

Maja Lopert
**SODOBNA
RELIGIOZNOST
IN ŽELJA PO
»OČARANJU«
(DIMENZIJE
POSTMODERNE
RELIGIOZNOSTI)**

31-46

HOFFINGERGASSE 12-14/3/6,
AU-1120 WIEN

POVZETEK

ČLANEK OBRAVNAVA VPRAŠANJE USTREZNOSTI »jezika«, ki ga religiozne institucije in še posebej Cerkev uporabljajo pri svojih obredih. Ritualni naj bi namreč nagovarjali človekovo podzavest, mitološko matrico človekovega dojemanja in njihova govorica naj bi zato bili predvsem simboli, ne pa razumsko utemeljevanje – še posebno v pluralistični kulturi, kulturi mnogih mnenj, v kateri predstavlja osrednje merilo za verodostojnost posredovanih vrednot prav lastno izkustvo. Gre torej za posredovanje ustreznega »vzdušja« in njegovo sporočilno vrednost, za povezavo religije z dogodki iz lastnega življenja. Članek poskuša najti odgovor na vprašanje, čemu naj bi religiozne institucije pri oblikovanju svojih obredov posvečale še posebno pozornost, da bi lahko ta pogoj uspešnega posredovanja religioznih vrednot izpolnile.

Ključne besede: ritual, simboli, religioznost, obredi, religiozni jezik, mitološko, podzavest, domišljija, očaranje, postmoderna kultura

ZUSAMMENFASSUNG

POSTMODERNE RELIGIOSITÄT UND DER WUNSCH NACH DER »VERZAUBERUNG« (DIMENSIONEN DER POSTMODERNEN RELIGIÖSITÄT)

Der Artikel beschäftigt sich mit der Frage, ob die Sprache, die die religiösen Institutionen und noch besonders die katholische Kirche in ihren Ritualen verwenden, für den Zweck, dem sie dienen sollte, geeignet ist. Rituale sollten nämlich das Unterbewusste im Menschen ansprechen, also die „mythologische Matrix“ seines Auffassungsvermögens. Deshalb sollten sie vor allem durch Symbole sprechen – noch besonders gilt das für die pluralistische Kultur, in der ein wesentlicher Maßstab für die Glaubwürdigkeit der vermittelten Werte gerade die eigene Erfahrung ist. Es handelt sich also um die Vermittlung der entsprechenden Atmosphäre und um ihren Erkenntniswert, um die Verbindung der Religion mit eigenem Leben. Der Artikel versucht die Frage zu beantworten, welchen Faktoren sollten die religiösen Institutionen eine besondere Aufmerksamkeit widmen, um diese Bedingung erfüllen zu können.

Schlüsselwörter: Ritual, Symbole, Religiosität, religiöse Sprache, mythologisch, die postmoderne Kultur, das Unterbewusstsein, Phantasie, Verzauberung

::UVOD

»Kdor sprašuje po tem, zakaj cerkve, torej bogoslužja, postajajo vedno bolj prazne, bi moral najprej (...) znati povedati, kaj bogoslužje pravzaprav je. Lahko bi namreč bilo tako, da bi bilo s tem vprašanje po praznečih se cerkvah že odgovorjeno.«¹
(O. B. Roegele, H. Beckmann)

Ena od dimenzij sodobne religioznosti je iskanje nečesa, kar bi bilo sposobno človeka očarati, iz navadnosti vsakdana narediti praznik, kar bi bilo sposobno polepšati in osmisliti življenje.

Tudi h krščanski religioznosti bistveno spada sposobnost za čudenje, občudovanje in praznovanje. Krščanstvo poudarja lepoto stvarstva in življenja, prinaša »veselo oznanilo« in ga pri maši in ostalih ritualih praznuje, praznuje navzočnost Boga sredi skupnosti. Cerkveni rituali naj bi zato na človeka naredili tak vtis, da bi lahko iz njih črpal energijo za vsakdanje življenje, dosegli naj bi njegovo podzavest in v njej zapustili opisane vtise.

Ali cerkveni rituali, kakor so oblikovani sedaj, to praznično vzdušje tudi res odražajo?

Odnos, ki ga imajo cerkveni verniki do maše, opisujeta Roegele in Beckmann z besedami: »(...) ta realnost se imenuje preprosto ravnodušnost.«² Podobno ocenjuje situacijo Zulehner: »Poznam resne kristjanke in kristjane, za katere vedno pogosteje naslednja nedelja ne obstaja več.«³ Tudi Sloveniji je stanje podobno, saj npr. na podlagi novejših podatkov ljubljanske nadškofije B. Perše govori o »še-sindromu« slovenske cerkvene religioznosti⁴ in npr. za eno od ljubljanskih dekanij ugotavlja, da se nedeljske maše udeležuje le še 12% katoličanov.⁵

Maša kot osrednji cerkveni ritual ljudi s svojo simboliko očitno ne zmore več dovolj nagovoriti. Po drugi strani pa je danes zanimanje za rituale med ljudmi naravnost izredno, tako, da se je pojavil celo nov poklic »oblikovalca ritualov«. Ena od teh sodobnih »oblikovalk ritualov« je o svojih strankah

¹Roegele, O. B., Beckmann, H. (1977): *Warum unsere Kirchen leerer werden...*, (zbirka Texte +Thesen,82), Zürich, Edition Interfrom AG, str.58.

²Roegele, O. B., Beckmann, H. (1977): *Warum unsere Kirchen leerer werden...*, (zbirka Texte +Thesen,82), Zürich, Edition Interfrom AG, str.67.

³Zulehner, P.M. (1998): *Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit*, Ostfildern, Schwabenverlag AG, str. 13.

⁴Perše, B. (2011): *Prihodnost župnije*, Ljubljana, Teološka fakulteta, str.58.

⁵Perše, B. (2014): *Župnije v dekaniji Ljubljana-Moste. Občestva na poti načrtovanja Pridite in poglejte*, zbirka Raziskave Rim (1), Ljubljana, Angla.

dejala, da je za večino od njih »okvir cerkvenih ritualov preprosto preozek.«⁶ Kaj naj bi torej ljudje od maše kot rituala dobili, a v njej ne najdejo?

::OD RELIGIOZNEGA »RAZSVETLJENJA« K RELIGIOZNEMU »POUKU«

Menim, da na to vprašanje dobro odgovarja Luckmannova opredelitev rituala kot »oblike funkcioniranja simbolov«.⁷ Simboli imajo namreč neko zelo pomembno lastnost, ki je besedno sporočanje, ki je praviloma omejeno predvsem na razumski in zavestni del človekove duševnosti, nima, simboli so namreč zmožni preko arhetipov doseči človekovo podzavest, na človeka lahko skratka vplivajo na bistveno globji ravni in bolj celostno, kot razumski argumenti. Tako npr. neka slovenska psihoterapevtka meni,⁸ da je prav »pozaba« pomena simbolov razlog za to, da se religiozno zanimanje ljudi danes obrača stran od institucionaliziranih oblik religije in se od tradicionalnih oblik krščanstva preusmerja k drugim verstvom, ki imajo za to obliko sporočanja več smisla. Sedanje poskuse odgovarjanja Cerkev na globoke duhovne potrebe ljudi ocenjuje kot nezadostne in meni, da je velik problem tako katoliške cerkve, kot tudi drugih oblik religije, ki so preveč organizirane, ta, da pogosto izgubijo duhovni naboj svojih simbolov, dostop do arhetipov v človekovi podzavesti in s tem tudi sposobnost odgovarjanja na te duhovne potrebe. Podobno tudi sociolog H. Barz meni, da je to, da ljudje danes iščejo religiozne alternative tradicionalnim religijam, pogosto mogoče pripisati prav »izsušeni« ponudbi njihovih obredov in zanemarjeni čustveni dimenziji človeka.⁹

Podobno je stanje pri mladih. Sociolog G. Schmidtchen vidi npr. prav v splošnem pomanjkljivem upoštevanju čustvene plati človeka dandanes – in s tem v zvezi tudi v šolskem pouku, ki se omejuje le še na znanstveno, razumsko plat stvari in je praktično brez doživetij – enega glavnih razlogov za to, da se mladi danes pogosto pridružujejo sektam, ki imajo za to dimenzijo njihove duševnosti več smisla.

Kljub temu, da so rituali danes iskani, pa sama sposobnost za čudenje in praznovanje v sodobni kulturi upada. »Ni čudeža za tistega, ki se ne more čuditi,« je dejala Marie von Ebner – Eschenbach.¹⁰ Bistvena predpostavka za

⁶<http://www.ritualnetz.ch/medien/pressespiegel/ausserhalbderkirche.html>, citirano po A. Martin, n.d., 110.

⁷Prim. Luckmann, T.(1989): *Obredi kot premagovanje mej življenjskega sveta*, V: *Nova revija*, leto 8/št. 83/84, Ljubljana, Nova revija, str. 422.

⁸Lupša, M. (2002): »Intervju.« V: *Jana*, leto 4/št.6, Ljubljana: Delo, str. 12-13.

⁹Prim. Barz, H. (1992): *Religion ohne Institution*, Opladen, Leske und Budrich, str.13-14.

¹⁰Martin, A. (2005): *Sehnsucht – der Anfang von allem*, Ostfildern, Schwabenverlag AG, str. 80.

to, da je človek sploh sposoben zaznati sledove transcendentnega - kar je za religioznost bistveno - je ustrezno notranje razpoloženje. Ena od značilnosti sodobnega časa in z njim povezanega tempa življenja pa je prav »nesposobnost, (...) da bi praznike obhajali »praznično«, da bi nedelji prisodili posebno mesto in poseben značaj (...). Za mnoge se nedelja razlikuje od sobote le še po nesrečni okoliščini, da so trgovine zaprte.«¹¹

Katoliško bogoslužje naj bi torej človeku omogočilo doživetje, ki bi lahko doseglo tudi njegovo podzavest, njegova čustva, njegov smisel za estetiko, spodbuditi bi moralo njegovo sposobnost čudenja, bilo naj bi mesto, kjer bi človek tudi imel možnost, da velike dogodke krščanske zgodovine podoživi. Pri njem bi moralo vladati praznično vzdušje, za evangelij značilno vzdušje »veselja«. Boff pa namesto tega opredeljuje vzdušje, ki v instituciji Cerkve nasploh prevladuje in tudi zaznamuje njeno dejavnost, predvsem kot tako, ki vzbuja občutek spoštovanja in tudi bremena, kar pripisuje njeni častitljivi starosti skoraj 2000 let. Poudarja pa, da k bistvenemu sporočilu evangelija ne sodijo samo določene razumske vsebine, pač pa, da je evangelij tudi način življenja, da k njegovi vsebini bistveno spada tudi ozračje veselja in olajšanja ob osvoboditvi. Poudarja, da je podoba, ki jo o evangeliju prinaša vzdušje v Cerkvi, zelo pomembna. Institucija pa ima že po svoji naravi z veselim in sproščenim vzdušjem probleme: »Institucija pa le težko pokaže ta znamenja. In vendar so sad Duha. In ta Duh je gibalo pri vseh velikih dejanjih (...).«¹²

Gotovo pa o tem, koliko pomena se vzdušju samemu pri maši in ostalih cerkvenih ritualih danes pripisuje, spet bistveno soodloča tudi velika pomembnost, ki jo Cerkev pripisuje besednemu in razumskemu posredovanju »nauka«: »Zveličanje je torej odvisno od poznavanja ortodoksnih resnic. Razmišljati in biti je eno: kdor ima božjo resnico, je rešen,«¹³ je ta poudarek opredelil Boff. Zato ni čudno, da eden od freiburških nadškofov ugotavlja, da je bogoslužje zdaj »skoraj izključno (...) pod trajno življenje dušečo prevlado govornega glasu (dovolj pogosto celebranta samega)«¹⁴ in da tudi on opaža, da je »tu (...) ...nastala atmosfera (...), v kateri ni od poživljajočega diha Duha nič več čutiti.« Ta pretirani poudarek na besednem sporočanju samem pa ni značilen le za katoliško, pač pa tudi za tradicionalno evangeličansko cerkev. Tako se evangeličanski raziskovalec pritožuje, da »so njihovi obredi postali zelo pusti,« da je bilo bogoslužje Martina Luthra še tako, ki je vsebovalo tudi

¹¹Barz, H. (1992): *Religion ohne Institution*, Opladen, Leske und Budrich, str. 13-14.

¹²Boff, L. (1986): *Cerkev: karizma in moč*, Maribor, Založba Obzorja, str. 264.

¹³Boff, L. (1986): *Cerkev: karizma in moč*, Maribor, Založba Obzorja, str. 84.

¹⁴Prim. Roegele, O. B., Beckmann, H. (1977): *Warum unsere Kirchen leerer werden...*, (zbirka Texte +Thesen,82), Zürich, Edition Interfrom AG, str. 57.

slavljenje Boga, priznanje grehov in prošnja za odpuščanje, da je poudarjalo, da na občestvo deluje Bog sam, medtem, ko se je bogoslužje sedaj »v obširnih področjih protestantizma skrčilo na z duhovnimi pesmimi obdano pridigo.«¹⁵

Pojav, ki ga pri tradicionalnih krščanskih cerkvah opažamo splošno in ki predstavlja za uspešnost njihovih ritualov nemajhen problem, je tako, da si lahko marsikdo, »kot se zdi, liturgijo v materinem jeziku predstavlja le kot »učni proces« ...»¹⁶ Vendar pa, kot poudarja Luckmann, ritualna dejanja, ki so povezana s svetim kozmosom, kadar jih opazujemo iz konteksta vsakdanjega življenja, pravzaprav nimajo neke posebne razumske vsebine, njihov pomen ni v tem, da bi se zdela smiselna iz zornega kota vsakdana.¹⁷ Pomen, ki ga ima ritual za človeka, namreč ni predvsem v vplivu na njegov razum, pač pa na njegovo podzavest. Zato njim ustrezen »jezik« ni logika in zato imajo - ali bolje, bi morali imeti - obredi sposobnost, da »reprezentirajo zadnje pomene, ne da bi zahtevali posredovalno prevajanje v profani kontekst vsakodnevne rutine.« Temu ustrezno je tudi jezik, ki je za rituale primeren, tak, ki »gradi na simbolni zmogljivosti« jezika, na njegovi sposobnosti, da uspe pomembne dogodke religije »personificirati«, da jih uspe za svoje udeležence kar najbolj konkretizirati in narediti svet »drugih realnosti« religije s pomočjo metafor konkretno navzoč. Ritualom primeren jezik bi torej na podlagi povedanega bil »jezik« umetnostnih in duhovnih besedil. Ta – kar najbolj »neposredni« - način vpliva ritualov na človeka, način, ki je dejansko precej bolj povezan z njegovo podzavestjo, kot z zavestjo, pa je danes v cerkveni liturgiji dodobra pozabljen. Roegele in Beckmann govorita v zvezi z vzdušjem, ki prevladuje pri današnjih cerkvenih bogoslužjih, kar o »desakralizaciji bogoslužja« in se ob poplavi besed, na katero pri cerkvenih ritualih naletimo, sprašujeta: »Kako stojijo stvari s psihološkimi predpostavkami za dostop do misterija, ki je od prvega do zadnjega trenutka pospremljen (...) z glasno govorjenimi besedami? Odkod prihaja čudna skrb pred trenutkom tišine v sakralni izvršitvi? Ali mislimo, da bodo obiskovalci cerkve zašli na miselna kriva pota, če jih za eno minuto prepustimo samim sebi, njihovim lastnim razmišljanjem, skrbem in prošnjam? Ali je današnja liturgična praksa sploh še zadostno določena iz svoje avtentične tradicije, ali ne vplivajo nanjo tu in tam mnogo močnejše zunanji faktorji: trajno namakalno delovanje radijskih in televizijskih programov, skrb, da bi lahko nastala »mrtva točka«, če »program« ne teče brez šiva - brez diha

¹⁵Roegele, O. B., Beckmann, H. (1977): *Warum unsere Kirchen leerer werden...*, (zbirka Texte +Thesen,82), Zürich, Edition Interfrom AG, str. 58-59.

¹⁶Roegele, O. B., Beckmann, H. (1977): *Warum unsere Kirchen leerer werden...*, (zbirka Texte +Thesen,82), Zürich, Edition Interfrom AG, str. 27.

¹⁷Prim. Luckmann T. (1997): *Nevidna religija*, knjižna zbirka Krt 104. Ljubljana, Krtina, str. 56-57.

dalje?«¹⁸ Zelo utemeljeno vprašanje je torej, do kakšne mere je z informacijami »bombardirajoči« stil komunikacije, ki je značilen za potrošniško družbo (in ki s svojim preprečevanjem »razpoložljivosti« človeka za osnovna bivanjska vprašanja predstavlja za religioznost danes celo poglavitni problem!) prodril že v Cerkev samo. Koliko cerkveni rituali, tako, kot so oblikovani danes - s premnogimi besednimi komentarji - zastavljanje takih vprašanj sploh še omogočajo oz. podpirajo?

Zato je razumljivo, da tudi Zulehner zelo poudarja pomen in hkrati pomanjkanje tišine v Cerkvi: »Besedna driska je lahko tudi signal za to, da se ogibamo tišini in iz nje bežimo v govorjenje. Izpolnjena, božanska tišina bi bila zdravilna in dobra.«¹⁹ Tudi on poudarja, da besede ritual lahko »deskralizirajo«, da ga lahko poškodujejo in celo uničijo, da pa so po drugi strani simboli sami tisto pravo izrazno sredstvo zanje, sredstvo, ki ustreza njihovega namenu. Vendar pa so »v skrbi za »dešifrirno sposobnost« udeležencev v bogoslužjih in zakramentalnih praznovanjih (...) mnogi začeli rituale (...) pojasnjevati. Kot da ne bi simboli govorili sami zase!«²⁰

Prav sodobno iskanje »izkušnje Boga iz prve roke« po njegovem mnenju vrača ritualom njihov izvorni pomen, ki je v tem, da predstavljajo potovanje v skrivnosti samo, ne pa le poročanje o njem: »Mistika in mistagogija kot gibanje tja v (...) skrivnosti živita od gibanja, od vožnje. (...) Odlična vozila v skrivnosti naše vere so rituali, bogati v simbolih in jasno-pripovedujočih prisposodobah. (...)«²¹

::VERA SI MORA IZDELATI NOV JEZIK

Problem obstoječih cerkvenih religioznih obredov pa je razen tega, da se ne osredotočajo na prava izrazna sredstva, simbole, tudi njihova neaktualnost, neživljenjskost njihovih obstoječih simbolov in jezika. Sociolog O'Dea omenja pet dilem institucionaliziranih religij²² – pet nevarnosti, ki so institucijam »strukturno inherentne«. Ena od njih je simbolična dilema, s katero O'Dea označuje možnost, da se religiozni simboli in rituali sčasoma lahko

¹⁸Roegele, O. B., Beckmann, H. (1977): *Warum unsere Kirchen leerer werden...*, (zbirka Texte +Thesen,82), Zürich, Edition Interfrom AG, str. 40-41.

¹⁹Zulehner, P.M. (1998): *Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit*, Ostfildern,Schwabenverlag AG, str. 25.

²⁰Zulehner, P.M. (1998): *Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit*, Ostfildern,Schwabenverlag AG, str. 54-55.

²¹Zulehner, P.M. (1998): *Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit*, Ostfildern,Schwabenverlag AG, str. 54-55.

²²W. H. Swatos, jr.(1998): *Encyclopedia of religion and society*, Walnut creek, London, New Delhi, Altamira Press, str. 339-340.

rutinizirajo in »odtujijo« verniku, izgubijo zanj svoj izvorni pomen. Odgovori institucionalizirane religije – pa tudi njeni simboli – še zlasti v sodobni, hitro se spreminjajoči družbi, hitro zastarajo, ne nagovorijo več in za ljudi ne pomenijo več tistega, kar so jim pomenili nekoč. Gallagher²³ npr. pripisuje krivdo za »versko slabokrvnost« ljudi predvsem temu, da jezik liturgije ni več »verodostojen«, da ljudje doživljajo cerkvene izraze kot tuj jezik. Prav tako ugotavlja tudi Zulehner, da sta se »(...) kultura in oznanjevani evangelij (...) preveč oddaljila. Način, kako se govori o Bogu, kako se praznuje liturgija, se mnogih sodobnikov komaj še dotakne.«²⁴ Kot je poudaril Luckmann, pride do tega zastarevanja še posebno izrazito pri mlajši generaciji, ki je od nekdanjih pomenov besed in simbolov še bolj oddaljena, kot odrasli. Gallagher tako še posebno pri mlajši generaciji opaza, da je »nevera postala nekakšna podedovana zmeda, oddaljenost od korenin, nenasilno čudenje nad religijskimi praksami in govoricami.« To je potrdila že leta 1983 tudi neka raziskava med mladimi Vzhodne Nemčije: »Pojmi bogoslužje, oltar (...) izraziti večini vprašanih niso nič povedali (...).«²⁵ Podobno ugotavlja tudi G. Davie za sodobno Evropo, namreč da je v njej med mladimi zelo razširjena religijska nepismenost, da le-ti z osnovnimi religioznimi vsebinami in simboli sploh niso seznanjeni oz. z njimi nimajo kaj početi.²⁶

Še zlasti danes, ko se za religijo zanimajo ljudje, ki za sabo nimajo tradicionalne religiozne socializacije v Cerkvi, torej taki, ki z njenimi pojmi in izrazi niso odraščali in so jim ti neznani, to lahko predstavlja precejšen problem za prepričljivo nastopanje Cerkve v sodobni družbi in za pridobivanje ljudi za krščanstvo. Študent teologije T. Jenko v zvezi s tem npr. opaza, »da je Cerkev tudi preveč usmerjena sama vase. Ko sem želel svojim prijateljem, tudi neverujočim, predstaviti brošuro »Izberi življenje«, sem naletel na težave. Brošura govori predvsem o odnosih v Cerkvi in o pogledih kristjanov na Cerkev, družbo, kulturo, državo. Vsebuje pojme in teološko govorico, ki jo kristjani razumemo, nekristjani pa ne. Ti ne poznajo osnovnih sestavin verovanja, verskih resnic, zapovedi, zaklada Cerkve. Jezik Cerkve jim je tuj. Morda se je ob tem v meni ustvaril vtis, kakor da je brošura namenjena le kristjanom, ne pa tudi tistim, ki so zunaj Cerkve.«²⁷

Prav ta Jenkova izjava dobro ilustrira to, v čemer vidi Gallagher globok

²³Prim. Gallagher, M. P. (2003): *Spopad simbolov. Uvod v vero in kulturo*, Ljubljana, Družina, str.158.

²⁴Zulehner, P.M. (1999c): »*Geh und stelle meine Kirche wieder her*« V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 8. marca 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/sites/swift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.

²⁵Barz, H. (1992): *Religion ohne Institution*, Opladen, Leske und Budrich, str. 101-107.

²⁶Prim. Davie G. (2005): *Religija v sodobni Evropi*, Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, str. 133.

²⁷*Cerkev potrebuje prepib*, v: *Družina* 41 (18. Oktobra), Ljubljana, Družina, str.12.

problem glede razumevanja evangelizacije v Cerkvi danes. Cerkev namreč svojo nalogo oznanjevanja še vedno razume podobno, kot jo je razumela pred temeljno spremembo v kulturi, pred tem, ko je zahodna družba iz enega samega in celoto življenja prepredajočega nekdanjega krščanskega svetovnega nazora prešla v kulturo, za katero sta značilna pluralizem in pomanjkanje prostora za temeljna vprašanja človekove eksistence. »Večina govorjenja o evangelizaciji kar nekako predpostavlja določene vedenjske vzorce ali dispozicije, ki jih največkrat sploh ni (več), ampak bi jih bilo treba ustvarjati in spodbujati.«

²⁸ Temeljni religiozni problem sodobne evropske kulture je namreč zaradi njene zaposlenosti s tostranstvom prav pomanjkanje zastavljanja globinskih vprašanj človekove eksistence samo. Evangelizacijski stil Cerkve pa je več ali manj še vedno tak, kot je bil, ko je bila kultura prežeta z religijo in ko je bilo krščanstvo pravzaprav edina resna možnost, ki jo je kultura kot orientacijski sistem ponujala. Zdaj, ko je »ta običajni čut svetega izginil« pa biti kristjan in celo sploh biti religiozen ni več samoumevno.

Še posebno velik problem pa za tradicionalne religiozne skupnosti predstavlja to, kako obdržati in pridobiti mlade. Mladih liturgija, pri kateri ni praktično ničesar njihovega, ničesar iz njihove lastne kulture, ne more nagovoriti. Tako je glede religioznosti mladih Gallagher opazil pojav »nedramatičnega prostora nepripadnosti«²⁹ - ne gre skratka ne za zanimanje in ne za odpor, pač pa za ravnodušnost. Ker pa je vsaka verska skupnost in celo že vsaka posamezna župnija »presenetljivo multikulturalna« in ker starejši religiozni izrazi in simboli ljudi, ki se gibljejo pretežno v družbenih krogih, ki jih bolj izrazito zaznamuje novejša kultura, ne dosežejo več, »je jasno, da je krščanstvo brez nanovo izumljene duhovnosti obsojeno na to, da postane za mlajše generacije muzejski predmet. (...)« Zato si mora v spremenjenih družbenih okoliščinah »vera izdelati nov jezik (...)«

Za to, da cerkveno posredovano krščanstvo na ljudi nima večjega vpliva, kot ga dejansko ima, da zanje ni »relevantnejše«, oz. da je, kot pravi Gallagher, »versko slabokrvno«, nosi tako gotovo vsaj del zaslug značilna institucionalna negibljivost, pa tudi odnos Cerkve do sodobne kulture, ki je marsikdaj podcenjujoč. Tako »verska slabokrvnost nastane, ko prejemnik naleti le na ustaljene ali samozadovoljne podobe neke institucije in ko oznanjevalcem vere ne uspe spoštljivo stopiti v kulturo prejemnika.«³⁰

²⁸Prim. Gallagher, M. P. (2003): *Spopad simbolov. Uvod v vero in kulturo*, Ljubljana, Družina, 158-159.

²⁹Prim. Gallagher, M. P. (2003): *Spopad simbolov. Uvod v vero in kulturo*, Ljubljana, Družina, str. 157, 190, 188.

³⁰Gallagher, M. P. (2003): *Spopad simbolov. Uvod v vero in kulturo*, Ljubljana, Družina, str. 158-159.

„O SPOZNAVNEM POMENU MITOLOŠKE MATRICE ČLOVEKOVEGA DOJEMANJA

*»Le kdo bi dvigal hrup zaradi čudeža?
Jaz, na primer, sploh ne vidim drugega ko čudeže (...).*

*Vsaka ura teme in svetlobe je zame čudež, vsak kubik prostranstva je
čudež,
vsak kvadratni jard zemske površine je z njimi pokrit,
vsaka ped notranjščine jih je prepolna.*

*Morje je zame neprenehen čudež,
ribe, ki plavajo, skale, nihanje valov, ladje z ljudmi na krovu -
so mar mogoči večji čudeži?«³¹
(Walt Whitman, Čudeži)*

Kje iskati izkustvo »popolnoma drugačnega« ?

Predvsem dve poti sta glede tega mogoči. Lahko ga iščemo načrtno, po določeni metodi mistike, druga možnost pa je ta, da smo pozorni na njegovo pojavljanje sredi našega vsakdana, da se, skratka, ustrezno »senzibiliziramo« za opazovanje sledov »transcendentnega« v svetu in našem življenju.

Vsekakor pa je za vprašanje religioznosti zelo pomembno naslednje dejstvo: »Religijski pomen srečujemo (...) na predpojmovnem področju intuitivne dejavnosti, ki jo imenujemo domišljija,« zato je religija »v prvi vrsti sad ustvarjalne domišljije.«³²

Kje lahko torej človek sreča tisto, kar ga presega, transcendentno, »popolnoma drugačno«? »Kadar dam splošnemu visok pomen, navadnemu skrivnostem ugled, znanemu dostojanstvo neznanega, končnemu neskončen sij, na ta način to romantiziram,«³³ pravi A. Martin o eni od dimezij sodobne religioznosti, o hrepenenju ljudi po nečem, kar zmore očarati. To njihovo težnjo povezuje z željo po »ponovnem začaranju«³⁴ sveta, ki ga je moderni racionalizem poskušal zreducirati zgolj na njegovo funkcionalno plat. »Obstaja hrepenenje, ki se ga ne da zadovoljiti s funkcionalnim in stvarnim opazovanjem sveta. Ne v »mrtvem« svetu materije, ampak v - vsekakor tudi realnem - svetu, želimo

³¹Whitman W.(1962): *Travne bilke*. Ljubljana:Mladinska knjiga, str.80.

³²Prim. Gallagher, M. P. (2003): *Spopad simbolov. Uvod v vero in kulturo*, Ljubljana, Družina, str. 162.

³³Novalis (1997): *Werke*, Muenchen, 384f., citirano po A. Martin, n.d., 73.

³⁴Prim. Martin, A. (2005): *Sehnsucht – der Anfang von allem*, Ostfildern,Schwabenverlag AG, str. 73-74.

živeti, za katerega se zdi, da je ustvarjen iz skrivnostne poezije. Ne spremenijo se pojavi, ampak pogled nanje (...).«

P. Berger v zvezi s to človekovo težnjo in njeno povezavo z religioznostjo govori o »mitološki matrici« človekovega dojetanja, ki »povsem zagotovo ne pripada preteklosti, ampak predstavlja vedno prisotna tla za čudenje in ponovno začudenje.«³⁵

V njej vidi posebno sposobnost oz. poseben vidik človekovega dojetanja stvarnosti, ki je v tej kulturi po krivici potisnjena ob stran in ji je po krivici odvzeta verodostojnost: »Naši predniki niso vedeli ničesar o fiziki delcev, toda govorili so z angeli. Privzemimo, da smo skozi naše poznavanje jedrske fizike dejansko pridobili novo dimenzijo *resničnosti*. Ali ne bi bilo lahko tako, da se nam je tudi ena resničnost *izgubila*, ko se je naš pogovor z angeli končal? Ali *lahko* res tako zanesljivo vemo, da resnice moderne fizike nujno implicirajo neresničnost angelov?«³⁶

Prav ta,³⁷ v moderni kulturi doslej pozabljen človekova sposobnost za čudenje, ki so ji prvobitnejše kulture posvečale bistveno večjo spoznavno vrednost, ima spoznavno dejansko lahko velik pomen. Tako Berger meni, da je povsem mogoče, da je človeštvo s kulturnim razvojem, s tem, ko se je čut za mitološko, za čudenje nad svetom vedno bolj umikal racionalnemu in predmetnemu pogledu na stvari, izgubilo dostop do realnosti, ki ga je »v somraku jutra svoje zgodovine« še posedovalo. Prav tako se mu zdi mogoče to, da se človek s to sposobnostjo in tudi nagnjenjem k taki interpretaciji sveta že rodi in da mu je tako v otroštvu dostop do druge realnosti odprt, kasneje pa se »v nekem v bistvu žalostnem procesu odrasčanja izgubi.« Če je tako, »potem bi bilo lahko to, kar imamo navadno za napredek, dejansko deprimirajoča zgodovina izgube spoznavnih možnosti.«

Nekaj precej podobnega temu Bergerjevemu mnenju o otroštvu kot tistem stanju človekovega bivanja, ki je še posebej povezano z realnostjo onkraj vsakdana, s transcendentnim, z ontološkimi temelji človeka, je mogoče razbrati tudi iz naslednje izjave C. G. Junga: »...otrok simbolizira predzavestno in nadzavestno bistvo človeka. Njegovo predzavestno bistvo je nezavedno stanje najzgodnejšega otroštva: njegovo nadzavestno bistvo pa je analogna anticipacija posmrtnega življenja. V tej ideji je izražena vseobjemajoča narava psihične celote /.../ »Večni otrok« v človeku je neopisljivo doživetje, neskladnost, ovira

³⁵Prim. Berger, P. L. (1994): *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus, str.161.

³⁶Berger, P. L. (1994): *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus, str. 19.

³⁷Prim. Prim. Berger, P. L. (1994): *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus, str. 160-161.

in božanska izključna pravica. /.../ neizmerljivo, ki določa najvišjo vrednost ali nevrednost osebnosti.«³⁸

O tem, da prav na področju človekove sposobnosti za čudenje, za očaranje, leži globji dostop do človekove duševnosti, da je to tisto, kar ima nanj in na njegovo religioznost dejansko zelo velik vpliv, je razmišljal že kardinal Newman, ko je zapisal, da noben človek ni pripravljen postati mučenec zgolj za logično sklepanje³⁹ in da je praviloma domišljija in ne razum tisto, kar uspe nagovoriti srce. Bil je prepričan, da nevernost ni posledica pomanjkljivih razumskih utemeljitev, pač pa »razpoloženja človekovega srca«, pri čemer se »boj« med vero in nevero bije prav na področju domišljije.

Glede tega, da je današnji cerkveni način posredovanja religioznih vsebin predvsem verbalen ter racionalen, je za načrtovanje pastoralnega dela zelo pomembno upoštevati, »(...) da kriza vere ni v prvi vrsti kriza veroizpovedi ali sporočila, marveč kriza *govorice ali prenosnikov vere*.«⁴⁰ Problem je drugod, ne v vsebini sporočila kot taki, pač pa v samih predpogojih religioznosti, v pozabi človekove »mitološke matrice« kot njegovega glavnega naslovnega mesta za religijo. Gallagher zato, ker opaža v sodobni kulturi izgubo sposobnosti za čudenje in s tem sploh osnovne »razpoložljivosti« za religiozne vsebine meni, da je prva naloga pastoralnega dela prav ustvarjanje tovrstne razpoložljivosti kot temeljne predpostavke za sprejem religioznega oznanila. Potrebno je torej predvsem »prebujati hrepenenje.«⁴¹

Berger glede vprašanja iskanja izkustva »popolnoma drugačnega«, ki je za posameznikovo religioznost nujen pogoj, meni, da je treba pozornost obrniti od »senzacionalnih« izkustev »religioznih virtuozov« (Weber) na prezrto dejansko prisotnost izkustev »popolnoma drugačnega« v življenju vsakega posameznika, ki so sicer najbrž manj senzacionalna v občem smislu, zato pa toliko bolj pomembna za njega samega. Pri tem je »mitološko matrico« njegovega dožemanja potrebno ponovno rehabilitirati.

O človekovem dostopu do krščanstva prav preko njegove prirojene »mitološke matrice«, o njeni spoznavni vrednosti,⁴² piše Berger naslednje: »Ali dajejo ta tla zgolj iluzije? Menim, da ne. Bog krščanstva je res en sam, to pa ne pomeni, da mu lahko predpisujemo, koliko obrazov sme zavzeti, ko se prikazuje ljudem.« Kot jasen dokaz za to, da ima krščanski Bog več obrazov, navaja že

³⁸Krofflič, R. (2002): *Izbrani pedagoški spisi, Vstop v kurikularne teorije*, Ljubljana, Zavod republike Slovenije za šolstvo, str. 69.

³⁹Prim. Gallagher, M. P. (2003): *Spopad simbolov. Uvod v vero in kulturo*, Ljubljana, Družina, str. 161.

⁴⁰Gallagher, M. P. (2003): *Spopad simbolov. Uvod v vero in kulturo*, Ljubljana, Družina, str. 160-162.

⁴¹Prim. Gallagher, M. P. (2003): *Spopad simbolov. Uvod v vero in kulturo*, Ljubljana, Družina, str. 160.

⁴²Prim. Berger, P. L. (1994): *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus, str. 161-162.

sam nauk o sveti Trojici, eno osrednjih krščanskih dogmatskih trditev. Ne moremo torej kar predpostaviti, da so vsi »obrazi Boga«, torej vsi načini, na katere Bog dejansko komunicira s človekom, izrecno in poimensko naštetih v Svetem pismu in ne moremo »kozmosu odreči vsakega pojavljanja Boga, ki ga ni v kanoničnih knjigah.« Osredotočenje predvsem na »nauk« torej tudi s tega zornega kota potrebuje »zrahljanje«. Potrebo po iskanju »novih obrazov« Boga Berger utemeljuje na ta način, da izhaja iz neke druge verske resnice krščanstva oz. preusmeri pozornost nanjo: »Jedrni stavek bi se lahko glasil: Krščanska vera ima v vidu *zakramentalni Universum*.« Pravilno krščansko razumevanje zakramentov je tako, ki »vidnih znakov nevidne božje milosti« -taka je namreč opredelitev pomena zakramentov - ne omejuje predvsem na to, kar ponavadi pod tem izrazom pojmuje, na abstraktne simbole, pač pa išče to »zakramentalnost« tudi drugje, v življenjskih dogodkih kot »živo, učinkovito prisotnost« (kot sam pravi – »primerljivo objemu, ki oznanja obstoj naklonjenosti«).

Religije s svojimi svetimi spisi in obredi nudijo t.i. »posredni dokaz«⁴³ za obstoj transcendence, izkustvo »iz druge roke«. Ker pa je za religioznost nujno »izkustvo iz prve roke«, je eden bistvenih razlogov za obstoj religioznih institucij prav v nalogi, to vrsto izkustva vedno znova omogočati – npr. s temu primerno oblikovano liturgijo. To potrjuje npr. Zulehnerjeva raziskava,⁴⁴ ki kaže, da je med ljudmi zelo cenjeno doživetje maše v gorah, ki združuje doživetje narave in liturgičnega praznovanja, kar je gotovo povezano z omenjeno človekovo »mitološko matrico«.

Vendar pa Berger poudarja, da se transcendentno ne pojavlja zgolj znotraj Cerkve. Nadvse pomembni so tisti pokazatelji transcendence oz. »obrazi« Boga, ki jih lahko odkrivamo v vsakdanjem življenju, med katerimi omenja npr. osvobajajoče izkušnje humorja, igre, zabave, lepote, globoko zakoreninjeno sposobnost za upanje, stalno iskanje smisla, prepričanje, da obstajajo dejanja, ki so izraz človečnosti in taka, ki so izraz nečlovečnosti... Simone Weil je npr. izkustvo⁴⁵ prisotnosti Boga našla v lepoti sveta, v ljubezni do bližnjega in v liturgiji, še posebno v gregorijanskem koralu. Sem spadata tudi Avguštinovo izkustvo greha in Kasijanovo izkustvo optimizma. Ta izkustva nakazujejo, da za našim običajnim svetom in načinom doživetja obstaja še neka drugačna realnost, kaže na obstoj še nekih drugačnih pravil in kriterijev, kot so

⁴³Prim. Berger, P. L. (1994): *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus, str. 144-145.

⁴⁴Prim. Zulehner, P. M., Beranek, M., Gall, S., Koenig, M. (2004): *Gottvoll und erlebnisstark*, Ostfildern, Schwabenverlag AG, str. 63.

⁴⁵Prim. Kaufmann, F. X. in Stachel, G. (1980): *Religioese Sozialisation*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, str. 156.

tista, ki jim v vsakdanu običajno pripisujemo največji pomen. Po Bergerju je »odločitev vere« prav naša osebna odločitev,⁴⁶ ali tem lastnim izkustvom ne bomo prisojali posebnega pomena, ali pa jih bomo pojmovali kot »kažipot do transcendence« - vera je skratka prav človekova zavestna in hotena odločitev, da si jih bo razlagal kot znamenja Božje navzočnosti. Vsak človek mora konec koncev izbirati med dvema svetovoma,⁴⁷ meni Berger, med »hermetično zaprtim svetom« in svetom »z okni k transcendenci«. In pozitivno pri odločitvi za religiozni pogled na svet je prav to, da z njim človek doživi svet kot »(...) posvečenja poln svet (...) simbolov: to pomeni, dokazuje se kot svet, v katerem vidna realnost vsebuje mnoge namige na nevidno navzočnost Boga.«

Tudi Kaufmann in Stachel zelo pozitivno ocenjujeta pomen, ki ga ima tak pogled na življenje za vernika – predvsem s stališča preprečevanja dogmatizma in legalizma: »Naučiti se, vero obračati na svetne in duhovne situacije, spremeni mišljenje in jezik. Doktrina stopi v ozadje. Principi izgubijo svojo tabuizirajočo, tesnobo sprožajočo funkcijo. Izkustvo je dospelo za njih in izpolnjuje iz privlačnosti do dobrega in v nenehnem učenju iz tega, kar uspe in tega, kar se ponesreči njihovo zahtevo, včasih ne, da bi jo sploh poznalo. Govorjenje o Bogu, ki o njem preveč ve in negotovost takega znanja, (...), ne služi izkustvu Boga.«⁴⁸

Najbrž nosi kar nekaj krivde za neupoštevanje odločilnega pomena osebnih religioznih izkustev v Cerkvi tudi to, da kot izkustva »popolnoma drugačnega« vidimo zgolj taka senzacionalna religiozna izkustva, kakršne so doživeli apostoli, sv. Pavel ali Tereza Avilska, izkustva, kakršna so imeli »religiozni virtuozi«, izgubili pa smo čut za zaznavanje manj senzacionalne in tako rekoč nenehne prisotnosti transcendentnega, za zaznavanje »čudežev« sredi vsakdana. Tudi v sodobni duhovnosti je mogoče najti mnogo na senzacionalnost navezanih predstav o tem, kaj naj bi religiozno doživetje pomenilo. Neka informatorka je A. Martin učinek, ki jo je nanjo imel njen poskus meditacije, opisala takole: »V meditaciji so vsi udeleženci opisovali veličastne, senzacionalne izkušnje; videli so slike, svetovi krasnih barv so se odpirali, enemu se je prikazal angel in mu povedal pomembne besede – le jaz nisem doživela čisto nič. Pri meni je bilo preprosto samo prazno in tiho. Jaz preprosto ne morem videti nič.«⁴⁹ Verjetno tudi zaradi preventive pred tovrstnimi razočaranji ljudi Cerkev nekaj, kar je za religioznost bistveno, rajši opušča.

⁴⁶Prim. Berger, P. L. (1994): *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus, str. 145.

⁴⁷Prim. Berger, P. L. (1994): *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus, str. 147-148.

⁴⁸Prim. Kaufmann, F. X. in Stachel, G. (1980): *Religiose Sozialisation*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, str. 156.

⁴⁹Martin, A. (2005): *Sehnsucht – der Anfang von allem*, Ostfildern, Schwabenverlag AG, str. 79-80.

Vendar pa je priložnosti za religiozna doživetja dovolj, le dovolj senzibilni moramo postati,⁵⁰ da jih znamo videti: »Krščanska vera pravi, da se Bog igra s človeštvom veliko igro skrivalnic, da pa tudi daje neštete namige za to, kje se skriva.« Zato je potrebno, da vernik razvije »tretje uho«, da bo, če se nekoliko potrudi, z njim lahko slišal »temne pesmi Boga« tudi sredi »trušča svoje svetne eksistence,« pravi P. Berger.

⁵⁰Prim. Berger, P. L. (1994): *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus, str. 148.

::LITERATURA

- Barz, H. (1992): *Religion ohne Institution*. Opladen: Leske und Budrich.
- Berger, P. L. (1994): *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus.
- Boff, L. (1986): *Cerkev: karizma in moč*. Maribor: Založba Obzorja.
- Davie G. (2005): *Religija v sodobni Evropi*, Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Gallagher, M. P. (2003): *Spopad simbolov. Uvod v vero in kulturo*. Ljubljana:Družina.
- Kaufmann F. X., Stachel G. (1980): *Religiose Sozialisation*, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 25, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Kroflič, R. (2002): *Izbrani pedagoški spisi, Vstop v kurikularne teorije*. Ljubljana:Zavod republike Slovenije za šolstvo.
- Luckmann T.(1997): *Nevidna religija*, knjižna zbirka Krt 104. Ljubljana: Krtina.
- Luckmann T.(1989): *Obredi kot premagovanje mej življenjskega sveta*, V:*Nova revija*, leto8/št. 83/84,Ljubljana:Nova revija,str.422-430.
- Lupša, M. (2002): »Intervju.« V: *Jana*, leto4/št.6, Ljubljana:Delo, str. 12-13.
- Martin, A. (2005): *Sehnsucht – der Anfang von allem*. Ostfildern:Schwabenverlag AG.
- Perše, B. (2011): *Prihodnost župnije*. Ljubljana:Teološka fakulteta
- Perše, B. (2014): *Župnije v dekaniji Ljubljana-Moste. Občestva na poti načrtovanja Pridite in poglejte*, zbirka Raziskave Rim (1), Ljubljana:Angla.
- Roegele O. B., Beckmann H.(1977): *Warum unsere Kirchen leerer werden...*, (zbirka Texte +Thesen,82). Zürich:Edition Interfrom AG.
- W. H. Swatos, jr.(1998): *Encyclopedia of religion and society*. Walnut creek, London, New Delhi:Altamira Press.
- Whitman W.(1962): *Travne bilke*. Ljubljana:Mladinska knjiga.
- Zulehner, P. M. (1998): *Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit*. Ostfildern: Schwabenverlag AG.
- Zulehner,P.M. (1999e): »Geh und stelle meine Kirche wieder her« V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 8. marca 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&cso=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.
- Zulehner P. M., Beranek M., Gall S., Koenig M. (2004): *Gottvoll und erlebnisstark*. Ostfildern:Schwabenverlag AG.