

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,345—355

UDK: 2-67:37.014.523

Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

Janež Vodičar

Komparativna teologija kot temelj šolske vzgoje za medverski dialog

Povzetek: Medverski dialog, kakor ga razumejo njeni pobudniki, naj bi presegal zgolj strpnost. Vodil naj bi k sodelovanju in bogatenju in naj ne bi temeljil le na prenašanju drugega in drugačnega. Ricœurjeva hermenevtika, ki vsako razumevanje umesti v proces prevajanja, omogoča antropološko izhodišče za medverski dialog: temeljil naj bi na poglobljanju osebnega verovanja. Podobno izhodišče ima tudi komparativna teologija F. X. Clooneyja. Ob tej teologiji bomo pokazali na možno didaktično zasnovo pouka pri gimnazijskem predmetu vera in kultura v šoli; vodil naj bi k utrjevanju osebnega verovanja in k bogatenju ob drugače verujočih, kakor tako ali tako poudarja sam učni načrt tega predmeta. Tako didaktično zasnovani pouk lahko v veliki meri preseže sodobno površnost verovanja v plehki ponudbi novodobnih duhovnosti in konfliktnost srečevanja raznih današnjih fundamentalistično naravnanih vernikov.

Ključne besede: medverski dialog, vera in kultura, P. Ricœur, F. X. Clooney, komparativna teologija, pouk o verstvih

Abstract: **Comparative Theology as a Basis of School Education for Interfaith Dialogue**

Interfaith dialogue, as understood by its founders, is supposed to transcend mere tolerance. It is supposed to lead to cooperation and mutual enrichment and should not be based on mere coexistence with others who are different from us. Ricœur's hermeneutics, which claims that all understanding happens through translation, gives an anthropological foundation for interfaith dialogue based on strengthening of one's own faith. Comparative theology of F. X. Clooney is based on a similar idea. It will help us demonstrate a didactic plan for a high school course on Faith and Culture which will promote the strengthening of students' faith and their enrichment through people of other faiths, which is the goal of this course anyway. A course with such didactic plan can overcome the superficiality of modern believers faced with a variety of frivolous new age spiritualities, as well as the conflicts which arise when various fundamentalist believers meet.

Key words: interfaith dialogue, Faith and Culture, P. Ricœur, F. X. Clooney, comparative theology, religious studies

1. Uvod

Srečanje z drugo vero, širše tudi kulturo, je vedno srečanje z drugačnostjo, z nečim nemojim, nenašim. Če za to drugo nismo gluhi ali slepi, moramo, ali to hočemo ali ne, do tega zavzeti stališče. Z drugačnostjo verovanja so postavljena pod vprašaj temeljna načela mojega oziroma našega pogleda na svet. To motečo drugačnost lahko poskušamo odpraviti ali pa biti do nje tolerantni. Prvo vodi k sovraštvu do drugačnega, do druge kulture. Iz zgodovine in – žal – tudi iz sedanjosti vemo, da je sovraštvu do drugačnosti vir trpljenja za vse. Hitro se razvije v nasilje, ki končno škodi tudi tem, ki so močnejši v boju z drugačnim. Evropska zgodovina verskih in kulturnih konfliktov je pokazala na neplodnost takšne rešitve in pogosto ponuja strpnost kot rešitev. Je v soočanju s tujim, če se omejimo na verovanje, z drugačno versko resnico strpnost rešitev? Če kot učitelji vzgojitelji želimo dobro naslednjim generacijam, potem lahko hitro ugotovimo, da se temu vprašanju in vzgojnemu projektu ne moremo izogniti (Leimgruber 2007, 59), a je za gradnjo družbe nenasilja tudi tolerantnost ali strpnost premalo.

Razprava želi prek komparativne teologije F. X. Clooneyja in prek hermenevtike prevoda P. Ricœurja pomagati učiteljem verskega pouka v srednji šoli pri iskanju temeljev pravega pristopa k didaktični podpori medverskega dialoga. Pluralnost ni sama po sebi nekaj, kar bi vodilo k medverskemu dialogu, s sabo prinaša številne probleme, ki nikakor ne vodijo ne k poglobljenemu verovanju niti k večji strpnosti. (Spieker 2006) Potrebni sta pravo srečevanje s tujim verovanjem in smiselno prede-lovanje tega, kar ruši posamezniku ustaljena prepričanja. V sprejemanju nujnosti medverskega dialoga in spoštovanja vere, ki temelji na najgloblji osebni in skupno-stni resnici, bomo poskušali pokazati možno pot uporabe komparativnega teološkega pristopa pri srednješolskem predmetu vera in kultura: glavna didaktična teža bo na učitelju in na njegovi zmožnosti vodenja komparativno zastavljenega pouka.

2. Prevod kot pot srečanja s tujostjo

Naj namreč zavzamemo do drugega verstva tako ali drugačno držo, najprej jo moramo »prevesti« v svoje lastno razumevanje in prav pri »prevodu« se pogosto zaplete.

»Dober prevod ne more biti drugega kot predpostavljjanje ekvivalentnosti, ne more biti utemeljen na identičnosti, ki bi jo lahko dokazali. Ekvivalentnost brez identičnosti. To ekvivalentnost pa lahko samo iščemo, delamo na njej, jo predpo-stavljamo.« (Ricœur 2004, 40)

Ricœur predpostavlja, da je vsako »tuje« vedno le gost v mojem biti-v-svetu in zahteva moj prevod, ki je vedno že interpretacija. Pri tolerantnosti, strpnosti govorimo o prevodu, ki drugega sprejema, se mu trudi dati prostor v svoji bližini, živeti z njim v miru, a pravega prevoda v moj lastni svet bivanja ni, saj ga le prenašam.

Kakor govorimo pri prevodih velikih tekstov človeške kulture o nenehnem na-predovanju v smislu izboljševanja, ki je bliže tako izvirniku kakor sedanjemu razu-mevanju samega sebe, je lahko podobno tudi ob srečevanju različnih verstev. Da

lahko razumemo druge, je potreben napor razumevanja, vključevanja v naš lastni svet. Pri tolerantnosti je navzoče le mirno prenašanje drugačnosti. Če je proces »prevajanja« druge kulture v našo lastno zgrešen ali zamujen, potem bo toleranca premalo za uspešno gradnjo multikulturnega globaliziranega sveta. Temu procesu prevajanja nekega določenega verstva se ne moremo izogniti, kakor lahko vidimo tudi iz zgodovine krščanstva, ki se je srečevalo z drugimi verstvi vse od začetka prepletanja in ločevanja z judovsko skupnostjo do današnjih globalnih vplivov. Temu nehotenemu srečevanju rečemo implicitni dialog, ki ga danes pogosto povezujemo s pojmom inkulturacije. (Cornille 2001, xiii) Vendar lahko najdemo kar nekaj zgledov namernega dialoga med verstvi, ki so jasno pokazali tudi na možnost česa drugega kakor le pasivnega sprejemanja in tolerantnosti. Francis X. Clooney navaja zgled enega od prvih jezuitskih misijonarjev v Indiji, Roberta de Nobili, ki je zagovarjal »razumnost« hindujskih vernikov, saj je bil prepričan, da jih le tako lahko nagovorimo s krščanstvom (2001, 5). Z napadom njihovih poganskih stališč bi le spodbudili sovraštvo in povzročili preganjanje na novo porajajočega se krščanstva, ki se bi porodilo iz strasti, saj so domačini zrasli in gledajo na svet prav prek teh poganskih miselnih pogledov. Hkrati daje za zgled tudi apostole, ki niso kar takoj in neposredno napadali poganstva, ampak so iskali skupni miselni temelj za oznanilo Jezusa Kristusa. De Nobili (in z njim Clooney) konča: ne potrebujemo kričečih glasov in divjanja, da razsvetlimo temno sobo, za to je dovolj že drobna prižgana sveča.

Hermenевtični proces razumevanja drugega in drugačnega se začne z izstopom iz sebe. Tako lahko vidimo že v prvih civilizacijah, ki so se, hote ali nehoče, morale odpirati svetu, da so izbrale nekakšno kolektivno sobivanje, v katerem je veljalo za resnično le ozko partikularno prepričanje. Resnica, prav tako verska, je bila omejena s posameznim klanom, kulturo, kraljestvom. S premikom iz zgolj neka-kšne kolektivne zavesti v individualno iskanje resnice, ki bi bila za vse veljavna, se je začel proces univerzalizacije; to je najbolj očitno pri velikih grških mislecih. (Swidler 2013, 3) Podobno je z otrokovim srečevanjem in vstopanjem v življenje bližnjih. Ko otrok začne »pripovedovati« zgodbo svojega življenja, postajajo del te zgodbe tudi njegovi bližnji, ki v njej nastopajo kot drugi, drugačni, tuji. Po mnenju Niklasa Luhmanna je temeljni proces vzpostavljanja samopodobe, identifikacije, ki povezuje v celoto vse, kar enačimo s sabo in kar tako ločujemo tudi od drugega, prav pripoved svojega lastnega življenja (2004, 267). Da je ta proces pri srečevanju z zunanjim, drugačnim tekoč in brez prevelikih nerešljivih zapletov, ko posameznik uspešno gradi odnos do sebe in do drugih, je najprej potrebna notranja drža: »Od tebe se lahko kaj naučim!« (Swidler 2013, 3)

V sodobnem času nešteti pripovedi, ki se nizajo z veliko hitrostjo in brez kakršnegakoli reda in so podobne brezvoljnemu odpiranju strani na medmrežju, je težko pripovedovati prepričljivo zgodbo življenja, ki bi posamezniku vlila zavest trdnosti in smiselnosti. Vedno bolj smo pod pritiskom, da se na novo vzpostavljamo, na novo pripovedujemo. Nenehno se postavlja zahteva po novi pripovedi in po razumevanju svoje lastne identitete, rekonfiguracije svojega lastnega življenja. To sploh ni lahko in vnaša v življenje trajno spraševanje, kdo sem in kakšno je moje mesto v vseh teh medijsko kričeče podprtih »pripovedih«. Mnogi na to zahtevo odgovarjajo z vedno

večjo pasivnostjo. Predajo se vsakokrat najbolj modni pripovedi, se identificirajo s takratnim dogajanjem in so najbližje oznaki brezobličnih verskih potrošnikov. Mnogi sklepajo, da je to posledica pogostega prepričanja, da je edini razsodnik temeljne resnice le posameznik. Na verskem področju naj bi takšna subjektivizacija resnice vodila v potrošniško razmišljanje, ki ga mnogi povezujejo s fenomenom new agea. (Cornille 2003, 44) Drugi se zatečejo v utečene identifikacijske podobe, ki so utemeljene v zgodovinskih družbenih pripovedih, ko je človek vedel, kdo je in kakšno je njegovo mesto v družbi. S tem da se zatekajo v jasno profilirane in okostenele identifikacijske modele, je njihova življenjska zgodba jasna in trdna. Ker pa danes ni mogoče ostati popolnoma izoliran pred drugačnim, ti ljudje pogosto zavzamejo držo odpora ali geta. Prvi, potrošniki medijskih zgodb, in drugi, fundamentalistični pripadniki svoje lastne zgodbe, so lahko hiter plen najprej strahu in nato sovraštva do vsega tujega.

Da bi človeka iz prve skupine, ki vsak dan nekritično sprejema zgodbe iz naslovnih tabloidov, pripravili do aktivne in kritične drže, je tolerantnost premalo, saj je že tako ali tako preveč strpen. Da bi v geto zaprtega in slepo zvestega svoji lastni »zgodbi« odprli svetu, bi bila tolerantnost največji kamen spotike. S sodobnim aparatom prisile, od šole do prava, lahko na neki način fundamentalistične skupine pripravimo do nekakšnega mirnega sobivanja z drugimi. Vendar če resno vzamemo pripoved svojega lastnega življenja – in kje je ne bi tako jemali bolj kakor v fluidnem svetu postmoderne –, je ta drugost še vedno na neki način moteča. Ker je težko vzdrževati nekaj, kar moti podobo o tem, kaj je dobro za moje življenje, se lahko hitro zgodi, da zahteva po tolerantnosti popusti. Bolj ko kdo konflikt s tujim težko prenaša in ga strpnost veliko stane, bolj bo potem ob primerni priložnosti nasilen do drugačnih. Zato je nujno, če želimo v globaliziranem svetu prerasti slepo zaupanje v toleranco, najti možnost, da to nevarnost najprej upoštevamo in – kolikor mogoče – tudi obidemo.

Ob najrazličnejših sodobnih poizkusih iskanja ustrezne rešitve na kulturnih, gospodarskih, socialnih, političnih in na verskih področjih se zdi za osebno in tudi skupnostno rast primerna ponudba, ki jo odpira s svojo hermenevtiko že zgoraj omenjeni francoski filozof Paul Ricœur. V pogovoru s profesorjem na Collège de France in priznanim znanstvenikom, nevrologom Jeanom-Pierrom Changeuxem Ricœur poskuša pokazati možnost srečevanja različnih pripovedi, ki ne bodo zgolj tolerirane ali se ne bodo le bežno v duhu dotaknile duhovnega potrošništva, ampak bodo razumljene in celostno vključene v pripoved teh, ki so jim bile prej tuje. Postavi se na izhodišče vsakdanjega pogovora. Če srečamo tujca in hočemo razumeti do takrat nam tuji jezik, moramo to prevesti v nam razumljivo govorico. Tudi če se naučimo tujega jezika, se to lahko le na podlagi maternega jezika. Jezik, ki ga ne razumem, mi ničesar ne more povedati. Prav za razumevanje pa je potrebno neko določeno predznanje. Zgodbi drugega prisluhnemo vedno iz svoje lastne perspektive. Kdor ne zmore vzpostaviti svoje lastne zgodbe življenja, ne bo mogel razumeti in sprejeti zgodbe drugega. Moje življenje, dokler je res moje, je parcialno, delno. Prav tako moja kultura, moja religija. Samo kot delna in omejena je, kakor moja življenjska zgodba, lahko okvir in možnost moje lastne identifikacije. Za Ricœurja je možnost različnosti

zgodb najbolj očitna in tudi najbolj vprašljiva na področju religije. Z verovanjem človek najbolj intimno vstopa v celostnost osebne in družbene pripovedi. Zato je edina pot za »človeško« srečevanje raznih »velikih pripovedi«, kakor jih imenuje, prav to, da človeku pustimo, to celo podpiramo, naj ostane človek, ki ima ime, zgodovino, svojo lastno zgodbo življenja. V vsej omejenosti osebnega bivanja mora resno vzeti to, kar je in kar oblikuje njegovo življenje.

Ricœur to možnost reševanja konfliktnosti pri srečevanju različnih religioznih pripovedi ponazori s kroglo. Predstavljajmo si to kroglo posejano po površju z različnimi religijami.

»Če poskušam teči po površju, kot nekakšen eklektik, ne bom nikoli našel univerzalne religije, saj se bom šel le nekakšen sinkretizem. Toda če se bom dovolj poglobil v lastno tradicijo, bom prerasel meje svojega jezika. Da lahko gremo k temu, kar bom poimenoval »fundamentalno« – in se mu bodo drugi pridružili po drugih poteh –, bom razdalje do drugih skrajšal z dimenzijo globine. Na površini je razdalja ogromna, toda če se poglobim na svoj način, se približam drugim, ki gredo po isti poti vsak na svojem mestu.« (Changeux in Ricœur 1998, 300–302)

Vsak mora tam, kjer je, in tisto, kar je, najprej poglobiti. V globini svoje lastne biti, svoje lastne kulture se po njegovem zagotovo zblížamo. S tem konfliktnost srečevanja ni odpravljena, celo se lahko še poveča in okrepi osebni notranji boj in osebno razklanost. (Cornille 2003, 48) Obenem pa to lahko postane pot ustvarjalnosti in poziva k osebni poglobitvi. Predpostavlja in celo zahteva zadovoljitev temeljnega bojnega vzklika vseh, ki se postavljajo na okope svojega lastnega verovanja: poglobitev in spoštovanje svojega.

V analizi pripovedi Ricœur odpravlja konfliktnost srečevanja z drugimi tako, da pokaže na nujnost »izgubljanja« v drugačnem, če res hočemo poglobiti svojo lastno pripoved. To je preplet med pripadnostjo in odtujitvijo. Prek procesa odtujitve se vračamo k sebi. Po tem vračanju smo bogatejši, podoba samega sebe je pridobila v procesu »prevajanja« zgodbe drugega. (Moyaert 2014, 173–175) Kakor pri branju tujega teksta izstopimo iz sebe, da lahko razumemo, in se potem vrne mo k sebi in to novo spoznanje, resnico vključimo v svoje lastno življenje, je podobno tudi pri razumevanju drugih verstev: s srečevanjem in sprejemanjem drugih lahko bogatimo svoje lastno verstvo. Pri tem Ricœur predpostavlja, da vstopanje v neko določeno tuje »besedilo« zaplete bralca v igro, ki ponuja nove možnosti razumevanja svojega lastnega sveta in razbija iluzije. (Prammer 1988, 143)

3. Komparativna teologija in učenje za medverski dialog

Čeprav v svojem delu o komparativni teologiji Clooney (2010, 24–53) kaže že na dolgo tradicijo tega načina razmišljanja v krščanskem svetu in tudi na številne teologe, ki jih lahko povežemo s to vejo teologije, velja za njenega glavnega protagonista prav on (Moyaert 2014, 159). Zanj je to predvsem teologija, ki sledi načelu vere, ki išče razumevanje, »praksa, kjer imajo vse tri besede – vera, iskanje,

intelektualni cilj – polno moč in med sabo ostanejo vpete v rodovitno napetost« (Clooney 2010, 9). Ta tipično teološka poteza njegovega srečevanja z drugimi verstvi je posledica osebne izkušnje. Američan irskega rodu, rojen leta 1950, ki je bil vzgojen v katoliškem duhu in je odrasčal v času drugega vatikanskega koncila, sedaj že več kakor štirideset let jezuit, se je v svoji formaciji srečal s popolnoma nekrščanskim okoljem. Leta 1973 so ga njegovi predstojniki poslali v Katmandu, Nepal, da bi tam učil angleščino in nekakšno moralno vzgojo. Odkril je, da ne more mladine, ki je bila v glavnem budistična in hindujska, učiti zgolj iz svoje krščanske tradicije, če jim želi res dati temeljne premisleke o moralnih načelih, potrebnih za življenje v konkretnem okolju. V svojem dvoletnem delovanju na tej šoli se je začel poglobljati v temeljne tekste teh dveh prevladujočih verstev v Nepal. (17–18) Pozneje je doktoriral iz južnoazijskih jezikov in kulture, to pa ga je večkrat vodilo nazaj na Indijski polotok. Vsakič je občutil bogastvo teh kultur in predvsem globino verstev, s katerimi se je srečeval. Pri tem pa je odkril:

»Jasno sem videl, da nisem hindujec, niti ne bi mogel biti eden izmed njih. Že zaradi barve kože, stalnih napak pri govorjenju v tamilščini, moje irsko-katoliške vzgoje v New Yorku in končno mojega dolgoletnega študija krščanske filozofije in teologije. Ima pa to opraviti še s poglobljenim odnosom mojega srca, saj sem se vedno trudil, da bi bil eden teh, ki preprosto »pustijo vse in Mu sledijo« (Lk 5). Ne moreš preprosto trgovati te zaveze za kakšne nove.« (Clooney 2001a, v)

Zato je komparativna teologija postala odsev njegovega srečevanja s teksti (pisanimi ali govorjenimi) drugih verstev, pri njem predvsem hinduizma in delno tudi budizma. A ta teolog ostaja ves čas odprt in pripravljen sprejeti nagovor drugega, drugačnega, ki ne prihaja iz njegove lastne teološke tradicije. Temu ukvarjanju s temeljnimi teksti tujih verstev sledi aktivni del, ko prek drugačnega prepozna ponovno ali celo prvič bogastvo svojega lastnega izročila, ki ga je morda prej prezrl ali šel prehitro mimo in ga ni do sedaj nagovorilo. Zato cilj ni študij drugih verstev, to tudi ni komparativna religiologija, ampak temeljni teološki premislek svojega lastnega izročila. »Komparativni teolog v najboljšem primeru več kot le posluša druge, razlaga svoje verovanje; ona ali on mora imeti namen globlje študirati tradicijo teh drugih skupaj z lastno, k srcu si mora vzeti obe in torej vključevati modrost drugih v svojo lastno.« (2013, 53) Pri tem hotenju in teološkem študiju vedno govorimo o napetosti med odprtostjo drugačnemu, drugemu izročilu in zavezanostjo svoji lastni veri. To je nikoli dokončani hermenevtični krog med samozavestjo in odprtostjo, med prepričanjem in kritiko, med zavzetostjo in oddaljitvijo (Moyaert 2014, 159).

Clooney komparativno teologijo primerja s poglobljenim branjem, z branjem svetih tekstov: preživeli so stoletja in navdihovali skupnosti, ki so iz tega črpale za življenje v veri. »Če se želimo učiti in se spremeniti ob tem, ob čemer se učimo, bomo težko našli bolj zanesljivo, bogato in plodno pot, kot je to branje.« (2010, 58) Pri tem je pomembno, da to ni nekakšno površno branje, ki bi iskalo le zanimive primerjave, ampak dolgotrajen in natančen študij, s številnimi preizkusi, primerjavami. »Ta pristop je intelektualno zahteven; samo tako, da postanemo globoko in celostno pre-

vzeti z določeno tradicijo, nam omogoči možno razumevanje in ovrednotenje določenega religioznega teksta te druge tradicije.« (Moyaert 2014, 163) Pri tem študiju mora biti jasna zaveza Bogu oziroma božanstvom. Te teologije se ne moremo iti z nekakšnim »nepopisanim listom«. Teolog vedno priznava teološki, verski interes. (164) Lahko bi njegovo intelektualno delovanje poenostavili v trditvi, da želi le bolj celostno in celovito poznati ljubljene Boga, pa naj bo to teolog takšne ali drugačne tradicije (Clooney 2001, 7). Ko poglobljeno beremo besedila drugih verstev, moramo to delati z duhovnimi, z vero iščočimi očmi. Potem ko nas bo to besedilo nagovorilo, se moramo vrniti k ponovnemu branju svojega lastnega besedila in ob tem preudariti svoj lastni, utečeni pogled in odnos do verovanja. Ker je to teologija, moramo sedaj to povezati in spraviti v za svoje občestvo razumljivo govorico, da bo povečalo duhovno senzibilnost njenih članov. (2010, 60) Komparativni teolog je prisiljen k poglobljenemu študiju, saj se pri procesu srečevanja z drugimi tradicijami odpirajo različna temeljna vprašanja, kakor so vprašanje resnice, etične aplikacije, vključevanje spoznanj v relevantna občestva in končno tudi vprašanje o možnosti novega srečanja z Bogom prek skrbnega branja (62). Samo površno branje ne more spodbuditi celotnega hermenevitičnega kroga in ne bi bilo pošteno tako do branega teksta kakor ne do osebnega verovanja samega teologa.

Branje tujega teksta predpostavlja lojalnost svoji lastni verski skupnosti. Clooney pravi, da ne more brati hindujskega besedila brez katoliških izhodišč, čeprav se vedno trudi vstopiti v njihovega duha in tradicijo. Samo če sprejmemo svoje lastne izhodiščne nagibe, izdelane poglede, se osvobodimo za ranljivost, občutljivost, ki je nujno potrebna za takšno branje. Prav zaradi občutljivosti svetih tekstov je to priznanje nujno. Hkrati mora moje branje iskati možnost, da berem s teologi te druge tradicije, da bi se tako izognil podreditvi besedila zgolj svojim lastnim željam in predstavam. To navzkrižno branje mora vseskozi vztrajati v duhovno-teološki in hkrati študijski razsežnosti. (64)

Takšen način branja, ki teži k poglobljenemu razumevanju drugačnega verovanja, se mora izogibati posplošitvam in stereotipom, kakor prepogosto to dela liberalni pluralizem. Prav tako se moramo izogibati temu, da bi drugo izročilo prikazali preveč tuje; tako ga ne bi bilo mogoče razumeti ali vključiti v naš lastni miselni svet, kakor to pogosto stori postliberalni partikularizem. (Moyaert 2014, 167) Da bi to lahko dosegli, je v izhodišču treba priznati in sprejeti drugačnost, drugost tuje religije. Pri srečanju s to drugostjo ne smemo biti preveč navdušeni, se temu v polnosti prepustiti, ampak je potrebna neka določena zadržanost, saj le tako ohranjamo zgovorno to drugost. Potrebna je tista hermenevitična odprtost, izhodiščno prepričanje, ki smo ga omenili že na začetku, da nam tuje besedilo lahko spregovori. Končno se je treba besedilu prepustiti, pretrgati željo po obvladanju, kontroliranju branja. Samo če se besedilu prepustimo in smo »ranljivi« v svojih lastnih prepričanjih, bo to branje plodovito. Besedilo mora biti učitelj, bralec učenec, da bomo lahko na novo govorili, delali in pisali z novim duhovnim vpogledom in močjo. (167–170)

Čeprav so besedila samo del verstev in verovanja v mnogih tradicijah, Clooney zatrjuje, da je branje temeljnih religioznih besedil edini in najboljši vir, poleg številnih drugih dobrih virov, ki nam zagotavlja, da bomo neko določeno versko tradicijo pre-

poznali v vsej globini in subtilnosti (2010, 67). Pot do takšnega poglobljenega branja je dolga in le redki jo zmorejo. Vendar so tisti, ki jim uspe obogatiti branje svoje lastne teologije s temeljitim poglobljanjem v druga besedila, temelj za občestveno rast v posameznih verstvih. Elitizem komparativnih teologov lahko prispeva k večjemu duhovnemu bogastvu osebnega verovanja in k oplemenitvi odnosov z drugimi verstvi. Kljub temu Clooney poudarja, da sama komparativna teologija ni že medverski dialog. »Komparativna teologija je v osnovi in najpogostejše branje, medverski dialog pa je navadno v obliki pogovora.« (2013, 54) Čeprav govorimo pri komparativni teologiji o študiju, bi moral biti študij v srčiki medverskega dialoga. Prav tako pa pravi medverski dialog omogoča in spodbuja komparativni pristop teologov različnih verskih tradicij. Pri medverskem dialogu se porajajo vprašanja, ki nanje lahko s svojo občutljivostjo in duhovno naravnanoostjo odgovarja prav komparativni teolog, to pa spet pospeši dialog. Predvsem mlade teologe medverski dialog lahko obvaruje sodobnega nagiba, da bi brisali meje med verstvi – ali na drugi strani, da bi te meje preveč poudarjali, saj če več veš o drugih verstvih, laže poudarjaš svojo specifičnost in vzvišenost. (59)

4. Vključevanje komparativne teologije v pouk predmeta vera in kultura

Odločitev katoliških gimnazij, da pripravijo skupni predmet, ki bo pokrival takšno zorenje mladega človeka, vključevanje v kulturno okolje in religiozno razsežnost, je sledila želji, da bi dijaki imeli možnost, »da razširijo, dopolnijo in kritično ovrednotijo izkušnje in znanje, ki ga imajo na področju verskih in etičnih vprašanj« (Globokar 2010, 10). To je predmet, ki je torej že v sami naravi dialoški in zahteva neki določen komparativni pristop, saj le tako lahko razumemo zahtevo po razširitvi, dopolnitvi in kritičnosti. Takšna naravnanoost naj bi veljala v odnosu do drugih predmetov, pa tudi v odnosu do drugih kultur, verstev, etičnih nazorov in končno do konkretnega drugega človeka tako v sebi kakor v drugem. »Verski pouk tako temelji na dialogu s kulturnim okoljem in na interdisciplinarnem dialogu z drugimi predmeti, je pripravljen na odločitev za evangelij in ima dialoški, ekumenski in medverski značaj.« (Šverc in Jamnik 2003, 3)

Nas bo predvsem zanimala zadnja predvidena oznaka, ki jo omenja učni načrt predmeta. Medverski dialog je ne le zahteva učnega procesa vere in kulture, ampak je že v temeljni usmeritvi, kakor so to predvideli načrtovalci:

»Verski pouk naj bo vključujoč in ne izključujoč. Podpira notranji – religiozni dialog in razumevanje med ljudmi. Prispeval naj bi k zavestnemu in svobodnemu odločanju. Svoboda in zavestna odločitev rasteta iz pridobljenih informacij, iz primerjav analognih rešitev, iz razumevanje religioznih pojavov in iz ideološke nepogojenosti.« (8)

Če hočemo zagotoviti vključevanje in svobodno, a hkrati kritično odločanje na področju verovanja, mora biti to podprto tudi z ustreznim metodološkim pristopom k verstvom. K temu moramo dodati še zahtevo, da mora biti pouk »bolj izkustven

kot doktrinalen« in »razvojen in ne statičen« (10), to pa še poveča nujno po ustrezni didaktični umestitvi verstev v učni proces.

Da bi zagotovili možnost srečevanja in s tem vključevanja drugačnega pristopa pri verovanju, spodbujali nenehno odločanje za samostojno verovanje in težili k izkustvenemu in razvojnemu pristopu, so oblikovalci učbenikov vključili v snov ob posameznih temah poleg krščanstva tudi poglede štirih drugih velikih verstev: islama, hinduizma, budizma in judovstva. Osredotočili se bomo samo na prvi letnik (Marenk et al. 2004), ki se vrti okrog vprašanja, kdo je sploh človek. »Prvi letnik je tako zastavljen eksistencialno, v dijakih želi prebuditi zanimanje in navdušenje za življenje, kar v mladih prebudi senzibilnost in zanimanje za osebno rast, ki v sebi že nosi religiozno spraševanje.« (Šverc in Jamnik 2003, 6) Razumljivo je, da, denimo, v tretjem letniku, ko govorijo o drugih krščanskih skupnostih in verstvih, vključujejo medverski dialog. Prav tako je smiselno, da je v zadnjem letniku, ki je usmerjen v prihodnost, nujna tema globalna pluralnost verovanja. V drugem letniku je ob biblični antropologiji in ob poudarku na obravnavanju Svetega pisma že v snov vključen vpliv zunanjih verskih tokov. Zato je prvi letnik, ki poudarja osebnostno spraševanje in počasno odpiranje religioznosti, še kako pomemben v sledenju temeljnim zahtevam učnega načrta po dialoški in v nenehnem vključevanju drugačnega verovanja v osebno izhodiščno prepričanje.

V učbeniku za prvi letnik (Marenk et al. 2004) so pogledi drugih verstev vključeni devetkrat. Vsakokrat je na koncu obravnavane teme (o duši, 28; o človeku, 35; o ljubezni, 105; o spolnosti, 112; o splavu, 116; o homoseksualnosti, 120; molitve raznih ljudstev, 131; o praznikih, 142; o mamilih, 182) kratek in preprost povzetek pogleda teh štirih verstev na predelano snov. Govorimo o pozitivnem pogledu, ki se trudi vključiti tudi razloge, zakaj imajo posamezna verstva takšno stališče. Judovstvo o spolnosti: »V okviru zakona velja spolnost za dar; spolno poželjenje je od Boga, tudi če ga ljudje nimajo v oblasti.« (112) S tem ne le učijo posamezne poglede, ampak omogočajo tudi razumevanje drugačnosti, to pa je temelj dialoški. Ob drobnem zapisu, denimo, judovskega pojmovanja se sama po sebi postavljajo vprašanja o smiselnosti našega – katoliškega – pogleda na spolnost (Stegu 2015, 520). To spodbuja kritičnost, ponovno izbiranje in odločanje, vzpostavlja že tematsko odprto šolsko polje in spodbuja rast v osebnem prepričanju.

Komparativna teologija predvideva podobna srečevanja s tujimi verskimi besedili. Ker je vera in kultura šolski predmet, ki temelji na študijskem pristopu, bi vključevanje zahtevnejših besedil lahko vneslo resnost prav na učnem področju. Sedanji pristop, ki snov zgolj ponazori z zgledi drugih verstev, in to šele na koncu obravnavane teme, poskuša podobno kakor komparativna teologija vstopiti v svet drugega, tujega. Pri tem premalo vztraja na temeljnih in izvirnih verskih besedilih. Manjka tudi didaktično zasnovan korak, ki bi po nekakšni potopitvi v tuje besedilo vrnil dijake k premisleku njihovega lastnega verskega, vedno bolj pa tudi neverškega prepričanja. Če resno vzamemo vsaj dva splošna cilja učnega načrta: »pomaga dijakom pri premagovanju otroških modelov vere in predsodkov ter spodbuja k spoznavanju in razumevanju objektivni dejstev« in »omogoča, da v dijakih zori sposobnost za primerjavo med katolištvom in drugimi krščanskimi veroizpovedmi ter drugimi verstvi in

različnimi vrednostnimi sistemi« (Šverc in Jamnik 2003, 4), bi ta zadnji korak, ko govorimo o prevrednotenju in poglobitvi svojega lastnega verovanja, komparativne teologije še kako prišel prav. Zorenje v veri in premagovanje otroških modelov verovanja bosta ob že sedaj pozitivnem srečanju s tujimi verstvi, a zelo bežnem, in že po predelani temi – težki. Če temu damo večjo težo in vse skupaj obogatimo s komparativno metodiko, bo branje besedil k temu zagotovo usmerjalo.

Kot didaktični zgled obravnavamo vprašanje praznikov in praznovanja (Marenk et al. 2004, 142). Pri budizmu je navedeno, da nimajo prazničnega svetega dne in se zato ne zbirajo enkrat v tednu. Sama trditev ni podprta z nobenim besedilom iz budizma, ki bi dalo obravnavani snovi večjo verodostojnost. Ob tako navedenem odnosu budizma to zgolj vzamemo na znanje. Če bi se srečali s teološkim tekstom, ki utemeljuje njihov odnos do praznovanja, bi bila večja možnost premisleka. Krščansko praznovanje nedelje in praznikov vedno bolj izgublja kulturno-religiozni pomen. Ob srečanju z budistično tradicijo, z njihovo odločitvijo za takšen odnos do praznikov, ki bi bila podprta z njihovimi svetimi teksti, bi v oddaljitvi od ukoreninjenega pojmovanja nedelje doživeli preveritev vrednote tedenskega praznovanja. Ob vsej kritičnosti do »zapovedanega« nedeljskega počitka bi morali na novo postaviti razloge za krščansko obliko praznovanja. Pri tem staro, morda zgolj naučeno stališče ne bi ostalo enako, bi pa novo imelo večjo osebno in tudi skupnostno težo. Hkrati bi se poglobilo razumevanje tistih, ki praznike obhajajo drugače kakor mi, to pa je temelj medverskega sodelovanja in dialoga.

Voditi uspešno komparativno didaktično zastavljen pouk vere in kulture zahteva usposobljenega učitelja. Kakor Clooney poudarja, je komparativna teologija zahtevna in primerna za redke strokovnjake. Učitelj verskega pouka v srednji šoli bi moral biti strokovnjak, kakor so to učitelji drugih predmetov. Pri tem sta okolje in čas, v katerih poučuje, zaznamovana s postmoderno pluralnostjo verovanja, to pa zahteva redno preverjanje verskih resnic, ki jih razlaga. Da bi komparativni teološki pristop pozitivno usmerjal verski pouk danes, mora biti najprej za to usposobljen učitelj. Clooney ne pričakuje, da bomo poznali dobro vsa verstva. Sam se je osredotočil na hinduizem in iz njega črpa vire za poglobitev svojega lastnega verovanja. Učitelj bi poleg krščanstva v slovenski katoliški obliki moral dobro poznati vsaj še eno verstvo, da bi lahko vodil dijake od golega spoznavanja k osebni rasti tako v svojem lastnem verskem prepričanju kakor v sprejemanju drugih verstev.

5. Sklep

Verski pouk, ki bi vključeval komparativno teologijo, ne bi prispeval zgolj k razumevanju drugega, ampak bi omogočal predelovanje osebnega pogleda na življenjsko zgodbo in na versko prepričanje tako posameznika kakor skupnosti. Predvsem pa je pomembno učenje. Šele tisti, ki ve, da se mora in se lahko česa novega nauči, bo to tudi storil. Za sprožitev tega procesa je nujno razbijanje svojih lastnih iluzij, kakor je to delal Sokrat. Šele takrat, ko si priznamo neznanje, nespretnost, nevednost, lahko v znanju, v spretnosti, v veščini drugih odkrijemo možnosti zase: »Kdor ne ve, da lahko plava, tudi ne bo plaval.« (Luhmann 2004, 275) Človek ima

le malo prirojenih spretnosti, zato je temeljni princip kulture in končno tudi vseh razodetih religij prav učenje iz ustvarjanja in izkušen drugih. Da pri tem ne bo odpora, strahu, napačnega interpretiranja, je nujno, da preidemo ves proces učenja; za to pa je nujno potreben usposobljen in moder učitelj.

Ni dovolj, biti navdušen nad drugim verstvom, saj se lahko v njem izgubimo in hitro se bodo našli takšni, ki bodo pozvali k sveti vojni za ohranitev očetnjave. Prav tako ni mogoče ostati zaverovan v svoje lastno prepričanje. Prvič, to je nemogoče, drugič, samo ob drugačnem pogledu lahko odkrivamo in prepoznavamo svojega in v njem razbijamo iluzije, ki zavirajo osebno ustvarjalno rast. Kot učitelji in vzgojitelji bi se morali truditi, da v mladih ohranjamo zanimanje za drugačno, tuje in ob tem pomagamo k poglobljanju njihovega lastnega verovanja. Z leti pa jih moramo privesti k razumevanju celotnega procesa vzpostavljanja osebne in družbene identitete: vztrajno poglobljanje in spoštovanje svoje lastne veroizpovedi, ki je danes mogoča le s plodovitim srečevanjem s »prevodi« temeljnih besedil drugih verstev. Cilj verskega pouka ni toliko učenje o verstvih, ampak poglobljanje svojega lastnega življenjskega pogleda. (Leimgruber 2007, 61) Prav komparativna teologija, kakor jo razume Clooney in obogatena s hermenevitičnim pristopom P. Ricœurja, lahko prispeva k medverskemu dialogu, to pa »nam bo pomagalo videti druge, sebe in našo situacijo v pojmih sveta, kjer bi lahko živeli« (Moyaert 2014, 176).

Reference

- Changeux, Jean-Pierre, in Paul Ricœur.** 1998. *La nature et la règle*. Pariz: Editions Odile Jacob.
- Clooney, Francis X.** 2013. Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue. V: Cornille 2013, 51–63.
- — —. 2010. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Chichester: John Wiley&Sons.
- — —. 2001. *Hindu God, Christian God: how reason helps break down the boundaries between religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Cornille, Catherine.** 2013. Introduction. V: Cornille 2013, xii–xvii.
- — —. 2003. Double Religious Belonging: Aspects and Questions. *Buddhist-Christian Studies* 23:43–49.
- Cornille, Catherine, ur.** 2013. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Chichester: John Wiley&Sons.
- Globokar, Roman.** 2010. Verski pouk v slovenskem šolskem prostoru. V: *Verski pouk v slovenskih šolah: Ovrednotenje in perspektive*, 7–11. Ur. Roman Globokar. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava.
- Leimgruber, Stephan.** 2007. *Interreligiöses Lernen*. München: Kösel-Verlag.
- Luhmann, Niklas.** 2004. *Schriften zur Pädagogik*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Marenk, Jernej, Albin Kralj, Alenka Šverc in Anton Jamnik.** 2004. *Kdo sem?: učbenik za predmet Vera in kultura za 1. letnik gimnazij*. Celje: Mohorjeva družba.
- Moyaert, Marianne.** 2014. *In Response to the Religious Other. Ricœur and the Fragility of Interreligious Encounters*. Lanham: Lexington Books.
- Prammer, Franz.** 1988. *Die Philosophische Hermeneutik Paul Ricœur in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*. Innsbruck-Dunaj: Tyrolia.
- Ricœur, Paul.** 2004. *Sur la traduction*. Pariz: Bayard.
- Spieker, Manfred.** 2006. Medverstveni dialog. Prev. Bogdan Dolenc. *Communio* 16, št. 3:204–219.
- Stegu, Tadej.** 2015. Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:515–523.
- Swidler, Leonard.** 2001. The History of Inter-Religious Dialogue. V: Cornille 2013, 3–19.
- Šverc, Alenka, in Anton Jamnik, ur.** 2003. *Verski pouk na katoliških gimnazijah: učni načrt Vera in kultura*. Celje: Mohorjeva družba.