

storalo in teologijo. Tretji, najobsežnejši del povezuje pedagogiko in pastoralo v en sam pojem. Govori o njunem medsebojnem vplivu in dopolnjevanju.

Ker sta obe področji zelo obsežni, lahko rečemo, da je avtorju uspelo dobro povzeti bistvene značilnosti obeh področij in ustvariti celostni pogled na pastoralno pedagogiko. Delo ni le prikaz nekega stanja, ampak sedanji pogled gradi na zgodovinskem razvoju. Avtor skuša najti področja in smernice, ki bi izboljšale pastoralno edukacijo prihodnosti.

Knjiga je napisana pregledno, podkrepljena je s citati priznanih avtorjev, z

navedki iz dokumentov drugega vatičanskega koncila in iz poznejših dokumentov Cerkve. Na koncu najdemo bogat seznam literature in seznam citatov.

Knjige je namenjena vsem, ki iščejo odgovore za svoje pastoralno delovanje, predvsem za pedagoško področje. Vsebinsko – nauk katoliške Cerkve, moralni nauk, Sveto pismo – bolj ali manj poznamo. Številna vprašanja se postavijo predvsem, ko jo moramo posredovati (pedagoški, didaktični, metodološki pristop) neki določeni ciljni skupini. Pri tem nam vsekakor lahko pomaga predstavljeno delo Antonia Fallica.

Andrej Šegula

Hubertus Halbfas. *Religions Unterricht nach dem Glaubens Verlust: Eine Fundamentalkritik. Ostfildern: Patmos Verlag, 2012. 222 str. ISBN 978-3-8436-0200-6.*

Avtor (rojen leta 1932) je bil profesor religijske pedagogike na Pedagoški visoki šoli v Reutlingenu in ves čas kritično spremlja razvoj religijskega pouka v nemško govorečih deželah. V tej knjigi ima pred očmi vse, ki jim je religijski pouk namenjen: učence in dijake. Začne s statičnimi podatki o religioznosti za Nemčijo, ki je v pol stoletja dobesedno izgubila tla pod nogami, saj je v petdesetih letih prejšnjega stoletja še 60 % mladih redno obiskovalo nedeljsko mašo. Leta 2010 je 56 % mladih med dvanajstim in petindvajsetim leti starosti, ki se imajo za katoličane, menilo, da vera v Boga nima skoraj nobenega ali

nobenega pomena za njihovo življenje (13). Če se mladi pogovarjajo o veri, bodo pogosto rekli, da so normalni, to pomeni: brez vere (Untheist) (15). V zgodovinskem razvoju izgube vere nemškega človeka, ki se začne že z gibanjem Sturm und Drang, v katerem je umetnost začela prevzemati religiozno mesto, pokaže na to, kaj se zgodi, če vera ne gre v korak s časom, bolje: s človekom, ki naj bi iz te vere živel. Pri tem se usmeri predvsem na tiste, ki so za označevanje odgovorni. Študija, ki jo je naredila Nemška škofovska konferenca leta 2005, naslovljena Sinus-Milieu-Studie, kaže na to, da je Cerkev navzoča le še v treh od desetih predlaganih družbenih okoljih: v tistih, ki so tradicionalno zakoreninjena v katolištvu, v konservativnih in v delu tistih, ki se imajo za srednji razred, bolje: za postmaterialistične, čeprav prav pri teh vpliv še dalje

pada (19). Ob tej analizi sklene: »Ne zdi se, da je cerkveno vodstvo doraslo zahtevam časa.« (20)

Proces odtujevanja Cerkvi naj bi se začel s tako imenovanim kritičnim mišljenjem vse od Galileja dalje, ko teologija ni znala ali hotela iti skupaj z znanostjo. Čeprav je bilo tudi Sveto pismo odvisno od znanstvenega hermenevtičnega pristopa, to ni prešlo v teologijo in v cerkveno prakso. Predvsem je za to kriva teologija apostola Pavla, ki je namesto evangelijske resnice Jezusa Kristusa vedno bolj poudarjala teološki sistem. Ta sistem je bližji mitologiji in zakriva zgodovinskega, učlovečenega Boga. »Kar je od tega ostalo, je Kristusov mit – in prav ta določa sedanjo krizo vere.« (25) Na mesto mitičnega oznanjevanja božjega kraljestva bi moralo stopiti oznanjevanje križanega in vstalega Kristusa. Takšna zamenjava, ki jo povzroči pavlinski pristop, omogoča tudi kontrolo pravovernosti in s tem močno institucionalizacijo skupnosti verujočih. Pravdaritvena narava takšne teologije kaže na mitologizacijo, ki nima veliko skupnega z oznanilom resnice ljubezni. Takšen pristop nadaljuje tudi novi Katekizem katoliške Cerkve, kjer spet govorimo o »pravovernosti« in ne o življenjski veri, ki bi prevzela celotno človeško existenco, kakor o tem pričujejo evangeliji (36).

V drugem poglavju razižče razvoj religijske zavesti. Pri tem uporabi utečeno antropološko in evolucionistično izhodišče, da je človek najprej veroval s tako imenovano mitično zavestjo. Pri tej zavesti človek še ni tema verovanja in Bog je daleč od človeka. Miti so nekakšna kolektivna duša ljudstev, ki počasi oblikujejo tudi individualno zavest o posameznikovi duševnosti, kakor nastopi z

Jahvejem. Drugo stopnjo opredeli z mentalno zavestjo, ki naj bi nastopila v tako imenovanem času osi, kakor to opredeli Jaspers. Takrat naj bi nastopilo razumevanje človeka, kakor ga imamo še danes. Nova podoba človeka je vodila tudi do univerzalnih religij, ki niso bile več omejene zgolj na posamezne skupine. Verovanje pa naj bi težilo – in jo v Kristusu tudi doseglo – k tako imenovani integralni zavesti, v kateri je prostor tako za dvome kakor za iskanje in za negotovosti, saj temelji tako na simbolični kakor na metaforični govorici, ki ju dojemamo tako intuitivno kakor tudi refleksivno. Ker se je krščanstvo pri razvoju teologije naslonilo na grško filozofijo, je na neki način razcepilo logos in mit. Takšna zgolj racionalna teologija danes ne nagovarja več. »Zato ne gre, da bi odpravili mit, ampak da bi nam v svoji specifični vrednosti mit spregovoril.« (52)

V tretjem poglavju se loti nepotrebnih reform pri posredovanju vere. Predvsem zato, ker se vpraša, čemu so potrebni vsi napor na področju didaktike religijskega pouka, če se prej ne bomo lotili tega, kar je vir vseh problemov: vsebine verovanja (56). V vsebinskem oziru bi se moralo sodobno poučevanje o veri soočiti s koncem teistične vere v Boga; za to najde podlago že v prepovedi izdelovanja božje podobe v 2 Mz 20,4. Z besedami Dietricha Bonhoefferja, da neki Bog, ki je, v resnici ni, je pot, ki lahko dviga iz ujetosti v objektivno danost sveta, kamor se je dogmatični pristop ujel (61). V takšni neteistični veri bi končno zaživel stavek, da Bog nima drugih rok kakor naše. Pri tem bi si morali bolj priklicati v zavest zgodovinskost razodetja, to pa bi končno odprlo vrata teologiji učlovečenja. To bi tudi pomenilo konec usmeritve teologi-

je Križanega na daritev za naše grehe, saj se tako zakriva oznanilo pravega odnosa z Bogom: zastonjskost. Za novi pristop pri religijskem pouku tako ni pomembno, ločiti teologijo od vsebine pouka, ampak poudariti resnico, ki jo je Jezus učil in živel (72). Težnja pri pouku, da bi našli jasne in točno določene vsebine za religijski pouk, so daleč od resničnega življenja iz vere. *Depositum fidei* ne pade z neba, to je zgodovinsko pogojeno in odgovarja na točno določene potrebe vernega občestva, temelj je samo evangelijski Jezus, resnica dejavne ljubezni.

V naslednjem poglavju poskuša opredeliti vero, ki bi bila primerna vsebina za religijski pouk. Izhodišče je Jezusovo ravnanje, ki ne izhaja iz tempeljske tradicije, ampak se opira na preroštvo. Jezus se kakor starozavezni preroški zavzema za solidarnost, za socialno pravičnost, ki vodi k pravi pobožnosti (77). Cerkev mora postati, kakor pravi že Klemen Aleksandrijski, *didaskaleion*, šola za držo po Jezusovem zgledu do sebe, do drugih in do Boga. V času, ko se religijski učitelji raje ukvarjajo z islamom ali še kako bolj oddaljeno religijo in ne s krščanstvom, je še kako pomembno, da v tako imenovani postkrščanski družbi omogočimo mladim identifikacijo tudi v njihovi lastni Cerkvi. Tega ne moremo doseči, če seveda želimo ostati zvesti evangelijskemu Jezusu, z zatekanjem v fundamentalistične pristope. Religijski pouk bi moral voditi k uporabi proti vsaki banalnosti, tako osebnim kakor tudi institucionalnim, proti banalnosti institucionalizacije in potrošništva (83). Če je naloga religijske didaktike, da pove, kako posredovati neko znanje, neke veščine, drže, se moramo najprej vprašati, ali obstaja temeljna solidar-

nost Cerkve s sodobno družbo, saj poučujemo vero za konkretno okolje in čas. Po drugi strani pa moramo tudi ugotoviti, ali je duh časa odprt za krščanske izkušnje in odgovore.

Na ta vprašanja poskuša odgovoriti avtor v naslednjih poglavjih. Najprej se loti sodobnega pristopa v celotnem izobraževanju, ko se vse vrta okrog kompetenc, to pomeni, da se ne ukvarjamo več s pojmom *input*, ampak s pojmom *output*, ne toliko z vsebino, ki stopa v učni proces, ampak z rezultati, ki ga ta proces prinese (89). Takšna usmerjenost poučevanja na kompetence v religijskem pouku prinaša številne težave, še posebno zato, ker je bolj pomembna vzgoja kakor izobraževanje in kompetence, ki bi jih pri tem pouku kdo pridobil, niso merljive kakor pri drugih predmetih. Takšna orientacija pride prav tistim, ki se hočejo vrniti na katekizemski pristop pri poučevanju o veri. Znanje še ni odsev pridobljenih kompetenc za življenje iz veri. Da takšen pristop, ki bi se skliceval na kompetence, zgreši bistvo oznanjevanja vere, pokaže avtor na analizi učnih načrtov. Najprej analizira učni načrt za katoliški religijski pouk v osnovni šoli na Spodnjem Saškem, nadaljuje z analizo na Baden-Württembergskem in pregled dopolni še z učnim načrtom za gimnazije v isti zvezni deželi in za Severno Porenje-Vestfalijo. Da imajo podobne težave tudi v evangeličanski Cerkvi, ugotovi z analizo njihovih učnih načrtov za zadnje razrede gimnazij. Pri tem na splošno ugotavlja, da zagotavljanje kompetenc nima temelja v razumevanju in upoštevanju konkretnega življenja posameznega učenca ali dijaka (113). To je podobno kakor nekoč pri planskem gospodarstvu: učenci bi morali prek ponujene vsebine doseči neke

določene kompetence, pri katerih se niti ne vprašamo, ali jih potrebujejo in ali jim koristijo (116). Z analizo razvoja katoliškega verskega pouka v Nemčiji pokaže na današnjo nemoč pri religijskem pouku in pove, da to ni toliko vprašanje didaktičnega pristopa, ampak bolj vsebinske orientacije. Obsežna analiza učbenikov v šestem poglavju še bolj utrdi prepričanje, da je nemogoče rešiti poučevanje vere zgolj s spreminjanjem didaktičnih pristopov. Vedno bolj je jasno, da religijski pouk ne vodi k postavljanju vprašanj in k shajanju z dvomi, ampak k utrjevanju odgovorov, ki so daleč od življenja (142). Če hočemo voditi mladega človeka h Kristusu, ga moramo sprejeti v duhu človeka, ki živi brez ali mimo vere.

V sedmem poglavju ugotavlja, da smo krizo vere sami povzročili z načinom in z vsebino našega oznanjevanja, ki je nasledlo helenizaciji krščanstva. S vprašanjem J. B. Metza, ali krščanstvo ni prehitro in preveč popustilo abstrakcijam helenističnih mislecev na račun konkretnega Jezusa, ugotavlja, da je le vrnitev k Jezusu rešitev za religijski pouk (173). Če je za Grka pohujšanje, da se je Bog učlovečil v Jezusu iz Nazareta, potem je treba zopet odpreti ta absurd, saj nas lahko znova nagovori. Pri tem avtor ne upošteva, da je do teh ugotovitev prišel prav prek razmišljanja, ki je tipično grško. Prav tako ne upošteva, da je šolski sistem zastavljen na temeljih grške sistematične in analitične misli, ki mu hkrati omogoča razvoj religijskega pouka. Nadaljuje namreč, da bi morala biti vsebinska podlaga za prenovu religijskega pouka v zgodovinsko-kritični metodi branja Svetega pisma kot protiuteži dogmatičnemu krščanstvu. Sekularizacija vodi do izpraznitve klasične metafizike,

to pa do vedno večjega neuspeha katekizemskega pristopa. Ni treba veliko, ni treba žrtvovati razuma, treba je le imeti senzibilnost, občutek za sočloveka, sočutje z vsem živim. »Krščanstvo, ki se bo iz usmerjenosti na tematiko božjega kraljestvo vrnilo k svojemu jedru, je veličina, ki je danes še sami ne poznamo.« (184) Ob tem moramo prerasti pokroviteljstvo avtoritete učiteljstva in preiti na polnoletno vero. Spotakne se ob razna karizmatična gibanja, ki jih imenuje evangelikalna. Gradijo na zaprtosti in na samozadostnosti, to pa je daleč od resnice živega Jezusa. Če želimo vzgojiti odgovornega kristjana, se moramo vnaprej odpovedati vsaki cenzuri in tudi postaviti pod vprašaj »missio canonica«. Nič več ne more biti res, kar učimo, ampak moramo učiti, kar je res (205). Resnico razume kot konkretno življenje posameznika in kot njegov odnos z živim Jezusom. V sklepnem poglavju se sprašuje, kaj nam je storiti, in poudari prav to: vrnitev k evangeliju in k učencu. Religijski pouk mora predstaviti učlovečenega Boga v podobi evangeljskega Jezusa. Učitelj pa mora vedno imeti pred seboj konkretne mlade z njihovimi »neobčutki« za religioznost (215).

V času, ko se sprašujemo o novih načinih oznanjevanja in si upamo postavljati tudi vprašanje primernosti vsebin, je to dober premislek, čeprav na trenutke poenostavljen. Avtor navaja številne strokovne raziskave in jih usmerja enostransko v kritiko religijske didaktike, ki zasleduje le vsebinski prenos. Pri tem ne ponudi realne didaktične zasnove, ki bi upoštevala, da se potreba po verovanju in religijska izkušnja vedno znova porajata že v neki določeni posredovani, lahko bi rekli »razodeti« vsebini.