

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 BV 72 (2012) 3, 431—444  
 UDK: 27-47-14  
 Besedilo prejeto: 07/2012; sprejeto: 09/2012

*Janež Vodičar*

## **Govorica in govornice o Bogu pri katehezi**

*Povzetek:* Ne vemo natančno, kako naj danes pri katehezi spregovorimo, da bomo lahko učinkovito oznanjali. Razprava išče odgovor v sami trinitaričnosti razodetja. Analiza govornice prek Benvenista in Austina odkriva možnosti za iznajdbo takšnega katehetskega procesa, ki bo prerasel sodobno prevladujočo samozagledanost in človeka odprl razodetju. Možnosti za odprtje drugemu in s tem oznanilu so v človekovi osebni razpoložljivosti za tako imenovano pasivnost, ki jo vsakdo lahko najde v svojem lastnem izkustvu. Pri tem je dobro upoštevati procese socialnega učenja, kakor jih razume Vygotskij. Govornica, ki bo učinkovito oznanjala danes, lahko nastane le v živem občestvu verujočih v Jezusa Kristusa. Kakor ob binkoštih ni pomembna le ena govornica, ampak več govornic, ki nadaljujejo živi proces razodevanja.

*Ključne besede:* govornica in govornice, kateheza, jezik, učlovečenje, poslanstvo Cerkve, učljivost, razodetje

*Abstract:* **Speech and ways of speaking about God in catechesis**

We do not know exactly how to speak in this day and age in order to catechize effectively. This article attempts to show an answer in the trinitarian aspect of the Revelation. An analysis of speech by Benveniste and Austin reveals the possibility for the development of such a catechetical process which would overcome the prevailing modern autological perception and make man open to Revelation. The possibility of dectology resides in the availability of man for the so-called passivity or resignation, which everyone can find in his or her own experience. It is important to consider here the processes of social learning as understood by Vygotskij. The language that will effectively proclaim the Good News today can only develop in a living community of believers in Jesus Christ. As on the day of Pentecost, it is not just one speech but many ways of speaking that continue the living process of revelation.

*Key words:* speech, catechesis, language, incarnation, mission of the Church, autology, dectology, Revelation

### **1. Uvod**

**Z**e v prvem členu dogmatične konstitucije o božjem razodetju drugi vatikanski koncil nakaže namen vsega oznanjevalnega dela v Cerkvi: »... predložiti pravi

nauk o božjem in njegovem izročanju poznejšim rodovom, da bi ves svet slišal oznanilo odrešenja in bi ob poslušanju veroval, v verovanju upal in v upanju ljubil» (DV 1). Poslanstvo, oznanjati odrešenje, ki ga Cerkev prejme s Kristusovim naročilom ob vnebohodu (Mr 16,15), je njeno temeljno poslanstvo tudi danes. Čeprav se v vsakdanji rabi naročilo, naj nekaj ubesedimo, oznanjamo, razume predvsem, kakor da naj to razlagamo, pri navedenem ni toliko pomembno razumevaje, temveč življenje v duhu ljubezni. Zato je temeljna govorica Boga in posredno tudi o Bogu nujno usmerjena v delovanje: »Ta načrt razodetja se uresničuje z dejanji in besedami, ki so med seboj v notranji zvezi: dela, ki jih Bog izvršuje v zgodovini odrešenja, nam razkrivajo in spričujejo nauk in vsebino, ki sta z besedami izražena, besede pa oznanjajo božja dela in osvetljujejo v teh delih vsebovano skrivnost.« (DV 2) Sodobni vernik težko spozna božja dela, za to pa lahko kar precej krivimo neustrezno govorico, ki naj bi pomagala povezati božja dela z razumevanjem. Ko bomo poskušali pokazati, kakšno govorico naj danes kateheza in celotno krščansko oznanilo uporabljata, bomo izhajali iz samega razumevanja človeškega sporazumevanja in iz narave govorice. Izhajajoč iz filozofsko-antropoloških predpostavk, ki so v katehezi danes tako poudarjene in niso v času po koncilu kaj dosti zadovoljile pričakovanja Cerkve, bi radi odprli prostor razodetju, saj je končno vse pastoralno delo temu tudi namenjeno. Učlovečenje Jezusa Kristusa je živo, to pa je izhodišče in cilj govorice o Bogu, zato se nam zdi smiselno, da ne zavržemo vsega »človeškega«, ampak da ga odpremo božjemu.

## 2. Razodetje kot govor Boga

Ko poskuša Bernard Sesboué<sup>1</sup> sodobnega človeka povabiti k veri v Boga, se srečuje s podobnim problemom: sodobni človek ne razume več govorice o troedinem Bogu. Zato pravi, da je treba začeti pri človeku in pri njegovi izkušnji (19). Vendar nas bo zgolj »človeška« plat govorice težko privedla do razumevanja in do sprejetja razodetja v vsej njegovi odrešenjskosti, še posebno če vzamemo resno trditve, da je sodobni človek vedno bolj zazrt vase in se ima za edini izvor resnice. »Vedno večje politično povezovanje sveta, ekonomska globalizacija, demokratizacija družbe in vzgoje, odprtost komunikacijskih tokov in medkulturni stiki, znanstvene in tehnične inovacije vodijo k drugačni samozavesti, ki je vedno bolj temelj osebne avtonomije.« (Lombaerts in Pollefeyt 2004, 4) Subjekt ni več pripravljen sprejemati neke določene zunanje avtoritete, ampak želi priti sam do resnice. To pa seveda povzroča številna nerazumevanja in zmote na področju verovanja (10). Pri tem je tudi širše, iz samega antropološkega vidika gledano, najhuje to, da človek ostaja ujet v svoja lastna razmišljanja in ni več po naravi odprt za dialog, vendar je prav to temeljni, prvi pogoj za razumevanje razsežnosti božjega.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Glavni naslov Verovati nosi tudi podnaslov Povabilo h katoliški veri ženam in možem XXI. stoletja (Sesboué 1999).

<sup>2</sup> »Z Bogom pa smo lahko samo v odnosu jaz – ti, kajti o njem – v brezpogojnem nasprotju z vsem drugim

Spregovoriti danes o veri z vidika razodetja, z vidika avtoritete Boga, bi zagotovo vodilo k znanemu Kierkegaardovem paradoksu klovna, kako nemočen vaščane poziva h gašenju goreče vasi, ki ga navaja tudi sedanji papež Benedikt XVI.: bolj ko bi se trudili odkriti bogastvo božjega sporočila in ga temu svetu prikazati na kar najbolj dosleden in strokoven način, manj bomo uspešni. »V tej zgodbi je nedvomno zajete nekaj tiste tesnobe resničnosti, v kateri je danes teologija in teološka govornica; nekaj tiste težke nemoči, da bi se prebile udomačene miselne in govorne šablone ter bi se stvar teologije prikazala kot resničnost človeškega življenja.« (Ratzinger 1975, 21)

Na drugi strani pa bi lahko iskali pot zgolj iz človeka do božjega, do Boga, kakor se trudijo številne nove metode pri religijskem pouku.<sup>3</sup> Izkušnja je postala magična beseda pri vsakem poučevanju. Seveda ne govorimo o izkušnji Boga v človeškem življenju, ampak o izkušnji človeka, ki ga ta izkušnja napolni z bolj ali manj potrjujočimi rezultati. Pri tej enostranski usmeritvi v zgolj človeške izkušnje pa bi zanemarili temeljno razsežnost krščanstva in predtem že judovstva: razodetje – Bog je prvi, ki stopi v naš svet in nam spregovori (Jn 1,16–18). Naloga kateheze ostaja, »da ohrani celovitost sporočila in se izogiba okrnjenih ali popačenih predstavitev« (SPK 111). Celovitost se ohranja z usmeritvijo kateheze na Kristusa (SPK 99). Zato pri katehezi nujno potrebujemo nekaj več kakor le razumevanje golih dogmatičnih stališč, spekulacij, v odnosu do Svetega pisma pa le nekakšen hermenevitičen pristop. Božja beseda mora voditi k veri in k ljubezni iz nje, mora se učlovečiti v vsakdanjem življenju, za to pa je golo razumevanje premalo.

Prizadevanje, človeku prirediti danes razodetje tako, da bi mu bilo razumljivo, pogosto vodi le v razlaganje. Prava kateheza pa mora vedno usmerjati človeka v pripravljenost, dopustiti Bogu govoriti o samem sebi, ne le da človek govori o Bogu (Curro 2012, 9). Tega se zaveda tudi Sesboüé in zato vrata, ki bi sodobnemu človeku odprla pot do razodetja, vidi tudi v raziskovanju govornice o Bogu. V svojem delu – preden začne razlagati veroizpoved – pove, kako so morali šolarji na začetku 20. stoletja v francoski katoliški šoli poslušati pridigo. Bolj ko se je pridigar trudil z najrazličnejšimi spekulacijami, prikazati troedinega Boga, manj so učenci poslušali. Le redkim je uspelo ostati pri stvari, kar nekaj jih je tudi zadremalo. Po maši se je eden od budnih norčeval iz povedanega pri pridigi. Vzgojitelj, ki je slišal gorenčovo norčevanje, se ni odzval s kakimi vzgojnimi grožnjami, ampak je pristopil k mladeniču in mu dejal: »Se ne zavedate, da ni težje stvari, kakor govoriti o Bogu?« Deček je o tem retoričnem vprašanju razmislil in ta razmislek nadaljeval vse življenje, saj je bil to prvi trenutek, ko se je zavedel dvojne skrivnosti: skrivnosti človeka in skrivnosti Boga. Mladenič ni bil kdorkoli, bil je poznejši veliki teolog Henri de Lubac. Mladi Henri je v tistem trenutku sprejel življenjsko poslanstvo:

---

bivajočim – ne moremo dobiti objekt(iv)nega vidika; tudi videnje ne prinaša predmetnega motrenja, kajti kdor se trudi, da bi se po prenehanju polnega odnosa jaz – ti oklenil paslike (nem. *Nachbild*), je videnje že izgubil.« (Buber 2004, 99)

<sup>3</sup> Številni priročniki že v naslovu izražajo svojo namero po izhajanju iz človeka samega, ko ga hočejo voditi do izkušnje religioznega, še posebno je to razvidno pri tako imenovanih celostnih metodah (Rendle 2007; Mendl 2008).

človeku pomagati razumeti skrivnost, kako je sploh mogoče, da omejeni človek govori in ob tem tudi kaj pove o neskončnem Bogu (Sesboüé 1999, 57–58).

Splošni pravilnik za katehezo prav zaradi zavesti, kako hitro se hočemo tej težki nalogi izogniti, pove, da mora kateheza: »... oznanjati bistvene skrivnosti krščanstva, tako da pospešuje trinitarično izkušnjo življenja v Kristusu kot središču življenja vere« (SPK 33). Prolog k evangeliju po Janezu je temeljno izhodišče za takšen katehetsk pristop: »In Beseda je postala meso in se naselila med nami.« (Jn 1,14)<sup>4</sup> Če se zavedamo, da se je Kristus kot najvišje razodetje Boga učlovečil v konkretni kulturi in v konkretnem času, potem je nujno, da se tudi sodobno oznanilo vedno znova vrača k poskusom »učlovečenja« v konkretni govorici konkretne kulture in v konkretnem času. Zato še zdaleč kateheza ne more prezirati raznih metod, ki sodobnemu človeku na celosten način približajo vero in imajo za izhodišče avtonomijo posameznika. Kakor na binkošti, ko je oznanilo vsak slišal v svojem jeziku (Apd 2,6), je tudi danes treba spregovoriti v razumljivi govorici ljudem v procesu kateheze ali oznanjevanja. Pri tem ne smemo pozabiti, da je prvi in glavni cilj uporabe »prave« govorice življenje v veri, v upanju in v ljubezni: »Govorica kot prostor vere, ne da v njej le izrekamo besede, ampak da v njej živimo in v njej pričujemo drugim o tem.« (Biemmi 2012, 1) Podobno naroča tudi *Splošni pravilnik za katehezo*: »Končni namen kateheze je ne le, da kdo pride v stik z Jezusom Kristusom, temveč tudi v skupnost, do globoke domačnosti z njim.« (SPK 80) Prav domačnost je temeljna razsežnost govorice. Človek, ki ne zmore razumeti drugega, drugemu ne more odgovoriti. Zato je temeljna naloga kateheze: vzpostaviti govorico, ki bo odprla in bo vzdrževala dialog tako z Bogom kakor z brati in s sestrami v veri. Zdi se, da smo v podobni dilemi kakor v prvi Cerkvi, ko so morali govorico o Bogu iz »hebrejske« prevesti v »grško« govorico. Biemmi se pri opozarjanju na težave, ki se pri tem z njimi srečujejo kateheti, sklicuje na Michela de Certeauja, ki je med drugim vaticanskim koncilom zapisal, da ima cerkvena govorica dva temeljna problema: prvi je, da v njej ni komunikacije, drugi, da nimamo o čem komunicirati (Biemmi 2012, 2). Cerkev tako ne govori govorice praznemu svetu, ampak se je njena lastna govorica izpraznila. V njej ni več živega odnosa, temeljne skrivnosti sv. Trojice. Zato pri krizi govorice ne govorimo toliko o krizi pravih ali nepravih besed, ampak bolj o krizi same izkušnje vere. »Ko ostanemo brez besed o veri, smo izgubili tudi dostop do vere, ne živimo več iz njene izkušnje.« (3) Prava nova evangelizacija, ki bo prinesla govorico, razumljivo sodobnemu človeku, mora prerasti vprašanje metode in izrazoslovja, postati mora vprašanje same biti in ne biti Cerkve, vprašanje njenega občestvenega življenja v povezanosti z Bogom, ki se je v polnosti razodel v Jezusu Kristusu. Če hočemo najti govorico, boljše govorice, ki bodo najprej spregovorile vernikom samim in nato katehetsk učinkovito delovale v odnosu do drugih, je treba premisliti samo naravo življenja krščanske skupnosti in posameznega vernika in ugotoviti, kaj danes učinkovito nagovarja kot živo povabilo na pot do Boga (Moog 2012).

<sup>4</sup> Pod enakim naslovom, kakor ga nosi ta razprava, je letos potekalo srečanje EEC na Malti; organizirajo ga vsaki dve leti. Kot podnaslov ali vodilo celotnega prizadevanja so uporabili prav ta navedek iz Janezovega evangelija, ki izraža temeljno naravo kateheze: voditi današnjega človeka na poti k živi in delujoči veri v Jezusa Kristusa, učlovečenega Boga.

### 3. Govorica kot medij razodevanja dialoščnosti človeka in Boga

Z<sup>v</sup>e v samih začetkih lingvistike kot samostojne znanstvene panoge se je pokazala glavna težava pri razumevanju človeške zmožnosti govorjenja. Čeprav se je najprej usmerila v jezik, je temeljno vodilo sodobnih razprav govornica (Milner 2001, 38). Če so utečena razlikovanja na tem področju od besede do jezika nekako razumljiva, je prav vprašanje ločevanja govora od govornice in govornice od jezika veliko bolj problematično. Benveniste opredeli govornico kot temeljno značilnost komunikacije (1988, 71), pri kateri govorec nehote pričakuje odgovor. Človek, je prepričan Benveniste, ne govori »kar v tri dni«, sam dej govorjenja predpostavlja, da nas je prej kdo ogovoril, naučil ali razumel mojo besedo in se nanjo tako ali drugače odzval, predvsem pa stopil z menoj v živ odnos.<sup>5</sup> Pri govoru uporabljamo jezik, ki je sam po sebi sistem dinamičnih odnosov posameznih delov in pravil povezovanja. Ta jezik mora vsakdo, ki vstopa v proces komunikacije, razumeti in obvladati, da lahko postane učinkovita govornica. Govornica je v bistvu namenjena sporočanju. »Govornica *re-producira* realnost. To moramo razumeti kar najbolj dobesedno: realnost je na novo ustvarjena s posredovanjem govornice.« (35) V tem procesu reprodukcije je mesto človeške ustvarjalnosti, ki jo omogoča prav narava govornice. Če pri jeziku govorimo o dinamičnem sistemu, ki je v notranji dinamiki, je mogoče isto besedo v tem jezikovnem sistemu obravnavati z različnih vidikov. Bogastvo človeške govornice je prav v njeni raznolikosti. Beseda ima lahko en pomen, v sistemu uporabe dobi različne vidike, celo nov pomen, ki ga spet človek razume glede na smiselnost, kakršno pripisuje nekemu sporočilu. Mendl zatrjuje, da mora kateheza uporabiti Austinovo<sup>6</sup> teorijo jezika, da bo iz golih ugotovitev prešla k življenju (Mendl 2008, 42).

<sup>5</sup> Ko poskuša Benveniste pokazati na izvor in posebnost človeške uporabe znakov v govornici, jo primerja s čebeljim plesom, s katerim čebele označujejo svojemu panju, kje je paša. Pri tem opazi nekaj ključnih razlik, ki ga vodijo do sklepa, da pri čebelah kljub sporočilnosti tega plesa to ni komuniciranje in zato tudi ne govornica: »To razliko povzema izraz, ki se nam zdi najprimernejši za definiranje načina komunikacije, ki je v rabi pri čebelah: ne gre za govornico, temveč za kod signalov. Od tod izvirajo vse značilnosti: stalnost vsebine, nespremenljivost sporočila, nanašanje na eno samo situacijo, nerazstavljiva narava izjave, njen enostranski prenos. Kljub temu pa je značilno, da ta kod, edina oblika »govornice«, ki jo je bilo do zdaj mogoče odkriti pri živalih, pripada insektom, ki živijo v družbi.« (1988, 72)

<sup>6</sup> Po Austinu so tri vrste tako imenovanega performativnega izreka. Če je pri performativnem izreku pomembno razlikovanje od konstativne izjave, ki zgolj nekaj ugotavlja in je lahko resnična ali neresnična, so performativni trije. Lokucijsko dejanje naj bi bilo zgolj izjava, kakor je na primer: »Vrata so zaprta.« Vendar Austin doda: »Izvesti lokucijsko dejanje je na splošno, lahko rečemo, tudi – *in eo ipso* – izvesti ilokucijsko dejanje, kakor predlagam, da mu rečemo.« (Austin 1990, 88–89). Eno od drugega lahko razlikujemo s preprosto Austinovo definicijo: »Izvedbo dejanja v tem novem in drugem smislu sem pojasnil kot izvedbo »ilokucijskega« dejanja, tj. izvedbo dejanja, ko rečem kaj, v nasprotju z izvedbo dejanja, da rečem kaj.« (89) Če je lokucijsko dejanje zgolj poved: »Vrata so zaprta,« v ilokucijskem slišim, da je to želja ali ukaz, namig ali kaj drugega. Tako vidimo samo dejstvo, ki ga ima performacija, kot možnost, da iz nekega smisla povedi izvede širši pomen, ki bo ob smislu, kakor ga prinaša lokucijsko dejanje, vključeval tudi moč ilokucije. Treba pa je dodati še tretji vidik: »Izvedba lokucijskega dejanja in tedaj ilokucijsko dejanje je lahko v določenem smislu tudi izvedba še drugačne vrste dejanja. To, da rečemo kaj, ima pogosto ali celo normalno določene posledične učinke na občutke, misli ali delovanje bodisi občinstva ali govornca ali drugih oseb: in to lahko storimo z načrtom, namenom ali smotrom, da bi jih imelo; in ko mislimo na to, lahko potem rečemo, da je govorec izvedel dejanje, ki se v svoji nomenklaturi bodisi le posredno nanaša ali pa se sploh ne nanaša na izvedbo lokucijskega ali ilokucijskega dejanja. Izvedbi dejanja te vrste bomo rekli izvedba »perlokucijskega« dejanja, izvedenemu dejanju pa, kjer mu bo ustrezalo »perlokucija.« (90) Če je bilo zapiranje vrat v ilokuciji ukaz, je perlokucijsko dejanje:

Znak, ki ga kot sistem govora uporabljajo tudi živali, je v svojem pomenu jasen: vedno zadeva eno in isto sporočilo. Beseda, ki je najbolj razširjen znak v človeški govorici, je nestalna, še posebno ob razumevanju Austinove performativnosti. Človekova težnja po zanesljivosti in končno po resnici vseskozi išče rešitev za to negotovost človeške govorice. Pri tem bi lahko hitro zašli na pot poenostavljanja govorice. Pravni jezik in številni strokovni jeziki težijo k temu, saj za jasnost specifične komunikacije potrebujejo svoje lastne izraze. V svetu, v katerem je znanstveni jezik vedno bolj razumljen kot vrh zmožnosti človeškega približevanja resnici, je težko umestiti govorico, ki bi ostala zvesta sama sebi: vzpostavljanju človeške komunikacije. Kako naj človek z vsem znanstvenim aparatom izrazi občutke ljubezni, sovraštva, zaupanja, dvoma, se sprašuje Sesboüé (60), za to so potrebni drugačni registri govorice. V duhu klasičnih lingvističnih raziskav je takšna le človeška govorica. Duh tehnike in psihološkega razumevanja človeka v smislu refleksnega odzivanja tudi to pristno človeško govorico spreminja v »avtologično«. »S tem razumem, da stvarnost nič več ne prihaja k nam s svojim lastnim pomenom, ampak smo mi, ki hočemo določiti norme, kaj bo kaj pomenilo ali ne.« (Verhack 2012, 11) S takšnim avtološkim pristopom h govorici smo vedno bliže tautologiji, stalnemu in nenehnemu ponavljanju vedno istega, izpraznjenosti pomenov, ki ga tako radi očitamo religiozni govorici, to pa bolj ali manj vodi k vsaki izgubi vere v živega Boga.<sup>7</sup> Še posebno je to očitno v liturgiji, v kateri mora biti vse razumljivo in prijetno, primerno udeležencem, saj se sklicujemo na tako imenovane naravne izkušnje. Tako vedno manj tudi pri katehezi uporabljamo biblične simbole, znamenja, pripovedi, vse bolj pa izhajamo iz tega, kar je človeku pri roki: kamen, metulj, drevo, zgodbe iz današnjega sveta itd. »Razlog za tako početje je v tem, da naj bi ti simboli ali teksti imeli večji učinek na mlade in sodobnega človeka kot liturgični teksti in simboli, ki so težki za razumevanje in zelo oddaljeni od dejanskega sveta.« (3) Kljub številnim naporom in prilagoditvam so cerkve vedno bolj prazne. Ne samo to, na mesto religioznega stopa sekularna religija nekakšnega voajerizma: »Smrt Boga namreč ni pustila za sabo samo sirot, ampak tudi dediče. In v očesu *Velikega brata* ni težko prepoznati transpozicije Božjega očesa.« (Galimberti 2009, 51) Človek, ki se je hotel skriti pred Bogom in ga je nato zamenjal za svojo lastno izkušnjo, z njo več ne zdrži. Prav govorica ga »izdaja« – to, kar je prej celo skrival pred Bogom (»sva spoznala, da sva naga«), hoče sedaj razkazovati pred vsemi v najbolj gledanih terminih. Tudi prek tega se lahko vedno bolj zavedamo, da govorice ne

dal sem se prepričati, da zaprem vrata. Govorica je prešla iz govorečega na poslušalca in dosegla svoje: zaživela je.

<sup>7</sup> Podobno ugotavlja tudi Martin Buber, ko odkriva vzroke za odsotnost Boga in božjega v današnjem svetu: »Ljudje, ki so v takšnih časih še »religiozni«, večinoma ne opazijo, da se to, kar imajo za religiozen odnos, ne dogaja več med njimi in od njih neodvisno dejanskostjo, temveč samo še znotraj njihovega lastnega duha, ki zajema prav osamosvojene podobe, osamosvojene »ideje«. Tedaj pa se bolj ali manj očitno pojavi tudi posebna vrsta ljudi, ki to stanje stvari pojmuje kot zakonito. Nikoli, tako menijo, ni bila religija kaj drugega kot dogajanje znotraj duše, katerega tvorbe se »projicirajo« na neko v bistvu umišljeno raven, ki pa jo duša opremi z oznako dejanskosti ..., končno pa mora človek, ko pride do jasnega spoznanja, priznati, da je bil ves domnevni dvogovor z Božjim le samogovor, ali še natančneje, le pogovor med različnimi plastmi sebstva.« (Buber 2004, 14)

moremo ujeti v neko idejo ali koncept. Ni obvladljiva in se ne pusti instrumentalizirati. »Nasprotno, razodeva, da človek živi od drugega, iz odnosov z drugimi, postavljen v zgodovino, ki je pred njim. Človek živi in se razume s pomočjo teh odnosov in v govornici, preko izrekanja in preko tega, kar mu je rečeno.« (Curro 2012, 8)

Podobno ugotavljajo tudi duhovni voditelji pri duhovni rasti posameznikov. Še tako na videz duhoven človek, ki prizna svojo majhnost pred Bogom, je v nevarnosti, da pade v samozagledano, avtologično razmišljanje in kot posledica tega ne more napredovati. »Uporablja sicer dialoško obliko, vendar za spletnje monologa. Ne uspe mu poglobiti resničnega odnosa, ne stopi iz sebe, temveč še naprej ravna po svoji volji, si nalaga odpovedi, poboljšanja, poslanstva, junaška dejanja, dobra dela, vse vedno na predlog jaza.« (Rupnik 2001, 91) Pri tem lahko pomislimo na povsem konkretne težave številnih učiteljev in katehetov, ki se pritožujejo, češ da jih njihovi učenci ne poslušajo. Kako naj poslušajo, če ne razumejo, kar jim govori! Živijo v svojem svetu, ki ne vključuje komunikacije.<sup>8</sup>

Plitkost, če hočemo: nihilizem mladih, nezmožnost prisluhniti komu ali čemu drugemu kakor le sebi, ne vodi le v areligioznost, ampak v vedno večjo osebno izpraznjenost posameznikov in družbe.

Ob genezi človeške govornice lahko to potrdimo. Vygotskij je prepričan, da se iz socialnega govora, iz tega, kar Benveniste imenuje govornica, razvije egocentrični govor. »Na podlagi egocentričnega govora, ki se je ločil od socialnega, se potem razvije otrokov notranji govor, ki predpostavlja temelj otrokovega mišljenja, in to tako avtističnega kot tudi logičnega.« (Vygotskij 2010, 54) Če otroku ne uspe najprej razviti socialnega govora, pomeni: spregovoriti v komunikaciji z drugimi, ne bo mogel vzpostaviti notranjega govora, to pa vodi do duhovne in osebne izpraznitve, do plitkosti.<sup>9</sup> »Zato še kako potrebujemo močne besede, ki bodo sposobne rojevati nove drže v odnosu do drugih, do stvarnosti in do nas samih, ki bodo vodile k novemu in še posebej odprle neslutene globine v našem lastnem življenju.« (Verhack 2012, 12)

Če se vrnemo na performativni govor, bi lahko rekli, da je perlokucijskost postala eno z ilokucijo poslušalca. Poslušalca je treba odpreti za občutljivost, s katero bo zmožel sprejeti namene govorečega. Pri tem je nujna vloga občestva. Že pri učenju vsakdanje govornice je tako: »Vygotskij tudi razlaga, da otrok do idealne

<sup>8</sup> »Mladi ne rečejo več ›mi‹, kot so govorili še leta osemindesetdeset (po zatonu ideologij so to zmeraj manj govorili). Zatekli so se k psevdonimu samih sebe in obsedeno ponavljajo ›jaz‹, ki je majhen in omejen kot prostor v dvigalu.« (Galimberti 2009, 35)

<sup>9</sup> Vygotskij je to eksperimentalno potrdil: »Otroka, čigar količnik egocentričnega govora smo prej izmerili v situaciji, ki je bila enaka tisti v Piagetovih poskusih, smo postavili v drugačen položaj: pustili smo ga, da je svojo dejavnost opravljal v skupini gluhonemih otrok, ki sploh niso znali govoriti, ali v skupini tujejezičnih vrstnikov. V vseh drugih vidikih je situacija po svoji strukturi in po posameznih prvinah ostala popolnoma enaka, edina spremenljivka v našem poskusu je bila zgolj iluzija razumevanja, ki se je tako naravno pojavila v prvem primeru, v našem poskusu pa smo jo že v izhodišču popolnoma izključili. Kako je torej na egocentrični govor vplivala ta izključitev iluzije razumevanja? Poskusi so pokazali, da se je količnik egocentričnega govora v tako zasnovanem kritičnem eksperimentu v večini primerov spustil na ničelno točko, vseh drugih primerih pa se je v povprečju zmanjšal za osemkrat.« (Vygotskij 2010, 331)

oblike npr. v govornem razvoju ob zaključku posamezne razvojne stopnje ne more priti brez okolja, v katerem so prisotne idealne oblike. Malček, ki je pravkar začel govoriti, govori enostavne besede in fraze, njegova mama pa z njim govori v slovnično oblikovanem jeziku, ki vključuje obsežen besednjak, in to z namero, da bi otrok kaj pridobil od njenega govora. Malček se, ne neodvisno od mentalnih zmogljivosti, premika k idealni obliki govora, ki jo zgolj z enostavno asimilacijo in posne-manjem v enem ali enem letu in pol ne bi dosegel. Problem je, če otroci tovrstnih idealnih oblik nimajo, npr. gluhi otroci slišočih staršev. Če gre zgolj za vrstniške interakcije, je razvoj počasen in nikoli ne doseže stopnje, ki bi jo lahko, če so v okolju prisotne idealne oblike.« (Marjanovič Umek 2008, 381) V želji, da bi današnji mladostniki in tudi odrasli razumeli in spregovorili v govorici razodetja Jezusa Kristusa, ne smemo pozabiti na komunikativnost govorice že v njeni naravi in na vlogo, ki jo ima pri njenem učenju skupnost.

Vključitev številnih razsežnosti govorice, kakor jih odkrivajo lingvisti in jih uporablja Vygotskij, od nas zahteva tudi narava božje pedagogike. »Bog želi, namera va poiskati vsakega človeka, da bi z njim govoril iz obličja v obličje, ker na osnovi tega pogovora je ustvarjen svet in nas je izvolil v Kristusu, svoji večni besedi.« (Reichert 2012, 6) Kljub omejenosti človeškega izkustva se mora ta glas o Bogu križati z vsakdanjo izkušnjo človeških odnosov. Spregovoriti je treba ne več o konceptih vere, ampak o odnosu z resnično osebo: s Kristusom (Borg 2012, 13). Pri tem je treba slediti stopnjam, ki so jih v Cerkvi že dolgo poznali v procesih uvajanja, v pedagogiki pa jih Vygotskij opredeli s tako imenovanim pojmom območja bližnjega razvoja: »Kar je torej otrok danes sposoben narediti v sodelovanju, bo jutri zmogel samostojno, zato se zdi upravičena domneva, da sta poučevanje in razvoj v šoli v enakem odnosu, kakršen obstaja med območjem bližnjega razvoja in aktualno stopnjo razvoja. Pri otrocih je torej smiselno le tisto poučevanje, ki se pomika pred razvoj in s tem razvoj spodbuja.« (Vygotskij 2010, 249) Človek notranje zmore razumeti, preden konceptualno obvlada neko temo. Kot otrok že uporablja besede, ki jim še ne ve čisto pravega pomena, tako lahko vsak od nas govori o »neslutnem«, posledica tega pa je, da o tem tudi razmišlja. Da se bo premaknil iz nezmožnosti govoriti o čem na višjo konceptualno stopnjo, je torej mogoče, le stimulacijo od zunaj potrebuje. Občestvo posreduje oznanilo in posameznika spodbuja, da ga širi dalje (Moog 2012, 4).

#### 4. Kako danes slišati razodetje

Vse bolj je jasno, da sodobni človek ne sliši rad govorice, ki bi jo razumel kot napad na svojo avtonomijo in integriteto. Moč oznanjevanja in kateheze, ki se je sklicevala na avtoriteto učiteljstva, je v katehetskem procesu že močno pošla. Sodobni mediji ne poznajo nekakšne cenzure »resnice«, le še popularnost in – kot njena posledica – finančna rentabilnost uravnavata navzočnost ali odsotnost nekaterih vsebin. Ključni namen sodobnih medijev, ki odgovarjajo na človekovo potrebo, je: zabavati. Krščanstvo, vsaj kakor ga razume večina, še zdaleč ne sodi v



žanr, ki bi ga komercialne medijske hiše lahko tržile. Kljub temu da nekateri mediji ohranjajo verske, celo katoliške vsebine, so te vsebine odrinjene na rob in s tem tudi neučinkovite. To ne pomeni, da govornica vere izginja iz vsebin novih medijev. Vernost v novih masovnih medijih je seveda drugačna od katekizemske, vedno bolj je simplicitična, obljublja takojšnje in občutene rešitve (Borg 2012, 11). Če je krščanstvo usmerjeno v posredovanje veselega oznanila, so sodobni mediji usmerjeni v publiko, to pa ima za posledico odmik, tudi na medmrežjih, od vere in od strani, ki jih kontrolira institucionalna religija, k »on-line« vernosti, tam pa ta vernost nastaja sproti, z enakovredno udeležbo vsakogar, ki je prijavljen (12).

Takšen premik v vernosti sodobnega človeka se na prvi pogled zdi v velikem nasprotju s temeljnimi pričakovanji katehetskega dela: »Vir, iz katerega kateheza črpa svoje sporočilo, je Božja beseda: Kateheza bo svojo vsebino vedno zajemala iz živega vira Božje besede, ki ga sprejemamo po izročilu in Svetem pismu, kajti sveto izročilo in Sveto pismo sestavljata en sam sveti zaklad Božje besede, ki je bil izročen Cerkvi.« (SPK 94) Če pozorno preberemo navedek, moramo upoštevati tudi besedo »živega«. Narava razodevanja v Svetem pismu je vedno zgodovinska, odvisna je od dogodkov in od konkretnih oseb, je živa beseda, izgovorjena v govornici živih ljudi. Prednost prakse je v celotnem Svetem pismu očitna, še zlasti če vzamemo novozavezni pojem ljubezni, ki je nekakšen temelj vsakršnega razumevanja božjega sporočila. Sveto pismo je povezano z dogodki, ki so vzrok njegovi vsebini, v njem so hkrati ti dogodki ohranjeni, da sprožijo nove dogodke, ti novi dogodki pa bodo prvotne nadaljevali ob spominjanju in ob ponavljanju (Curro 2012, 11). Šele če bo razodetje postalo živ dogodek, lahko računamo, da mu bo sodobni človek prislunil – in to začetek novega dogodka: srečanja med Bogom in človekom (Mendl 2008, 43). Živ je lahko le za konkretnega človeka in v konkretni situaciji. Sodobni mediji to poznajo in to tudi uporabljajo, da pritegnejo nove udeležence; kateheza ne more povsem po isti poti. Predvsem mora to biti dogodek srečanja z drugim, drugačnim, Razodetim in ne le potrditev samega sebe in oboževanja in vzdrževanja malika, ustvarjenega po svoji lastni podobi.

Temeljni pogoj je, znova prebuditi v človeku občutek za drugega in ustvariti prostor za resnico, ki na prvi pogled ni moja, je pa globlje v meni, kakor si to lahko predstavljam. Vrniti se je treba iz *cogito, ergo sum* v *respondeo, ergo sum* (odgovarjam, torej sem).<sup>10</sup> »Metodološko gledano to pomeni, da moramo narediti prehod iz avtologije v dektologijo.« (Verhack 2012, 12) Dekton je beseda, ki v grškem izvirniku usmerja pomene, povezane s sprejemanjem, s tem, kar nam je bilo podarjeno. Človek se mora znova vrniti k spoznanju, da mu je bilo življenje podarjeno, da je obstajala govornica, s katero se izraža in poimenuje, pred njim, k teologiji daru. Če je naša kultura kultura vidnega, uporabnega, otipljivega in zahteva maksimalno uresničitev vsakega posameznika, je temeljno, tisto, kar človeka lahko napolni, skrito očem. Čeprav prihaja to nikoli slišano iz njega, ga nujno usmer-

<sup>10</sup> Ko opisuje izvore mladinskega nihilizma danes, sklene: »Vsi ti dejavniki pripravljajo plodno zemljo za osamljenost; ta ni obup, ki se oklene tistih, ki so nekoč upali, ampak je nekakšna breztežnost tistih, za katere je družba nekoristen prostor. V ta prostor nima smisla več sporočiti, saj ni nikogar, ki bi to sporočilo prejel, in od morebitnega klica na pomoč bi se vrnil samo odmev.« (Galimberti 2009, 91)

ja navzven, saj se šele v odnosu do drugega posameznika zave, da je subjekt, ko se bori proti temu, da bi bil objekt (Curro 2012, 9). Prav ta nejasnost svojega lastnega pomena je najbolj razvidna v govorici. Kakor ugotavlja Benveniste, človeška govorica ne prinaša zanesljivosti, ampak neulovljivost različnih pomenov, prav tako je v razumevanju sebe sredi te komunikacije. V svetu sodobnih sanj, vsak dan na novo predelanih v medijskih centrih, mladi ne najdejo stalnosti svoji življenjski poti, ne vedo, kdo so in komu naj sledijo, da bodo »kdo« v času možnosti prevzemanja najrazličnejših identitet. Rešitev je morda navidezni izgon iz raja, še prej pa je treba spoznati, da smo »nagi«.

Nekaj je v tem svetu zanesljivo: želja po biti »kdo«, priti na prve strani, biti najbolj klican na medmrežju, uspeti v poslu, biti vsaj prvi v klapi. Pri tej globoki, sebični želji, da me drugi sprejmejo kot subjekt, osebo, lahko najdemo temeljno izhodišče za odpiranje razodetju. Ricœur najde tri takšna izkustva, ki človeka odprejo poti do širitve zavesti, za možnost občutenja drugega kot sebe. Poimenuje jih izkustva pasivnosti. »Najprej je tu pasivnost, vsebovana v izkušnji lastnega telesa ali, kot bomo dejali kasneje, *mesa*, kot posrednica med sebstvom in samim svetom, dojetim glede na njegove variabilne stopnje uporabljivosti in zatorej tuhosti. Sledi pasivnost, implicirana v odnosu med sebstvom in *tujim*, in to prav v pomenu drugačnosti od sebe, se pravi, drugost, lastna odnosu intersubjektivnosti. In slednjič še najbolj prikrita pasivnost, pasivnost odnosa sebstva do samega sebe, ki je *zavest*, bolj v pomenu *Gewissen* kot *Bewusstsein*. S tem, da smo zavest postavili kot tretjo pasivnost v razmerju s pasivnostjo-drugostjo lastnega telesa in pasivnostjo drugega, smo poudarili izjemno zapletenost in relacijsko gostoto meta-kategorije drugosti. Za povračilo pa zavest na vse izkušnje pasivnosti, ki se nahajajo pred njo, pri priči projicira svojo potrjevalsko moč, saj je tudi sama ena sama potrditev.« (Ricœur 1990, 369) Če želimo, da bo konflikt s to trojno pasivnostjo – drugostjo prebudil potrebo po vzpostavljanju svoje lastne zavesti, ki bo vključevala potrebo po biti »kdo« v odnosu do tega drugega, kakor sem sam, je treba vzpostaviti poslušnost za resnico in ne zgolj za razumevanje tega, kar se dogaja s posameznikom. Hkrati pa mora ta potreba vključevati še danost, »zunanost«, drugost telesa, tujca in vesti, ki jo kot takšno občutimo, ker je pogosto v nasprotju z našim lastnim hotenjem. Brez temeljne želje po biti, in to dobro biti, v razmerju do drugega, ne moremo do mišljenja in do ravnanj, ki bi bila vredna subjekta.

Človekovo težnjo, ki izhaja iz te potrebe po samopotrditvi, razume Ricœur v Aristotelovem smislu, kot željo po »dobrem življenju«. To, kar Ricœur sprejme kot cilj vsega našega hotenja, ne more mimo občutkov drugega, mimo občutka pasivnosti v samem sebi, najprej mimo svojega lastnega telesa in nato mimo sočloveka, oboje v prepletu s svojo lastno vestjo. V tem subjektu, ki se tako doživlja, je prava resnica, ki bo odgovorila na njegove najgloblje želje po biti; ugotovitev, da nikakor ni začetek sebi, še manj pa konec, je brezpogojna in neizbrana želja, ki ima za svoj cilj popolno življenje.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> »Prva komponenta etičnega stremjenja je tisto, kar Aristotel imenuje ›dobro živeti«, ›dobro življenje: če sledimo Proustu, bi lahko rekli tudi ›pravo življenje«. ›Dobro življenje‹ moramo prvo imenovati, ker je sam predmet etičnega stremjenja. Ne glede na to, kakšno podobo si nekdo ustvari o dovršenem

Na takšen način združimo človekovo sebično zagledanost vase in ga prek čudežja, ki izvira iz tega, da nas nekaj presega, da je nekaj pred nami in ni odvisno od nas, nekaj, kar odkrijemo kot ne-meni-razvidno, odpiramo priznanju kvalitet življenja zunaj nas. »Kar moramo k temu dodati, je, da ima to razločevanje smisla, če je to ›drugo‹ (kar se nam dogaja) lahko hkrati tudi doživeto kot nosilec pomena.« (Verhack 2012, 14)

Če občutenje trojne pasivnosti vodi zgolj v vdanost v usodo, potem to ni izhodišče za katehezo. Srečanje s Kristusom je vedno prebujenje osebnih moči, ki razodenejo skrito podobo človeka, nevidnega v ponižanem, bolnem, zavrženem, grešnem ali celo mrtvem. Božji dogodek mora vstopiti v živo meso, v dobi doživetij mora oznanilo božjega kraljestva postati dogodek konkretnega telesa. Če pasivnost človeka, kakor ga doživljamo v telesu, razumemo v smislu izpostavljenosti, občutljivosti, smo blizu razpoložljivosti za razodetje. V moči se prepustiti temu občutku izpostavljenosti in to priznati kot temelj svoje lastne biti je najbližja pot do drugega in do resnice, ki jo hočemo slišati o sebi. Prav to je zmožel Samarijan (Lk 10,29–37), drugi se ga je dotaknil, s tem je najbolj razkril resnico, kdo je bližnji. Pustil se je nagovoriti in tako najbolj izpolnil božje naročilo. Beseda kot temeljna resnica se je učlovečila in razodela moč govornice prave Ljubezni. S tem presežemo zgolj razumevanje, dojetje in to je prepogosto cilj kateheze – in se približamo vprašanju resnice, ki so danes še kako aktualna: »Ljubim ali ne ljubim? Sem ujet v svoj svet ali sem odprt drugemu in za druge? Se doživljam kot lastnik ali kot obdarovani? Te dileme, ki jih lahko mislimo kot povzetek bibličnih dveh poti (Ps 1), so dileme mesa, so praktične dileme.« (Curro 2012, 12) Kateheza mora voditi in tudi izhajati iz te izpostavljenosti »mesu«, konkretnemu življenju posameznika in občestva, tako grehu kakor kreposti, moči in nemoči, bolečini in užitku. Učiti se moramo, vsega tega dotikati, videti in o tem govoriti, saj je »razgaljeno« bitje pogoj za živo srečanje z Besedo (13).

## 5. Sklep: evangeljska govornica – govornica kateheze

Govornica ni ena sama, binkoštni dogodek je temelj razumevanja, da moramo pri katehezi uporabiti različne »govornice«. Kakor Sveto pismo uporablja različne, od poezije, pripovedi in zakonov do prerokb, tako mora tudi kateheza uporabljati vse, kar človeka odpre skrivnosti Drugega in s tem največji resnici, ki jo išče, da bi bil ljubljen. Tako bo perlokucija vključena v življenje občestva in to bo okrepilo odrešenjsko držo razumevanja evangeljskega performativnega dejanja. Verhack ponudi zgled katehetskoga itinerarija, kakor ga najde v evangeliju po Janezu (Jn 1,35–51), za uporabo govornice pri katehezi (6–9). Ko Janez Krstnik vidi Jezusa, opozori nanj. Kateheza nujno potrebuje katehete, ki bodo pokazali na Je-

življenju, ta vrh predstavlja skrajni cilj njegovega življenja. Zdaj je trenutek, da se spomnimo razlike, ki jo Aristotel vzpostavlja med dobrim, h kateremu stremi človek, in platonskim Dobrim. V aristotelovski etiki gre lahko le za vprašanje dobrega za nas. Ta odnosnost na človeka pa ne preprečuje, da tega dobrega ne bi vsebovalo nobeno posamično dobro. Gre prej za to, kar vsem posamičnim dobrim manjka. Celotna etika predpostavlja to nenasitljivo rabo predikata ›dober‹. (Ricœur 1990, 202–203)

zusa, predvsem z govorico življenja, v mesu in krvi, če si priključimo v spomin vse mogoče upodobitve Janeza Krstnika. Ne smemo pozabiti, da so ti, ki so Jezusu sledili – to je drugi korak – pri Janezu že prebudili svoja hrepenenja. Lahko rečemo, da so bili pravilno ilokucijsko uglašeni. Ko gresta učenca za Jezusom, lahko občudujemo njegovo nevsiljivost. Katehet se mora naučiti spoštovati notranjo dinamiko vsakega posameznika, saj le tako omogoči samostojen odgovor nagovorjenega.

Tretji korak je v vprašanju: »Kaj iščeta?« Jezus noče biti »pameten«, hoče ob sebi konkretnega in zmožnega človeka. Z mladimi moramo razviti govorico, ki jim bo pomagala, da izrazijo svoja pričakovanja, dvome, strahove in upanja, saj mora tudi krščanska govorica odsevati temeljno razsežnost dialoga – obojestransko spoštovanje sodelujočih. Šele nato pride četrti korak: »Kje stanuješ?« To je čas vstopa v Jezusovo šolo: katehet jih mora voditi, da se lahko odprejo možnostim vere. Prejšnjemu vprašanju sledi povabilo: »Pridita in bosta videla!« ki pomeni čas iniciacije v skrivnosti »duha«. Kateheza tako uvaja v posvečevanje vsakdanjega življenja, zato mora biti na tej točki uvajanja občestvo zrelo in zmožno sprejeti še tako boleča vprašanja in ljudi. Pri tem je treba upoštevati Vigotskega, da ni treba vsega razumeti, bolje je to živeti in uporabljati, občestvo pa z upoštevanjem območja bližnjega razvoja pomaga pri gradnji ustrezne govorice in misli.

Sedaj je apostol Andrej sposoben iti in povabiti svojega brata Simona. Vera mora biti vključena v žive odnose sredi sveta. Če je govorica vere živa, ohranja njeno temeljno razsežnost: komunikacijo. Iz te žive komunikacije Simon postane Peter. Tako prava kateheza prek skupne molitvene povezanosti občestva z Gospodom vedno vodi k odkritju resnične identitete. Sledi še pogovor z Natanaelom, v katerem se pokaže, kako močna je lahko »beseda« pričevanja, ki vedno ne vodi nujno do občudovanja. Če pa katehet zmore pustiti Jezusu, da stopi v ospredje, potem se govorica spremeni v razodetje neskončnih razsežnosti božje ljubezni. Trinitaričnost stopa prek občestva in posameznika v procesu medsebojne komunikacije, »razodevanja«, v globalno življenje sveta. S tem postaja tudi krščansko oznanilo nagovorljivo in živo, saj odpira najprej vernika in verno občestvo razodetju, nato pa prek procesa čudenja tudi druge. Antropološko izhodišče trojne pasivnosti, če jo zmoremo živeti najprej sami, je dobra pot do žive govorice, ki bo prek drugega vedno bolj preraščala v odprtost za Drugega – Boga. To je obrnjena pot v primerjavi s koncilskim naročilom, navedenim na začetku: v živi ljubezni občestva se posameznik upa odpreti, izstopiti iz sebe. V veri v sebe in do drugega bo pripravljen prisluhniti tudi razodetju. Kateheza, ki bo šla to pot, bo tako našla tudi ustrezno govorico za sodobnega, vase zaprtega in hkrati negotovega človeka. Pasivnost v odnosu do sebe in do drugega tudi v procesu verskega učenja ne bo več razumljena kot znak človeške majhnosti, ampak kot izraz božjega učlovečenja in razodevanja njegove ljubezni.

Sklenimo s Pascalom, ki v polnosti povzame celotno prizadevanje v iskanju primerne govorice za katehezo danes: »Jezus Kristus je Bog, ki se mu bližamo brez napuha in pred katerim se ponižujemo brez obupa.« (Pascal 1986, 199) Najprej – bi rekli z Vygotskim – pa mora biti Cerkev, ki to živi in pričuje, da bo socialno okolje pomagalo katehizirancem spregovoriti to govorico ljubezni.

## Kratice in krajšave

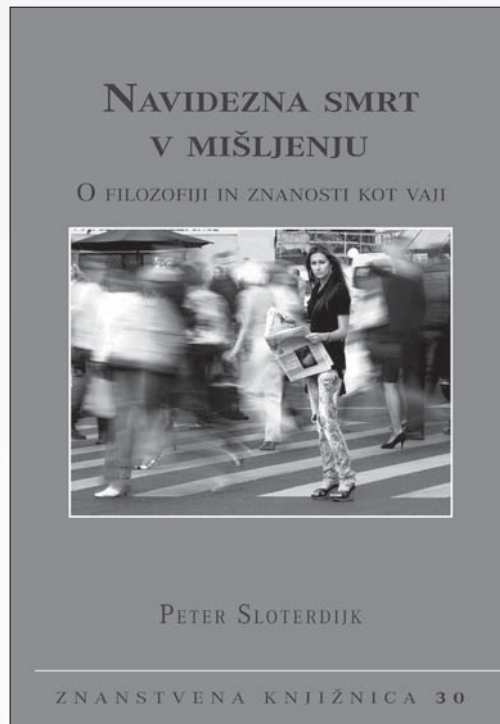
**DV** – *Dei Verbum*: Dogmatična konstitucija o božjem razodetju. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor, 367–381.

**EEC** – Equipe Européenne de catéchèse.

**SPK** – Kongregacija za duhovščino. 1998. *Splošni pravilnik za katehezo*. Ljubljana: Družina.

## Reference

- 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor**. 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Austin, John L.** 1990. *Kako napravimo kaj z besedami*. Ljubljana: Škuc.
- Benveniste, Emile**. 1988. *Problemi splošne lingvistične*. Zv. 1. Ljubljana: Škuc.
- Biemmi, Enzo**. 2012. *Langage et langages en catéchèse: Problématique du Congrès EEC 2012*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Borg, Joseph**. 2012. *A work in progress on the language of faith and the language of the media*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Buber, Martin**. 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Curro, Salvatore**. 2012. *La parole s'est faite chair... et la chair parle sur le langage religieux en relation avec la catéchèse*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Galimberti, Umberto**. 2009. *Grozzjivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- Lombaerts, Herman, in Didier Pollefeyt**. 2004. *The Emergence of Hermeneutics in Religious Education Theories: An Overview*. V: *Hermeneutics and Religious Education*, 3–53. Ur. H. Lombaerts in D. Pollefeyt. Leuven: Leuven University Press.
- Marjanovič Umek, Ljubica**. 2010. *Pojmovanje otroka v sociokulturni teoriji Vigotskega*. Spremnjena študija. V: *Vygotskij, Lev Semenovič. Mišljenje in govor*, 373–400. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Mendl, Hans**. 2008. *Religion erleben*. München: Kösel-Verlag.
- Milner, Jean-Claude**. 2001. *Uvod v znanost o govornici*. Ljubljana: Krtina.
- Moog, François**. 2012. *The language of the cross and the languages of the announcement*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Pascal, Blaise**. 1986. *Mišli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Ratzinger, Joseph**. 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Reichert, Jean-Claude**. 2012. *Langage et langages en catéchèse: A propos de la liaison unitive*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Rendle, Ludwig, ur.** 2007. *Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht*. München: Kösel-Verlag.
- Ricoeur, Paul**. 1990. *Soi-même comme un autre*. Pariz: Seuil.
- Rupnik, Marko Ivan**. 2001. *Razločevanje*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dravljice.
- Sesboué, Bernard**. 1999. *Croire: Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI. siècle*. Pariz: Droguet & Ardant.
- Verhack, Ignace**. 2012. *A plea for a language of welcoming and praise*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Vygotskij, Lev Semenovič**. 2010. *Mišljenje in govor*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.



*Peter Sloterdijk*

### **Navidezna smrt v mišljenju: o filozofiji in znanosti kot vaji**

Peter Sloterdijk (r. 1947), eden najvplivnejših sodobnih evropskih filozofov, v knjigi trdi, da je filozofija (in s tem tudi znanost) nastala skozi urjenje, v katerem se človek oddaljuje od sveta, umika se v navidezno smrt v mišljenju. Na obzorju svoje bogate erudicije in v svojem enkratnem slogu nam razkriva genealogijo tega pojava, njegove izvore in posledice.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 13 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: [frs@teof.uni-lj.si](mailto:frs@teof.uni-lj.si)