornost usmerila iz (obvladovanja) razmer na človeka, s preživetja na kakovost življenja, ne moremo več razumeti individualizma enako kakor de Tocqueville. Postmoderni individualizem je namreč vse kaj drugega kot nadaljevanje modernega; ta je prišel do roba, ko ni več mogoče naprej v isti smeri, ampak le še nazaj; zato se obrača v svoje nasprotje: na novo in v novi izvedbi se pojavlja moč kolektiva, moč skupnosti.

1.2. Homo aestheticus: iz osame v zlitje – iz klasike v barok

Logika sodobnih družb izobilja je usmerjena na druženje, skupno dobro počutje in uživanje tega trenutka. Danes dobiva prednost vsakdanje življenje, dovolj je dnevu njegova teža; kaj bi skrbeli za jutri in ga načrtovali ali vlekli za sabo bremena preteklosti. Vsakdanje življenje je razno, liko in ga ni mogoče stlačiti v en sam kalup, ne da bi ga pohabili. Zato se proti enakosti poudarja enkratnost, proti zamenljivosti nezamenljivost, proti splošnosti posebnost, proti enoumju pluralnost, proti centralizmu razpršenost.

Vse več dejavnikov govori v prid misli, da dogajanje v družbi ne sledi nekemu neustavljivemu linearnemu razvoju,⁸ kakor se je to mislilo od razsvetljenstva naprej. Na tej veri sta gradila tako komunizem kot libera-

⁸ Naj mimogrede omenim, da je taki viziji nemalo prispevala pisava, še zlasti po iznajdbi tiska (kar upravičeno velja za začetek novega veka). Pisava namreč teče linearno, črke, besede stavki, odlomki itd. si sledijo, gredo naprej. Ko jih bralec drugo za drugo 'pobira', pride na koncu do cilja: pomena vsega tega sosledja. Danes pa gremo iz

lizem; iz nje je zrasla tako ideološka delitev na napredne in nazadnjake kot samoumevna pravica naprednih, da nazadnjake, 'reakcionarje' kar sami eliminirajo, da ne bi s tem obremenjevali razvoja, ki bi jih sicer nekoliko kasneje tako ali tako povozil. Družbeno življenje je bolj kompleksno in se dogaja med dvema poloma, recimo jima določenost in poetičnost, na enem je Apolon, na drugem Dioniz, če uporabim klasične podobe. Družba ves čas niha med obema poloma in kadar se nagne v eno smer do skrajnih možnosti, pride do reakcije in nagibanje se obrne v nasprotno smer. Zato lahko govorimo o »stalnem nihanju med strogo in umirjeno enotnostjo klasične dobe in neurejenim bohotenjem v dobi, ki jo lahko analogno imenujemo barok. Medtem ko so apolonska obdobja urejena in sistematična ter jih razsvetljuje luč razumevanja, skladna s Parmenidovim abstraktnim idealom, pa se dionizijska obdobja prepuščajo brezkončni igri nebrzdane domišljije.«⁹ *Homo economicus*, ki je nasledil grškega *homo politicus*, se danes umika pred *homo aestheticus*.

Naj nas tukaj ne zapelje ustaljeni pomen besede *aestheticus*, ki ima v slovenščini različne izpeljanke, kot estet, estetika, estetski idr., vse pa se nanašajo na lepo, na umetnost. Tako je *estet* človek, ki »ima razvit čut za lepoto in vse vrednoti s stališča lepega«, *estetika* pa je »filozofska disciplina, ki proučuje lepo in človekov odnos do lepega«. Ko pa človeka postindustrijske in postmoderne družbe označujemo za »esteta«, to ne pomeni, da ima kaj skupnega z lepim ali umetnostjo, marveč razumemo to besedo etimološko, iz njenega korena.¹⁰ V našem primeru pomeni *estetika sposobnost za skupinsko doživljanje in izražanje čustev in vzbujenj, vibriranje v skupinski harmoniji in zlitosti*. Predstavljajte si množico na rock koncertu ali nogometni tekmi, pa boste dobili predstavo o novem pomenu besede estetika. Ko smo v sozvočju z drugimi, imamo estetsko izkušnjo. »V nasprotju z modernim individualizmom so kolektivno doživljanje ali 'vibracije' nekakšne temeljne izkušnje, ki osmišljajo in strukturirajo postmoderno dobo. Potemtakem je linearen razvoj, za katerega je modernost mislila, da je trajen in da vodi v popolno uničenje domišljije in kolektivnosti, prekinjen. V novi porabniški družbi je Prometej sumljiv. Racio-

grafosfere v videosfere, v območje slike. Slika ni enoumna, ne pelje k nekemu cilju, ampak na vse mogoče strani: odpira polje povezav, asociacij. Več slik je lahko sočasno in jih je mogoče mešati, prenašati, delati kolaže. Kam to pelje? Nikamor, lahko pa v tem trenutku, sedaj, prebudi zadovoljstvo, prijetno počutje, užitek. Pomislimo, kako skokovito so se razvili video mediji, kako raznovrstna je njihova uporaba, kako razširjeni so in koliko časa se z njimi ukvarjamo ljudje, posebno mladi. Prim. R. Debray, *Vie et mort de l'image, Une histoire du regard en Occident*, Gallimard, Paris 1992; *Introduction à la médiologie*, PUF, Paris 2000, 42-49.

⁹ M. Maffesoli, n.d., 23.

¹⁰ Pridevnik *aisthetikos*: zaznaven, sposoben zaznavanja je izpeljan iz glagola *aisthanomai* zaznavam, opazim. Prim. M. Snoj, Slovenski etimološki slovar, MK, Ljubljana 1997.

nalizem modernih družb ni hotel videti, da družbeno življenje ni mogoče brez nelogičnih kolektivnih podob ali predstav, ki tvorijo okvir, v katerem je družbeno življenje mogoče.«¹¹

Moderno družbo sta oblikovali individualizem in utilitarizem, ki pa se sedaj spreminja v hedonizem in kolektivizem. Kar pomislimo na kolektivno vrenje, ki ga doživljajo ljudje na pop koncertih, športnih prireditvah, festivalih ipd. Vse se vrti okrog popolnega užitka tukaj in sedaj; to je radikalna kritika proizvodne miselnosti. Delo in napredek nista več edini veljavni vrednoti in tudi ne najvišji. Podoben zasuk se dogaja v menedžmentu, kjer se sedaj poleg instrumentalne učinkovitosti poudarjajo tudi sposobnost čustvenega vživljanja in sočutnost, čustvena pripadnost, skupinsko delo in sodelovanje; za službo ni več dovolj le visok IQ (inteligenci kvocient), ampak zahtevajo tudi visok EQ (*Emotional Quotient*, čustveni kvocient). Številna združenja civilne družbe, od dobrodelnih do konjičkarskih, od združenj staršev do verskih gibanj večkrat bolj zadovoljujejo čustveno sodelovanje in izmenjavo med člani, kakor pa služijo namenom in ciljem, ki so si jih zadala.

Na spoznavnem področju je *pojem* zamenjala *slika*, ki s svojo sugestivnostjo, namigovanjem in asociacijsko močjo predstavlja nekaj drugega. Pojmi so največkrat stvar individualnega tuhtanja in samotarskega iskanja resnice; koncept (con = s, z, capere = zgrabiti) je orodje, grabež, s katerim mislec zajema resničnost, jo obvladuje in z njo rokuje. Na prvi pogled se zdi, da slika kaj ponavzočuje ali odseva, je nekakšno ogledalo, v resnici pa je njena vloga veliko bolj temeljna: slika nekaj ustvarja, slika, izmišlja. Brez te imaginarne (imago = slika) sposobnosti ne bi bilo ne človeka ne njegovega sveta (kulture, družbe, zgodovine in okolja), tako kakor tega ni za živali, ki te sposobnosti imaginacije, predstavljanja ali upodabljanja nimajo.

Zakaj izpostavljam ta vidik?

Zato, da posebej podčrtam, kako ta imaginarna, poetična dejavnost ni zgolj individualna, ampak je najprej in predvsem družbena; izvira iz družbe in družbo vzpostavlja, s tem pa okolje, v katerem bo lahko posameznik izoblikoval svojo identiteto in osebnost v povezavi z drugimi v tem 'naslikanem', negovanem, t.j. kulturnem svetu.¹² Kar velja v temeljih, je res tudi na površini. Video mediji vzpostavljajo s sliko skupnost gledalcev, komunikacijo dotika. To je namreč vrsta komunikacije, ki z vsemi sredstvi poskuša vzpostaviti stik z drugim. Danes prevladuje prav ta nebesedna, slikovna komunikacija, v kateri je 'pomen' drugotnega pomena, za razliko od racionalistične modernosti, kjer je bil pomen kralj. Naj nam je prav ali ne, sedaj smo v novi kulturi, kulturi, ki je rehabilitirala čustva,

¹¹ M. Maffesoli, n.d., 24.

¹² Prim. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975.

doživljanje, čustvovanje, užitek. To kulturo soustvarjajo video mediji in v njihovi naravi je, da vanje stopamo prek čustvovanja in uživanja. Vsi poskusi, da »bi razumeli audiovizualne medije po poteh, ki smo se jih naučili v šoli kot npr. analiza, natančnost pojmov, logično sosledje, zgrešijo sporočilo.«¹³ Še več in za nas morda presenetljivo: ljudje v drugih civilizacijah nimajo težav z razumevanjem audiovizualne govorice. »Afričani, Azijci, Latinoameričani se počutijo prijetno v kategorijah čustvovanja, imaginacije, *grounda*,¹⁴ igre, zgodovine in mešanja. Kaj pa če je ta kultura, ki jo porajajo mediji, bliže njihovim izročilom kakor pa našim? In kaj če bi bilo to, kar imenujemo oralnost (ustno prenašanje), audiovizualno pred pojavom elektronike?»¹⁵

Če to drži (in v veliki meri, mislim, da je res), potem je treba reči, da je naše dosedanje razmišljanje o individualističnem zasebnstvu in pomanjkanju čuta za skupne in politične zadeve pomanjkljivo. Postmoderni družbeni ideali preprosto ne gredo v okvir modernega političnega projekta, kar pa seveda ne pomeni, da jih ni. »Nasprotno, priče smo novi, 'organski' solidarnosti. Ta znova združuje vse prvine, ki jih je modernost ločila. To je bolj solidarnost iz resnično doživete izkušnje kakor pa prek pojmov. Celo osebnost veže s sorodno skupino, v kateri morejo člani vložiti svoje moči v zadeve, ki so jim blizu, ali vsaj v dejavnosti, ki hranijo skupino samo.«¹⁶ Ugotoviti moramo, da se je prometejski malik sesul pod lastno težo. »Teme kot osvoboditev, aktivizem ali kultura proizvodnje so za nami.«¹⁷ Zagotovo se bodo vrnile, kot so se že tolikokrat, in to v novih oblikah, a zaenkrat so se umaknile v ozadje, vračajo pa se zastojnost in razsipnost, zapravljanje in praznovanje ipd.; vrednote, ki so svoj čas že oblikovale predmoderno družbo, a jih je moderna izrinila, oziroma potlačila in jim odrekla domovinsko pravico, čeprav jih ni mogla nikoli povsem uničiti. Pod mitom neustavljivega napredka in njegove racionalnosti (komunistične, liberalne) ter njunega čaščenja stroja je potlačeno živelo naprej.

S tega zornega kota je treba gledati na novo poudarjanje telesnosti v novi porabniški družbi. Moderna družba je skrčila telo na proizvodno sredstvo, na delovno silo, sedaj pa se uveljavlja kot erotično telo. Seveda tu spet ne gre le za spolnost, četudi v njeni obliki upora in osvobajanja, marveč za tisto globinsko moč, ki se ustavlja smrti, se kot plima vedno znova vrača kot neustavljiva ljubezen do življenja in sla po njem. Zajemanje življenja s polno žlico je postalo splošna in nesporna vrednota.

¹³ P. Babin, *Langage et culture des médias*, Ed. Universaires, Paris. 1991, 12.

¹⁴ Ground vsebuje dva vidika resničnosti: notranje in nevidno, zunanje in vidno. Je neločljivo ozadje in bistvo stvari, okolje in temelj, kontekst in razlog obstoja, videz in formalni vzrok, zavedno in podzavedno. Prim. P. Babin, n.d. 25-26.

¹⁵ P. Babin, n.d. 7.

¹⁶ M. Maffesoli, n.d., 25-26.

¹⁷ M. Maffesoli, n.d., 26.

To ukvarjanje s telesom razodeva nove oblike organske solidarnosti. Moderen demokratičen ideal temelji na samostojnem posamezniku, gospodarju samega sebe in zgodovine, ki z drugimi posamezniki sklepa pogodbe, da bi tako ustvarjal družbo in zgodovino. Logika modernosti je ločevanje in delitev (enotno družbo loči na različna področja: politično, pravno, religijsko, kulturno, ekonomsko itd.) vse do nedeljivega individuuma, potem pa te 'atome' sestavlja ali povezuje v (pogodbeno) družbo. Nasprotno in bliže logiki tradicionalne družbe je logika postmoderne družbe, kjer vezi postavlja in ohranja nekakšno zlitje v eno, celo zmešnjava, vseenost. Tako imamo uniseks modo, skupinski uniformizem (obritoglavci, navijači tega ali onega kluba, fani xy pevca) ipd. Čeprav se na prvi pogled zdi, da je povečevanje telesa vrh individualizma, pa kažejo študije prehranjevanja in diet, mode in športa ipd., da se vse to ukvarjanje s telesom dogaja pod budnim očesom drugih in zanje. Vitek in mladosten, postaven in športen hočem biti za druge. Vsa ta prizadevanja, včasih celo trpinčenje vredno puščavnikov, so del našega plemenskega, kolektivnega hedonizma. Ko rečem hedonizem, ne mislim na uživaštvo, ampak tisto široko uživanje življenja, ki ga pozna predmoderna družba in ga srečamo v arhaičnih družbah in verstvih. Druženje dobiva prednost pred posameznikovo ambicijo, praznovanje pred delom, nekoč visoko čislana pridnost velja danes za zasvojenost (deloholizem); življenje naj bo praznik, harmonija, veselje, ne pa prostovoljna tlaka in delavnik, tekmovanje in konkurenca, dolgčas in depresija.

Razsipnost, ki jo opažamo med ljudmi, ni modna muha, ampak se v njej razodeva osnovni obred vsega človeškega življenja. Tega niti družba, ki se udinja individualističnemu utilitarizmu in razumu, ni mogla odpraviti. Če se je nekoč teh bivanjskih razsežnosti zavedala mistika, govorimo danes o hiperracionalizmu. To pomeni, da »je v ozadju nerazumnega razum in ta razum se nanaša na prvinsko logiko skupnosti, ljubezen in privlačnost. Priznavanje takšne 'hiperracionalnosti' družbenega predpostavlja, da se v družbeno teorijo vključijo prvine, ki so bile doslej prepogosto zapostavljene.«¹⁸ Religija in obredje dobijo v tej luči nov pomen in vrednost. Celo tisti brez religije ustvarjajo obrede, ki jih povezujejo telesno: praznik piva in cvetja, Oktoberfest, karnevali, plesi, glasba, šport idr. V vsem tem se izraža potreba po občestvenosti v vsakdanjem življenju in zavračanje prometejske poti v racionalizacijo in 'odčaranje' sveta.

Estetska izkušnja je tako neločljivo povezana s telesom: svojim in drugimi. Šele v konkretni skupnosti, t.j. interakciji z drugimi, dobiva človek svojo identiteto. Zato postmoderen človek išče druge, da bi našel sebe, se z njimi druži, ker je zase šele, ko je zanje. Od tod množica 'plemen' zaradi življenjskih stilov, dejavnosti, oblik in predmetov konzumiranja, v ka-

¹⁸ M. Maffesoli, n.d., 29.

terih najdejo ljudje zatočišče in varnost, toplino in sprejetost, identiteto in smisel, hkrati pa se razlikujejo od pripadnikov drugih plemen. Ukvarjanje s telesnim izgledom, ki se kaže v reklamiranju, uživanju mamil, alkohola, hrane in mode, v *body-building* športih, je veliko več kot površinski in nepomemben pojav. »To je del velike simbolne igre, določen način, kako se dotikati drugih, biti z njimi v odnosih, z drugimi besedami kako graditi družbo ... Posamezno telo je temelj družbenega telesa.«¹⁹ Če ne razumemo telesa, tudi ne razumemo kulture, ki je utemeljujoča matrika družbenega življenja. Mauss in Foucault poskušata pokazati, da družbeno telo ne more obstajati iztrgano iz posamičnega telesa, ki je podlaga za graditev družbene stvarnosti.«²⁰

Danes odkrivamo družbeno naravo in pomen človeškega telesa. Zato je treba gledati na novo porabniško družbo, ki goji tak kult telesa, drugače kot doslej. »Telo je paket 'inštaliran' v zunanji svet ... Zato lahko izpostavi svojo identiteto le, če je umeščen v družbeni svet. Ta umeščenost je povezana s številnimi telesnimi dejavnostmi, ki so sestavni del nove porabniške družbe in ki vključujejo navidezno protislovne dejavnosti, kot so vinske veselice in skrb za telo, diete, kozmetika in teatralnost. Še zlasti nam kult telesa pomaga uvideti, kako so take igre razkazovanja del velikega simbolnega sistema, ki ni zanemarljiv z vidika našega družbenega življenja. V vse bolj prevladujoči kulturi komunikacije se udejanja takšen simbolni sistem. Živimo tako kot tisti, ki smo jih imeli za naivne ali primitivne in v katerih je bilo posamično ali družbeno telo močno nabito s komunikacijskim simbolizmom. Naši telesni obredi so antropološka stalnica, sredstva, s katerimi se človek umešča v mrežo ali odnose z drugimi. Telo je vzrok in učinek komunikacije, simbolnega reda, skratka, družbe.«²¹

2. Kristjani v 'estetski' družbi in kulturi

Z vidika vere nudi estetska družba s svojo organsko solidarnostjo več možnosti, kakor jih je nudila modernost. Zato bi sedaj rad pokazal vstopna mesta za krščanstvo v to vrsto kulture ali njene »izzive in oporne točke za pastoralo«, kot pravi že omenjeni rimski dokument.²²

Ena pomembnih novosti nove kulture je to, da daje religiji, v našem primeru krščanstvu, *novi mesto in vlogo v družbi*. Če jo je modernost pahnila v zasebnost, ji (postmoderna) porabniška kultura odpira vrata v javno življenje, priznava ji status civilno-družbene ustanove in velja za upoštevanja vrednega sogovornika v javni razpravi. »V tej tako potrebni

¹⁹ M. Maffesoli, n.d., 35.

²⁰ M. Maffesoli, n.d., 35.

²¹ M. Maffesoli, n.d., 36.

²² Papeški svet za kulturo, *Za pastoralo kulture*, Cerkevni dokumenti 85, Družina, Ljubljana 2000.

laičnosti bo spet treba najti mesto za religijo: gotovo ne v središču in dominantno, pa tudi ne zunaj, izločeno, temveč v intimnem sosledstvu.²³ Ko se politično in ekonomsko umikata pred estetskim, bi bilo zgrešeno, če bi Cerkev pri opravljanju svojega poslanstva in za dosego svojih ciljev v prvi vrsti računala na politično ali ekonomsko moč. To je bilo zgodovinsko upravičeno in celo nujno v drugačni vrsti kulture in družbe z drugačnim tipom človeka, danes pa je treba izhajati iz osebe in graditi na njej, kar je papež tako preroško nakazal v svoji prvi okrožnici z znamenitim »človek je pot Cerkve.« Ker ga je treba upoštevati v vseh njegovih razsežnostih in pogojenosti, se bo tudi vera živela drugače kot zgolj neka vednost, ki jo je treba učiti in o njej prepričevati. Celostno pričevanje, osebna in skupna hoja za Kristusom so tisto, kar more pritegniti s svojo kakovostno kristično navzočnostjo in delovanjem v družbi. Pomembna postaja celostna izkušnja vere, ki se deli prek vsakdanjega življenja in v njem. In končno, verouk kot šolski predmet mora postati več kot samo učenje - uvajanje v Jezusovo šolo življenja; spet mora dobiti mistagogične razsežnosti, da bi zadovoljil potrebe in zahteve estetskega človeka.

Vernik živi, dojema in izraža svojo vero v estetski družbi kot *romanje*.²⁴ Za romanje vemo, da je verska dejavnost, ki združuje vse antropološke in verske razsežnosti. Romar roma skupaj z drugimi k skupnemu cilju, npr. na Brezje, da se sreča s svojim Bogom in najde samega sebe pred njim in skupaj z drugimi, se sooči z vso svojo resničnostjo in jo poustvarja v liturgiji in zakramentih, spravi, dobroti in odgovornosti za skupnost. Vse to je mogoče le v določenem občestvu vere, v določeni organizaciji in ustreznih ustanovah. Pomislimo na naša taizejska romanja mladih. Telo in duh, drugi in svet zavibrirajo v ubranosti in edinosti, ločenost in tujost se umakneta v ozadje.

V 'estetski' kulturi dobijo vso veljavo *zastonjskost in razsipnost, (ob)darovanje*: sprejemanje in dajanje. Tako se presega logika preračunljivega daj-dam, ki velja v tržnem gospodarstvu in si poskuša podrediti vso družbo, ko se denar postavi na mesto Boga, ko Mamon spodriva Boga, račun milost. V miselnosti, ki ceni omenjene vrednote, je gotovo več prostora za skrivnost življenja, njegovo podarjenost, kot v ekonomski.

Tudi *poudarjanje in pomen telesnosti* ni v nasprotju s krščanstvom, kolikor se v tem upravičeno uveljavlja zatirana in prezirana antropološka danost. Nobenega razloga pa ni, da ne bi bili kritični do nekaterih oblik te antropološke danosti, ki ni nujno človeško in krščansko konstruktivna. Angleški dominikanec Fergus Kerr pokaže, kaj lahko pridobi teologija, ko prisluhne telesnosti, saj je njen pomen takšen, da verujemo v inkarna-

²³ Navaja D. Ocvirk, *Atlas sodobnih verstev*, Družina, Ljubljana 1999, 10.

²⁴ Prim. D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.

cijo in vstajenje mesa. Ob upoštevanju naše telesnosti dobi vera spet javno veljavo. »Vera je v območju mislečega jaza porinjena v čisto zasebnost, intimo, nevidnost in neučinkovitost, tako da vernik nima več kaj izraziti in na koncu niti sam več ne ve, da je (bil) vernik. Kadar pa vzamemo resno pomen jezika in dejavnosti, s katerimi je povezan, s tem pa tudi telesnost in materialnost, se vera pokaže kot pomembna javna, vidna zadeva. 'Vera kot upanje in veliko drugega je vpletena v človeško življenje, že v vseh okoliščinah in reakcijah, ki sestavljajo človeško življenje'.²⁵

Drugačno bo tudi *podajanje vere*. Ponavadi se misli, da je treba najprej utemeljiti obstoj Boga, da bi potem ljudje lahko verovali. Toda vprašanje Božjega obstoja pride ali prepozno ali prekmalu. »Resničen dokaz o Bogu bi moral biti kaj takega, s čimer se lahko človek prepriča o Božjem obstoju. Vendar mislim, da so hoteli verniki, ki so ponudili takšne dokaze, analizirati in utemeljiti svojo 'vero' na intelektualnem področju, čeprav sami niso nikoli prišli do vere po tej poti. Morda bi lahko 'koga prepričali o Božjem obstoju' z določeno vzgojo, z oblikovanjem njegovega življenja na določen način.«²⁶ Dejansko je pravo vprašanje: kako se naučimo govoriti o Bogu, kako smo uvedeni v rabo besede Bog. Tu se otrok ali odrasel srečuje s pestro izbiro dejavnosti: blagoslavljanje, preklinjanje, praznovanje, češčenje, spreobračanje, odpuščanje ipd. Pojem Boga se tako zaradi določenih izkušenj in dejavnosti v življenju Cerkve – ta je živo izročilo – uveljavlja in vzpostavlja v našem življenju. Ob tej besedi pa tudi vidimo, »da besed ni vedno mogoče primerjati s predmeti, katere naj bi predstavljale.«²⁷ Zato je od dokazovanja in prepričevanja potrebnejše pričevanje; od tod tudi pomen svetnic in svetnikov kot pristnih prič vere in dejanske hoje za Kristusom.

Novo mesto in veljavo dobi tudi obredje. V racionalistično-individualističnem pojmovanju človeka ne najde obredje, ki je telesna dejavnost, pravega mesta, in se poudarja predvsem notranja molitev. Liturgija je veljala za nekaj 'zunanjega'; pridigarji govorijo o 'zunanji slovesnosti', kakor da bi bila kje kakšna notranja slovesnost! »Težava je v razumevanju, da nam ni treba izbirati med globoko zbranostjo in ustaljenim in mehaničnim obnašanjem. Kakor v številnih drugih situacijah, po Quinovih besedah, 'navadna sporočila so duh življenja'.«²⁸ *Lex orandi, lex credendi!*

Kartezijska psihologija je tudi ohromila *moralno teologijo*, saj jo je zvedla na zasebnost, misel in namen. Če vzamemo za primer status zarodka in splava, vidimo, da je upoštevanje telesnosti odločilnega pomena. »V moderni filozofski tradiciji je pojem osebe povezan s pojmi zavesti o sebi,

²⁵ F. Kerr, *La Théologie après Wittgenstein. Une introduction à la lecture de Wittgenstein*, Cerf, Paris 1991, 206.

²⁶ F. Kerr, n.d., 212.

²⁷ F. Kerr, n.d., 213.

²⁸ F. Kerr, n.d., 235.

racionalnosti, avtonomije ipd. Ne glede na to, kako pomembni so ti pojmi, ne gre pozabiti očitnega dejstva, da smo predvsem živali določene vrste. Precej preden smo vedoč in hoteč 'jaz', sposoben razmišljanja, samozavedanja in upravičen do moralnega očitka ali občudovanja, smo živa bitja, ki na številne načine reagirajo na svoje okolje.«²⁹ To velja tudi za zarodek, ki je v tesnem razmerju in fizični odvisnosti od odrasle pripadnice naše vrste. Bolj ko se zavedamo, da smo telesna, fizična, živalska bitja, bolj upravičeni so teološki ugovori proti splavu in poskusih na zarodkih. Če torej opustimo metafizično pojmovanje jaza, še zdaleč nismo oslabili tradicionalnega odpora do splava, ampak smo ga, prav nasprotno, okrepili. V tej luči postane bolj razumljivo, zakaj nas bo kralj ob poslednji sodbi sodil po tem, kako smo ravnali s telesnimi potrebami soljudi. Ali smo jih nasitili, odžejali, oblekli.

Pri upoštevanju naše telesnosti, dobijo novo moč tudi nekatere *kristološke teme*. Medtem ko nekateri teologi opuščajo razlago Jezusove daritve na križu kot odkupnine za naše grehe, jo nanovo ovrednoti družbena antropologija Reneja Girarda. Vsaka skupnost od plemenske do moderne potrebuje namreč 'grešnega kozla', da 'razloži', kdo je kriv za njene neuspehe in nered. Ko ga preganja in izžene (nacisti Jude, nearijce, kristjane; komunisti razrednega sovražnika), se spravi sama s seboj in tako ustvarja pogoje za svoje preživetje. Ko se ljudje zavemo, kako deluje mehanizem pravne žrtve, ni več potrebno iskati žrtve, 'krivca', grešnega kozla. »Jezus je hote sprejel vlogo grešnega kozla, da bi ohranil skupnost. Toda po njegovi smrti se je krog prekinil: 'greh' njegovih mučiteljev ni padel nanje. Jezusova smrt je storila nekaj, kar se drugače ne bi moglo storiti, glede na mesto grešnega kozla, v kateri koli človeški skupnosti. Če vztrajamo pri trditvi: 'Mi smo brez greha', pravi Girard, se upiramo strašni resnici o nas samih, po kateri potrebujemo grešne kozle, da bi ohranili mir.«³⁰

Danes, ko je toliko nasilja v družbi (terorizem, ugrabitve, kriminal idr.) in med narodi (vojne), je izredno pomembno zaščititi prav telo, ki je predmet različnih oblik mučenja in torture. V svojem zadnjem delu pokaže Girard, da se more samo krščanstvo uspešno ustavljati nasilju. »Edino evangeljska beseda resnično problematizira človeško nasilje. V vseh drugih razmišljanjih o človeku se na vprašanje nasilja odgovori prej, preden je sploh zastavljeno. Ali imajo nasilje za božansko, in to so miti, ali ga pripisujejo človeški naravi, in to je biologija, ali je rezervirano le za določene ljudi (ki so tedaj čudoviti grešni kozli), in to so ideologije, ali pa velja nasilje za preveč naključno in nepredvidljivo, da bi ga mogel človeški razum upoštevati: to je naša dobra stara razsvetljenska filozofija. Na-

²⁹ F. Kerr, n.d., 239.

³⁰ F. Kerr, n.d., 247.

sprotno pa se pred Jožefom, Jobom, Janezom Krstnikom, Jezusom in še drugimi žrtvami sprašujemo, zakaj so množice izgnale in pobile toliko nedolžnih, zakaj toliko podivjanih skupnosti Vse to osvetli krščansko razodetje (...).«³¹

Pogled na človeka kot obredno in razumno žival, (animal rituale et rationale), omogoča *bolj celovito obravnavo religije*. Religija je zakoreninjena v družbenih procesih in ni nekaj, kar bi si ljudje izmislili ali napravili. »Ker se ljudje veselijo in tožijo, vzklikajo od radosti, izpovedujejo svoje grehe in drugo, so morda tudi sposobni misliti o Bogu. Kult ni rezultat vere v Boga, marveč njen predpogoj. Teološki pojmi so, tako kakor vsi pojmi, zakoreninjeni v določenih ustaljenih oblikah delovanja, odgovarjanja, načina nanašanja na naravni in zgodovinski kontekst. Sama ideja o Bogu je odvisna od tako prvinskih dejstev, kakor je to, da ljudje v določenih okoliščinah ne morejo preprečiti drgetanja od strahu ali sramu ipd. Iz tega ne sledi, da ima beseda Bog prostor v naših pogovorih samo zato, ker radi prepevamo nabožne pesmi: toda če si ne moremo predstavljati, kaj je spoštovanje obredov, veselje ob petju nabožnih pesmi in drugo, nam bo religija zagotovo ostala nepregledna.«³² Tako kot povsod drugod imajo prvinske reakcije pomembno vlogo tudi pri oblikovanju pojmov v religiji. Zato lahko rečemo tudi za religijo, da ni toliko nekaj mišljenega kakor plesanega, če kaj vpliva na življenje in imaginacijo. »Vsekakor, ko ljudje ne bodo več slavili Boga, ne bo več potrebe po teologiji.«³³

Končno lahko v tej perspektivi *sprejemamo življenje v vsej njegovi končnosti*, ne da bi ga imeli za kazen, ječo in izgnanstvo. »Potrebujemo terapijo, da bi se rešili težnje po primerjavi, seveda v našo škodo, z bitji brez telesa, pa naj bodo to angeli ali stroji. Telesnost, ki nas navidezno ločuje drug od drugega, je dejansko ravno tisto, kar najprej omogoča naše skupno bivanje.«³⁴

Poudarjanje izkušnje in doživetja daje v porabniški družbi odlično mesto telesu. To pa še zdaleč ne vodi v osamo, temveč prav nasprotno, v svoji telesnosti ustvarjamo družbo, telo gre k drugemu telesu, se z njim poveže, z njim doživlja in čuti. Zato Wittgenstein pravi: »'Modrost je siva,' nasprotno pa sta življenje in religija zelo barvita.«³⁵ Mislim, da spet prihajajo časi za to barvitost in s tem za krščanstvo, če bomo znali ustvarjati vedno nove oblike druženja, kjer se bodo ljudje čutili sprejete in nagegovane, kjer bodo kaj prejeli in lahko kaj dali, kjer bodo imeli kaj početi. Pestrost verskega življenja v skupinah in združenjih, ki opravljajo različne dejavnosti, se mora naseliti v naših župnijah, ki znajo biti velikokrat

³¹ R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris 1999, 284.

³² F. Kerr, n.d., 249.

³³ F. Kerr, n.d., 250.

³⁴ F. Kerr, n.d., 255.

³⁵ L. Wittgenstein, *Culture and value*, Blackwell, Oxford 1994, 62.

skoraj prazen upravni okvir ali prostor, kjer se podajajo vzvišene, a neživljenjske misli in zapovedi. Zato morajo biti pobude v vsej Cerkvi in sleherni župniji dobrodošle, od kogar koli že pridejo, kajti v nasprotnem primeru se bodo uresničevale mimo in zunaj nje, vera brez del in vernih, pa bo odmirala in z njo verno občestvo. Nove razmere zahtevajo zato tudi od odgovornih veliko pozornosti in posluha, da bi se mogla Cerkev pravočasno in pravilno odzivati na namige Duha v iskanjih in željah ljudi. Znova in znova bi se bilo treba spraševati in posvetovati o opravljenem in doseženem, potrebnem in nepotrebnem, metodah in vsebinah delovanja.

Prvo zasedanje sinode je začrtalo štiri vidike, ki naj jih upoštevamo v svojem nadaljnjem razmišljanju in iskanju. Gre pravzaprav za prednostne odločitve za: *človeka, dialog, občestvenost in novo evangelizacijo*. Čeprav nisem poskušal šolsko sistematično odgovoriti na te štiri teme, upam, da sem ponudil po eni strani uvid v porabniško kulturo in družbo, v kateri živimo in jo sooblikujemo, po drugi strani pa opozoril na možna vstopna mesta ali oporne točke za našo vero, njeno uresničevanje in vplivanje na to kulturo. Poskusil sem pokazati na globinske premike v sodobni kulturi, ki že določajo in bodo še bolj določali njeno smer. Zavedam pa se, da nas na njenem površju v naši družbi tu in sedaj vznemirja in skrbi še marsikaj drugega. Predvsem vse tisto, kar je še povezano s totalitarno izkušnjo in protikršćanstvom. Prepričan sem, da so to bolj ostanki modernosti in bodo z njo prej ali slej izginili. Pomembne so druge reči in na te sem poskušal opozoriti.

Naj končam z mislijo, ki nas spremlja v zvezi z družbo izobilja in porabništvom. Okrog nas in med nami je toliko revščine in najosnovnejše življenjske potrebe niso potešene. Ali ne bi bilo treba govoriti tudi o družbi pomanjkanja? Gotovo, delitev dobrin ni pravična in vse preveč ljudi je odrinjeno od obložene mize. Vendar tudi ti razmišljajo o kvalitetnem življenju in po njem težijo, ker tudi oni dihajo to, kar je v kulturnem in družbenem ozračju. Za kristjane in našo Cerkev je to izziv, da ob usmerjanju v 'romarsko' življenje in delovanje svoje vere ne pozabimo tudi na njeno preroško razsežnost, ki kliče po osnovni pravičnosti in zavzemanju zanjo. Prav preroškost naše vere nam more pomagati, da se bomo vedno znova odpovedali logiki plemenskosti porabniške družbe, kjer se vsaka skupina zapira vase in skrbi za ugodje in užitek le svojih članov, in imeli odprte oči, roke in srce za vse, ki jih pesti pomanjkanje. Ne bomo ravnodušni, kaj se dogaja z drugimi, z njihovimi dušami in telesi. Kolikor bolj se bomo zavedali katoliškosti, občosti Cerkve in jo v svojih občestvih doživljali kot zakrament edinosti človeškega rodu in človekove presežnosti, toliko bolj bomo tudi verodostojni, saj ne bomo dopuščali, da bi bratje in sestre ostali pred vrati gostije, na katero nas vabi Gospod.

Povzetek: Drago Ocvirk, Hoja za Kristusom v porabniški kulturi

Predavanje najprej predstavi porabniško kulturo in vrednote, ki jih postavlja na prvo mesto. Boj za preživetje je zamenjala želja po kvalitetnem življenju, druženju in uživanju skupaj z drugimi. Pomembno je tukaj in sedaj, čustva stopajo pred racionalnost, skupno uživanje spodriva individualizem, ki je bil kralj v modernosti. Čeprav je po svetu še veliko revščine, pa so ideali porabniške družbe vse bolj razširjeni ideal vsega človeštva. Kako uresničevati hojo v takšni kulturi je vprašanje, na katerega poskuša odgovoriti drugi del. Krščanstvu niti ne preostane drugega, kakor da resno vzame to porabniško kulturo, predvsem njeno vrednotenje telesa. Prav tu morejo namreč kristjani, skladno z vero v inkarnacijo in vstajenje, evharistijo in poslednjo sodbo, odpirati oči za stisko tistih, ki jih porabništvo postavlja ob rob, in gojiti nove oblike solidarnosti. Tako bodo mogli tudi sami vedno bolj uživati življenje v obilju, ki ga prinaša Kristus.

Ključne besede: porabniška družba, postmoderne vrednote, estetska družba, Dionizij, Apolon, telo, grešni kozel.

Summary: Drago Ocvirk, Following Christ in Consumer Culture

The treatise first presents consumer culture and its leading values. The struggle for survival has been replaced by a desire for high-quality life, socializing, enjoying life together with others. The here and now is important, emotions come before rationality, common pleasure supplants individualism reigning in modernism. Though there is still much poverty in the world, the ideals of consumer society keep spreading as the ideals of all humanity. How to follow Christ in such a culture is the question dealt with in the second part of the treatise. Christianity has no choice but to take this consumer culture, especially its valuing of the human body, seriously. Just here Christians believing in incarnation and resurrection, in the Eucharist and the Last Judgement can open the eyes for the need of those marginalized by consumerism and grow new forms of solidarity. This will enable them to increasingly enjoy their life in abundance brought by Jesus Christ.

Key words: consumer society, postmodern values, aesthetic society, Dionysus, Apollo, body, scapegoat.

Ivan Štuhec

Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo

**Ekleziološki in pastoralni vidiki pastoralnega načrta lokalne Cerkve,
še posebej župnije, v luči vseslovenske sinode**

Uvod

Teološki simpozij 2000 je postavljen v zgodovinski okvir jubilejnega leta in priprav na drugo zasedanje sinode Cerkve na Slovenskem. Zato je razumljivo, da je celotna tematika posvečena odnosu med sodobno kulturo in Cerkvijo oziroma na njene odgovore na vprašanja, ki jih postavljajo znamenja časa. Naš prispevek je predvsem ekleziološke in pastoralne narave, saj bomo skušali odgovoriti na vprašanje, kako naj Cerkev, ki je na poseben način uresničena v župnijski skupnosti, odgovori sodobnemu človeku na njegova, od vere in moralnih dilem izzvana vprašanja. Sodobni človek je pogosto do Cerkve kritičen, kdaj tudi zaradi privzgojenih in še vedno vzdrževanih predsodkov, v sebi zaradi različnih izkušenj pogosto globoko prizadet in ranjen, končno pa vedno išče neko rešitev iz življenjskih stisk.

Drugi vatikanski koncil je daljnovidno spregovoril o »nalogi vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorjenja današnjega časa poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojaajo v luči božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati« (CS 44). Gre za naročilo koncila, da je za vsako evangelizacijo, tudi za novo, nujno, da v moči Svetega Duha prisluhne realnosti današnjega časa in sodobnega človeka, da to resničnost presoja in razlaga v luči Božje besede. Ali kakor nam je naročil papež Janez Pavel II.: »Sinoda predstavlja za Cerkev v Sloveniji zgodovinsko priložnost: poklicana je, da v novih družbenih okoliščinah izdela posodobljen in jasen pastoralni načrt ... Ozi-rajte se, dragi bratje in sestre, na blaženega Slomška, ki je vedno gledal na človeka v danih okoliščinah in je znal videti težave, omejenosti in nemoč osebe, kakor tudi njeno veselje, njene možnosti, njena najplemenitejša stremjenja.«¹

¹ Janez Pavel II., *Govor v mariborski stolnici*, 19. 9. 1999, Družina, 26. 9. 1999, str. 6.

Papežev poudarek je jasen: Cerkev mora upoštevati nove družbene razmere v katerih se je znašla po letu devetdeset, pri tem pa naj posebno pozornost posveti stanju človeka oz. oseb, da bi potem v luči razodetja in po zgledu blaženega A. M. Slomška izdelala posodobljen pastoralni načrt.

1. Poslanstvo Cerkve – nova evangelizacija

Pod naslovom »Poslanost Cerkve« je Koncilski odlok o misijonski dejavnosti spregovoril o sodobnem poslanstvu Cerkve, ki temelji na Jezusovih besedah iz Matejevega in Markovega evangelija, kjer je rečeno: »Pojdite in učite vse narode, kršćujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal!« (Mt 28, 19.20). »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu! Kdor bo veroval in bo kršćen, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo pogubljen« (Mr 16,15). Odlok tako zaključi, da se »poslanstvo Cerkve spolnjuje z delovanjem, s katerim v poslušnosti Kristusovi zapovedi in ob nagibanju milosti in ljubezni Svetega Duha postaja v polnosti dejavno navzoča vsem ljudem in narodom, da bi jih z zgledom življenja in z oznanjevanjem, z zakramenti in drugimi sredstvi milosti privedla k veri, k svobodi in h Kristusovemu miru, tako da bi se jim odprla prosta in zanesljiva pot do polne deležnosti pri Kristusovi skrivnosti. Zato mora Cerkev pod vodstvom Svetega Duha hoditi po isti poti, po kateri je hodil Kristus, namreč po poti uboštva, pokorščine, služenja in žrtvovanja samega sebe do smrti, iz katere je s svojim vstajenjem izšel kot zmagovalec« (M 5).

Ko danes govorimo o novi evangelizaciji kot poslanstvu Cerkve, je jasno, da gre za oznanjanje veselega oznanila razodetja Jezusa Kristusa vsem ljudem ter vabilo k spreobrnjenju in k veri (SPK 53), ne pa za rekatolizacijo v smislu konkivistadorstva, kakor to nekateri Cerkvi vztrajno očitajo. Vera je osebno srečanje s Jezusom Kristusom. Verovanje se tako nanaša na osebo in na resnico. Človek, ki se vključi v proces evangelizacije, postopoma spremeni življenje, svoje mišljenje in način bivanja ter sobivanja z drugimi.

Posredovanje vere pa danes poteka v izrazito sekulariziranem svetu, v katerem se Cerkev srečuje z ljudmi, ki Kristusa ne poznajo, ki so se z njim srečali pri zakramentu krsta ali birme, niso pa zaživeli v občestvu verujočih, v Cerkvi.² Srečuje se tudi z drugimi oblikami verovanja in svetovnimi

² Socialno religiozna tipologija vernosti na podlagi mednarodne raziskave »Gott nach dem Kommunismus« kaže naslednjo tipologijo vernosti:

2. Tip A: cerkvena (teistična podoba Boga, redni obisk cerkve) 13%.

3. Tip B: kulturno-cerkvena (deistična podoba Boga, pogost obisk cerkve) 15%.

4. Tip C: religiozna (teistična podoba Boga, priložnostni obisk cerkve) 9%.

5. Tip D: kulturnoreligiozna (deistična podoba Boga, priložnostni obisk cerkve) 28%.

verstvi ter naravnimi religijami, ki jih spoštuje in z njimi vstopa v dialog. Stalna evangelizacija pa je potrebna tudi tistim, ki so zvesti evangeliju, da lahko svojo vero utrjujejo in poglobljajo, za vedno bolj dosledno življenje po veri. Nova evangelizacija je potrebna zaradi sprememb, ki so se zgodile v srcih ljudi in njihovem mišljenju. »Nova« se nanaša na stanje človekovega duha, ki ga je potrebno pozorno in spoštljivo odkrivati, da bi mogli zaznati tista vprašanja, ki vznemirjajo sodobnega človeka ali pa mu jih pomagati celo zastavljati. V človeku je potrebno prebujati in poglobiti verski čut ter na njem zidati osebno vero. Prvenstvenega pomena za novo evangelizacijo je zato pričevanje z lastnim življenjem kristjanov kot posameznikov in kot skupnosti. »Od osebnega pričevanja je največ odvisno ali bo krščanstvo ponovno postalo »dogodek«. Največja težava, da tega cilja ne dosegamo tako kot bi želeli, ni zunaj Cerkve in v današnji kulturi, ampak znotraj Cerkve, odvisno od nas, od naše slabotne vere, od naše medle krščanske zavesti, od našega strahu pred evangelijsko svobodo, ki je pripravljena zastaviti svoje življenje«. ³

Z evangelizacijo se sproži proces preoblikovanja osebne in skupne zavesti ljudi, njihovega konkretnega življenja in bivanjskega okolja. Z močjo evangelija se preoblikujejo vrednote, interesna področja, miselne smeri, viri navdihnjenja in življenjski vzori, ki so v sozvočju ali nasprotju z odrešenjskim načrtom. Evangelizacija deluje na osebno spreobrnjenje in hkrati vključuje preoblikovanje družbe, s tem da gradi vesoljno bratstvo po Božjem načrtu. Tako je najtesneje povezana s prizadevanji za osvobajanje najbolj pozabljenih in ogroženih, ki so prvi poklicani v Božje kraljestvo.

Pri evangelizaciji nujno uporabljamo prvine človeške kulture in kulture. Zato je inkulturacija eden od velikih izzivov za novo evangelizacijo. Cerkev v luči Božje besede more in mora prevzeti vse pozitivne vrednote različnih kultur, hkrati pa zavreči tiste prvine, ki ovirajo posameznika in ljudstva, da bi lahko razvili svoje pristne možnosti za izbiranje življenja.

Da pa bi Cerkev to svoje poslanstvo v sodobni družbi lahko opravljala, potrebuje svobodo pri svojem delovanju. Papež Janez Pavel II. je tako že v omenjenem govoru v mariborski stolnici podčrtal pravico Cerkve, do »tiste svobode, ki je potrebna za opravljanje poslanstva Cerkve. Kolikor imajo kristjani kot državljani dolžnost prispevati k skupnemu dobremu celotne družbe, imajo kot verniki pravico, da njihove legitimne dejavnosti

6. Tip E: nereligiozni (zanika obstoj Boga ali pa je neodločen) 35%.

Če to tipologijo primerjamo s podatki obiskovalcev nedeljske maše iz leta 1998, dobimo naslednjo sliko: pogosti 14%, priložnostni 46%, nikoli ne obiščejo cerkve 40%.

Prim. Niko Toš in Vinko Potočnik, *Religion und Kirche in Slowenien*, v: *Religion und Kirchen in Ost (Mittel) Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien*, Wien 1999, 295.

³ F.Rode, *Nova evangelizacija*, v: *Katoliški laiki v službi evangelizacije*, Ljubljana 1993, 25-26.

niso ovirane».⁴ Verska svoboda je ena od temeljnih človekovih pravic, zato je prizadevanje zanjo ne samo državljanska pravica, ampak tudi dolžnost slehernega kristjana. V tem okviru postane Cerkev tudi pomemben sogovornik družbenim institucijam, kar jo po naravi stvari postavlja tudi v politični kontekst. Seveda pa je od nje same odvisno, iz katerih predpostavk v družbenem in političnem prostoru nastopa.

2. Prostor nove evangelizacije

Družbene spremembe v devetdesetih letih so prinesle Cerkvi načelno prostost in svobodo pri delovanju. Zaradi tega je danes prostor evangelizacije bistveno širši, kot je bil v preteklosti, ko je posredovanje evangelija bilo omejeno na družino in na notranji cerkveni prostor, ki sta ga predstavljala cerkvena zgradba in župnijska veroučna učilnica. Brez dvoma ostaja družina privilegirani kraj evangelizacije, če je to človeško in zakramentalno trdna skupnost. Splošno znano pa je, da danes z družino ni tako in da je v globoki krizi.⁵ Prav zaradi tega dejstva je pomembno, da Cerkev kot celotna skupnost krščanskega občestva vidi in pripravlja tudi druge možnosti, kjer se ljudje lahko srečajo s Kristusom Odrešenikom, po katerem hrepenijo.

V času po 2. vatikanskem koncilu je prišlo do močnega razmaha duhovnih gibanj, novih oblik združenj, društev in organizacij.⁶ V »Posinodalni apostolski spodbudi o krščanskih laikih« (PASOKL) papež imenuje te oblike evangelizacije osebne oz. občestvene oblike deležnosti pri življenju Cerkve in našteje tudi eklezialne kriterije, po katerih se takšne oblike življenja Cerkve razlikujejo od drugih, kot so civilna združenja ali pa tudi sekte.⁷ Te oblike občestvenega življenja temeljijo na karizmah, s katerimi so obdarjeni vsi krščeni in so sestavni del skrivnostnega občestva Cerkve. S pomočjo različnih oblik laiškega združevanja je mogoče uresničevati novo evangelizacijo na tistih področjih življenja, ki so zaradi visoke specializacije in diferenciacije družbe postala nekakšni oddaljeni prostori življenja, ki so samemu sebi zadostni in do katerih običajne poti evangelizacije, npr. župnijska, ne sežejo. Te oblike apostolskega življenja tudi lažje posežejo na področje političnega, gospodarskega, socialnega in kulturnega življenja, zato jih cerkveno učiteljstvo podpira tudi z osebnimi prelaturami.⁸

⁴ Janez Pavel II., n.d., str. 6.

⁵ Prim. Ivan Štuhec, *Vizija krščanskega zakona po letu 2000*, v: Jurnes internationales de la F.I.C.P.M., Ljubljana 1999, 28-41.

⁶ Prim. Janez Gril, *Pokoncilski gibanja in njihova usode*, v: *20 let po koncilu*, Zbornik teološkega tečaja 1983-84, Ljubljana 1984, 103-115.

⁷ Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih*, CD 41, Ljubljana 1989, str. 39-43.

⁸ Prim. ZCP, Kan. 294-297.

Nekatere značilnosti posameznih karizmatičnih voditeljev pa postanejo s časom skupna dediščina cerkvenega življenja, zato se mnogi elementi prenesejo tudi v običajen pastoralni prostor, ki ga seveda predstavlja župnija. Ista spodbuda govori o župniji, ki se danes nahaja v nezavidljivem položaju in pravi: »Župnija ni prvenstveno ustanova, teritorij in zgradba, ampak je predvsem božja družina kot bratstvo, ki ga navdihuje duh edinosti, je bratski in gostoljuben družinski dom, je občestvo vernih. Končno je utemeljena na teološki resničnosti kot evharistično občestvo.«⁹ Župnija ostaja osnovna struktura, ki je najprimernejša za evangelizacijo, ni pa edina in ne absolutna. Naloga prihodnosti je, da se bo delovanje med župnijo in različnimi karizmami presojalo v luči sodelovanja, ne pa izključevanja.

Župnija je tudi običajno tisti prostor, ki sovпада z lokalno skupnostjo in je zaradi tega posebej na lokalni ravni primeren sogovornik s civilnimi oblastmi. Sodelovanje z vzgojno-izobraževalnimi ustanovami in s socialnimi ali kulturnimi dejavnostmi ali ustanovami je na tej ravni najtesneje povezano z življenjskimi interesi ljudi. Župnija tako lahko nastopi kot pobudnik ali partner dialoga v vseh tistih zadevah, ki so dobre za sožitje in blagor ljudi, ne glede na njihovo prepričanje. Različne oblike organiziranega življenja v župniji, kot so pevski zbori, skavti, dramske skupine, združenja izobražencev ali študentov in podobno sestavljajo pomemben del civilne družbe.

Poseben prostor evangelizacije so seveda sredstva obveščanja oziroma elektronski mediji. Temu vprašanju je cerkveno učiteljstvo posvetilo posebno pozornost v različnih dokumentih, še posebej v dokumentu »Na pragu novih časov«,¹⁰ v katerem je vloga sredstev obveščanja pri novi evangelizaciji zelo temeljito in vsestransko predstavljena in priporočena. Gre za sodobni areopag, ki bistveno bolj oblikuje javno mnenje, kakor pa se naslovljenci in uporabniki teh sredstev zavedamo. Takšnih možnosti posredovanja veselega oznanila vsem ljudem dobre volje Cerkev v zgodovini še ni imela. Zato je pomembno, kakšne odločitve na tem področju sprejme lokalno cerkveno vodstvo.

Končno je prav, da se v demokratični in pluralni družbi zavedamo, da je kraj evangelizacije tudi država in njen pravni red. S tem seveda ne mislimo, da je potrebno državo spremeniti v cerkveno obliko institucioniranega življenja ali omogočiti cerkvenemu vodstvu, da ima neposredne vzvode oblasti v državnih strukturah. Daleč od tega, ampak, da kristjani v državni upravi, političnih strankah in v vseh vejah oblasti zastavijo svoje ime za tiste vrednostne rešitve, ki so enako pomembne in sprejemljive za vsakega človeka, ne glede na njegovo versko ali drugačno opredeljenost. Koncilsko

⁹ PASOKL, 26.

¹⁰ Papeški svet za družbeno obveščanje, *Na pragu novih časov*, CD 50, Ljubljana 1992.

stališče, da je v »očeh Cerkve trud tistih, ki se ljudem v korist žrtvujejo za dobro države in sprejemajo bremena te službe, vreden vse hvale in spoštovanja« (CS 75), je Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih podkrepila z naslednjim stališčem: »Za krščansko navdihnjenje krščanskega reda v že izrečenem smislu služenja osebi in družbi se krščanski laiki dejansko ne morejo odreči udeležbi v politiki, torej mnogovrstnim oblikam gospodarskega, družbenega, pravnega, administrativnega in kulturnega delovanja, namenjenega organskemu in institucionaliziranemu doseganju skupnega dobrega. Sinodalni očetje so ponovno zatrdili, da imajo vsi in vsak posebej pravico in dolžnost soudeležbe v politiki, v vsej različnosti in dopolnjevanju oblik, ravni, dolžnosti in odgovornosti. Očitki stremušstva, malikovanja oblasti, sebičnosti in korupcije, ki so jih neredko deležni oblastniki, poslanci v parlamentu, vladajoči razredi, politične stranke, kakor tudi razširjeno mnenje, da je nujno moralno nevarna, niti najmanj ne opravičujejo kristjanov, da bi skeptično zavračali javno delovanje.«¹¹

Ne glede na vse možnosti in prostore delovanja ostaja ključnega pomena za evangelizacijo notranje življenje Cerkve in njena pričevalna moč navzven. Pri tem nas posebej zanima vprašanje pastoralnega načrta župnije v novih družbenih razmerah. Ena od pomembnih nalog sinode je namreč prav v tem, da pomaga do uresničitve tistega modela župnije, ki ga je izoblikoval drugi vatikanski koncil in dokumenti po njem in lahko na ustrezen način odgovori na pričakovanja ljudi.

3. Vidiki pastoralnega načrta župnije za novo evangelizacijo

Za vsak pastoralni načrt je pomembno, da se najprej zavemo resničnega stanja vere ali v župniji ali v škofiji oz. celotni cerkveni pokrajini. Oblike verskega in tudi neverskega življenja so danes zelo raznolike in pogosto težko opredeljive, zato je potrebna posebna občutljivost, da pridemo do vsestranske podobe o življenju ljudi in njihove vernosti. Vsaka navidezna ali zgolj formalna pripadnost ljudi Cerkvi, še ne pove veliko ali pa sploh nič o tem, kakšno je stanje duha. Zato je danes eden od koristnih pastoralnih pripomočkov resna sociološka raziskava o stanju vernosti. V zadnjem času je bilo teh raziskav več, tako v civilnem kakor tudi v cerkvenem okolju, tako da si z njimi lahko pomagamo pri ugotavljanju stanja. Nobena stvar v sodobnem svetu ne poteka brez stalnega preverjanja stanja, tudi pastoralnega življenja ne moremo več načrtovati zgolj po občutku. Generacijske spremembe v zavesti ljudi, še posebej mladih, so tako bliskovite, da jih težko dohajamo samo na osnovi tega, kar sami vidimo, doživljamo in sklepamo. Stalne raziskave javnega

¹¹ PASOKL, 42.

mnenja mladih v Sloveniji so zato silno dobrodošlo gradivo za pripravljanje pastoralnega načrta.¹² Prav tako pa bi se Cerkev morala odločiti za svoje sistematične oblike raziskovanja verskega življenja, saj ji to daje možnost stalnega sprotnega preverjanja učinkovitosti ali neučinkovitosti evangelizacije. Zbiranje letnih statističnih podatkov je za resnejšo analizo bistveno premalo. Sama statistika je lahko prej razlog za malodušje v delu za Gospodov vinograd kakor vzpodbuda, medtem ko strokovno utemeljena sociološka študija lahko pokaže tako na pozitivne kot negativne trende, ki jih velja pri pastoralnem delu upoštevati.¹³

Prav je, da se jasno zavedamo, kako različne oblike pripadnosti Cerkvi danes obstajajo in da s temi oblikami računamo, jih spoštujemo in na ustrezen način pastoralno ovrednotimo. Verjetno ni nepomembno, kako nagovorimo velikonočne in božične kristjane, ali jim dvakrat na leto očitamo v pridigi, ker prihajajo samo na velike praznike v cerkev, ali pa jih izzovemo k razmisleku o njihovem duhovnem stanju in jim tudi na ustrezen način ponudimo vse možnosti, ki jih nudi župnija skozi celo leto.

Pri analizi stanja se lahko pokaže, da bi pastoralno delo morali poživiti na vseh področjih, da nam dejansko poka po vseh šivih. Pri tem nastane velika nevarnost in skušnjava, da bi radi ogenj pogasili z eno samo cevjo na vseh štirih vogalih hiše hkrati. To seveda ne gre. Še slabše, lahko nas pripelje v obup, ker smo se zadev lotili na vseh možnih krajih, rezultatov pa ni. Zato je pomembno, da izberemo prednostne naloge, da si izdelamo lestvico prioritet; da si odgovorimo, kaj je realno storiti in spremeniti v različnih časovnih obdobjih, oziroma kateri skupini bomo dali prednost. Vendar ne zato, ker drugi niso pomembni, ampak zato, ker preko njih na najbolj učinkovit način dosežemo največ. Zato je potrebno izbrati prednostne naslovljence pastoralnega delovanja, kot je lahko družina ali mladina.

Naslednje pomembno področje pri načrtovanju so seveda kadri, oziroma apostolski delavci, ki jih imamo na razpolago in možnosti, da povečamo, oziroma razširimo njihov krog. Končno vsak načrt uspe ali propade z ljudmi. Če si ne pridobimo sodelavcev, je popolnoma odveč pričakovati, da bo prišlo do kakršnega koli premika. Strah, ki je v naši Cerkvi povezan s sinodo od vsega začetka, je prav v tem, da ne bi ostalo vse lepo zapisano v dokumentih, ki jih nihče več ne bi bral. Načrtovanje mora vse-

¹² Prim. Mirjam Ule in Vlado Miheljak, *Mladina 1993*, Ljubljana 1995; Škofija Maribor, *Splošno stanje mladine*, Gradivo za prvo zasedanje SZ 3, april 1999.

¹³ Dober primer takšne raziskave je bila anketa o verskem življenju mladih v veroučnih skupinah mariborske škofije, ki je pokazala nekatere zanimive rezultate. Med drugim, da so mladi izredno odprti in pripravljeni za sodelovanje, če jih na ustrezen način pritegnemo.

bovati jasne zadolžitve konkretnih oseb, ki so o svojem opravljenem delu dolžne tudi odgovarjati. Brez stalne refleksije pastoralnega življenja ni mogoče resno delati. Kot brez refleksije (izpraševanja vesti) ni možen osebni razvoj, tako ni možen tudi občestveni.

V najtesnejši povezavi s kadrovskimi vprašanji je tudi institucionalno vprašanje. V Cerkvi obstajajo različne oblike institucionaliziranega življenja, od župnije do vesoljne Cerkve. Gotovo je res, da je karizma kot Božji dar posamezniku, najbolj goreče gibalno življenje v Cerkvi, vendar pa se to življenje brez institucij lahko izgubi ali celo spridi. Zato je pomembno, da se posameznim institucijam določi ustrezne pristojnosti in da so njihove vloge jasno definirane. Glede na število ljudi in na njihovo gmotno stanje se je potrebno vprašati, ali so institucije dovolj racionalne, dovolj med seboj povezane in notranje organizirane ali pa se ogromno energije izgublja prav zaradi neorganiziranega in neusklajenega življenja. Pomembno je tudi vprašanje pristojnosti, ali se v institucionalni hierarhiji spoštuje načelo subsidiarnosti in ali ljudje v luči tega načela dobijo občutek in potrditev za sodelovanja in soodločanja; ali pa so razočarani, ker so tudi v Cerkvi doživeli 'samoupravni refleks', debate brez posledic, nemoč in neučinkovitost.

Posebno mesto med institucijami zavzema Slovenska škofovska konferenca, ki je stara komaj deset let in ki nima izoblikovanega svojega institucionalno postavljenega načrta, kadrov in dela. Potrebno bi bilo na slovenski ravni določiti skupne službe, ki bi postopoma uveljavile enotnost v stvareh, ki jih vsaka škofija zase ne more sama reševati. Nejasnost na področju pristojnosti pogosto povzroča zastoje in zaplete ali podvajanja pri vsebini in pri kadrovskih rešitvah. Urejenost na tem področju bi zahtevala tudi finančno urejenost in preglednost, kar bi omogočalo večjo možnost načrtovanja, samostojnega delovanja in odgovornega poročanja pred pristojnimi.

Ne nepomembno področje v viziji pastoralnega življenja Cerkve predstavlja odnos do civilnih ustanov in civilne družbe. Cerkev na Slovenskem se na tem področju srečuje s posebnimi težavami zaradi zgodovinske obremenjenosti, ki v celotni narodni skupnosti povzročajo neprestano diferenciacijo in ideološko konfrontacijo. Posledica tega je neurejen odnos med Cerkvijo in državo, kar po eni strani povzroča politizacijo Cerkve, na drugi strani pa Cerkev ne more pastoralno načrtovati, če ne ve, s čim vse lahko razpolaga. Odnos do civilnih ustanov tako pogosto ni pravno-formalno urejen in je zato odvisen od dobre volje posameznikov, ki so na odgovornih mestih. Prej ko bo Cerkev uspela opredeliti svoj pravno-formalni odnos do države, zaključiti postopke denacionalizacije in si zagotoviti stalne oblike sodelovanja med civilnimi in cerkvenimi ustanovami, lažje bo v miru načrtovala in izvajala svoj pastoralni načrt. To je samo nekaj poudarkov, ki jih pastoralni načrt mora upoštevati.

4. Teološka izhodišča občestva verujočih in njihove apostolske naloge

Temeljni prostor uresničevanja občestvenega poslanstva Cerkve predstavlja župnija. V njej se uresničuje tista dinamika Cerkve, po kateri je Cerkev zakramentalna pot odrešenja, ki je v službi človeka in sveta. Cerkev smo krščeni s svojo trojno službo: duhovniško, preroško in vodstveno. To službo verujoči izvršujejo v svetu, ki je kraj vsakdanjega življenja. Svet je Božje stvarstvo, zato je v njem veliko dobrega in pozitivnega, hkrati pa je potreben odrešenja, zaradi dejstva zla, greha in smrti. »Stvarnik in odrešenik je eden in isti Bog. V odrešenju ne preklicuje stvarjenja in sveta, marveč ga ozdravlja in povišuje«. ¹⁴ Pastoralno prizadevanje ima torej en sam namen, da se Božje kraljestvo uresničuje v Cerkvi in v svetu. To pa pomeni, da dinamiko med Cerkvijo in svetom določa eshatološka razsežnost Božjega kraljestva, ki omogoča določeno razdaljo, distanco do sveta in ljubezen do njega ter razumevanje Cerkve v njeni tosvetni in mistični razsežnosti.

Temelj Cerkve je križani in vstali Jezus Kristus, ki ga je potrebno videti od učlovečenja do vstajenja. Življenski princip pa je Sveti Duh, ki daje darove in službe. Ta kristološka in pnevmatološka vez edinosti je pogoj za povezovalni način delovanja v Cerkvi. V prisposodbi povedano, je Cerkev poklicana, da postane sol sveta. Biti sol pa ne pomeni, da je potrebno ves svet spremeniti v sol (to bi bil krščanski integralizem), tudi ne pomeni, da se v strahu za sol umaknemo iz sveta (fuga mundi), ali pa da se v skrbi za svet izgubimo v njem in izgubimo okus po soli (sekularizirano krščanstvo). ¹⁵ Cerkev kot skupnost, kot občestvo je poklicana, da prva uresničuje načelo personalnosti, ki je v dajanju prednosti človekovemu dostojanstvu, še posebej njegovi presežnosti; načelo solidarnosti, ki je v prizadevanju za skupno dobro v bratskem občestvu; načelo subsidiarnost, ki zagotavlja pravico in dolžnost sodelovanja pri skupnih odločitvah. ¹⁶ Uresničevanje občestvenega življenja vernikov v župniji ali v drugih oblikah »communio« na podlagi teh temeljnih izhodišč je vplivalo tudi na nov in drugačen model župnije. V naših razmerah še vedno prevladuje tridentinski in ne pokoncilski model, ki pastoralnega življenja ne gradi več na principu hierarhične piramide, ampak na principu soudeležbe in sodelovanja v različnih stopnjah ali koncentričnih krogih, od središča proti periferiji in nazaj. ¹⁷ Na tem mestu želimo poudariti predvsem posamezne vloge in naloge nosilcev pastoralnega

¹⁴ Prim. Joseph Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, Ljubljana 1990, 74.

¹⁵ Prim. Ivan Štuhec, *Civilizacija ljubezni – sanje, utopija, resničnost*, v: Zbornik predavanj »Ljubim torej sem«, Ljubljana 1999, 184-185.

¹⁶ Prim. Bartolomeo Sorge, *Per una civiltà dell'amore*, Brescia 1997, 112-113.

¹⁷ Prim. Marjan Turnšek, *Drugi dekanijski sinodalni dnevi*, Ljubljana 2000, 44-48.

življenja, kajti prav njihovo samorazumevanje je izraz drugačnega modela pastoralnega življenja župnije.

5. Nosilci župnijske pastorale

Duhovnik, ki v moči službenega duhovništva ponavzočuje križanega in vstalega Kristusa v občestvu vernikov, je in ostaja pomembna vez edivosti zakramentalnega življenja. Od njega se pričakuje, da se spozna na teološka vprašanja oz., da je »strokovnjak« za verska vprašanja. To v prvi vrsti pomeni, da ima in živi kristocentrično duhovnost, in da razume človeka predvsem v njegovi presežni naravnosti, kakor tudi v njegovih medosebnih odnosih. Duhovnik bi moral biti dober poznavalec človeka in Boga po Jezusu Kristusu. To je tisti njegov specifični prostor, v katerem bi se moral najbolje počutiti in znati. Na tem področju tudi ljudje od njega pričakujejo pomoč. V tem se razlikuje od drugih poklicev, ki so mu morda na prvi pogled konkurenca, kot so psihologi in psihiatri, antropologi in duhovni učitelji vseh vrst. Sodobni katoliški duhovnik bo izgubil svojo samopodobo in svoje poslanstvo, s tem pa svoj smisel duhovništva, če ne bo utemeljil svojega služenja človeku in Bogu v kristološki in antropološki razsežnosti.¹⁸ Sodobni človek išče duhovnika, ki je eden izmed ljudi, ki se svoje človečnosti ne boji in pred njo ne beži, ki z ljudmi deli radosti in bolečine. Njegovo mesto je med ljudmi in z njimi, ne pa v izoliranosti od njihovih problemov in v nedostopnosti liturgične vzvišenosti in oddaljenosti. Je tudi eden za vse, ki se trudi, da bi bil vez edinosti in ne razlog za delitev na »naše« in »vaše«. To pa mu nalaga tudi nekatere praktične naloge, kot je predvsem animiranje in vodenje celotne skupnosti. Pri tem je pozoren na darove, ki jih je Bog dal ljudem in spoštuje posamezne karizme ter jih vključuje v celoto delovanja. Danes je to pomembno tudi zaradi navzočnosti različnih duhovnih gibanj, ki se vedno ne čutijo sprejeta v župniji ali pa tudi sama nimajo občutka za celoto in vidijo samo sebe in svoje posebnosti.

Duhovnik je tudi tisti, ki podpira in usklajuje ter organizira pastoralno življenje pri tem pa ostaja pozoren do vseh življenjskih obdobij, četudi daje prednostne poudarke določenim skupinam. S svojimi najožjimi sodelavci sklicuje in predseduje srečanjem za načrtovanje pastoralnega življenja. Z njimi izvršuje pastoralne dogovore ter dogovorjeno preverja in vrednoti. To njegovo nalogo bi lahko strnili v štiri besede, ki so se izoblikovale na prvem zasedanju sinode: sodelovati, razlikovati, načrtovati in uresničevati.¹⁹

¹⁸ Prim. Klaus Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen*, Freiburg 1991.

¹⁹ *Drugi dekanijski sinodalni dnevi*, str., 6.

Najožji duhovnikov sodelavec je diakon. Te vrste posebne apostolske službe je pri nas v naših razmerah malo. Prav z večjim razmahom karitativne in druge socialne dejavnosti po župnijah pa se bo vedno bolj kazalo, kako je diakonska služba potrebna in tudi za raznolikost oblik služenja v Cerkvi pomembna. Diakoni so bili od prve Cerkve naprej odgovorni za konkretne oblike praktičnega življenja kot so dobrotelost, sociala, družinska pastoralna, področje dela, kulture, športa, vzgoje in izobraževanja, gospodarstva in financ ter politike. Za diakonsko službo bi bilo potrebno postaviti pogoje izobraževanja in duhovnega življenja ter načrtovati njim namenjeno delovno področje.

Sodobna pokoncilna župnija ne more delovati brez pastoralnih sodelavcev za oznanjevalne službe, med katerimi je na prvem mestu kateheza; če pa obstaja tudi možnost sodelovanja v vzgojno-izobraževalnih zavodih ali šolah, pa seveda tudi na tem področju. Oznanjevalne službe pa lahko vidimo tudi na področju različnih oblik kulturnega posredovanja evangelija, pa naj gre za besedo, podobo, gledališče, film, glasbo, balet in podobno. Vse to je lahko v službi nove evangelizacije, če prebujajo v ljudeh pristno človečnost in presežnost. Župnija je versko in tudi kulturno središče urbanega okolja. Pri pastoralnem delu ne gre zanemarjati žive kulture na račun ohranjanja kulturne dediščine, ampak eno povezati z drugim, za sodobni nagovor človeka. Sodelavci pri oznanjevanju so tako lahko v vlogi različnih animatorjev in voditeljev. Na teh področjih bi lahko veliko možnosti za delo našli laični teologi.

Duhovnik ali diakon lahko del svojih bogoslužnih pristojnosti prenese na bogoslužne animatorje, ki so soodgovorni za pripravo in izvedbo bogoslužja. Njihova naloga je, da animirajo, usklajujejo in organizirajo različna bogoslužja. Pri tem je pomembna skrb za različne oblike ljudskih pobožnosti, ki jih bogoslužni animatorji lahko vodijo brez prisotnosti duhovnika.

Če nosilce župnijskega pastoralnega življenja gledamo od središča proti periferiji, potem so nekako v naslednjem krogu vsi tisti, ki so poklicani po krstu in birmi, da izvršujejo svojo pričevalno – misionarsko službo. To so verniki, ki s svojo navzočnostjo oznanjajo Kristusa vsem tistim, ki so daleč od krščanskega občestva, in sicer na delovnem mestu in v javnem življenju. Tam imajo tudi možnosti za različne pristope, da lahko vzpostavijo dialog z različno mislečimi. Oni posredujejo prvo oznanilo in lahko povabijo kogarkoli v krščansko skupnost, saj dosežejo vse vrste ljudi, od obrobni kristjanov do prepričanih ateistov ali agnostikov. Vsi verniki so poklicani v apostolat, s tem pa k sodelovanju pri novi evangelizaciji. Naloga vernih občestev pa je, da jim ponudi možnosti vzgoje za to poslanstvo. Pri tem je potrebno upoštevati naslednje cilje: poznati današnji svet in stanje duha oz. kulture; postati odgovoren in dejaven član družbe; biti odprt za sodobno kulturo; izpolnjevati poslanstvo Jezusa Kristusa in Cer-

kve. Za delo v apostolatu je pomembna vzgoja za medosebne odnose. Pri tem je potrebno gojiti bratsko in sestrinsko sožitje, medsebojno sodelovanje, pogovor, znati presojati vse v luči Božje besede ter se usposablјati v znanju in delovanju.²⁰

Sedanji papež Janez Pavel II. večkrat poudarja, da je pri vzgoji vernikov za novo evangelizacijo potrebno dati posebno mesto družbenemu nauku Cerkve, ki je most med evangelijem in kulturo. V Splošnem pravilniku za katehezo med drugim pravi, da je primarno sredstvo Cerkve »kateheza, v kateri ima svoje mesto socialni nauk, ki želi zbuditi v srcu kristjanov zavzetost za pravičnost in izbiro za prednostno ljubezen do ubogih«.²¹ Družbeni nauk Cerkve daje vsakemu posamezniku tista temeljna vodila, za javno delovanje, ki so razumljiva in sprejemljiva za slehernega človeka, ne glede na njegovo nazorsko pripadnost.

Sklep

Pojem nova evangelizacija, ki se ga danes uporablja v cerkvenem kontekstu, vsebuje stalnico in dinamiko vsakega oznanjevanja in posredovanja ter navzočnosti »dogodka Jezusa Kristusa« v svetu. Nova je evangelizacija zaradi novosti v kulturi in zavesti ter doživljanju sodobnega človeka. Res je, da je Božje kraljestvo vedno nekaj novega, in da je človek po srečanju s Kristusom »nova stvar«, vendar se vprašanje nove evangelizacije prvenstveno navezuje na novost spremenjenih razmer v sodobni družbi in kulturi. Cerkev na Slovenskem v svoji temeljni strukturi, ki jo predstavlja župnija, se je znašla v novi situaciji; ko je stopila iz prisilnega geta, so se ji odprli novi prostori evangelizacije. Njena naloga je, da se v tej situaciji znajde in zna prilagoditi svoj način življenja in svoje institucije novim možnostim in novemu načinu mišljenja. Ne glede na različne karizme, ki se v Cerkvi vedno znova prebuјajo, ima župnija svoje temeljno in nenadomestljivo mesto. Od njenih nosilcev pa bo odvisno ali bodo znali uresničiti novi stil sodelovanja in navzočnosti. Pestrost službe in jasna razmejitev vlog sta pri tem dva pomembna vidika, ki lahko novo evangelizacijo vzpodbudita. Večja svoboda delovanja omogoča tudi večjo načrtnost in usklajenost pastoralnega življenja, kar je eden od ciljev sinode. Pričuјoča razprava želi opozoriti na nekatere nepogrešljive prvine pastoralnega načrtovanja za novo evangelizacijo.

²⁰ Prim. LA 6.

²¹ Prim. *Splošni pravilnik za katehezo*, CD 75, str., 14, t.17.

Povzetek: Ivan Štuhec, Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo

Razprava je ekleziološko pastoralne narave in se umešča v sinodalno prenovo in načrtovanje Cerkve na Slovenskem. Pojem nove evangelizacije se razume v smislu novosti posredovanja evangeljskega oznanila glede na spremenjene kulturne in družbene okoliščine. Te spremembe še posebej v zadnjem desetletju odpirajo nove prostore evangelizacije, ki so bistveno širši kot zgolj interni cerkveni prostor. Pri tem je pomembna preusmeritev župnijskega pastoralnega načrta iz dosedanjega še vedno delno tridentinskega modela v model občestvenosti (communio) drugega vatikanskega koncila. Za pastoralni načrt je potrebno upoštevati vrsto elementov, od katerih je eden najbolj pomembnih kadrovske vidik. Od istovetnosti posameznih služb v Cerkvi je odvisen model župnije, ki zmore odgovoriti na zelo različne izzive časa in ljudi. Župnija kot osnovni strukturni element občestva verujočih ostaja privilegirani kraj nove evangelizacije, vprašanje je, ali bo to znala izkoristiti in se prilagoditi odrešenjskim zahtevam ljudi.

Ključne besede: nova evangelizacija, pastoralni načrt, župnija, občestvo, poslanstvo, sinoda, kultura, inkulturacija, strukture.

Summary: Ivan Štuhec, Presence of Church in Modern Culture and its Mission

The treatise is of ecclesiological and pastoral character and wants to be a part of the synod renewal and planning in the Church in Slovenia. The concept of new evangelization is understood in the sense of a new kind of conveying the message of the gospel in view of the changed cultural and social circumstances. These changes, especially in the last decade, have been opening new spaces of evangelization essentially broader than just the interiors of the churches. In this connection it is very important that the parish pastoral plan is switched over from the previous, still partially Tridentine model to the community model of the Second Vatican Council. When preparing a pastoral plan several elements have to be considered, one of the most important ones being the personnel aspect. On the identity of individual offices in the Church the model of the parish depends, which is able to respond to very different challenges of time and people. The parish as the basic structural element of the community of the faithful remains the privileged place of new evangelization. It is another question whether the parish will be able to make the most thereof and to adapt to the salvation claims of the people.

Key words: new evangelization, pastoral plan, parish, community, mission, synod, culture, inculturation, structures.

Alenka Šverc

Načrtovanje dela in življenja v Cerkvi

Razmišljanja o skupnem delu z mladimi ne moremo ločiti od razmisleka o pastoralnem modelu župnije. Zato se najprej ustavimo pri starem oziroma piramidalnem pastoralnem modelu župnije, *kjer se vprašanja prenosa izročila ni postavljalo*, saj so bili za to vzpostavljeni določeni družbeni mehanizmi. Župnija je delovala enovito, z enim samim središčem. To lahko ponazorimo tudi s primerom vodnjaka. Včasih je bil na vasi samo en vodnjak, pri katerem so vsi zajemali in se ob njem zbirali. Danes pa ima vsaka hiša svojo pipo in svojo vodo. Nekdaj je bila družba enotna, danes pa je vse bolj razdrobljena in raznolika. Spremembe v okolju nujno vplivajo na pastoralni model župnije. Piramidalni model župnije je v krizi, ker ne more več delovati iz enega središča in odgovarjati na vse potrebe in izzive župljanov.

Temeljni problem družbe, ne samo Cerkve, je vprašanje vključevanja mladostnikov v svet odraslih. Gre torej za pomembno vprašanje kontinuitete določenega izročila. V izročilo sodi neki sistem vrednot, razmerij v družbi, načinov obnašanja in nenazadnje tudi vera in religija. Prenajanje izročila predstavlja enega od temeljev za možnost sobivanja ljudi.

Vso to problematiko občutijo v veliki meri pastoralni delavci. Mladim ponujajo različne stvari, metode in organizacije. Toda vloženi napor niso v sorazmerju z želenimi rezultati. *Posredovanje vere in verskih vrednot mladim je danes eno od temeljnih pastoralnih vprašanj sodobne Cerkve in družbe.*

Problem ni v prvi vrsti vsebinske narave v smislu kaj oznanjati, ampak kako oznanjati (vprašanje načina, cilja, modela in metode). Sledi vprašanje komu (kar zadeva mentaliteto naslovljencev). Mladi danes ne morejo in nočejo živeti od same teološke resnice, da je Jezus polnost življenja. Šele ko bodo doumeli, da je Jezus polnost življenja zanje (odrešenijski vedik), bodo to lahko tudi živeli. Ali kakor pravi Oliver Climent: »Krščanstvo ni niti sistem niti ideologija: krščanstvo je Nekdo, je Jezus, je stik z Jezusom, resničnost tega pa oseba sama.«¹ Tretje vprašanje se glasi, *kdo* bo oznanjal. Vozlišče problema je v sposobnosti komunikacije, soodločanja in deljenja soodgovornosti z laiki.

¹ O. Climent, *Taize*, MD, Celje 1999, 45.

Če je eno od ključnih vprašanj, *kako* posredovati vero, je prav, da pogledamo, na kakšen način je deloval Jezus. On je na samem začetku »poklical« oziroma »sklical« prve učence skupaj, kar tudi pomeni grški izraz »ecclesia«. Iz vsega njegovega delovanja je videti, da se je za to svojo ekipo učencev zelo trudil, da bi jih navdušil za to, kar je sam živel in oznanjal. Namenil jim je veliko časa, vzgoje in pozornosti. Vse pa se je dogajalo v skupini, kjer se razvijajo različni procesi, odnosi in delijo izkušnje. Jezus je skupino uporabil kot enega od načinov, oblik, poti za prenos življenjskih vrednot in vere. Tudi prva Cerkev uporabi isti način: rodi se iz skupin - občeštev, ki se med seboj *povezujejo*. To poudari tudi 2. vatikanski koncil, ko ponovno postavi ekleziologijo na raven občeštva. Nov pastoralni model župnije tako temelji na občeštvih, ki se med seboj povezujejo.²

Kot v prvi Cerkvi se tudi danes v mladinski pastoralni kaže skupina kot eden od ključnih dejavnikov. *Zakaj?*

Ugotovitve mednarodnih raziskav kažejo, da se je dramatično skrčil prostor socializacije mladih. To je področje priložnosti, ob katerih se mladi učijo rasti v osebe. Tako nimajo malo prostorov, kjer bi lahko srečali *drugega* oziroma sovrstnika.

1. Sociološke značilnosti mladih

Poglejmo si nekaj najbolj značilnih potez mladostnika, kot jih nakazujejo mednarodne raziskave.

1.1. Komercializacija svobode

V sodobni družbi smo priče *novega dogmatizma mladih*: obveznost biti svoboden in izbirati iz ogromne množice možnosti (npr. spolnost: *moram* imeti odnose vsaj pri 16. letih; *moramo* se zabavati, da smo v koraku z modo; *moram* poslušati glasbo itd.). Mladi morajo tako ves čas »skenirati« okolje, da ne ostanejo »aut«, ampak, da so »in«. Ob tem se čutijo izčrpane, kot da bi tekli naprej prazni.³

Odrasli se izogibajo soočanju z mladimi in za to uporabljajo različne strategije:

1. Sklicujejo se na »kasneje«. (»Kasneje boste ugotovili, da svet ni takšen, kot bi vi želeli, da je.«)
2. Zasipajo jih z *materialnimi dobrinami in prosijo za hvaležnost*.
3. Mladino posnemajo v procesu »retrosocializacije«. Odrasli posvojijo

² Prim. L. Q. Gallo, *Jezusova Cerkev - moške in žene za življenje sveta*, Salve, Ljubljana 1998, 14-21.

³ Prim. J. Bajzek, *Od skupine k skupnosti*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1997, 214-220.

življenjski vzorec, ideje in prepričanja mladih, da so le videti modni. Odrasli tako udomačijo, manipulirajo in skomercializirajo te vidike mladostnikovega življenja.⁴

Gre torej za *komercializacijo okolja mladih*, ki se posebej drastično kaže v *popularni kulturi* (film, glasba ..). Mladi tako pravijo, če je to vse, kar nam lahko nudite, bomo pač to izkoristili do konca. V družbi brez prihodnosti, oz. družbi, kjer se prihodnost ne razlikuje od sedanjosti, je edina stvar prepustiti se tej sedanjosti in *zavpiti*, tako kot je to storil vodja skupine Nirvana, Kurt Cobain, v svoji pesmi »*Zdaj smo tu, zabavajte nas.*«

V vsaki od treh strategij odraslih je *prezrta sposobnost mladih*, da imajo lastno moralno moč. To vodi v paradoks, da kar mladi sedaj prestajajo, ni vredno upoštevati v globalni viziji vzgoje. Mladi na to reagirajo različno, s kritiko, protesti, pa tudi s pokornostjo in konformizmom. Toda splošna njihova izkušnja je, da jih *nihče ne sliši in ne sprejema*. Warrn tako sklepa: »Mladi ljudje v naši družbi niso samo tiho. So korak naprej: so *nemi*. Kot da bi bili brez vsake pomembne življenjske izkušnje, o kateri bi lahko sami govorili. Šele pozneje, kot odrasli, so se sposobni ozreti nazaj in govoriti o nekdanjem *obdobju, obdobju tišine, o obdobju sistematčne near-tikulacije*. Nima smisla govoriti, če nihče ne posluša.«⁵ To dejstvo še posebej dramatično potrjuje izkušnja pedofilskega primera v Belgiji. Ta vprašanja zelo težijo mlade ljudi: »Kdo smo in kakšno vrednost imajo naša življenja, če naše vrstnike zlorabljajo, mučijo ali celo pobijajo, *medtem ko jih nihče ne išče in ne sliši.*«

1.2. Mediatizacija mladosti

Mladostniki preživijo veliko časa pred ekrani. Posledica tega je, da jim primanjkuje potrebnih »interakcijskih situacij« z vrstniki, saj so preveč zaposleni z »navidezno resničnostjo«.

Drugi problem se kaže v tem, da imajo manj priložnosti za pogovor o programih z vrstniki in odraslimi, ker gledajo različne programe. Razdeljen ni tako samo medijski trg, temveč tudi pozornost občinstva. V Belgiji se pogovarajo o posebnih mladinskih poročilih, ki bi jih lahko gledali mladi in odrasli skupaj. Taka medgeneracijska komunikacija bo eden ključnih elementov izobrazbe mladih v prihodnosti.

Že sama logika televizije namiguje na to, da predstave, ideje in družbena dogajanja niso trajna, ampak kratkotrajna in trenutna (zabavni pro-

⁴ Prim. B. Roebben, *Oblikovanje prostora za transcendenco: posmoderna mladinska pastorala kot radikalen izziv za družbo in versko skupnost*, v: D. Štrajn (ur.), *Družbene spremembe in izobraževanje*, Pedagoški inštitut, Ljubljana 1998, 178-180.

⁵ Prim. J. Bajzek, n. d., 181-187.

grami, igrice, programi za zmenke itd), posredujejo idejo, da ni pomembno, kaj misliš, kako se počutiš in kako si urediš življenje, glavno je, da si »in«.

Podobam lakote v svetu sledi reklama o najnovejšem hamburgerju. Človekova moralna rahločutnost tako počasi otopi. Nismo sposobni občutiti izziva problematične situacije soljudi, ker končno se »nas« to ne tiče: ti ljudje so daleč proč in mi se počutimo nesposobne ali nemočne, da bi karkoli storili. Tu se postavlja vprašanje, koliko so mediji sposobni ustvariti prostor za *zavzetost* oziroma *zasvojenost*.⁶

Posledica tega je, da *mladi potrebujejo prostor za interakcijo*, da se srečujejo drug z drugim z resnično predanostjo, da sami spoznajo, kakšen je občutek, če si dragocen udeleženec v skupnih družbenih projektih. Moralna občutljivost temelji na izkušnji ranljivosti in sprejemanja kot bistvenega dela skupne zgodbe in se s to izkušnjo tudi razvija. Nihče se ne more zavezati skupnemu dobremu brez minimalnega zagotovila, da ga sprejemajo, kar ni isto, kot da se z njim strinjajo in da mu je dovoljeno biti oseba, kakršna je.

Za mladostnika je torej skupina prostor rasti, ki bistveno določa njegov razvoj.

1.3. »Tveganje padca v nepopolnost« ali »etos popolnosti«

Vpliv fleksibilnosti, tekmovalnosti, potrošništva in medijev vodi v *etos popolnosti, samozavestnosti in avtonomije*. Tudi mlade zaznamuje *prav ta etos*. Nočejo se podrediti drug drugemu, temveč se pričakuje, da bodo prekosili in porazili drugega: v šoli, v prostem času in celo v svojih vsakodnevni odnosih, npr. s tem, ko se ustijo in pretiravajo o svojih dejanjih. Tako rahljajo svojo moč oz *mladinsko solidarnost*, da bi se uprli brezčutnemu svetu odraslih. Ko moralna rahločutnost *utopi in oslabi, izgine privlačnost spremembe* in izziv za sodelovanje pri pomembnih človeških in socialnih zadevah. Bistvena izkušnja mladih je ta, da jih ne slišimo in jih ne spremljamo v njihovem osebni razvoju in iskanju osebne poti. V mnogih mladih tako ostaja strah nesprejetosti, ki je eden izmed poglavitnih vzrokov za mladostniški samomor. Gre za pomanjkanje komunikacije v skupnosti in *strah, da postanejo nepomembni in nepotrebni za obstoj drugih*. Mladi želijo graditi svojo identiteto v komunikaciji z drugimi - starši in vrstniki. *Hrepenijo po predanosti drugih do njih, po ljudeh, ki bi jih izzivali, da postanejo upanje za prihodnost*.⁷

Po kratki analizi stanja mladih ostane kritično vprašanje, ali lahko preprosto nadaljujemo z našimi ustaljenimi napori in metodami približevanja

⁶ Prim. B. Roebben, n. d., 180-182.

⁷ Prim. Roebben, n. d., 182-184.

mladim. Ali lahko naše pastoralne strategije ostanejo iste ob radikalnih spremembah, ki jih je doživelo okolje mladih in tudi družba kot celota? Ali se je upravičeno naslanjati na tradicionalne oblike verske socializacije, med tem ko je celoten svet mladostniških izkušenj razmetan v različne tradicije in institucije?

2. Skupina kot pastoralna nujnost

Iz vsega povedanega vidimo, da je *danes nujno ustvarjati za mlade nove prostore za srečevanje drugega*. Gre za skupine z različnimi toni, kjer bodo potekali interaktivni procesi, ki jim bodo omogočali osebno rast in vračali pogum za osebne odnose.

Skupina mladim omogoča:

- rast, kjer ob drugem odkriva samega sebe, išče svoje mesto in spoznava odnos drugih do njega;
- da si pridobi in učvrsti status in mesto znotraj skupine svojih vrstnikov;
- da poosebi in ovrednoti posredovane norme in si tako oblikuje intimni vrednostni sistem, v skladu s katerim bo ravnal in se odločal;
- da se uči odnosov do pripadnikov nasprotnega spola, išče na tem področju potrditve, novih identifikacij ter varnosti in sprejetosti;
- da razmisli o odnosu do družine, šole, odraslih in zahtev, ki jih življenje postavlja pred mladega človeka.

Lahko se vprašamo, ali smo v Sloveniji na pravi poti z mladinsko pastoralo. Tudi v Sloveniji v mladinski pastorali opažamo bistven premik k skupinam. Poleg tradicionalnih mladinskih skupin se vedno bolj pojavljajo interesno obarvane skupine (glasbene, dramske itd.) in skupine, ki imajo vedno bolj jasen in dodelan itinerarij (skavti itd.). Lahko trdimo, da skupina danes ni več stvar dobre volje, ampak pastoralna *nujnost*. Mlad človek se odloči za določeno skupino, ker mu ta način druženja omogoča, da ne zapade v brezizhodno osamljenost. Pomaga mu najti svojo identiteto in prepoznati ter sprejeti drugačnost drugih.⁸ Skupina je prostor solidarnosti, kjer je mogoče najti pogum za tveganje ob soočanju in dialogu. V njej mlad človek doživi in okusi življenje v skupnosti in Cerkvi. Skupina mladim omogoča, da so ustvarjalci, da sami izoblikujejo in ponovno poimenujejo vrednote iz različnih delov kulture, na katere so bolj občutljivi. Tako dejavno vstopijo v proces rojevanja vrednot.

Skupina prav tako omogoča, da se mladi učijo samoartikulacije, ki se začenja pri prebujanju vprašanj. Gre za postavljanje vprašanj kot enega izmed temeljnih korakov rasti posameznika in skupine. Obstaja pa nevarnost, da so odgovori v obliki že izdelanih formul tisti, ki blokirajo proces

⁸ Prim. J. Bajzek, n. d., 143-151.

postopnega odkrivanja in iskanja odgovorov.⁹ Bistvo poti je v postopnosti, ki zori počasi in vključuje dinamiko napetosti, razumevanja in skupnega iskanja naslednjega koraka. V tem postopnem procesu se mladi učijo artikulirati dinamiko vere - odnosa do drugega - Nekoga.

Pastoralne poudarke za mlade lahko tako strnemo v štiri vidike:

- pomembno je biti z mladimi in z njimi deliti prijateljstvo;
- v središču je oseba Jezus Kristus, je življenje, ki pretrse, in ne ideologija;
- celotno krščansko občestvo je odgovorno za vzgojo in oznanjevanje;
- misijska razsežnost, ki sprejme vsakega mladega, ne le »pridne«, saj je evangelij upanje za vse.¹⁰

3. Kateheza

3.1. Kakšno znanje naj ponudi kateheza in na kakšen način?

V vzgoji in izobraževanju gre za dva problema, ki se začneta v osnovni šoli in nadaljujeta vse do fakultete. Na eni strani se kaže problematičnost načina podajanja znanja, ki je preveč tradicionalno-frontalno-statično. Podano večji del z enosmerno komunikacijo. Takšno znanje več ne odgovarja na potrebe družbe oziroma konkretne življenjske situacije. Še posebej pomebna je ugotovitev Kurikularne komisije za šolstvo, da današnja šola »premalo usposablja učence za dovolj samozavestno srečevanje z življenjskimi problemi in za njihovo reševanje.«¹¹ Podobno vprašanje si lahko postavimo za katehezo.

Da bi se lahko soočili s tem problemom, bomo morali med drugim tako šolniki kot kateheti spremeniti svoj način razmišljanja. Tako se moramo posloviti od zgolj enosmerne frontalne oblike poučevanja,¹² ki vodi v vzročno-posledično linearno razmišljanje. Šele prehod od tradicionalnega k interaktivnemu poučevanju s poudarkom na pripravljenosti, prizadevnosti, intelektualni radovednosti in uporabi učnih sredstev bo najverjetneje dal rezultate, kot so globinsko učenje, občutek dogodivščine in samopotrjevanja.¹³

⁹ Prim. E. Maioli, J. E. Vecchi, *Animator v skupini mladih*, Slomškova založba, Maribor 1997, 61-62.

¹⁰ Conferenza Episcopale Italiana, *Educare i giovani alla fede*, Paoline, 1-25.

¹¹ I. Svetlik (ur.), *Izhodšča kurikularne prenove*, Alten, Ljubljana 1996, 9.

¹² »V pedagoški praksi se slišijo pogoste pripombe učiteljev, da so učni načrti preobširni, zato se pri obravnavanju nove snovi uveljavlja frontalna učna oblika z metodo učne razlage, ki je časovno najbolj ekonomična in kakovostno najmanj uspešna« (A. Tomič, *Izbrana poglavja iz didaktike*, Center za pedagoško izobraževanje Filozofske fakultete, Ljubljana 1997, 173).

¹³ S. Cvetko, *Visokošolski kurikulum*, Dialog, Maribor 1993, 112-117.

Novo in drugačno pojmovanje človekovih sposobnosti nam narekuje drugačne pristope in načine poučevanja. Samo z upoštevanjem različnih pristopov in načinov poučevanja bodo lahko učenci celostno razvijali znanje, spretnosti in vse svoje sposobnosti. Tako bodo postajali resnični subjekti učenja.

Didaktika in metodika bi morala pri načrtovanju učnih procesov in izbiri metod posvečati več pozornosti razvijanju človekovim različnih sposobnosti. Zato mora didaktika uporabiti različne teoretične pristope, metode in tehnike. To omogoča individualizirano poučevanje, upoštevanje posebnosti posameznih učencev, učiteljev in snovi. Tako je cilj ugotavljati različne učne stile. Pri tem gre hkrati za personalizacijo poučevanja. Vsak ima namreč samosvojo kombinacijo inteligenc, zato ima vsak svoj stil učenja. Pri tem je pomembno, da upoštevamo enakovrednost vseh človekovih inteligenc.¹⁴

Pomembna je interaktivna narava kognitivnih, motivacijskih in čustvenih dejavnikov pri učenju: celostni pristop k razumevanju in razlagi učenja in poučevanja. Številne teorije tako obravnavajo povezanost kognitivnega, čustveno-socialnega in gibalnega vidika razvoja - to pomeni, da je možno z dobro načrtovanimi in domišljenimi gibalnimi dejavnostmi sistematično vplivati ne samo na gibalno funkcioniranje, ampak tudi na umske in čustveno - socialne funkcije.

Šola in kateheza bo le z različnimi pristopi in učnimi stili sposobna pri učencih razvijati kakovostno znanje in se tako izogniti umetni dilemi, ali otroke kaj naučiti ali le vzgajati.

Za tradicionalno pojmovanje znanja je značilno:

- **pasivnost:** Premalo pozornosti je posvečeno učenčevemu aktivnemu razmišljanju, pridobivanju in obdelovanju informacij.

- **statičnost:** Poudarek je na kopičenju nespremenljivih dejstev, sistemov, pravil. Učenec se premalo približa procesu nastajanja in spreminjanja spoznanj.

- **pomankanje kritičnosti:** Učencev ne usposabljam, da se sprašujejo po utemeljitvah, argumentih, da so kritični do zanesljivosti dobljenih informacij in do njihovega izvora.

- **nejasnost pojmov:** Ti so pogosto preveč abstraktni za določeno razvojno stopnjo učencev. Večji poudarek je na številu novih pojmov ter na njihovem terminološkem poimenovanju kot na natančnosti, zakoreninjenosti v učenčevi izkušnji, resničnem razumevanju.

Za sodobno pojmovanje znanja pa je značilno:

- **dinamičnost:** Živimo v spreminjajočem se svetu. Naučene pojme bi morali vseskozi uporabljati v praksi, ker jim to daje dinamiko. Učencem

¹⁴ Prim. D. Piciga (ur.), *Didakta. Izredna številka*, Ljubljana 1992, 31-32.

je potrebno omogočiti, da doživijo proces nastajanja in spreminjajna spoznanj.

- **aktivno znanje:** To pomeni, da so učenci z osebno izkušnjo vpleteni v proces pridobivanja znanj. Pomembno je samostojno odkrivanje, vadenje v miselnih procesih, pa tudi ozaveščanje teh procesov. To tudi vzdržuje naravno radovednost učencev.

- **kritičnost:** To ne pomeni, da učenci zavzemajo a priori nasprotna stališča, ampak da so kritični do izvora znanja, argumentov, da presojujejo njihovo logično veljavnost in zanesljivost. Pri tem seveda ne moremo biti kritični do vseh posredovanih spoznanj. Kritičnost ni cilj, ampak sredstvo spoznavanja resnice.

- **celovitost:** Učenci naj logično povezujejo delce v celoto. Delna znanja naj bi se prikazovala v njihovi povezavi s širšimi logičnimi celotami, tudi ob preseganju mej med disciplinami in predmeti.

- **povezanost teorije s prakso:** Teoretičnih znanj tako ni potrebno pretirano ločevati od spoznavnih in praktičnih spretnosti ter od izkušenj.

- **vrednostna obarvanost:** Vsako znanje je vrednostno obarvano, čeprav mnogi, zlasti naravoslovni znanstveniki govorijo o »čisti« objektivnosti.¹⁵

Izobraževanje mora učencem »posredovati tako znanje in na tak način, da ga bodo lahko ne le reproducirali, ampak tudi ustvarjalno uporabljali v novih in nepredvidljivih situacijah.«¹⁶ Tako znanje omogoča dejavno vključevanje v svet poklica, odločanja in prilagajanja na vedno nove delovne in spreminjajoče se življenjske situacije.

3.2. Trendi sodobnega religijskega pouka

3.2.1. Vloga RP glede na učence:

a) RP mora biti vzgojno-izobraževalen, ne pa indoktrinalen. Otroku mora pomagati razvijati lastno prepričanje in vrednote. RP pomaga učencu prav na področju iskanja smisla življenja in pri oblikovanju konceptov sveta in idealov, ki inspirirajo človekovo delovanje.¹⁷ Prav tako mora pomagati pri premagovanju otroških modelov religioznosti in spodbujati k spoznavanju objektivnih dejstev ter voditi k odkrivanju moralnih vrednot in iskanju resnic, ki pomagajo oblikovati življenjske odločitve.

b) RP je bolj izkustven kot doktrinalen. Sodobni vzgojni smotri šole ne predvidevajo prenašanja vnaprej opredeljenega znanja in izdelane kulture, ki lahko hitro postane indoktrinacija, ampak želijo učence upo-

¹⁵ Prim. D. Piciga (ur.), n. d., 31-32.

¹⁶ I. Svetlik (ur.), n. d., 7.

¹⁷ Prim. Centro Pedagogico di Verona (ur.), *Insegnare religione in chiave antropologica*, v: Religione e scuola 16 (1988), 393-396.

sobiti, da se dejavno vključijo v izdelavo novih vrednot in izrazov kulture. Takšen pristop usposablja učence za boljše razumevanje dogodkov, ki se nanašajo tako na preteklost, sedanjost kot prihodnost. Šola in RP naj bi vodila k osvojitvi vsebin in postopnih korakov, ki so potrebni za razumevanje in branje kulture, v kateri mladi živijo.¹⁸

c) RP naj bo razvojen, ne pa statičen. Spoštuje naj otroško stopnjo razvoja in spodbuja k nadaljnjemu razvoju. RP se mora prav tako razvijati v skladu s psihološkim, kulturnim in duhovnim razvojem učenca.¹⁹ To vključuje tudi spoštovanje svobode učencev, kar naj bi jih obvarovalo pred morebitnimi ideološkimi vplivi ali drugimi zlorabami.

3.2.2. Vloga RP glede na način

a) RP je zasnovan dialoško in odprt za različne poglede. RP naj bi poleg tega vodil k večjemu razumevanju in spoštovanju različnih položajev oseb v odnosu do religioznih in etičnih odločitev.²⁰ RP lahko pomaga učencem, da gradijo pozitivno samopodobo ter spodbuja individualno rast v skladu z vrednotami skupnosti, ob upoštevanju drugih in odgovornosti zanje. RP tako ponuja učencem merila, ki jim omogočajo odločanje glede na spoznanja znanosti in vesti pri moralnem vrednotenju dejanj in pri njihovi svobodni izbiri. Raziskuje in vključuje različne življenjske izkušnje, zgodovinske religije in individualna prepričanja ter vrednote.

b) RP je zasnovan korelacijsko. Vzpostavlja zvezo med življenjem in religijo; vero in ravnanjem.²¹

c) RP je uravnotežen, ne pa enostranski. Uporablja antropološki in sistemski pristop.

3.2.3. Vloga RP glede na tip religije, ki jo podajamo

a) RP naj bo realističen in ne idealističen. To pomeni, da je religija lahko dvoumna, saj osvobaja ali pa zaslužuje.

b) RP naj bo konstruktivno kritičen in ne samo pritrjevalen.

¹⁸ Prim. P. Damu, *Istanze metodologiche fondamentali dell'IRC*, v: *Insegnare Religione* 1 (1988) 9, 9.

¹⁹ Prim. R. Giannatelli, *Preadolescenti e insegnamento della religione nella scuola media*, v: *Orientamenti Pedagogici* 19 (1972) 4, 857-895.

²⁰ Prim. C. Bissoli (ur.), *Insegnare religione nel pluralismo*, Elle Di Ci, Torino 1996, 19-20.

²¹ Prim. G. Kanheiser, *L'IRC in dialogo con l'esperienza: il modello della correlazione / I. Orientamenti di fondo e un esempio di applicazione*, v: *Insegnare Religione* 2 (1989) 7, 20-27.

3.2.4. Vloga RP glede na družbo, v kateri živimo.

a) RP naj bo v odnosu do konkretnega okolja, in ne splošen. RP se razvija v skladu z zgodovinsko-kulturnim okoljem, v katerem učenci živijo. Stvarnost, v kateri mladi živijo, je tako predmet študija. Tako omogoča boljše razumevanje slovenskega naroda in njegovo vključitev v evropski kulturni prostor. Šola ne more prezreti konfesionalnosti kot pomembnega dejstva kulture, saj le-ta pomembno sooblikuje kulturno identiteto naroda, znotraj katerega šola deluje. Religija je v šoli, ker je sestavni del kulture, bolje rečeno, njeno mesto je v šoli, ker je religija tudi vir kulture.²²

b) RP naj bo demokratičen, ne pa avtoritativen. Saj samo tako pogloblja odgovorno svobodo.

c) RP naj bo vključujoč, in ne izključujoč. Podpira naj medverski dialog in razumevanje med ljudmi.²³ RP naj tako v šoli prispeva k zavestnemu in svobodnemu odločanju. Svoboda in zavestna odločitev raste iz pridobljenih informacij, iz primerjav, iz razumevanja religioznih pojavov in iz ideološke neobremenjenosti.

Cilji tako usmerjenega RP morajo biti naravnani v odnosu do *osebe*: do etičnega presojanja, do vprašanja smisla življenja; v odnosu do *kulture*: do vira inspiracije, do umetniških del; v odnosu do *zgodovine*: tradicije, gibanj in razvoja.

Za doseg tako kompleksnega RP je nujna interdisciplinarnost. Zaprti sistem poučevanja osiromaši učence, ki tako niso sposobni uvideti povezanosti med predmetom, življenjem in celotno stvarnostjo. Zato je interdisciplinarnost za učitelja glavni način dela. RP tako vključuje korelacijo z drugimi predmeti, ki prispevajo svoj delež k razjasnitvi religioznih pojavov.

4. Usposabljanje sodelavcev

Prenovljen pogled na pastoralo pa odpira tudi novo vprašanje, *kdo* naj posreduje in sprejema odgovornost za vedno več različnih skupin. V pastoralnem modelu, ki gradi na skupinah, dobijo laiki večjo vlogo. To poudari tudi 2. vatikanski cerkveni zbor, ko posebej spregovori o soodgovornosti laikov za poslanstvo Cerkve.²⁴

Ob tem se odpira v Cerkvi na Slovenskem več vprašanj:

- problem mentalitete duhovnikov, redovnikov in laikov;
- strokovna usposobljenost duhovnikov, redovnikov in laikov (pastoralni prostor se vse bolj širi in postaja vedno bolj pester in zahteven);

²² Prim. Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991) 5-6, 83.

²³ Prim. C. Bissoli, n. d., 23-28.

²⁴ Prim. L. Q. Gallo, n. d., 122-124.

- pri mladinski pastoralni še posebej problem vključevanja staršev (skavti to delajo dokaj uspešno);
- delitev pristojnosti oz. soodgovornosti pri načrtovanju pastorage;
- nov način dela - timsko delo (animiranje).

Pri vsem tem se postavi ključno vprašanje, kako delati, kje vstopati, kako se odločati, povezovati in deliti odgovornost. Ključno spoznanje, ki izhaja iz novega modela župnije, je, da je pomembno, da se *deli odločanje in odgovornost* v župniji. Tako kot se lomi kruh na vedno manjše in manjše dele, je pomembno, da se lomi odločanje in odgovornost na vedno več sodelavcev. Samo tako je moč pričakovati resnično zavzetost za skupne cilje in načrte. Ključna oseba pastorage v župniji tako ni več samo duhovnik, ampak so ljudje, ki sestavljajo delovno skupino.

Znotraj mladinske pastorage govorimo o sodelavcih kot animatorjih. Animator je človek, ki raste v človeški zrelosti, poklicni usposobljenosti in duhovni globini. Cerkve je odgovorna, da mladim animatorjem omogoča rast na vseh treh področjih.²⁵ Posebej pa je pomembno izpostaviti strokovno usposobljenost za delo z mladimi, da mlade animatorje ne pošiljamo nepripravljenih v njihovo poslanstvo. Mariborska anketa o veroučnih skupinah je pokazala, da si mladi želijo aktivno sodelovati v oblikovanju življenja v Cerkvi.²⁶

Za tak način dela ostaja odprto vprašanje skupnih »binkosti - sanj«, če želimo delati skupaj. Kot smo videli, je imel Jezus posebno skrb za skupino svojih sodelavcev. Poleg vzgoje in načina delovanja jim je v srce vsadil tudi svoje sanje - načrt odrešenja. To se je zgodilo na binkosti, ko so prejeli Svetega Duha in doživeli v notranjosti iste sanje. Govorili so različne jezike, da so jih razumeli ljudje z različnimi izkušnjami, stiskami in potrebami. *V sebi so tako imeli istega Svetega Duha, ki jim je omogočil različne poti do istega cilja.*

Če želimo danes živeti binkostni dogodek in delati skupaj, potem je prav, da gradimo na istih sanjah, vendar na različne načine. Pri tem je treba poudariti naslednje: skupne sanje, ki razodevajo smernice in cilje mladinske pastorage, ter različnost poti za doseganje le teh; kvalitetno komunikacijo; skupno odločanje in odgovornost za sprejete odločitve; medsebojno povezanost. Še posebej pomembno se je povezovati na pastoralnem področju, da ne postanemo samozadostni, gluhi in dolgočasni ter brez idej.

Potrebno bi bilo torej razmisliti o kriterijih za vseslovenski načrt mladinske pastorage, o vstopnih mestih te pastorage, o načinih in o splošnih ciljih. Gre torej za skupni projekt, ki ne izključuje »različnosti jezikov«, različnosti poti, ki pa imajo isto smer in jih današnji prostor mladih še posebej zahteva.

²⁵ Prim. G. Maioli, J. E. Vecchi, *Animator v skupini mladih*, Slomškova založba, Maribor 1997, 47-51.

²⁶ Prim. L. Q. Gallo, n. d., 125-129.

Sodelovanje pri skupnem načrtovanju pomeni vključiti se v določene skupne odločitve in odgovornosti. Ni več dovolj graditi zgolj na priložnostnih srečanjih. Odločitve morajo predstavljati temeljno izbiro. To pa pomeni napor! Gre torej za soudeleženo in zvestobo pri temeljnih odločitvah mladinske pastore in ne zgolj za trenutna odobravanja.

Ana Glavač

Družina danes

Uvod

Šest let je že minilo od mednarodnega leta družine in prav toliko, odkar je papež Janez Pavel II. izdal okrožnico z naslovom »Pismo družinam«. Kriza družine, o kateri tako radi govorijo sociologi, psihologi in nenazadnje tudi politiki, še vedno traja in če je bila pred šestimi leti povod za nastanek papeževega dokumenta, toliko bolj smo dolžni vedno znova začeti razpravo o položaju družin tudi danes.

Družbeno ozračje, v katerem se odvija družinski vsakdan, je zadnjih nekaj desetletji pod vplivom novih miselnih tokov, ki jih najraje označujemo z izrazom postmodernizem in za katerega vsi od prej omenjenih strokovnjakov priznavajo, da je lahko zelo problematičen. Do omenjenega »pojava« lahko pristopamo z različnih zornih kotov. Najpogostejši in verjetno tudi najbolj poznan je psihološki in sociološki. V današnji družbi se precej pogosto govori o psihološki dinamiki družine. Zakonski in družinski konflikti so postali pravi izziv za psihologe, psihiatre, terapevte in vedno več ljudi išče rešitev za svoje težave v raznih svetovalnicah, zakonskih skupinah ali celo duhovnih seansah. Podobno lahko ugotovim, da nam ne manjka socioloških raziskav in statističnih podatkov, ki sintetizirajo in analizirajo družbene razmere, v katerih se nahajajo naše družine. Vse to je vsekakor dobrodošlo in pohvalno, saj bi bilo brez takšnih pristopov naše razumevanje notranjedružinskih odnosov in odnosov družine z drugimi strukturami v družbi še bolj pomanjkljivo in površno.

Vendar postmodernizem, o katerem govorimo, je v bistvu izšel iz filozofskega ozračja in je kot miselni sistem najprej filozofsko pogojen. V nadaljevanju bom poskušala poiskati nekaj poudarkov, ki izhajajo iz postmodernistične misli in za katere sem prepričana, da vplivajo tudi (mogoče pa še najbolj) na družinske odnose, torej na odnose med možem in ženo ter med očetom, materjo in otroki.

Kakšni so odnosi znotraj družine, kako takšni odnosi vplivajo ne samo na socializacijo otrok, ampak tudi na stabilizacijo odraslih osebnosti in predvsem kaj takšni odnosi pomenijo za podobo celotnega sveta, v katerem živimo, to so ključna vprašanja, na katera bi rada poiskala odgovore. Vzrok za moje vpraševanje pa je še nekoliko globlji, namreč problem

»nove evangelizacije«. Vemo, da papež rad imenuje družino »pot Cerkve« in »Cerkev v malem«¹ in to bi nam moralo veliko povedati – predvsem to, da je družinsko okolje bistveno tako za oblikovanje človeške osebe, kot tudi za »preoblikovanje« te osebe v »Božjo podobo«. Kako naj bi potekala nova evangelizacija družine, kje lahko iščemo izhodišča, da bo ta evangelizacija uspešna predvsem z vidika ozdravljenja družinskih odnosov s pomočjo evangeljskih resnic, je po mojem mnenju eden glavnih problemov tudi Cerkve na Slovenskem. Evangelizacija družine namreč v sebi vključuje pastoralo mladih, katehezo otrok, duhovno prenovo zakoncev, pomoč ostarelim in nenazadnje tudi spremljanje umirajočih. Vse te »etape« se vsaj v večini primerov vključujejo v življenjski krog družine. Če bomo našli pravi ključ za vstop evangelijskih resnic v naše družine, bomo hkrati dobili vsaj kažipot za ostala področja pastoralne in oznanjevalne teologije.

Problem, ki je nakazan, bom reševala v okviru treh poglavij:

- V prvem poglavju se bom dotaknila problemov znotraj sodobne družine, ki izhajajo iz (ne)spoštovanja posameznih družinskih članov kot enkratnih in neponovljivih oseb.

- Drugo poglavje bo namenjeno etičnemu razmisleku o odgovornosti med družinskimi člani, predvsem me zanima moralni vidik v odnosu staršev do otrok.

- Na koncu pa bom poskušala najti nekaj smernic za novo evangelizacijo, ki naj temelji ravno na poudarkih iz prvih dveh poglavji.

Oseba kot ključ za razumevanje družine

Personalizem se je kot smer v filozofiji uveljavil v tridesetih letih dvajsetega stoletja in ga razumem kot miselno gibanje v smeri zavzemanja za dostojanstvo posameznika kot enkratne in neponovljive osebe. Ob branju del enega najbolj znanih predstavnikov te smeri, Emmanuela Mouniera, kmalu pridemo do precej jasne slike o tem, kaj je in kaj ni personalizem. Ko Mounier razpravlja o krizi dvajsetega stoletja – ob tem naj pripomnim, da ne gre nič manj tudi za krizo družine v tem istem stoletju – se vseskozi drži glavnega principa, ki pravi, da pri personalizmu ne gre za sistem ali politični aparat, ki bi imel za nalogo organizirati nov ideološki odpor proti obstoječi politični strukturi, ampak gre v prvi vrsti za celosten napor, ki hoče poudariti človekovo »dolžnost do zavzetega dejanja, z vrednoto o zgodovinski navzočnosti in osvetlitvijo celotnega človekovega bivanja«.²

Trije elementi zavzemanja za osebo, ki so prisotni v tej opredelitvi – celotno človekovo bivanje, njegova zgodovinska navzočnost in zavzeto

¹ *Pismo družinam* 2,3.

² E. Mounier, *Oseba in dejanje*, Društvo 2000, Ljubljana 1990, 39.

dejanje – so nam lahko v pomoč pri pogledu na razmere, v katerih se nahajajo sodobne družine. Če o družinskem življenju govorimo kot o specifični človekovi poklicanosti, lahko rečemo, da je na malokaterem področju celotno človekovo bivanje tako izpostavljeno kot ravno v družini, med zakoncema, med otroki. Odnosi, ki jih med sabo ustvarjajo in ohranjajo družinski člani, temeljijo ravno na dejstvu celotnosti bivanja, ravno ti odnosi so namreč alfa in omega obstoja družine kot take. Kvaliteta teh odnosov opredeljuje, ali se celoten človek razume kot oseba ali pa kot sredstvo za doseg ciljev drugih družinskih članov.

Pri tem mislim na to, kar je Mounier imenoval »greh proti osebi«. Ponavadi razumemo tak greh predvsem v odnosu neke družbene ali bolje rečeno politične, ideološke strukture zoper posameznika (v primeru kolektivizma in liberalizma). Vendar vse prevečkrat pozabljamo, da se podobni grehi dogajajo znotraj družin. Mounier omenja prav posebno vrsto ravnanja z osebo, ko človeka prisilim, da se poisti z eno od svojih vlog: »Ko žensko skrčim na njeno gospodinjstvo ali erotično vlogo, ali celo na najvišjo, materinsko vlogo, ne da bi si postavil vprašanje o njeni duhovni vlogi, ki ji gre povrh in onkraj tolikernih skrbi in tolikernih čarov.«³ Mnogo feministk je že poskušalo argumentirati svoja stališča z najrazličnejšimi izpostavljanji dostojanstva žensk in sklicevanji na nepogrešljivost njihovega dela, vendar med njimi težko najdemo tako prepričljivo in jasno argumentacijo proti izkoriščanju, kot jo vsebuje ta Mounierov stavek. Pa še nič feminističnega ni v njem.

Tudi glede zgodovinske navzočnosti, ki je ena od temeljnih pogojev, da je človek priznan kot oseba, lahko rečemo, da stopi prav posebno do izraza znotraj družine. Družina stoji ali pade s svojim odnosom do preteklosti, do svoje zgodovine. Posamezniki, osebe v družini in njihova zgodovinska navzočnost v smislu vezi med generacijami, oboje je bistvenega pomena za človeka vredno prihodnost ne samo posamezne družine, ampak celotne družbe. Morda je za krščanske družine zgodovinska zavest še pomembnejša. Če verjamemo Mounieru je za osebo bistveno, da je postavljena v čas in prostor, tu in sedaj jo opredeljuje tisti načrt, ki ga je samo zanj izdelal njen Stvarnik: »Toda ta poklicanost si more izkrciti pot v tem telesu, družini, okolju, razredu, domovini in dobi. Nikakor nisem lahko ten in neodvisen cogito na nebu idej, temveč to težko bitje, ki ga lahko pojasni le kakšen težaven izraz; sem namreč jaz–tukaj–zdaj; treba bi bilo še poudariti in reči: jaz–tukaj–zdaj–s–to–preteklostjo–kar–tako–med–ljudmi.«⁴ Družina, ki nima jasne podobe svoje preteklosti, ne zna živeti v sedanjosti, kaj šele, da bi jasno vstopila v prihodnost. Družinske člane družijo tudi skupna človeška, družinska usoda. Dejstvo neločljivosti med posamez-

³ E. Mounier, n. d., 107-108.

⁴ E. Mounier, n. d., 22

nimi dejanji in usodo družine je posledica dejstva, da osebe ni brez njene konkretne in v svet usidrane dejavnosti. Neopredeljenost, nedejavnost, pasivnost brez stališč, so pozicije sodobnih družin, ki vodijo v neodgovorno ravnanje staršev in otrok. Nesprejetje svoje lastne usode kot družinskega člana s specifično nalogo do svojih »sorodnikov« pomeni zaverovanost v lastno podobo, egocentrično prizadevanje za lastno čistost in neomadeževanost. Namesto ustvarjalne svobode moderni narcizem, namesto odgovornosti do drugega brezbrizno zlorabljanje njegovih slabosti, namesto neprestane zavesti o prvenstvu drugega pred menoj uživanje v dosežkih lastne kariere. Takšne in podobne grehe zoper osebo je opravičljivo imenovati »skrb za čistost«, ki, kot pravi Mounier, izhaja iz: »... dveh primitivnih nagonov – iz skrbi za mojo materialno neokrnjenost, ki je različica nagona po samoohranitvi (se pravi, da se nič v meni ne predružači, da se nič ne spremeni, da me noben dogodek ne zbega); in iz kompleksa nedolžnosti, ki je vse premalo poznana vzporednica kompleksa krivde, želje, da bi bil na najcenejši možni način brez graje.«⁵

Posebnost vsake osebe je še bolj v ospredju znotraj družine. Blagostanje in ekonomska neodvisnost izoliranih, nuklearnih družin, otroci v središču vseh interesov in zanimanj staršev, domovi za ostarele, ki omogočajo, da se družina znebi odvečnih lačnih ust, vse to sodobni družini piše lepšo prihodnost, kot so jo imele družine naših starih staršev. Toda ali to drži? Ali materialna preskrbljenost pomeni zadovoljitev duhovnih potreb, ali t.i. »child-centered home«⁶ predstavlja garancijo spoštovanja otrokove osebnosti in posebnosti? In ali je izoliranost družine res zdravilo za njeno odvisnost od prejšnje generacije? In končno – ali ni vse naštetu le odraz posameznikovega nezavedanja o enkratnosti drugega in o zlorabljanju svoje lastne osebnosti in osebnosti drugega v imenu svobode, ki ne pozna meja niti v odnosu do moža, žene, sina in hčere. To vprašanje pa se nadaljuje v naslednjem.

(Ne) odgovornost v družini

O odgovornosti znotraj družinskih odnosov je mogoče govoriti na več načinov. Osebo me na tem mestu zanima tista čisto etična dimenzija odgovornosti, o kateri Emmanuel Levinas govori kot o »bistveni, prvotni, temeljni zgradbi subjektivnosti«.⁷ Drugi, sociološki ali psihološki elementi odgovornosti niso, še posebej v družini, nič manj pomembni, vendar bistveno temeljijo ravno na etični odgovornosti. Pri tem se vse začne

⁵ E. Mounier, n.d., 18.

⁶ Prim. T. Lidz, *The Person: His and Her Development Through Life Circle*, Basic Books, Lake Statiol 1983, 483.

⁷ E. Levinas, *Etika in neskončno*, Družina, Ljubljana 1998, 63.

ali konča, oseba je moralno odgovorna, ali pa je ni. Jaz je jaz šele preko medsebojnosti odnosa s ti-jem,⁸ torej z drugim človekom, z možem ali ženo, z otroki. Radikalnost takšnega pojmovanja odgovornosti se mogoče zdi pretirana, vendar postavlja tudi odnose v družini v popolnoma drugačno luč. Odgovor na nagovor zakonca ali otroka temelji ne samo na zastojnosti razmerja, ampak tudi na dejstvu vnaprejšnje »danosti« pasivnosti, podložnosti,⁹ ki zase ne zahteva absolutno ničesar. Na ta način odpade okoliščina odnosa daj-dam, ki je tako pogosta v modernih družinah. Tu ni več partnerjev, ki med seboj sklepata pogodbo (napisano ali ne), temveč zaveza, milostna in ponižna. Ponižna v sprejemanju in radodarna v izročanju na razpolago zakoncu in otrokom. Darežljivost, ki zase ne zahteva ničesar, prijateljstvo, ki računa na odklanjanje. Za vse, kar se tiče mene in drugega sem najprej odgovoren sam, celo za to, če me drugi preganja, celo za njegovo odgovornost.¹⁰

Resnica o odgovornosti in svobodi prinaša v družine ozdravitev najbolj skritih ran sebičnosti, egoizma in samoljubja, ker pomeni spreobrnjenje mišljenja in delovanja staršev in otrok. Če se vsak posameznik zaveda svoje lastne odgovornosti do drugega in če svojo svobodo razume kot priznanje osebe drugega, družina ni več ječa in ovira za samouresničitev, temveč resnični kraj razodevanja milosti: zakonska ljubezen se razdaja navzven, vzgoja otrok postane vzgoja staršev, vsak dan znova postane začetek skupne in osrečujoče poti dveh, treh, štirih oseb, ki si imajo vedno kaj povedati, čeprav o drugem »vedo vse«.

Okoliščine, v katerih živijo današnje krščanske družine, ko naj bi pričale o specifični etiki medosebnih odnosov, hkrati pa se vklapljuje v splošno družbeno ozračje, delajo te družine posebno občutljive in ranljive. Filozofska etika, kot jo predlaga krščanstvo, se namreč bistveno razlikuje od interesne etike, ki je stalnica individualizma in utilitarističnega egoizma. Starši, ki so poklicani v nasprotju s takšnim pojmovanjem odnosov v svojih otrocih vzbujati čut za celostnega človeka kot osebo, ne morajo pristajati na popolno avtonomijo posameznikove morale. To bi pomenilo odločati se zgolj na podlagi svojih spoznanj in interesov, kar pa neizbežno vodi v kaos brezbriznosti in nihilizma.

Način, kako družina razume odnose med osebami znotraj in zunaj svojih meja, prinaša posledice na vseh področjih njenega življenja. Že prva odločitev za skupno življenje se pokaže kot zelo odvisna od tega razumevanja. Dve osebi se dokončno odločita za brezpogojnost v priznanju drugačnosti drugega in proti uveljavljanju lastne podobe drugega in sebe. Specifičnost krščanskega zakona se premalo poudarja: velika skrivnost

⁸ Prim. M. Buber, *Dialoški princip*, Društvo 2000, Ljubljana 1999.

⁹ E. Levinas, n.d., 65.

¹⁰ E. Levinas, n.d., 65.

zaveznega odnosa ostaja pozabljena in razpoložljivost za milost, ki jo pri našata zakonca drug drugemu, ne najde več mesta v njunem življenju.

Družina, ki hoče živeti kot priča, kot sol in kvas sredi postmoderne, neopredeljene družbe, nima druge izbire, kot da se svoje posebnosti zave-da že na svojem začetku in med svojim celotnim nastajanjem in razvijanjem. Ko se čut za sveto v družini podredi vplivom sodobnega egoizma in ne-obvezujoče morale, se izgubi tudi smisel za osebo, za človeka. V tem smislu razmišlja tudi E. Mounier: »Krščanstvo ni zavora, je norost, brezumna sila za prevrat in napredek; kristjani so množično izgubili to navado (...), ker so notranje življenje zamenjali s subjektivističnim umikom, krščansko mo-drost pa z uradnim družbenim redom; morali si jo bodo pridobiti, če nočejo, da jih bodo znova odrinili v katakombe; tja jih ne bo spravila le človeška zloba, temveč njihovi umiki (!) in njihova neumnost.«¹¹

Vsa resnica počlovečujočih odnosov med možem in ženo, med straši in otroki in nenazadnje med družinami samimi se skriva ali odkriva v dejstvu večje ali manjše zavesti o prvenstvu svoje lastne odgovornosti pred odgovornostjo drugega; v tem, ali se jaz sam vedno znova spominjam, da je vse, kar doživljam, vse, kar počnem, in vse sledi, ki jih moja dejanja puščajo na drugih, najprej sad mojih odločitev, ki sem jih sprejel. Ko se tako doživljam kot »ogrožen« od samega sebe, mi vsi moji čuti, razum, najbolj pa srce spregovorijo in povedo, da sem potreben pomoči od zgo-raj. Ravno to, da smo vsi odgovorni, jaz sam pa najbolj,¹² je prav poseben dar milosti. Ta dar mi omogoča spoznati, da je moje prvo dejanje, ki ga storim pred obličjem drugega, de(a)janje priznanja, ne pa razvidnosti, da ima drugi pred menoj vedno tolikšno prednost, da lahko jaz sam znova in znova le ugodim njegovi prošnji (ukazu) za mojo odgovornost, nikoli pa ga ne morem spoznati. Moj mož (žena) ni tematizirani objekt, ki bi ga lahko prikrožil svojim interesom in ga na ta način izenačil s sabo in dejstvo, da me je izvolil za svojega življenskega sopotnika, mi ne daje pravice razu-meti ga kot orodje v svojih rokah, za dosego tudi najbolj vzvišenih ciljev.

V podobnem smislu lahko razumemo tudi odnos matere (očeta) do otroka. Čeprav se po eni strani ta odnos predstavlja kot najbolj prvinski, najčistejši in celo najbolj nedolžen, je po drugi strani izpostavljen skušnjam čustvenega (in fizičnega) izkoriščanja, ki temelji na lastništvu mate-re (očeta) nad otrokom. Tako se izkaže, da močnejša stran v odnosu igra igro daj-dam, ali še hujše, predstavlja si, da »ima pravico« do tistega dela samega sebe, ki mu ne pripada.

Otrok je »moj«, vendar do njega nimam nikakršne pravice! Zavrača se tudi pojem simpatije, kot »so-trpnosti«,¹³ ki bi omogočala staršu, da

¹¹ E. Mounier, n.d., 68.

¹² Prim. E. Levinas, n.d., 65.

¹³ Prim. E. Levinas, n.d., 132.

stopi na mesto svojega otroka. Ta korak, podobno kot pojmovanje otroka kot alter ega, vodi starše do neodgovornih dejanj v zvezi z vzgojo in otrokovim razvojem.

Nova evangelizacija družine

Postavitev vprašanja o novi evangelizaciji družine, ki bi temeljila na principu med-osebnih odnosov in odgovornosti teh odnosov, se kaže kot poseben izziv ravno zaradi nove podobe družine. Poskus opredelitve te nove podobe je vsebovan deloma zgoraj, deloma pa bo prišel do izraza v nadaljevanju. Evangelizacijo (prvo in novo) razumem kot prepojitve družbenih, družinskih in posameznikovih drž z evangelijskimi resnicami. Gre v prvi vrsti za resnice o človeku kot Božji podobi. Dejansko vidim prvi korak procesa nove evangelizacije v oznanjanju »pravega Boga«, Boga Jezusa Kristusa.

Kršćanstvo, ki se je znašlo sredi religioznega, še bolj občutno pa sredi idejnega, duhovnega pluralizma, se začenja počasi zavedati, da model moralnosti medčloveških odnosov, ki temelji na določani kulturi, ne zadostuje več. Potrebno je na novo utemeljiti in ovrednotiti posameznikove razloge odločitve za Jezusa Kristusa.¹⁴ Gre prvenstveno za evangelijsko zahtevo, za oživitev osmerih blagrov, če hočete. To je namreč podlaga, ki sodobnim družinam razodeva, kakšno je dejansko krščansko pojmovanje Boga, človeka, stvarstva, duhovnosti, prihodnosti.

Sinoda na Slovenskem, ki se ravnokar pripravlja na drugo zasedanje, se je hkrati lotila priprave dokumenta o družini. Tako kot za vsa ostala področja, tudi za družino velja, da se Cerkev, ko jo obravnava, drži treh principov: odločitev za človeka, odločitev za občestvo in odločitev za dialog. Nedvomno gre za tri bistvene principe nove evangelizacije, ki sicer izhajajo že iz 2. vatikanskega koncila, hkrati pa so vedno bolj aktualni, mogoče ravno zaradi premajhnega upoštevanja in udejanjanja. Človek, občestvo (communio) in dialog so tri različne besede za eno samo resnico, resnico osebe kot obdarjene z enkratnim dostojanstvom, ki kliče po spoštovanju, pozornosti in napredovanju v ljubezni.

Prepričana sem, da je eden glavnih problemov krščanske družine v postmoderni dobi v tem, da je postavljena v brezimno družbeno množico, ki ji ne priznava »drugačnosti«, oziroma v njeni »drugačnosti« ne vidi »nič posebnega«. Ali to imenujemo neopredeljen agnosticizem ali pa zakonitost demokratične družbe, ni tako pomembno. Glasnost in razvidnost krščanski družini sredi preobremenjenosti vsakdana daje njena poklicanost k razodevanju prvenstva človeka kot osebe. To izhaja iz stvariteljske

¹⁴ Prim. E. Kovač, *Postmoderni pluralizem in evangelijsko oznanjevanje*, v: CSS 30 (1996), št. 11–12, 1.

ljubezni osebe Boga, odrešenijske milosti osebe Sina in oživljajoče moči osebe Duha. To je dostojanstvo človeka, to je tudi dostojanstvo družine: darežljiv odnos namesto partnerskega daj-dam; milost odpuščanja namesto poglobljanja ran z zamerljivostjo; sprejetost drugačnosti in drugosti drugega ne kot indiferentnost in brezbriznost, pač pa kot svojo lastno obogatitev; odgovornost zase in za vse družinske člane namesto egocentrizma in narcisizma.

Kako predlagati krščansko vero novi podobi družine? Dovolj bi bilo reči – krotko in ponižno: ne vsiljevati, ampak apelirati! Ker krščanstvo v družbi izgublja simbolno moč in je postavljeno v manjšinski položaj, postajajo zanj pomembna vprašanja vprašanja drugih.

Družine se danes ne usmerjajo daleč v prihodnost, ne zanima jih odrešenje nekoč in nekje, ampak v skladu s potrošniško miselnostjo hočejo živeti svojo vero v svetu neposrednega zadovoljevanja, postavljajo zahteve po uresničevanju svojih želja, hrepenenj in nenazadnje užitkov tukaj in sedaj. Kaj lahko takim družinam ponudi krščanstvo? Središče zanimanja krščanstva je človek. V tem se približuje splošnemu družbenemu trendu antropocentrizma in mu daje teološko osnovo. V tem smislu je Jezus Kristus tisti, ki prihaja krpat raztrgane družbene vezi, zdraviti osebo, ki je ranjena zaradi izvirnega in strukturnega greha. Ozdravlja jo najprej in bistveno z odpuščanjem. Odpuščanje kot do-puščanje drugačnosti drugega dela krščanske odnose kvalitetne in krščanstvo samo zanimivo za sodobne družine. Ker vera ni stvar gotovosti, varnosti, laboratorijske preverljivosti, se krščanstvo kaže kot nemogoče brez za-upanja! Najprej logično in izkustveno zaupanje drugim ljudem – preko drugih ljudi izvem za Kristusa, preko tega zaupanja lahko naredim korak naprej do zaupanja Bogu. Kristjan je človek upanja in kot tak vedno znova obnavlja svoje zaupanje; nikoli ni zadovoljen s sedanostjo, ker obljuba še ni izpolnjena. Ravno zato mora vedno obstajati »želja po drugem«, ker sam nisem zadosten razlog svojega bivanja. Ko se zmenimo za druge, pričamo za Boga!

Zaključek

Človek je kot oseba obdarjen z absolutno nedotakljivim dostojanstvom Božjega otroka. Osebnost osebe pomeni njeno poklicanost k intimnemu in dejanskemu deleženju Božjega življenja. Bog kot tisti, ki rešuje naše družine, pa se ne razodeva kot nekdo, ki hoče biti razviden in nedvoumen v svoji »potrebi« po češčenju, ampak se pojavi kot najbolj skrita skrivnost v obličju drugega. Evangelizacija družin bo uspešna in rodovitna zgolj in samo na podlagi čisto preproste evangeljske resnice, ki postavlja drugega kot prvega in mene samega kot zadnjega. Naj še enkrat prisluhnemo Mounieru: »Človek, ki ga srečam, torej ni več ta gibljivi in motni nič, kakor je to za brezbriznega človeka, ni zbirka grenkob in tarča njegovega obu-

pa, kar postane za človeka, ki sovraži, temveč pravzaprav hostija, zakrament, čudež za ovinkom, neizdana božja navzočnost, tempelj Jezusa Kristusa.«¹⁵

¹⁵ E. Mounier, n.d., 144.

Milan Knep

Socialna ranljivost mladih¹

1. Mladina – največja kulturna inovacija 20. stoletja

Mladina je največja kulturna inovacija 20. stoletja. To stoletje je stoletje mladosti. Mladost se je v tem stoletju formirala, ker se je podaljševalo šolanje. S tem so otroci prešli izpod nadzora staršev pod nadzor šole. Hkrati se je podaljšala življenjska doba in s tem otroštvo. V nobenem drugem času ni mlada generacija ustvarila toliko splošno pomembnih kulturnih in civilizacijskih sprememb in v nobenem ni pridobila toliko samozavesti ter kazala tolikšne pripravljenosti in volje do družbenih sprememb kot ravno v dvajsetem stoletju. Obenem pa se zdi, da se ravno ob koncu dvajsetega stoletja končuje njena izpostavljena vloga, da se zmanjšuje njen delež v demografskem smislu in da se staplja z drugimi generacijami in družbenimi skupinami. Po letu 1950 lahko zaznamo, da se vedno bolj ceni mladost, vrednost starosti pa se manjša, ker je vedno manj navad in znanj, ki jih morejo starejše generacije prenesti na mlade. Vse do sedemdesetih let so bili mladi močno vpeti v produkcijski sistem družbe. Njihovo šolanje, prosti čas in specifična mladinska kultura so bili v funkciji bodoče zaposlitve, delovnih nalog in trdno določenih socialnih vlog. Sedaj opažamo vse večji odmik od sveta plačanega dela in zaposlitve kot osrednje vrednote k vedno večjemu pomenu prostega časa, potrošnje in zabave. S širjenjem specifične mladinske kulture, z vse bolj avtonomno mladinsko porabo in podaljšanjem šolanja, ki tudi ni več nujno v funkciji bodočega dela, se je močno razrahljala povezava med svetom mladih in svetom ekonomske produkcije. Medtem ko so študentska gibanja s konca šestdesetih let predstavljala polno uveljavitev mladih kot političnega subjekta, pa

¹ To je naslov četrte knjige iz zbirke Juventa, ki objavlja empirične študije in teoretske refleksije s področja sociologije mladine. Na temelju dogovora med Urdom RS za mladino in Centrom za socialno psihologijo in študije mladine na Fakulteti za družbene vede je na začetku devetdesetih let prišlo do načrtnega raziskovanja in empiričnega spremljanja dogajanj in reakcij na velike družbene spremembe med mlado generacijo v Sloveniji. Za pomladanski Teološki simpozij 2000 je Milan Knep kot koreferat pripravil povzetek nekaterih poglavij omenjene knjige.

so družbenega gibanja v sedemdesetih in osemdesetih letih že predstavljala proces nekakšnega ukinjanja in preseganja mladine in mladinskosti kot vmesnega in prehodnega obdobja. Proces nove modernizacije ukinja družbene razmere in potrebo po poenotenju mladih. Namesto mladih vse bolj govorimo o »mladih odraslih«, kar je na nek način vračanje v obdobje pred oblikovanjem mladosti.

2. Mladina napoveduje tranzicijo

Za obdobje po drugi svetovni vojni do šestdesetih let sta značilna konsenz o prioriteti izgradnje razrušenega sveta in obenem strah, da se znova zgrajeno zopet ne poruši. Oboje, strah in konsenz, je okrepilo pripravljenost za žrtve, marljivost, delo, samoodpoved, podredivost, obstoj zaradi drugih. Do osemdesetih let so sledile kratke sanje o večnem napredku. Zdelo se je, da pridobljenega blagostanja nič ne more ogroziti. Kmalu pa se je pojavil črv dvoma, kajti negativni učinki industrializacije in modernizacije so bili vedno bolj očitni. Tretjo fazo pa zaznamuje negotovost, da lahko vodilne institucije ukrotijo in nadzirajo ogrožujoče posledice. V devetdesetih smo pričeli razpada svetovnega reda, ki je odpravil blokovskega sovražnika, toda takoj so vzniknili novi sovražnik: negotovost, neobvladljivost in nestabilnost. Totalitete ne more nihče več imeti pod nadzorom.

V 50-tih in 60-tih letih postanejo mladi generacijska skupina, v 70-tih in 80-tih kulturna skupina, v 90-tih pa govorimo o dekonstrukciji mladine. To pomeni, da mladina s tipičnimi formami izginja; izginjajo namreč tipične razlike med mladostjo in odraslostjo.

Čas revolucij je mimo, svetovni red pa se vendarle spreminja, a po drugih poteh. Prelom stoletja pomeni tudi spreminjanje svetovnega reda. Sodobna družba je družba tveganja in negotovosti in fleksibilnosti. Na to dejstvo se na najbolj izrazit način odzivajo petnajstletniki. Prav v tej starosti dobi se odvijajo ključni premiki v zavesti mladih.

Kako se mladi odzivajo na kulturno tranzicijo?

- Postajajo socialno ranljivi. Ta njihova ranljivost je posledica družbe tveganja in negotovosti.

- Mladi imajo vse več težav s socialno promocijo. Težko si oblikujejo ustrezno samopodobo, to pa dodatno stopnjuje problem brezposelnosti.

- Mladi postajajo občutljivi za moralna vprašanja, ki pa se postavljajo drugače kot v preteklosti. V 50-tih in 60-tih letih govorimo o t.i. skeptični generaciji, ki jo v 70-tih in 80-tih zamenja narcistična generacija, ob koncu stoletja pa imamo moralno generacijo, ki jo bolj kot prejšnje vznemirjajo vprašanja smisla, vrednot ipd. S svojim odnosom do življenja postavljajo velika vprašanja družbi. Imajo več smisla za vsakdanje probleme, naravo, odnose, sprejemanje drugačnosti, pristnost. Ne zanimajo pa

mladih velike zgodbe, temveč stvari kratkega in srednjega dometa. Zelo cenijo dobre odnose, razumevanje v družini in s prijatelji.

- Mladina je vse manj homogena družbena kategorija, ni več nosilka karizmatičnih lastnosti in zgodovinske inovacije. Mladina ni več zainteresirana za globalne spopade z obstoječo družbo, čeprav jo kritizira. Pri mladih ni zaslediti volje po spreminjanju centrov družbene moči. S tem ko prihaja do družbene dekonstrukcije mladine, izginja generacijski spor med mladimi in odraslimi, ki je od poznih petdesetih let dalje homogeniziral mlade generacije. Zmanjšuje se vloga vrstniških skupin; zamenjuje jo medgeneracijsko združevanje.

3. Socialna ranljivost

Na začetku devetdesetih let smo še ugotavljali, da mladih očitno še ni zajelo socialno razslojevanje na tiste, ki v sedanjih prehodih dobivajo (v statusu, kapitalu, standardu, družbenem vplivu), in one, ki izgubljajo. Takrat je bilo videti, da imajo mladi začasno še nekaj opor, ki jim pomagajo prenašati novonastajajoče socialne delitve v slovenski družbi. Med te opore smo šteli dokaj poenoten življenjski slog mladih, ki se je naslanjal na močan srednji sloj. Že tedaj pa se je postavljalo vprašanje, koliko časa bodo ti viri in te opore vzdržale, kajti pritisk socialnega razslojevanja je bil vedno večji.

Socialno ranljivi so v večini in ne v manjšini. Vedno več jih namreč odrašča v družini s samo enim od staršev. Povečuje se družbena neenakost, ki je povezana predvsem z izobraževanjem. Povečujejo se razlike v možnostih za doseg izobrazbe, povečuje se socialni prepad med tistimi, ki so dosegli ustrezno stopnjo izobrazbe in se vključili v tehnološke spremembe, ki omogočajo gmotno blaginjo, in tistimi, ki izobraževalni tekmi niso mogli slediti in so se zato začeli pomikati na obrobje. Danes se zdi, da o človeku vse pove izobrazba. Izobrazba mladim odpira in zapira možnosti.

Vse bolj pomembni so podsistemi: družina, prosti čas, šola. Spremembe povečujejo razlike med spoloma. Glede na interakcijske kompetence – informiranost, sposobnost komuniciranja, obvladovanje računalnika, znanje jezikov – so med 14 in 15-letniki dečki v skoraj štirikratni prednosti. Deklice postajajo nekakšne poraženke tranzicijskega obdobja.

Izpostavljena in socialno ranljiva je celotna mlada generacija. Mladi so postavljeni pred veliko večjo raznolikost možnosti kot nekoč. Posledice so ambivalentne: na eni strani imajo dejansko več možnosti, na drugi strani pa so zaradi napačnih odločitev pred veliko večjim tveganjem. Na vso heterogenost, nepreglednost, večplastnost, raznolikost in pluralnost družbeno legitimnih življenjskih slogov, njihovih oblik in vrednot se mladi odzivajo na eni strani s kreativnostjo in na drugi strani z infantilnostjo.

4. Individualizacija

Sodobne razvite družbe so prve družbe, ki dopuščajo vsaj delu mladih nekakšno časovno neusklajeno doseganje posameznih točk odraslosti, odlaganje odraslosti in celo zavračanje odraslosti ter ne silijo svojih članov, vsaj ne vseh, v določene vzorce odraslosti. To je v skladu s splošno težnjo po individualizaciji življenja. Tudi mladi po Evropi so se s cest in javnih prizorišč umaknili v zasebnost, v mladinske mikrosce. Mnogi se sprašujejo, ali je ta težnja k podomačenju, socialnemu pasivizmu, k varovanju miru, k iluzornim rešitvam predvsem prehodni pojav prilagajanja mladih na negotovo realnost, na katero ne morejo vplivati. V ozadju je najbrž individualizacija življenja, ki ukinja mladost kot prehodno obdobje med otroštvom in odraslostjo ter vzpostavlja medgeneracijsko sodelovanje.

Doslej se je posameznik lahko opiral na socialni sloj, razred, ideologije, prevladujočo kulturo. Sedaj pa prihaja do prestrukturiranja, ki prinaša individualizacijo. Na pleča posameznika se prenaša izjemno zahteven proces psihosocialne integracije v družbo. Doslej je bila namreč ta integracija v veliki meri v rokah posredujočih institucij.

Individualizacija življenja prinaša s seboj mnoge nove oblike obremenitev, tveganj, raznih bolečin in nemira. Mlade posebej obremenjuje splošno upadanje trdnih in splošno zavezujočih orientacij. Mladi so prisiljeni, da si za svojo rabo sproti skujejo ali skupaj znesejo socialna pravila, orientacije in identitete.

Izguba zaposlitve je videti kot osebna smola. Individualizacija tveganja pomeni, da se situacije, ki so nekoč klicale po kolektivni in politični akciji, zdaj interpretirajo kot nesrečne zgodbe tega ali onega posameznika. Priče smo dekonstrukciji mladine v množico posameznikov, ki se vsak zase, globoko v zasebnosti, potegujejo za čim boljši življenjski prostor.

5. Nova vloga družine

Zaradi izkušenj v zunanjem svetu je postala družina za otroke izjemno dragocena: nebesa v peklenskem svetu. V tem svetu ima pomembno vlogo tudi prijateljstvo. Trajati bi moralo vse življenje, saj so prijatelji v nekaterih pogledih še pomembnejši od staršev.

Vedno bolj se uveljavlja pogovor med generacijami. Povezave med starši in otroki postajajo zelo fleksibilne. Mladi izkoriščajo pomoč staršev predvsem tedaj, ko se znajdejo v psihičnih in ekonomskih težavah. Starši postajajo vedno bolj zagovorniki in svetovalci, ne pa nadzorniki in oblikovalci življenjske poti svojih otrok.

Medtem ko se na eni strani zaostrejuje storilnostne zahteve do otrok v šoli, se po drugi strani v otroštvu rahljajo omejujoče vzgojne zapovedi. V sistemu šole in potrošnje morajo biti otroci zgodaj soodgovorni za ob-

vladovanje svojega življenja, doma pa se lahko v nasprotju s tem - v primerjavi s tradicionalno vzgojo - sprostijo. Tako za odrasle kot za otroke postaja družina oaza zasebnosti in sprostitev. S tem je družina izgubila strogo vzgojno in delovno resnost. Zasebnost vse bolj postaja mesto samo-realizacije posameznika in ne mesto dolžnosti in obveznosti. Zato ni naključje, da sta družina in zasebnost v devetdesetih letih vedno na vrhu lestvic vrednot. Starši so vedno boljši prijatelji svojih mladostnikov. Mladost tako ni niti predhodnica niti nasprotje odraslosti.

Tveganje sodobne družbe (selekcija za vstop v elitne šole, slabitev socialne države) naj bi mladi kompenzirali v razširjeni starševski odgovornosti. Družina prehaja od modela etične in vzgojne skupnosti k modelu čustvene in podporne skupnosti. V življenju mladih se povečuje pomen staršev, predvsem matere. Vprašanje pa je, kako naj se to uresniči pri mladih, ki tega vira nimajo. Družinska podpora postaja vse bolj problematična, kajti v večini evropskih držav le manjšina otrok odrasča v tradicionalnem družinskem okolju; odstotek razpadlih družin je izredno visok.

6. Drugačno otroštvo

Zgodba o fantičku, ki še ni bil dovolj star, da bi smel sam čez cesto, očeta pa je poučil o skrivnostnih poteh interneta, je več kot značilna za odnos med današnjo mladino in njihovimi starši, zlasti na Zahodu. Kot pravi ameriški futurolog Watts Wacker, smo priča prvemu rodu štirinajstletnikov, ki vedo več od svojih staršev. Računalniki, mobilni telefoni, televizija, video - to je le nekaj področij, kjer se odlikujejo.

Intenzivno šolanje se pomika v zgodnje otroštvo, čas ima vedno pomembnejšo vlogo. To povečuje vzgojne in izobraževalne napore staršev. Povečuje se trg neformalnega izobraževanja. Posledica vsega tega pa je nekakšno pospeševanje otroštva in s tem preobremenjenost otrok. Vstop v osrednje družbene pozicije, kar predvsem pomeni trajno zaposlitev, se pomika v poznejša leta življenja. Na drugi strani pa se klasični kriteriji emancipacije mladih (prvič se zaljubiti, napiti, imeti spolne odnose) selijo vedno bolj v zgodnjo mladost in celo otroštvo. Dejavnosti mladih vse hitreje postajajo domena otrok. Obstaja težnja po čim krajšem otroštvu. Otroštvo se tudi politizira, saj so otroci vse pogostejši objekti anket. Otroke in mlade družba prisiljuje, da že zgodaj odločajo o svojem življenju. Otroci so govorno vedno bolj usposobljeni. Že zgodaj se morajo pripravljati na vijuganje med različnimi življenjskimi izbirami. To taktiziranje je v funkciji omiljenja problemov. V prvi polovici tega stoletja je bila povprečna starost ob vstopu v prvo zaposlitev od 15 do 16 let, v osemdesetih 20 let, v devetdesetih že 23 let. Ob šoli in starših se vedno bolj uveljavljajo novi kontrolorji otroštva in mladosti, ki delujejo skozi potrošnjo, institucije prostega časa, množične kulture. Ti kontrolorji oz. socialni nadzor mladih de-

luje skozi medije in trg, tako da mladi vse bolj zgodaj ponotranjajo vzorce vedenja, potreb, telesne podobe. Ti brezosebni kontrolorji delujejo kot emancipatorji mladostnikov.

V starostni skupini med 15 in 29 let pričakujemo v Sloveniji precejšnje znižanje prebivalstva: s 430.053 v letu 1999 na 326.795 v letu 2020. Družbeno ravnotežje se premika v prid starejših. Otroci postajajo nekakšno luksuzno blago. Mladi s podaljševanjem mladosti pravzaprav kompenzirajo manjšo zastopanost v družbi.

Mladi so postali na videz svobodni, osvobojeni nekdanjih generacijskih zapovedi, dejansko pa so vse bolj sami, v celoti odgovorni zase. Te popolne svobode in odgovornosti pa pravzaprav ne morejo nositi. Zato je postala neodgovornost za mlade mnogo bolj usodna kot kadarkoli v preteklosti. Govorimo o sindromu hitečega otroka.

7. Globalizacija

Vse institucije so v gibanju k nadnacionalni svetovni družbi. Namesto tradicionalnih državnih institucij se vse bolj uveljavljajo nadnacionalno pravo, nadnacionalna družbena gibanja. Svet danes nima svojega središča, nadzornega mehanizma, vodilne skupine. Pojem univerzalnega se povsem razlikuje od pojma globalizacije. Univerzalizem je nabit z upanjem, namero in odločitvijo ustvariti red; vsebuje voljo narediti svet boljši na celotni človeški ravni. Globalizacija pa se ne nanaša na to, kaj želimo in lahko storimo, ampak predvsem na to, kaj se nam že dogaja. Nanaša se na nikogaršnjo deželo. Vsi trije poglavitni sestavni deli suverenosti modernih nacionalnih držav – vojaški, ekonomski in kulturni – so se sesuli.

Ljudje prvega reda so stalno zaposleni in nikoli nimajo časa. Za njih je upravljanje s časom pomemben del življenja. Ljudje iz drugega sveta pa živijo pod pritiskom preobila časa, ki ga ne znajo izpolniti. Kapital postaja neodvisen od prostora. Posledica globalizacije je, da njene negativne posledice padejo na pleča posameznih držav, koristi pa imajo nadnacionalne strukture. Poenostavljeno: kapital in bogastvo se globalizirata, revščina pa lokalizira. Države naj bi reševale socialne probleme, toda materialne osnove za to jim z globalizacijo uhajajo. Tako razpada klasična socialna država, s tem pa je vse manj osnov za delitev družbe na desno in levo sfero, značilno za dobo industrializacije.

8. Družba izključevanja

Sredi osemdesetih let so v Nemčiji začeli govoriti o »dvotretjinski družbi«, kar pomeni, da bo, ne glede na gospodarsko rast, tretjinski del vsake generacije socialno izključen. Ob koncu devetdesetih pa prognoze kažejo na razmerje 20 : 80, kar pomeni, da bo 20% ljudi prihodnjih generacij

živelo v blagostanju, 80% pa se jih bo gibalo v bližini revščine. Mladi so še vedno do neke mere socializirani v delovno etiko, da trud in prizadevanje prinašata uspeh. Toda dekonstrukcija socialne države bo to socializacijo razblinila. Zato v VB ocenjujejo, da bo tretjina današnjih adolescentov do svojega tridesetega leta obtožena vsaj enega kaznivega dejanja.

Namesto zgodnjega vstopa v delo mladi množično vstopajo v nadaljnje faze izobraževanja. Izobraževanje je postalo blažilec krize zaradi nezaposlenosti. Nezaposleni postajajo žrtve lastnega pesimizma, zato so vedno bolj izključeni iz vodilnih procesov. Vedno večja je verjetnost, da bodo mnogi ostali trajno nezaposleni: so namreč »komaj zaposljivi« in »nezaposljivi«. Posledice tega so: manjša potreba po osamosvojitvi – odhodu od doma, redukcija življenjskih ciljev in odločitev, primanjkljaj delovnega zadovoljstva, materialna odvisnost, pomanjkanje materialnih virov za ambiciozne načrte, zoženje socialnih stikov in znižanje socialnega statusa.

Če zaposleni živijo tvegano, pa nezaposleni živijo nevarno; izbirajo lahko namreč le med različnimi nevarnostmi. Njihovo stanje se zato pogosto sprevrže v obup in celo v topo, nemo in ponekod brutalno jezo. Če je bila revščina prej usoda razreda, je sedaj postala individualizirana, osebna usoda. Bolj kot trenutno materialno pomanjkanje in nezaposlenost ljudi prizadene izključenost, ker ni videti pravih alternativ, zato pa je tudi vse manj volje, da bi ljudje spremenili svoje socialno stanje. To dejstvo je soodvisno z upadanjem moči in pomena trdnih socialnih vlog in trdnih institucij tradicionalnih industrijskih družb. Ljudje ne morejo pričakovati, da se bo za njihove interese mobilizirala kaka organizacija in bo pri tem uspešna. V ospredje stopa mobilizacija posamezne osebe, »strateški jaz«. Posameznik, ki je sedaj sam na odprti sceni, je veliko bolj ranljiv kot tedaj, ko je bil del »razreda«. Mladim tako manjka socialni imunski sistem, ozadje skupinske sociokulturne kreativnosti, skupinska samopomoč in solidarnost vrstnikov.

Starejši na vse to odreagirajo s stresom, mladi pa z osebnimi in vrednostnimi spremembami, reakcije so prikrite in dolgoročne. Nezaposleni mladi ostajajo izolirani in ravnodušni. Brezposelnost mladih pušča neugodne psihične posledice predvsem na samopodobi in stopnji samospoštovanja ter na občutku obvladljivosti življenja. Nezaposleni mladi kažejo več depresivnih razpoloženj brezupnosti in brezpravnosti. Nezaposlenost je glede na vsa spoznanja in raziskave eden glavnih razlogov za socialno ranljivost mladih.

9. Demoraliziranost mladih

Podatki kažejo na porast življenjskega demoraliziranosti. Ugotavljajo, da je v ZDA kar ena tretjina populacije demoralizirana. Pri tem je odstotek pri ženskah 10% večji kot pri moških, pri revnejših pa ta odstotek na-

raste kar za 50%. Približno polovica demoraliziranih kaže klinično prepoznavne bolezenske simptome. Znatno del prebivalstva ne vidi več smisla v tem, da se zavzema za kar koli. Te osebe se fatalistično prepuščajo dogodkom, ker ne verjamejo več, da bi lahko kaj dejanskega ukrenile. Cena za protislovja individualizacije med mladino je tudi vedno več zdravstvenih in socialnih težav mladih. Med nemško mladino narašča število oseb, ki jih muči glavobol, so nervozne in nemirne, imajo bolečine v križu in hrbtenici, težave z želodcem, pomanjkanje apetita, nespečnost. Neustrezne možnosti za predelavo stresnih položajev se kažejo na primer v pojavih odvisnosti. V primerjavi s prejšnjimi desetletji tega stoletja imajo mladi v devetdesetih letih največ problemov prav na tistih življenjskih področjih, ki so pomembna za njihovo socialno promocijo (samopodoba, zoženi socialni stiki imajo za posledico osamljenost, čustveni problemi, ki se izražajo v samodestruktivnosti). Mladi, ki jih mučijo občutki nemoči, izgubljajo zaupanje v racionalnost sveta, za katerega se lahko ustrezno pripravljajo z vzgojo in šolanjem. Zato se povečuje stopnja nezaupanja v življenje. Svet vse bolj doživljajo kot sovražen in zdi se, da od njega ne morejo nič pričakovati.

Občutke globalnega dolgočasje in osamljenosti pri sodobni mladini ne moremo odpraviti s povečanjem stikov med mladimi, med mladimi in starejšimi, pa tudi ne z organizirano prostočasno dejavnostjo, temveč s tem, da mladi v teh stikih in dejavnostih vidijo kak globlji smisel in da izkušnje niso zgolj trenuten in začasen dogodek. Rock, punk, težki metal in drugi glasbeni stili so nastali kot izraz občutka individualne demoralizacije. Mladinske scene v devetdesetih letih niso več zavetje v tem smislu, da bi nudile stabilne življenjske oblike. Mladi v zavesti, da ni nobenih dolgoročnih programov, v odsotnosti nekdanjih družbenih utopij, pristajajo na tiho in brezkonfliktno integracijo v družbo. Ključni cilj pri tem je »zviti se skozi zmedo«, ki je ni mogoče obvladati. Tiho in neopazno manevrirajo skozi težave in pri tem obremenitve držijo na čim nižji ravni. Nevarnost teh strategij pa je zatekanje v nadomestne gotovosti, med katere sodi tudi ideologija nogometa. Smisel položaja odkrivajo v tem, da nekako preživijo čas od ene tekme do druge in ne v odkrivanju resničnih življenjskih perspektiv.

10. Prosti čas

Prosti čas je vedno bolj čas, ki ga posameznik uporablja za lastno regeneracijo, za kompenzacijo identitetnih izgub, ki rastejo v drugih sferah življenja, pri mladih zlasti v šoli. Zaradi vedno večje spremenljivosti dela, oblik zaposlitve in delovnega časa je postala vprašljiva klasična delitev na delovni čas in čas počitka. Postala je namreč vprašljiva kompenzacijska vloga počitka. Prosti čas posameznika postaja vedno bolj prazen in pasiven. Nekreativni prosti čas daje le malo zadovoljstva. Največ ljudi preživi

prosti čas z dejavnostmi, ki dajejo malo zadovoljstva: gledanje televizije, spremljanje novih medijev, nakupovanje, branje lahkega čtiva, promiskuitetna spolnost, obsedenost z igrami. Človekov živčni sistem je prilagojen za hitro reagiranje na raznovrstne zunanje dražljaje, vendar pa ni tako dobro prilagojen za položaje, v katerih ni na voljo kakih izzivalnih in pomembnih dražljajev. Aktivna in kreativna izraba prostega časa terja določeno disciplino, vadbo, znanje in sposobnosti. Sodobna potrošniško naravnana kultura pa skozi medije in javno mnenje ne privzgaja teh sposobnosti. Ljudje, ki nadpovprečno gledajo televizijo, praviloma zasedajo slabša delovna mesta in imajo slabše medosebne odnose.

11. Utopije mladih

Mladina se je v preteklih desetletjih oblikovala kot družbena skupina prav preko subkulture. Subkulture so se oblikovale pred poplavo medijev, torej v petdesetih, šestdesetih in sedemdesetih letih. Takrat je bila subkultura tudi najbolj polna, prevladovala pa je njena politična oblika. To je družbo destabiliziralo (leto 1968), zato je začela industrija producirati artikole, ki naj bi mlade s cest vrnili domov, v zasebnost. Subkultura v devetdesetih zato ni več refleksivna, temveč potrošniška. Mladih upornišтво v političnem smislu ne zanima več. Družba na različne načine bolj podpira tiste prostore, ki omogočajo zabavo, in ne tistih, ki omogočajo kritičnost ali upor. Ena od posledic je, da mladi zavračajo politiko. S tem zavračanjem mladi sporočajo, da jih je politika odpisala.

Nekdanje oblike protestnih in izzivalnih subkultur so se spremenile v komercialno modne stile, ki izražajo pasiven odnos do realnosti. Biti »kul«, biti neobčuljiv, neranljiv je eden od vedenjskih idealov svobodne mladine v devetdesetih. V njem je skrita potlačena utopična želja mladih, da jim ne bi bilo treba potlačiti čustev in občutkov. Ta drža potrebuje za svojo mistifikacijo različne nadomestke, simbolna sredstva za doseganje samopozabe in virtualne samorealizacije. To mlade ne vodi k trajnejšim povezavam v skupine. Bolj kot pripadnost posameznim skupinam mladi ceniyo gibanje med skupinami. Ključni vidik vrstniških identifikacij postajajo prostori združevanja (diskoteke, mladinski klubi), ne pa določene skupine. Mladi v klubskih prostorih najdejo mesto odpora zoper dominantno družbo, ne pa prostor spopada z njo. Mlade v teh prostorih druži prej tisto, kar ni izgovorjeno, kot pa to, kar se pove. Pogovori so zaradi hrupa omejeni na strogo medindividualne stike. Odpadla je zunanja ideološka konstrukcija mladine in mladinskosti. Mladi so sprejeli propad vseh zunanjih poskusov družbenega in političnega poenotenja in uvrščanja mladih v generacijsko skupino z določenimi »družbenimi nalogami«. Homogenizacija mladih zaenkrat nima nobene možnosti. Zato so v devetdesetih letih povsem izginila neodvisna gibanja civilne družbe. Mladinska kul-

tura sedaj niha med komercializacijo in marginalizacijo. Gre za osvobojenost »od« (ideologij), ne pa za osvobojenost »za«. Mladi so vse bolj izpostavljeni neposrednim učinkom trga. Vračajo se v zasebnost in v skupnost s starši. Zasebni svet in pomoč staršev ponujata mladim zatočišče in točko umika pred pritiski iz čedalje manj preglednega in surovega sveta. Pri tem pa se starši do mladih ne vedejo več tako paternalistično kot nekdanj, temveč se med mladimi in starši razvijajo partnerski odnosi in slabi kulturno izročilo, ki naj bi ga starši prenašali na otroke. Izrazit je velik skepticizem novega rodu do politikov in avtoritete. Politiki ne držijo obljub, medtem ko se velika podjetja zanimajo samo za denar in škodijo okolju. Tudi ideologi za ta rod nimajo mesta v družbi. Kdorkoli, ki hoče uveljaviti svojo avtoriteto, je že odpisan. Vendar mladim skeptikom ni nujno do tega, da bi spreminjali stvari, ki se jim zdijo grde in nezaželeni, na primer beračenje, poskusi na živalih, alkoholizem, arhitektura in onesnaževanje okolja. Ne bi šli na barikade in ne bi se pridružili Greenpeaceu pri neposredni akciji. Pričakujejo težave zaradi onesnaževanja okolja; vendar mislijo, naj jih reši kdo drug. Tako Christensen. Prejšnje generacije so menile, da je vloga vlad, da pokažejo več družbene odgovornosti, mladi pa menijo, da je to naloga multinacionalk, kakršne so Coca-Cola, Levi's ali McDonald's.

Današnji najstniki se nimajo za graditelje prihodnje družbe. Več jim je do osebne prihodnosti. Raziskave v devetdesetih letih so pokazale sliko dokaj pasivne generacije, ki se najbolje počuti v varnem krogu zasebnosti, ima rada predvsem mir, manj pa aktivno in vznemirljivo življenje, je v manjši meri pripravljena na izzive in tveganja v javnem življenju in tudi ne kaže želja po družbenem uveljavljanju. Mladi so se začeli umikati z javnih prizorišč, tudi iz prostorov nekdanje mladinske kulture in se zatekli v domišljiske svetove, ki so prej izraz bega iz realnosti kot pa soočenje s problemi.

12. Vrednote mladih

Že v osemdesetih letih je prišlo do premika od globalnih, ideološko in celostno zgrajenih vrednostnih sistemov k partikularnim, vsaj navidezno fragmentarnim. Raziskovalci ugotavljajo dokaj neorganiziran, fluiden in praviloma nehierarhiziran sklop vrednot, ciljev, idealov. Tisto, kar mlade privlači oz. odbija, je odvisno od vsakokratne socialne situacije. Namesto velikih vrednot se pojavljajo vrednote, ki so bližje posamezniku in njegovemu osebnemu izkustvu. Najpomembnejše vrednote za mlade so izrazi to vezane na zasebno življenje (prijateljstvo, zdravje, varnost moje družine). Mladi očitno zopet sprejemajo vrednote odraslih za svoje. V devetdesetih letih je stopil v ozadje sklop vrednot, značilen za industrijsko dobo: delo – zaposlitev – kariera – zaslužek, nadomestil pa ga je sklop: osebni razvoj – kreativnost – izobrazba – kvalitetno vsakdanje življenje. Sedanji generaciji se zdi razpolaganje s prostim časom pomembnejše kot višji do-

hodek ali napredek v karieri. Mladi so odkrili nekaj zase (zabavo-šport, zabavo-glasbo, zabavo-delo), zato se upirajo obveznostim, za katere so se starejši pripravljali izčrpavati, čeprav se z njimi ne identificirajo.

Otroci svobode na prelomu tisočletja se soočajo s svetom, ki ne razpada več na dva tabora, temveč kaže nepregledno množico razlomov, preskokov, razpok. Prihodnost postaja vse bolj mnogodimenzionalna. V njej obstaja mnogo več ugank kot rešitev; rešitve pa so videti kot vreče, polne ugank. Podoba je, kot da so stranke, sindikati, združenja in tudi Cerkev povsem nesposobne soočiti se in upravljati z rastočimi mnogoterostmi. Ljudje so izgubili zaupanje v sposobnost velikih organizacij.

Mladim na delovnem mestu ne pomenita več vsega kariera in visoka plača; raje iščejo delo, ki jim omogoča ugodno ravnotežje med službenim in zasebnim življenjem. Ljudje so vedno manj pripravljani svoje občutke in zasebno življenje podrediti karieri. Mlada generacija je izjemno občutljiva za temeljna moralna vprašanja. Kaže se močno stremljenje mladih k osebni poštenosti, k temu, da najdejo smisel svojega življenja in razvijajo samega sebe. Mlad človek želi biti neodvisen, prost strahov, vendar ne vzvišen in nadut. Zato se upira prevzemanju nepreverjenih vlog in institucijam, ki ne dopuščajo sodelovanja. Gre torej za moralično generacijo. Zabave mladih so postale intimnejše, omejene na majhen krog prijateljev. Mladi v devetdesetih letih so od prejšnje generacije prevzeli visoko vrednotenje svobode, ne pa tudi njihovega idealizma. Politične stranke pa tudi civilna združenja težko pridobivajo svoje člane.

Slavko Rebec

Pogumno med mlade

Uvod

Za uvod v moje razmišljanje se prepustite pripovedi o nekem zanimivem dogodku. Poskusite si ga živo predstavljati. Morda bomo odkrili, kdo je njegov avtor.

Pred nekaj pomladmi sem bil na glavnem trgu večjega italijanskega mesta. Dan je bil čudovit. Po dolgih dneh dežja in megle se je končno prikazalo sonce. Bila je nedelja. Trg je bil nabito poln. V soncu so se bleščale lepo urejene izložbe trgovin, v baru si le stežka dobil prostor. Veliko ljudi se je sprehajalo v žarkih prvega sonca. Čutiti je bilo ozračje razširjajočega se veselja in dobro si se počutil. Seveda, vsak je v sebi nosil svoje probleme in gotovo podoba trga ni ponujala slike celotnega mesta.

V nekem trenutku sem se odločil vstopiti v cerkev, kajti ura se je približevala deseti. Znašel sem se v drugem svetu. Prag na vratih je označeval mejo dveh načinov bivanja. Iz sonca sem padel v polmrak ... vsega spoštovanja vredne cerkve. Množico je zamenjalo nekaj starejših ljudi, porazgubljenih po najbolj temnih kotih cerkve, zatopljenih v svojo pobožnost. Duhovnik je začel mašo, kot bi imel pred seboj nabito polno baziliko ... s privzdignjenim glasom in retoričnim tonom. Pomislil sem, da je slep ali odsoten.

Nisem zdržal. Žalosten sem se vrnil na trg, poln ljudi, sonca, življenja.¹

Kaj mislite, kdo je zapisal to pripoved?

Predlagam vam nekaj odgovorov:

- c) mladenič dvajsetih let, ki išče svojo pot vere;
- d) možakar zrelih let, kritičen do dogajanja v Cerkvi;
- e) mladostnik pri štirinajstih, ki bi rad samo užival;
- f) duhovnik, star 60 let;

Le poskusite izbrati pravi odgovor.

Pravzaprav imate vsi prav. To pripoved bi lahko pripisali kateremu koli od naštetih. A pripovedovalca tega resničnega dogodka poznam. Zadnji predlagani odgovor je pravilen. Gre za duhovnika, starega nekaj čez 60

¹ Prim. R. Tonelli, *Ripensare i luogi ecclesiali*, v: *Note di pastorale giovanile* 34 (2000) 1, 61-62.

let. Naj za večje presenečenje dodam, da je to eden vplivnejših strokovnjakov za vprašanja mladinske pastore v Italiji. Z njegovim videnjem stvari se lahko strinjamo ali pa tudi ne. Toda pred dejstvom, da sta svet za cerkvenimi zidovi in zidovi župnišč ter svet trgov, igrišč in plesišč med seboj zelo različna, si ne gre zatiskati oči. Večkrat ne le različna, pač pa tudi dobro ločena z visokim pragom, ki ga težko prestopamo z ene in z druge strani. Zato se mi zdi načelni odgovor na vprašanje, kako naj bo Cerkev navzoča v sedanjem zgodovinskem trenutku, jasen: tako, da bo navzoča v svetu ljudi, v njihovem realnem življenjskem okolju.

V naslednjih vrsticah bom poskusil pokazati, kaj to pomeni v odnosu do sveta in življenjskega okolja mladih.

1. Kakšen je svet mladih?

Preden se odpravimo na pot, vzamemo s seboj potrebne stvari. Poleg nekaj splošnih, vedno obveznih stvari, je naša oprema v veliki meri odvisna od poti, ki jo nameravamo opraviti. Podobno je z našim vstopanjem v svet mladih. Cerkev si v sedanjem zgodovinskem trenutku želi biti prisotna med mladimi. Težko bo to željo uresničila brez solidnega poznavanja sveta, v katerega se odpravlja.

Res je, da imamo pastoralni delavci mlade vedno pred seboj. Vidimo jih tako rekoč vsak dan. Toda to nam še ne daje zagotovila, da jih zares tudi poznamo. Kdor ne verjame, naj pomisli na starše, ki so s svojimi otroki več časa kakor pastoralni delavci, pa nam velikokrat potarnajo, da svojih otrok ne poznajo najbolj.

1.1. Množica svetov

Danes nam za opisovanje mnogih stvari zmanjkuje izrazov. Velikokrat lažje povemo, kaj neka stvar ni, kot pa kaj je. Tako tudi za svet mladih lahko rečemo, da to ni več enovita stvar. Svet mladih ni več svet jasnih in nedvoumnih značilnosti, ki bi jih lahko opredelili kot povsod in za veliko večino mladih veljavne. Včasih so sociologi govorili o »vesolju mladih«. Danes se vse bolj uveljavlja nov izraz »mnogovesoljnost mladih«. Svet mladih je vse bolj komplicirana in razvejana realnost, sestavljena iz mnogih malih 'svetkov', včasih celo tako majhnih, kot je posameznik sam. Med mladimi je na pohodu individualizem, ki nam onemogoča, da bi značilnosti posameznih skupin mladih razglasili kot tipične za vso populacijo.²

² Prim. V. Orlando, *Giovani di inizio millennio*, v: *Note di pastorale giovanile* 34 (2000) 2, 8.

1.2. Večna mladost nesamostojnosti

S pojmom mladih še vedno radi povezujemo pojem generacijskega konflikta. Mladi naj bi v želji za oblikovanjem identitete lastne osebnosti skoraj morali prihajati v konflikt z odraslimi. Vprašanje, če je danes še tako. Vse več dejavnikov javnega življenja vpliva na nenavadno zbliževanje in celo združevanje mladih in odraslih. Pomislimo na primer na modo in na mlade v oblačilih svojih staršev. Celo v tistih oblačilih, za katere so bili starši prepričani, da so že za v smeti. Velja pa tudi obratno. Morda se zdi še znanstvena fantastika, toda prepričan sem, da ni več daleč dan, ko se bo razkrilo, da sta si na kakšni IRC debati prek interneta izmenjevala mnenja oče in sin, eden prijavljen pod imenom Stari raček, drugi pa pod imenom Mladi raček. Vse bolj se govori o t.i. podaljšani ali raztegnjeni mladosti, s katero se mladi kaj radi strinjajo. Odrasli jih »pustijo v miru« in oni si lahko oblikujejo svojo podobo lastne samostojnosti. Prav veseli so, da se jim ni potrebno samostojno odločati in ne prevzemati odgovornosti. V sosednji Italiji se ta pojav pozna v dejstvu, da je že 41,1% mladih okoli tridesetega leta, ki še vedno živijo doma.³ Tega pri nas še ne poznamo. Toda spomin na vse številnejše mlade, ki jim starši izbirajo zakonsko spalnico in urejajo formalnosti pred poroko, daje slutiti, da gremo v tej smeri.

Vse bolj smo priča nenavadni spremembi. Nekdaj tako zelo značilna lastnost mladih, želja po enkratnosti in edinstvenosti, se vse bolj spreminja v željo po odvisnosti od nekoga drugega. Morda bi veljalo tudi v tem spoznanju iskati vzroke, zakaj je danes tako veliko mladih odvisnih od različnih »prepovedanih« in škodljivih snovi. Kaj če je odvisnost od alkohola, cigarete ali mamila že posledica določenega načina zadovoljevanja avtonomije, ki se je sprevrgla v potrebo po odvisnosti? Ta se zgodi najprej na čustvenem, potem pa še na vseh drugih področjih. Morda pa odvisnost ni nič drugega kot redukcija odgovornosti na raven odgovornosti za lastno ugodje.

1.3. Otroci elektronike

Ob opisovanju sveta mladih ne smemo prezreti pomena elektronike. Svet računalnikov je spremenil pojme. Resnično ni tisto, kar je resnično, pač pa tisto, kar ti predstavi navidezna resničnost. Pred nedavnim sem slišal učitelja telovadbe tarnati, da mladi danes ne znajo več igrati košarke. To ni čisto res. Poznam kar nekaj mladih, celo otrok, ki odlično igrajo košarko – a za računalnikom, z igralno palico v roki. Za pravo žogo pa ne vedo čisto dobro, kako izgleda.

³ Prim. n. d., 7.

Svet elektronike, od navadnega CD do najboljšega računalnika, je za mlade postal svet, v katerem si nabirajo izkušnje, sklepajo poznanstva, prihajajo do novih spoznanj, v njem najdejo nova zadovoljstva ter postajajo protagonisti drugačnega sveta.

Področje elektronike predstavlja za pastoralo še dokaj neraziskano področje, ki ga pogosto obsojamo. A priznati je treba, da ta svet mlade spodbuja k samostojnosti, raziskovanju, k razvijanju svojih interaktivnih sposobnosti, k vzpostavljanju novih stikov, čeprav se vse to dogaja v navideznem svetu.⁴

1.4. Zmešnjava let

K spoznavanju spremenjenega sveta mladih bo svoj prispevek morala znova dati tudi razvojna psihologija. Vprašanje je namreč, ali značilnosti obdobja predpubertete, pubertete in mladostništva še držijo. Ne trdim, da se starostna meja pomika samo navzdol. Se tudi navzgor. Določene države in ravnanja so se iz obdobja mladosti okoli 17., 18. leta nedvomno preselila v obdobje 13., 14. leta. Tu mislim zlasti na vprašanja, povezana z zanimanjem za spolnost. Tako vsaj nakazujejo ankete, izvedene med mladimi, in pisma v rubrikah Zaupne besede v časopisih in revijah za mlade.

Po drugi strani pa vsakdanje izkušnje kažejo, da se sposobnost prodornega pogleda vase in oblikovanja lastne osebnosti pomika vedno bolj navzgor. Če povem po domače: vedno kasneje so mladi sposobni razpravljati o »resnih« vprašanjih.

2. Premostiti razdeljenost

Po bežnem sociološkem opisu mladih se vrnimo k začetni pripovedi, ki nas je najbrž vznemirila, in si ob njej postavimo nekaj izzivov. Opisani dogodek jasno pokaže, da je razdvojenost sveta in da se ločnica med svetim in profanim riše mnogo bolj ostro, kot bi bilo treba in kot si predstavljamo. To se kaže v odrekanju sleherne možnosti za vzgojo vere na področju profanega.

2.1. Tipični predsodki

Iz takega odrekanja se hitro razvije predsodek, ki ga lahko povzamemo v kolektivni misli, da obstajajo nekateri prostori, okolja, v katerih je vzgoja (in ne samo verska) kar sama po sebi umevna.⁵ Za take prostore

⁴ Prim. n. d., 10-11.

⁵ Prim. M. Pollo, *Esistono ancora luoghi eeducativi*, v: *Note di pastorale giovanile* 34 (2000) 1, 42.

ponavadi štejemo družino, šolo, cerkev, oziroma župnišče. A naš seznam takih okolij se hitro izčrpa. Ravno tako pa velja tudi nasprotno prepričanje, da so nekateri prostori, v katerih nobena vzgoja ni možna. Recimo plesišče, športno igrišče, kino, trg ...

Toda, ali je to res? Ali je res, da zidovi, zgrajeni z določenim namenom, že zagotavljajo uresničevanje tega namena?

Mladi sami nam hitro ponudijo odgovor na to dilemo. Družini, šoli, župnišču nikakor ne priznajo več tako hitro nesporne vzgojne avtoritete. Brez pomislekov se pustijo vplivati okoljem, za katera odrasli menimo, da le stežka delujejo vzgojno, ali pa jim je to celo nemogoče. Potrditev za to mnenje dobimo brž, ko stopimo na šolski hodnik ter prisluhnemo tarnanju učiteljev, staršev, nas duhovnikov ... »Le kakšni so ti mladi,« imamo navedo reči. A bodimo previdni. Morda pa le niso samo mladi krivi za nastalo spremembo.

2.2. Prostor, ki ni prostor

Kaj se je dejansko zgodilo? Šola, družina, župnija so postali »ne-prostori«. Z njimi se je zgodilo, kar se zgodi z zidanim prostorom, če mu porušiš stene. To ni več poseben prostor. Poskusimo stvar pojasniti s primerom. Včasih je bilo vsem jasno, kaj se v določenem okolju spodobi in kaj ne. Danes je praktično povsod vse dovoljeno. Tipičen primer je nedeljska obleka. Včasih tako spoštovana »zakmašna« obleka je postala vsakdanja in obratno. Ljudje danes ob nedeljah v cerkvi niso oblečeni bistveno drugače kot v ponedeljek na delovnem mestu.

V šolski prostor, recimo, mladi prenašajo vzorce obnašanja in interpretiranja življenja, ki so enaki tistim, ki jih pridobijo na igrišču ali plesišču – v tako imenovanih »ne-prostori«. Lahko bi rekli, da je bistvena razlika med prostorom in ne-prostorom v tem, da prvi ponuja človeku (v našem primeru mlademu) možnost, da se prek določenih simbolov, odnosov in načinov komunikacije vključi v življenje. Pri tem mu vzgojni prostor omogoči, da spozna in sprejme preteklost, jo kritično presodi ter znotraj projekta določenega okolja oblikuje svoj življenjski projekt. Ne-prostori pa so okolja, ki omogočajo lažje kroženje oseb in dobrin in človeku ne ponujajo nobene identitete. Kvečjemu mu izdatno omogočajo bivanje v njegovem malem svetu lastnega posameznika, iz katerega pokuka le takrat, ko ima česa premalo ali preveč in bi zato rad opravil izmenjavo z drugimi.

2.3. Vstopiti v ne-prostor

Iz take analize se že nakazuje možnost prvega posega in navzočnosti Cerkve v sedanjem zgodovinskem trenutku. V zgodovinskem trenutku, kjer večina mladih živi v »porušeni prostori«, je pač potrebno stopiti

mednje. Ne trdim, da je potrebno porušiti zidove tradicionalnih prostorov, pač pa mlade naučiti bivati v njih. Čeprav smo rekli, da so šola, družina, župnija v krizi, kar se tiče njihove vzgojne vloge v odnosu do mladih, je vendarle absolutno res, da niso vse družine, vse šole in vse župnije v krizi. Nasprotno! Še vedno obstajajo vsa naštetá okolja, ki (čeprav z velikimi napori) uspevajo biti avtentični vzgojni prostori in uspevajo izvajati svoje vzgojno poslanstvo na način, ki je za mlade pomenljiv. To pomeni, da je možno rekonstruirati porušene prostore. Nakazujejo se trije koraki⁶ tega procesa med mladimi in z njimi.

2.3.1. Obnoviti linearnost časa

Prvi korak je v soočenju mladih z dejstvom, da se čas odvija med prej, sedaj in potem. Da je torej podoben premici, kjer si točke sledijo po vrsti in od ene do druge lahko prideš samo preko prejšnje. To pomeni iz navidezne resničnosti doživljanja časa kot ene same sedanjosti, dosegljive s klikom na računalniško miško, mlade popeljati v pravo resničnost, kjer ima čas svoj tek. Kjer sedanjost raste iz preteklosti in zori za prihodnost.

2.3.2. Obnoviti zgodovinski spomin

Drugi korak je s prvim tesno povezan. Spoznanju razsežnosti časa sledi oblikovanje spomina. Pri tem ne mislim samo strogega oblikovanja zgodovinskega spomina v smislu natančnega poznavanja dogodkov iz preteklosti. Gre bolj za zavedanje, da kot posameznik ne rastem iz nič. Obnoviti zgodovinski spomin pomeni mladega vzgajati za kritično presojo sedanjih dogodkov v luči dogodkov ki so se že zgodili v družini, v širši družbeni skupnosti in v človeštvu nasploh.

2.3.3. Spodbujati k načrtovanju

Vzporedno s pogledom nazaj pa je potrebno med mladimi razširiti kulturo načrtovanja lastnega življenja, kulturo sanjanja svoje prihodnosti. A sanjanja, ne sanjarjenja. Sanje so bile vedno nekaj domačega prerokom, revolucionarjem, herojem. Oseba, ki vzame zares svoje sanje, je v njihovo uresničitev pripravljena veliko vložiti. Spodbuditi mlade k jemanju svojega jutri v lastne roke, pomeni v njih buditi preroškega duha.

⁶ Prim. n. d., 45-49.

3. Teološka izbira

V tretji točki našega razmišljanja poskusimo sociološkemu in kulturnemu iskanju možnosti za navzočnost Cerkve med današnjimi mladimi pridružiti še teološke možnosti.

Začnimo z eno temeljnih trditev teologije: Jezus Kristus nas je odrešil s svojim trpljenjem. Ne prezrimo, da je temu trpljenju prej sledilo še nekaj. Ne le človekov greh, kot običajno najprej pomislimo. Da je lahko trpel, se je Jezus moral najprej roditi. Za to, da je lahko bivala med nami, je Božja Beseda morala postati človek, se med nami pojaviti v našem mesu, kot pravi evangelist Janez (prim. Jn 1). Božja Beseda je v Jezusu Kristusu dobila svojo izrazno obliko. Na ta način se je najbolj otipljivo in konkretno dotaknila človekove zgodovine. V vsej odrešenjski zgodovini je tako. Božje odrešenjsko dejanje ni nikoli samo Božje. V nekem konkretnem izrazu življenja vedno postane tudi človeško. Glede na opis Jezusovega učlovečenja v začetku Janezovega evangelija smemo reči, da ne gre najprej za to, da bi neko nebeško bitje prišlo na zemljo. Sama Božja popolnost se je izrazila v konkretni človeškosti. Tradicija se ne strinja z idejo, da bi Jezus bil pol-Bog. On je pravi Bog in pravi človek.

Misel o učlovečenju lahko povzamemo takole: »Božja beseda postane slišna na zemlji, ko postane človeška beseda; Božja ljubezen postane učinkovita za ljudi, kadar postane kretnja človeške ljubezni; Njegovo usmilenje doseže grešnike, kadar postane človeško odpuščanje; On, ki je Življenje, postane dar za ljudi, kadar postane človeško realen.«⁷

3.1 Odrešenje se uresničuje med ljudmi

Iz zvestobe logiki učlovečenja se je porodila skupnost Cerkve, ki je stopila med ljudi in bila v različnih zgodovinskih trenutkih dejavno navzoča v svetu. Cerkev je vedno razumela, da se razodetje Boga ni končalo z Jezusom. »Resnično, resnično, povem vam: Kdor veruje vame, bo dela, ki jih jaz opravljam, tudi sam opravljal, in še večja kot ta bo opravljal, ker grem jaz k Očetu« (Jn 14,12).

Nove oblike človečnosti med nami, skrajno iznajdljive oblike solidarnosti z mladimi, naša skrb za tiste, ki izgledajo najbolj izgubljeni – to so velika dela, ki dovoljujejo, da se Jezusovo odrešenje nadaljuje tudi danes.

Konkretni zgodovinski trenutki in življenjske okoliščine so torej nekakšna Božja ponudba človeku, da bi doživel odrešenje in ga delil z drugimi.⁸

⁷ C. Molari, *Lo Spazio/tempo unico ambito di salvezza*, v: *Note di pastorale giovanile* 34 (2000) 1, 31-32.

⁸ Prim. n. d., 32-34.

3.2. Okolje mladih je prostor njihovega odrešenja

Ob tako razumljenem »utelešenju« odrešenja lahko pridemo do zaključka, da za vero lahko mlade vzgajamo s pričevanjem v tistih okoljih, prostorih, kjer se odvija njihovo življenje po kulturnih modelih, ki so trenutno v veljavi. Pa ne zato, ker bi ti modeli bili absolutno resnični ali zato, ker bi bili prostori idealni, pač pa zato, ker so edini, ki nam omogočajo prenašanje sporočila v tem prostoru in v tem času.

Za učinkovito pričevanje pa je potrebna prisotnost. Potrebno je biti med mladimi, zato da jih s svojo navzočnostjo spomniš na neskončno Resničnost, ki je v igri, kadar gre za življenje. Naše bivanje med mladimi je zanje nebesedna pripoved o tem, kako se izraža zanje Dobrota, mnogo bogatejša od dobre oseb, ki jih poznajo. Naše bivanje med mladimi jim daje slutiti, kako je Resnica veliko bogatejša od vsake izgovorjene besede. Kadar smo z njimi, smo znamenje Njegove prisotnosti med mladimi.⁹

3.3. Ne pozabimo na križ

Ob tem ko smo v središče svojega teološkega razmišljanja postavili logiko učlovečenja, nočemo, ne smemo in ne moremo pozabiti na križ. Da bi se izognili pretiranemu poudarjanju samo Jezusove človeškosti, ki bi nas lahko kaj hitro zapeljala v monofizitizem, poudarimo, da se Jezusovo učlovečenje izteka v kenozo in dosega svoj zgodovinski višek v križanju. Na križu je Jezus najbolj uresničil identiteto Božjega Sina in uresničil največje razodetje Božje ljubezni.

Prav Kristusov križ, nekaterim nespamet, drugim pa zveličanje, to noro razodetje in dokaz ljubezni Boga do človeka, pa je spet novo znamenje, da ob pogledu nanj ne smemo prezreti konkretnega življenja. Vsajen je namreč v zemljo, v profano in tako rekoč prekleto okolje, prepojeno s človekovim grehom. A samo tak in prav ta križ je postal za svet znamenje solidarnosti, ki se ne boji deliti niti izkušnje smrti.

Ta pot, ki jo je prehodil Jezus, je bila pot mnogih njegovih učencev in je tudi naša pot.

4. Konkretni primeri

Dosedanjemu bolj teoretičnemu razmišljanju želim dodati še nekaj praktičnih primerov. Ne zato, da bi jih jemali kot recept. Naj bodo našti primeri le ponazoritev, kako se je možno tudi nekoliko bolj predrzno spustiti v delovanje na področju mladinske pastore. Služijo naj kot po-

⁹ Prim. n. d., 35.

trditev mnenju, da ima Cerkev še moči, da se na nov način pojavi med mladimi našega časa.

4.1. Škof na tovarnjaku¹⁰

Pred leti je bilo neke sobote popoldne na ulicah Livorna moč opaziti čuden tovarnjak. Na njem se je prevažal rock ansambel. Že to je bila ne- navadna scena. Še bolj čudno pa je bilo vse skupaj videti, ker sta se na vrhu tega tovarnjaka prevažala Alberto Ablondi in Vincenzo Savio, to sta škof in pomožni škof iz Livorna. Vse skupaj se je začelo že kakšen mesec prej, ko se je škof odločil prisluhniti mladim. Ob sinodi mladih v škofiji Livorno je mladim napisal pismo in ga sam delil na glavnih trgih večjih mest. Prav ta spontanost, ki je škofa mladim približala kot njihovega vrstnika, je izzvala izredne odmeve in resne razprave na temo, predlagano v pismu. Škof se je odločil ta dialog nadaljevati in pri tem uporabiti jezik, ki je mladim domač. To je jezik rock glasbe. Za prej omenjenim tovarnjakom, ki je stare in mlade navdajal z začudenjem, se je kaj kmalu zbrala množica mladih, ki so sledili tovarnjaku in poplesavali v ritmu rocka. Mladi, ki jim je tuj vonj sveč in kadila, so oblikovali pravicato procesijo, ki se je končala na glavnem trgu pred stolnico. S preprostimi in neposrednimi evangeljskimi besedami je škof med posameznimi pesmimi nagovarjal mlade. Vse njegovo sporočilo se je osredotočilo na povabilo mladim, naj nikar ne izgovorijo ene najbolj bednih besed »brez veze«. Seveda se je vse skupaj zaključilo s povabilom mladim, naj se udeležijo obredov velikega tedna in naj sodelujejo v sinodalnem dogajanju v tednu po veliki noči. Povabilo je bilo deležno zelo dobrega odmeva.

4.2. Med nogometnimi navijači

Sestra Paola D'Auria pripoveduje, kako je zašla med nogometne navijače.¹¹ Vse skupaj se je začelo z njenim karitativnim delom med romskimi otroki na rimskih ulicah. Zbirala jih je in jih učila 'lepega vedenja'. Najbolj pridnim je obljubila tudi nagrado: ogled nogometne tekme rimskega Lazia. Na upravi nogometnega kluba so ji zagotovili deset vstopnic za tekmo. In tako se je začelo. Navijači, po večini mladi, so jo najprej gledali postrani. Potem so začeli ugotavljati v stilu: »Nisem vedel, da ena sestra ...« Potem se je nadaljevalo: »Obljubim ti, da ne bom več preklinjal ...« in končno je slišala tudi vprašanje: »Kje te lahko najdem jutri, da se pogovoriva?«

¹⁰ Prim. N. Sangiacomo, *Comunicare il vangelo ai giovani a tempo di rock*, v: *Note di pastorale giovanile* 34 (2000) 1, 22-23.

¹¹ P D'Auria, *Le tifoserie dello stadio*, v: *Note di pastorale giovanile* 34 (2000) 1, 23-25.

Začetni pogovori so prerasli v stalne stike, v zbiranja izven časa nogometne tekme. Mladi navijači so se začeli zbirati in sestra Pavla jim je po kakšnem letu predlagala, da bi skupaj naredili kaj dobrega. Tako so začeli z dobrodelnostjo, čeprav so bili v večini tudi sami potrebni pomoči. Sedaj vsako leto organizirajo v Assisiju dneve duhovnosti za navijaško skupino in pogosto se jim pridružijo navijači drugih nogometnih klubov. Seveda to ne velja za vse navijače, vsi ji niso blizu. Toda za tiste, ki so našli ob nogometu ali pa prav zaradi njega še dodatni smisel svojega bivanja, se je splačalo.

4.3. Domači primeri

Ne bi bilo prav, če se ob tujih primerih ne bi spomnili domačih. Ne nameravam jih tu podrobneje opisovati. Rad bi le spomnil, da nekatere pobude na slovenskih tleh tudi kažejo na veliko iznajdljivost pri vstopanju Cerkve v tako imenovano sodobno mladinsko sceno, ali kot smo rekli prej, v današnji prostor mladih.

Naj samo omenim projekt Skala v vseh njegovih razsežnostih. Morda so podvigi Branka Cestnika, ki je iz veselja do nogometa zašel med mariborske Vijole, medijsko manj znani in v primeri z delom sestre Pavle šele na začetku, a jih ne gre prezreti.

Tudi Škofijski zbor mladih Mariborske škofije je pokazal, da je z nekaj novimi pristopi in s pogumnim sprejemanjem jezika, ki je mladim domač, mogoče vstopiti v njihov življenjski prostor in jih v njem nagovoriti. Zlasti se pri tem sklicujem na uporabo možnosti, ki jih omogoča sodobna računalniška tehnika in so v pogovor in razmišljanje o veri ob omenjenem shodu mladih pritegnile tudi neverne mlade.

Sklep

Naj se za konec poigram še z besedno igro prof. Stresa, ki mi je ostala v spominu. Takole nam je nekoč rekel med predavanji na Teološki fakulteti: »Bog je drugače drugačen od stvari, kot so one drugačne druga od druge.« Misel se mi zdi zelo simpatična. Posebej zato, ker za izražanje ene izmed Božjih lastnosti uporablja nekaj, kar mi je domače: drugačnost stvari okoli mene.

Tudi za izražanje polnosti življenja, ki je v Njem, si je Bog izbral stvari, ki so ljudem domače: toliko polnosti življenja, kot jo zmorejo njegovi učenci. Za naš čas, za naš zgodovinski trenutek, so izbrane naše sposobnosti, naše moči in znanja ter tista okolja, v katerih živimo danes ljudje.

Od tod izhaja zavest, ki lahko uspešno vodi pastoralne izbire sedanjega trenutka. Ni druge možnosti za podarjanje življenja današnjemu človeku kakor obiskovanje krajev, kjer ta človek biva. Toda tja gremo na obisk z

namenom, da bi pokazali na tiste nebesne špranje, skozi katere je moč iz zemlje uzreti večnost.

Literatura:

Članki, ki jih navajam v tekstu:

D'Auri Paola, *Le tifoserie dello stadio*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 1.

Molari Carlo, *Lo Spazio/tempo unico ambito di salvezza*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 1.

Orlando Vito, *Giovani di inizio millennio*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 2.

Pollo Mario, *Esistono ancora luoghi educativi*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 1.

Sangiaco Nicola, *Comunicare il vangelo ai giovani a tempo di rock*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 1.

Tonelli Riccardo, *Ripensare i luoghi ecclesiali*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 1.

Druga literatura za primerjavo in poglabitev

Conferenza episcopale Italiana, *Educare i giovani alla fede*, Poline, Milano 1999.

Currò Salvatore, *Il giovane al centro*, Paoline, Milano 1999.

Guz Lescanne - Thierz Vincent, *Da 15 a 19 anni, Giovani allo scoperto*, Ancora, Milano 1994.

Napolioni Antonio, *La strada dei giovani*, San Paolo, Milano 1994.

Orlando Vito - Pacucci Marianna, *La pastorale giovanile*, VIVERE IN, Roma 1999.

Tonelli Riccardo, *Gruppi giovanili e esperienza di Chiesa*, ELLE DI CI, Leumann (TO) 1992.

Vecchi E. Juan, *Pastorale giovanile, una sfida per la comunità ecclesiale*, ELLE DI CI, Leumann (TO) 1992.

Franc Zorec

Cerkev v našem življenjskem okolju

Stara kitajska modrost pravi: »Če načrtuješ za eno leto, posadi riž! Če načrtuješ za desetletje, posadi drevo! Če načrtuješ za celo življenje, vzgoji človeka!«

Tako je tudi v katehetskem načrtovanju. Če načrtujemo za eno leto, je potrebno narediti priročnike s posameznimi katehezami, če razmišljamo za celo desetletje, je potrebno narediti katehetski načrt, če pa želimo resnično vzgajati za življenje, moramo vzgojiti sodelavce.

Kateheza v pokoncilskem obdobju

V tridesetletnem obdobju se je na katehetskih tednih (na Mirenskem gradu, v Mariboru, Nazarjah ali v Celju) se je jasno oblikovala potreba po enotnem *katehetskem načrtu* (NAČRT), ki naj kaže smer katehezi. Ta v sodobnih razmerah ni poklicana samo k posredovanju znanja, marveč predvsem k vzgoji. Poudarili so, da se je potrebno zavedati, da kateheza mora pomagati pri *rasti krščanske osebnosti* in je naloga *celotnega krščanskega občestva* (COMMUNIO), še posebej družine. Načelno so se opredelili za katehezo, ki naj bo *pot dialoga s svetom* (DIALOG) in poudarili, da mora biti zvesta človeku in Bogu (ZA ČLOVEKA). S tem so naglasili nujnost upoštevanja *naslovljenca in kateheta* (psiho-sociološki vidik), *sosledje svetopisemskih in dogmatskih vsebin* (postopnost), *pastoralnih in katehetskih pristopov* (življenjskost in načelo korelacije) ter *didaktičnosti in metodološkosti* (določitev namena, ciljev, delnih ciljev in ciljev za posamezne kateheze ter določitev učnih metod in pripomočkov).

Te ugotovitve so pri nas bolj ali manj navzoče vse od 2. vatikanskega koncila, ko so se katehetski tedni na Slovenskem začeli, saj so ves čas sledili misli koncila in navodilom *Splošnega katehetskega pravilnika*. Vendar opažamo, da so ugotovitve ostale skrite in obsojene na ilegalno. Razlog za to je mogoče iskati že v majhnem številu katehistov in katehistinj na teh tečajih, še bolj pa v tem, da večina katehistov »ni imela časa«, da bi naredila premik v svojem mišljenju, kaj šele v delovanju.

Danes že upamo reči, da »tradicionalna kateheza« tako zaradi *strukture* oziroma načina posredovanja vsebine kakor tudi zaradi teoloških

izrazov, ki jih sodobni človek ne razume, ni več učinkovita. Potrebna je nova *metoda*, nov pristop v katehezi.

Naša kateheza ima navadno še tako imenovano »tridentinsko« shemo. Predpostavlja VERO, posreduje OZNANILO, usmerja k IZKUŠNJI. Vendar nekatere predpostavke nimajo realne podlage. Zato 2. vatičanski koncil ugotavlja, da je potrebno začeti z druge strani. Predlaga, naj pri katehezi izhajamo iz človekove IZKUŠNJE, jo osvetlimo z RAZODETJEM in prebudimo v človeku VERO, ki jo ŽIVI v svojih vsakdanjih »banalnostih«.

Marsikdo bo rekel: »Saj tako delam.« Hvala Bogu! Marsikdo res katehizira in vzgaja za odgovorno in odraslo verovanje. Tak naj spodbuja in pomaga, da bi tudi drugi zmogli katehizirati na tak način.

Tri prednostne odločitve

V slovenskem katehetskem prostoru v zadnjem času sledimo trem prednostnim odločitvam. Prva temeljna opredelitev je v povezovanju *kerygme*, *koinonije*, *karitasa* in *liturgije*. Pri kerygmi ali oznanjevanju ima središčno mesto Sveto pismo, pri liturgiji prihaja v ospredje praznovanje in zakramenti, v karitas se uresničuje ljubezen do bližnjega, medtem ko koinonija ali skupnost kliče k prebujanju zavesti pripadnosti in skrbi za občestvo znotraj župnijske skupnosti.

Skrb za *katehetski načrt* je druga prednostna odločitev, s katero so želeli izdelati dokument, ki bi bil vodilo in usmerjevalec konkretnih korakov za katehezo. Vseboval naj bi temeljna določila in opredelitve glede kateheze na Slovenskem ter splošne cilje in vsebine za katehezo posameznih veroučnih letnikov. Tako bi lahko služil tudi za izdelovanje katekizmov in priročnikov, ki bi ustrezali pokoncilskemu pogledu na Cerkev in katehezo.

Tretja odločitev je bila v prvenstveni skrbi za *katehezo odraslih*. Tukaj ne gre za zanemarjanje kateheze šoloobveznih otrok, marveč za iskanje načina, kako bi ti dve zelo pomembni razsežnosti kateheze povezali in združili. Ena od možnosti se kaže v dobro pripravljenih srečanjih za starše, ki naj bi ne bili samo »sestanki«, marveč resnične kateheze za odrasle. Tako bi staršem pomagali, da bi v svojih družinah resnično mogli biti katehisti in bi tudi sami rasli v veri.

Ob tem, ko se nam postavlja vprašanje, koliko so te odločitve že ureničene v katehetski praksi, smemo reči, da je čutiti nekatera prizadevanja. Povezovanje liturgije in diakonije z oznanilom je dokaj prisotno. Od leta 1991 imamo tudi katehetski načrt za osnovnošolce po katerem se izdelujejo katehetski priročniki. Tudi razne oblike kateheze za odrasle so navzoče v župnijah. Tako lahko vidimo biblične, molitvene, zakonske, karitativne, liturgične in druge skupine.

Kaj bi še bilo možno narediti, da bi kateheza res bila vključena v vsa življenjska obdobja in okolja?

Predlog organiziranosti kateheze

Obstoječi katehetski načrt iz leta 1991 za šoloobvezne otroke je razdeljen na tri sklope po tri leta. Sledeč tej razdelitvi, bi mogli v katehezo vključiti različne sodelavce, ki bi ob svojem oznanjevanju in katehiziranju drugih tudi sami osebno rasli ter bili vključeni v skupnost.

V prvem obdobju kateheze za otroke od 6 do 8 let, kar odgovarja prvemu do tretjemu razredu devetletke, bi bilo glavno težišče kateheze na starših, ki bi hodili prvo leto skupaj z otroki na srečanja, drugo leto bi otroke katehizirali sami doma po programu, ki bi ga dal katehist, tretje leto pa bi se poleg domače kateheze otroci pripravljali na prvo sveto obhajilo v manjših skupinah, ki bi jih vodili animatorji.

V drugem obdobju (4. do 6. razred) bi bile kateheze v župnijskih prostorih in vsebinsko bi bile usmerjene na spoznavanje vseh temeljnih rešnic krščanske vere. Poučevali naj bi katehisti.

Tretje obdobje (7. do 9. razred) je priprava na življenje in prejem zakramenta svete birme. Polurne kateheze, ki bi jih pripravil katehet, bi bile skupne za vse ali za več skupin, nato pa bi se nadaljeval pogovor o življenjskih vprašanjih in pomislekih v manjših skupinah, ki bi jih vodili animatorji.

V četrtem obdobju (srednja šola) naj bi bila kateheza znotraj različnih interesnih skupin (animatorji, bralci beril, pevski zbor, dramska skupina, novinarji, športniki), ki bi jih vodil animator.

V petem obdobju (študenti in zaposleni) bi srečanja potekala v obliki predavanj, pogovorov z različnimi gosti ...

Šesto obdobje (odrasli) bi ponujalo duhovno rast in uresničevanje svojega poslanstva znotraj zakonskih skupin, karitas, skupine za pomoč ostarelim, bralcev beril, molitvenih skupin, animatorjev ...

Sedmo obdobje (starši) bi povezovalo starše v pripravah na krst njihovega otroka, v skupnih pripravah za katehezo njihovih otrok na domu, v pripravi na prvo obhajilo, na birmo.

V osmem obdobju (ostareli) naj bi nudili duhovno oskrbo ovdovelim, bolnim, onemoglim. V to razsežnost kateheze bi se lahko vključevali iz vseh obdobj in tako uresničevali karitativno razsežnost kateheze.

Takšna organiziranost je prikazana v shemi na naslednji strani:

Kateheza

- | | |
|---|--|
| 1. obdobje:
1 - 3 | * otroci in starši
* starši doma
* v skupinah in doma |
| 2. obdobje:
4 - 6 | * ena do dve uri na teden |
| 3. obdobje:
7 - 9 | * polurna skupna tema, nato v birm. skupinah |
| 4. obdobje:
1 - 3 | * interesne skupine |
| 5. obdobje:
4 - študenti in zaposleni | * pogovor, predavanja, gosti |
| 6. obdobje:
odrasli | * zakonske skupine
* karitas
* bralci beril
* molitvene skupine ... |
| 7. obdobje:
starši | * skupine staršev
* priprava na krst otroka, obhajilo, birmo |
| 8. obdobje:
ostareli | * ovdoveli
* bolni, onemogli |

Ta shema seveda velja za tisti del staršev in otrok, ki prihajajo k ve-rouku. Kaj pa ostali? Morda bi veljalo poskusiti v župniji poiskati krščanske starše, ki bi bili pripravljeni biti »botri« pri vzgoji manjših skupin otrok iz družin, kjer starši niso pripravljeni sodelovati.

Kdo bo zmozel »obvladovati« način kateheze v sodobnih razmerah?

Ob vsem tem se nam upravičeno postavlja vprašanje, KDO bo zmozel tako razvejanost katehetske dejavnosti? En sam duhovnik na župniji ali tudi dva in še kakšna katehistinja tega ne zmorejo. Navsezadnje tudi ni potrebno in tudi cilj kateheze ni zgolj v pasivnem sprejemanju, marveč v odgovornem prevzemanju naloge oznanjevanja za druge. Tako postane duhovnik v glavnem katehet samo za animatorje, ki nato oznanilo na svoj

najboljši način posredujejo naprej v svojih skupinah. Prepričljivo je namreč vedno bolj samo tisto oznanilo, ki se ga posreduje osebno in izpričuje z življenjem. Negotovost in strah pred tveganjem hromita dejavnost. To velja tudi takrat, ko iščemo sodelavce, ko potrpežljivo vztrajamo ob vzgajanju prvih dveh animatorjev, čeprav so potrebe veliko večje. Kajti zavedamo se, da želimo vzgajati za celo življenje, ne samo do birme. Zato naj bo poleg posejanega riža še kakšno drevo, predvsem pa ČLOVEK.

Branko Cestnik

Poti mladinske pastorage

Dopolnjeno delovno gradivo po prvem sinodalnem zasedanju na straneh o mladinski pastorage pušča dve verziji besedila: prvo in tisto, ki je nastalo na prvem zasedanju.¹ Tajništvo sinode namreč ugotavlja, da je za dokončne vsebinske poudarke potrebno dodatno strokovno posvetovanje, kajti pokazala se je možnost in nuja sinteze obeh predlogov.

In kakšna sta ta dva predloga? Prvega tajništvo označuje kot bolj misijonarskega, drugega kot katehumenskega. Prvi naj bi poskušal usmeriti mladinsko pastorage v smer oddaljenih mladih, drugi pa naj bi njene moči usmeril v vzgojo že verne mladine. Na prvi pogled naj bi med tema dvema usmeritvama obstajal konflikt, saj je prva bolj antropološko vzgojnega značaja, druga pa katehetsko zakramentalnega. Na samem zasedanju se je v skupini, ki je razpravljala o mladini, res zaznalo določeno konfliktno stanje, a je skupina tudi hitro prišla do sinteze, ki se izraža v naslednjem postulat: »Temeljna odločitev pri delu z mladimi v Cerkvi je odločitev za Kristusa. K temu vodi vzgoja, ki je pomoč človeku pri njegovi celostni rasti.«² Tako postavljena stavka sta nekoliko nerodna in nejasna, vendar govorita o »vsebinah vsebin« mladinske pastorage, o Kristusu ter o makro-metodi le-te, o vzgoji.

Če o temeljenjem namenu pastoralnega dela in neizogibnem kristocentrizmu ni dvoma, pa marsikdo ni vaje izraza »vzgoja« v pastoralni refleksiji, zlasti ne, če ta pojem zasede osrednje mesto, tako po vsebinski kot po kriteriološki plati. In to osrednje mesto mu daje gradivo za prvo sinodalno zasedanje.³ Po krajši analizi stanja mladinske pastorage za »raven temeljne odločitve« pravi takole: »V Cerkvi na Slovenskem, bi morali doseči premik v smeri izrazitejše in zavestnejše odločitve za vzgojo. Vzgoja je promocija osebnih sposobnosti, ki so temeljne za svobodno in odgovorno življenje v svetu in z drugimi v določenem času in starostnem obdobju.«⁴

¹ Prim. Sinoda Cerkve na Slovenskem, *Dopolnjeno delovno gradivo po 1. zasedanju*, Ljubljana 2000, 95–101.

² N.d., 99.

³ Prim. Sinoda Cerkve na Slovenskem, *Delovno gradivo za 1. zasedanje*, Ljubljana 1999, 65–68.

⁴ N.d., 66.

Povsem jasno je, da tukaj sinodalno gradivo povzema in se nanaša na dokument *Osnutek temeljnih smernic za mladinsko pastoralo v Cerkvi na Slovenskem (OTS)*, ki ga je v predsinalnem obdobju pripravil in izdal Medškofijski odbor za mladino.⁵ In ta dokument naj nam bo v tem sestavku tudi osnova za razumevanje t.i. »temeljne odločitve za vzgojo«.⁶

Do odločitve za vzgojo OTS prihaja po dveh poteh: bodisi po induktivni, ko navaja rezultate empiričnih raziskav in razbira potrebe mladih, bodisi po deduktivni, ko se naslanja na koncilne dokumente in *Splošni pravilnik o katehezi*. Deduktivno analitična pot izhaja predvsem iz rezultatov mariborske ankete o vernosti mladih,⁷ dodaja pa tudi izsledke civilnih raziskav.⁸ Po empirični plati naj bi bilo razvidno dvojje: »najprej, da so mladi, ki so v dosegu tovrstne mladinske pastorale, v veliki meri obvarovani postmoderne razcepljenosti in negotovosti, občestvo pa čutijo kot naravno okolje svojega verskega izkustva«, nato pa, »da je zdajšnji vzorec dela z mladimi v večini pasivno selektiven, saj zmore nagovoriti in v cerkveno občestvo aktivno včleniti le določen tip mladostnika, za večino mladih pa ostaja nepomenljiv.«⁹ Da bi mladinska pastoralna postala pomembna za čim širši krog mladih, pa mladi anketiranci sami predlagajo razširitev ponudbe s strani Cerkve tudi na družabno, kulturno in športno področje, pri tem pa kažejo določeno pripravljenost na prevzem odgovornosti pri tako zastavljeni pastoralni.¹⁰

Doktrinalna pot do odločitve za vzgojo se naslanja na humanizem zadnjega koncila, katerega dokumente OTS navaja pri vseh ključnih vprašanjih, ki jih obravnava. Osrednji pastoralni nauk pa OTS povzema iz *Splošnega pravilnika za katehezo*, ki o pastoralizaciji mladih pravi: »/Treba je/ poudariti, da mora sodobna evangelizacija mladih pogosto imeti bolj misijonsko kot pa strogo katehumensko razsežnost. Položaj namreč pogosto zahteva apostolat med mladimi, da namreč mladinska animacija prevzame počlovečujoči in misijonski značaj kot prvi potreben korak, da bi dozorele ugodnejše razmere za strogo katehetski trenutek. Zaradi tega stvarnost večkrat obvezuje, da okrepimo predkatehumensko dejavnost znotraj celostnih vzgojnih procesov.«¹¹

Pravilnik torej predlaga večjo misijonarsko zavest in več dejavnosti pred-evangelizacijskega tipa. Katere so te dejavnosti, vemo: kulturna in

⁵ Ljubljana 1999.

⁶ Sam izraz »temeljna odločitev« ni najbolj posrečen, saj spominja na »optio fundamentalis« iz moralne teologije.

⁷ Glej interno gradivo: Škofija Maribor - Škofijski zbor o mladini, *Raziskava o veri mladih. Izpis in krajši komentar*, Maribor 1998.

⁸ Prim. Mirjana Ule - Vlado Mihelj, *Prihodnost mladine*, Ljubljana 1995.

⁹ OTS, 12.

¹⁰ Prim. *Raziskava o veri mladih. Izpis in krajši komentar*, 9-10.

¹¹ *Splošni pravilnik za katehezo*, 133.

športna animacija, animacija zabave in družabnosti, socialna skrb, civilne pobude, izobraževanje itd. Vendar OTS ne govori o teh dejavnostih, temveč o temeljnem duhu ali metodi, ki naj preveva to razširjeno ponudbo. Ta temeljna metoda je imenovana »vzgoja«, se pravi, tista aktivna in pozitivna drža animatorja in pastoralnega delavca, ki celostno prebuja mladostnika, vzbuja željo po višji stopnji rasti in to rast nenehno spremlja. To držo bi lahko imenovali tudi drugače, npr. »ljubezen do mladih« ali »spremljanje mladih«, vendar se avtorjem OTS zdi, da pojem vzgoja »bolj poudarja celosten in aktiven pristop k mladim in nas bolj neposredno veže na področje pedagoških znanosti. Pojem 'vzgoja' je dovolj širok za razne legitimne interpretacije, pa tudi dovolj natančen za izdelavo osnovnih metod in programov v mladinski pastorage«. ¹² Ob tem velja povedati, da se OTS na ta način veže na romansko tradicijo mladinske pastorage, ki se že desetletja idejno organizira okrog »vzgojne izbire«.

V poglavju o načelih vzgojne izbire OTS navaja pet načel. ¹³ Prvo je načelo celostnosti. Sicer smo že presegli klasični dualizem in domnevno večvrednost »dušnega« nad »telesnim« ter »intimnega« nad »zunanjim«, vendar je naša mladinska pastorage še vedno predvsem »duhovna« dejavnost - kar zlasti v svoji konici tudi mora biti, ki pa zanemarja konkretne razsežnosti in potrebe mladih tudi na drugih področjih. Večina mladih namreč nima tako visoko izdelanega duhovnega diskurza, kot ga predpostavlja naša mladinska pastorage.

Drugo načelo je načelo »vseh mladih«, misleč na one s t.i. obrobja. Pri tem bi se pastoralni delavci morali bolj zavedati lastnih selektivnih vzorcev, ki jim preprečujejo komunikacijo z mladimi.

Zelo pomembno je peto načelo, ki govori o bolj pozitivnem vrednotenju mladostnikove kulture in govorice. Na tem mestu bi bil potreben pravi hermenevtični zasuk, kajti vse preveč je moraliziranja o »nespodobni« mladini, veliko premalo pa poskusov razumevanja njihove govorice. Sprejemanje govorice in vrednotenje tudi njihove pop-kulture je kot misijonarska inkulturacija in postane dobra in nevsiljiva osnova za kasnejšo katehizacijo.

Četrto načelo je tipično pedagoško. Govori o upoštevanju postopnosti v rasti. Opaža se namreč nemajhna odraslocentričnost v globalnih pastoralnih pristopih. Mladega namreč prehitro vidimo kot mini-odraslega kristjana in se ne najdemo, če mu je treba stati ob strani, ko se mu zatika nekje vmes.

Peto načelo je načelo prvenstva osebnega odnosa. Mariborska anketa je ugotovila: »Lahko torej postavimo tezo, da mladostnik z negotovim in nerazvitim verskim čutom tudi lik duhovnika sprejema predvsem kot lik

¹² OTS, 17-18.

¹³ OTS, 21-24.

človeka, s katerim želi biti skupaj in ob katerem hoče izraziti svoja mladostniška iskanja. Ne sprejema pa duhovnika kot tistega, ki se postavlja kot moralni zgled in institucionalizirani voditelj. Skratka, bolj je mladostnik na robu Cerkve, bolj jo ocenjuje s kriteriji neposrednih medčloveških odnosov.«¹⁴ Mladostnik za razliko od osnovnošolca postane veliko zahtevnejši do svojega kateheta, saj hoče poleg učitelja imeti prijatelja, spremljevalca. Načelo osebnega spremljanja je v mladinski pastoralni tako močno, da lahko mirno rečemo, da bo mladinske pastorage toliko, kolikor bo dobrih voditeljev.

Kot vidimo, konflikt med »odločitvijo za Kristusa« in »odločitvijo za vzgojo«, ki je na trenutke vznemirjal sinodalno občestvo, nima nobene realne podlage, saj je »odločitev za vzgojo« tipično pastoralno pedagoške narave in ne posega v dogmatično sfero, razen na način, da nastopa kot poskus globljega in bolj doslednega razumevanja skrivnosti Kristusovega učlovečenja in njenega prevajanja v vsakdan.

¹⁴ Raziskava o veri mladih. Izpis in krajši komentar, 11.

Vinko Škafar OFMCap

Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem

II. del: Družbeni tisk, nekateri konkretni vidiki ekumenizma in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar

V prvem delu sestavka sem predstavil ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem v drugi polovici 20. stoletja (BV 60(2000), 179 - 200), kakor je razviden iz evangeličanskega tiska, predvsem iz *Evangeličanskega koledarja* (izhaja od leta 1952) in iz mesečnika *Evangeličanski list* (izhaja od leta 1972). V drugem delu bom predstavil ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem, kot so ga izražali evangeličanski duhovniki v družbenem tisku, navedel nekatere konkretne vidike ekumenizma in tudi spregovoril o Slovenskem protestantskem društvu Primož Trubar. Na koncu sestavka bom podal nekaj ugotovitev in predlogov, ki naj bi bili izziv za katoliško in evangeličansko Cerkev na Slovenskem, da bi ekumenizem zaživel na tisti ravni, kot ga poskušajo uresničevati na svetovni ravni katoliška Cerkev in Svetovna luteranska zveza.

5. Družbeni tisk

V zadnjih letih smo lahko zasledili kar nekaj intervjujev in izjav evangeličanskih duhovnikov v družbenem tisku. Predstavitev izjav evangeličanskih duhovnikov ne bo popolna, marveč povzeta iz tistih časopisov, ki so mi bili v času pisanja dosegljivi in so se nanašali na odnose do katoliške Cerkve.

5.1. Mag. Geza Erniša, senior

Osle Bakal je ob dnevu reformacije leta 1995 v časopisu *Republika* objavil pogovor z evangeličanskim seniorjem mag. Gezom Ernišem, ki je nekaj mesecev prej, 11. junija 1995, prevzel vodstvo evangeličanske Cerkve AV v Sloveniji. Glede sodelovanja z vrhom katoliške Cerkve je mag. G. Erniša izjavil: »Sodelovanja z vrhom katoliške Cerkve ni. Škoda, saj sta namreč tako katoliška kot evangeličanska Cerkev na Slovenskem avtohtoni Cerkvi. Imamo pa seveda stike in tudi občasna srečanja s kato-

liški duhovniki na lokalni ravni. Tudi srečanja s škofi iz mariborske škofije niso več nobena redkost. Srečujemo se ob različnih priložnostih, vendar si kljub temu želimo še več sodelovanja.«¹

Na vprašanje, kakšno pa je evangeličansko sodelovanje z drugimi verskimi skupnostmi v Sloveniji, senior Erniša odgovorja: »Med enakovrednimi obstajajo žal tudi nekatere 'bolj vredne' verske skupnosti, in to ni dobro. Na splošno pa je sodelovanje z drugimi verskimi skupnostmi, kolikor ga pač je, na zadovoljivi ravni. Verniki pravoslavne veroizpovedi imajo, denimo, vsako drugo nedeljo svoje bogoslužje v naši cerkvi v Mariboru.«²

Glede prvega papeževega obiska je senior G. Erniša dejal: »Gotovo je, da katoliškim vernikom obisk papeža veliko pomeni. Dolgoletna želja po njegovem prihodu med slovenske katoličane se uresničuje, in to je treba spoštovati. Ne gre tudi pozabiti, da je bil Vatikan tisti, ki je med prvimi državami priznal Slovenijo. Če bo papež kot vrhovni poglavar katoliške Cerkve v svoj program vključil tudi srečanje z evangeličani, se bomo tega srečanja seveda udeležili. Pričakujemo, da bo njegov obisk v Sloveniji ekumenizmu v pomoč in ne korak nazaj.«³

Leta 1998 je senior mag. G. Erniša na okrogli mizi ekumenizem opredelil takole: »Ekumenizem ni samo dialog med krščanskimi Cerkvami, ekumenizem je nekaj več, mora biti dialog z verujočimi, drugače verujočimi in neverujočimi. Tudi neverujoči ima pravico, kot jaz verujoči, misliti po svoje in priznati mu moramo vse moralne, etične in druge vrednote, ki izhajajo iz njegovega prepričanja. Prepričan pa sem, da je ekumenska naravnost naša skupna usoda. Ni miru na svetu, ne da bi bil mir med religijami. Tega se moramo zavedati vsi, ki smo na čelu kakršnekoli Cerkve, in vsi tisti, katerih glas se sliši, zato bi morali poudarjati tisto, kar nas povezuje, in ne tisto, kar nas loči.«⁴

Senior Erniša je v pogovoru še poudaril, da si evangeličanska skupnost zelo prizadeva za dobro sodelovanje z rimskokatoliško Cerkvijo ter daje mnoge pobude za srečanja. Sami se udeležujejo vseh pomembnejših katoliških praznovanj, medtem ko so razočarani, ker tega odziva s katoliške strani ni. »Zanimivo je primerjati različne poglede na teološka vprašanja. Dejstvo pa je, da ljudi bolj kot teološke razlike zanima to, kar se konkretno tiče njih, na primer, kdaj bosta lahko katoličan in evangeličan šla v isto cerkev, kdaj skupaj k spovedi, otroci k enemu verouku, torej v tisto cerkev, ki jim bo prostorsko bliže. Ampak to za zdaj zveni še naivno ali kot utopija.«⁵

¹ O. Bakal, *Slovenec je rodil protestantizem*, v: *Republika*, 31. 10. 1995, 3.

² O. Bakal, n. d., 3. Od leta 1998 imajo v Mariboru pravoslavni svoje bogoslužje v katoliški grajski kapeli Loretske Matere božje.

³ O. Bakal, n. d., 3.

⁴ A. Nana, R. Rituper, *Prekmurje - različnost, ki povezuje*, v: *Vestnik*, 29.1. 1998, 7.

⁵ A. Nana, R. Rituper, n. d., 7.

Glede morebitne nove katoliške škofije v Murski Soboti je leta 1998 G. Erniša dejal: »Ustanovitev škofije je interna zadeva katoliške Cerkve, ustanavlja se s soglasjem papeža in papeškega sveta. Pomurska škofija bo začela delovati na območju, kjer živijo pripadniki različnih veroizpovedi, predvsem evangeličani, in če bo ta škofija prispevala k še večji strpnosti in k dobremu sodelovanju med tema dvema Cerkvama, potem mi seveda tako zamisel pozdravljamo, navsezadnje tudi zato, ker bi bil škof najbrž iz naših krajev in mu ekumensko življenje ne bi bilo tuje. Upamo pa seveda, da ta škofija ni namenjena temu, da bi še bolj misijonarila med evangeličanskimi verniki. Na zadnjem občnem zboru evangeličanske Cerkve je bila tudi dana pobuda za ustanovitev evangeličanske škofije, torej da bi imeli namesto seniorja svojega škofa. Pristojnosti so enake, vendar pa tudi v tujini poznajo takšno rešitev.«⁶

Senior Erniša vidi največjo težavo evangeličanov v Sloveniji v upadanju članov evangeličanske Cerkve zaradi umrljivosti in nizke rodnosti: »Po- leg finančnih problemov ostajajo problemi, ki izhajajo iz statističnih podatkov. Na prvem mestu je vedno večja umrljivost članov, kot je število novorojenih oziroma krščenih članov. Število članov naše Cerkve se zmanjša za sto na leto. Mešani zakoni sami po sebi niso problem, to postanejo za našo manjšinsko Cerkev, če iz teh zakonov zaradi neekumenskih predpisov večinske katoliške Cerkve ni več evangeličanskega nasledstva. Že vrsto let je razmerje med 'čistimi zakoni' (oba partnerja evangeličana) in mešanimi (eden evangeličan, drugi katoličan) ena proti tri. Občni zbor ni našel rešitve razen priporočila, da je potrebnih več posvetovalnih pogovorov z bodočimi novoporočenci. Morda bi bil umesten tudi pogovor s katoliško stranjo.«⁷

⁶ Anketa, *Geza Erniša, senior evangeličanske Cerkve*, v: *Vestnik*, 25. 6. 1998, 9. Leta 2000 je Geza Erniša takole razmišljal o škofiji v Murski Soboti: »Pripravljamo novo ustavo in statut kot temeljna akta za škofijo, ki ju mora izglasovati še sinoda. Od leta 2001 naprej bo z istimi pristojnostmi, kot je bil sedaj senior, na čelu slovenske evangeličanske Cerkve škof. Ta naziv ni tuj v naših Cerkvah. S tem zaokrožujemo le svojo samostojnost. V evangeličanski Cerkvi z zanimanjem spremljamo dogajanja okrog novih škofij v katoliški Cerkvi. Zanima nas soboška škofija. Sam sem prepričan, da bo, če bo v Murski Soboti nastala škofija in če bo v tej škofiji škof, ki bo deloval v ekumenskem duhu in upošteval ekumensko pluralni prostor, sodelovanje lahko plodno in velik prispevek k ekumenskemu duhu. Slovenski evangeličani smo ponosni na svojo Cerkev in smo pripravljeni na priznavanje raznolikosti in upam, da nas bo tako razumela in obravnavala nasprotna stran. Zaradi medsebojnega poznavanja in skupnega življenja, kljub številnim dialogom in sodelovanju med obema Cerkvama, pa vseeno mislim, da bi s škofijo lahko uspešneje iskali konsenz in tudi učinkoviteje reševali povsem praktične probleme, s katerimi se srečujemo v življenju« (J. Votek, »Cerkev in napake preteklosti«, *Papež in evangeličani*, v: *Vestnik*, 23. 3. 2000, 8).

⁷ G. Erniša, *Problem evangeličanskega nasledstva*, v: *Večer*, 3. 4. 1998, 4.

Člani slovenske sinode smo z navdušenjem sprejeli pozdravni nagovor seniorja Erniša ob odprtju Slovenske sinode v Ljubljani. Manj prijetno pa smo se počutili ob izjavi v dnevniku *Večer* po papeževem obisku.⁸

V božično-novoletni poslanici leta 1999 je senior slovenskih evangeličanov Geza Erniša zaželel, da bi v letu 2000 s sestrsko katoliško Cerkvijo skupaj obhajali evharistijo oziroma sveto večerjo in tako podpis iz Augsburga počastili s slovesnim ekumenskim bogoslužjem.⁹ Tako je ponovil in radikaliziral načelno željo predsednika Svetovne luteranske zveze, škofa Christiana Krauseja, ki zastopa 58 milijonov evangeličanov, in jo je Krause izrazil papežu Janezu Pavlu II. v Vatikanu, dober mesec dni po podpisu skupne *Izjave o opravičenju*, ko je dejal: »Želim si, da bi v edinosti, ki pomeni spravljenost različnost, Cerkve druga drugo priznale kot sestrsko Cerkev in bi naši člani imeli možnost udeležbe pri katoliški evharistiji in pri evangeličanski sveti večerji.«¹⁰

Glede svetega leta 2000 in skupnega bogoslužja ob spominu na skupno izjavo glede nauka o opravičenju, ki naj bi bila 25. junija 2000 v Murski Soboti, je senior Geza Erniša dejal: »Mi o letu 2000 ne govorimo kot o svetem letu, ampak o velikem jubileju krščanstva, in v tem jubilejnem letu pripravljata ti dve zgodovinski Cerkvi na slovenskih tleh skupno ekumensko bogoslužje na najvišji ravni, ki bo posvečeno jubileju krščanstva. Bogoslužje bo namenjeno in bo v čast podpisa deklaracije Opravičenja po veri lani 31. oktobra v Augsburgu, kjer je bil položen temelj, da ti dve Cerkvi kot spravljeni različnosti skupaj živita in delata, in bo 25. junija v Murski Soboti. Sodelovali bodo vsi najvišji predstavniki katoliške Cerkve z nadškofom Rodetom in naše Cerkve. V tem bogoslužju vidim poleg simbolike tudi pripravljenost skupnega nastopa, kajti ti dve Cerkvi lahko veliko prispevata k strpnejšemu sožitju med religijami. Tudi sedanjost kaže na to. Če Cerkev v pripadniku druge vere ne vidi sebi enakega in po Kristusovem učenju svojega brata in sestre, potem ni verodostojna

⁸ Prim. *Navdušenje nad Slomškom, zadržanost do države in Cerkve; znane Slovence smo povprašali za mnenje o papeževem obisku in Slomškovem svetništvu*, v: *Večer* 20. 9. 1999, 5: »Nam evangeličanom je poimenovanje ljudi za svetnike nekaj tujega in ga ni v našem teološkem učenju. Ob zgodovinskih zaslugah škofa Slomška ne bi smeli spregledati Primoža Trubarja, ki je deloval že prej, v 16. stoletju, ko so bili prav tako odločilni časi za obstoj slovenskega naroda. Prvi papežev obisk je bil izrazito pastoralne narave in je gotovo pomenil promocijo za Slovenijo, sedanjí pa je strogo konfesionalen in namenjen katoliški Cerkvi, ki bi zato morala prispevati več za pokrivanje materialnih stroškov, država pa manj. Sicer pa vsak tak obisk, papežev ali kateregakoli drugega državnika, spre slovensko javnost in tudi ta jo je.«

⁹ Prim. B. Žunec, *Cerkve je na trgu mnogih religioznih ponudb*, v: 27. 12. 1999, 2. V katoliški Cerkvi gre tu za težka teološka vprašanja, ki niso toliko praktične marveč dogmatične narave.

¹⁰ *Srečanje predsednika in papeža*, v: EL 28 (1999), 12,3.

v času in prostoru, v katerem deluje. S tem bomo slovesno zaznamovali podpis deklaracije in papeževo prošnjo za odpuščanje. «¹¹

5.2. Mag. Ludvik Jošar

Mag. Ludvik Jošar je urednik *Evangeličanskega lista*, pisec uvodnikov, ki nakazuje teološko smer evangeličanske Cerkve v Prekmurju, in je najbolj vešč evangeličanski teolog v Sloveniji. Zato so njegove misli zelo pomembne, saj zelo dejavno oblikujejo teološko misel slovenskih evangeličanov in ustvarjajo javno mnenje med evangeličani.

Ob veliki noči leta 1992 je mag. Ludvik Jošar dal dokaj odmeven intervju za tednik *Vestnik*, ki izhaja v Murski Soboti. Zaustavimo se ob, za nas katoličane, delikatnih izjavah. Med drugim je sogovornik Štefan Smej zapisal: »Namen protestantizma nikoli ni bila uniformiranost, pravi gospod Jošar. Tisto, česar ne pove je bolj slišno, kot to, kar pove. Glasi pa se: na silo poenotiti hočejo samo katoliki, mi lahko živimo tudi z razlikami, pri nas institucionalizacija ni pogoj vere.«¹² Nato se novinar Smej spusti na področje Marijinega devištva in Jošarja sprašuje: »Doktor Drewermann trdi, da ni bilo nikakršnega deviškega rojstva Jezusa, uradna katoliška Cerkev pa pravi, da je bila Marija devica, če citiramo teološke knjige, 'ante partum, in partu et post partum' (preden je rodila, med rojevanjem in po rojevanju)«. Jošar mu odgovarja: »Poznam te težave. Zdaj ima (op. V.Š. Drewermann) vse prepovedano, vse delovanje, nadrejeni škof Dagenhardt mu je prepovedal. Kar pa se mene osebno tiče, te vere, da je bilo Jezusovo spočetje deviško, brez fizičnega očeta, nisem nikoli sprejemal. Njegovo spočetje je bilo normalno spočetje, kakor je spočetje vsakega drugega otroka. Izpovedi o spočetju po Svetem Duhu so prišle v Sveto pismo šele pozneje.«¹³ Glede Marijinega češčenja v istem pogovoru Jošar trdi: »Marijina pobožnost je pri katoličanih enako velika, če ne še večja, kakor odnos

¹¹ J. Votek, »Cerkev in napake preteklosti«, *Papež in evangeličani*, v: *Vestnik*, 23. 3. 2000, 8. Ekumensko bogoslužje v počastitev izjave o opravičenju je bilo v evangeličanski cerkvi v Murski Soboti, 25. junija 2000. Evangeličansko-katoliškega bogoslužja se je udeležilo deset predstavnikov obeh cerkva. »Katoliško Cerkev v Sloveniji so zastopali nadškof in metropolit dr. Franc Rode, mariborski škof dr. Franc Kramberger, dekani pomurskih dekanij, dr. Stanko Janežič, dr. Bogdan Dolenc, dr. Vinko Škafar, Jože Vinkovič in murskosoboški župnik Martin Horvat. Zastopstvo evangeličanske Cerkve je vodil senior Geza Erniša« (K.S., »Gradimo Cerkev z molitvijo«, v: *Družina* 49/2000/, 27,1). Ko oddajamo sestavek v tisk, še ni izšla julijska številka *Evangeličanskega lista*, ki bo gotovo poročal o evangeličansko-katoliškem bogoslužju v Murski Soboti. Junijska številka *Evangeličanskega lista* je prinesla samo fotografijo dr. Franca Rodeta in seniorja mag. Gego Erniša med ekumenskim bogoslužjem (EL 29/2000/, 6,3).

¹² Š. Smej, *Bog noče biti daleč*, v: *Vestnik*, 16. 4. 1992, 7.

¹³ Š. Smej, n. d., 7.

do Boga. Dodatno pa je zdaj prišel še ta papež s Poljskega. Zanje je to dogma, katoliški duhovnik mora v to verovati, če ne, leti.«¹⁴ Škoda, da Ludvik Jošar ni o tej izzivalni in delikatni temi, ki katoličanom veliko pomeni, našel primernejših besed, s katerimi bi izpovedal svoje nestrinjanje s katoliško dogmo (versko resnico). Zadnji odgovor ne izraža katoliškega nauka, saj češčenje Boga ne enačimo s češčenjem Marije.

Pet let pozneje je bil spet objavljen dolg pogovor z mag. Ludvikom Jošarjem v sobotni prilogi *Dela*. Pogovor je tehten, v njem Ludvik Jošar pove, da je študiral tudi na katoliški teološki fakulteti v Ljubljani. Intervju razodeva Jošarjevo visoko izobrazbo in kulturo. Glede sodelovanja z drugimi verskimi skupnostmi Jošar pravi: »Sodelovanje med našimi Cerkvami ni posebej dobro. Največkrat se srečujemo ob ekumenskih obredih s katoličani, ker jih je največ. Žal pa nam je, da ni boljšega sodelovanja ... Ne vem, zakaj je tako. Ni pa nobene verske vojne.«¹⁵ Novinarka Jožica Grgič je še povprašala Jošarja o morebitnem srečanju z ljubljanskim nadškofom Rodetom. Jošar je odgovoril, da se še ni srečal in da se najbrž kmalu ne bo. »Tam, kjer je katoliška Cerkev izrazito večinska, ne najde časa, po mojem tudi ne volje, da bi se kaj pogovorili. Na višji stopnji pa so teološki pogovori z luteransko in katoliško Cerkvijo precej napredovali. Te pogovore usklajuje Svetovna luteranska zveza, ki deluje v Švici in združuje vse evangeličanske Cerkve sveta. Teh je okrog 120.«¹⁶

5. 3. Geza Filo, evangeličanski duhovnik v Ljubljani

Zaradi zaposlitve v ljubljanski evangeličanski občini je Geza Filo, evangeličanski duhovnik, osrednjim slovenskim novinarjem in medijem najbližji in zato ga tudi najlažje dobijo za pogovor.

Neva Železnik je leta 1992 priobčila intervju v mesečniku *Aura*. Intervju je zanimiv tudi za katoliškega bralca. Na koncu, ko se izreka o političnem delovanju Cerkve in splavu, postaja nestrpen in pravi: »Nobena Cerkev na svetu se ne bi smela ukvarjati s politiko ... Splah pa bi nobena Cerkev na ravni družbe ali stranke svojih vernikov ne smela - kot pri nas - na primer tako nasilno agitirati zoper splav. Splav ni stvar Cerkve, splav je stvar ženske in moškega, je stvar zakonskega para in končno stvar medicine. Nevzdržno je, da rimokatoliki svoje mnenje vsiljujejo drugim. Naj se ga držijo sami, torej vsi verniki, druge ljudi pa naj pustijo živeti po njihovi meri. S svojo nasilnostjo postajajo vse bolj podobni najbolj zagriženim komunistom, ki niso prenesli drugače mislečih.«¹⁷

¹⁴ Š. Smej, n. d., 7.

¹⁵ J. Grgič, *Človek ne more vsak dan čepeti v cerkvi*, v: *Delo. Sobotna priloga*, 30. 10. 1997, 31.

¹⁶ J. Grgič, n. d., 31.

¹⁷ N. Železnik, *Smo edina Cerkev, ki priznava žensko duhovništvo*, v: *Aura* 1992, 8, 12.

Drugi pogovor z Gezo Filom, ki ga je imela leta 1993 Maja Megla ob dnevu reformacije v tedniku *Mladina*, je poln posploševanj in netoleranten glede celibata, katoliškega zavračanja splava, kontracepcije, urejanja odnosov z državo in katoliških dogem. Glede katoliške dogme o brezmadežnem spočetju Device Marije pravi: »Te dogme nimamo in tudi kulta Marije ne gojimo: Brezmadežno spočetje je zelo diskutibilno. Virov je premalo, zato ga teološka diskusija lahko interpretira na različne načine. Sodobna evangeličanska teologija trdi, da je bilo spočetje naravno in biološko. (Op. V. Š.: Tu G. Filo meša Marijino in Jezusovo spočetje oziroma Marijino brezmadežno spočetje in Marijino devištvo.) Pravzaprav pa je za vero kristjana zgodba o spočetju najmanj pomembna. Marija je bila Jezusova mati, vendar je kultno zaradi tega ne povišujemo. Tudi kulta svetnikov ne častimo. Verniki evangeličanske Cerkve molimo samo Boga.«¹⁸

O celibatu duhovnikov pravi: »Celibat ni svetopisemski pojem. Nikjer v Bibliji ni zapisano, da se duhovniki ne smejo poročiti. V Svetem pismu celo apostol Pavel svetuje duhovnikom prve krščanske Cerkve, naj si ustvarijo družino. V sedmem poglavju prvega pisma Korinčanom pravi: 'Povem pa neporočenim in vdovam, da je zanje dobro, če ostanejo kakor jaz. Če pa se ne morejo obvladati, naj se poročijo, ker je bolje, da se poročijo, kakor da bi jih žgalo.' Celibat v katoliški Cerkvi je prepoved, ki posega v biološko stran človeka in ima nanj ogromen psihični vpliv. Vemo, kakšna nemorala lahko iz celibata izhaja. Zato se raje vprašajmo, kako je prišlo do celibata. Duhovniki spočnejo otroke, ki jih nato ne priznajo. Seksualnost je del biološke zgradbe človeka, ki jo je brez deviantnih posledic nemogoče izničiti.«¹⁹

Glede ciljev ekumenizma pa G. Filo pravi: »S protestantskega vidika (je ekumenizem) medsebojno priznanje v različnosti, kot telo, ki ima različne ude. Katoliški ekumenizem gre v tej smeri, da bomo vsi eno, kar lahko razumemo tudi, da bodimo vsi katoličani. To je seveda nemogoče. Vsak človek izraža vero na zanj značilen način. Najprej mora priti do medsebojnega priznanja, da sem jaz, v očeh uradne katoliške Cerkve, duhovnik. Sedaj nisem ...«²⁰

Dr. Bogdan Dolenc, docent na Teološki fakulteti v Ljubljani, je za *Mladino* napisal pojasnilo k pogovoru z Gezo Filom, ki mu je v rokopisu dal naslov *Nauk katoliške Cerkve ni bil ustrezno prikazan - in Mladina* ga je med pismi bralcev objavila pod naslovom *Bratje krivoverci*. Napisal je kar osem pojasnil. Zazdelo se mu je celo, da nekatera vprašanja »razodevajo neznanje in podtikanje«.²¹ Pojasnilo je končal: »Na tem mestu ni

¹⁸ M. Megla, *Bratje krivoverci*, v: *Mladina* 1993, 42, 23.

¹⁹ M. Megla, n. d., 23.

²⁰ M. Megla, n. d., 26.

²¹ B. Dolenc, *Bratje krivoverci*, v: *Mladina*, 1993, 48, 2.

mogoče obravnavati vsega, česar se g. Geza Filo v pogovoru mimogrede dotika. Že od leta 1967 dalje obstaja mednarodna katoliško-luteranska komisija, ki išče skupne točke in je dosegla številna soglasja. V smislu takšnega 'dialoga resnice in ljubezni', ki poteka na svetovni ravni, si želimo tudi pri nas nadaljnjih dobrih stikov z brati evangeličani in pravoslavni. Zato nas boli, če je resnica prikrajšana in prikrojena»²².

Zato je katoliške bralce slab mesec pred podpisom skupne izjave o opravičenju med katoliško Cerkvijo in visokimi predstavniki Svetovne luteranske zveze, ki je bil 31. oktobra 1999, toliko bolj neprijetno prese-netil daljši intervju z Gezo Filom, ki je izšel 30. septembra 1999 v *Sloven-ski panorami* pod naslovom *Doba protireformacije*. Najprej Filo zelo skri-tizira »pompoznost« papeževega obiska, nato »velike appetite katoliške Cerkve« do določenega premoženja in se izrazi zelo kritizersko o ljubljans-kem nadškofu in metropolitu dr. Francu Rodetu. Izjave so zelo pavšal-ne, nedorečene, napadalne, nekatere tudi neteološke in neekumenske, ki pa zaradi ideološkega časopisa ne zaslužijo celostnega odgovora. Zdi se, da je uredništvo *Slovenske panorame* pod vplivom »antikatoliškega afek-ta« zavzeto za komunistično diferenciacijo (ločevanje) Cerkva, ki je bilo pri liberalcih navzoče že ob koncu 19. stoletja kot »ločevanje duhov« in je katoliški Cerkvi nenaklonjeno. Škoda, da je Geza Filo na izzivalna vprašanja odgovarjal tako poenostavljeno, saj taki intervjuji ne morejo pospeševati dialoga in ekumenizma.²³

5. 4. Jana in Vili Kerčmar, duhovniški par

Odkar je evangeličanska Cerkev v Sloveniji dobila prvo duhovnico, Jano Kerčmar, ki je bila 24. junija 1984 inštalirana za »stalno ali redno duhovnico« v Gornjih Petrovcih v Prekmurju, ji je bilo posvečeno veliko medijske pozornosti. Sicer je znano, da se je službovanje duhovnice Jane Kerčmar v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem začelo že julija 1978. Zanimivo, da je *Evangeličanski list* objavil poročilo, da je bil pri inštalaciji navzoč tudi katoliški župnik Ivan Camplin,²⁴ ki je izrekel čestitke in dobre želje.

Glede sodelovanja med evangeličani in katoličani Jana Kerčmar pravi: »V naši cerkveni občini so evangeličani v veliki večini. V drugi so lahko v večini katoličani. V Dolencih je župnik, nekaj let starejši od naju z možem, s katerim se zelo dobro razumeva. V naši cerkveni občini je star župnik, ki se tudi večkrat ustavi pri nas na obisku. Na enem od takih obiskov sva mu z možem predlagala, da bi naredili skupni zaključek ve-

²² B. Dolenc, n. d., 3.

²³ Prim. N. Ručna, *Doba protireformacije?*, v: *Slovenska panorama*, 30. 9. 1999, 1, 4-6.

²⁴ Prim. *Sprejemamo vas z odprtimi rokami in srci*, v: EL 13 (1984), 7, 4.

roučnega leta, saj hodijo katoliški in evangeličanski otroci skupaj v šolo, skupaj se igrajo in prijateljujejo. Takoj se je strinjal. Z možem sva pripravila program. Imeli smo kviz, deklamacije, igrali smo badminton. Spekla sem ogromno skledo kokic, v vedru pripravila sok, druge mame pa so prinesle pecivo. Razmnožila sem pesmi, ki smo jih peli pri verouku, in jih razdelila vsem. Najprej sem jih nekajkrat sama zapela, nato so pritegnili tudi katoliški otroci in župnik. Vsi skupaj smo tako veselo popevali, da je kar grmel. Na koncu nama je čestital in rekel: 'Odkrito vam povem, da me je bilo strah. Sploh si nisem mogel predstavljati, da bo tako dobro izgledalo'.²⁵

Ob dnevu reformacije leta 1995 je izšel v *Nedelu* pogovor z zakonskim duhovniškim parom Jano in Vilijem Kerčmarjem. Na vprašanje glede sodelovanja evangeličanske Cerkve z drugimi Cerkvami v Sloveniji in o njihovih odnosih sta zakonca Kerčmar odgovorila: »Slovenska evangeličanska Cerkev je samostojna. Vključena je v Svetovno luteransko zvezo, ki ima sedež v Ženevi in ima samo organizacijsko in povezovalno vlogo, ne daje pa nam nobenih navodil za delo. Slovenski evangeličani poskušamo delovati in sodelovati z drugimi Cerkvami na ekumenskem področju. Vendar gre v praksi skoraj izključno za sodelovanje med Cerkvami na lokalni ravni. Izjema so nekatera srečanja, ki so širšega pomena. To je na primer praznik krščanske edinosti v januarju, ko katoličani in evangeličani skupaj molimo za edinstvo kristjanov. Vsako leto v juliju je tudi ekumensko mladinsko 'srečanje'.²⁶

Glede možnega sodelovanja med rimskokatoliško in evangeličansko Cerkvijo pa pravita: »Mi bi se morda pogovarjali, vendar bi morali imeti za pogovor partnerja. Ko smo inštalirali našega novega seniorja Gezo Ernišo iz Gornjih Slavečev, smo na slovesnost povabili tudi gospoda Šuštarja. Na žalost je namesto njega prišel samo pozdravni telegram z opravičilom.²⁷

5. 5. Kaplanki Violeta Vladimira Mesarič in Simona Prosič

Leta 1997 sta končali teološki študij drugi dve ženski iz evangeličanske Cerkve v Sloveniji. Violeta Vladimira Mesarič je študirala na protestantski Teološki fakulteti Matija Vlačić - Ilirik v Zagrebu, Simona Prosič pa na evangeličanski Teološki fakulteti v Bratislavi. Mesaričeva je vzporedno ob teološkem študiju končala tudi prvi del študija cerkvene glasbe na katoliškem Inštitutu za cerkveno glasbo Albe Vidaković v Zagrebu. Obe diplomantki evangeličanske teologije sta bili 1. marca 1998 v Gornjih Slavečih ordinirani za opravljanje duhovniškega poklica.²⁸ Ordi-

²⁵ M. Megla, *Prva in edina*, v: *Mladina* 1993, 42, 30.

²⁶ I. Gerenčer, *Evangeličanska Cerkev ni majhna, le članov ima malo*, v: *Nedelo*, 29.10.1995, 14.

²⁷ I. Gerenčer, n. d., 14.

²⁸ Prim. *Naj pošlje delavce na svojo žetev*, v: *EL* 27 (1998), 3, 3.

nacije se je udeležil tudi mariborski kanonik dr. Stanko Lipovšek, ki je ordinirankama izrekel čestitke. O obeh mladih evangeličanskih kaplankah so se mediji ponovno razpisali.

O razlikah med evangeličansko in katoliško Cerkvijo pravi Prosičeva, da evangeličanska jemlje za merilo življenja Biblijo, medtem ko katoliška Cerkev daje poudarek tradiciji. Glede splava pa razmišlja: »Poglejte, naša Cerkev ne nasprotuje splavu. To ne pomeni, da ga v vsakem primeru in trenutku zagovarja. Odločitev ženske zanj je odvisna od številnih okoliščin. Gotovo je upravičen in rešitev za žensko, če je ogroženo njeno zdravje ali celo življenje.«²⁹

Mesaričeva poudarja, da je zagrebška protestantska Teološka fakulteta, kjer je študirala, »zelo ekumensko naravnana,«³⁰ saj na njej predavajo tudi katoliški teologi. Urednik sobotne priloge *Večera* je Mesaričevi ponudil, da je napisala potek svojega tedna od 26. do 30. decembra 1997 v rubriki *Od petka do petka*. Članek je napisan prijetno in toplo. Glede celibata je veliko strpnejša in predvsem objektivnejša od ljubljanskega duhovnika Geze Fila. Mesaričeva piše: »Evangeličanska Cerkev ne zagovarja celibata kot obvezo oziroma pogoj za opravljanje božjega poslanstva. Pravi smisel celibata je v prostovoljni predaji človeka Bogu, kar bi morala biti stvar svobodne odločitve človeka, ne pa zakonski predpis Cerkve. Tudi v evangeličanski Cerkvi imamo duhovnike, ki živijo v celibatu, za katerega so se odločili povsem svobodno, na primer na Bavarskem jih je okrog 40 (res je, da gre pri tem pretežno za duhovnike, ki so prišli iz katoliških vrst k evangeličanom). Menim, da so Cerkvi potrebni oboji. Problem pa lahko nastane, da se s tem, ko se povzdiguje celibat, zanemarita pravi partnerski odnos in družina. Mislim, da se boste strinjali z menoj, da so prav zdrava družina in pristni, prijateljski in vendar spoštljivi medsebojni odnosi, polni očetovske in materinske ljubezni, tisti, ki dajejo zdrave temelje za vse življenje. Mislim, da težko učiš druge o tistem, kar bi ti samemu bilo prepovedano.«³¹

²⁹ I. Gerenčer, *Veseli dušni pastirici*, v: *Slovenske novice*, 14. 5. 1998, 10.

³⁰ I. Gerenčer, n.d., 10.

³¹ V. V. Mesarič, *Ti dnevi so bili zmeraj nekaj posebnega*, v: *Večer Od petka do petka*, 31.12.1997, 33. Tukaj bi rad poudaril, da so tudi prekmurski evangeličani imeli v tem stoletju diakoniso Marijo Üllen (1909 - 1931), ki je bila zelo perspektivna nabožna pesnica, prevajalka in pisateljica, pa je žal zaradi tuberkuloze prezgodaj umrla. »V spomin ob prezgodnji smrti ji je prijateljica in prav tako diakonisa Vilma Jonaš napisala daljšo pesem, ki je bila objavljena v *Duševnem listu* maja 1932 in ima naslov: Jonaš Vilme diakonise slobod od preminoe svoje pajdaškinje Üllen Mariške diakonise« (F. K., *Literarni začetki diakonise Marije Üllen*, v: EK 1995, 77. Marija Üllen je bila rojena v Martjancih leta 1909. Leta 1928 je bila sprejeta med gojenke diakonis v Novem Vrbasu, kjer se je »usposabljala za delo z otroki in verouk, kakor tudi za razna druga opravila v cerkvi« (F. K., n. d., 77). Sicer pa so poleg neporočenih diakonis znane v novjšem času tudi različne evangeličanske, reformirane in anglikanske redovnice in

Optimistična kaplanka Mesaričeva je nakazala v svojem gornjem zapisu, da se pripravlja na Evropsko srečanje mladih kristjanov ob novem letu 1998 s taizejskimi brati na Dunaju. »To je tudi enkratna priložnost, da vzpostavimo prijateljske vezi z mladimi iz Evrope in z drugih kontinentov ... Vsekakor se veselim tega doživetja.«³² Svoje vtise z ekumenskega taizejskega srečanja od 27. 12. 1997 do 2. 1. 1998 na Dunaju je Mesaričeva popisala v *Evangeličanskem listu*. »Na pot smo se odpravili z rimskokatoliško mladino iz Murske Sobote z dvema avtobusoma ... Sama sem lani (1997) v avgustu preživela teden dni v Taizéju v Franciji, tako da sem na Dunaj odšla že z nekaj izkušnjami in posebno velikim veseljem ... Mladi iz evangeličanske Cerkve smo bili skupaj z rimokatoliki in pravoslavni verniki nastanjeni po župnijah, šolah ali na domovih. Našo skupino šestih evangeličanov iz Pomurja je gostila rimskokatoliška župnija Lichtentall ... Ta srečanja so lep primer za to, da ekumenizem živi in da ni potrebno nič drugega kot odprto srce, ljubezen in spoštovanje svojega bližnjega.«³³

Zdi se, da so vse tri evangeličanske duhovnice bolj odprte za ekumenizem kot nekateri njihovi kolegi duhovniki.

6. Nekateri konkretni vidiki ekumenizma v evangeličanski Cerkvi

Omenimo še nekatera ekumenska dejstva, ki jih navaja evangeličanski tisk.

6.1. Ekumenski pogovori in Teden krščanske edinosti

Evangeličanski list in *Evangeličanski koledar* skoraj vsako leto redno in naklonjeno poročata o ekumenskih pogovorih v Prekmurju in o molitveni osmini v Tednu krščanske edinosti.

6.1.1. Ekumenski pogovori

Ekumensko delo je po 2. vatikanskem cerkvenem zboru dobivalo postopno nove razsežnosti. Tako je tudi katoliški Slovenski ekumenski svet, da bi spodbujal posameznike in krščanska občestva k živemu zanimanju za rast krščanske edinosti, začel pod vodstvom dr. Stanka Janežiča organizirati leta 1972 ekumenske pogovore. Že leta 1975 so ekumenske pogovore, na pobudo ekumenske skupine iz Maribora, prvič priredili v Prekmurju. Od takrat do danes prirejajo vsako leto ekumenske pogovore ka-

redovniki (Marijine sestre v Darmstadt, bratje v Taizéju itd.). Tako tudi protestantizem, kot omenja Mesaričeva, vse bolj sprejema celibat kot vrednoto.

³² V. V. Mesarič, n. d., 33.

³³ V. V. Mesarič, *Evropsko srečanje mladih* v: EL 27 (1998), 1, 9.

toliška in evangeličanska Cerkev, ki so se jima navadno pridružili binkoštniki in nekajkrat tudi adventisti.

Evangelikiški list redno vsako leto poročalo o ekumenskih pogovorih. Udeleženci prvih pogovorov leta 1975, ki so bili v Kančevcih, s temo *Kristus osvobaja in zedinjuje*, so po končanih pogovorih še obiskali tri bogoslužne prostore. »Najprej so se ustavili v Selu pri znameniti romanski rotundi, nato so obiskali evangeličansko cerkev v Selu in nazadnje molitveni dom binkoštnih vernikov v Fokovcih.«³⁴

Sredi maja leta 1976 je ekumenska mladinska skupina iz Maribora pripravila popoldansko ekumensko srečanje v Martjancih. Evangeličanski poročevalec je srečanje pohvalil in obenem omenil »pomanjkljivosti«, ki bi se jih bilo dobro po njegovem izogibati. Med drugim piše: »Pri skupnem očenašu v cerkvi se je ekumenska povezanost najbolj občutila. Ta povezanost se je nadaljevala na dvorišču martjanskega župnišča ob prijetnem razgovoru in pesmi. Za evangeličanskega opazovalca pa je to lepo in potrebno ekumensko srečanje kljub prisrčnosti imelo majhno napako. Evangeličanski opazovalec je namreč začuden, kako to, da ob ekumenski božji službi katoliška stran očenaš še vedno moli brez zaključka 'Ker tvoje je kraljestvo in moč in slava na veke amen. (Op. ur.: Žal tudi novo ekumensko Sveto pismo v Matejevem evangeliju ne vsebuje tega zaključka pri očenašu, čeprav je to bila izrecna želja in zahteva zastopnikov evangeličanov, ki so sodelovali pri pregledu ekumenske izdaje Sv. pisma.) Prav tako je evangeličanski opazovalec začuden, zakaj se v tako besedno ekumensko službo mora vnesti pesem o Mariji kraljici. Take 'napake' nekako puščajo 'madeže' na teh lepih srečanjih, ki so prav gotovo namenjene za čim boljše medsebojno razumevanje in sodelovanje med katoličani in evangeličani.«³⁵

Naslednji ekumenski pogovori v Prekmurju so bili v Pečarovcih, kjer je bilo navzočih nekaj evangeličanskih duhovnikov, med njimi tudi študent teologije iz Tešanovcev Geza Erniša,³⁶ sedanji senior.

Tretje ekumensko srečanje v Prekmurju je bilo v evangeličanski cerkveni občini v Bodoncih, kjer je domača številna mladinska skupina zelo zavzeto sodelovala pri božji službi.³⁷ Evangeličanski poročevalec piše, da so se udeleženci »razšli z različnimi vtisi. Marsikateri evangeličan je bil prijetno presenečen nad bogastvom katoliške maše in jo je morda prvič v življenju doživljal; marsikateri katoličan je prvič spoznal evangeličansko bogoslužje in v njem bogastvo skupne pesmi in oznanjevanje božje bese-

³⁴ *Ekumensko srečanje mladih*, v: EL 5 (1975), 7, 6.

³⁵ *Mladinsko ekumensko srečanje*, v: EL 5 (1976), 5, 8.

³⁶ *Ekumensko srečanje v Pečarovcih*, v: EL 5 (1976), 7, 5.

³⁷ Prim. *V ospredju tisto, kar nas združuje, Uspelo ekumensko srečanje na Goričkem*, v: EL 6 (1977), 7, 1.

de ... Toliko novega je bilo doživeto, toliko dobrih smernic za praktični ekumenizem postavljenih.«³⁸

Leta 1978 so bili ekumenski pogovori v Murski Soboti (v evangeličanski in katoliški župniji). Tema je bila: *Naloga ekumenizma v naši stvarnosti*.³⁹ Leta 1979 na Cankovi s temo: *Krst - vez edinosti*. *Evangeličanski list* prinaša poročilo na celi strani⁴⁰ in poudarja, da je cankovska župnija vzor ekumenskega sožitja. Tudi v vseh naslednjih letnikih *Evangeličanskega lista*⁴¹ so včasih daljša, drugič krajša poročila. Tudi *Evangeličanski koledarji* v rubriki *Kronika* redno poročajo o ekumenskih pogovorih v Prekmurju, tega pa ne delajo tako redno *Stopinje*, katoliški koledar za pomurske dekanije.

6.1.2. Teden krščanske edinosti

V *Evangeličanskem koledarju* iz leta 1968 lahko preberemo, da je bilo v Ljubljani (v cerkvi sv. Cirila in Metoda) v Tednu krščanske edinosti leta 1967 ekumensko bogoslužje, ki sta se ga udeležila »senior Aleksander Kerčmar in duhovnik Vladimir Miselj. Bili smo gosti katoliške Cerkve.«⁴²

Leto pozneje pa že beremo, da je bilo ekumensko bogoslužje leta 1968 poleg v Ljubljani tudi v Murski Soboti. »Srečanja z rimokatoličani so se v

³⁸ V ospredju tisto, kar nas združuje, 6.

³⁹ *Krst - vez edinosti*, v: EL 8 (1979), 7, 5.

⁴⁰ Prim. EL 7 (1978), 7, 5.

⁴¹ Prim. 450 let augsburške veroizpovedi, (Puconci), v: EL 9 (1980), 7, 4; Prihodnost, polna svetlobe (Ženavljje).Tema: Sveti Duh in krščanska zrelost, v: EL 10 (1981), 7, 6; Skrivnost, od katere živi Cerkve. Tema: Evharistična znamenje edinosti, (Grad), v: EL 11 (1982), 7, 5; Srečanje z Lutrom. Tema: Pomen Martina Lutra za krščanstvo (Križevci v Prekmurju), v: EL 12 (1983), 7, 6; Srečanje s Svetim pismom. Tema: Sveto pismo in ekumenizem (Moravske Toplice), v: EL 13 (1984), 7, 5; V koreninah slovenske kulture je božja beseda. Tema: Ciriil in Metod - učitelja vere in kulture (Murska Sobota), v: EL 14 (1985), 7, 2; Veliki Slovenec in kristjan. Tema: Primož Trubar (Gornji Petrovci), v: EL 15 (1986), 7, 5; ... Za življenje z več človečnosti ... Tema: Od greha k spravi, v: EL 16 (1987), 7, 2; Ekumenski pogovori. Tema: Tisoč let ruske Cerkve (Radenci), v: EL 17 (1988), 7, 5; Hočem živeti. Tema: Cerkve in bolniki (Bodonci) v: EL 17 (1989), 7, 2; Za srečen zakon in za srečno družino. Tema: Zakon in družina (Bogojina), v: EL 19 (1990), 7, 2; Ekumenski pogovori. Tema: Duhovniške službe (Gornji Slaveči), v: EL 20 (1991), 7, 4; Ekumenski pogovori. Tema: Ekumenizem danes (Turnišče), v: EL 21 (1992), 6, 7; Moj in naš mir. Tema: Kristjani in mir (Kančevci), v: EL 22 (1993), 7, 9; Srečanje v parku. Tema: Mladi in družina (Puconci), v: EL 23 (1994), 7, 10; Ekumenski pogovori. Tema: Sprava, strpnost in ekumenizem (Kančevci), v: EL 24 (1995), 7, 9; Ekumenski pogovori. Tema: Mladi in Sveto pismo (Moravske Toplice), v: EL 25 (1996), 7, 10; Ekumenski pogovori. Tema: Sprava in edinstvo med Cerkvami (Odranci), v: EL 26 (1997), 8, 3; S. Prosič, Skupaj v leto 2000 (Gornji Slaveči), v: EL 27 (1998), 7, 8; S. Sever, Mladi v Pertoči o soli in luči (Pertoča), v: EL 28 (1999), 9, 9.

⁴² *Kronika*, v: EK 1968, 28.

minulem letu v okviru molitvene osmine pomnožila. Tako smo se srečali pri skupnem bogoslužju v Ljubljani v naši in katoliški in v Murski Soboti v katoliški cerkvi. Poleg tega pa tudi na duhovniškem shodu katoliških duhovnikov v Beltincih, kamor je bil povabljen naš senior in kjer je bilo po referatu dekana soboške dekanije g. J. Smeja podčrtano, da se srečujemo, ker sta takšno bratsko srečanje in dialog teološko utemeljena, ker se želimo bolje spoznati, ker imamo skupne probleme. Danes smo voljni skupno poiskati tisto, kar nas druži, in premostiti tisto, kar nas loči. Živo nam je v zavesti, da pravega ekumenizma brez notranjega spreobrnjenja ni in ne bo.«⁴³

Leto 1977 je bilo še posebej razgibano, saj so v Tednu krščanske edinosti sodelovali evangeličanski duhovniki na različnih krajih pri ekumenskih bogoslužjih.⁴⁴ Na isti strani je tudi omenjeno, da je katoliška Cerkev ustanovila Ekumenski svet in da se je zasedanja sveta udeležil pomožni duhovnik v Ljubljani Vlado Miselj. Veliko podrobneje pa poroča vsako leto o ekumenski molitvi v Tednu krščanske edinosti *Evangeličanski list*. Tukaj tudi dodajmo, da slovenski evangeličanski tisk naklonjeno poroča o Taizéju in mladinskih srečanjih s taizejskimi brati.

6. 2. Protestantski katekizem

Velika kulturna in verska, predvsem pa krščanska pridobitev za slovenski prostor je *Protestantski katekizem*, ki ga je prevedel katoliški duhovnik Roman Štus in sta ga izdali evangeličanska Cerkev v Sloveniji in založba ČZP Enotnost. *Protestantski katekizem* je poln ekumenske odprtosti in širine in zato se strinjamo s trditvijo deželnega škofa dr. Gerharda Heintzeja, da kot takšen, zaradi dušnopastirske in ekumenske smeri »povezuje vero in življenje.«⁴⁵ Zato bo lahko, kot piše v *Spremni besedi* Geza Filo,⁴⁶ »plodno branje tako za posameznika kot za družino«. Evangeličanska Cerkev v Sloveniji je tako dobila odličen učbenik krščanske vere. Edino, kar v *Protestantskem katekizmu* moti, je zadnje besedilo v knjigi *Beseda knjigi - knjiga narodu* Draga Kuharja (1954 - 1997), veččega polemika, ki pa ni ekumensko.⁴⁷

⁴³ *Kronika*, v: EK 1969, 30-32.

⁴⁴ Prim. EK 1978, 3.

⁴⁵ G. Heintze, *Spremna beseda k nemški izdaji*, v: *Protestantski katekizem*, Ljubljana 1995.

⁴⁶ G. Filo, *Spremna beseda*, v: *Protestantski katekizem*, 6.

⁴⁷ D. Kuhar je nekaj let pisal zelo strupene eseje v *Delavski enotnosti*, kjer je bil skorajda negativno razpoložen do vsega katoliškega. Prim. D. Kuhar, *Ekumenizem*, v: *Delavska enotnost*, 19. 7. 1995, 5.

6. 3. Svet krščanskih Cerkva v Sloveniji

Ustanovitev Sveta krščanskih Cerkva v Sloveniji 13. 12. 1995 je *Evangeličanski list* komentiral takole: »Nujnost tesnejšega sodelovanja med krščanskimi Cerkvami v Sloveniji že dolgo časa narekuje ustanovitev posvetovalnega telesa. Pri Slovenski škofovski konferenci sicer že 30 let deluje Ekumenski svet, vendar vključuje le rimskokatoliške člane. Te dni sta se končno uresničili skupna pobuda in želja: ustanovljen je Svet krščanskih Cerkva (SKCS). Sestavljajo ga zastopniki rimskokatoliške, evangeličanske in srbske pravoslavne Cerkve v Sloveniji. Med njegove glavne naloge spadajo medsebojni dialog, ekumensko povezovanje in sodelovanje.«⁴⁸

Ob prvi redni seji, ki je bila 19. 11. 1996, je *Evangeličanski list* poročal: »Glavne teme pogovorov so bile:

- a) novi zakon o verskih skupnostih (pripombe k osnutku);
- b) odnosi med Cerkvami - članica sveta;
- c) priprava na začetek novega tisočletja - obhajanje 2000-letnice Jezusovega rojstva;
- d) ekumensko zborovanje v Gradcu (Avstrija) leta 1997;
- e) obhajanje ekumenske molitvene osmine (januar 1997) na temo 'sprava'.

Že sami pogovori so pokazali, da na Slovenskem ni verske nestrpnosti, da si Cerkve, kolikor je to možno, druga drugi pomagajo. Vsaka sicer ostaja na 'svojem bregu', toda ravno ekumensko sodelovanje je znamenje graditve mostu.«⁴⁹ Iz zapisov je zvenela navdušenost zaradi ustanovitve Sveta krščanskih Cerkva v Sloveniji in upanje, da bo Svet pospešil skupno hojo naproti Kristusu, ki je vez edinosti. Žal Svet krščanskih Cerkva v Sloveniji takoj ni zaživel. Zato je glavni urednik *Evangeličanskega lista* leta 1998 poimenoval *Ekumenski svet krščanskih Cerkva v Sloveniji* »mrtvo-rojeno dete.«⁵⁰ Od leta 2000 (23. februarja) je predsednik Sveta krščanskih Cerkva Slovenije ljubljanski evangeličanski duhovnik mag. Geza Filo, ki je zaradi dogovorjene rotacije v tej vlogi zamenjal dr. Bogdana Dolenca.⁵¹

7. Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar

Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, ki je bilo ustanovljeno 12. oktobra 1994, je laična organizacija, ki ji predseduje prof. dr. Oto Norčič. Društvo ima sedež na Gosposvetski 9 v Ljubljani. Glavni namen društva

⁴⁸ Ustanovljen Svet krščanskih Cerkva v Sloveniji, v: EL 25 (1996), 1, 9.

⁴⁹ Seja ekumenskega sveta, v: EL 25 (1996), 11, 2.

⁵⁰ Dogodki in odmevi, v: EL 27 (1998), 9,1.

⁵¹ Prim. Ekumenske pobude, v: EL 29 (2000), 3, 3.

je »ohranjanje in spoštovanje protestantske tradicije kot začetka slovenstva.⁵² Druge naloge društva so strokovno in znanstveno preučevanje protestantizma, njegovo ovrednotenje - saj je imel protestantizem za Slovence občutno večji pomen, kot mu ga danes pripisujejo.«⁵³

Žal se je Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar spolitiziralo in namesto da bi pomagalo pri graditvi edinosti in tistega, kar evangeličansko in katoliško Cerkev povezuje, poudarja - predvsem ob državnih proslavah Dneva reformacije (31. oktobra)⁵⁴ - tisto, kar Cerkvi razdvaja. Tako je praznovanje Dneva reformacije prinašalo v slovensko, vsaj katoliško, javnost nezaupanje do evangeličanske Cerkve, ker so nekateri enačili evangeličansko Cerkev s Slovenskim protestantskim društvom Primož Trubar. Tako je prišlo leta 1999 do polemik med kulturniki, predvsem med Dragom Jančarjem in Otom Norčičem, predsednikom Slovenskega protestantskega društva, ki je ob eseju Draga Jančarja *Slovenske marginalije*⁵⁵ zapisal tole: »Društvo je namenjeno razvijanju, utemeljevanju in utrjevanju zavesti o zgodovinski vlogi protestantizma v oblikovanju slovenskega naroda. Zato skrbi in spodbuja strokovno in znanstveno proučevanje slovenskega protestantskega gibanja in ovrednotenje njegovih doseganj na književnem, prosvetnem, verskem in družbenopolitičnem področju ter njihove predstavitve slovenski javnosti. Predvsem pa si prizadeva, da slovenski protestantizem ne bi (p)ostajal zapostavljen, zamolčan in

⁵² Prim. J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, SM, Ljubljana 1996, 45-65.

⁵³ B. Pesjak, *Luter v Evropi, Trubar pri nas*, v: *Republika*, 31. 10. 1995, 3. Prim. O. Norčič, (*Pozdravni govor ob zaključku ustanovnega zbora*), v: *EL* 23 (1994), 10, 8. G. Filo (zapisal), *Slovensko protestantsko društvo - Primož Trubar*, v: *EL* 23 (1994), 10, 8.

⁵⁴ Izrazito neekumenska je bila proslava dneva reformacije leta 1998, kije izzvala številna neodobranja pri slovenskih katoličanih (prim. M. Leskovar, *Grmade in lesovje*, v: *Družina* 47 /1998/, 44, 8; B. Turk, *Mi imamo čas, oni proslave*, v: *Družina* 47 /1998/, 44, 9; J. Pucelj, *Agitpropka*, v: *Družina* 47 /1998/, 44, 9; I. Ferluga, *Poldeta Bibiča nereformacija*, v: *Družina* 47 /1998/ 45, 53; *Odprto pismo Poldetu Bibiču*, v: *Družina* 47 /1998/, 45, 23; M. Benedik, *Praznik (ne)strpnosti*, v: *Družina* 47 /1998/, 46, 23).

⁵⁵ D. Jančar, *Slovenske marginalije*, v: *Sproščena Slovenija, Obračun prihodnosti*, Nova revija, Ljubljana 1999, 169-171: »V postkomunistični Sloveniji je grotesk za debelo knjigo. *Ena takih grotesk so naši tako imenovani protestanti*. Tako kot slovenski liberalci, slovenska levica, slovenska desnica so tudi slovenski 'protestanti' nekaj čisto posebnega. Od vseh drugih protestantov na svetu jih loči to, da ne hodijo v cerkev, ne v katoliške in tudi ne v evangeličanske ali baptistične, sploh v nobene, pravzaprav naši 'protestanti' sploh niso verni, natančneje rečeno, so ateisti, in še več, skoraj vsi po vrsti so se v prejšnjem sistemu izkazali s temeljitim delovanjem proti vsemu, kar je bilo v zvezi z vero, bili so namreč komunisti, marksisti in titoisti. Vsako leto enatridesetega oktobra so na državnih proslavah in v teatриh naši 'protestanti' iz Protestantskega društva Primož Trubar še posebej živahni. No, pred vsakimi volitvami se nekateri med njimi že dajo slikati s škofi ali pa pokleknejo pred papežem v Vatikanu, sicer pa jih ne zlepa ne zgrda ne boš dobil v svetišče, tudi če tam notri molijo zadošnico za njihovega prijatelja ali sorodnika. Naši 'protestanti' so zanimivi tudi po tem, da na svojih prosla-

vah protestantizma, celo v navzočnosti protestantske duhovščine, razodevajo svojevrstno razumevanje protestantizma. Na prvi proslavi reformacije so razgaljeni igralci in igralke viseli na nekakšnih štrikih v ljubljanski Drami in recitali Lutra in Trubarja. Avtorji proslave so evidentno izhajali iz prepričanja, da je protestantizem, ker je pač protikatoliški, nekaj svobodnjaškega, moralno lahkotnega, v spolnem in vsakdanjem smislu nekaj nekoliko razpuščenega. Če bi človek sodil po slovenskih državnih proslavah, bi rekel, da je do protestantizma prišlo zgolj zaradi tega, ker so katoliški duhovniki živeli v celibatu, protestantski pa, glej, smejo celo leči v postelje s svojimi ženami. Ko bi se tale družba ateistov in bivših komunistov vsaj imenovala Kulturno društvo Primož Trubar, bi še nekako šlo, a ne, oni so kratko in malo protestantsko društvo. Nič ne vejo o tem, da je sovraštvo do papežnikov in Rima daleč premalo za to, da bi se smel nekdo ali neko združenje oklicati za protestanta ali protestantsko. In navrh vsega leto pred iztekom drugega tisočletja po Kristusu protestanti in katoliki v Nemčiji, Švici in drugod danes prav zgledno sodelujejo, celo pri skupnih obredih. Ki niso politični, pač pa verski. Tem tovarišem iz protestantskega društva, ki so nekoč v svojih spisih in v marksističnih krožkih napadali ne samo Cerkev in katolištvo, pač pa vero kot tako, religijo kot opij za ljudstvo, tem današnjim gospodom bo treba enkrat nekaj stvari razložiti. Recimo to, da je Martin Luter nastopil, ker je hotel globljo in čistejšo vero, ker je hotel več strogosti, kot je je tedaj premogla katoliška Cerkev. Nič takega ni v nobeni od protestantskih teologij, nič takega ni v praksi luteranstva, kalvinizma ali cvinglijanstva, kar bi dalo kakršnokoli možnost za liberalnejšo, bolj svobodno ali celo bolj razpuščeno razlago evangelija in njegovega prakticiranja. Protestanti so hoteli strožjo Cerkev, božjo cerkev, cerkev, ki se izvirno in neposredno naslanja na besedo *Svetega pisma. Sola scriptura, sola fides, solus Christus!*

Ostaja še možnost, da naši protestanti sebe razumejo kot protestante v družbenem in etičnem smislu, kakor je to pozicijo svojega odpora tako zoper fašizem kot komunizem utemeljeval uporni človek Boris Pahor v Trstu. A tudi to ne bo šlo. Nihče med njimi ni bil nikoli ne med protestanti ne med protestniki, bili so kratkomalo na različnih uglednih stopnjah svoje marksistične Cerkve, ki se je imenovala Partija, spoštovali so njene temeljne dogme.

Čas bi bil, da naši postkomunisti nehajo hinavčiti s svojim 'protestantizmom'. Če jim je res kaj do protestantizma, potem naj že enkrat stopijo v kakšno slovensko evangeličansko cerkev, tam naj poslušajo besede *Svetega pisma*, in ko pridejo ven, naj vsem oznani svojo vero v Gospoda, v Jezusa Kristusa, Božjega Sina in našega Odrešenika, kakor so to storili Jan Hus, Martin Luter, Primož Trubar, Jurij Dalmatin in drugi pogumni gospodje. Ti so, po Trubarjevih besedah, 'izpovedali svojo vero temeljito, jasno in na ves glas, pismeno, ustno in javno, ob nevarnosti za vse svoje imetje, telo in življenje, žene in otroke...', kajti če tega ne bodo storili, bodo, prav tako po Trubarju, 'mameluki, častilakomneži in skopuhi'.«

Površen bralec bi lahko pomislil, da Drago Jančar podcenjuje protestantski prispevek k ohranjanju slovenstva. Naj ga spomnim, da se moti, saj je prav Drago Jančar med podpisniki pobude za vnovično presojo slovenskega narodnega položaja, kjer beremo: »Katoliška in evangeličanska Cerkev sta bili stoletja steber ohranjanja slovenstva« (pobuda za vnovično presojo slovenskega narodnega položaja *Kdo smo in zakaj imamo državo*, v: *Slovenec, Sobotno branje* 80(1996), št. 63, 16. 3. 1996, 37; prim. *Nova revija* 15 (1996, marec, *Ampak*, 4). Pobudo so podpisali: dr. France Bučar, Niko Grafenauer, dr. Peter Jambreč, Drago Jančar, dr. Tone Jerovšek, Janez Pogačnik, dr. Anton Stres, Rudi Šeligo in dr. Lovro Šturm. Podpisniki tudi zahtevajo, da bi se obema »duhovnima temeljema slovenstva« priznala legitimna udeležba pri javnem življenju. Svoj odnos do Primoža Trubarja je Drago Jančar mojstrsko in umetniško izpovedal v *Triptihu o Trubarju* (Obzorja, Maribor 1985). V televizijski nadaljevalki v štirih delih o Primožu Trubarju (1986) je prikazal dogajanje v slovenskem protestantizmu.

marginaliziran, celo predstavljan kot nekaj za slovenski narod škodljivega in motečega. Društvo ni nobena verska organizacija, vključuje pripadnike različnih veroizpovedi in številne neverujoče./.../ Našega društva ne zanima verska orientacija naših članov. Smo odprto društvo in sprejemamo v članstvo vse tiste, ki izrazijo željo sodelovati v soglasju s programskimi izhodišči in statutom društva, ta pa je v najsplošnejšem, 'da se v slovenskem prostoru spoznajo in ohranijo dosežki protestantizma ter se tako nadaljujejo progresivne ideje tega evropskega in hkrati slovenskega družbenega gibanja'.⁵⁶ Katoličani se veselimo vseh znanstvenih projektov, ki jih pripravlja Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, saj je v zadnjih desetletjih dvajsetega stoletja k objektivnemu vrednotenju protestantizma najbrž največ pripomogel katoliški teolog in filolog dr. Jože Rajhman.

Katoličani bi bili veseli, če bi na dan reformacije govorili o tistem, kar nas povezuje, saj je tega neizmerno več od tistega, kar nas ločuje. Tako bi katoliški Slovenci lažje zaživel ekumenizem med dvema zgodovinskima in avtohtonima Cerkvama na Slovenskem. Zdi se, da nekateri člani laičnega Slovenskega protestantskega društva zavestno, drugi verjetno nehote nadaljujejo diferenciacijo med katoliško in evangeličansko Cerkvijo, kar je UDV (Uprava državne varnosti) načrtno pospeševala po drugi svetovni vojni.⁵⁷ To bi pa bilo v škodo tako evangeličanski kot katoliški Cerkvi. Znano je, da nekateri liberalistični krogi v Sloveniji z govorom o tridesetih enakopravnih verskih skupnostih zanikajo pomembnost in avtohtonost katoliške in evangeličanske Cerkve, ki sta pomembno vplivali na slovensko kulturo in slovensko narodno samobitnost. Na politične in ideološke zvijače morajo biti pozorni predstavniki obeh Cerkva. Nekateri politiki pa imajo tudi svojo računico z znanim geslom »deli in vladaj« (divide et impera). Na to je verjetno mislil I. Štuhec ob odprtju katoliške Slovenske sinode, ko je dejal, da smo verjetno v ekumenizmu »vsi ohromljeni od političnih manipulacij in zlorab enih na račun drugih«. ⁵⁸ V prid evangeličanski in katoliški Cerkvi, slovenskemu narodu ter kulturi,

⁵⁶ O. Norčič, *Slovenske marginalije*, v: *Delo, Sobotna priloga*, 7. 8. 1999, 26.

⁵⁷ »V 1948. letu se je delo DV na področju klera občutno povečalo. Poglavitna smer dela je bila diferenciacija med nižjo duhovščino in vodstvom, med vodstvi posameznih škofij, likvidacija ženskih in moških redov in izkoriščanje nasprotij med rimskokatoliško Cerkvijo na eni ter pravoslavno, starokatoliško in protestantsko Cerkvijo na drugi strani« (Iz arhivov slovenske politične policije, Ljubljana 1996, 265; prim. 417-423).

⁵⁸ I. Štuhec, *Naša Cerkev je zdrava Cerkev*, v: *Družina* 48 (1999), 46, 22: »Upajmo, da je letošnji praznik reformacije in za njim vseh svetih dan nakazal resno možnost preloma tudi v našem slovenskem dojemanju zgodovine kakor v domačem ekumenskem prizadevanju. Kristusove Cerkve so lahko pomemben dejavnik sredotežnih sil v slovenski družbi, kolikor se bodo osvobodile takšne ali drugačne politične odvisnosti in z njo povezanih izigravanj ene Cerkve na račun druge.«

bi bilo, če bi tudi Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar negovalo dialoško in ekumensko razsežnost. Zato pozdravljamo, kar je že in kar še bo pozitivnega naredilo za objektivnost slovenskega zgodovinopisja. Omenimo samo knjigo dr. Harija⁵⁹, ki jo je izdalo Slovensko protestantsko društvo in je pomemben prispevek k osvetlitvi začetkov protestantizma v Prekmurju.

Zato čutimo potrebo, da bi zaživel Svet krščanskih Cerkva, ki naj bi reševal ekumensko problematiko v evangelijskem duhu. Slovenskemu protestantskemu društvu Primož Trubar, ki naj bi delovalo kulturno in ne ideološko, pa želimo, da bi mu uspelo izdati izbrana dela protestantskih piscev, saj bo to v kulturno korist vsega slovenskega naroda.⁶⁰

Sklep

Ob sklepu razprave *Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem* (I. in II. del) spoznavam, da je za gornji naslov bilo veliko dostopne snovi, ki omogoča, da lahko oblikujem nekatera spoznanja.

1. Evangeličanska Cerkev na Slovenskem je pozitivno in z velikimi pričakovanji spremljala dogajanje na 2. vatikanskem cerkvenem zboru, o dogajanjih na koncilu je naklonjeno obveščala svoje vernike v *Evangeličanskem koledarju*, saj v tistem času mesečnik *Evangeličanski list* še ni izhajal.

2. Papeže Janeza XXIII., Pavla VI. in Janeza Pavla II. je evangeličanski tisk predstavil svojim vernikom v pozitivni luči. To velja tudi za slovenske katoliške škofo, posebno še mariborskega škofa dr. Maksimilijana Držečnika.

3. Posebna pozornost v *Evangeličanskem listu* je vsa leta namenjena ekumenskim pogovorom v Prekmurju, ki so se jih evangeličanski duhovniki - predvsem pa urednik *Evangeličanskega lista* Ludvik Jošar - redno udeleževali in na njih pozitivno in dejavno sodelovali. Srečanja je urednik Jošar predstavil in običajno tudi ovrednotil.

4. Iz evangeličanskega tiska je moč spoznati, da so najprej uredniki *Evangeličanskega koledarja* (izhaja od leta 1952), pozneje tudi *Evangeličanskega lista* (izhaja od leta 1972) z zadovoljstvom poročali o ekumenskih molitvah v tednu krščanske edinosti.

5. Vodilni slovenski evangeličanski teolog in glavni urednik *Evangeličanskega lista* mag. Ludvik Jošar je v svojih uvodnikih bil večkrat kritičen in včasih morda prekritičen do katoliškega ekumenizma, toda vedno v želji, da bi se stvari premaknile. Zato se je rad udeleževal vseh eku-

⁵⁹ Th. Hari, *Johannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju*, Murska Sobota 1999.

⁶⁰ Prim. M. Horvat, *Minilo je 450 let od izida prve slovenske knjige, Veliki načrt Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar*, v: *Vestnik* 23. 3. 2000, 9.

menskih pogovorov v Prekmurju, o njih obveščal in tudi vztrajal ter še vztraja v zavzemanju za ekumenski dialog. Rad poudarja majhnost in šibkost maloštevilne oziroma manjšinske evangeličanske Cerkve na Slovenskem, ki zato potrebuje solidarno krščansko pomoč večinske katoliške Cerkve.

6. Žal so občasno posamezni predstavniki evangeličanskih duhovnikov bili v družbenih medijih premalo pozorni na ekumensko razsežnost intervjujev in so včasih bolj, drugič manj upravičeno doživeli neodobravanje s katoliške strani ob intervjujih. Radi so poudarjali drugačen odnos do splava, kontracepcije, celibata, politike, odnosa do šolskega sistema in šolskega predmetnika. Najbrž so premalo upoštevali, da novinarji pogosto Cerkvam (evangeličanski in predvsem katoliški) niso naklonjeni.

7. Prav bi bilo, da bi še bolj jasno povedali, da je Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar laična organizacija, katere člani so tudi neverujoči. Nejasnost, predvsem ko gre za odnos do katoliške Cerkve, lahko škodi ekumenskim odnosom med katoliško in evangeličansko Cerkvijo. Včasih se zdi, da Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar politično izkorišča razlike med evangeličansko in katoliško Cerkvijo in hote ali nehoti podpira diferenciacijo med avtohtonima slovenskima Cerkvama. Seveda tu želimo, da bi Slovensko protestantsko društvo bilo uspešno v izdajanju del slovenskih protestantskih piscev.

8. *Evangeličanski katekizem* lahko obogati slovensko kulturno, versko in krščansko misel. Marsikaj je tudi za katoličane koristnega.

9. Slovenska evangeličanska Cerkev nam lahko pomaga, da ne pozabimo, da je ekumenizem tudi praktična odločitev in ne samo zelo dobra teorija. Katoličani moramo po Slomškovem zgledu biti hvaležni za evangeličanski knjižni prvenec v slovenski kulturi. Tudi Dalmatinova Biblija je obogatila obe Cerkvi.

10. Leta 1973 je prvič izšla – po vzoru drugih narodov – Slovenska ekumenska izdaja Svetega pisma, ki je slovenske katoličane in evangeličane povezala. Leta 1995 je ekumensko izdajo izdala Svetopisemska družba Slovenije, ki je leta 1997 izdala Slovenski standardni prevod Svetega pisma. Vse te izdaje so znamenje konkretnega ekumenizma na Slovenskem, tudi ekumenizma med evangeličansko luteransko in katoliško Cerkvijo.

11. Prav bi bilo, da bi katoliška in evangeličanska Cerkev uradno sprejeli skupen obred za ekumensko poroko, saj je eno izmed možnih besedil že objavljeno v slovenščini.⁶¹ Seveda mora biti ekumenska poroka brez maše oz. svete večerje. Podobno velja za obred ekumenskega pogreba. Verjetno bi kazalo za versko mešane družine sestaviti molitvenik, ki bi bil sad obeh Cerkva.

⁶¹ Prim. *Ekumenski zbornik* 1998, Maribor 1998, 110-127.

12. Svet krščanskih Cerkva v Sloveniji bi moral zaživeti in reševati medsebojno problematiko v dialoškem, ekumenskem in evangelijskem duhu. Za to so odgovorni člani Sveta vseh treh Cerkva (katoliške, evangeličanske in pravoslavne).

13. Ob sklepu bi rad povedal, da se slovenski evangeličani v tisku izrekajo za *ekumenizem*, seveda na njim lasten način, kar je razumljivo. Kot večinska Cerkev smo katoličani poklicani, da številčno manjšo evangeličansko Cerkev cenimo, spoštujemo in ji pomagamo, saj se tudi člani evangeličanske Cerkve trudijo, da bi živeli po istem evangeliju kot mi katoličani. Tudi na Slovenskem je prihodnost katoliške in evangeličanske Cerkve v spoštljivem dialogu ljubezni in resnice ter v dejavnem ekumenizmu. K temu bi rada prispevala tudi ta razprava.

Povzetek: Vinko Škafar, OFMCap, Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. II. del

Prvi del sestavka Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem (prim. BV 60 (2000), 179-200) je izhajal iz evangeličanskega tiska (*Evangeličanski koledar* od 1952-2000 in *Evangeličanski list* 1972-1999), ki se trudi za ekumenske prvine pri oblikovanju evangeličanskih vernikov na Slovenskem. V drugem delu sestavka pisec prinaša dostopne pogovore in izjave iz družbenega tiska. Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar je predvsem po neverujočih članih, ki so pogosto antikatoliško usmerjeni, povzročilo kar nekaj nejevolje v katoliških vrstah. Do tega je prihajalo verjetno zaradi premajhne prosojnosti, da to ni cerkveno in versko združenje, marveč kulturno, po nekaterih izjavah liberalno, društvo. V tem drugem delu pa pisec prinaša tudi številne konkretne ekumenske prvine v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem in zato tudi sestavek končuje s predlogi, ki bi lahko pospešili ekumenizem med katoliško in evangeličansko Cerkvijo. Nova spodbuda k temu je tudi *Skupna izjava o opravičenju*, ki so jo podpisali predstavniki katoliške Cerkve in Svetovna luteranska zveza v Augsburgu 31. oktobra 1999. Želja pisca sestavka je, da bi ekumenizem med katoliško in evangeličansko Cerkvijo na Slovenskem ne zaostajal za ekumenizmom med katoliško Cerkvijo in Svetovno luteransko zvezo na svetovni ravni. Še več, želeli si je, da bi obe zgodovinski slovenski Cerkvi, katoliška in evangeličanska, bili evangelijsko iznajdljivi in vsaka na svoj način vedno bližje Kristusovi zamisli o eni, sveti, apostolski in vesoljni Cerkvi.

Ključne besede: ekumenizem, evangeličanska Cerkev v Sloveniji, družbeni tisk.

Summary: **Vinko Škafar, Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. Second Part.**

The first part of the article Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia (see BV 60 (2000), 179-200) was based on Protestant periodicals (*Evangeličanski koledar* of 1952-2000 and *Evangeličanski list* of 1972-2000) trying to apply ecumenical elements in the formation of the Protestant faithful in Slovenia. In the second part of the article the author brings the available interviews and declarations from the secular press. Slovenian Protestant Society »Primož Trubar« has, especially by its unbelieving members with a frequent anti-Catholic orientation, often caused considerable annoyance in the Catholic ranks. This has probably been due to a lack of transparency since it has not been clear that it is not a church and religious society, but a cultural one, according to some statements even a liberal society. The author also deals with numerous concrete ecumenical elements in the Protestant Church in Slovenia and closes his article with suggestions how to further ecumenism between the Catholic and the Protestant Churches. A new stimulus thereto is also the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed by representatives of the Catholic Church and of the Lutheran World Federation in Augsburg on 31 October 1999. The author wishes for the ecumenism between the Catholic and the Protestant Churches in Slovenia not to lag behind the ecumenism between the Catholic Church and the Lutheran World Federation on the world level. One would desire that both historical Slovenian churches, namely the Catholic and the Protestant ones, should show much evangelical imagination and come increasingly closer to Jesus Christ's idea of one, holy, apostolic and universal church.

Key words: ecumenism, Protestant Church in Slovenia, secular press.

Marijan Smolik

Prevajalec Jože Vovk (1909-1998)

Leta 2000 pisati o duhovniku in prevajalcu Jožetu Vovku se morda zdi prepozno za posmrtni spomin in mimo okroglih obletnic. Spodbuda pa je prišla ob pripravljanju 14. knjige Enciklopedije Slovenije, v kateri bo tudi biografski članek Jože Vovk. Toda bila sta dva literarno delujoča slovenska duhovnika istega imena in sodobnika, kar je prezrla celo redakcija Slovenskega biografskega leksikona. V njem je v 4. zvezku na strani 594 opisan en sam Joža Vovk, vendar z nekaterimi podatki, ki sodijo k drugi osebi. Celo v šematizmu ljubljanske nadškofije (Ljubljana 1993) je prišlo do napake, torej sta vsaj dva razloga, da prispevam k razjasnitvi, »razločitvi« s pravilnimi biobibliografskimi podatki. Iz priročnikov se namreč napake zelo pogostoma prepisujejo. Tisti, ki so oba Jožeta Vovka poznali, so ju razlikovali tako, da je bil eden Jože, drugi pa Joža. Tudi v tem pregledu se bom ravnal po tem. Starejši Jože Vovk, o katerem bo predvsem govor, se je rodil 2. maja 1909 v sedanji župniji Polica pri Višnji gori, škofijsko gimnazijo v Št. Vidu je končal z maturo leta 1928, študiral nato kot škofijski bogoslovec na Teološki fakulteti v Ljubljani in bil 3. julija 1932 posvečen za duhovnika. Umrli je 5. januarja 1998 v Ljubljani, pred smrtjo je nekaj časa živel v Duhovniškem domu na Lepem potu, pokopan pa je na Polici.

Mlajši Joža Vovk se je rodil 17. februarja 1911 v Češnjici pri Kropi, tudi on bil v škofijski gimnaziji, kjer je maturiral leta 1931. Duhovnik je postal leta 1936, umrl pa že 17. februarja 1957 kot župni upravitelj Jezerskega in Kokre, pokopan je v Ovsisah.

Odpravimo najprej napako v šematizmu iz leta 1993, kjer je na strani 492 opisan Joža Vovk kot rajni, tam navedeni rojstni podatki in dan ordinacije pa veljajo za »našega« Jožeta Vovka, ki pa je v isti knjigi na str. 416 naveden kot živ, živeč v Ameriki. Pravilno je Joža Vovk vpisan v leksikonu Cankarjeve založbe Slovenska književnost (Ljubljana 1996) na str. 509, kjer pa manjka »naš« Jože Vovk. Članek v Slovenskem biografskem leksikonu velja v celoti za mlajšega Joža Vovka, ko našteva njegove podatke, medvojno pregnanstvo v Srbiji, kjer je napisal tudi svojo najbolj znano in največkrat ponatisnjeno mladinsko knjigo Naš Buček. Tam je tudi omenjeno Vovkovo udejstvovanje po vrnitvi v Slovenijo, ko je objavljial v glasilu Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov Nova pot. Glav-

na napaka tega članka pa je v tem, da mu je pripisano tudi prevajalsko avtorstvo knjige Cerkvena poezija, ki je izšla v Celovcu leta 1953. Za poznavalca takratnih razmer pri nas je napaka očitna, saj je bilo popolnoma nemogoče, da bi duhovnik iz Slovenije takrat dal natisniti svojo knjigo v Celovcu pri Družbi sv. Mohorja in to celo s posvetilom škofa Rožmana!

Po teh odstavkih, ki so napisani v slogu 'Tomaževega »videtur quod non«, pa zdaj pride na vrsto, kar je treba povedati o prevajalcu (ne pesniku) Jožetu Vovku. Pri življenjepisnih podatkih bom nekoliko podrobnejši, ker so bili po smrti objavljeni v Sporočilih slovenskih škofij (leta 1998 na straneh 34-35). Daljši življenjepis je bil s sliko objavljen v Družini 8. februarja 1998, prevodi pa so samo omenjeni na koncu članka.

Mašniško posvečenje mu je v ljubljanski stolnici 3. julija 1932 podelil škof dr. Gregorij Rožman, nato je odslužil vojaški rok v Nišu in bil nekaj časa prefekt v zavodu Alojzijevešče v Ljubljani. Leta 1934 je prišel za kaplana v Hinje, 1936 v Škofjo Loko, leta 1940 pa na Ig, kjer je doživel okupacijo in revolucijo. Z župnikom vred sta se maja 1945 umaknila na Koroško. Do leta 1948 je duhovniško oskrboval begunce v taborišču v Spittal, marca 1948 se mu je posrečilo priti v Italijo, nato pa je iz Genove odplul v Združene države Amerike. Tam so ga avgusta sprejeli v škofiji Duluth. Postal je kaplan v mestu Ely, kjer je ostal do julija 1955. V tem času je prevajal Cerkveno poezijo. Od julija 1955 do decembra 1966 je bil župnik v Coocku in tam prevajal Škrinjarjevo knjigo o Jezusu Kristusu. Nato je zamenjal še nekaj dušnopastirskih postojank, bil maja 1974 na zdravljenju v Clevelandu, julija 1978 pa je stopil v pokoj, kjer je bil skupaj z drugimi slovenskimi duhovniki v kraju Lake Panessoffkee. Maja 1985 je bil na obisku v Sloveniji, vendar je spet šel v ZDA, kjer je bil z župnikom Janezom Šušteršičem pri sv. Antonu v Elyju. Oba sta bila nato v Aurori, 1. marca 1992 pa se je preselil v Slovenijo.

O njegovem prevajalskem delu vemo samo to, kar je ostalo tiskanega in kar je tam objavljeno. Pisec članka v Družini J. K. sicer omenja, da so »ostala prevedana dela še v rokopisu«, a to je vse. Verjetno bo kdo lahko zapisal, kaj ga je usmerilo v prevajanje dovolj zahtevnih besedil med kaplanovanjem v Elyju po letu 1948.

Novi latinski prevod psalmov je za duhovniško molitev brevirja uzakonil (dovolil) leta 1945 papež Pij XII. Vovk omenja, da je v ZDA imel na voljo več izdaj (v Sloveniji smo komaj kaj vedeli o tem), tudi dvojezično, latinsko-angleško izdajo iz leta 1950. Vovk je še iz domovine vedel, da Staro zavezo, torej tudi psalme prevaja profesor Matija Slavič, vedel pa je tudi, da kake objave prevoda ni bilo do tega leta. Ker je Vovkov prevod izšel že leta 1953, ima nedvomno prednost, čeprav smo Slavičev prevod bogoslovci dobili kot razmnožen skript (Uvod v knjigo psalmov, 150 strani) že leta 1951, a skoraj ni verjetno, da bi jo dobil v roke tudi Jože Vovk.

V knjigi Cerkvena poezija, ki jo je leta 1953 v Celovcu izdala in založila Družba sv. Mohorja in je tiskana v njeni novi lastni tiskarni na finem bibličnem papirju, je najprej besedilo »na pot«, ki ga je napisal škof dr. Gregorij Rožman. Slovenski prevod psalmov pozdravlja »tembolj, ker v Sloveniji že pripravljen prevod Stare zaveze ne more iziti« (op., izšel je šele 1958 v 2. knjigi celotnega Svetega pisma). Knjigo priporoča duhovnikom »in vernemu ljudstvu«. Isti namen razodene tudi prevajalec na str. VII uvodnega dela knjige. Napisal je tudi krajši »Uvod k psalmom« (str. IX-XVI), psalmi pa so natisnjeni na straneh 1-288. Vsak ima naslov, povzetek vsebine, prevod in tri točke za premišljevanje. Koliko je njegovega, koliko prevedenega, ostaja neraziskano, prav tako tudi prevod psalmov sam, ki ga naši biblicisti in slovenisti še menda niso primerjali s Slavičevim prevodom. Tudi njegov prevod, razmnožen leta 1951 ni popolnoma enak tistemu v knjigi leta 1958, še manj tistim, ki so bili pri nas tiskani pozneje. Morda bo to pisanje le spodbuda za kakšno natančno primerjavo.

V drugem delu knjige je najprej Uvod k slavospevom (iz Stare in Nove zaveze) rimskega brevirja (str. 239-290), nato pa sledi 16 slavospbevov, ki so prevedeni in opremljeni enako kot psalmi.

Zadnji del knjige je namenjen himnam. Spet je najprej uvod, pregled zgodovine in predstavitev brevirja (str. 321-326). Himne je razdelil na tiste v dnevu (I), tednu (II), prazničnih časih v letu (III), praznikih in godovih (IV). Vsaka izmed 151 pesmi ima zaporedno številko, s čimer je omogočil izdelavo kazala po vsebini. Na koncu je še predstavitev avtorjev cerkvenih himen (str. 45-464) in različna kazala (do strani 487). Prevajalec se je (str. VII) zahvalil rojaku dr. Martinu Starcu (živel v Kaliforniji) »za pregled, popravke in pogum, da je knjigo izdal«.

Knjiga, kakršne ne takrat ne pozneje v Sloveniji nismo imeli, seveda takrat ni mogla legalno priti v naše roke. Slovenska bibliografija je ni registrirala. Posameznikom pa je le prišla v roke, kot bo vidno iz nadaljevanja.

Podobno kot je sočasno z Vovkom prevajal psalme prof. Slavič, je tudi himne iz brevirja prevajal njegov soprofesor dr. Franc Ksaver Lukman, patrolog in zgodovinar, predvsem znan kot prevajalec spisov cerkvenih očetov. Z njegovim prevaanjem sem se srečal kot bogoslovec, iz stikov z dr. Janezom Oražmom pa vem, da je verski tednik Oznanilo od prof. Lukmana po letu 1945, ko njegovih prevodov ni bilo mogoče tiskati, odkupoval prevode pripravljenih avtorjev. Pred 1941 jih je izdajala Družba sv. Mohorja v Celju, v vojnih letih je nekaj zvezkov izšlo pri Ljudski knjigarni v Ljubljani, po vojni pa je prof. Vilko Fajdiga s sodelavci pri Oznanilu skrbel, da bi pripravili rokopise za čas, ko jih bo mogoče dati v tisk. Med njimi je tudi tipkan izvod iz leta 1952: Iz zakladnice latinske himnodije, ki ima že imprimatur lavantinskega škofijskega ordinariata 10. marca 1952 (100 strani). Zanimiv pa je pripis dr. Oražma: »Ta tipkani izvod je pregledan in precej popravljen rokopis za natis. Prevajalec je 4 izvode poklonil nekaterim

knjižnicam, npr. Teol. fak. v Ljubljani«. Na straneh II-III je prevajalčeva spremna beseda, res datirana 24. februarja 1954. Iz nje je očitno, da je Lukman takrat že poznal Vovkov prevod, v katerem navaja, kdo vse je že himne prevajal v slovenščino in zapiše oceno: »Novo, a - škoda - ne neoporečno prestavo vseh himen rimskega brevirja in sekvenč rimskega misala je podal Jože Vovk v knjigi Cerkvena poezija (Celovec, 1953)«. Ta izvod je kot ciklostiran skript za specialno predavanje izšel isto leto 1954 na 75 straneh. Sam sem ga kot udeleženec tega predavanja tipkal na matrice. Prevod patrologa in klasičnega filologa je seveda drugačen kot Vovkov, ker pa je poezijo mogoče prevajati na zelo različne načine, se mi zdi sodba pretirana, zlasti še v tisti varianti, ki jo je Lukman zapisal v tiskani knjižici leta 1958, ko je svoj prevod v »samozaložbi« izdal v Celovcu. Takrat je zapisal: »Novo prestavo vseh pesnitev v brevirju in misalu je podal Jože Vovk v knjigi Cerkvena poezija (Celovec 1953) na straneh 327-458. Škoda, da je ta prevod le motna, včasih skoraj zmaličena podoba plemenite cerkvene himnodije«. Knjižico Himne rimskerga brevirja s podnaslovom Iz zakladnice latinske cerkvene himnodije (167 strani) je natisnila ista Mohorjeva tiskarna v Celovcu kot Vovkovo pet let prej. Med tiskom pa je prof. Lukman umrl, kar je zapisano na straneh 163-167, kjer je ponatisnjen govor, ki ga je ob pogrebu imel škof Anton Vovk. Pregled različnih prevodov istega latinskega besedila seveda ostaja še nerešena naloga.

Jože Vovk pa je pripravil še en prevod, ki je izšel v Trstu v letih 1962-1963. To je prevod dela slovenskega jezuita Albina Škrinjarja, biblicista, ki je deloval v Zagrebu, Jezus Kristus. Hrvaški izvirnik je ciklostilno izšel v Zagrebu v treh delih med leti 1958 in 1959. Dovoljenje za natis je dal zagrebški nadškof koadjutor dr. Franjo Šeper, v tretjem zvezku pa je objavljeno pohvalno pismo slovenskega profesorja na Gregoriani v Rimu p. Vladimirja Truhlarja, v katerem želi, da bi bile meditacije prevedene na kak svetovni jezik. Jože Vovk v predgovoru tržaške izdaje, ki je izšla v dveh knjigah na skupno 889 straneh, zapisal, da se je »zvesto držal hrvaškega izvirnika, ali ne suženjsko. Tu in tam je kaj po svoje izrazil, kaj malega dodal, kaj pa izpustil. Na splošno je precej skrajšana priprava za premišljevanje, o kateri ima izvirnik več za domišljijo, več zemljepisnih, starinoslovskih in zgodovinskih podatkov o posameznih evangelijskih odlomkih.« Slovenskemu prevodu je dal »nihil obstat« cenzor dr. Jakob Ukmar potem ko je dal dovoljenje za natis jezuitski urad v Rimu, ki ga je podpisal p. Anton Prešeren. Tržaški natis pa je dovolil škof Anton Santin.

V Sloveniji smo to delo kar precej poznali, tudi Slovenska bibliografija ga je uvrstila med slovenske tiske. Razmere so se v času koncila že kar ublažile, vendar ne toliko, da bi kdo o knjigi napisal oceno (dopuščam, da je omenjena v Družini, ki pa je bila takrat še skromen štirinajstdnevnik). Morda je vsaj kdo v zamejstvu napisal kaj več o enem ali drugem Vovkovem prevodu, a tega še ne vem.

Josef Pieper, *Razumnost in pravičnost* in isti, *Srčnost in zmernost*, Družina (zbirka *Sidro*), Ljubljana 2000. Dvoje novih filozofsko-etičnih del.

Že Grki so poznali osnovne naravne vrline (krepost, gr. *areté*), ki človeka usposobijo za etično ravnanje. Aristotel v svojih etičnih spisih »Nikomahova etika« deli kreposti v razumske in npravstvene. Med prve šteje modrost, bistrost in pametnost, med druge pa plemenitost in umerjenost. Pridobimo si jih z vajo (spretnostjo). Zelo pomembna je sredinska mera. Aristotel že omenja tri etične kreposti: pravičnost, srčnost in zmernost.

Tomaž Akvinski govori o vrlinah na različnih mestih v svojih spisih: *Summa theologica* (Teološka suma), *Quaestio disputata de anima* (Razprava o duši) in drugih. Dvoje del jim je posebej posvečeno: Splošno o kreposti in O glavnih krepostih. V sholastiki se je do Tomaža ustalila Aristotelova delitev naravnih kreposti, kot jih obravnava v svojih delih Pieper: razumnost, pravičnost, srčnost in zmernost. Krščanski filozofi in teologi pa so jim dodali še teološke kreposti: vero, upanje in ljubezen.

Že Aristotel, za njim pa Tomaž Akvinski, ki je prevzel večino Aristotelovih filozofskih kategorij, sta se zavedala, da je pomembno, da ima človek pri svojem delovanju ustaljene navade, da si pridobi usposobljenost, spretnost za etično ravnanje. Etika je po Aristotelu sploh spretnost in človek si jo pridobi le z vajo. Etičnost pa deluje le

na podlagi etično usposobljenih ljudi.

Pieprova zasluga je, da je Tomaževo obravnavo filozofskih in teoloških vprašanj *aktualiziral*. Uspel je prevesti Tomaževo obravnavo problemov v sodobni jezik, posebno pa jim dati sodobne vsebinske poudarke in poiskati in povezati tudi aktualne miselne zveze, ki jih najdemo pri Tomažu na različnih mestih. Tako pri obravnavi spolnosti (pod zmernost) pri Tomažu Pieper poudarja, da je bila Tomažu tuja (Tomaž pravi celo, da je to napaka - lat. *vitium*) nečutnost, ki mu jo mnogi radi pripisujejo. Nasprotno je Akvinski poudaril pomen spolnega dejanja in njegovih radosti. Ker pa je spolnost tako pomembna za človeka, zato je toliko bolj potreben red na tem področju. Zmernost je torej zahteva po urejenosti, kar pomeni skladje namenov, ciljev dejavnosti in delujočega ter uravnoteženost naravnih človeških prvin in upoštevanje božanskega reda.

Podobno velja za vse ostale kreposti. Pieper zna iz Tomaža izvabiti duha in prek črke predstaviti kreposti oziroma vrline (*virtutes*) kot usposobljenosti, ki pomagajo človeku k srečnemu življenju, kar je osnovni namen etike.

Razumnost odlikuje človeka med ostalimi bitji, obenem ga umska sposobnost zavezuje k razgledanosti nad stvarnostjo. Narekuje mu, da preveri 'daljo in stran', da se da poučiti, kako in kaj je z njim, z njegovim položajem na tem svetu, obenem ga usposablja za globlji uvid tudi za to, kar presega vse ze-

meljsko. Narekuje mu zvestobo resnici, obenem pa ni dovolj, da človek samo pozna resnico, treba jo je tudi gojiti v ravnanju.

Pravičnost ni le družbena krepost, ampak usposablja človeka za pravična razmerja tudi do sebe, do svojih sposobnosti, da sebe sprejme kot osebo v vseh razsežnostih, do telesa in duha, do ljudi in do Boga. Nalaga nam, da skrbimo za to, da vsak dobi svoje, kar mu gre. To velja v prvi vrsti za človeka samega. Šele ko je človek vzpostavil razmerja v sebi, jih lahko vzpostavlja tudi do drugih. Krivičnost je najhujša sprevrženost nramnega reda.

Srčnost ali pogum ima opravka s srcem, z prisotnostjo duha, je trdnost (*fortitudo*), smelost (*audatia*). Povezana je, kot pravi sodobni mislec Sloterdijk, s krvjo, ki se pretaka in daje življenje. Srčnost napravi življenje bogato, zahteva pa tveganje in predpostavlja ranljivost, pomeni pripravljenost darovati najdragocenejše, svoj življenjski sok - kri. To je pripravljenost za mučeništvo. Brez te pripravljenosti ni novega življenja: mati daje kri nastajajočemu življenju. Vse novo nastaja z muko, brez tega ni ničesar in samo to ima ceno. Srčnost je znamenje krščanske pripravljenosti iz blagrov živeti za svoje pravo življenje in tudi za druge. Poguma je namreč treba, da sebi dam pravo življenje, da premagam svoje stranpoti, prav tako da sem pripravljen delati tudi za druge.

Zmernost (*sophrosýne* - zmernost *in temperántia* - brzdaje). Človek potrebuje tako zmernosti, kot se mora kdaj kje tudi obrzdati. Ure-

jenost je namreč pogoj za samoureničenje: človek kot Prometej ne more sebe predvideti brez mere. Če hočem stopiti na višino, moram vzeti zalet, moram nazaj. Potreben je post, posebno pa je potrebna potrpežljivost in dolgoročnost, da človek lahko doseže svoje cilje.

Obe knjigi sta dragoceno ogledalo za posameznika in celotno družbo, če hočemo zares napredovati. Prav tako sta tudi vodilo za uspešno prihodnost. Te ni brez razgledanosti, brez pravičnosti v osebnem in družbenem življenju. Prav tako pa ne brez poguma, npr. za resnico, za pristne vrednote, za zmernost, kajti brez mere, človek odhaja v skrajnosti. Noben pre-, pravijo Nemci, ni dober.

Prevajalec prof. Janez Zupet je zelo dobro vлил Pieprovega Tomaževega duha tudi v slovenski jezik, kot je to storil že pri prevajanju drugih del. Knjiga bo dragocen prispevek k splošni duhovni kulturi, predvsem pa dragocen pomoč za osebno etično zorenje. Bralci bodo radi ponovno z navdušenjem prebirali temeljne etične uvide, ki omogočajo človeku, da se v težavah življenja utrjuje kot moralno bitje ter v družbenih dilemah dobi spodbude in smernice za urejevanje skupnega življenja.

Janez Juhant

Katarina Kompan-Erzar, *Človek bitje odnosov* (disertacija)

Katarina Kompan Erzar je 14. aprila 2000 na Filozofski fakulteti UL uspešno zagovarjala doktorsko disertacijo *Človek kot bitje odnosov*. Predsednik komisije je bil izr. prof. dr. Maks Tušak, člani pa red. prof. dr. Janek Musek (mentor), red. prof. dr. Janez Juhant (komentor) in doc. dr. Christian Gostečnik (komentor).

Avtorica je mlada raziskovalka pri projektu Janeza Juhanta »Ideja na diferenciacija slovenskih katoličanov«, v katerem je obdelovala psihološki portret Edvarda Kocbeka. V psihološkem portretu Kocbeka je prek osebnostno-odnosne strukture poskusila razložiti njegove življenjske, literarne in politične dileme. V doktorskem delu pa je raziskala psihoanalitske razsežnosti tvorbe medosebnih odnosov, njihove probleme in razreševanje teh problemov na podlagi odnosa terapevt - pacient.

Doktorsko delo obsega kazalo, uvod, štiri poglavja, literaturo ter povzetek v slovenščini in angleščini.

Avtorica si je zadalo nalogo, da v svojem raziskovalnem delu preuči podobo človeka prek strukture medčloveških odnosov, ki jih ilustrira razmerje psihoterapevtskega odnosa terapevt-pacient. Njena teza je, »da v odnosih govorimo šele takrat, ko govorimo o vzajemnem afektu« (str. 11). Ključni pojem, ki ponazarja to vzajemnost, pa je transfer in kontratransfer: afekt se namreč prenaša v obe smeri, tudi če se tega oba partnerja ne zavedata. Ključni prob-

lem je ozaveščanje vzajemnosti transferja.

Sistemska avtorica zastavi problem zgodovinsko-psihološko. Temeljno vprašanje je razvoj afekta v medosebnih odnosih, kot se začne na odnosu mati-otrok in se razvijajo prek nadaljnjih medčloveških odnosov, v družini oče-otrok ter prek preostalih odnosov. Na poseben način se ta čustveni odnos stukturira na odnosu terapevt-pacient in ima od Freuda dalje, ki je prvi opozoril na blokade čustev, ki izvirajo iz mladostnih čustvenih zavrtosti v družini, svoj značilni genetski razvoj. Z relacijsko teorijo na osnovi transferja in kontratransferja ter projekcijske in introjekcijske identifikacije na odnosu psihoterapevt-pacient je mogoče pojasniti zapletenost medosebnega odnosa, kjer pojem transferja določa zapletenost interakcij medosebne relacije.

Avtorica torej prične pri Freudovem pojmovanju transferja - čustvenega prenosa in nadaljuje s kritiki Freuda, ki so ob kiritiki učitelja na tem področju vzpostavljali nove teoretične osnove za razumevanje te relacije.

Uvodoma (kot prvo poglavje) avtorica predstavi tudi 'dialog' kot ekvivalenten pojem transferju, ki ga za Freudom uporablja psihoanaliza. Pri Freudu je v ospredju predvsem pacientov monolog, ki ga lahko prekinja le terapevt, ko se po potrebi vključi v pogovor in je tu zato težko govoriti o dialogu. Tak »dialog« je torej obremenjen z odvisnostjo pacienta od terapevta. Poteka sicer na osnovi transfera (čustvene-

ga prenosa), ki pa je neenakovredno prenašanje občutja, ker terapevt obravnava pacienta kot popolnoma nezrelega partnerja. Avtorica v kritiki Freuda in naslednikov zasleduje tezo, da mora transfer postati vzajemni, se pravi, da se mora med pacientom in terapevtom zgoditi vzajemno občutje, ki šele omogoča pravi odnos. Zgodovinsko pa je to že odmikanje od Freuda k njegovim naslednikom.

Drugo poglavje z naslovom »*Samooanaliza kot nevzdržni krik po odnosu*« predstavja (začetni) Freudov transfer, v katerem se zrcali tudi Freudova teorija podzvesti. V transfer, v ta čustveni prenos, Freud potlači vse odnose pacientovega življenja in jih tako referira terapevtu. Freudova teorija odnosa predstavlja človekov globinski svet in temelji na iluziji, da človekov svet poteka brez odnosov, ker pač pacient izraža le ta svoj »skriti svet« in ga posreduje terapevtu, ki je »nemi« analitični opazovalec. Tako v primeru pacienta kot terapevta gre zgolj za referiranje, ki pa predpostavlja, da nimamo opravka z vzajemnostjo odnosov.

Tretje poglavje z naslovom »*Iskanje stika*« je kritika Freudovega pojma transferja pri W. Ronaldu, D. Fairbairnu, Donaldu W. Winnicottu in Heinzu Kohutu, ki terapevtski odnos postavijo na novo relacijsko osnovo, katere model predstavlja odnos mati - otrok. Temeljna razlika med njimi in Freudom je, da gre pri zadnjih za relacijski-medsebojni odnos, pri katerem se vzpostavi prvotna človekova shema mati - otrok, kjer zdaj prevzame vlogo ma-

tere pacient. Tako se prvotni odnos »institucionalizira«, kar pacienta spet postavi v novo, sicer osebno, a podrejeno razmerje. Ta odnos pa prinaša drugo iluzijo, da so odnosi tako rekoč biološko dani. Model odnosa mati - otrok, ki ga prevzemajo te terapevtske metode, prinašajo nevarnost, da terapevtski odnos zožijo na raven istega odnosa mati - otrok in pacienta vzdržujejo na tej zgodnji stopnji razvoja.

Četrto poglavje z naslovom »*Izgubljeni v kaosu vzajemnosti*« postavlja Freudov transfer na novo osnovo, pri kateri so odločilnega pomena subjektivno usedeni (ustaljeni) objektni odnosi, pri katerih igrata pomembno vlogo tako oče kot mati. Postavlja se problem tako imenovane projekcijske identifikacije, ko pacient svoj prvotni odnos prenaša na terapevta oziroma skuša v njem najti ustrezno strukturo, v kateri bi lahko ponovil prvotni odnos do matere oziroma očeta. Avtorica predstavi razreševanje teh dilem pri Melanie Kleinovi, Davidu in Jillu Scharffu in Thomasu Ogden. Pokaže, da iluzije projekcijske identifikacije ni mogoče razrešiti zgolj z njenim objektiviranjem, pač pa le z vstopanjem v »realni odnos«, česar pa omenjeni avtorji ne dodelajo.

Zaključni del naloge z naslovom »*Razprava*« poskuša analitični odnos »nevtalizirati« in pokazati, da vzajemnosti odnosa tako v družinski relaciji mati - otrok oziroma oče - otrok in kot tudi seveda v relaciji terapevt - pacient ni mogoče znanstveno dodelati. Odprtost odnosa namreč ne dovoljuje znanstvene

gotovosti, katere odlika bi bila »popoln odnos«, pač pa je vsak odnos naravnani k vzajemnem odnosu, katerega temelj je medsebojna čustvena odprtost, zaradi česar je vsak znanstveni opis tega odnosa pomanjkljiv. Zato pa tudi terapevt ni čustveno nevtralni opazovalec (znanstvenik) dogajanja, pač pa človek »iz mesa in krvi«, ki prav tako operira s strahovi vzajemne čustvene potrditve. To pa se lahko zgodi samo ob zavedanju medsebojne čustvene soodvisnosti in tako preseganju projekcijske identifikacije v »odrasli odnos«. Odnos projekcijske identifikacije je ravno odnos, ki drugega naredi za sredstvo (vanj projicira svojo potrebo oziroma željo) svoje potešitve, za nujni objekt razreševanja svojih konfliktov. Odrasli odnos pa vedno presega osebi v odnosu in se ga kot takega osebi tudi zavedata in ga ne pustita spraviti v kakršno koli projekcijsko identifikacijo. Niti model mati - otrok niti oče - otrok niti terapevt-pacient niti katerikoli drug model ne more izčrpati te odnosnosti.

Avtorica to imenuje pojem-podoba, ki »zajame vse čute, čustva in misli« in vanj ne »vodi nobena teorija in tudi nobeno preprosto čustveno vživljanje« (228). Takšen odnos presega linearno načrtljivo razmerje in vzpostavlja prostor za odnos. Tak odnos je seveda narejen tako po modelu mati - otrok kot tudi presežen z modelom oče - otrok in prav tako dopolnjen z drugimi odnosi. Prvotni odnos med materjo in otrokom, ki je globinske narave, dobi prek odnosov z drugi-

mi razsežnost in smer. Pomembno vlogo pri raziskavi in opredelitvi te odnosnosti je imela tudi moderna nevropsihologija. Avtoričin zaključek lahko parafraziramo tako, da vsi modeli odpovedo in se mora v njih vedno znova roditi človek razmerja oziroma medsebojnega odnosa.

Doktorsko delo je po psihološko-znanstveni plati dragocen prispevek k pojmovanju človeka kot odnosnega bitja. Dragocena je tudi avtoričina analiza razvoja psihološko-znanstvene poti preučevanja človeka kot osebe pod tem vidikom. Ta ni pomembna le za pojmovanje človeka kot osebe, torej v antropološkem smislu, pač pa je pomembna tudi za pojmovanje terapevtskega dela in njegovega odnosa do pacienta, torej psihoanalitično. Zanimiva pa je tudi zgodovinsko-psihološko oziroma zgodovinsko-psihološko predstavljajo razvoj pojmovanja odnosa terapevt - pacient v razvoju psihoanalize.

Avtorica je obravnavala relevantno literaturo in nalogo opremila z ustreznim znanstvenim aparatom. Naloga je slogovno in jezikovno berljiva, čeprav bo v obdelavi za tisk zaradi širše strokovne in druge javnosti dobro nekatere izraze dodatno pojasniti.

Dragocen je pregled tako razvojno-psiholoških momentov in problemov človeka kot bitja odnosa, kar je danes spričo pomanjkanja medosebnih stikov vedno bolj pereče vprašanje predvsem človekovih zgodnjih, a za njegovo uspešno življenjsko pot najpomembnejših let.

Razčlenjuje namreč strukturiranost medčloveških odnosov, kjer ima zgodnja čustvena izkušnja odločilno vlogo za nadaljnje človekovo življenje. Delo je dragocen uvid v te zakonitosti in ga bodo s pridom uporabljali tudi strokovnjaki.

Delo mag. Lie-Katarine Kompan-Erzar je tako po metodični kot znanstveno-raziskovalni zasnovi pomemben prispevek k psihološki in antropološki znanosti in zasluži pohvalno oceno.

Janez Juhant

Viktor Papež, *Redovno pravo*, Priročniki Teološke fakultete 16, Družina, Ljubljana 1999, 247 str.

«V enotnosti krščanskega življenja so različne poklicanosti kot žarki ene luči, Kristusa, ki »sveti na obličju Cerkve« (C 1). [...] *Posvečenemu življenju* je zaupana naloga, da kaže na učlovečenega Božjega Sina kot na *eshatološki cilj*, h kateremu vse teži [...] Preko izpovedi [uradni prevod: z zaobljubo] evangeljskih svetov namreč posvečena oseba [uradni prevod: posvečeni] ne le izbere Kristusa kot [uradni prevod: najde v Kristusu] smisel svojega življenja, ampak se trudi, kolikor more, ponovno upodobiti v sebi [uradni prevod: v sebi povzeti] »tudi obliko življenja, kakršno je privzel Božji Sin, ko je prišel na svet« (C 44)» (*Posvečeno življenje* 16).

S temi besedami papež Janez Pavel II. v svoji posinodalni apostolski vzpodbudi *Posvečeno življe-*

nje opiše lik in cilje posvečenega življenja v Cerkvi.

P. Viktor Papež v svoji knjigi *Redovno pravo* obravnava predvsem cerkvenopravno razsežnost te poklicanosti, ki se v življenju Božjega ljudstva uresničuje kot stalna oblika življenja.

Delo je izšlo kot šetnajsti zvezek zbirke *Priročniki Teološke fakultete*. Vsebina je razdeljena na štiri dele in v glavnem podobna razdelitvi v Zakoniku cerkvenega prava iz leta 1983:

- posvečeno življenje na splošno,
- redovne ustanove,
- svetne ustanove in družbe apostolskega življenja,
- posvečeno življenje v Zakoniku kanonov vzhodnih Cerkva.

Prvi del obravnava mesto posvečenega življenja v Cerkvi in v Zakoniku ter razlaga določbe, skupne vsem oblikam posvečenega življenja.

Drugi del, po številu strani najobsežnejši (156 strani od skupno 247), je posvečen redovnim ustanovam. Avtor v enajstih poglavjih razlaga kanone, ki obravnavajo različne teme: temeljne značilnosti redovnih ustanov, redovne hiše, vodstvo ustanov, noviciat, zaobljube, vzgoja redovnikov, njihove pravice in dolžnosti, apostolat ustanov, ločitev članov od ustanove, njihovo odslovitev s strani ustanove, redovnike, povišane v škofo, konference višjih predstojnikov. V zadnjem poglavju drugega dela pa so naštet in kratko razloženi kanoni drugih delov Zakonika, ki se na tak ali drugačen način povezujejo z redovnim življenjem.

Z metodološkega vidika bi bilo mogoče bolje obravnavati temeljne značilnosti redovnih ustanov in redovne hiše (tema prvega poglavja) v dveh ločenih poglavjih. Prav tako ni jasno, zakaj avtor obravnava vzgojo članov na dveh različnih mestih: v poglavju o noviciatu in v poglavju o pravicah in dolžnostih članov. Odslovitvi članov iz ustanove je posvečeno posebno poglavje; bralca to lahko privede do zmotnega mnenja, da je ta pravni lik neodvisen od pravnega lika ločitve članov od ustanove, ne pa eden od njegovih načinov.

Potrebno pa je pohvaliti jasno in razumljivo obravnavanje snovi. Bralcu, ki se prvič srečuje s to tematiko, je tako olajšano poznavanje redovnega življenja in njegove pravne ureditve, ki je zaradi različnosti ustanov, njihovih karizm in bogate zgodovine za marsikoga lahko trd oreh. Razlago kanonov bogatijo navedbe raznih dokumentov cerkvenega učiteljstva in citati mnenj teologov ter cerkvenih pravnikov o obravnavanih vprašanjih.

Tretji del je namenjen svetnim ustanovam in družbam apostolskega življenja. Ti dve resničnosti sta v slovenskem prostoru malo prisotni in je zato njihova istovetnost malo poznana. V krajevnih Cerkvah drugod v svetu pa so mnogi teologi in cerkveni pravniki precejšen del svojega študija posvetili razumevanju teh novih oblik posvečenega življenja, da bi tako odgovorili na izzive, ki jih Duh z novimi karizmi (svetne ustanove in družbe apostolskega življenja so med njimi že

skoraj »stare«) pošilja Cerkvi, da bi le-ta bolj zorela v svoji poklicanosti pričati za Očetovo ljubezen do slehernega človeka.

Tretji del knjige je kratek, v sorazmerju z majhnim številom kanonov, posvečenih tema dvema resničnostima. Slovenskemu bralcu bodo morda ostale nejasne njune temeljne prvine, morda mu bodo težko razumljive razlike, ki obstajajo med njima in med redovnimi ustanovami. Še težje pa mu bo morda zaslutiti temeljno enost posvečenega življenja, ki je v ponovni upodobitvi oblike življenja, ki jo je živel Kristus in ki jo vsaka posvečena oseba, pa naj bo v individualnem posvečenem življenju, v redovni ali v svetni ustanovi ali pa v družbi apostolskega življenja, skuša čim zvesteje živeti. Morda bi k večji jasnosti pomagala poglobljena razlaga odgovora na vprašanje o identiteti teh dveh tipov posvečenega življenja.

Zadnji, četrti del, kratko predstavi kanone, ki zadevajo posvečeno življenje v zakoniku kanonov vzhodnih Cerkva. Čeprav za slovenski prostor jedrnata, zgolj informativna obravnava povsem zadošča, kajti prisotnost katoličanov vzhodnih Cerkva je v Sloveniji neznatna, bi bilo morda koristno natančneje nakazati razlike med obema Zakonikoma, ki kažejo na različne poglede latinske Cerkve in vzhodnih Cerkva na posvečeno življenje.

Nedvomno je knjiga V. Papeža obogatitev za slovensko Cerkev, saj je prvi slovenski komentar kanonov sedanjega zakonika, ki govore o posvečenem življenju. Posebno vred-

nost ji dajejo navedki iz zadnjih dokumentov o posvečenem življenju. Manjka pa seznam okrajšav in bibliografija, ki bi olajšala branje. V opombah namreč najdemo po prvi navedbi nekega dela le avtorja in naslov dela, ne da bi bilo povedano, kje je mogoče najti popoln bibliografski podatek.

Koristna bi bila tudi temeljitejša obravnava razlike med posvečenim življenjem in redovništvom. Po naslovu sodeč (*Redovno pravo* in ne *Pravo posvečenega življenja*) bi sklepali, da priročnik obravnava zgolj redovne ustanove. Na to pomanjkljivost v knjigi še večkrat naletimo. Zato bi bilo potrebno opustiti vse izraze, ki bi lahko povzročili zmedo (npr. «redovniški stan Bogu posvečenega življenja» na strani 7) in natančneje razložiti, da je redovništvo le ena izmed oblik posvečenega življenja. Novi zakonik namreč v skladu z novostmi, ki jih Duh prebujaja v Cerkvi, redovništva ne šteje za izvirno in poglobljeno obliko posvečenega življenja, iz katere izhajajo in ob kateri se navdihujejo vse druge oblike. Redovništvo je le ena izmed oblik, na isti ravni z individualnimi oblikami posvečenega življenja, s svetnimi ustanovami in z (vsaj nekaterimi) družbami apostolskega življenja.

V prvem delu knjige, ki govori o posvečenem življenju na splošno, bi bilo dobro poglobljeno razložiti izraz *posvečeno življenje*. J. Beyer v svoji knjigi o pravu posvečenega življenja jasno pove, da je termin le začasen kompromis in da je problematičen. Dejansko je le okrajšava

daljšega izraza: *življenje, posvečeno po evangelijskih svetih* (prim. J. Beyer, *Il diritto della vita consacrata*, Ancora, Milano 1989, 13). Kajti ni posvečeno le življenje «posvečenih oseb», ampak je posvečeno življenje vsakega vernika, s samim krstom (prim. V. De Paolis, *La vita consacrata nella Chiesa*, EDB, Bologna 1992, 15). Tehnični izraz, ki ga uporabljamo za eno od stalnih oblik življenja v Cerkvi, torej vsebuje to, kar je skupno vsem vernikom («posvečeno življenje»), kar naj bi ga dejansko označevalo («po evangelijskih svetih») pa je opuščeno, da bi tako dosegli kratkost in preprostost izraza. Če torej termin ne izraža najbolje bogate resničnosti, ki se skriva za njim, se lahko strinjamo z mnenjem, da bo potrebno nekega dne ponovno premisliti o njem in najti ustrežnejši izraz za to obliko življenja v Cerkvi (prim. J. Beyer, *Il diritto della vita consacrata*, Ancora, Milano 1989, 13).

Ob koncu te kratke predstavitev novega teološkega priročnika naj čestitamo avtorju, ki je v delo vložil veliko svojega časa in moči. Priročnik, prvi te vrste v Sloveniji, bo koristil ne le študentom teologije, ampak tudi posvečenim osebam in vsem, ki se pri svojem delu srečujejo s cerkvenopravnimi vprašanji posvečenega življenja.

Mirjam Kovač

Novissima Sinica

Kritični prispevek Vladimirja Kosa resda ne vsebuje čistega prijateljsko benevolentnega duha »radostnega dogodka« - obiska prijatelja iz daljnje dežele¹ -, ki ga opisuje Konfucij, saj gre za nekoliko jedko »kritiko« vendarle za prvo v skoraj dveh desetletjih objav mojih člankov in prevodov s področja azijskih filozofij in religij. Za pripombe, opozorila in navodila (12 strani le-teh mi je avtor namenil v svoji knjigi Eseji z japonskih otokov, str. 164-176 – odslej Eseji) sem mu hvaležna. Ker je šlo v prvem primeru za esejistično delo, ki pomeni nedvomno dragocen prispevek k slovenski tradiciji orientalizma, pač nisem reagirala. V primeru članka: V. Kos, Nekaj kritičnih pripomb k razpravi Maje Milčinski (Bogoslovni vestnik, letnik 59, 1999, št. 2, str. 565-573 – odslej Članek), ki je objavljen v reviji, za katero naj bi veljali vsaj minimalni strokovni, če ne že znanstveni kriteriji, sem potencialnemu bralcu dolžna pojasniti, zakaj kritik svoji nalogi ni bil dorašel.

Kitajska imena in pojme pišem v pinyinu in imam za to utemeljene razloge, ki jih bo vsakdo, ki bere kitajsko in uporablja moderne slo-

varje, tudi razumel. Avtor verjetno ni bil seznanjen z razpravami, ki so v 80-tih letih tekale o pinyinu tako v slovenskem kot mednarodnem prostoru. V knjigah svojih prevodov podajam preglednice abecednega zapisa kitajskih pismenk in ustrezajoče izgovarjave v slovenščini. Spoštujem tudi uporabo drugačnih zapisov; tako na primer v svoji recenziji dela profesorice Kim Sung-Hae (Bogoslovni vestnik 59, 1999, št. 2, str. 586-589) podajam avtorčin zapis. Ne odobravam pa samovoljnih in površnih »prečrkovanj« (Eseji, str. 164), ki vnašajo v množico besednih zapisov samo dodatno zmedo. V takem primeru je pinyin kot standard gotovo boljša možnost kot pa nedosledni in samovoljni (včasih tudi napačni) prepisi del vsakovrstnih avtorjev, pri katerih poustvarjalec črpa. Sledi nekaj primerov le-teh iz kritik V. Kosa.

V. Kos uporablja v svojem članku naslednje inačice zapisov za daoizem: teoizem (str. 565), taoizem (str. 565), spet teoizem (str. 565), taoistične ljudske vere (str. 568); v Esejih pa daoizem (str. 167) in taoizem (str. 171). Tudi ime avtorja Zhuang Zija piše v članku kot Kwang-tze (str. 569) in Chuang Tzu (str. 570). Na str. 566 omenja dinastijo Chao, ki jo pozna samo on ...

V Esejih (str. 170-171) pravi: »Upam, da bo avtorica nekoč dobila v roke *Slovar azijskih filozofij*. /.../ pod geslom 'Ying-Yang' /.../ ying-yang je taoistična misel«. Ne samo, da sem poleg drugih slovarjev imela v rokah tudi navedenega, pa na srečo v prav nobenem od njih nisem

¹ Mojster je govoril: »Učiti se in venomer vaditi. Ali ni tudi to nekaj, kar človeku lahko prinese zadovoljstvo? Prijatelje imaš, ki ti pridejo iz daljnje dežele na obisk. Ali ni tudi to radosten dogodek? Če človek ne godrnja, čeprav ga ljudje ne priznavajo. Ali ni tudi to plemenito?« (Konfucij, Pogovori, prev. Maja Milčinski, Cankarjeva založba, 1988, str. 81.

odkrila pojmovne dvojice ying (sic!) in yang, ki velja poleg omenjene dinastije Chao za prav poseben prispevek kritika k slovenski sinologiji ... Iz avtorja očitno celo desetletja bivanja v Vzhodni Aziji niso napravila poznavalca vzhodnoazijskih religijskih oz. filozofskih smeri. Ta »kritika« dokazuje, da akademski naziv in »daljna dežela« nista garancija za kvaliteto takšnih sestavkov. Kako je lahko dobronamerni bralec Bogoslovnega vestnika zavarovan v primeru nekritičnih objav še tako nekvalificirane kritike, kot je pričujoča?

Poleg množice napak, ki se v kritikah V. Kosa pojavljajo pri kitajskih pojmihi oziroma imenih, velja omeniti, da se podobno godi tudi evropskim imenom. Na primer v Esejih Saint Bernard (str. 172), Saint Bernard (str. 173) in v članku svetem Bewrnardu (str. 571).

V svojih »kritikah« navaja V. Kos vrsto citatov – prevodov klasičnih tekstov, ki jih seveda poznam. Ne bi bilo mogoče trditi, da z njimi kritik nudi kakšno novo oziroma svojo interpretacijo. Ni tudi jasno, če je avtor seznanjen z odkritji oziroma teksti, ki so bili najdeni pri izkopavanjih v Mawangdui (Mawangdui Han mu wenwu). Na osnovi »kritike« bi bilo o tem bržčas mogoče dvomiti.

Gospod Kos, oba sva mnogo let preživela v Aziji, vendar so bili Vaši in moji motivi za bivanje tam, kot vidim, dokaj različni. V Vas nisem našla »prijatelja iz daljne dežele«; kot kaže, bova šla poslej spet vsak svojo pot. Navsezadnje pa: ali naj se

veselim, da sem našla učitelja in mojstra, ko pa mož tako zlahka zamenjuje ves panteon za kolač panteona! (Članek, str. 570).

Maja Milčinski

STRES Anton CM, doktor teologije in filozofije, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Značilnosti postmoderne kulture

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 267-281

Sn. (Sn., En.)

Postmoderna miselnost in z njo povezano občutje življenja presega nekatere temeljne značilnosti novoveške kulture. Najprej se postmoderna sodobnost odpoveduje velikim ideologijam, ki so menile, da lahko dajo enotno in celovito razlago sveta in bivanja. Iz tega sledi zahteva po pluralizmu in strpnosti, ki se zlahka prevesi v skepto in dvom nad vsem, kar presega konkretno doživljanje in izkušnjo. Postmodernemu človeku je blizu fragmentarnost in tragičnost bivanja. To pomeni, da so propadle tudi velike novoveške iluzije o raju na zemlji in človeku kot nekakšnem bogu. Toda z druge strani je zato postmoderni človek še bolj ogrožen z občutjem brezizhodnosti in nesmisla bivanja. Oznanjevanje odrešenja, kakor ga pojmuje krščanstvo, ima s tem nove možnosti, ki pa jim je treba dorasti.

Ključne besede: postmoderna, pluralizem, strpnost, tragičnost bivanja, oznanilo odrešenja.

UDK 262.4:008 (497.4)

ŠTUHEC Ivan, doktor moralne teologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 299-311

Sn. (Sn., En.)

Razprava je eklesiološko pastoralne narave in se umešča v sinodalno prenovo in načrtovanje Cerkve na Slovenskem. Pojem nove evangelizacije se razume v smislu novosti posredovanja evangeljskega oznanila glede na spremenjene kulturne in družbene okoliščine. Te spremembe še posebej v zadnjem desetletju odpirajo nove prostore evangelizacije, ki so bistveno širši kot zgolj interni cerkveni prostor. Pri tem je pomembna preusmeritev župnijskega pastoralnega načrta iz dosedanjega še vedno delno tridentinskega modela v model občestvenosti (communio) drugega vatikanskega koncila. Za pastoralni načrt je potrebno upoštevati vrsto elementov, od katerih je eden najbolj pomembnih kadrovske vidik. Od istovetnosti posameznih služb v Cerkvi je odvisen model župnije, ki zmore odgovoriti na zelo različne izzive časa in ljudi. Župnija kot osnovni strukturni element občestva verujočih ostaja privilegirani kraj nove evangelizacije, vprašanje je, ali bo to znala izkoristiti in se prilagoditi odrešenjskim zahtevam ljudi.

Ključne besede: nova evangelizacija, pastoralni načrt, župnija, občestvo, poslanstvo, sinoda, kultura, inkulturacija, strukture.

OCVIRK Drago CM, doktor teologije, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Hoja za Kristusom v porabniški kulturi

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 283-298

Sn. (Sn., En.)

Predavanje najprej predstavi porabniško kulturo in vrednote, ki jih postavlja na prvo mesto. Boj za preživetje je zamenjala želja po kvalitetnem življenju, druženju in uživanju skupaj z drugimi. Pomembno je tukaj in sedaj, čustva stopajo pred racionalnost, skupno uživanje spodriva individualizem, ki je bil kralj v modernosti. Čeprav je po svetu še veliko revščine, pa so ideali porabniške družbe vse bolj razširjeni ideal vsega človeštva. Kako uresničevati hojo v takšni kulturi je vprašanje, na katerega poskuša odgovoriti drugi del. Krščanstvu niti ne preostane drugega, kakor da resno vzame to porabniško kulturo, predvsem njeno vrednotenje telesa. Prav tu morejo namreč kristjani, skladno z vero v inkarnacijo in vstajenje, evharistijo in poslednjo sodbo, odpirati oči za stisko tistih, ki jih porabništvo postavlja ob rob, in gojiti nove oblike solidarnosti. Tako bodo mogli tudi sami vedno bolj uživati življenje v obilju, ki ga prinaša Kristus.

Ključne besede: porabniška družba, postmoderne vrednote, estetska družba, Dionizij, Apolon, telo, grešni kozel.

UDK 261.8:284.1 (045)

ŠKAFAR Vinko OFMCap, doktor teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. II. del

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 369-390

Sn. (Sn., En.)

Prvi del sestavka Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem (prim. BV 60 /2000/, 179-200) je izhajal iz evangeličanskega tiska, ki se trudi za ekumenske prvine pri oblikovanju evangeličanskih vernikov na Slovenskem. V drugem delu sestavka pisec prinaša dostopne pogovore in izjave iz družbenega tiska. Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar je predvsem po neverujočih članih, ki so pogosto antikatoliško usmerjeni, povzročilo kar nekaj nejevolje v katoliških vrstah. Do tega je prihajalo verjetno zaradi premajhne prosojnosti, da to ni cerkveno in versko združenje, marveč kulturno, po nekaterih izjavah liberalno, društvo. V tem drugem delu pa pisec prinaša tudi številne konkretne ekumenske prvine v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem in zato tudi sestavek končuje s predlogi, ki bi lahko pospešili ekumenizem med katoliško in evangeličansko Cerkvijo. Nova spodbuda k temu je tudi *Skupna izjava o opravičenju*, ki so jo podpisali predstavniki katoliške Cerkve in Svetovna luteranska zveza v Augsburgu 31. 10. 1999. Želja pisca je, da bi ekumenizem med katoliško in evangeličansko Cerkvijo na Slovenskem ne zaostajal za ekumenizmom med katoliško Cerkvijo in Svetovno luteransko zvezo na svetovni ravni.

Ključne besede: ekumenizem, evangeličanska Cerkve v Sloveniji, družbeni tisk.

OCVIRK Drago CM, Doctor of Theology, Full Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Following Christ in Consumer Culture

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 283-298

Sn. (Sn., En.)

The treatise first presents consumer culture and its leading values. The struggle for survival has been replaced by a desire for high-quality life, socializing, enjoying life together with others. The here and now is important, emotions come before rationality, common pleasure supplants individualism reigning in modernism. Though there is still much poverty in the world, the ideals of consumer society keep spreading as the ideals of all humanity. How to follow Christ in such a culture is the question dealt with in the second part of the treatise. Christianity has no choice but to take this consumer culture, especially its valuing of the human body, seriously. Just here Christians believing in incarnation and resurrection, in the Eucharist and the Last Judgement can open the eyes for the need of those marginalized by consumerism and grow new forms of solidarity. This will enable them to increasingly enjoy their life in abundance brought by Jesus Christ.

Key words: consumer society, postmodern values, aesthetic society, Dionysus, Apollo, body, scapegoat.

UDK 261.8:284.1 (045)

ŠKAFAR Vinko OFMCap, Doctor of Theology, Assistant professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. Second Part.

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 369-390

Sn. (Sn., En.)

The first part of the article *Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia* (see BV 60 /2000/, 179-200) was based on Protestant periodicals trying to apply ecumenical elements in the formation of the Protestant faithful in Slovenia. In the second part of the article the author brings the available interviews and declarations from the secular press. Slovenian Protestant Society »Primož Trubar« has, especially by its unbelieving members with a frequent anti-Catholic orientation, often caused considerable annoyance in the Catholic ranks. This has probably been due to a lack of transparency since it has not been clear that it is not a church and religious society, but a cultural one, according to some statements even a liberal society. The author also deals with numerous concrete ecumenical elements in the Protestant Church in Slovenia and closes his article with suggestions how to further ecumenism between the Catholic and the Protestant Churches. A new stimulus thereto is also the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed by representatives of the Catholic Church and of the Lutheran World Federation in Augsburg on 31 October 1999. The author wishes for the ecumenism between the Catholic and the Protestant Churches in Slovenia not to lag behind the ecumenism between the Catholic Church and the Lutheran World Federation on the world level.

Key words: ecumenism, Protestant Church in Slovenia, secular press.

STRES Anton CM, Doctor of Philosophy and Theology, Full Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Characteristics of Postmodern Culture

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 267-281

Sn. (Sn., En.)

Postmodern thought and the sentiment of life connected therewith transcend some basic characteristics of modern culture. First, the postmodern present has renounced the big ideologies believing that they could uniformly and completely explain the world and existence. This has resulted in a call for pluralism and tolerance that can easily turn into scepticism and doubt about everything going beyond concrete experience. The postmodern man finds the fragmentation and tragic quality of life rather convincing. This means that the great modern illusions about heaven on earth and man as some kind of god have declined as well. Yet on the other hand, the postmodern man is even more endangered by the feelings of hopelessness and futility of his existence. This opens new possibilities to the message of salvation according to Christian belief, yet Christians still have to rise to the challenge.

Key words: postmodernism, pluralism, tolerance, tragic quality of life, message of salvation.

UDK 262.4:008 (497.4)

ŠTUHEC Ivan, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Presence of Church in Modern Culture and its Mission

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 299-311

Sn. (Sn., En.)

The treatise is of ecclesiological and pastoral character and wants to be a part of the synod renewal and planning in the Church in Slovenia. The concept of new evangelization is understood in the sense of a new kind of conveying the message of the gospel in view of the changed cultural and social circumstances. These changes, especially in the last decade, have been opening new spaces of evangelization essentially broader than just the interiors of the churches. In this connection it is very important that the parish pastoral plan is switched over from the previous, still partially Tridentine model to the community model of the Second Vatican Council. When preparing a pastoral plan several elements have to be considered, one of the most important ones being the personnel aspect. On the identity of individual offices in the Church the model of the parish depends, which is able to respond to very different challenges of time and people. The parish as the basic structural element of the community of the faithful remains the privileged place of new evangelization. It is another question whether the parish will be able to make the most thereof and to adapt to the salvation claims of the people.

Key words: new evangelization, pastoral plan, parish, community, mission, synod, culture, inculturation, structures.

- 263 Slavko Krajnc**, Teološki simpozij 2000
Referati
- 267 Anton Stres CM**, Značilnosti postmoderne kulture
Characteristics of Postmodern Culture
- 283 Drago Ocvirk CM**, Hoja za Kristusom v porabniški kulturi
Following Christ in Consumer Culture
- 299 Ivan Štuhec**, Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo
Presence of Church in Modern Culture and its Mission
- Koreferati
- 313 Alenka Šverc**, Načrtovanje dela in življenja v Cerkvi
- 325 Ana Glavač**, Družina danes
- 335 Milan Knep**, Socialna ranljivost mladih
- 347 Slavko Rebec**, Pogumno med mlade
- 359 Franc Zorec**, Cerkev v našem življenjskem okolju
- 365 Branko Cestnik**, Poti mladinske pastorale
- Razprava Article
- 369 Vinko Škafar OFMCap**, Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. II. del
Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. Second Part
- Pregled Review
- 391 Marijan Smolik**, Prevajalec Jože Volk (1909–1998)
- Ocene Book Reviews
- 395 Janez Juhant**, Josef Pieper, *Razumnost in pravičnost in isti, Srčnost in zmernost*
- 397 Janez Juhant**, Katarina Kompan-Erzar, *Človek bitje odnosov*
- 400 Mirjam Kovač**, Viktor Papež, *Redovno pravo*
- 403 Maja Milčinski**, Novissima Sinica

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Mag. teol. **Branko Cestnik**, Cesta v Rošpoh 21, 2351 Kamnica
Dipl. teol. **Ana Glavač**, Globočnikova 18, 6230 Postojna
Prof. dr. **Janez Juhant**, Rakovnik 64, 1215 Medvode
Dipl. teol. **Milan Knep**, Jurčičev trg 2/I, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Slavko Krajnc OFMConv**, Slovenski trg 10, 2250 Ptuj
Prof. dr. **Maja Milčinski**, Beethovnova 12, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **Drago Ocvirk CM**, Šentjakob 33, 1231 Ljubljana
Dipl. teol. in pedagog **Slavko Rebec**, Vilharjeva 2, 6230 Postojna
Prof. dr. **Marijan Smolik**, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **Anton Stres CM**, Slomškov trg 19, 2000 Maribor
Doc. dr. **Vinko Škafar OFMCap**, Ob izvirkih 5, 2000 Maribor
Prof. dr. **Ivan Štuhec**, Kosovelova 1a, 2000 Maribor
Asist. dr. **Magdalena Šverc**, Ul. bratov Greif 14, 2000 Maribor
Mag. teol. **Franc Zorec**, Slovenska 17, 2000 Maribor

