

PREMA NOVOME GOVORU VJERE

Ana Gabrijela ŠABIĆ, Zagreb

Sažetak

U prvome dijelu razrađuje se suodnos jezika i čovjeka u njegovu sebe-očitovanju i sebe-ostvarenju. Osobito se ističu ovi aspekti: jezik kao bitna sastavnica ljudskoga života; stvaralačka snaga jezika; dimenzija slušanja kao konstitutivna sastavnica ljudskoga govora; životna kontekstualiziranost jezika bitno je njegovo obilježje.

U drugome dijelu razrađuje se pojam govora vjere te njegovi bitni aspekti: u govoru vjere ostvaruje se višestruka povezanost života i govora; performativna snaga govora vjere; u govoru vjere najbolje se očituje »slika o Bogu« i »slika o čovjeku«; govor vjere kao dijalog, kao su-govor; govor vjere kao osoban, pojedinačan govor i kao govor zajednice/zajedništva; govor vjere događa se kao suživot različitih stilova izražavanja; govor vjere istodobno je zadan (biblijski govor i govor tradicije) i uvijek se iznova stvara u osobnoj i pojedinačnoj riječi.

U središnjemu dijelu razrađuju se problemi u govoru vjere: a) nemoć govora vjere da izrekne/navijesti novo: nove informacije, nove sadržaje i novo iskustvo; b) ometeno razumijevanje odnosno nerazumijevanje govora vjere; c) stilsko-komunikacijski neprimjeren govor vjere; d) zapreke koje u govoru vjere nastaju zbog nerazvijenih odnosa komuniciranja u Crkvi.

U završnome dijelu promišlja se o tome kako stvaralački mijenjati govor vjere.

Ključne riječi: govor vjere, dimenzija slušanja, performativna snaga govora vjere, kriza govora vjere, zapreke u govoru vjere, nerazumijevanje govora vjere, novi govor vjere.

Jezik je, kao što se često ističe, način čovjekova postojanja, unutarnja kvaliteta ljudskoga života, mogućnost čovjekova života odnosno suživota s drugim/drugima, mogućnost čovjekova osobnoga očitovanja i osobnoga ostvarenja (sebe-očitovanja i sebe-ostvarenja). Jezik je isto tako, prisjetimo se Heideggerova slikovita izraza, kuća bitka, a u toj je »kući« vrlo važna dimenzija čovjekove religioznosti.

Stoga nije pretjerano ustvrditi da je jezik, i to kao bitna *sastavnica života*, nešto najljudskije u čemu čovjek jest – i sa svojom poviješću, i sa svojom sadašnjošću i sa svojom budućnošću. Jezik je, naime, neiscrпно bogata stvarnost u kojoj čovjek jest – primajući od te stvarnosti i sustvarajući je – sa sobom, s drugima, s Bogom. Ili, drugačije rečeno: upravo u riječi i po riječi – vlastitoj i tuđoj – postajemo ono što jesmo i na što smo pozvani da sve više budemo: kao pojedinačne, jedinstvene osobe, prepoznatljive po kulturnom, nacionalnom, vjerničkom i drugim aspektima vlastitoga identiteta.

Za temeljno razumijevanje govora vjere prijeko je potrebno voditi računa o *stvaralačkoj snazi jezika*. Riječ je o snazi koja sudjeluje u promjeni cjelokupne stvarnosti, koja sudjeluje i u promjeni čovjekova života, njegova postojanja. U tom kontekstu važno je također podsjetiti da je jezik stvarnost koja se razvija i mijenja.

Da bi se ostvarila stvaralačka snaga jezika koja u govoru vjere obuhvaća najkonkretniju ljudsku stvarnost, prožetost konkretnoga života transcendentnošću te tradicijski životni tijek ljudskoga vjerničkog postojanja koji uključuje prošlost, sadašnjost i budućnost, na poseban je način relevantna *dimenzija slušanja*. Dimenzija slušanja očituje se kao konstitutivna sastavnica ljudskoga govora, a time i kao važna sastavnica ljudskoga postojanja. U čovjekovoj jezičnoj djelatnosti ostvaruje se specifičan suodnos govora i šutnje: šutnje kao dimenzije slušanja, osluškivanja riječi Božje, riječi ljudske, vlastite unutarnje riječi i šutnje kao zrenja vlastite riječi upućene Bogu i drugome.

U tumačenju fenomena govora vjere podsjećamo na činjenicu – koju svatko od nas iskustveno vrlo dobro »znade«, osjeća i živi – da je jezik »upleten u čovjekov životni kontekst«. Jezik, prema tome, ima toliko semantičkih ostvarenja u koliko je različitih životnih situacija »primijenjen«¹ ili, točnije, u koliko se životnih situacija ostvaruje.

Istraživanjem toga područja bavi se semantička (ili semiološka)² pragmatika, najmlađa semantička disciplina koja istražuje »treću dimenziju znaka«: istražuje relacije (veze, odnose) između jezika (jezičnih znakova) i korisnika jezika³. Pritom se poseban naglasak stavlja na životnu praksu onih koji sudjeluju/pridonose u ostvarivanju jezične prakse. To je osobito važno jer zajednička uporaba obli-

¹ Usp. Anton GRABNER-HAIDER, *Sprachanalyse und Religionspädagogik*, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1973., str. 17.

² Dok njemački autori rabe termin semantička pragmatika, D. ŠKILJAN za isti pojam rabi termin semiološka pragmatika. Usp. Dubravko ŠKILJAN, *Pogled u lingvistiku*, Školska knjiga, Zagreb, 1980., str. 189. Iako je moguće jasno naznačiti značajske razlike u primijenjenim terminima, u ovome nam se kontekstu to ne čini prijeko potrebnim.

³ Usp. A. GRABNER-HAIDER, *nav. dj.*, str. 8.

kuje i stvara jezik. Konkretno, jezična stvarnost (jezični razvoj, njegove promjene, trajanje...) počiva na konkretnim socijalnim strukturama, na dinamičnom odnosu između pojedinaca, grupa i institucija. Taj je proces, dakako, uzajaman: svaka sociokulturna promjena uvjetuje i promjene jezičnoga sustava znakova (pojednostavljeno: jezika), a jezik pak, s druge strane, utječe na formiranje onih koji sudjeluju u jezično-komunikacijskom činu.⁴

Pojedini autori također naglašavaju da je povezanost jezika i konkretnoga života, dakle svojevrsna situiranost jezika u čovjekov život, konstitutivna za jezik. I upravo postojanje (ili nepostojanje) autentičnoga suodnosa jezika i konkretne stvarnosti jedan je od sržnih elemenata za razumljivost – ili još točnije: za uvjerljivost govora vjere.

1. O govoru vjere općenito

Govor vjere jest govor kojim nam se priopćava riječ Božja i govor kojim odgovaramo na darovanu riječ Božju⁵. Govor vjere kao darovana riječ prenosi se u pisanoj riječi Božjoj (Svetome pismu odnosno pisanoj Predaji) te u usmeno predanoj riječi Božjoj (usmenoj Predaji). Govor pak vjere kao odgovor na darovanu riječ Božju ostvaruje se osobnim primanjem i novim iskazivanjem te riječi, osobito kreativnim slušanjem, naviještanjem i molitvenim slavljenjem Radosne vijesti o novome Božjemu svijetu. Tako vjernik – i kao pojedinac i kao sudionik u vjerničkome zajedništvu – sudjeluje u primanju, stvaranju i slavljenju novoga Božjega svijeta, novoga načina postojanja.⁶

⁴ Usp. *isto*, str. 19.

⁵ To je ona jezično-vjernička stvarnost koju Ivan GOLUB naziva *Bogudana riječ*, za razliku od *Bogomdane Riječi*. O odnosu Bogudane riječi i Bogomdane Riječi autor kaže: »Odgovor na Bogomdanu Riječ jest čovjekova *odazovna riječ* (istaknula A. G. Š.) ili respozorno prihvaćanje Bogomdane Riječi, jest, dakle, čovjekova Bogudana riječ. Bogudana riječ razmjerno Bogomdanoj Riječi također nije 'flatus vocis', odnosno tek recitacija iskaza, već je ona također uosobljena, utjelovljena riječ čovjekova, tj. čitavo čovjekovo postojanje pretvoreno, iskazano u riječ prihvaćanja od Boga dane Riječi. Tako je, prema Bibliji, i Bogomdana Riječ i Bogudana riječ zapravo utjelovljena. Bogudana, dakle, riječ ili vjera po Bibliji jest čovjekovo osobno i kolektivno postojanje pretvoreno u pozitivnu respozornu riječ; vjera je utjelovljena čovjekova Bogudana riječ, uzvraćena Bogomdanoj Utjelovljenoj Riječi Božjoj.« Ivan GOLUB, *Prijatelj Božji*, Naprijed, Zagreb, 1990., str. 57.

⁶ Usp. BISKUPI (BIVŠE) JUGOSLAVIJE, *Radosno naviještanje evanđelja i odgoj u vjeri. Temeljne smjernice o obnovi religioznog odgoja i kateheze* (RNE), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1983., br. 39. Usp. također, HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Plan i program katoličkoga vjeronauka u osnovnoj školi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998., osobito str. 12 i 40.

U govoru je vjere, očito, riječ o dubokoj i višestrukoj prožetosti života (opće-ljudskoga i vjerničkoga) i govora. Razumljivo, ta se prožetost uvijek očituje različito – i u životu svakog pojedinca i u životu većih i manjih zajednica. S tim u vezi važno je naglasiti – kao bitno za uvjerljivost i prihvatljivost govora vjere, a što osobito proučava moderna teologija jezika⁷ – da govor vjere posjeduje ne samo ekspresivnu nego i *performativnu snagu*. Riječ je dakle o snazi, sposobnosti govora vjere da mijenja stvarnost, da djeluje i sudjeluje u njoj.⁸

Stoga se u govoru vjere, upravo zbog njegova performativnoga djelovanja (ili nedjelovanja) u različitim životnim i komunikacijskim situacijama, možda najbolje (a nekad i najbolnije) očituje/otkriva naša »slika o Bogu« i »slika o čovjeku«.

Govor vjere bitno se ostvaruje kao *su-govor* i kao *raz-govor*, kao dijalog. Taj govor, kao nezamjenjivu sastavnicu, bitno uključuje slušanje. Zato istinski govor vjere omogućuje pravo sporazumijevanje: spo-razum istodobno pretpostavlja i omogućuje promjenu, novu kvalitetu u odnosima, a time i razvijanje nove kvalitete u osobi kao pojedincu i kao sudioniku vjerničkoga zajedništva.

Kada pak govorimo o govoru vjere kao dijalogu, nužno je naglasiti nekoliko bitnih dimenzija toga dijaloga. Ponajprije, riječ je o dijalogu sa sobom, s Bogom, s drugima kao pojedincima, s drugima u zajednici, te sa svime što postoji. Istodobno, riječ je o dinamičnom dijalogu – koji uvijek uključuje dimenziju osobnoga stava, pa i vrednovanja – između sadašnjosti (našega vjerničkoga »dana«) i tradicije, shvaćene kao živi tijek/trajanje.

Govor vjere ostvaruje se kao osoban, *pojedinačan govor* i kao *govor zajednice* ili zajedništva. Jezično-komunikacijsko zajedništvo različito se događa i izriče: na primjer, u zajedničkom ispovijedanju i slavljenju vjere u liturgijskim slavljinama, u naviještanju vjere, u katehetsko-komunikacijskome djelovanju te u

⁷ Usp. W. A. PATER, *Theologische Sprachlogik*, München, 1971.

⁸ Usp. Edward SCHILLEBEECKX, »Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem«, u: *Concilium*, 9 (1973.), 5, str. 326; usp. G. BAUDLER, »Das Sprachproblem in der Religionspädagogik«, u: Erich FEIFEL (ur.), *Handbuch der Religionspädagogik*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Benziger, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1973., sv. 1, str. 158.; Bernhard CASPER, *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1975., osobito str. 42–43; usp. također: Ulrich HEMEL, *Theorie der Religionspädagogik. Begriff – Gegenstand – Abgrenzungen*, Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke, München, 1984., str. 303. – Termin *performativna snaga* u hrvatskome bismo jeziku mogli, semantički dovoljno blisko i dovoljno cjelovito, izraziti riječima *preoblikovna* odnosno *preobrazbena snaga* jezika. Dodajmo da Riječ Božja, kao *Bogomdana Riječ* (usp. I. Golub), posjeduje najiskonskiju i najdublju performativnu, dakle preoblikovnu/preobrazbenu snagu. O performativnosti Božje riječi čitamo na doista mnogim mjestima u Bibliji. Ovdje spominjemo samo neka: Mudr 1,11; 16,12–26; 18,15; Sir 6,5; 18,16–17; 21,17; Iz 50,4; 55,10–11; Jr 23,29; Mt 8,8; Mk 4,20; Lk 7,7; 8,11; Iv 6,63; Dj 2,41; 6,7; 12,24; 19,20; 2 Sol 3,1; Heb 4,12.

ostalim oblicima zajedničkoga života i rada u kršćanskoj zajednici. Stoga se može sasvim opravdano ustvrditi da je govor vjere istodobno i posljedica i prethodnica naših odnosâ na području vjerničkoga života: u Crkvi općenito, u župi, u obitelji, u vjeronaučnoj grupi... Riječ je, naime, o tome da je govor vjere i posljedica i prethodnica naših vjerničko-komunikacijskih iskustava.

Promatramo li govor vjere s jezikoslovnoga aspekta, očito je da to nije neki posve »nov«, »poseban« govor. Govor vjere polazi od *prirodnoga jezika*⁹, a specifičan je po stvarnosti na koju se odnosi – ili još točnije: po životnoj stvarnosti u kojoj se i iz koje se događa. Taj je govor karakterističan i po tome što, za razliku od jednodimenzionalnoga (točno određenoga i shvatljivoga) govora, posjeduje posebnu *značenjsku dubinu*. On, naime, posjeduje aktivnu *evokativno-apelativnu*¹⁰ snagu koja doziva/poziva slušatelja/govornika u beskrajne dubine riječi i izraza. Otkrivanje značenjski bogatoga govora događa se u izvornome dijalogu, dakle u specifičnome i jedinstvenome jezičnome događanju, između bremenitih riječi (značenjski »teških« riječi) i slušatelja/govornika odnosno njegova životno-iskustvenoga svijeta. U takvome jezičnome događanju, u takvoj *jezičnoj igri*, prisutna je – i to kao vrlo važna spoznajno-komunikacijska dimenzija – slušateljeva fascinacija i intuitivno otkrivanje bremenitih riječi, tj. značenjski dubokoga govora. Očito, bremenite riječi i izrazi – koji djeluju kao živ jezik te pozivaju slušatelja u svoje dubine – govore uvijek više nego jednodimenzionalni izrazi koji nemaju životno-iskustvenoga uporišta i u kojima je sve dorečeno.¹¹ Spomenimo također, što je za govor vjere vrlo važno, da pojedini autori (na primjer: R. A. Evans) značenjsku dubinu govora nazivaju *simboličkom dimenzijom*.¹²

⁹ Pojam prirodnoga jezika možemo, najjednostavnije protumačiti kao »jezik u pravom smislu riječi, ljudski jezik kao prirodno sredstvo mišljenja i sporazumijevanja, za razliku od njegovih umjetno izgrađenih supstituta«. Rikard SIMEON, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, Matica hrvatska, Zagreb, 1969., sv. 1, str. 614.

¹⁰ *Apel* u teoriji književnosti označuje dimenziju kojom »iskaz ili tekst nagovara svojeg naslovljenika usmjerujući njegovu recepciju«. Usp. Vladimir BITI, *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 8–11. U ovom kontekstu zadržavamo termin *apelativna snaga* (apelativna dimenzija) i zato što jasno upućuje na znamenitu teoriju Wolfganga Isera o strukturi umjetničkoga teksta. Umjetnički tekst, tumači Iser, upravo svojom apelativnom dimenzijom omogućuje čitatelju da u otkrivanje smisla teksta utkiva svoje iskustvo, a time njegovo spoznavanje smisla teksta istodobno pridonosi i čitateljevu samospoznavanju. Usp. Wolfgang ISER, *Der Akt des Lesens*, Wilhelm Fink Verlag, München, ⁴1994.

¹¹ Napomenimo da se promišljanje o bremenitim riječima i značenjski dubokome jeziku u mnogočemu približuje RAHNEROVU opisu *prariječi*, osobito iskustva koje takve riječi nose u sebi i logike poniranja u njih.

¹² O značenjskoj dubini jezika v. osobito B. CASPER, *nav. dj.*, osobito str. 123–137.

Međutim, i uz spoznaju o značenjskoj dubini govora, svaki je čovjek iskustveno duboko svjestan da je *ljudska riječ uvijek ograničena*. Stoga je često potrebno »dozvati« i izreći mnogo riječi, nerijetko i oprečnih, da bismo izrazili bar nešto od nespoznatljivoga i neiskazivoga misterija. I upravo je zato, kao što izričito naglašava Katekizam Katoličke Crkve¹³, govor vjere nesavršen, nedovršen, u trajnom kretanju, u stanju traženja¹⁴, u pokušaju što autentičnijega izražavanje čovjekova odnosa prema Bogu, prema sebi i drugome.

Govor vjere očituje se na različite načine. On se, naime, događa kao *suživot* (supostojanje, suigra) *različitih stilova izražavanja* prepoznatljivih po sadržajno-komunikacijskim specifičnostima¹⁵. U govoru vjere supostoji širok raspon vrlo različitih stilova komuniciranja – od najsvečanijih biblijsko-poetskih tekstova, liturgijskih, molitvenih... do tekstova crkvenih zakonika. Supostojanje odnosno suigra različitih stilova na području govora vjere (kao i na ostalim životnim i jezičnim područjima) znači da pojedini stilovi utječu jedni na druge, međusobno se obogaćujući te stvarajući uporište pa čak i uvjerljivost jedan drugome, a nerijetko se i prožimaju...¹⁶ Pritom je, međutim, vrlo važno imati na umu upozorenje koje izvrsno izriče J. Gevaert kad kaže da o Bogu valja pokušati govoriti govorom koji nije nedostojan Boga.¹⁷

Detaljnije razrađujući različite vrste govora vjere, J. Gevaert citira L. Erdozaina (1969.)¹⁸ i navodi ova četiri tipa govora vjere: biblijski govor, liturgijski govor, egzistencijalni govor i doktrinarni govor. Gevaert pritom pripominje da klasifikacija koja se temelji na ta četiri tipa govora ne uzima u obzir govor koji se događa u katehezi (naznačuje da je riječ o govoru katehete te o govoru katehizanata).

¹³ *Katekizam Katoličke Crkve*, Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb, 1994., str. 30–31.

¹⁴ Usp. Joseph GEVAERT, *Catechesi e cultura contemporanea*, Elle di ci, Leuman (Torino), 1993., str. 168.

¹⁵ Autori s njemačkoga govornoga područja, tumačeći različite vrste jezičnoga djelovanja koje se ostvaruju u pojedinim životno-komunikacijskim situacijama, polaze od Wittgensteinovih teorijskih postavki pa govore o *teoriji jezičnih igara* (die Sprachspiel-Theorie). Sastavnice takve »jezične igre« jesu: jezični elementi, životna situacija, sudionici u govoru (partneri) te pravila jezične igre. Usp. A. GRABNER-HAIDER, *nav. dj.*, str. 25–27; Bernhard CASPER, *nav. dj.*, osobito str. 34; usp. također Hubertus HALBFAS, *Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 5*, Patmos, Düsseldorf, ²1994., osobito str. 99–100.

¹⁶ Važno je istaknuti da *Opći direktorij za katehizaciju* iz 1997. godine ističe da je prijeko potrebno omogućiti katehizantima da nauče komunicirati različitim stilovima govora u govoru vjere (usp. osobito DGC br. 208).

¹⁷ Usp. J. GEVAERT, *nav. dj.*, str. 168.

¹⁸ Usp. L. ERDOZAIN, »L'évolution de la catéchèse. Panoramique de six Semaines Internationales de Catéchèse«, u: *Lumen Vitae*, 24 (1969.), 4, str. 581.

U vezi s govorom katehete posebno upozorava da je njegov govor nužno obilježen njegovom osobom, kulturom, njegovim osobnim iskustvom kršćanskoga života. O tome naši biskupi u »Radosnom naviještanju Evanđelja« još izričitiije poručuju: »u stvaranju novoga govora vjere uspješno može sudjelovati samo onaj navjestitelj u kojega je kršćanska poruka u dovoljnoj mjeri postala njegovo osobno vjerničko iskustvo«.¹⁹

Govoreći o govoru katehizanta, uz opće poznato upozorenje da danas nije moguće zamisliti katehezu u kojoj govori samo kateheta, svećenik ili biskup, Gevaert upozorava na nekoliko bitnih naglasaka. Kao prvo, ističe da katehizanti koji su osuđeni samo na mûk, dakle na pasivno i neangažirano slušanje govora katehete, ne doživljavaju mnogo u susretu s katehetskim sadržajima i vjerojatno vrlo malo slušaju.²⁰ Stoga u katehezi valja omogućiti vjeroučenicima da »kažu« vlastitu vjeru, i to tako da je izreknu (zapravo prereknu) za sebe osobno i za druge. A upravo je u procesu usvajanja/prihvatanja vjere vrlo važno takvo prericanje koje se događa u osobnome izražavanju. Stvaralačko je izražavanje također temeljno, prema Gevaertu, za ugrađivanje evanđeoske poruke u vlastiti život katehizanta te u kulturu u kojoj on živi.²¹

Promatrajući jezično-komunikacijske zakonitosti govora vjere, čini se da bismo mogli istaknuti ove vrste govora:

a) *govor utemeljen u području konkretnoga ljudskoga i vjerničkog života*, tj. u području konkretne ljudske stvarnosti, koji pretpostavlja iskustva ali i govornike iz različitih životnih situacija;

b) *biblijski govor* sa svom različitosti komunikiranja na koje nas pozivaju pojedini biblijski tekstovi;

¹⁹ RNE, br. 39.

²⁰ Usp. J. GEVAERT, *nav. dj.*, str. 166.

²¹ Usp. *isto*, str. 166–167. – O tome J. BARIČEVIĆ kaže: »Govor vjere oblikuje se i stvara u dinamici međuosobnih odnosa i u živoj interakciji tih odnosa i sadržaja koji prenosimo. Ako je, na primjer, sadržaj kateheze sloboda i oslobođenje koje nam Krist donosi, onda je važno da se iskustvo slobode i iskustvo sve stvarnijeg oslobođanja najprije može 'izreći' življenjem takvih odnosa u katehetskom susretu i u kršćanskoj zajednici općenito, koji omogućuju da se može pronaći prava riječ za konkretne osobe kojima želimo navijestiti Radosnu vijest o Kristovu oslobođenju i spasenju. (...) U takvu se stilu komunikiranja sloboda i oslobođenje 'događa' pa se iz tog događanja može roditi istinit i razumljiv govor. U tom događanju svi također postaju sposobniji čuti i prihvatiti Riječ koja u prvom redu ne izvire iz nas nego nam je darovana. Kateheza je bitno akt, čin, događanje u kojemu se susreću najizvornija ljudska riječ i spasiteljska Riječ koju nam Bog nudi.« Josip BARIČEVIĆ, »Tipovi komunikacije u katehezi«, u: ISTI (ur.), *Permanentni odgoj kršćanske zajednice. Zbornik radova V. katehetske ljetne škole, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1977.*, str. 172.

c) *govor utemeljen u području poetsko-molitvene stvarnosti* koji nužno otvara prostor za čuđenje, divljenje, za susret s mnogoznačnošću općeljudske i vjerničke stvarnosti, govor koji u sebi nosi prostor za ljepotu i misterij te koji vodi prema transcendentnome; kao podvrste toga diskursa jasno se mogu razlikovati različiti sadržaji (koji u sebi nose i različite komunikacijske zakonitosti): suvremeni poetski sadržaji (molitveni i oni koji pridonose otvaranju molitvi i susretu s transcendentnim), osobni molitveni iskaz, tradicijski molitveni iskaz, sadržaji koji pripadaju pučkoj pobožnosti...;

d) *liturgijski govor*;

e) *govor Crkvenoga učiteljstva*;

f) *govor utemeljen u području apstraktnog*, riječ je dakle o teološkoj refleksiji u kojoj se riječ nerijetko susreće i izriče u metakomunikacijskoj funkciji;

g) *katehetski govor* sa svom raznolikošću sadržajno-komunikacijskih i životnih situacija u kojima se događa.

U vezi s različitim stilovima izražavanja koji supostojе u govoru vjere valja razmotriti vrlo složeno i slojevito pitanje o tome je li govor vjere zadan ili se uvijek iznova stvara. Pitanje, zapravo, i nije toliko složeno koliko je složena stvarnost na koju se odnosi. Riječ je, naime, o tome da je govor vjere *istodobno* i zadan, osobito biblijski govor i govor tradicije, ali se – uvijek iznova – i stvara u osobnoj, pojedinačnoj riječi, kao i u osobnom i novom primanju riječi Božje, tradicijske i liturgijske riječi. Osim toga, govor vjere ostvaruje se kao proces – i u životu svakog pojedinca i u životu Crkve. Svaka osoba, dakle, uvijek iznova prima i stvara vlastiti govor vjere (čak i ako izgovara tradicijski molitveni tekst). Osoban govor vjere znači *put* (koji nije uvijek pravolinijski i ne vodi uvijek samo naprijed) do trenutka kada počnemo pripovijedati (pa i svjedočiti odnosno ispovijedati) svoju »povijest« ugrađujući je u »povijest zajednice«, u povijest nekadašnju, sadašnju i buduću.²² I upravo na toj razini moguće su mnoge zapreke u govoru vjere: one koje nastaju zbog nemogućnosti uspostavljanja živoga dijaloga sa sobom, s drugim i s Bogom, one koje nastaju zbog nedovoljno uočljive veze govora vjere s konkretnom stvarnošću, one koje nastaju zbog neosobnoga komuniciranja s temeljnim sadržajima...

²² O tom važnom problemu govori osobito E. Schillebeeckx te ističe da je jedna od bitnih sastavnica autentičnoga govora vjere *kritičko sjećanje na prošlo*, napominjući da je već i naš odnos prema prošlosti stanovita *želja za budućnošću*; E. SCHILLEBEECKX, *nav. dj.*, str. 327.

2. Problemi u govoru vjere

Govor vjere, prema većini autora koji su se bavili tim problemom, već je u prošlosti a osobito u današnje vrijeme ozbiljno *zapao u krizu*. Razlozi takve krize vrlo su složeni i slojeviti, od društveno-povijesnih, teološko-eklezijalnih, jezično-komunikacijskih (osobito semantičkih), političko-socioloških... Posljedice takve krize, koje najizravnije možemo vidjeti – pristupimo li jezično-fenomenološki – u temeljnim obilježjima govora vjere, očituju se u gotovo svim područjima života i naviještanja kršćanske poruke. Temeljna pak obilježja suvremenoga govora vjere, koji mnogi autori označuju »mlakim«, »mlitavim«, »onemoćalim«, »nerazumljivim«, »zastarjelim«, »nedjelotvornim«, »dosadnim«, »nepotrebnim«, na zanimljiv način izriče Fritz Weidmann. On, naime, tvrdi da je suvremeni govor vjere karakterističan po »nestvarnom i klišeiziranom rječniku«, »dominaciji teološko-dogmatskog ponavljanja«, »nedostatnome odnosu prema stvarnosti«, »rječniku koji nije usmjeren prema aktualnim društveno-kulturnim promjenama«, »praznim etičko-moralnim izričajima«, »kičasto-sentimentalnim izričajima« a ponekad i po »nametljivom i umjetnom modernizmu u katehetskom govoru«.²³

Zanimljivo je da se mnogi od navedenih problema govora vjere pojavljuju i u rezultatima ankete provedene 1996. godine u Zagrebu među studentima različitih fakulteta²⁴. Iako anketa nema strogo znanstveni karakter zbog malenoga broja ispitanika (svega 29 studenata, od toga 15 studenata i 14 studentica), može nam biti vrlo dobar poticaj za promišljanje o kvaliteti govora vjere u današnjoj situaciji u nas te o odnosu mladih prema govoru vjere. U ovom kontekstu najzanimljiviji su odgovori na dva pitanja: na pitanje o tome što misle o govoru vjere koji je prisutan u Crkvi te u masovnim medijima, i na pitanje o tome što bi željeli promijeniti u govoru vjere kako bi on postao osobniji i autentičniji.

Ispitanici su na pitanje »Što misliš o govoru vjere koji je prisutan: a) u Crkvi, b) u masovnim medijima?« odgovorili:

a) previše je vezan uz političku situaciju; nesposobnost aktualiziranja; u redu je; negativan – manje priče, više djela; površan je; previše se moralizira; infantiln je; poznate fraze; razilaženje između govora vjere i vjerske prakse

²³ Fritz WEIDMANN, *Didaktik des Religionsunterrichts*, Auer, Donauwörth, ⁶1992., str. 176.

²⁴ Anketu je provela Ana BOŠNJAK-ŠAREC, studentica Katehetskoga instituta KBF-a u Zagrebu. U istraživanju su sudjelovali studenti u studentskim domovima »Laščina«, »Stjepan Radić«, »Cvjetno naselje« i »Ante Starčević« Sveučilišta u Zagrebu.

(življenja vjere); slab; nepoznavanje potreba vjernika; nepoznavanje vjere od strane vjernika; nerealan; svećenicima je važan broj, a ne istinski i radosni susret; to je mjesto gdje vjera treba najbolje progovoriti;

b) beskoristan; umjetan; nepotreban; krivo tumačen; prihvatljiv; nedostatan; samo informira, a malo govori o življenoj vjeri; neprilagođen publici; općenit; tradicionalan.

Na pitanje »Što bi želio/željela promijeniti u govoru vjere kako bi on postao osobniji i autentičniji: a) u svome osobnom životu, b) u životu današnjega društva?« mladi odgovaraju:

a) biti više s Bogom; biti otvoreniji, postojaniji; biti za druge; više djela, a manje riječi; biti ljubav; živjeti vjeru; prepoznavati i poštivati različitosti; dar izražavanja;

b) približiti čovjeka Bogu; iskrenost a ne koristoljublje; Crkva se previše petlja u državne poslove; Crkva nameće svoje interese; više otvorenosti, iskrenosti; više razumijevanja za različite stavove ljudi; saslušati druge; više živjeti za druge; kakvo će biti društvo, ovisi o svakom pojedincu; potrebna je promjena mentaliteta ljudi; potrebno je više osobnosti u susretu s drugim, a ne institucionaliziranje; više razvijati sposobnost percepcije; potrebna je reevangelizacija i osobno obraćanje; govor vjere treba više aktualizirati; više ljubavi i suosjećanja prema drugima; suvremeniji govor, prilagođen današnjem čovjeku.

U odgovorima je, uz prepoznatljivu i očekivanu oštrinu iskaza koja je karakteristična za tu životnu dob, zanimljivo da veći dio ispitanika u znatnoj mjeri poznaje problematiku govora vjere i u onoj dimenziji koju ne smatra pozitivnom ali u onim dimenzijama za koje bi želio da se vidljivo ostvare, tj. promijene, u govoru vjere. Također je vrlo važno što stanovit broj ispitanika jasno i iskreno uočava potrebu da se njihov osoban govor promijeni, i to povezano s aktivnim življenjem vjere.

U daljnjoj razradbi tematizirat ćemo i razraditi glavne skupine problema na području govora vjere, one dakle koji se vrlo često ističu ali i one prešućene a ponekad i neosviještene, a usudit ćemo se također bar naznačiti smjer kojim bi valjalo krenuti u oživljavanju pojedinih aspekata govora vjere.

2.1 O nemoći govora vjere da izrekne/navijesti novo

U svakoj je komunikaciji prijeko potrebna *dimenzija iznenađenja, novosti*. U kršćanskom se navještaju međutim, tvrdi G. Baudler, često čini kao da se ta dimenzija novosti – kao konstitutivna dimenzija jezične komunikacije – izgubila. Mnogi ljudi stoga više ne vjeruju da govor vjere može izreći novo: nove informacije, nove sadržaje i novo iskustvo. Stoga u susretu s govorom vjere misle i

očekuju da će ponovno čuti staro, ono što već odavno znaju.²⁵ A da problem nije izmišljen, potvrđuje nam, nažalost, redovita praksa mnogih praktičnih vjernika koji najčešće nedjeljom pasivno (»uredno«) slušaju navještaj riječi Božje, ali pritom čak i ne pomišljaju (doista ne osjećaju, ne »čuju« i ne očekuju) da ta riječ nosi u sebi dimenziju novosti i trajne aktualnosti te mogućnost osobnoga rasta svakoga vjernika slušanjem Božje riječi. Stoga najčešće i ne pomišljaju da je ta riječ najstvarnije povezana s konkretnim životom i da nas poziva na promjenu našega pojedinačnoga života.

Pravo je, međutim, pitanje zašto je to tako. Zašto ljudi ne prihvaćaju govor vjere kao živ govor, kao jezičnu djelatnost koja je cjelovito utkana u njihovu životnu stvarnost, zašto ne doživljavaju govor vjere kao performativni govor, takav govor koji mijenja stvarnost?

Autori koji su se ozbiljno bavili tom problematikom tvrde da je to ponajprije zato što *govor vjere nije dostatno* (ili čak nije uopće) *povezan sa stvarnošću* odnosno s konkretnim ljudskim životom.²⁶ Govoru vjere nedostaje, dakle, *situiranost* u mnoge dimenzije ljudskoga života, pojedinačnoga i zajedničkoga, i to situiranost koja se – upravo u govoru vjere – pojavljuje kao nezaobilazan konstitutivni element²⁷. Ili, kao što ističe B. Casper, vjera se događa kao čovjekovo jezično *biti-u-svijetu*.²⁸ I zato se govor vjere koji nije povezan sa stvarnošću čini iznutra praznim i, slijedom toga, neuvjerljivim, pa i mrtvim, jer je samo onaj govor živ koji je višestruko usmjeren prema konkretnoj stvarnosti i koji – obremenjen iskustvenošću – izlazi iz te konkretne ljudske stvarnosti. Zanimljivo je, iako osobno smatram da je to pretjerano i preoštro rečeno, da G. Baudler (citirajući Eugena Bisera) govori čak o »govoru geta« s obzirom na odnos govora vjere prema suvremenoj ljudskoj stvarnosti odnosno s obzirom na sposobnost govora vjere da odgovori na sržna životna pitanja suvremenoga čovjeka.²⁹

Proces povezivanja govora vjere i suvremene stvarnosti – gledajući istodobno s lingvističke, komunikološke, teološko-eklezijalne i religiozno-pedagoške strane – vrlo je složen. U takvu je procesu nužno prilagoditi naviještanje vjere i

²⁵ G. BAUDLER, *nav. dj.*, str. 157–158.

²⁶ Usp. Edward SCHILLEBEECKX, *nav. dj.*, osobito str. 322–324; G. BAUDLER, *nav. dj.*, str. 158–159; Sergio LANZA, *La narrazione in catechesi*, Edizione Paoline, Rim, 1985., osobito str. 16–26.

²⁷ Usp. G. BAUDLER, *nav. dj.*, str. 159.

²⁸ Usp. B. CASPER, *nav. dj.*, u bilj. 8.

²⁹ Usp. G. BAUDLER, *Einführung in symbolisch-erzählende Theologie*, F. Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1982., str. 15. O istome problemu govori i E. SCHILLEBEECKX ističući da govor vjere *nije* govor geta, ali vrlo jasno napominje da je u govoru vjere moguća zlouporaba, čak otuđenost, govora koja nastaje osobito zbog prekinutoga odnosa prema konkretnoj stvarnosti. Usp. E. SCHILLEBEECKX, *nav. dj.*, str. 323.

cjelokupan govor vjere *živom jeziku* koji se mijenja tijekom povijesti. Jezik se, naime, želi li ostati živ, mora mijenjati ovisno o promjenama u svijetu odnosno društvu. Stoga i govor vjere, želi li biti živ, razumljiv i prihvaćen, mora se prilagoditi jezičnim normama određenoga vremena. No, u takvu prilagođavanju govora vjere suvremenome jeziku događaju se mnoge zabune a pojedini autori i neki suvremeni crkveni dokumenti čak ističu da je riječ o opasnostima koje ugrožavaju bit odnosno narav govora vjere. Tako naši biskupi već 1983. godine ističu: »...problem govora vjere ne rješava se površnim prilagođavanjem suvremenom načinu govora vjere nego stvaralačkim susretanjem autentičnoga općeljudskog iskustva s iskustvom vjere sadržanim u kršćanskoj poruci«³⁰. A Emerich Coreth upozorava da se govor vjere ne smije izjednačiti s površnim svakodnevnim govorom nego nužno mora izražavati i druge važne dimenzije, osobito transcendentnu i sakralnu. Štoviše, u skladu sa svojom biti, govor će vjere omogućiti upravo tim dimenzijama da se životno ostvare u konkretnoj zajednici.³¹

Govoreći o suvremenim nastojanjima kojima bi se govor vjere jače i čvršće povezao s konkretnim životom te o nastojanjima da taj govor bude razumljiviji i prihvatljiviji, G. Baudler ističe dvije opasnosti koje uvelike ometaju performativno djelovanje govora vjere.

S jedne strane, riječ je o nastojanju da se govor vjere tako poveže s temeljnim ljudskim pitanjima i problemima da se – upravo zbog prenamagavanja tih egzistencijalnih pitanja – govor vjere povlači u drugi plan i time gubi svoju ulogu. Događa se, dakle, *prividan »susret« egzistencijalnih problema i evanđeoske poruke*, u kojemu se govor (i njegovo očekivano djelovanje) zadržava na razini životnih problema o kojima je riječ, a pokušaj nove interpretacije ljudske stvarnosti u svjetlu evanđeoske poruke događa se samo prividno i izvanjski. Takav govor – koji je po stilu vrlo sličan žurnalističkome – mnogima je pristupačan i brzo razumljiv, a nerijetko može izazvati i prolazno oduševljenje. No, takav govor – i to upravo kao govor vjere – ne može ustrajno i kontinuirano djelovati, on dakle nema performativnu snagu.³² A nema je ponajviše zato što se njime ne izriče zapravo ništa novo, takav govor ne pridonosi da kršćanska poruka bude jasnija i, dodali bismo, stoga joj ne omogućuje da se autentično susreće sa stvarnošću i da je mijenja. I konačno, takav govor ne prevladava opasnost od informacijske ispraznosti govora vjere, pa čak ne prevladava ni problem nedostatne poveza-

³⁰ RNE, str. 74.

³¹ Emerich CORETH, »Lebensvollzug in Kommunikation und Interaktion«, u: Peter HÜNERMANN und Richard SCHAEFFLER (Hrsg.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1987., str. 21.

³² Usp. G. BAUDLER, *Das Sprachproblem...*, str. 162.

nosti s konkretnom stvarnošću.³³ A J. Gevaert, govoreći o istome problemu, ističe da je najčešće riječ o govoru koji je plošan, »horizontalan«, površan.³⁴

S druge strane, u mnogim pokušajima nove interpretacije kršćanske poruke, dakle u pokušajima stvaranja novoga govora vjere, pojavljuje se opasnost da se govor zadrži na filozofsko-spekulativnoj razini i da također ne uspije progovoriti konkretnom životnom iskustvu današnjega čovjeka.³⁵ U tom kontekstu pojavljuju se karakteristična (gotovo tipična) obilježja iskaza koja umanjuju razumljivost i performativnu snagu govora vjere. Neka od tih obilježja često ne prepoznaju ni govornici ni slušatelji kao stvarne i ozbiljne zapreke u primanju govora vjere. Ponajprije, riječ je o spekulativno-apstraktnom odnosu prema stvarnosti, što znači da je za mnoge sudionike u govoru vjere (nažalost, često i za one koji stvaraju takav govor vjere) nedovoljno vidljiva veza s konkretnim životom, s konkretnim i aktualnim životnim pitanjima na koja valja odgovoriti. Zanimljivo je da mnogim ljudima – osobito zbog neosposobljenosti za komuniciranje s takvim diskursom – ta veza između apstraktnoga govora i konkretne ljudske stvarnosti nije vidljiva, »razumljiva« i, što je još bitnije, nije uvjerljiva čak ni onda kada je vrlo uvjerljivo implicitno prisutna. Nadalje, riječ je o tome da se u takvu filozofsko-spekulativnome govoru često pojavljuju pojmovi i mnoge tuđice koje su također nerazumljive nemalom broju sudionika u govoru vjere i koje, što je također vrlo važno, spontano i vrlo ustrajno stvaraju dojam da je riječ o nečemu stranom, dalekom »običnim« ljudima. I konačno, riječ je o sintaktičkoj strukturi takvoga govora koja je, u pravilu, složenija i zahtjevnija od sintaktičke strukture diskursa koji je utemeljen na neposrednoj, živoj stvarnosti. A dobro je poznato da zahtjevna sintaktička struktura iskaza (riječ je, zapravo, o logičkoj strukturi) može stvoriti ozbiljne zapreke u razumijevanju, čak i kada su svi pojmovi i izrazi većini sudionika potpuno razumljivi.

Što, dakle, činiti? Kako pridonijeti autentičnome povezivanju govora vjere i konkretne stvarnosti?³⁶

³³ Usp. *ibidem*.

³⁴ Usp. J. GEVAERT, *nav. dj.*, str. 167.

³⁵ Usp. BAUDLER, *Das Sprachproblem...*, str. 162–163.

³⁶ Na taj problem ozbiljno upozorava Ralph SAUER ističući da se govor vjere, koji mora biti prožet iskustvom iz konkretnoga ljudskoga života, neprestano kreće i događa u dinamičkoj napetosti između teološkoga govora (kao posebnoga govora) i govora svakidašnjice. Međutim, u toj dinamici nastanka govora vjere pojavljuje se ozbiljna opasnost da u govoru vjere, upravo zbog želje da on bude što situiraniji u konkretnu ljudsku stvarnost, prevagne dimenzija svakodnevnoga govora, pa čak i govora u kojemu je prisutan žargon. Stoga, ističe autor, u govoru vjere valja pronaći mjeru između stroge (stručne) organizacije govora i opuštenije neorganiziranosti koju sugeraju različite životne situacije. Usp. Ralph SAUER, *Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben*, Kösel-Verlag, München, 1996., osobito str. 100.

Problem uspostavljanja veze govora vjere i konkretne stvarnosti valja, duboko smo uvjereni, promatrati na dvije razine. S jedne strane, valja nastojati da se u naviještanju evanđeoske poruke uspostavi i izrekne stvarna i uvjerljiva veza s konkretnim ljudskim životom, i to tako da se jezičnim iskazom otvori »prostor« za prepoznavanje mnogih pojedinačnih ljudskih sudbina. No, istodobno valja poticati i svakoga pojedinca da otkriva i stvara, upravo svojim življenjem, tu povezanost. Govor vjere naime nije samo zadana stvarnost, stvarnost koju primamo od drugoga (koju nam drugi »daje«) nego je on bitno i stvarnost u kojoj sudjelujemo kao sustvaratelji.

Uspostavljanju povezanosti govora vjere i stvarnoga ljudskoga života u vjerskom odgoju i obrazovanju³⁷ – dakle u odgojnome procesu u kojemu sustavnije možemo djelovati na razvoj govora vjere – uvelike pridonosi usmeno i pismeno *stvaralačko izražavanje*: na primjer aktualizacija u kojoj se, najčešće na temelju osobnih i bogatih iskustava susreta s biblijskim tekstovima, uspostavlja ili se bar pokušava pronaći i osvijestiti veza s konkretnim životom. U tom kontekstu podsjećamo na stajalište F. Weidmanna koji tvrdi da se stvaralačkim izražavanjem može postići da se učenik suoči s govorom koji potječe iz njegova iskustvenoga horizonta, u kojemu se očituju njegove želje i brige te s kojim se može identificirati i koji mu je razumljiv.³⁸

2.2 Ometeno razumijevanje odnosno nerazumijevanje govora vjere

I ta se pojava često ističe kao jedna od sržnih zapreka u susretu s kršćanskom porukom u današnjem svijetu. Što je to što pridonosi da govor vjere ljudima ostane ili postane nerazumljiv? Pitanje je to složenije što za mnoge ljude temeljne riječi u govoru vjere nisu nerazumljive na prvoj značenjskoj razini. Problemi u vezi s govorom vjere nastaju zapravo zato što se u tom govoru vrlo često ne »silazi« do dubljih i drugačijih značenjskih razina specifičnih za sadržaje temeljnih izričaja vjere – do onih razina u kojima se očituje vizija čovjeka i vizija Boga. A takvo »silazanje« za suvremenoga čovjeka nije nemoguće. Činjenica je naime, kao što s pravom ističe J. Gevaert, da se u današnjoj kulturi

³⁷ O važnoj ulozi vjerskog odgoja i obrazovanja u procesu uvođenja vjeroučenika u govor kojim će razumjeti i moći izraziti kako se vjera povezuje sa životom ili, točnije, kako život postaje »život u vjeri« govori osobito A. FOSSION u svojoj knjizi *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine*, Lumen vitae, Bruxelles, 1997., osobito str. 85–93.

³⁸ Usp. Fritz WEIDMANN, *Kreative Schüler*, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1974., str. 134.

rabi i razumije mnoštvo teških izraza u različitim područjima znanosti i tehnologije, pa i života općenito.³⁹

Problem razumijevanja govora vjere, promatramo li jezično-komunikacijsko događanje na različitim područjima djelovanja i života Crkve uključujući i liturgijsko-slavljeničku dimenziju te na području katehetskoga djelovanja, vrlo je slojevit i očituje se vrlo različito: i s obzirom na intenzitet ometenoga razumijevanja i s obzirom na mogućnost stvaranja jezično-iskustvenoga prostora za uspostavljanje razumijevanja govora vjere.⁴⁰

Nerazumijevanje i neprihvatanje govora vjere često je uzrokovano *semantičkom zasićenošću*, osobito u onih ljudi koji se redovito susreću s nedovoljno kreativnim i živim govorom vjere. U takvim slučajevima mnoge važne riječi i pojmove suvremeni ljudi doživljavaju – upravo zbog njihove česte uporabe i stalnoga nekreativnoga ponavljanja – kao riječi koje imaju vrlo malen značenjski potencijal, pa čak i kao *prazne riječi*. Iako takve »prazne« riječi za mnoge ljude mogu biti različite, nerijetko su upravo temeljni vjernički pojmovi suvremenim ljudima prazni pa i »otrcani«. F. Weidmann navodi popis takvih »otrcanih« riječi, riječi koje su mnogima postale semantički prazne. To su: nebo, pakao, grijeh, kajanje, otpuštenje grijeha, milost, smilovati se, nada, ljubav, smrt, uskrsnuće, spasenje, sloboda, vječnost, poniznost, nevinost, krepost...⁴¹ Očito je da takve riječi valja osloboditi od »otrcanosti«, vratiti im semantičku puninu, jer bez njih nema autentičnoga govora vjere.

Temeljne komunikacijske zapreke u govoru vjere nastaju i zato što se govornik koji izgovara takve »besadržajne« riječi i slušatelj koji ih sluša ne razumiju jer se ne služe istim kodovima, a ne govore i ne mogu govoriti istim kodovima zbog različitoga životnoga i vjerničkoga iskustva. Stoga, u nastojanjima da se govor vjere učini razumljivim ne treba takve riječi izbjegavati ili zamjenjivati novim, »boljim« riječima nego treba nastojati da takve »besadržajne« riječi ponovno »progovore«, da iskustveno progovore u nama i da progovore iz nas. Tek će se naime povezivanjem s konkretnim osobnim i zajedničkim život-

³⁹ Usp. J. GEVAERT, *nav. dj.*, str. 183.

⁴⁰ U tom kontekstu ne možemo a da se ne zapitamo zašto je mnogim suvremenim ljudima *govor nevjere* – govor kojim se niječe, napada, pa i izruguje vjera – jači, razumljiviji, komunikativniji, djelatniji od govora vjere? Takav govor, izrečen u svakodnevnoj stvarnosti ili u umjetničkim djelima, ljudi (i vjernici, i oni koji govor vjere više ne čuju, i oni koji kažu da ne vjeruju, i oni koje to »uopće ne zanima«) redovito ne primaju mlako, nezainteresirano i s nerazumijevanjem: kao da u njemu s osobitim senzibilitetom primaju – čak i onda ako u njima izaziva nelagodu ili ako ga se i boje – njegovu performativnu snagu.

⁴¹ Usp. F. WEIDMANN, *Kreative Schüler*, str. 112.

nim i vjerničkim iskustvima takve riječi ispuniti smislom i dobiti mogućnost da u govoru vjere postanu žive i aktivne riječi, da dobiju performativnu snagu.

Jezično-komunikacijski taj se *proces oživljavanja semantički »praznih« riječi* može ostvariti različito, ovisno o životnome kontekstu sudionika u govoru vjere. Jedna od mogućnosti jest značenjsko bogaćenje postojećih riječi navođenjem asocijacija, oživljavanjem osobnoga pasivnoga rječnika i najosobnijih iskustava s područja značenja takve riječi, traženjem sličnoznačnica ili popunjavanjem semantičkoga polja riječi⁴², i sl. Druga mogućnost, koja je prikladna osobito za mlade, jest pokušaj pronalazjenja suvremenih riječi iz njihove sredine, čak i s područja žargona, koje će uspostaviti aktivnu i osuvremenjenu vezu između njihova konkretnoga života i temeljnoga vjerničkoga pojma. Riječ je, dakle, o pokušaju da se uspostavi iskustvena veza između suvremenoga govora i tradicijskih izraza. Moguće je također pronalaziti i nove riječi za postojeću vjerničku stvarnost ako su te nove riječi doista rođene u osobnom susretu s vjerničkom stvarnošću, ako su semantički punije i iskustveno življe od postojećih riječi te ako uspostavljaju dinamičko-stvaralačku suigru s postojećim riječima.

Drugi važan problem na području razumijevanja govora vjere na koji posebno upozoravaju katehēticiari jest *nemogućnost razumijevanja mnogoznačnosti simboličkoga govora*.⁴³ Kada je o odraslima riječ, točnije je možda govoriti o »gluhoci« za simbolički govor, jer u njih nije riječ o nerazvijenosti iskustveno-kognitivnih preduvjeta za razumijevanje simbola nego o zaglušenosti percepcijsko-fantazijskih i iskustvenih mogućnosti za primanje i otkrivanje simboličko-poetske stvarnosti. A upravo je mnogoznačan, slojevit govor, utemeljen na slikovitu izražavanju, jedna od bitnih odrednica govora vjere. Svedemo li slikovit govor, koji se u govoru vjere pojavljuje u doista najkreativnijim i značenjski vrlo produktivnim mogućnostima (podsjetimo samo na raspon i gotovo nepregledno bogatstvo slikovitoga govora u Bibliji, u molitveno-tradicijskim tekstovima...), na denotativan govor, na jednoznačan govor, on će se suvremenome čovjeku doista činiti nerazumljivim pa, gotovo bismo se usudili reći, nerijetko i besmislenim. U tom kontekstu valja jasno reći da su žalosni, a po svojim posljedicama koje se očituju u nerazumijevanju i neprihvatanju govora vjere i

⁴² O *semantičkome polju* v. Gaetano BERRUTO, *Semantika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 1994., osobito str. 96–100.

⁴³ Usp. Gottfried ADAM – Rainer LACHMANN (Hrsg.), *Religionspädagogische Kompendium*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, ⁴1993., str. 93; usp. također: F. WEIDMANN, *Kreative Schüler*, str. 118; ISTI, *Didaktik des Religionsunterrichts*, str. 181; zanimljivo je da i novi *Direktorij za katehizaciju* (1997) ističe da u govoru vjere valja razvijati simboličku dimenziju nasuprot racionalnome odnosu koji prevladava u suvremenome svijetu, usp. DGC br. 20.

opasni, primjeri svojevrsnog »prevođenja« slikovitoga, najčešće poetskoga, govora na »razumljiv« pojmovno-racionalan govor.

U razumijevanju i otkrivanju slikovito-slojevitih sadržaja u govoru vjere dodatnu poteškoću stvaraju izrazi, često sržni u govoru vjere, koji su prisutni i u svakodnevnom govoru ali koji se u govoru vjere pojavljuju u konotativnome značenju (dodajmo, da ne bi bilo zabune: vjernički konotativnome značenju).⁴⁴ Najčešće je riječ o doista bremenitim izrazima, na primjer: kruh, riječ, otac (u izrazu »Oče naš...), kraljevstvo... Ne prepozna li osoba implicitnu prisutnost suznačenja, koje nadilazi denotativno značenje koje se pojavljuje u svakodnevnom govoru, doći će do nerazumijevanja.

Kao poseban aspekt nerazumijevanja mnogoznačnoga govora na području govora vjere ne smijemo zaboraviti da mnogi ljudi, nažalost riječ je osobito o odraslima, ne mogu čuti, primiti, razumjeti govor u kojemu je nazočan – i to upravo kao konstitutivni aspekt – prostor za tajnu, za neizrecivo...

Stoga smatram da je vrlo važno naglasiti kolika je opasnost od brzih, površnih i do kraja »shvatljivih« tumačenja i aktualizacija evanđeoske poruke, osobito u propovijedima i na vjeronauku. Mnogi ljudi – koji se susreću gotovo isključivo s takvim govorom vjere – nemaju »uši« za tu neizrecivu dimenziju, za tajnu, za dubinu koja uvijek daje, i kad nam se čini da se najjače skriva. Takvi ljudi, očito, ne posjeduju sposobnost primanja poetsko-simboličkoga govora ni sposobnost osobnoga izricanja bitnih (upravo konstitutivnih) dimenzija za govor vjere (ali i za cjelovito spoznavanje stvarnosti). Stoga nije pretjerano što pojedini autori označuju takav nedostatak u jezičnoj osposobljenosti suvremenoga čovjeka kao »jezičnu slabost« (poigramo li se rječotvorno, mogli bismo reći »slabojezičnost«) ili jezičnu nemoć.⁴⁵

U prevladavanju problema vezanih za nerazumijevanje slikovito-simboličkoga i mnogoznačnoga govora na području govora vjere, valja djelovati cjelovito i dugoročno. I tu, naime, valja poći od temeljne činjenice da jezik pripada srži čovjekova bića, dakle i srži čovjekova religioznoga življenja. To znači da tijekom ljudskoga života, osobito na području vjerskog odgoja i obrazovanja ali i u cjelokupnome vjerničkome življenju, valja omogućiti i djeci, i mladima, i odraslima, pa i onima koji pripadaju najstarijoj dobi, da uče – ili da ponovno oživljuju ono što su naučili i primili tijekom života – sav raspon jezičnih mogućnosti koje se pojavljuju u govoru vjere: od konkretnoga govora, slikovito-simboličkoga govora, do teološke refleksije (ta se »teološka« dimenzija pojav-

⁴⁴ Usp. Ulrich HEMEL, *Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1986., str. 160.

⁴⁵ Usp. G. BAUDLER, *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben Erschliessen*, F. Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1984., str. 109.

ljuje naime već u 7–8. razredu i osobito u srednjoj školi). Stoga nije čudno što mnogi katehetičari ističu da je *vjerski odgoj* i obrazovanje istodobno i *jezični odgoj* i *obrazovanje*. Takav naime jezični odgoj i obrazovanje koji će vjeroučenike uvoditi – posebice u aktivnom i kreativnom osobnom susretu s biblijskim, ostalim književnumjetničkim i molitvenim tekstovima – u bogatstvo i specifičnosti vjerničkoga govora i mišljenja te koji će vjeroučenike različite dobi odgajati za višeznačno-kritičko i slikovito-simboličko mišljenje.⁴⁶ Djecu i mlade, dakle, valja uvoditi u vjernički bogate tekstove u kojima je prisutan slikovito-simbolički govor koji svojom evokativnom snagom i kreativnošću omogućuje nevidljivome da se očituje.⁴⁷

U takvome odgoju za mnogoznačnost i slikovito-simboličko bogatstvo riječi i sadržaja na području govora vjere od iznimne je važnosti upravo stvaralačko izražavanje: usmeno, pismeno, likovno, glazbeno... Različiti oblici stvaralačkoga izražavanja omogućuju vjeroučenicima (ali, nasreću, i odraslima) da aktivno sugovore s biblijskim tekstom unoseći vlastitu riječ i iskustvo koje ona nosi u sebi u bogate prostore podteksta, onoga neizrečenog (ali prisutnog) u tekstu, da iskustveno otkriju kako upravo vlastitim zalaganjem – oživljavanjem i izricanjem vlastite riječi – mogu otkrivati sve dublje i u konačnici neiscrpive slojeve biblijske poruke (sadržane, na primjer, u jednoj naizgled jednostavnoj prispodobi). Mnogi će upravo stvaralačkim izražavanjem spontano i vrlo snažno osobno iskusiti prisutnost tajne, nevidljive dimenzije koja prožima sav naš život, doživjet će dakle susret s transcendentnim...

Za osobno i živo otkrivanje slikovito-simboličkoga bogatstva riječi i izraza, vjernički je ali i općeljudski osobito plodonosan susret s *prariječima*, riječima koje – prema Rahneru⁴⁸ – na jedinstven i često neprotumačiv način sjedinjuju

⁴⁶ Usp. Hubertus HALBFAS, *Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 5*, str. 97–136; Isti, *Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 6*, Patmos, Düsseldorf, ²1995., osobito str. 70–90; Ulrich HEMEL, *Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche*, osobito str. 67–68.; Gottfried ADAM – Rainer LACHMANN (Hrsg.), *Religionspädagogische Kompendium*, str. 52; usp. također F. WEIDMANN, *Didaktik des Religionsunterrichts*, str. 176.

⁴⁷ Usp. J. GEVAERT, *nav. dj.*, str. 169. Kao potvrdu takvu pristupu iznosimo i vrlo ozbiljno upozorenje Hubertusa Halbfasa, njemačkoga katehetičara koji je u svojim radovima osobito pozornost posvećivao upravo razvoju jezičnoga razumijevanja na području vjerskoga odgoja i vjerničkoga života općenito. On naime tvrdi: »Izostane li takav jezični odgoj i obrazovanje na području uvođenja djece i mladih u vjeru, nastava će vjeronauka – upravo u svojim teološko relevantnim područjima – rezultirati gluhoćom i nerijetko će djelovati kontraproduktivno.« H. HALBFAS, *Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 5*, str. 100.

⁴⁸ Karl RAHNER, »Urworte«, u: Karl LEHMANN – Albert RAFFELT (ur.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch*, Benziger – Herder, Zürich – Köln – Freiburg – Basel – Wien, 1979., str. 97–101.

izraz i smisao, koje u sebi sjedinjuju ona najdragocjenija opća i najpojedinačnija iskustva, koje na neopisivo nov i gotovo praiskonski način izriču najtemeljnije sadržaje iz ljudske i vjerničke stvarnosti. Te se riječi pred svakim od nas istodobno pojavljuju gotovo kao svakodnevni skromni »siromašci« (dakako, ako im dopustimo da to ostanu) i kao bremenite riječi koje u sebi nose riznice mudrih iskustava i poziva na bogatiji život, riječi koje nas svojom dubinom pozivaju na stalno i kreativno uranjanje u neiscrpive prostore pitanja o smislu i postojanju i koje nas – povezujući našu svakodnevnu stvarnost s privilegiranim trenucima svečanoga oslušivanja tajne – potiču i ohrabruju da naš život i naša vjera budu doista puni smisla, da budu doista življeni. Prariječi, posebno naglašava Rahner, ne govore samo »o« stvarnosti, one tu stvarnost *uprisutnjuju* u slušatelju.⁴⁹ Susret s prariječima, na koji su pozvani svi, može se dogoditi vrlo jednostavno. Na primjer, u osobnoj meditaciji, oživljavanjem osobnih iskustava vezanih uz pojedinu prariječ, pokušajem osobnoga ili zajedničkoga stvaranja semantičkoga ili asocijativnoga polja, spontanom zapisivanjem misli i osjećaja što se pojavljuju u našoj svijesti (slično »tijeku struje svijesti«), molitvenim izražavanjem...

Dubokim uzrokom nerazumijevanja govora vjere vrlo često može biti i *konkretno ljudsko iskustvo*. Naime, kao što smo već isticali, govor vjere najkompleksnije je »upleten« u konkretan životni kontekst, konkretnu životnu situaciju sudionika u govoru vjere. Neprijeporno je međutim da mnogi suvremeni ljudi ne posjeduju temeljna vjernička iskustva koja bi im omogućavala cjelovitije primanje, dakle slušanje i razumijevanje, govora vjere. Današnji je čovjek, kao što tvrdi Johann Hofmeier, uvelike izgubio sposobnost religioznoga percipiranja. Takav čovjek koji ne posjeduje vjerničko sjećanje (koji se nije osobno susreo s vjerničkom tradicijom), koji nije sposoban za religiozno percipiranje, koji ne posjeduje osobno vjerničko iskustvo, najčešće nije sposoban ni za razumijevanje govora vjere. Stoga čovjek koji je »nijem na području religiozno-jezične stvarnosti« jest čovjek koji ne razumije ni religioznu stvarnost.⁵⁰ A bez stvarnoga iskustva, kao što tvrdi F. Weidmann i s kojim se u potpunosti možemo složiti, nema govora vjere, jer sve ostaje na razini šablone, neutemeljenih tvrdnji, pozivâ na koje takav čovjek nije spreman odgovoriti.⁵¹ Očito je da u takvim komunikacijsko-životnim situacijama govor vjere ne može djelovati performativno, jer primatelji (dakle ljudi koji pokušavaju ostvariti komunikaciju na području govora vjere) ne mogu čuti poziv za sudjelovanje u ostvarivanju vjerničke riječi. A ta se riječ – upravo kao performativna riječ – može ostvariti

⁴⁹ Riječ je nesumnjivo o kvaliteti riječi koju kasniji autori nazivaju performativnom snagom riječi.

⁵⁰ Johann HOFMEIER, *Fachdidaktik Katholische Religion*, Kösel, München, 1994., str. 41.

⁵¹ Usp. F. WEIDMANN, *Kreative Schüler*, str. 102.

samo ako se poveže sa životnim iskustvom, ako se dakle utemelji u susretu sa životom i ako ponovno izraste iz toga susreta. A zapreke u primanju govora vjere, dakle u njegovu razumijevanju i prihvaćanju, postaju još jače kada se govor vjere izravno sukobljava sa životnim opredjeljem (životnim djelovanjem) ljudi, čak i onih koji su vjernički »informirani«, pa i onih koji posjeduju neka od važnih vjerničkih iskustava.

2.3 Stilsko-komunikacijski neprimjeren govor vjere

Ozbiljne zapreke u prihvaćanju, pa i razumijevanju, govora vjere nastaju i zbog *neprimjerenoga stila komunikacije*. Naime, stil komunikacije i »signali« koji se »očitavaju« u različitim životno-komunikacijskim situacijama, spontano se i vrlo snažno – pozitivno ili negativno, čak bismo mogli reći konstruktivno ili destruktivno – integriraju u cjelinu poruke koju želimo prenijeti. To znači da je u mnogim situacijama stil komuniciranja sukladan naravi poruke koju prenosimo, on je zapravo dopunjuje, aktivno »potpomaže«, ili još točnije: stil se komuniciranja integrira u cjelinu poruke kao njezina vrlo važna dimenzija. U obrnutim situacijama stil se izravno, i to vrlo snažno, sukobljava s porukom koju želimo komunicirati i, najčešće, postaje jednom od glavnih komunikacijskih zapreka.

U području govora vjere, nažalost, nisu rijetke zapreke koje nastaju upravo zbog neprimjerenoga stila komuniciranja.

Zapreke dakle nastaju zbog govora koji je, čak i kad je informacijski vrlo bogat, *distanciran, neosoban, zakočen*. Očito, to je takav govor vjere u kojemu je teško osjetiti živo ljudsko iskustvo, živoga čovjeka, govor u kojemu je teško osjetiti da je osobi koja ga izriče stvarno stalo do sadržaja o kojima govori. Takav govor djeluje neuvjerljivo, nepoticajno, neoslobođeno, a u pojedinim životno-komunikacijskim situacijama, usudili bismo se ustvrditi, takav govor »vjere« djeluje i otuđeno. A zbog neprimjerenoga odnosa govornika prema poruci koju izriče, takav govor ne posjeduje osnovnu performativnu snagu koja je bitna za govor vjere.

Zanimljivo je da se te negativne dimenzije govora vjere (nezainteresiranost, distanciranost, neosobnost...) ne očituju samo »količinom« izrečenoga, leksičko-semantičkom primjerenošću ili neprimjerenošću, sintaktičkom organizacijom iskaza.... nego i onim u čemu se najjače očituje upravo konkretan čovjek – u vrednotama govorenoga jezika⁵². Nažalost, mnogi profesionalni govornici u našoj Crkvi smatraju da te dimenzije poruke nisu važne, da su one »formalne«

⁵² Usp. B. VULETIĆ, *Fonetika književnosti*, Liber, Zagreb, 1976., str. 24.

naravi (da su svojevrsan ukras) te se čini da na njih uopće ne obraćaju pozornost.

Stoga je u ovom kontekstu prijeko potrebno podsjetiti i na staru *retoričku* mudrost koja, govoreći o ulozi i doprinosu govornikove osobe u ostvarivanju komunikacije, upozorava da govornike kojima vjerujemo (uključujući i povjednike a i vjeroučitelje) rese ozbiljnost, čestitost, smjernost, dobrohotnost, neustrašivost te veličina duše i gorljivost. Te osobine uvelike omogućuju da govornik uspostavi i izrazi osoban i angažiran stav prema sadržaju o kojemu govori. Očito je da govornik koji u govor vjere unosi i svoje iskustvo, svoje uvjerenje, svoju zauzetost – koji dakle ne govori distancirano »o« vjeri – uspijeva prenijeti (zapravo sustvoriti) puno bogatiju poruku/sadržaj upravo time što sastavnim dijelom govora vjere postaje i on sâm: njegova zauzetost, zainteresiranost, unutarnja raspoloživost i prisutnost. Drugim riječima, u govoru takva govornika očituje se performativna dimenzija govora vjere.

Moralizatorski stil također stvara velike zapreke u primanju i razumijevanju govora vjere. Zato što se govornik takva stila, u kojemu su česti imperativni oblici, obraća primateljima, usudili bismo se reći, kao nedoraslim osobama i time izaziva snažne otpore u mnogim ljudima. U takvu govoru primatelj, očito, ne sudjeluje kao sugovornik (sugovoriti se, naime, može čak i u aktivnome slušanju) nego mu se nameće gotov, zatvoren, nerijetko simplificiran model razmišljanja koji mu ne dopušta zauzimanje stavova na temelju vlastitih iskustava i sposobnosti, koji mu ne omogućuje traženje i izgradnju vlastitoga odgovora koji se integrira u njegov život i njegovo djelovanje. Moralizatorski govor, gledano jezično-komunikacijski, nosi u sebi jasnu dodatnu poruku (čak i ako je riječ o implicitno utkanom »poruci«) kojom se primatelj gotovo redovito stavlja u podređeni položaj, jer pasivno treba primiti sadržaje koji mu se nude. Zanimljivo je da moralizatorski govor, upravo zbog svoje zatvorenosti, jednoznačnih rješenja koja se nameću slušatelju – za razliku od oslobođenoga pristupa najdubljim ljudskim i vjerničkim problemima te za razliku od autentičnoga unutarnjega susreta s drugim kao drugim – nema performativnu snagu, ne pridonosi dakle mijenjanju stvarnosti, jer se čovjek kao pojedinac, kao jedinstvena osoba sa svojim iskustvom, svojim sposobnostima i svojom kreativnom snagom, osjeća zapostavljenim, čak i omalovaženim. Time se također – uz temeljno neprihvatanje i nerazumijevanje koje izaziva takav govor – ljudima u stanovitom smislu onemogućuje razvijanje osobne odgovornosti za angažman u kršćanskoj pa i široj društvenoj zajednici.

Iako u prvi mah zvuči paradoksalno, razumijevanje govora vjere – u svim dimenzijama – biva otežano i primjenom govora koji je *previše jasan, pojednostavljen, u kojemu je sve protumačeno* (čak i ako je o neprotumačivome riječ), koji je *previše dorečen* te stoga *ne ostavlja mogućnost za uključivanje osobnoga govora vjere u tkivo zajedničkoga sugovora*, u kojemu su – u ime »bri-

ge« za primatelje – *nepotrebnim i neprimjerenim tumačenjima »zatrpana« otvorena, evokativna mjesta...* Ni takav govor očito nema povjerenja u primatelja, stoga i nije neobično što se nerijetko čuje da se – u govoru vjere u konkretnim komunikacijskim situacijama – »treba spustiti na razinu slušatelja«. Taj je izraz vrlo neprimjeren čak i ako je o djeci riječ, ali – nažalost – on se često rabi i kada je riječ o odnosu prema odraslima.

Govor vjere, dakle, u svojoj biti ne može biti sveden na govor koji je do kraja jasan, protumačiv, u kojemu nema mjesta za misterij, za neizrecivo.

Neprimjerenome stilu komuniciranja u govoru vjere pridonosi također govor koji je u cjelini svoga iskaza *jezično-stilski loše i neodgovorno oblikovan*. To se, ponajprije, odnosi na govor u kojemu se rabe neprimjereni izrazi, čak i vulgarizmi, fraze iz svakodnevnoga govora koje ne izriču ništa novo nego naznačuju opća mjesta, neumjesne aluzije i pošalice, neumjesni primjeri... Govor vjere, da bi bio blizak današnjemu čovjeku, ne smije se – čak ni u pojedinim svojim aspektima – približiti govoru ulice i time zaboraviti na stvarnost koju izriče, na koju nas upućuje. Dokument »Catechesi tradendae« (1979.) izričito navodi da se u katezezi (iako to možemo proširiti i na sva ostala područja naviještanja evanđeoske poruke) »ne smije ni pod kojom izlikom... upotrebljavati neki govor koji bi izopačio sadržaj Vjeronanja. Pogotovo ne dolazi u obzir govor koji vara ili zavodi«⁵³, a J. Gevaert, govoreći o govoru vjere, još dodaje: »... veličini evanđeoske poruke pridonosi također primjena lijepoga književnog jezika«⁵⁴.

2.4 Zapreke koje u govoru vjere nastaju zbog nerazvijenih međuosobnih odnosa

Vrlo ozbiljni problemi na području govora vjere nastaju i zbog *nerazvijenih komunikacijskih odnosa u Crkvi*. Uzroci su tome doista mnogi i vrlo složeni. Stoga ćemo navesti samo neke, ne pretendirajući na cjelovitost, jer bi to – epistemološki i metodološki gledano – zahtijevalo mnogo složeniji pristup, osobito sa socijalnopsihološkoga, socijalnoreligijskoga i teološko-ekleziološkoga stajališta.

Među takve uzroke nesumnjivo pripadaju razlike u obrazovnim razinama pošiljateljâ (npr. teologa) i primateljâ. Tu, međutim, valja jasno naglasiti da govor vjere nije razumljiv samo onda ako je »pučki« pojednostavljen, primjeren dakle ljudima sa skromnijom naobrazbom. Govor vjere – da bi bio sukladan načelu vjernosti Bogu i čovjeku – u prvom redu treba vjernički biti pun, au-

⁵³ *Catechesi tradendae* 59.

⁵⁴ J. GEVAERT, *nav. dj.*, str. 188.

tentičan, uvjerljiv i, što je vrlo važno, mora pretpostaviti različite životne situacije (dakle, i profesionalno-obrazovne) ljudi kojima se obraća.

Nadalje, moguće poteškoće u razumijevanju govora vjere nastaju i zbog različitih (često vrlo različitih) životnih i vjerničkih iskustava između pošiljateljâ i primateljâ. U tom kontekstu važno je podsjetiti, na primjer, na iskustvo koje se temelji na različitim »stilovima« života (život u celibatu, bračni i obiteljski život), na vrlo različita iskustva ili neiskustva koja ljudi posjeduju na pojedinim područjima vjerničkoga života (liturgijsko-molitvenome, karitativnome i socijalnom, komunitarnome...).

Problemi nastaju i zbog nedovoljnoga međusobnog poznavanja različitih sudionika u govoru vjere, što može izazvati svojevrsno nepovjerenje, predrasude pa čak i strah. To se, dakako, izravno odražava u govoru vjere, jer se u tom govoru prožimaju (ili bar dotiču) naša najosobnija iskustva koja nerado dijelimo s drugim ako ga ne poznajemo ili ako nismo stekli dovoljno ohrabrenosti za stvarno, autentično upoznavanje i zajednički govor. A jezik – kao što ističe A. Grabner-Haider – nije samo medij komunikacije i razumijevanja, on je i medij ometene komunikacije i nesporazuma⁵⁵. Isti autor pripominje da je upravo na području ometene ili nedostatne komunikacije iznimno velika uloga jezične pragmatike⁵⁶.

Ozbiljni problemi nastaju i zbog nerazvijene svijesti u, nažalost, velikoga broja ljudi o pozvanosti na osobno sudioništvo u govoru vjere te na izgradnju govora vjere kao važnoga segmenta osobnoga i zajedničkoga života Crkve. Takva neosviještenost nerijetko u ljudi izaziva pasivnost, nezainteresiranost, pa i otpor.

I stoga kao doprinos promišljanjima o nerazvijenim komunikacijskim odnosima na području govora vjere citiramo, kao svojevrsan sažetak (ili poziv na novi početak), vrlo važne i izazovne tvrdnje H. Hörmanna.

On se, naime, pita: »Možemo li se, dakle, mi... još međusobno sporazumijevati? Svi zapažamo kako se u našem društvu širi jedna prijeteća pojava. Mislim na prkosnu netrpeljivost koja ima glasa još samo za izvikivanje svojih vlastitih, kadšto krajnje dvojbjenih uvjerenja, međutim zatvara uho pred argumentima i uvjerenjima partnera. S onim koji hoće biti samo zvučnik, sporazum je nemoguć. Sporazumijevanje zahtijeva partnerstvo, iziskuje uzajamno govorenje i slušanje. Kako se služimo našim jezikom: o tomu je riječ. Jer po mome sudu krize jezika, o kojoj se provokativno govori..., uopće nema. Umjesto toga bi u naše doba valjalo istaknuti krizu međuljudskih odnosa. Kao ljudi upućeni

⁵⁵ Usp. A. GRABNER-HAIDER, *nav. dj.*, str. 9.

⁵⁶ Usp. *isto*, str. 19.

smo na jezik, pa ako su naši uzajamni odnosi poremećeni, tada zacijelo dolazi do toga da su time zahvaćeni i naši jezični odnosi, pa je tako možda otežano i sporazumijevanje putem jezika. Ali to stoji do ljudi, a ne do jezika.«⁵⁷

U kontekstu promišljanja o problemima u govoru vjere izrecimo i jedno pitanje/prosudbu iz naše konkretne stvarnosti. Naime, već duže se s čuđenjem pitamo kako to da u našoj aktualnoj hrvatskoj situaciji mnogi praktični vjernici, a osobito intelektualci, *dopuštaju/prihvataju/pasivno žive* činjenicu da je njihov govor vjere – shvaćen na svim razinama, a osobito na leksičko-semantičkoj – često na znatno nižoj razini nego njihov govor koji aktivno rabe ne samo na području svoje struke nego i na ostalim područjima života, na području svoga odnosa prema umjetnosti, zabavi...

3. Kako razvijati odnosno stvaralački mijenjati govor vjere?

Umjesto odgovora na to pitanje, na koje se, očito, i ne može do kraja odgovoriti, podsjetimo na Heideggerov poziv: *Putove – ne djela!* Osobito zato što je govor vjere konstitutivna sastavnica vjerničkoga života koja se – kao i svaka jezična stvarnost, ali i puno više od ostalih dimenzija jezične stvarnosti – živi i ostvaruje na zajedničkoj razini (govor vjere kao govor zajednice), uključujući i govor tradicije, te na najpojedinačnijoj osobnoj razini.

Stoga ne čudi što J. Gevaert tvrdi da »na prvom mjestu valja strpljivo učiti govor vjere tako da pođemo u školu velikih učitelja i 'klasika', to jest Isusa Krista, evanđelista, apostola.«⁵⁸

A u tome je procesu učenja vrlo važno istodobno omogućiti svima koji sudjeluju u stvaranju govora vjere susret s temeljnim i utemeljiteljskim sadržajima te stvaralačko izražavanje osobnih iskustava stečenih u različitim komunikacijskim i životnim situacijama.

Da bi se dogodio stvaran »pomak« u razvoju osobnoga govora vjere, vrlo je važno osvijestiti ulogu i mjesto govora vjere u životu svakoga od nas. Govor vjere, naime, pripada – i onda kada je eksplicitno izrečen i onda kada je šutljivo iznutra prisutan – cjelini našega života. On, dakle, nije zatvoren u neku »ladicu« ili »rubriku« koja se otvara nedjeljom i blagdanom nego je ona živa, stvaralačka

⁵⁷ Hans EGGERS, »Možemo li se još sporazumijevati«, u: H.-G. GADAMER, H. HÖRMANN, H. EGGERS, *Učenje i razumijevanje govora. Društvo i jezik na prijelomu*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1977., str. 35–36. – Naravno, citirani autor u stanovitom smislu pretjeruje u svojoj tvrdnji da krize jezika uopće nema nego da postoji samo kriza međuljudskih odnosa, ali je neprijeporno da bi problemi u govoru vjere bili znatno manji te da bi jezično-komunikacijske zapreke, koje se pojavljuju u različitim životno-komunikacijskim situacijama, bile mnogo slabije da su međuosobni odnosi razvijeniji i kvalitetniji.

⁵⁸ J. GEVAERT, *nav. dj.*, str. 169.

dimenzija koja iznutra potpomaže naš svakodnevni život u mnoštvu raznolikih životnih i komunikacijskih situacija.

I stoga bismo duboko trebali biti svjesni činjenice da govor vjere formira (oblikuje) biće govornoga subjekta (jednostavno: vjernika), a razvijeno (razvijeni) biće/osoba pridonosi stvaranju autentičnoga govora vjere.⁵⁹ Riječ je, dakle, o pravoj govornoj/jezičnoj kulturi, shvaćenoj u najpunijem smislu riječi, koja prožima cjelinu našega bića te našega osobnoga i zajedničkog života.⁶⁰ Takvo je kultiviranje, očito, trajno i u aktivnom je suodnosu s ostalim aspektima kulturnoga života i rasta pojedine osobe.

Stvarnom nastanku i razvoju govora vjere pridonosi također svijest o nužnosti osobnoga sudioništva u govoru vjere, to jest poziv svakoj osobi da sudjeluje u vjerničkome životu i na izričajno/komunikacijskoj razini. Jer, svi su ljudi, i to na svim obrazovnim i iskustvenim razinama (dakle u svim životnim situacijama), pozvani da na specifičan – upravo svoj – način sudjeluju u stvaranju govora vjere. A govor je vjere cjelovit i uvjerljiv upravo po tome što u sebi uključuje – primajući i ponovno izričući – te mnogostruke jezično-životne stvarnosti. Stoga je očito da se takav govor vjere ne ograničava tek na »pučku« jasnoću ili pak na »akademski nivel«. I, konačno, ono što je najvažnije: takav govor vjere nosi u sebi autentičnu performativnu snagu.

⁵⁹ Podsjetimo, naime, na činjenicu da jezična stvarnost počiva na konkretnim socijalnim strukturama, na dinamici odnosa između pojedinaca, grupa, institucija... Jezik, dakle, utječe ne formiranje onih koji sudjeluju u jezično-komunikacijskom činu, a svaka sociokulturna promjena utječe na promjene jezika. Usp. A. GRABNER – HAIDER, *nav. dj.*, str. 19.

⁶⁰ U tom kontekstu kao iznimno vrijedan doprinos promišljanju o govoru vjere ističemo poglavlje o *jezičnoj kulturi* u knjizi Ralpa SAUERA *Die Kunst, Gott zu feiern*. To je promišljanje vrijedno ponajprije zato što cjelovito pristupa jezičnoj kulturi koja se ostvaruje na području govora vjera, ali i zato što je to razmjerno rijedak primjer teološke refleksije koja dimenziju jezične kulture smatra *konstitutivnom* za govor vjere. Takav kultiviran govor vjere omogućio bi slušateljima da doista čuju i trajno osluškuju ljudsku i Božju riječ. Glavna obilježja, ili još točnije glavne *kvalitete*, takvoga govora vjere ukratko bismo mogli ovako sažeti: a) govor koji je bogat konkretnim životnim iskustvom; b) govor koji trajno istražuje i pronalazi »mjeru« između teološkoga govora i govora svakodnevice; c) govor koji se inspirira biblijskim govorom, osobito biblijskom metaforikom; d) govor koji nije dovršen i dorečen nego ostavlja mogućnost svakom pojedincu da jezično istražuje (i u vlastitome preicanju vjerničkih iskustava) te koji potiče na postavljanje novih pitanja; e) govor koji se ugrađuje u zajednicu; f) govor koji – polazeći od iskustva narativne teologije – omogućuje iskaz u 1. licu, jer upravo 1. lice daje ljudskoj riječi uvjerljivost i performativnu, tj. preoblikovnu snagu (za razliku od neosobne riječi koja samo konstatira); g) govor koji se obogaćuje i produbljuje u susretu s poezijom i književnošću općenito, osobito stoga što govor poezije biva poticajem za dublje »učenje« (otkrivanje) slikovitoga i mnogoznačnoga govora; f) govor koji se trajno razvija, i to upravo kao jezična/govorna sposobnost; g) govor vjere koji izrasta iz šutnje i meditacije. Usp. R. SAUER, *nav. dj.*, str. 98–103.

A da bi se bar nešto od toga ostvarilo, bilo bi potrebno u kontekstu govora vjere češće mijenjati ulogu pošiljateljâ i primateljâ. Posebno, dakle, podcrtajmo da bi i pošiljatelji trebali biti u situaciji aktivnih i stvarnih primatelja govora vjere, i to u različitim komunikacijskim situacijama.⁶¹ Time bi se, nesumnjivo razvijale sposobnosti aktivnoga slušanja, sposobnosti izricanja osobnih općeljudskih i vjerničkih iskustava, pitanja, stavova... Time bi se, također, razvijale sposobnosti slušanja onoga neizrečenoga i neizrecivoga, sposobnosti susreta s drugim i drugačijim, ali i dimenzija diskretnosti – otvorenosti i strpljivosti – kojom Rilke opisuje svoj odnos prema Bogu⁶². Takva diskretnost, i prema Bogu i prema ljudima, umanjuje nasilje gromoglasno izrečene uporabne riječi (kako je naziva Rahner), koja često ne ostavlja prostora za neizrecivo, za tajnu⁶³, ali ni za individualnost odnosno osobnost čovjekovu⁶⁴, tj. za čovjekovu

⁶¹ Zanimljivo je da o tome, kao o važnoj etapi u obnovi naše kateheze, već 1984. i osobito 1985. piše J. BARIČEVIĆ. Autor izričito kaže: »A takva će se obnova moći ostvarivati ako u trajnom stvaranju novoga jezika (novoga govora) vjere – polazeći, dakako, od već stvorenog najraznolikijeg, vrlo bogatog i stvaralačkog izricanja vjere što je utkano i što živi u mnogostrukim životovnim tokovima pisane i usmeno prenošene dvotisućljetne Tradicije Kristove Crkve – budu sudjelovali i evangelizatori i evangelizanti, i katehete i katehizanti, unoseći u 'tkanje' novoga govora svoja najdublja ljudska i vjernička pitanja, najdublja općeljudska i vjernička iskustva. No, napominjemo da se takva obnova može dogoditi ako ide usporedno i u najdubljoj povezanosti s radikalnom obnovom našega shvaćanja i doživljavanja čovjeka i Boga, i našega odnosa prema čovjeku i Bogu. Drugim riječima: korjenita obnova govora vjere u katehezi ide usporedno i u međusobnoj povezanosti s korjenitom obnovom naše 'teologije', naše 'antropologije' i sveukupnog našeg općeljudskog i vjerničkog življenja, s korjenitom obnovom naše općeljudske i kršćanske duhovnosti.« Josip BARIČEVIĆ, »Kateheza kao trenutak inkulturacije«, u: *Bogoslovska smotra*, LV (1985), 3–4, str. 428; usp. također: ISTI, »Obnova kateheze i religioznog odgoja i kateheze u našoj Crkvi«, u: *Bogoslovska smotra*, LIV (1984), 1, 37–69.

⁶² Usp. Hans-Georg GADAMER, »Utihnjuju li pjesnici«, u: H.-G. GADAMER, H. HÖRMANN, H. EGGERS, *Učenje i razumijevanje govora*, str. 52.

⁶³ O kvalitetnome slušanju riječi v. osobito Karl RAHNER, »Das Wort der Dichtung und der Christ«, u: *Schriften zur Theologie*, Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln, ²1961., sv. IV, str. 441–454; usp. također »Hörer des Wortes«, u: K. LEHMANN – A. RAFFELT, *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch*, str. 101–104.

⁶⁴ O važnosti čovjekove posebnosti i jedinstvenosti svjedoči i novo zanimanje za taj aspekt ljudskoga postojanja te nastanak novih »teorija« koje proučavaju čovjekovu individualnost. Na području znanosti o književnosti jedna od takvih teorija jest *hermeneutika individualnosti* koju je osobito razradio njemački teoretičar Manfred FRANK. Stanko LASIĆ u svome tumačenju FRANKOVA djela *Das Sagbare und das Unsagbare* iz 1979. i 1990. godine (u hrvatskome prijevodu: *Kazivo i nekazivo*, 1994.) kaže: »Hermeneutika individualnosti ističe, dakle, upravo ono što su sve ostale hermeneutike negirale: nesvodivost individuuma, nerazorivost onog nečeg malog i sitnog što se ne da uklopiti u pravila, što nije primjerak ili slučaj općosti nego entitet u kojem opće živi na neponovljiv način.« Stanko LASIĆ, *Hermeneutika individualnosti i ontološki strukturalizam*, Durieux, Zagreb, 1994., str. 18.

posebnost i jedinstvenost koje se ne mogu svesti na opće jer tada nema mogućnosti za susret ni za osoban govor, pa ni za govor vjere.

Summary

TOWARDS A NEW LANGUAGE OF FAITH

The first part is the development of the relationship between language and human beings in their self-proclamation and self-actualisation. Particular emphasis is placed on: language as an essential component of human life; the creative power of language; the dimension/element of listening as a constitutive component of language; living contextualisation of language is its essential feature.

The second part of the text develops the concept of a language of faith and its essential characteristics. A language of faith is the language by which the word of God is communicated, and the language in which we respond on the given word of God. Within language of faith is a multi-layered mixture of life and language; language of faith possesses formational power; in language of faith can be found the best »image of God« and »image of man«; language of faith establishes itself as a dialogue, as conversation; language of faith establishes itself at the same time as personal, individual language and as language of a community/togetherness; language of faith has its origins in natural language, and is particular to the living reality in which and from which it occurs; a language of faith possesses meaningful depth, possesses evocative-supplicatory power; language of faith occurs as the coexistence of various styles of expression; language of faith is at the same time a set language (biblical as well as language of tradition), and always creates itself anew in personal and individual words.

In the middle of the article, problems with the language of faith are looked at in detail: a) the inability of faith language to express something new (new information, new contents, new experience), especially because faith language is not sufficiently connected with personal reality and concrete human life; b) thwarted understanding or misunderstanding of faith language is conditioned first of all by the semantic saturation which is a problem for many people, and which means that many words are semantically empty, meaningless; besides this, understanding of faith language is hindered by the fact that people of today often do not understand the multi-layered meanings contained in descriptive and symbolical language; a third important cause of misunderstanding faith language by people today appears in people's concrete experience i.e. their lack of fundamental believer's experience which would make possible a more complete acceptance of faith language; c) language of faith, which is stylistically and communicatively inadequate, appears as distant, impersonal, and stilted; in its moralistic style, faith language is too clear and too simplistic, leaving no possibility for the inclusion of personal language in the fabric of mutual conversation, lingua-stylistically poorly formed language; d) obstacles in faith language which continue as a result of poorly developed lines of communication within the Church.

The final part of the text is a consideration of how: to creatively change faith language, that is to say, participate in the creation of a new language of faith; to learn faith language from classical faith language; to enable everyone to come into contact with fundamental and down-to-earth subject-matters, and to allow for the creative expression of personal experience; to revive the role and place of faith language in the life of every believer; to raise awareness of the fact that faith language determines the speaking being, and a developed being contributes to the creation of an authentic language of faith; to develop an awareness of a personal calling to participate in faith language, which means that in faith language it is important to more frequently alternate the roles of sender and receiver; to develop the capacity for active listening, the capacity for personal expression, both in general and as a believer, of experience, questions and attitudes. Concerning faith language, it is also necessary to develop the capacity to listen to and to pay attention to that which remains unsaid or is inexpressible, as well as the capacity to enter into contact with that which is other or different.

Key words: faith language, formational power of faith language, crisis in faith language, obstacles in faith language, misunderstanding in faith language, a new language of faith.