

KERYKS

FORUM PEDAGOGICZNORELIGIJNE

Międzynarodowe – Międzykulturowe – Międzydyscyplinarne

RELIGIONSPÄDAGOGISCHES FORUM

international – interkulturell – interdisziplinär



Nauka religii a polityka
Religionsunterricht und Politik

adam marszałek

KERYKS

KERYKS

Recenzenci / Rezensenten

prof. dr hab. Udo Schmälzle, prof. dr hab. Mariusz Zemło

Redaktor prowadzący / Redaktion

Edyta Peszyńska

Tłumaczenie tekstów / Übersetzung der Texte

Herbert Ulrich, dr Agnieszka Zduniak, Agnieszka Krupa

Projekt okładki / Umschlagentwurf

Egon Spiegel, Krzysztof Galus

Skład komputerowy / Computersatz

Paweł Banasiak

© Wydawnictwo Adam Marszałek • Toruń 2012

Wydawnictwo prowadzi sprzedaż wysyłkową:
tel./fax 56 648 50 70, e-mail: marketing@marszalek.com.pl

Wydawnictwo Adam Marszałek,
ul. Lubicka 44, 87-100 Toruń,
tel./fax 56 648 50 70; tel. 56 660 81 60, 56 664 22 35
e-mail: info@marszalek.com.pl www.marszalek.com.pl
Drukarnia nr 2, ul. Warszawska 52, 87-148 Łysomice, tel. 56 678 34 78.

KERYKS

FORUM PEDAGOGICZNORELIGIJNE

Międzynarodowe – Międzykulturowe – Międzydyscyplinarne

RELIGIONSPÄDAGOGISCHES FORUM

International – interkulturell – interdisziplinär

9 (2010)

ISSN 1643-2444

Redaktorzy / Redakteure / Editors



Cyprian Rogowski (Redaktor Naczelny / Hauptschriftleiter / Editor in Chief)

Profesor porównawczej (interdyscyplinarnej) pedagogiki religii na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (Polska)

Professor für vergleichende (interdisziplinäre) Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität in Olsztyn (Poland). E-Mail: cyprianrogowski@wp.pl



Egon Spiegel

Profesor teologii praktycznej; pedagogika religii na Uniwersytecie w Vechcie (Niemcy)

Professor für Praktische Theologie; Religionspädagogik an der Universität Vechta (Germany)



Annette M. Stroß

Profesor nauk o wychowaniu w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Karlsruhe (Niemcy)

Professorin für Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe (Germany)



Janusz Mariański

Profesor socjologii moralności na Wydziale Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie (Polska)

Professor für Soziologie der Moral an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Katholischen Universität Johannes Paul II. in Lublin (Poland)

Współpraca / Mitarbeit / Cooperation



Martin Jäggle

Profesor pedagogiki religii na Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu w Wiedniu (Austria)
Professor für Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Wien
(Österreich)



Bogusław Śliwerski

Profesor nauk o wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego w Łodzi (Polska)
Professor für Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Universität in Łódź (Poland)

SPIS TREŚCI/INHALTSVERZEICHNIS

	Od Redakcji	9
	Von der Redaktion	11
	Editorial	13
GOŚĆ NUMERU / GASTKOMMENTAR	Wystąpienie Prezydenta RP podczas IX Zjazdu Gnieźnieńskiego Rede des Präsidenten der Republik Polen auf der 9. Gnesener Begegnung	17
WPROWADZENIE / EINFÜHRUNG	Bernhard Grüme Nauka religii a polityka Religionsunterricht und Politik	31
ARTYKUŁY / BEITRÄGE	Bernhard Grüme Politycznie wrażliwe nauczanie religii. Zbliżenie do zaniedbanego projektu Politisch sensibler Religionsunterricht. Annäherungen an ein längst überfälliges Projekt	37
	Egon Spiegel Religia a polityka. Wzajemne przyporządkowanie z perspektywy pe- dagogiki pokoju względnie pedagogiki religii Religion und Politik. Eine Zuordnung aus friedens- bzw. religions- pädagogischer Sicht	67
	Thomas Schlag Ewangelickie kształcenie w horyzoncie polityczności. Przemyslenia dotyczące specyficznej interdyscyplinarności pedagogiki religii Evangelische Bildung im Horizont des Politischen. Überlegungen zu einer spezifischen Interdisziplinarität der Religionspädagogik	101
	Godwin Lämmermann Polityczny wymiar konstruktywno-krytycznej dydaktyki religii Politische Dimensionen einer konstruktiv-kritischen Religionsdi- daktik	125
	Folkert Rickers Polityczne kształcenie w ramach nauczania religii a kapitalizm Politische Bildung im Religionsunterricht und der Kapitalismus	145

	Norbert Mette	173
	Zjawisko wykluczenia jako wyzwanie dla teologii praktycznej i pastoralnej	
	Exklusion – eine praktisch-theologische und pastorale Herausforderung	
	Josef Senft	215
	Teologia wyzwolenia i nauczanie religii	
	Befreiungstheologie und Religionsunterricht	
	Helga Kohler-Spiegel	233
	<i>Until every woman is free, no woman is free</i> Feministyczna teologia a wiecznie żywa stronniczość – także w ramach nauczania religijnego	
	<i>Until every woman is free, no woman is free. Feministische Theologie und die bleibende Parteilichkeit</i> – auch im Religionsunterricht	
	Janusz Mariański	251
	Kościół katolicki w Polsce jako instytucja społeczno-polityczna?	
	Die katholische Kirche in Polen als sozio-politische Institution?	
	Monika Adamczyk	287
	Zasoby kapitału społecznego w Polsce i jego społeczno-kulturowe uwarunkowania	
	Ressourcen des sozialen Kapitals in Polen und seine soziokulturellen Bedingungen	
	Edward Balawajder	317
	Idea wychowania państwowego w ocenie Wojciecha Korfantego	
	Der Gedanke der staatlichen Erziehung im Urteil von Wojciech Korfanty	
NOWE INSPIRACJE W NAUKACH O WYCHOWANIU / IMPULSE AUS DER ERZIEHUNGSWISSENSCHAFT	Astrid Messerschmidt	343
	Globalna edukacja w obliczu dwóch różnych światów – pedagogiczne podejście do refleksji nad pojęciem globalizacji	
	Globales Lernen in geteilten Welten – pädagogische Zugänge zur Reflexion von Globalisierung	
	Diemut Ophardt, Felicitas Thiel	357
	Ekspertyza nauczycielska w zarządzaniu klasą	
	Lehrerexpertise im Klassenmanagement	
W KIERUNKU PRAKTYKI / AUS DER PRAXIS	Thorsten Knauth	379
	Rok 1968 a pedagogika ewangelicka – założenia, oddziaływanie, niewykorzystane możliwości	
	1968 und die evangelische Religionspädagogik: Ansätze, Wirkungen, unabgeoltene Potenziale	

RECENZJE / REZENSIONEN	<ul style="list-style-type: none"> ■ Thomas Schlag, <i>Horizonte demokratischer Bildung. Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, Bd. 14)</i>, Freiburg i.Br.: Herder, 2010 (Bernhard Grümme) 407 ■ Ottmar John, Magnus Striet (Hrsg.), <i>„... und nichts Menschliches ist mir fremd«. Theologische Grenzgänge</i>, Regensburg: Pustet, 2010 (Bernhard Grümme) 414 ■ Michael Nagler, Egon Spiegel, <i>Politik ohne Gewalt. Prinzipien, Praxis und Perspektiven der Gewaltfreiheit (Friedenswissenschaft: Friedensforschung – Friedenserziehung – Friedensarbeit, Bd. 1)</i>, Berlin: LIT-Verlag, 2008 (Josef Senft) 418 ■ Janusz Mariański, <i>Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne</i>, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010 (Józef Baniak) 423 ■ Deutsches Polen-Institut, <i>Jahrbuch Polen 2009 – Religion</i>, Wiesbaden: Harrassowitz, 2009 (Andreas Prokopf) 433 ■ Bernhard Grümme, <i>Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts</i>, Stuttgart: Kohlhammer, 2009 (Egon Spiegel) 440
SPRAWOZDANIA / BERICHTE	<p>Cyprian Rogowski 459</p> <p>Aktualne problemy badawcze polskiej i niemieckiej pedagogiki religii</p> <p>Aktuelle Forschungsschwerpunkte der deutsch-polnischen Religionspädagogik</p>
SKŁAD RADY NAUKOWEJ / WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT	473

Egon Spiegel



Religia a polityka. Wzajemne przyporządkowanie z perspektywy pedagogiki pokoju względnie pedagogiki religii

Religion und Politik. Eine Zuordnung aus friedens- bzw. religionspädagogischer Sicht

Religion and policy. The defining of a relationship in a peace pedagogical and religious pedagogical view

STRESZCZENIE

Blyskawiczne procesy globalizacji prowadzą co prawda do tego, że tradycyjne polityczne zarządzanie konfliktami coraz bardziej ustępuje transkulturowemu względnie transnarodowemu zarządzaniu światem, jednak tym samym subadministracyjne spory polityczne nie stają się zbędne. Przeciwnie również z powodów ekonomicznych, spory te mają coraz rzadziej charakter militarny, a z powodów postępującej humanizacji coraz częściej wolne są od przemocy. „Wrażliwe politycznie” nauczanie religii wspiera te tendencje reflektując je dogłębnie w odniesieniu do (boskiej) siły sprawczej generującej relacje i – w perspektywie działania opartego na zaufaniu tej siły – pomagając zglebić wzajemne powiązanie linii poziomej (politycznej względnie społecznej) i pionowej (boskiej) w ujęciu dydaktyki korelacyjnej względnie symbolicznej.

ZUSAMMENFASSUNG

Rasante Globalisierungsprozesse führen zwar dazu, dass das herkömmliche politische Konfliktmanagement einer zunehmend transkulturellen bzw. transnationalen Weltverwaltung Platz macht, lassen damit aber subadministrative politische Auseinandersetzungen nicht überflüssig werden. Aus nicht zuletzt ökonomischen Gründen werden diese immer seltener militärisch, aus Gründen fortschreitender Humanisierung zunehmend gewaltfreier geführt. Ein „politisch sensibler“ Religionsunterricht fördert diese Entwicklung, indem er sie tiefendimensional auf eine beziehungsstiftende (göttliche) Wirkmacht reflektieren und – im Hinblick auf ein Handeln im Vertrauen auf diese Macht – das Ineinander von (politischer bzw. sozialer) Horizontale und (göttlicher) Vertikale korrelations- bzw. symboldidaktisch erschließen hilft.

ABSTRACT

Rapid processes of globalization may lead to conventional, political management of conflicts making way for a more transcultural and transnational world administration; however, it does not render sub-administrative political disputes superfluous. Not only due to economic reasons, there is less military intervention making them non-violent due to advancing humanization. A more “politically conscious” religious education promotes this development by reflecting it depth-dimensionally to a relation building (divine) power and, in regard to proceeding with trust in this power, by helping make a blend of (political and social) horizontals and (divine) verticals didactically accessible both correlatively and symbolically.

SŁOWA KLUCZOWE / SCHLÜSSELWÖRTER / KEYWORDS:

- Religijność - religia - polityka - nauczanie religii - socjoteologia - Bóg - pedagogika pokoju - niestosowanie przemocy
- Religiosität - Religion - Politik - Religionsunterricht - Soziotheologie - Gott - Friedenspädagogik - Gewaltfreiheit
- Religiosity - religion - policy/politics - religious education - sociotheology - God - peace education - nonviolence

Wszelkie próby określenia relacji między polityką a religią czy też między politycznym a religijnym uczeniem się są przedsięwzięciami niewdzięcznymi i delikatnymi. Odzwierciedlają one subiektywne religijne względnie polityczne stanowiska w polu napięć między immanencją systemową, krytyką systemu i transcendencją systemu¹. Z tego też powodu podlegają ograniczeniom intelektualnym oraz grozi im (ponieważ nieuchronnie są koncyrowane interdyscyplinarnie), że wypadną dyletancko w jedną lub drugą stronę - a tym samym dyletancko w ogóle².

Szczególnie problematyczny jest szeroko rozpowszechniony pogląd zarówno naiwny jak i skrajny, jakoby religijność względnie religia bez wyraźnie deklarowanego odniesienia politycznego była niepolityczna. Religijność i religia lub zajmujące się nią nauczanie religii są przecież przez to polityczne, że *nolens volens* - nieświadomie lub też celowo rezygnując z odniesień politycznych, czyli przez swoją rzekomo neutralną postawę - *faktycznie* wspierają stosunki polityczne i tym samym utrwalają polityczne *status quo*. Trzymać się z daleka (przynajmniej w zamierzeniu) od polityki (w znaczeniu spetryfikowanego wymiaru politycznego) oznaczałoby popierać ją w jej konkretnych formach. Tak samo problematyczna jest druga skrajność: religijne (fanatyczne, teokratyczne) eksponowanie wy-

Versuche einer Verhältnisbestimmung von Politik und Religion bzw. von politischem und religiösem Lernen sind undankbare, heikle Unterfangen. Sie spiegeln subjektive religiöse bzw. politische Positionierungen im Spannungsfeld von Systemimmanenz, Systemkritik und Systemtranszendenz wider,¹ unterliegen nicht nur deshalb intellektuellen Begrenzungen und stehen in der Gefahr, da unumgänglich interdisziplinär angelegt, in die eine oder andere Richtung, und damit insgesamt, dilettantisch auszufallen.²

Besonders problematisch ist die weitverbreitete ebenso naive wie extreme Ansicht, dass Religiosität bzw. Religion ohne erklärte politische Bezüge unpolitisch sei. Religiosität und Religion bzw. der sie thematisierende Religionsunterricht sind gerade dadurch politisch, dass sie *nolens volens* - durch den unbewussten oder erklärten Verzicht auf politische Bezüge, d.h. durch ihre vermeintlich neutrale Haltung - bestehende politische Verhältnisse *faktisch* stützen und damit den politischen Status quo perpetuieren. Sich aus der Politik (als einer Verfestigung des Politischen) heraushalten (wollen) heißt, sie in ihrer konkreten Ausprägung befürworten. Ebenso problematisch ist das andere Extrem: die religiöse (fanatische, theokratische) Aufladung des Politischen, die religiöse Überhöhung bzw. Legitimierung einer bestimmten Politik durch die Realisierung bestimmter religiös-fundamentalistischer Konstruktionen

miaru politycznego, czyli nadawanie religijnej nadbudowy względnie legitymizowanie konkretnej polityki poprzez realizację określonych konstrukcji religijno-fundamentalistycznych za pomocą odpowiednich struktur i akcji politycznych.

Nietrudno w ramach opcji refleksji socjoteologicznej zauważyć – pod warunkiem szerokiego rozumienia tych pojęć – że religia i polityka nie są sobie wzajemnie przeciwstawne i nie mogą być także po prostu sumowane, lecz muszą być odnoszone do siebie organicznie a nawet w jakiś sposób przenikać się wzajemnie. Tak jak w zdaniu „ubi caritas et amor, ibi deus est” linia wertykalna jest zrozumiała w linii horyzontalnej i są sobie nawzajem niezbędne. Tak samo można wykazać socjo-teologicznie, że konteksty polityczne wymagają zbadania ich głębi (poprzez religię i religijne uczenie się), a religijna postawa cechująca się zaufaniem Bogu jako czemuś w rodzaju Trzeciej Siły, wkracza głęboko w te sytuacje polityczne i umożliwia zawsze wolne od przemocy współżycie między ludźmi (poprzez politykę i polityczne uczenie się) w kontekście procesów zawsze otwartego na niespodzianki kształtowania własnego życia i świata.

Wymiary religijności i religii

Kwestia wzajemnej relacji religijności czy też religii i polityki – konkretnie: religijnego i politycznego uczenia się³ w kontekście nauczania religii – nasuwa dwa podstawowe pytania: co rozumiemy pod pojęciem religijności względnie religii, a co pod pojęciem polityki? Bez spójnej odpowiedzi na te pytania

durch entsprechende politische Strukturen und Aktionen.

Dass sich Religion und Politik nicht einander fremd gegenüberstehen oder einfach nur additiv zusammenbringen, sondern organisch aufeinander beziehen lassen, ja ineinanderfügen, ist – unter der Voraussetzung einer je weiten Begrifflichkeit – im Rahmen eines sozio-theologischen Reflexionsansatzes nicht un schwer herauszuarbeiten. So wie sich im Satz „ubi caritas et amor, ibi deus est” die Vertikale in der Horizontale erschließt und deutlich wird, dass beide aufeinander verwiesen sind, so kann sozio-theologisch gezeigt werden, dass politische Zusammenhänge auf eine tiefendimensionale Erschließung (durch Religion und religiöses Lernen) drängen und eine religiöse, durch Vertrauen auf Gott als einer Art Dritte Macht gekennzeichnete, Grundhaltung bis in politische Zusammenhänge hineinwirkt und zwischenmenschliches Zusammenleben (durch Politik und politisches Lernen) im Kontext überraschungsoffener Lebens- und Weltgestaltungsprozesse zu einem in jeder Hinsicht gewaltfreien optimiert.

Dimensionen von Religiosität und Religion

Die Frage, wie Religiosität bzw. Religion und Politik – konkret: religiöses und politisches Lernen³ im Kontext des Religionsunterrichts – zueinander stehen, wirft zwei Grundfragen auf: Was verstehen wir unter Religiosität bzw. Religion und was verstehen wir unter Politik? Ohne deren schlussige Beantwortung und damit die Festlegung auf ein bestimmtes Religiositäts – bzw Religions – sowie Politikverständnis kommen wir in der Bestimmung ihres Verhältnisses zu keinem zufriedenstellenden

i tym samym bez zdefiniowania rozumienia zarówno religijności względnie religii jak i polityki nie jesteśmy w stanie znaleźć zadowalającego rozwiązania w określaniu ich relacji. Jak się jeszcze okaże, treściowe wymiary tych centralnych pojęć nie tylko koegzystują ze sobą organicznie, lecz – pod pewnymi warunkami – nawet przenikają się wzajemnie, pokrywając się w dość szerokim zakresie.

Religijność oznacza postawę podstawową cechującą się egzystencjalnym zaufaniem do siły sprawczej, zarówno konkretnej jak i transcendentnej, nie pozostającej do naszej dyspozycji, która odnosi się do płaszczyzny „pomiędzy”, do Drugiego (do każdego, nie tylko do człowieka). *Religia* natomiast jest widzialnym przejawem tego zaufania.⁴

Postawę podstawową nazywaną *religijnością* opiszemy teraz nieco dokładniej i obrazowo. Wszędzie tam, gdzie ludzie wchodzą w relacje lub sytuacjach konfliktowych rezygnują z przemocy, opierają się – *etycznie* – na czymś trzecim, na wszechobejmującej dynamice generującej relacje, na czymś w rodzaju Trzeciej Siły, czyli ufają JHWH względnie Bogu (w terminologii żydowskiej względnie chrześcijańskiej). Ten rodzaj pełnej zaufania więzi – o wysokiej relewancji społeczno-praktycznej względnie *etycznej* – klasyczna terminologia oddaje słowami „*religare*” lub „*religari*”. Wszędzie tam, gdzie ta podstawowa postawa znajduje swój wyraz – w *kulcie* – lub nawet jest celebrowana (np. w liturgii), mówimy o „*religere*” lub „*relegere*”.

Teraz należy z kolei dokładniej opisać i unaocznic odzwierciedlenie, które ta postawa znajduje w *religii*. Wszelki rodzaj za-

Ergebnis. Wie sich zeigen wird, greifen die inhaltlichen Dimensionen unserer zentralen Begriffe nicht nur organisch ineinander, sondern weisen – unter bestimmten Voraussetzungen – breite Schnittfelder aus.

Religiosität steht für eine Grundhaltung, die durch ein existentielles Vertrauen auf eine ebenso konkrete wie unverfügbare, transzendente Wirkmacht in jeder Art Zwischen (nicht nur von Menschen) gekennzeichnet ist. *Religion* ist die sichtbare Ausprägung dieses Vertrauens.⁴

Die mit *Religiosität* beschriebene Grundhaltung etwas genauer und anschaulicher: Wo immer Menschen sich auf Beziehungen einlassen bzw. in Konfliktsituationen auf Gewalt verzichten, setzen sie – *ethisch* – auf ein Drittes, auf eine übergreifende, beziehungsstiftende Dynamik, auf eine Art Dritte Macht, vertrauen sie (in jüdisch-christlicher Terminologie) JHWH bzw. Gott. Diese Art der vertrauensvollen – *sozialpraktisch* bzw. *ethisch* hoch relevanten – Rückbindung wird in klassischer Terminologie mit *religare* bzw. *religari* zum Ausdruck gebracht. Wo immer sie diese ihre Grundhaltung – *kultisch* – ausdrücklich zur Sprache bringen bzw. sogar (beispielsweise liturgisch) feiern (*zelebrieren*) sprechen wir von *religere* bzw. *relegere*.

Die mit *Religion* beschriebene Ausprägung dieser Grundhaltung etwas genauer und anschaulicher: Jede Art des verbindlichen, einem Leben als *entwicklungsoffenem* Prozess verpflichteten Beziehungsverhaltens bzw. Beziehungshandelns ist Ausdruck von *Religiosität* als einer durch Vertrauen auf ein Drittes geprägten Grundhaltung.⁵ Ob in interaktionaler oder struktureller Konkretisierung, ob im Akt prosozialen, solidarischen Handelns oder in sozialen Strukturen, ist *Religion* Ausdruck einer

chowania w relacjach lub działania w relacjach, które są nastawione na życie jako na proces otwarty na rozwój i wobec których czujemy się zobowiązani, jest wyrazem religijności jako postawy cechującej się zaufaniem czemuś trzeciemu.⁵ Czy to w konkretyzacjach interakcyjnych lub strukturalnych, czy też w akcie działania prospołecznego i solidarnego lub w strukturach społecznych – wszędzie religia jest wyrazem szczególnego (dającego się opisać socjologicznie) uspołecznienia względnie uwspólnotowienia jednostek czy też podmiotów dzielących określoną postawę religijną i na jej bazie kształtujących swoje życie.

Religijność/Religia i polityka w perspektywie administracyjnego TRANS

Tak jak nauki historyczne przez długi czas rozumiały historię przeważnie jako historię domów panujących i wojen, również powszechnie przyjęte rozumienie polityki jest silnie powiązane z klasycznymi teoriami władzy. Na tle takiego pojmowania polityki zorientowanej na władzę (a tym samym również na przemoc i uciemiężenie) wielu narzeka, jakoby młodzież nie interesowała się już polityką.

Jednak byłoby nie tylko na czasie, lecz w ogóle należałoby skorzystać z okazji, by pod wrażeniem gwałtownych zmian w nastawieniu młodzieży do polityki w klasycznym znaczeniu (i tym samym wobec jej struktur i instytucji, jej procedur i jej przedstawicieli) nie kwestionować *nastawienia młodzieży w tej kwestii*⁶, lecz krytycznie postawić pod znakiem zapytania

speziellen (soziologisch beschreibbaren) Vergemeinschaftung bzw. Vergesellschaftung von Individuen bzw. Subjekten, die eine bestimmte religiöse Grundhaltung teilen und aus dieser heraus ihr Leben gestalten.

Religiosität/Religion und Politik im Horizont eines administrativen TRANS

So wie die Geschichtswissenschaft lange Zeit Geschichte im Großen und Ganzen mit der Geschichte von Herrschaftshäusern und Kriegen verband, so ist der gängige Politikbegriff stark gebunden an klassische Theorien der Macht. Vor dem Hintergrund dieses an Macht (und damit auch Herrschaft bzw. Gewalt) orientierten Politikverständnisses wird heute beklagt, dass die Jugend keinen Zugang mehr zur Politik habe.

Dabei wäre es nicht nur an der Zeit, sondern die Gelegenheit schlechthin, unter dem Eindruck massiver Umbrüche in den Einstellungen von Jugendlichen zur klassischen Politik (und damit ihren Strukturen und Institutionen, ihren Verfahren und Vertretern/innen) nicht die Einstellungen der Jugendlichen in Frage zu stellen,⁶ sondern das herkömmliche Politikverständnis vor dem Hintergrund seiner theoretischen Grundlagen und praktischen Realisierungsformen kritisch zu hinterfragen und – angesichts eines globalen Zusammengehörigkeitsgefühls der Jugend, weltweit kaum mehr zu unterscheidender Konsumhaltungen, übergreifender Interessen an kulturellen und sportlichen Events, schließlich eines überall (durch Arbeitslosigkeit, Armut und Umweltkatastrophen) gefährdeten Lebens – neu zu bestimmen.

Der alte Politikbegriff hat in dem Maß

całe tradycyjne rozumienie polityki na tle jej założeń teoretycznych i form praktycznego realizowania, oraz na nowo zdefiniować pojęcie polityki w obliczu globalnego poczucia jedności młodzieży, postaw konsumpcyjnych panujących na całym świecie i prawie nie różniących się od siebie w różnych krajach, powszechnego zainteresowania wydarzeniami kulturalnymi i sportowymi a także zagrożeń życia występujących wszędzie (bezrobocie, ubóstwo i katastrofy ekologiczne).

Stare pojęcie polityki jest już wysłużone w tej mierze, jak tradycyjne struktury i systemy (państwo, nacjonalizm, wojsko) i stają się coraz bardziej przestarzałe. Kto pragnie dotrzymać kroku tendencjom globalnym i pokoleniom do których należy przyszłość, powinien poddać swoje rozumienie polityki gruntownej i głębokiej analizie i dopasować je do danych sytuacji i wyzwań w takim stopniu, żeby przyczyniło się do refleksowania aktualnych prób kształtowania własnego życia i świata, oraz do krytycznego zarządzania światem, względnie dawania mu impulsów perspektywicznych. Nie oznacza to, że należy pożegnać się z tradycyjnym pojęciem polityki (afirmującym władzę lub ją krytykującym). Jednak by móc rozumieć procesy (polityczne) należące już do przeszłości i analizować je ciągle na nowo – w celu uniknięcia powtórzenia katastrofalnych błędów znajdujących w nich swój wyraz – wskazana jest wiedza, jak wielorako można rozumieć to pojęcie (przy czym terminologia klasyczna, która powoli staje się przesytkiem, jest tylko jedną z możliwych).

W podobny sposób należy zastąpić pojęcie polityki pojęciem „tego co polityczne” – co

ausgedient, wie herkömmliche Strukturen und Systeme (Staat, Nationalismus, Militär) zunehmend obsolet werden. Wer mit den weltübergreifenden Entwicklungen und den Generationen, denen die Zukunft gehören wird, mithalten will, der tut gut daran, sein/ihr Politikverständnis einer ebenso eingehenden wie grundlegenden Überprüfung zu unterziehen und dieses den gegebenen Verhältnissen und Herausforderungen soweit anzupassen, dass es dazu beiträgt, aktuelle Versuche der Lebens- und Weltgestaltung zu analysieren, zu reflektieren, kritisch zu managen bzw. perspektivisch anzustoßen.

Das bedeutet nicht, dass der herkömmliche (herrschaftsaffine oder herrschaftskritische) Politikbegriff verabschiedet werden muss. Allein, um die der Vergangenheit angehörenden (politischen) Prozesse verstehen und nachträglich immer wieder – im Interesse der Vermeidung einer Duplizierung der in ihnen zum Ausdruck kommenden katastrophalen Fehlern – analysieren zu können, ist das Wissen um die Vielfalt des Begriffs (und damit die klassische, sich langsam überlebende Terminologie) geboten.

Ebensowenig muss der Begriff der *Politik* durch den Begriff des *Politischen* ersetzt werden – was eine durchaus überlegenswerte Variante der Neuorientierung wäre und diese widerspiegeln würde, aber auch ein Einknicken gegenüber der Tatsache, dass der alte, gewaltbesetzte Politikbegriff immer noch als der die Diskussion beherrschende weiterexistiert. Er muss (einfach) umdefiniert bzw. neu definiert werden.

Dabei wird sich das zukünftige Politikverständnis dadurch grundlegend vom herkömmlichen unterscheiden, dass es vornehmlich durch *Unity* und nicht durch *Diversity*⁷ be-

stanowiłoby przecież godny uwagi wariant nowej orientacji i ją odzwierciedliło, ale również byłoby kapitulacją wobec faktu, że stare, kojarzone z przemocą pojęcie polityki ciągle jeszcze istnieje i dominuje dyskusję. Należałoby je (po prostu) przededefiniować, względnie zdefiniować na nowo.

Wówczas przyszłe rozumienie polityki zasadniczo będzie się różnić od tradycyjnego, ponieważ określi je przede wszystkim poprzez „unity” a nie poprzez „diversity”⁷: tzn. że *cechy specyficzne* (!) na bazie zarówno wszechobejmujących, jak i podstawowych *podobieństw* nie będą już dawały podstaw do ukazywania zasadniczych różnic i podziałów, a także związanych z nimi zachowań przy rozwiązywaniu konfliktów (wojna i wszelki rodzaj przemocy).

Przyszłe pojęcie polityki będzie się od tradycyjnego różnić także tym, że – orientując się według szerokiego zakresu rozwoju historii społeczeństwa, który o wiele za rzadko leży u podstaw naszych refleksji socjo-antropologicznych – orientuje się ono również (przede wszystkim) według tego, co kolejne pokolenia, częściowo jeszcze pod masywnym okryciem tradycyjnych (niestroniących od przemocy) struktur panowania i władzy, tworzą w dziedzinie struktur subwersyjnych (wolnych od przemocy) i konstruktywnych. Obrazowo mówiąc: przyszłe pojęcie polityki na przykład mniej orientować się będzie na międzynarodową dyplomację a raczej na procesy komunikacji względnie kooperacji w ramach cyfrowych Sieci Społecznych. Ponadto jeszcze o wiele trudniej niż dotąd, będzie można je oddzielić od pojęcia tego co społeczne. To, co społeczne i co spotykamy w *Sieciach Społecznych* (*Społecznych!*),

stimmt ist: dass *Besonderheiten* (!) auf der Basis von ebenso übergreifender wie grundlegender *Gemeinsamkeiten* nicht mehr Anlass für das (schon immer gegenstandslose) Gefühl von (grundlegender) Unterscheidung und Trennung und eines damit zusammenhängenden Konfliktlösungsverhaltens (Krieg und jede Art von Gewalt) sind.

Er wird sich weiterhin dadurch vom herkömmlichen unterscheiden, dass er sich – orientiert an dem breiten, unseren sozio-anthropologischen Reflexionen viel zu selten zugrundegelegten Band sozialgeschichtlicher Entwicklungen – auch und gerade an dem ausrichtet, was zum Teil noch unter der massiven Decke herkömmlicher (gewalthaltiger) Macht – und Herrschaftsstrukturen nachwachsende Generationen an (gewaltfreien) subversiven und konstruktiven Strukturen aufrichten. Plakativ gesprochen: der zukünftige Politikbegriff wird sich weniger orientieren an beispielsweise internationaler Diplomatie als an Kommunikations – bzw. Kooperationsprozessen im Rahmen digitaler Sozialer Netzwerke. Und er wird sich viel weniger noch als bisher vom Begriff des Sozialen trennen lassen. Das in den Sozialen (!) Netzwerken begegnende Soziale ist – das haben die politischen Aufbruchsbewegungen in arabischen Ländern gezeigt – von erheblicher politischer Relevanz.

Die Unterscheidung von Sozialem und Politischen vor dem Hintergrund der Unterscheidung von hier *face-to-face* (als einem Merkmal des Sozialen) und dort *strukturell* (als einem Merkmal des Politischen)⁸ ist deshalb spätestens seit der Ausbildung eines weltumspannenden sozialen Netzwerkes obsolet.⁹ Das Soziale ist hier – wie sich zeigt – politischer als das Politische.

Dass das so ist, dass das Soziale politisch ist

posiada znaczną relewancję polityczną, jak pokazał choćby zryw polityczny w krajach arabskich.

Dlatego rozróżnienie pomiędzy tym co społeczne a tym co polityczne, na tle różnicy pomiędzy *metodą „face-to-face”* (jako cechą tego co społeczne) i *strukturami* (jako cechą tego co polityczne)⁸ jest przestarzałe przynajmniej już od momentu stworzenia Sieci Społecznej obejmującej cały świat⁹. Jak okazuje się, to co społeczne jest tu bardziej polityczne niż to co polityczne.

Teolodzy, przynajmniej chrześcijańscy spośród nich, powinni lepiej wiedzieć niż wszyscy politolodzy, że to co społeczne jest polityczne i może być nawet bardziej polityczne niż to co *explicite* polityczne. Przecież już Jezus celował w politykę – i to widocznie dotkliwie – nie atakując jej bezpośrednio na płaszczyźnie *explicite* politycznej, lecz na płaszczyźnie społecznej posiadającej widocznie dużą relewancję polityczną – jak pokazały reakcje polityków skazujących Go na śmierć. Działal on świadomie, podkopując polityczne struktury władzy przez stworzenie niewielkiej grupy (społecznej) składającej się z kilku zaangażowanych mężczyzn i kobiet częściowo pochodzących z marginesu społecznego lub wyrażających jak najbardziej kontrowersyjną orientację polityczną¹⁰. Jezus – w pełni świadomie (por. Mt 4, 9–10) – nie działał politycznie (przynajmniej nie na pierwszym planie), lecz (na drugim planie względnie Skrycie) działał społecznie i właśnie dlatego jego aktywność była szczególnie skuteczna także pod względem politycznym.

Podczas gdy polityczny dynamit tego co społeczne w tamtych czasach znajdował

und sogar politischer sein kann als das explizit Politische, das müssten besser als alle Politologen die Theologen, jedenfalls die christlichen unter diesen, wissen. Hat doch schon Jesus die Politik dadurch – offensichtlich empfindlich – zu treffen verstanden, dass er sie nicht auf der explizit politischen Ebene und damit direkt angegangen ist, sondern auf der – wie die für ihn tödlichen Reaktionen gezeigt haben – politisch offensichtlich hoch relevanten sozialen: nämlich durch das gezielte Unterlaufen politischer Herrschaftsstrukturen mittels Gründung einer überschaubaren (sozialen) Gruppe aus wenigen engagierten (teilweise gesellschaftlich marginalisierten bzw. politisch überaus kontrovers orientierten) Männern und Frauen.¹⁰ Jesus hat – bewusst (vgl. Mt 4,9–10) – nicht (vordergründig) politisch agiert, sondern (hinter – bzw. untergründig) sozial, und dadurch gerade und besonders effizient politisch.

Während die politische Sprengkraft des Sozialen seiner Zeit in der „small is beautiful“-Strategie einer Ausbildung kleiner verbindlicher Gemeinschaften lag, liegt sie heute in der Ausbildung transnationaler sowie transkultureller (und damit auch transreligiöser) Netzwerke. Zwischen diesen beiden sozialen Bewegungen ist das Politische dabei, die Stellung des Steuermanns durch die des Zuarbeiters einzutauschen und den das gesellschaftliche Zusammenleben beherrschenden ersten Platz der (bloßen) *Administration* freizumachen. Politik ist (schon längst) auf dem Weg, im weiten Kontext weltumspannender sozialer Prozesse Weltinnenpolitik zu werden. Was nötig ist und am Horizont einer bislang vornehmlich politisch bestimmten Welt heraufzieht, ist die globale von der Weltgemeinschaft gemeinsam verantwortete *Verwaltung* dieser

wyraz w strategii tworzenia małych wspólnot ludzi blisko ze sobą związanych (strategia „small is beautiful”), dziś wyraża się on w tworzeniu sieci transnarodowych oraz transkulturowych (i tym samym również transreligijnych). Pomędzy tymi dwoma ruchami społecznymi dokonuje się zmiana roli tego co polityczne: pozycję sternika przejmuje współpracownik, a pierwsze miejsce, dominujące we współżyciu społecznym, należy zwolnić dla (samej tylko) *administracji*. Już od dawna polityka zmierza do tego, by stać się globalną polityką wewnętrzną w szerokim kontekście obejmujących cały świat procesów społecznych. Potrzebne i jawiące się już na horyzoncie świata, który dotąd znajdował się przeważnie pod dominacją polityki, jest globalne zarządzanie tym światem we wspólnej odpowiedzialności całej rodziny ludzkiej. Przy tym polityczne targi i polityczne zarządzanie konfliktami, które pewnie również w przyszłości będzie niezbędne, znajdują się dopiero na drugim planie, czyli – mówiąc obrazowo – „leżą ukryte pod kocem” tejże administracji, która czuje się zobowiązana wspólnemu nam wszystkim Jednemu Światu. Tam, gdzie kiedyś była polityka, teraz jest administracja, a tam, gdzie jeszcze jest polityka, w coraz większym stopniu zastępuje ją administracja. W zmienionych warunkach polityka zaczyna się zmieniać w system podporządkowany administracji, przy czym, krótko mówiąc, zmienia się w instrument mediacji. Tak zdefiniowana polityka jawi się również i przede wszystkim – jako medium cechujące się rezygnacją z przemocy – pod warunkiem, że w trakcie powstawania optymalnej administracji świata dojdzie do tabuizacji wojny

Welt. Das politische Aushandeln von Interessen und das auch sicher zukünftig unverzichtbare politische Managen von Konflikten treten dabei in das zweite Glied, lagern – bildlich – unterhalb der Decke der der „Einen Welt“ verpflichteten Administration. Wo einst Politik war, ist jetzt Administration, wo sie noch ist, wird sie zunehmend durch Administration ersetzt. Unter veränderten Bedingungen ist Politik dabei, sich zu einem der Administration vorgelegerten System hin zu verändern und dabei, kurz gesagt, zu einem Instrument der Mediation zu mutieren. Unter der Voraussetzung, dass es im Zuge der Herausbildung einer optimalen Weltverwaltung zu einer weltweiten Tabuisierung von Krieg und zunehmend auch Tabuisierung von Gewalt im Allgemeinen kommen wird, ist eine so verortete Politik auch und gerade als ein Medium denkbar, das sich durch Gewaltverzicht auszeichnet.¹¹

Wenn demnach über das Verhältnis von Religiosität/Religion und Politik nachgedacht werden soll, wird es nicht nur um Religiosität/Religion als ein komplexes, in seiner ganzen Breite festzulegendes und zu bestimmendes Phänomen gehen können, sondern auch um ein – im künftigen Horizont von Weltverwaltung – nicht minder komplexes Verständnis von Politik in Verbindung mit Macht, Herrschaft und Gewalt auf der einen Seite und einer durch globale Vernetzung und universale Solidarität, durch Gewalt – und Herrschaftsfreiheit bestimmte Politik auf der anderen Seite. Mit anderen Worten: Es stellt sich die Frage, welche Religiosität/Religion sich wie gegenüber welcher Politik bzw. welchem Verständnis von Politik zu verhalten hat (und umgekehrt).

Relativiert durch die Notwendigkeit und

na całym świecie i coraz częściej również do potępienia przemocy w ogóle.¹¹

Jeśli więc mamy się zastanawiać nad relacją między religijnością/religią a polityką, to w takim wypadku nie może chodzić jedynie o religijność/religię jako złożony fenomen, który należy zdefiniować i określić w całej swej rozciągłości, lecz również o nie mniej złożone pojmowanie polityki – w perspektywie przyszłego zarządzania światem – w połączeniu z władzą, panowaniem i przemocą z jednej strony, a z drugiej o pojmowanie polityki określonej przez tworzenie globalnych sieci i uniwersalną solidarność, przez niestosowanie przemocy i stosunki społeczne wolne od tradycyjnej władzy. Innymi słowy: powstaje pytanie, jak należałoby rozumieć religijność/religię i jak politykę, aby móc te dwie kategorie reflektować w relacji do siebie.

Zrelatywizowane przez konieczność i stan faktyczny nakładającej się na wszystko globalnej sieci administracyjnej i dopasowane do wymogów z niej wynikających, konfrontacje motywowane religijnie względnie kulturowo lub też nacjonalistycznie na średni dystans mogą – i będą – istnieć już tylko w sensie konstruktywnym w myśl rozwiązania „win-win” (konfrontacja zmienia się wtedy w uzupełnianie). Skuteczne zarządzanie światem zorientowane na pokój, pod znakiem koegzystencji (współżycia) w duchu TRANS¹² nie może i nie chce pozwalać sobie na żadne eskapady kulturowe lub narodowe. Dlatego tu i poniżej dyskutujemy o fenomenach i problemach o drugorzędnej relewancji. Nie oznacza to jakoby one nie potrzebowały już głębszych refleksji i rozważań. Wręcz przeciwnie: w interesie optymalnego zarzą-

Gegebenheit eines alles überlagernden globalen administrativen Netzes und eingepasst in die von ihm ausgehenden Erfordernissen, kann und wird es mittelfristig religiös bzw. kulturell sowie nationalistisch motivierte Auseinander-Setzungen (besser: Zusammen-Setzungen) nur noch im konstruktiven, in dem einer win-win-Lösung verpflichteten Sinn geben. Eine friedensbezogen effiziente Weltverwaltung im Zeichen eines durch TRANS zu bezeichnenden Zusammenlebens¹² kann und will sich keine kulturellen wie nationalen Eskapaden leisten. Insofern diskutieren wir hier und im Folgenden Phänomene und Problemfelder sekundärer Relevanz. Dies meint nicht, dass diese nicht mehr eingehender Reflexionen und Erörterungen bedürften. Im Gegenteil: im Interesse einer optimalen Weltverwaltung sind kulturelle und nationale Konflikte zu erkennen, zu managen und dadurch – im Hinblick auf die Belange globaler Administration – zu lösen. Auf dieser, der Administration unterlegten bzw. eingelagerten Ebene des Politischen, sind Kontroversen durchaus politisch auszutragen. Da politisches Agieren heruntergestuft und ihm – integriert in ein globales administratives Band – grundsätzlich die Möglichkeit einer gewalthaltigen Konfliktaustragung genommen ist, können sich allerdings die Kontroversen, so existentiell und bedeutsam sie auch für die Beteiligten sein mögen, nicht mehr kriegerisch entladen.

Religiosität/Religion bzw. Religionsunterricht und religiöses Lernen, die sich einem Religiositätsverständnis verpflichtet sehen, das Religion als ein hierarchisches und durch Abgrenzung definiertes System sieht, werden sich politischen Systemen, die auf Herrschaft und Macht aufrufen, grundsätzlich affirmativ verbunden fühlen und nur dann diesen gegen-

dziania światem konflikty kulturowe i narodowe muszą być rozpoznawane, podejmowane i przez to – pod kątem interesów administracji globalnej – rozwiązywane. Na tej płaszczyźnie politycznej, przyporządkowanej administracji względnie stanowiącej jej część, wszelkie kontrowersje oczywiście należy rozwiązywać politycznie. Ponieważ jednak działalność polityczna straciła swoje pierwszorzędne znaczenie i – z powodu jej włączenia w globalny kontekst administracyjny – zasadniczo nie posiada już możliwości rozwiązywania konfliktów drogą przemocy, kontrowersje te, jakkolwiek mogą mieć egzystencjalne znaczenie dla stron konfliktu, nie będą już mogły rozładowywać się na drodze wojny.

Religijność/religia względnie nauczanie religii i religijne uczenie się, które czuje się zobowiązane wobec takiego rozumienia religijności, dla którego religia stanowi system hierarchiczny i definiujący się wytyczaniem granic, będą miały stosunek zasadniczo afirmatywny do systemów politycznych bazujących na panowaniu i władzy i tylko wtedy zajmować wobec nich postawę krytyczną i opozycyjną, gdy konkretny system polityczny zagraża własnemu konkretnemu systemowi religijnemu. Dopóki ten nie jest kwestionowany ani zasadniczo, ani też w szczególności, system religijny będzie się wycofywać do postawy „niepolitycznej” (konserwując w ten sposób system polityczny). Nauczanie religii będzie wtedy próbowało trzymać się z daleka od kwestii politycznych (ale właśnie przez to przyczyniać się do utrzymywania się konkretnego systemu politycznego).

Wychodząc od takiego rozumienia religijności/religii, które czuje się zobowiązane

über eine kritische, oppositionelle Haltung einnehmen, wenn das eigene konkrete religiöse System durch das konkrete politische System gefährdet wird. Solange es weder grundsätzlich noch im Besonderen in Frage gestellt wird, wird es sich auf die „unpolitische“ Haltung zurückziehen (und das politische System auf diese Weise konservieren). Der dementsprechende Religionsunterricht wird sich aus politischen Fragestellungen herauszuhalten versuchen (aber gerade dadurch zur Stützung des konkreten politischen Systems beitragen).

Aus einem Verständnis von Religiosität/Religion, das sich – so das oben skizzierte und unten weiter ausgeführte – dem eschatologischen Vorbehalt verpflichtet weiß und sich jeder Systembildung gegenüber, auch der religiösen, (selbst)kritisch verhält, sind politische Herrschaftssysteme unzulässige, ja atheistische Fixierungen im überraschungsoffenen Prozess der Lebens- und Weltgestaltung und deshalb offensiv zu kritisieren und abzulehnen. Für den Religionsunterricht bedeutet dies, dass er seine Funktion als gesellschaftskritisch zu verstehen und wahrzunehmen hat.¹³ Dieses beschreibt aber nur die eine Seite seines Verhältnisses zu Politik an sich und zur Politik als Besonderem, die subversive. Die andere, die konstruktive, kommt dadurch zum Ausdruck, dass er alternative Politikentwürfe macht, also Politik denkt und politische Entwicklungen vorantreibt, die einer im prophetisch-eschatologischen Sinn optimalen Lebens – und Weltgestaltung verpflichtet sind.

Immer, in welcher Variante auch immer, ist Religionsunterricht ein politischer. Im einen Fall ist er ein unkritisch affirmativer, im anderen Fall ein kritisch oppositioneller, alternativ konstruktiver.

wobec zastrzeżenia eschatologicznego – jak zostało to wyżej już zasygnalizowane i poniżej będzie nadal rozwijane – i zachowuje się krytycznie (również samokrytycznie) wobec każdego systemu, także religijnego, polityczne systemy władzy stanowią niedopuszczalne, a nawet wręcz ateistyczne podejście w otwartym na niespodzianki procesie kształtowania własnego życia i świata, które właśnie dlatego należy ofensywnie krytykować i odrzucać. Dla nauczania religii oznacza to, że powinno ono rozumieć i sprawować swoją funkcję krytyczną wobec społeczeństwa¹³. To jednak przedstawia tylko jedną stronę jego stosunku do polityki jako takiej i do polityki w szczególności – jego funkcję subwersyjną. Druga – konstruktywna – jego strona znajduje swój wyraz w tworzeniu alternatywnych projektów politycznych, czyli w konstruktywnym myśleniu politycznym i w popieraniu takiego rozwoju politycznego, który pozostaje w zgodzie z optymalnym kształtowaniem własnego życia i świata w znaczeniu profetyczno-eschatologicznym.

Nauczanie religii zawsze, obojętne w jakim wariantcie, jest polityczne. W jednym wypadku jest ono niekrytyczne i afirmatywne, w drugim wypadku krytyczne i opozycyjne, czyli konstruktywne w sensie alternatywnym.

Polityczna relewancja nauczania religii o orientacji socjoteologicznej

Z perspektywy krytycznych badań nad pokojem i wychowania do pokoju (praca na rzecz pokoju) polityczna interwencja nauczania religii może być tylko ofensywna,

Die politische Relevanz eines soziotheologisch ausgerichteten Religionsunterrichts

Aus der Perspektive der kritischen Friedensforschung und Friedenserziehung (Friedensarbeit) kann die politische Einmischung des Religionsunterrichts nur eine offensive sein: gegen politische Systeme, die Ausdruck von Machtaneignung und Machtausübung sind, und für politische Entwicklungen und Strukturen, die sich als gewaltfrei verstehen.

Ein zweifacher Machtbegriff vorausgesetzt, kann Politik sowohl im ersten als auch zweiten Fall mit Macht in Verbindung gebracht werden. Im ersten Fall begegnet Politik allerdings im Kontext von „Macht über“ und der damit unweigerlich verbundenen Gewalt, im zweiten Fall von „Macht zu“ und damit ihrer gewaltfreien Erscheinungsform. Das ist erklärungsbedürftig.

Um einen Raum zu betreten, bedarf es Macht. Sie fehlt Menschen, die die Öffentlichkeit scheuen und sich krankhaft zurückziehen. Um in eine Ansammlung von Menschen zu treten, bedarf es einer „Macht zu“. Um sich im Rahmen einer Konstellation von Mehreren als Individuum, Subjekt, Person, Akteur/in in einer Weise durchsetzen zu können, dass die eigene Existenz, mein bloßes Sein, mein Überleben und Leben und die Möglichkeit zu interagieren, gewährleistet ist, benötige ich Macht, eine „Macht zu“. Nicht mehr und nicht weniger.

Wer dagegen in einen Kreis von Menschen tritt und sich dabei von den übrigen abzuheben versucht und mehr Raum beansprucht als die anderen, produziert ein Gefälle, eignet sich auf Kosten der anderen und gegen deren (inneren) Widerstand ein Mehr an. Anstelle der existenzsichernden „Macht zu“ entscheidet

czyli skierowana przeciw systemom politycznym stanowiącym wyraz zdobywania i egzekwowania władzy i, na rzecz tendencji i struktur politycznych nie stosujących przemocy.

Zakładając dwojakie pojmowanie władzy, zarówno w pierwszym jak i w drugim wypadku polityka kojarzy się z władzą. W pierwszym wypadku polityka jednak jawi się w kontekście „władzy nad innymi” i nieuchronnie z nią związaną przemocą, a w drugim wypadku w kontekście „władzy ku czemuś” i związanych z nią form niestosowania przemocy. Należy to bliżej wyjaśnić.

By wejść w jakąś przestrzeń, potrzebna jest jakaś władza. Nie posiadają jej ludzie stroniący od życia publicznego i w chorobliwy sposób wycofujący się z niego. Aby wejść w jakąś zgromadzoną grupę ludzi, trzeba mieć „władzę ku czemuś”. Aby w ramach konstelacji większej ilości ludzi móc postawić na swoim jako jednostka, podmiot, osoba lub „aktor” społeczny w taki sposób, by zapewniona była własna egzystencja, samo moje bycie, moje przeżycie i w ogóle życie oraz możliwość interakcji z innymi, niezbędna jest mi władza, „władza ku czemuś”. Tylko tyle i aż tyle.

Kto jednak wchodzi w krąg ludzi, próbując się przy tym wywyższać nad innymi i domagając się więcej przestrzeni niż inni, ten powoduje nierówność i przyswaja sobie więcej – kosztem innych i przeciw ich (wewnętrznemu) oporowi. Zamiast zapewniającej własną egzystencję „władzy ku czemuś” człowiek ten wybiera „władzę nad innymi” – z poczucia własnej niepewności, egoizmu, lub też błędnej oceny sytuacji, czyli bez zagrożenia swojej własnej egzy-

sich dieser Mensch – aus Ich-Schwäche, Habsucht oder etwa falscher Lagebeurteilung und ohne, dass es zur Sicherung seiner bloßen Existenz als *pars inter pares* notwendig wäre – für eine „Macht über“: es reicht ihm nicht aus, in diesem Kreis einfach nur „zu“ sein, er vergrößert das „zu“ zu einem ungebührlichen „über“, zu einem „mehr als“. Seine Aneignung und Verteidigung des Mehr bedingen unausweichlich Anwendung und Ausübung von Gewalt: nur so kann der natürliche Widerstand der Anderen niedergehalten werden. Hier verunglückt die reine, gewaltfreie „Macht zu“ zu einer zwangsläufig an Gewalt gebundenen „Macht über“, zu der bei Elias Canetti¹⁴ mit Gewalt verbundenen und von Jacob Burckhardt¹⁵ als an sich böse qualifizierten Macht.

Soziotheologisch sind die Erscheinungsweisen der Macht noch in einem weiteren Zusammenhang zu sehen und erst vor diesem Hintergrund zu verstehen. Während die in einer „Macht zu“ zum Ausdruck kommende Haltung Egalität im Horizont eines übergreifenden Dritten impliziert, bringt die Haltung einer „Macht über“ nicht nur eine Selbstüberhöhung, sondern darin zugleich den Versuch einer Okkupation des prinzipiell unverfügbaren Dritten zum Ausdruck. In religiösen Traditionen werden Okkupationsversuche als solche reflektiert und als Abkehr vom Weg des Heils interpretiert.

Ein Religionsunterricht, der sich einer Lebens- und Weltgestaltung als Ausdruck eines überraschungsoffenen Prozesses verbunden weiß, kann einer Politik im Sinne von „Macht zu“ nicht nur positiv gegenüberstehen, sondern wird ihr mit seinen Mitteln zur Durchsetzung verhelfen wollen. Dagegen muss Religionsunterricht in einer Politik im Sinne von „Macht über“ nur den gewalthaltigen und

stencji jako *pars inter pares*. Nie wystarczy mu samo bycie w tym kręgu, lecz swoją „władzę ku czemuś” zmienia na „władzę nad innymi” – czyli chce być „kimś więcej”. Zdobywanie i obrona tegoż „więcej” nieuchronnie powoduje zastosowanie przemocy, bo tylko w ten sposób można pokonać naturalny opór innych. Czysta, wolna od przemocy „władza ku czemuś” skłania się siłą rzeczy do „władzy nad innymi”, którą Elias Canetti¹⁴ widzi zawsze w powiązaniu z przemocą, a którą Jacob Burckhardt¹⁵ określa jako władzę złą samą w sobie.

Pod względem socjologicznym zjawiska władzy należy rozważać w jeszcze innym kontekście, na tle którego dopiero stają się zrozumiałe. Podczas gdy postawa wyrażająca się w „władzy ku czemuś” implikuje równość (egalitarność) w horyzoncie nadrzędnego czynnika trzeciego, postawa „władzy nad innymi” wyraża nie tylko wywyższanie własnej osoby, lecz również próbę „okupowania” czynnika trzeciego z zasady nie podlegającego przecież dyspozycji ludzkiej. Wszystkie tradycje religijne traktują takie próby okupacji jako odwracanie się od drogi zbawienia.

Nie wystarczy, by nauczanie religii, które czuje się związane z kształtowaniem własnego życia i świata jako wyrazem otwartego na niespodzianki procesu, zajmowało pozytywne stanowisko wobec polityki w znaczeniu „władzy ku czemuś”, lecz musi pomóc w jej urzeczywistnieniu, oczywiście za pomocą dostępnych jej środków. Natomiast w polityce w znaczeniu „władzy nad innymi” nauczanie religii może dostrzegać jedynie wyraz praktycznego ateizmu zawierającego potencjał przemocy i generujący

gewaltproduzierenden Ausdruck eines praktischen Atheismus sehen und sowohl diesem Verständnis, als auch dieser Form von Politik die Akzeptanz versagen.

Noch einmal: Unter der Voraussetzung von zweierlei Macht und der Voraussetzung von zweierlei Politik gibt es keinen Grund, das religiös vertretbare Politische ohne die Dimensionen von Macht und Politik zu denken. Macht und Politik sind nicht abzulehnen, sondern in ihrer reinen, von allen Exzessen der Gewalt befreiten Erscheinungsform zu sehen und, nachdem ihnen ihre ursprüngliche Dignität zuerkannt wurde, offensiv und als solche zu verwenden.

In der religionsunterrichtlichen Praxis werden deshalb weniger¹⁶ machtaffine Traditionen und Gestalten – so auch nicht, ungeachtet ihrer königskritischen Elemente, die Davidsüberlieferung – im Mittelpunkt korrelations – bzw. symboldidaktischer Erschließungsversuche sozioreligiöser Zusammenhänge und ihrer kritisch konstruktiven Betrachtung stehen, sondern antikönigliche Traditionen (wie sie beispielsweise in 1 Sam 8 oder Ri 9 begegnen),¹⁷ Tischgemeinschaftsszenen aus dem Leben Jesu und Strategiedebatten, die dieser in seinem Freundeskreis geführt hat.

Das für das Zweite Vatikanische Konzil zentrale Theologumenon vom „Volk Gottes“ wird in seiner ganzen Tragweite von der in ihm enthaltenen Vertikale aus erschlossen: also von der darin bezeugten Existenz Gottes her und im Blick auf seine alle Arten von zwischenmenschlichen Herrschaftsansprüchen nicht nur relativierenden, sondern exkludierenden Konsequenz hin. Aus der Horizontalen (Volk) ragt neben der Vertikalen (Gott) nichts Weiteres, auch und gerade keine irgendwie

przemoc, i odmówić akceptacji takiemu rozumieniu i takiej formie polityki.

Powtarzam: zakładając *dwojakie* rozumienie władzy i *dwojaki* rodzaj polityki nie ma powodu, by zakładać akceptowalną przez religię dziedzinę polityki, nie uwzględniając aspektów władzy i polityki. Władzy i polityki nie należy odrzucać, lecz dostrzegać ich czystą formę wolną od wszelkich ekscesów przemocy, a po przyznaniu im pierwotnej godności należy się nimi posługiwać ofensywnie, zgodnie z ich naturą.

Dlatego w praktyce nauczania religii tradycje i postaci związane z władzą – co dotyczy również przekazu o Dawidzie, niezależnie od elementów krytycznych wobec idei królestwa – w mniejszym stopniu¹⁶ będą znajdować się w centrum prób rozumienia kontekstów socjoreligijnych w ramach dydaktyki korelacyjnej względnie dydaktyki symbolicznej oraz ich krytyczno-konstruktywnego omówienia, lecz raczej tradycje antykrólewskie (jak np. znajdujemy je w 1 Sam 8 lub Sdz 9),¹⁷ sceny ze wspólnoty stołu z życia Jezusa oraz debaty o strategii, jakie prowadził on w kręgu przyjaciół.

Centralne dla Drugiego Soboru Watykańskiego *teologumenon* o „Ludzie Bożym” jest zgłębiane w całej swej doniosłości z perspektywy linii wertykalnej zawartej w nim: czyli wychodząc od poświadczonej w nim egzystencji Boga i uwzględniając wszystkie jego konsekwencje, które nie tylko relatywizują, lecz wprost wykluczają wszelkie roszczenia władzy nad ludźmi. Nad tą linią horyzontalna (lud) nie wznosi się nic innego jak tylko linia wertykalna (Bóg), również (i szczególnie) żaden po-

gearteten Vermittler („von Gottes Gnaden“). Im Fadenkreuz der „Volk Gottes“-Begriffs gibt es nur das Volk und eine dessen Existenz begründende Macht: Gott.

Ein theologisch – soziotheologisch – so verankerter Religionsunterricht ist nicht deshalb systemkritisch, weil es die Propheten waren. Er kritisiert nicht deshalb Unrechtsstrukturen, weil es die biblischen Traditionen vorgeben. Er postuliert nicht Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, weil dieses der ethischen Programmatik jüdisch-christlicher Tradition entspricht. Er ist und vertritt all dieses nicht aus einer imitativen Grundhaltung, sondern aus derselben theologischen bzw. religiösen Orientierung heraus, aus der die Zeugen der biblischen Schriften ihre konkreten Konsequenzen gezogen haben: aus der Gewissheit, dass da etwas ist, das im Zwischen der Menschen und nicht nur im Zwischen dieser, sondern auch im Zwischen von Mensch und Natur beziehungsstiftend, friedensstiftend wirkt, und im ungeteilten Vertrauen auf diese einzigartige (göttliche) Wirkmacht.

Erst der so geartete, auf Identifikation anstelle von Imitation setzende, Religionsunterricht, erst der in dieser Weise theologisch verankerte, an der erfahrungsbasierten Erschließung der bloßen Existenz Gottes ansetzende Religionsunterricht ist auch ein wirklich politischer. Das in ihm thematisierte *kritische* Potential ist nicht das von den Propheten überkommene und von ihnen übernommene, es ist nicht das prophetisch vorgegebene und unter den aktuellen Bedingungen ungebrochen vorgetragene, es ist das aus derselben Lebens- und Glaubenserfahrung erschlossene und deshalb durchaus (wie sollte es auch anders sein) das der prophetischen Tradition vergleichbare.

średnik obojętnie jakiego rodzaju (na przykład postać jakiegoś władcy „z Bożej łaski”). Na siatce koordynatów pojęcia „ludu Bożego” istnieje tylko lud i Bóg, który uzasadnia egzystencję tegoż ludu.

Nauczanie religii o takim zakorzenieniu teologicznym – socjoteologicznym – jest krytyczne wobec systemu nie dlatego, że tacy byli prorocy. Krytykuje ono niesprawiedliwe struktury nie dlatego, że tak utrzymuje tradycja biblijna. Sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia nie postuluje ono dlatego, że odpowiada to etycznym programom tradycji judeo-chrześcijańskiej. Nauczanie religii jest tym wszystkim i popiera to wszystko nie z postawy imitacyjnej, lecz z tej samej orientacji teologicznej względnie religijnej, z której świadkowie znani nam z pism biblijnych wyciągnęli swoje konkretne konsekwencje: czyli z pewności, że istnieje coś, co w stosunkach między ludźmi – i nie tylko między ludźmi, lecz również między człowiekiem i przyrodą – działa w „pomiędzy” tworząc relacje pokoju, w oparciu o niepodzielne zaufanie w tę jedyną w swoim rodzaju (boską) siłę sprawczą.

Dopiero takie nauczanie religii – stawiające nie na imitację, lecz na identyfikację, dopiero takie nauczanie religii – będące w ten sposób zakorzenione teologicznie i wychodzące od zgłębiania samej egzystencji Boga na bazie doświadczenia, jest naprawdę polityczne. Potencjał krytyczny będący jego głównym tematem nie jest tym, który został przekazany i przejęty od proroków, nie jest potencjałem zastanym profetycznie i tylko w aktualnych warunkach przedstawianym bez zmian; raczej wynika on z tego samego doświadczenia życia

Und es ist zugleich mehr als dieses. Es ist ein konstruktives Potential. Es ist deshalb nicht nur ein kritisches (so wenig das prophetische nur ein kritisches war), weil sich das Wirken jener Dritten (in der Exoduserfahrung erschlossenen) Macht nicht in der Klage und Anklage angesichts von Armut und Elend erschöpft, sondern das Ganze des menschlichen Zusammenlebens umfasst, in letzter theologisch systematischer Aufspaltung: die konstruktive Verwaltung der gesamten Schöpfung.

Erst der Unterricht ist ein politischer, der Welt von einer JHWH-Macht her wahrnimmt und gestaltet, die sich nicht in der Option für die Armen erschöpft. Nicht die Parteinahme für die Armen ist das Label des jüdisch-christlichen Gottes und seiner Gläubigen, sondern seine Parteinahme für die Welt. Inklusiv (!) der Parteinahme für die Armen. Nicht nur hier greift die neue, mit dem Namen Johann Baptist Metz verbundene, Politische Theologie zu kurz. Sie führt auch zu eng, als sie den Blick auf die Katastrophe und damit die Peripherie des menschlichen Zusammenlebens fokussiert. Auschwitz ist – Gott sei Dank – die schreckliche, unbeschreibliche Ausnahme. Deshalb hat Auschwitz auch nicht das erste und das letzte Wort. Wer seinen Blick allein oder auch nur vornehmlich auf Auschwitz – als plakativer Brennpunkt des Bösen – richtet, der verliert den Blick auf die eigentliche in der jüdisch-christlichen Tradition mit Gott in Verbindung gebrachte Dynamik: sein nach vorne gerichtetes, ausdrückliches, ganzheitliches Interesse am Leben und nicht am Tod des Menschen (Dtn 30, Ez 33, Ps 36).¹⁸

Eine neue „neue Politische Theologie“ setzt soziotheologisch an JHWH bzw. Gott als einer alle Parteien integrierenden Dynamik an. In Jesu Tischgemeinschaft haben alle Platz: die

i wiary i tym samym jest też porównywalny z tradycją profetyczną (bo jakże miałyby być inaczej).

Jednocześnie jednak potencjał ten jest czymś jeszcze więcej. Jest on potencjałem konstruktywnym. Dlatego nie jest tylko krytyczny (tak samo jak potencjał profetyczny nigdy nie był tylko krytyczny), ponieważ działanie tej Trzeciej Siły (pojmowanej w doświadczeniu Exodusu) nie wyczerpuje się w lamencie i oskarżaniu ubóstwa i nędzy, lecz obejmuje całość współzycia ludzi, czyli konstruktywne zarządzanie całego stworzenia – mówiąc w górnolotnych sformułowaniach teologiczno-systematycznych.

Dopiero takie nauczanie jest polityczne, które postrzega i kształtuje świat z perspektywy władzy JHWH nie wyczerpującej się przecież w samej tylko opcji dla ubogich. Nie stronniczość na rzecz ubogich jest znakiem rozpoznawczym Boga judeo-chrześcijańskiego i jego wiernych, lecz jego stronniczość na rzecz świata – *inclusive* (!) stronniczości na rzecz ubogich. Nie tylko w tym punkcie nowa, związana z nazwiskiem Johanna Baptista Metz teologia polityczna nie sięga wystarczająco daleko. Jest ona także zbyt wąska, gdyż skupia wzrok na katastrofie i tym samym na peryferiach współzycia ludzi. Dzięki Bogu, Oświęcim jest tylko wyjątkiem – strasznym i nie do opisanie. Dlatego Oświęcim nie może mieć ani pierwszego ani ostatniego słowa. Kto kieruje swój wzrok tylko (lub choćby przede wszystkim) na Oświęcim – jako sztandarowe ognisko zła – ten traci perspektywę charakterystycznej dynamiki związanej z Bogiem tradycji judeo-chrześcijańskiej: jego skierowane w przyszłość,

Reichen und die Armen, die Linken und Rechten, die Kollaborateure und Verräter und die Revolutionäre.¹⁹ Das ist doch gerade die erhellende Botschaft des „Reich Gottes“-Prinzips Jesu: dass hier Menschen zusammengeführt bzw. zusammengehalten werden, weil sie substantiell zusammengehören, dass niemand ausgeschlossen wird, nicht einmal Judas. Selbstverständlich ist dabei auch dieses die Botschaft: dass einer einmütigen Abendmahlsgesellschaft Unrechtsstrukturen, Ausbeutung und Unterdrückung und das durch Gewalt in all ihren Formen verursachte Leid sperrig entgegenstehen und diese uneingeschränkt nicht nur zu verurteilen, sondern mit aller Entschiedenheit bekämpft werden müssen.

Selbst wenn sie sich aus der biblischen Tradition speist und von dorthin begründet, ist nicht die Parteinahme für die Armen ein Proprium des „politisch sensiblen“ (Bernhard Grümm) Religionsunterrichts. Imperialismuskritik, Militarismuskritik, Frühlingsrevolution und Occupy-Bewegungen sind auch und selbstverständlich Gegenstände eines humanistisch ausgerichteten Politikunterrichts. Wenn es ein Proprium des politisch sensiblen Religionsunterrichts im Spektrum der (geisteswissenschaftlichen) Unterrichtsfächer gibt, dann besteht dies aus der Herausarbeitung eines konstruktiven Potentials (*inklusive* jenes kritischen Potentials als eines darin selbstverständlich enthaltenen Subpotentials) als unabtrennbar verknüpft mit der Existenz einer lebensspendenden göttlichen Wirkmacht.²⁰

Selbstverständlich will der so verankerte, soziotheologisch orientierte Religionsunterricht seinen Beitrag zur Aufhebung ungerechter Lebensverhältnisse leisten. Er will es genauso tun wie derjenige, der erklärtermaßen

wyraźne i całościowe zainteresowanie życiem człowieka a nie jego śmiercią (Pwt 30, Ez 33, Ps 36).¹⁸

Nowa „nowa Teologia Polityczna” socjologicznie nawiązuje do JHWH względnie Boga jako dynamiki integrującej wszystkie stronnictwa. W Jezusowej wspólnoty stołu jest miejsce dla wszystkich: bogatych i biednych, lewicy i prawicy, kolaborantów i zdrajców, jak i dla rewolucjonistów.¹⁹ Właśnie na tym polega świetlane poselstwo Jezusowej zasady „Królestwa Bożego”: na zgromadzeniu i trwałej wspólnoty ludzi ze względu na to, że zasadniczo wszyscy należą do siebie nawzajem, że nikogo się nie wyklucza – nawet Judasza. Oczywiście owo poselstwo implikuje również, że takiej zgodnej wspólnoty eucharystycznej mocno sprzeciwiają się niesprawiedliwe struktury, wyzysk i uciemnienie oraz cierpienie spowodowane przemocą we wszystkich jej formach, więc to wszystko należy bezwzględnie nie tylko potępiać, lecz zwalczać z całą determinacją.

Stronniczość na rzecz ubogich, nawet jeśli wywodzi się z tradycji biblijnej i tam znajduje swoje uzasadnienie, nie stanowi *proprium* „wrażliwego na politykę” (Bernhard Grümme) nauczania religii. Oczywiście również krytyka imperializmu i militarizmu, rewolucja wiosenna w krajach arabskich oraz społeczne ruchy w stylu „Occupy” muszą być tematami nauczania polityki o orientacji humanistycznej. Jeśli istnieje jakieś *proprium* wrażliwego na politykę nauczania religii w spektrum (humanistycznych) przedmiotów, to polega ono na wypracowywaniu potencjału konstruktywnego (*inclusive* tamtego potencjału krytycznego jako subpotencjału zawartego

auf der Basis des kritischen Potentials jüdisch-christlicher Theologie Ungerechtigkeiten direkt in den Blick nimmt, sie als solche markiert, Anklage erhebt und zum Widerstand motiviert. Anders als bei diesem ist hier allerdings das kritische Potential (etwa als Option für die Armen) nicht erster und oberster Maßstab, sondern das konstruktive Potential. Nicht Parteinahme ist das Stichwort, sondern Integration. Noch einmal: beiden geht es um dasselbe, beide unterscheiden sich aber im theologischen Ansatz und in der Vorgehensweise. Während im einen Fall Gott zentral der Gott der Parteinahme für die Armen ist, ist im anderen Fall Gott eine im Zwischen der Menschen agierende und im Vertrauen darauf mobilisierbare und – im Endeffekt zwischen den Reichen und Armen vermittelnde und auf diese Weise, so wird man vorsichtig implizieren dürfen, den Armen zu ihrem Recht verhelende – Macht (Dritte Macht). Während in der Flucht der direkten Vorgehensweise der einen (alten neuen) Politischen Theologie, in der Flucht der direkten Parteinahme für die Armen und damit gegen die Reichen, auch die Möglichkeit der Gewalt liegt (ein eklatanter Schwachpunkt der klassischen Befreiungstheologie), impliziert die andere (neue neue) Politische Theologie, die nicht von einem Gott der Parteinahme, sondern von einem Gott im Zwischen ausgeht, ein politisches Konfliktmanagement, das nicht nur nicht der Gewalt enträt, sondern sie prinzipiell als ein Mittel der Konfliktlösung ausschließt, ja in dieser praktizierter Atheismus erkennt.

Die soziotheologische Annahme einer Dritten (konfliktlösenden, schalomstiftenden) Macht und die damit verbundene Anerkennung eines durch einen überraschungsoffenen Prozess gekennzeichneten (Zusammen-)Le-

w nim w sposób oczywisty) w nierozdziel-
nym powiązaniu z egzystencją życiodajnej
boskiej siły sprawczej.²⁰

Jest chyba oczywiste, że tak zakorzenio-
ne nauczanie religii o orientacji socjoteolo-
gicznej chce się przyczynić do zniesienia
niesprawiedliwych warunków życia. Zamie-
rza ono czynić to tak samo jak każdy, kto na
zdeklarowanej podstawie krytycznego po-
tencjału teologii judeo-chrześcijańskiej
kieruje swój wzrok bezpośrednio na
wszystkie te niesprawiedliwości, nazywa je
po imieniu, wnosi przeciwko nim oskarże-
nie i motywuje do oporu. Jednak inaczej niż
tam, w nauczaniu religii o orientacji socjo-
teologicznej najważniejszym i najwyższym
kryterium nie jest potencjał krytyczny (na
przykład w postaci opcji dla ubogich), lecz
potencjał konstruktywny. Hasłem jego nie
jest stronniczość, lecz integracja. Powta-
rzam: jednym i drugim chodzi o to samo,
jednak różnią się w podejściu teologicznym
i w sposobie postępowania. Podczas gdy
w jednym wypadku Bóg przede wszystkim
jest Bogiem dla ubogich, to w drugim wy-
padku Bóg jest siłą (Trzecią Siłą) działającą
pomiędzy ludźmi, która skutkiem tego za-
ufania zostaje zmobilizowana i która
w efekcie pośredniczy między bogatymi
i ubogimi oraz (ostrożnie implikując) po-
maga ubogim odzyskać ich prawa. Podczas
gdy w bezpośrednim postępowaniu jednej
(starej nowej) Teologii Politycznej w bezpo-
średnim zajmowaniu stanowiska na rzecz
ubogich i tym samym przeciw bogatym
zawsze istnieje też możliwość przemocy (co
jest uderzającą słabością klasycznej Teolo-
gii Wyzwolenia), ta druga (nowa nowa)
Teologia Polityczna, nie wybierająca za
punkt wyjścia Boga stronniczego, lecz Boga

bens bedingt die Akzeptanz und das Risiko
einer offenen, durch keine inhaltliche Fest-
schreibung antizipierbaren Zukunft. Dass sie
einen auf Gerechtigkeit gründenden Frieden
beinhaltet, darf angenommen werden. Das
dieser allerdings erst auf der Basis eines unge-
teilten²¹ Vertrauens auf eine göttliche Wirk-
macht zufällt und nicht herbeigezwungen
werden kann, wissen wir spätestens, seit Jesus
diesen Zusammenhang in seiner Bergpredigt
deutlich zum Ausdruck gebracht hat: „Selig
sind, die keine Gewalt anwenden, denn sie
werden das Land erben.“ (Mt 5,5) Das, was die
einen (die eine zentrale Aufgabe des Religions-
unterrichts in der Herausarbeitung eines *kritischen*
Potentials sehen) und was die anderen
(die eine zentrale Aufgabe des Religionsunter-
richts in der Entdeckung eines *konstruktiven*
Potentials sehen) wollen, ist zwar – bezogen
auf die Armen – dasselbe. Während es die ei-
nen auf direktem Weg (durch entsprechende
Postulate und Appelle) zu erreichen versu-
chen, sehen es andere allerdings als zwangs-
läufige Entwicklung im Rahmen der Mobilisie-
rung einer Dritten (göttlichen) Macht im
Zwischen der Menschen.

Politische Theologie ist, so wird hier deut-
lich, nicht erst im Rahmen des Religionsunter-
richts, aber besonders in diesem, ein hoch
anspruchsvolles Geschäft. Dass es profession-
nell hinreichend betrieben wird, setzt zweier-
lei voraus: die Bereitschaft der Lehrkräfte, sich
auf dieses in jeder Hinsicht (besonders persö-
nlich) einzustellen, sowie eine entsprechende
Hinführung im Zuge eines fundierten Theolo-
giestudiums (mit politologischen Anteilen).
Wo weder das eine noch das andere oder auch
nur eines nicht gegeben ist, könnten die Kir-
schen deshalb sauer sein, weil sie einfach zu
hoch hängen.

„pomiędzy”, implikuje polityczne zarządzanie konfliktami, które nie tylko nie potrzebuje już przemocy, lecz zasadniczo ją wyklucza jako środek rozwiązywania konfliktów, a nawet rozpoznaje w niej praktyczny ateizm.

Socjoteologiczne przyjęcie Trzeciej Siły (rozwiązującej konflikty i wprowadzającej pokój – „szalom”) i związane z nim uznanie (współ-)życia będącego procesem otwartym na sytuacje niespodziewane uwarunkowuje akceptację i ryzyko przyszłości otwartej nie dającej się antycypować przez żadne określenia treściowe. Można zakładać, że treścią jej będzie pokój oparty na sprawiedliwości. Jednak o tym, że ten pokój możemy mieć tylko na podstawie niepodzielnego²¹ zaufania w Boską siłę sprawczą i że nigdy nie może on być wymuszany, wiemy już od Jezusa, który to wyraźnie podkreślił w Kazaniu na Górze: „Błogosławieni cisi (którzy nie czynią przemocy), albowiem oni na własność posiadają ziemię” (Mt 5,5). Co prawda to, czego pragną jedni (którzy centralne zadanie nauczania religii widzą w wypracowaniu potencjału krytycznego) i drudzy (którzy widzą centralne zadanie nauczania religii w odkrywaniu potencjału konstruktywnego), jest jednym i tym samym – przynajmniej w odniesieniu do ubogich. Podczas gdy jedni pragną to uzyskać bezpośrednio (za pomocą odpowiednich postulatów i apeli), inni widzą jednak jako nieunikniony rozwój (proces) w ramach mobilizowania Trzeciej (boskiej) Siły działającej w życiu międzyludzkim (czyli „pomiędzy”).

Teologia Polityczna jest, jak tu widać, sprawą wielce wymagającą – nie tylko w odniesieniu do nauczania religii, jednak

Beharrungsmomente und Aufbrüche in der Friedens- bzw. Religionspädagogik

In den USA gibt es an mehr als 100 Universitäten friedenswissenschaftliche Studiengänge bzw. Studienschwerpunkte, weltweit nehmen diese zu. Mit der Dekade „Culture of Peace and Nonviolence for the Children of the World” (2001–2010) hat die UNO einen nicht zu ignorierenden Anstoß gegeben zu einer Weltgestaltung im Zeichen des Gewaltverzichts. Dass wir – bei allen Formen und Ausbrüchen (politischer) Gewalt – uns zunehmend von gewaltbasierten Konfliktlösungsmodellen distanzieren und verabschieden, ist nicht zu übersehen. Weil wir lernfähig und lernwillig sind, haben wir uns weltumspannende Organisationen geschaffen, allgemeine Erklärungen verfasst und Gesetze ausgearbeitet, durch die nicht nur Kriege verhindert werden sollen, sondern Gewalt welcher Art auch immer dezimiert werden soll. So wie auf den zwischenmenschlichen, interpersonalen Konflikt bezogen Mord weltweit tabuisiert ist, so wird – in absehbarer Zeit – Krieg als eine Möglichkeit des Konfliktmanagements seine Tabuisierung erfahren.²² Wenn wir ihn nicht ethisch motiviert aus dem Spektrum der Konfliktlösungsinstrumentarien verbannen, so ökonomisch. Krieg ist out. War is over, um es mit John Lennon zu sagen. Die Weltgemeinschaft – zugegebenermaßen ein ökonomischer Ansatz – kann ihn sich nicht mehr leisten. Das Risiko, dass durch einen Krieg das globale ökonomische Netzwerk reißen könnte, dass es zu einem unkontrollierbaren militärischen Tsunami kommen könnte, wird immer größer. Hinzukommt, dass die jungen Menschen sich immer weniger in der Lage sehen, auch unter großen kriegspropagandistischen Anstrengungen der politisch

do niego szczególnie. A jej wystarczająco profesjonalne uprawianie zakłada dwie rzeczy: gotowość nauczycieli do nastawienia się (szczególnie osobiście) na nią pod każdym względem, oraz odpowiednie przygotowanie w ramach gruntownych studiów teologicznych (z uwzględnieniem aspektów politologicznych). Jeśli nie jest spełniony któryś z tych warunków (albo żaden z nich), to wtedy winogrona dlatego wydają się kwaśne, gdyż wiszą po prostu zbyt wysoko.

Momenty bezwładu i zrywy w pedagogice pokoju względnie w pedagogice religii

W Stanach Zjednoczonych istnieją kierunki studiów w dziedzinie nauk o pokoju na ponad stu uniwersytetach, a na całym świecie jest ich coraz więcej. Zorganizowaną przez siebie dekadą pod tytułem „Peace and Nonviolence for the Children of the World” (2001–2019) ONZ dała niemożliwy do zignorowania impuls w kierunku kształtowania świata wolnego od przemocy. Nie sposób nie zauważyć, że – pośród wszystkich form i erupcji (politycznej) przemocy – coraz bardziej dystansujemy się od i żegnamy się z opartymi na przemocy modelami rozwiązywania konfliktów. Ponieważ jesteśmy zarówno zdolni jak i chętni do uczenia się, stworzyliśmy sobie organizacje obejmujące cały świat, zredagowaliśmy ogólne deklaracje i opracowaliśmy ustawy mające nie tylko nie dopuścić do wojny, lecz zmniejszyć przemoc, obojętnie jakiego rodzaju. Tak jak morderstwo w ramach konfliktu międzyludzkiego, interpersonalnego jest na całym świecie tematem tabu, tak samo

Herrschenden, andere zu töten.²³ Viel zu verflochten fühlen sich die neuen Generationen miteinander. Die Welt ist nicht nur zu einem Dorf geschrumpft, die in ihr lebenden Menschen sehen sich zunehmend im selben Boot und aufeinander verwiesen. Unter dem Einfluss gemeinsamer Moden und Geschmäcker, Musikvorlieben, kultureller, religiöser und politischer Ansichten, nicht zuletzt unter den neuen Bedingungen globaler Kommunikationsnetze rücken sie zusammen und entwickeln das Gefühl von Nähe und Verbundenheit, ein globales WIR-Gefühl.²⁴ Gewalthandeln und Gewaltstrukturen lassen sich immer weniger mit dem postmodernen Lifestyle in Verbindung bringen.

Wenn wir es nicht immer wieder und am Ende auch wirklich taten, nämlich zu lernen, es gäbe sie schon lange nicht mehr, die unzähligen Pädagogen und Pädagoginnen. Dass es sie gibt, dass ihr Tun Sinn macht und zielführend ist, das zeigen vielfältige Entwicklungen der Gegenwart. Es gibt unendlich viel zu tun, die Chance auf Fortschritt ist immens. Wer sich von einem geozentrischen Weltbild zu lösen und dieses durch ein heliozentrisches zu ersetzen vermochte, wer Sklaverei, Apartheid und die Todesstrafe abschaffen konnte, wer Kinder unter einen besonderen Schutz zu stellen versucht, wer mühsam, aber immerhin lernt, seine Umwelt zu schützen, wer eine Helmpflicht für Kinder einführt und Rauchverbote erlässt, wem im Zeichen des Tierschutzes die Abschaffung der Hühnerhaltung in Käfigen gelingt, der schafft es nicht nur eines Tages, sondern in absehbarer Zeit ein so schreckliches Phänomen wie Krieg zu tabuisieren, ja auch dieses: Gewalt an sich. Die endzeitliche Friedenshoffnung macht nur Sinn, wenn ihr grundsätzlich Wollen und

w niedalekiej przyszłości również tematem tabu będzie wojna jako możliwość zarządzania konfliktem.²² Jeśli ze spektrum narzędzi służących do rozwiązywania konfliktów nie można jej wyrugować motywacjami etycznymi, to przynajmniej powinno się próbować względami ekonomicznymi. Wojna jest „out”. „War is over”, jak śpiewa John Lennon. Rodzina ludzka nie może sobie już na nią pozwolić – co, jak musimy przyznać, jest podejściem raczej ekonomicznym. Coraz bardziej zwiększa się bowiem ryzyko pęknięcia globalnej sieci ekonomicznej z powodu wojny i powstania nie kontrolowalnego już tsunami militarnego. Poza tym młodzi ludzie coraz mniej skłonni są do zabijania innych,²³ nawet wśród ogromnych starań rządzących propagujących wojnę, ponieważ nowe pokolenia czują się coraz bardziej związane z innymi ludźmi. Świat nie tylko skurczył się do rozmiarów wsi, ale żyjący na nim ludzie odczuwają coraz bardziej, że siedzą w tej samej łodzi i są skazani jedni na drugich. Pod wpływem wspólnej mody i gustów, preferencji muzycznych, poglądów kulturowych, religijnych i politycznych, oraz także przecież za pomocą nowych globalnych sieci komunikacyjnych zbliżają się do siebie, stwarzając poczucie bliskości i więzi – globalne poczucie „my”.²⁴ Struktury i zachowania oparte na przemocy coraz mniej dają się pogodzić z postmodernistycznym stylem życia.

Już dawno nie byłoby tych wszystkich niezliczonych pedagogów, gdybyśmy nie próbowali uczyć się – i nie uczyli – tego ciągle na nowo. Wielorakie tendencje naszych czasów dowodzą, że ich działanie jednak ma sens i prowadzi do celu. Pozosta-

Können entsprechen.²⁵ Zahlreiche gegenwärtige Entwicklungen weisen darauf hin. Das und nur schon der Blick darauf geben Hoffnung und machen Mut, diese voranzutreiben und im Hinblick auf eine Kultur des Friedens entschieden an der Überwindung von Gewalt zu arbeiten. Unzählige soziale Bewegungen knüpfen indes ein immer stärkeres die Welt umspannendes Friedensnetz. Wachsende Staatenbünde schließen zunehmend Kriege zwischen den darin integrierten Nationen aus. Das sind unverkennbare Fortschritte. Sie als solche zu benennen schließt nicht die Kritik an diesen hinsichtlich ihrer Politik nach innen und außen aus.

Aus der guten Absicht, Unrecht zu markieren und einen Beitrag zu seiner Überwindung zu leisten, setzen allerdings sowohl die Friedenspädagogik als auch die Religionspädagogik zwei – fatale – Akzente: sie stellen Unrecht nicht nur mit großer Vehemenz, sondern auch weitgehend ausschließlich heraus und sie tun dies (mit dem Ziel, eine entsprechende Betroffenheit auszulösen) in der Regel am Anfang eines Lernprozesses. Damit signalisieren sie nicht nur (vergleichsweise ungebührlich), dass das menschliche Zusammenleben zuinnerst durch Unrecht geprägt ist, sondern errichten, indem sie suggerieren, dass der Mensch so sei, eine bezogen auf den intendierten Lernprozess unüberwindbare Barriere. Gegen eine anthropologische Akzentsetzung dieser Art kann am Ende einer Lerneinheit nicht einmal mehr die jesuanische Friedensbotschaft etwas ausrichten und sich überzeugend durchsetzen. Friedens- und Religionspädagogik, die so ansetzt, stellt sich selbst das Bein.

Damit nicht genug: Unzählige Diskussionen mit Vertretern aus Friedensforschung, Frie-

je jeszcze niezmiernie wiele do zrobienia, a szansa na postęp jest ogromna. Kto potrafił pożegnać się z geocentrycznym obrazem świata i zamienić go na heliocentryczny, kto potrafił znieść niewolnictwo, apartheid i karę śmierci, kto próbuje zapewnić szczególną ochronę dzieciom, kto – z trudem, ale jednak – uczy się chronić swoje środowisko naturalne, kto wprowadza obowiązek noszenia kasku przez dzieci i zarządza zakaz palenia, komu pod znakiem ochrony zwierząt udaje się nawet zakazać trzymania kur w klatkach, temu na pewno uda się – nie kiedyś tam, lecz w bliskiej przyszłości – obłożyć tematem tabu taki straszny fenomen jak wojny, a nawet przemoc samą w sobie. Eschatologiczna nadzieja pokoju tylko wtedy ma sens, gdy zasadniczo współgrają ze sobą wola i możliwość.²⁵ Liczne obecne tendencje już na to wskazują. To – i nawet już taka perspektywa – daje nadzieję i odwagę popierania tych tendencji i – w perspektywie kultury pokoju – zdecydowanej pracy nad przewyciężeniem przemocy. Niezliczone ruchy społeczne już teraz tworzą coraz silniejszą sieć pokoju obejmującą cały świat. Powiększające się unie państw w coraz większym stopniu wykluczają wojny pomiędzy narodami w nich zintegrowanymi. To jest bezsprzeczny postęp. Nazwanie go po imieniu nie wyklucza jednak krytyki wobec ich polityki wewnętrznej i zewnętrznej.

W dobrym zamiarze nazwania bezprawia po imieniu i przyczynienia się do jego przewyciężenia, pedagogika pokoju i również pedagogika religii stawiają jednak dwa fatalne akcenty: nie tylko z wielkim naciskiem piętnują bezprawie, lecz również przeważnie skupiają się wyłącznie na nim

denspädagogik und Friedensarbeit, aber auch mit religionspädagogischen Lehrkräften legen die Annahme nahe, dass sich in ihnen die Ansicht verfestigt hat, dass sie die Menschen (die Anderen) vom absolut Bösen zum absolut Guten leiten müssen und dass sie dies allüberall und immer wieder und kontinuierlich tun müssen. Sie brauchen dabei für ihre Aufgabe nicht nur den starken Kontrast und deshalb als Hintergrund die schreckliche Bilderwelt des der Gewalt verfallenen Menschen, sie neigen auch dazu, keine Fortschritte zu erkennen bzw. anzuerkennen. Auffallend ist die Vehemenz, mit der sie den bloßen Gedanken abwehren, dass Menschen weitgehend gewaltfrei interagieren und dieses die Ausgangsbasis dafür sein könnte und müsste, friedenspädagogisch zu agieren. In einer Art nekrophilen Fixierung auf Unrecht und Gewalt wittern sie hinter diesem Ansatz das naive Ausblenden von ebendiesem Unrecht und ebendieser Gewalt. Vor dem Hintergrund dieser Annahme bleibt ihnen nicht nur verwehrt, die hinter diesem Ansatz stehende Anthropologie zu entdecken, sondern auch zu erkennen, dass gerade über eine positiv ansetzende, das menschliche Friedenshandeln vor Augen führende Friedensdidaktik das nicht nur ihrerseits zu überwindende Unrecht bzw. die nicht nur von ihnen beklagte Gewalt – gut begründet – zu überwinden ist.

Zwei Lehramtsstudierende hatten die Schüler/innen einer dritten Grundschulklasse im Rahmen einer Unterrichtsstunde zu den „heiligen drei Königen“ aufgefordert, ein Bild zu beschreiben und zu besprechen, das ebendiese heiligen drei Könige zeigte. Obwohl das Bild bis in die kleinsten Details von den Schülerinnen und Schülern beschrieben schien, waren die beiden Praktikantinnen todunglück-

i czynią to (z zamiarem wywołania odpowiedniego poruszenia) zazwyczaj już na samym początku procesu uczenia się. A tym samym nie tylko sygnalizują (przeważnie niesłusznie), że współzycie ludzi dogłębnie napiętnowane jest bezprawiem, lecz sugerując, że człowiek już taki jest, stawiają wobec zamierzonego procesu uczenia się bariery nie do pokonania. Przeciw takiemu rozłożeniu akcentów antropologicznych nawet Dobra Nowina Jezusa o pokoju nic już nie może poradzić i na końcu cyklu lekcyjnego nie jest w stanie się przebić. Jeśli pedagogika pokoju i pedagogika religii oprze się na takim podejściu, to sama sobie podstawi nogę.

Ale to jeszcze nie jest wszystko: niezliczone dyskusje z przedstawicielami badań nad pokojem, pedagogiki pokoju i pracy na rzecz pokoju, ale również z nauczycielami pracującymi na polu pedagogiki religii dają podstawy przypuszczać, że umocniło się w nich przekonanie, że muszą prowadzić ludzi („innych”) od absolutnego zła do absolutnego dobra oraz że powinni to czynić ciągle na nowo, zawsze i wszędzie. Do wypełnienia tego zadania jest im potrzebny nie tylko silny kontrast – i dlatego również, jako tło, straszny świat obrazów przedstawiających człowieka jako ofiarę przemocy – ale również mają oni skłonność do nierozpoznawania żadnych postępów względnie ich nieuznawania. Zastanawiający jest impet, z jakim odrzucają samą myśl, że ludzie przecież reagują przeważnie bez przemocy – oraz że właśnie to mogłoby i powinno stanowić punkt wyjściowy wszelkich działań pedagogicznych na rzecz pokoju. W swoim wręcz nekrofilskim koncentrowaniu się na bezprawiu i przemocy, takie po-

lich. Nach langem, erfolglosem Drängen deckten sie ein letztes Detail auf: dass einer der Könige eine dunkle Hautfarbe habe. Die Kinder reagierten verständnislos. Unterschiede in der Hautfarbe spielten für sie absolut keine Rolle. Zwei Mitschülerinnen, zwei Tamilinnen, hatten einen mindestens so dunklen Teint wie der abgebildete König. Die Lehrkräfte wollten ein vermeintliches Problem in der Klasse aufgreifen – Rassismus unter Grundschulern/innen –, mussten dabei aber erkennen, dass sie selbst (und nur sie selbst) das auch den Kindern unterstellte Problem haben und deshalb eigentlich sie selbst das Problem sind: dass sie, selbst angesichts ihres kritischen Ansatzes, im Grunde noch rassistisch, zumindest rassistisch, geeicht sind, und dass sie deshalb Differenzen sehen und in andere hineinragen, die für jene überhaupt nicht (mehr) existieren.

Wie es bisweilen scheint, perpetuiert eine bestimmte Kritik das, was sie zum Verschwinden bringen möchte, und ist auch nicht ganz von der Hand zu weisen, dass diejenigen, die sich kritisch an den Verhältnissen reiben, unglücklich darüber sein könnten, wenn sich diese zum Guten verändern sollten. So, als würden sie darüber arbeitslos. Dabei gäbe es auch ohne diese genug zu tun. Auch dann, wenn zunächst zur Kenntnis genommen würde, dass unser Alltag in vielerlei Hinsicht erstaunlich frei von Gewalt ist. Noch einmal: das heißt nicht, dass die Peripherie dieses Alltags nicht gezeichnet sein kann von unbeschreiblicher Gewalt und diese anderswo Alltag ist und ins Zentrum des Lebens ragt und dieses komplett ausfüllt. Und dennoch: wollen wir sie überwinden, dann gibt es dazu nur den indirekten Weg über das, was wir friedenswissenschaftlich als gelungen bezeichnen

dejsie uważaliby wręcz jako naiwne niedostrzeżenie tegoż bezprawia i teje właśnie przemocy. Na tle takiego przekonania nie tylko nie potrafią dostrzec, jaka antropologia kryje się za tym podejściem pedagogicznym na rzecz pokoju, lecz również nie widzą, że właśnie poprzez pozytywną dydaktykę pokoju unaoczniającą pokojowe współdziałanie ludzi można pokonać bezprawie, które przecież nie tylko oni pragną pokonać, oraz przemoc, na którą nie tylko oni się skarżą, mając zresztą dobre tego uzasadnienie.

Dwie studentki przygotowujące się do zawodu nauczyciela poprosiły uczennice i uczniów trzeciej klasy szkoły podstawowej w ramach lekcji na temat Trzech Królów, by opisali i omówili obraz przedstawiający właśnie tych świętych. Mimo że uczennice i uczniowie opisali ten obraz w najdrobniejszych detalach, obie praktykantki były strasznie nieszczęśliwe. Po długim i nieskutecznym naleganiu wyjawily uczniom jeszcze jeden detal, mianowicie że jeden z królów miał ciemną skórę. Dzieci reagovaly bez zrozumienia. Przecież różnice w kolorze skóry nie grały dla nich absolutnie żadnej roli. Dwie uczennice, Tamilki, miały przynajmniej tak samo ciemną skórę jak król na obrazie. Nauczycielki chciały nawiązać do rzekomego problemu w klasie: problemu rasizmu wśród uczniów szkół podstawowych. Jednak musiały w końcu uznać, że one same (i tylko one same) mają ten problem, o który podejrzewały dzieci. Właściwie one same stanowiły problem, ponieważ nawet mając takie krytyczne podejście, w gruncie rzeczy posiadają jeszcze cechy rasistowskie, a przynajmniej myślą jeszcze w kategoriach rasowych – i tylko

können, und nicht den direkten, nicht den der reinen Kritik.

Im Sinne von „ought implies can“ (Sollen setzt können voraus) hat der politisch sensible Religionsunterricht – gerade im Interesse der Gewaltüberwindung – das entsprechende Können herauszuarbeiten.²⁶ Auf der Basis des herausgearbeiteten Könnens formuliert sich das Sollen gleichsam von selbst. Der Religionsunterricht arbeitet das Können idealiter zunächst dadurch heraus, dass er den Blick der Schüler/innen für ihr eigenes Vermögen, für ihr eigenes gewaltfreies Verhalten, aber auch das anderer in der Hoffnung darauf schärft, dass sie darüber ins Staunen geraten. Auf der Basis ihres Staunens reflektieren sie ihre positiven Erfahrungen tiefendimensional und entdecken hinter ihrem eigenen Friedenshandeln eine wie auch immer zu benennende Antriebskraft. Durch die Beschäftigung mit biblischer und außerbiblischer Literatur erfahren sie, dass auch andere ihre Erfahrungen auf eine innere Basis hin reflektiert haben und dieser unterschiedliche Namen (Chiffren der Transzendenz) gegeben haben. Schließlich sehen sie sich vor diesem Hintergrund dazu ermutigt, im Sinne des Friedens und damit der Gewaltüberwindung durch einen erklärten Gewaltverzicht im Vertrauen auf eine Dritte (göttliche) Macht – JHWH, Gott – zu handeln.

■ ANMERKUNGEN

²⁶ Vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot, 9. Aufl. 2009 (1922), daneben J.B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 1997. Vgl. auch J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus*, Münster: Aschendorff, 2002.

dlatego dostrzegają takie różnice i chcą je projektować na innych, dla których one (już) przecież wcale nie istnieją.

Czasem wydaje się, że pewien rodzaj krytyki utrwała to, co pragnie, żeby zniknęło. Nie można również całkowicie odrzucić faktu, że czasem właśnie ci, którzy krytycznie zmagają się ze złem, mogą być wręcz nieszczęśliwi, gdy ta sytuacja zmienia się ku lepszemu – tak jakby przez to stracili swoją pracę. Ale przecież mimo pewnych postępów zawsze pozostaje jeszcze wystarczająco dużo do zrobienia – nawet wtedy, gdy na początku musimy przyjąć do wiadomości, że nasze życie codzienne pod wieloma względami jest już w zadziwiający sposób wolne od przemocy. Powtarzam jeszcze raz: nie oznacza to, jakoby na peryferiach tego życia codziennego nie mogły istnieć zjawiska przemocy nie do opisanego, a gdzie indziej przemoc istnieje nawet w samym centrum życia codziennego, wypełniając je całkowicie. Ale mimo to, chcąc ją pokonać, istnieje na to tylko droga pośrednia – poprzez to, co w ujęciu nauk o pokoju możemy określić jako udane, a nie droga bezpośrednia, droga czystej krytyki.

W myśl „ought implies can” (powinność zakłada możliwość) nauczanie religii wrażliwe na wymiar polityczny musi – właśnie w interesie pokonania przemocy – wypracować odpowiednie umiejętności²⁶. Na podstawie tych wypracowanych umiejętności powinności nasze jakby same się formują. Nauczanie religii najpierw wypracowuje możliwość *idealiter* przez to, że zaostrza wzrok uczniów na ich własne umiejętności, na ich własne, ale też innych, zachowanie wolne od przemocy, mając nadzieję, że wprawi ich to w zdumienie. Na bazie tego

² Dass es, dessen ungeachtet, der Ludwigsburger Religionspädagoge Bernhard Grümme mit einer speziellen – wie sich noch zeigen wird, bahnbrechenden – Arbeit gewagt hat, in der Religionspädagogik und für die Religionspädagogik einen Pflock einzurammen, und sich nicht scheut, Position zu beziehen, ist vor diesem Hintergrund besonders zu würdigen. Grümme hat in seiner Veröffentlichung (die erste dieser Art in der Religionspädagogik) das Problemfeld gründlich und kompetent vermessen und damit seiner religionspädagogischen Scientific Community einen längst überfälligen Reflexionsanstoß gegeben. Es ist jetzt an dieser, den Ball aufzunehmen und – wie es die Herausgeber und die Herausgeberin der vorliegenden Schwerpunktnummer der KERYKS tun – weiterzuspielen. Die inhaltlich wie konzeptionell seit längerem festgefahrene Religionspädagogik kann sich damit aus der Phase des bloßen Reproduzierens in die Phase einer nicht unerheblichen Neuorientierung hineinbewegen und dabei korrelations – wie symboldidaktisch neu und gerade darüber originär an – die wesentlich politisch geprägte – biblische Überlieferung anschließen. Vgl. B. Grümme, *Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts*, Stuttgart, Kohlhammer, 2009. Siehe dazu auch meine Rezension in der vorliegenden KERYKS-Nummer. Zur korrelations – bzw. symboldidaktischen Chance vgl. E. Spiegel, *Induktive Gott-Rede. Skizze einer korrelativen Symboldidaktik*, „Keryks“ VI (2005) 165–189.

³ Lernen, so wird weiter unten noch zu zeigen sein, meint hier weniger das Erlernen bzw. die Aneignung religiöser bzw. politischer Vorgaben als vielmehr die Profilierung bereits vorhandener Kompetenzen und Skills im Sinne ihres Ausbaus und ihrer Verstärkung durch die Bewusstmachung ihres Vorhandenseins und ihres erklärten Einsatzes. Konkret: Ich verhalte mich nicht nur politisch bzw. religiös, sondern ich handle politisch bzw. religiös.

⁴ Vgl. u. a. J. Figl, *Handbuch Religionswissenschaft*, Innsbruck, Tyrolia, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 62 ff.

⁵ Dies muss den Agierenden nicht einmal bewusst sein. Sie sind faktisch religiös. Jedenfalls aus der Sicht des theologischen Betrachters. Da sich ihre Religiosität in einem speziellen Beziehungsverhalten/-handeln niederschlägt, ist die Rede von „unsichtbarer Religiosität“ unzutreffend. Vgl. noch den missverständlichen Titel einer meiner früheren Beiträge E. Spiegel, *(Un)sichtbare Religiosität bei Kindern und Jugendlichen. Ansätze einer „Religionspädagogik der Beziehung“ in Thesen, „Engagement“ (zeitschrift für erziehung und schule)* (2000) 25–29

⁶ Eine Religionspädagogik, die in Folge der philoso-

zdumienia zastanawiają się oni nad głębią swoich pozytywnych doświadczeń i w swoim własnym działaniu na rzecz pokoju odkrywają silną motywację, która może być różnie nazywana. Przez zajmowanie się literaturą biblijną i pozabiblijną dowiadują się, że również inni, odwołując się do wewnętrznego głosu, zastanawiali się nad swoimi doświadczeniami, którym nadali różne nazwy (tzw. szyfry transcendencji). Wreszcie na tym tle mogą czuć się zachęceni do działania w myśl pokoju i tym samym również do pokonania przemocy poprzez zdeklarowaną rezygnację z niej, ufając Trzeciej (Boskiej) Sił – JHWH, Bogu.

■ PRZYPISY

¹ Por. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Dunker & Humblot, wyd. 9: 2009 (wyd. 1: 1922), poza tym J.B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Ostfildern Matthias Grünewald Verlag, 1997. Por. też J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie Politischer Anti-Monothismus*, Münster: Aschendorff, 2002.

² Na tym tle należy szczególnie docenić, że Bernhard Grümme, pedagog religii z Ludwigsburga, mimo wszystko odważył się, w swojej wyjątkowej – przełomowej, jak się jeszcze okaże – pracy „włożyć kij w mrowisko” pedagogiki religii i nie wahał się zająć jasne stanowisko. Grümme w swojej jedynej w swoim rodzaju (i jak dotąd pierwszej w pedagogice religii) publikacji gruntownie i kompetentnie wyznaczył pole problemowe i tym samym dał swojej pedagogicznoreligijnej *scientific community* należytej jej od dawna impuls do refleksji. Teraz to ona powinna przejąć piłkę i grać dalej – tak jak czynią to redaktorzy niniejszego numeru tematycznego „KERYKSA”. Pedagogika religii grzęznąca już od dłuższego czasu – zarówno treściowo jak i koncepcyjnie – może dzięki temu wyjść z fazy samego tylko reprodukowania i wejść w fazę niebanalnej orientacji, nawiązując tym samym na nowo (i nawet więcej w sposób oryginalny) zarówno dydak-

tyczną produktywność von Kindern und der Rede von Kinderphilosophie einer Kindertheologie das Wort redet und vor allem unter dem Aspekt einer „Theologie von Kindern“ das theologisch produktive Vermögen von Kindern würdigt, sollte keine Probleme damit haben, die Produktivität von Jugendlichen hinsichtlich einer neuen Kreation und Definition des Politischen nicht nur zu erkennen, sondern anzuerkennen. Hier wird allerdings auch deutlich, dass die Akzeptanz einer Theologie von Kindern die Konsequenz impliziert, dass dieselbe von Kindern ausgehende und betriebene Theologie erst dann theologisch wirklich gewürdigt wird, wenn ihr eine Dignität als Theologie von Kindern für Erwachsene und damit alle zuerkannt wird. Unter demselben Aspekt ist die produktive Fortschreibung des Politischen bei Jugendlichen zu sehen und zu beurteilen. Sie erfährt erst dann die ihr angemessene Würdigung, wenn sie nicht nur aus erwachsenenzentrierter Sicht als eine besondere Leistung von Jugendlichen bzw. als lediglich phasenbezogene Würfe von Jugendlichen für Jugendliche eingeschätzt wird, sondern als wegweisend für alle.

⁷ Dass in den Wissenschaften und in einzelnen Bildungseinrichtungen „Diversity“-Ansätze immer noch Hochkonjunktur haben, sind einerseits Nachwirkungen eines Weltverständnisses, das grundlegend von einem „Diversity“-Denken geprägt war und ist, andererseits tragen sie immer noch mit Recht dem Problem Rechnung, dass sich Menschen zwar nicht substantiell und grundlegend, so doch partiell und in zweiter Linie durch regionale, lokale und individuelle Besonderheiten „unterscheiden“ Während sich die einen über die sicherlich vorhandenen Unterschiede ihrer Nasen auslassen und dabei ihren Blick auf die Biegung der Nase, die Breite und den Schwung der Nasenflügel usw. richten, entdecken die anderen, dass sie – und das ist zweifelsohne das alles Entscheidende und alles überragende Gemeinsame – jeweils über eine Nase verfügen. Blicken wir dazu in die Universalienforschung und vgl. wir diesbezüglich etwa D.E. Brown, *Human Universals*, New York: McGraw-Hill, 1991; Ch. Antweiler, *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2., erw. u. überarb. Aufl. 2009.

⁸ Diese Unterscheidung ist für Bernhard Grümme grundlegend.

⁹ Es wird in diesem Zusammenhang auch neu über die Unterscheidung in ethische Nah- und Fernräume nachzudenken sein und davor zu warnen, ein soziales Verhalten über eine Distanz von mehreren tausend Meilen auf der einen Seite und den direkten sozialen Kontakt mit dem Nachbarn nebenan gegeneinander auszuspielen.

tycznokorelacyjnie jak i dydaktycznosymbolicznie do – w swojej istocie nacechowanej politycznie – tradycji biblijnej. Por. Bernhard Grümme, *Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts*, Stuttgart: Kohlhammer, 2009. Zob. także moją recenzję w niniejszym numerze „KERYKS”. Na temat szansy dla dydaktyki korelacyjnej względnie dydaktyki symbolicznej por. E. Spiegel, *Induktive Gott-Rede. Skizze einer korrelativen Symboldidaktik*, „Keryks” VI (2005), s. 165–189.

³ *Uczenie się* znaczy tu, jak jeszcze poniżej pokażemy, nie tyle wyuczenie się lub przyswojenie zastanych treści religijnych względnie politycznych, lecz raczej profilowanie już istniejących kompetencji i zdolności (skills) w znaczeniu ich rozszerzenia i wzmocnienia poprzez uświadomienie sobie ich istnienia i ich zadeklarowanego zastosowania. Konkretnie nie tylko zachowuję się politycznie względnie religijnie, lecz działam politycznie względnie religijnie.

⁴ Por. m.in. J. Figl, *Handbuch Religionswissenschaft*, Innsbruck: Tyrolia, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003, s. 62 nn.

⁵ Osoby działające nie muszą być nawet tego świadome. Są one faktycznie religijne, przynajmniej z perspektywy obserwatora teologicznego. Ponieważ ich religijność odzwierciedla się w specyficznych zachowaniach i działaniach w relacjach, mówienie o „religijności niewidocznej” nie jest trafne. Por. także nieco dwuznaczny tytuł jednego z moich wcześniejszych artykułów: E. Spiegel, *(Un)sichtbare Religiosität bei Kindern und Jugendlichen. Ansätze einer „Religionspädagogik der Beziehung“ in Thesen, „Engagement“* (Zeitschrift für Erziehung und Schule) (2000) s. 25–29.

⁶ Pedagogika religii, która z powodu filozoficznej kreatywności dzieci i mówienia o filozofii dziecięcej przemawia na rzecz teologii dziecięcej i, przede wszystkim w aspekcie „teologii od dzieci”, docenia teologiczno-twórcze zdolności dzieci – taka pedagogika religii nie powinna mieć problemów nie tylko z dostrzeganiem, lecz również uznaniem twórczych zdolności ludzi młodych odnośnie nowej kreacji i definicji „tego co polityczne”. Tu jednak widać również, że akceptacja teologii od dzieci implikuje konsekwencje, że ta tworzona i uprawiana przez dzieci teologia dopiero wtedy będzie naprawdę doceniona teologicznie, gdy przyzna się jej swoistą godność (dignity) jako teologii od dzieci dla dorosłych i tym samym dla wszystkich. Podobnie należy patrzeć na twórcze dopisywanie tego co polityczne przez młodzież i oceniać

Das eine wie das andere ist das Ergebnis einer Selektion. Immer, im einen wie im anderen Fall, kann ich mich nur meinen begrenzten sozialen Ressourcen zufolge diesem und nicht jenem widmen. Vor diesem Hintergrund macht die Argumentation, dass ich zwar Menschen in Tokyo und Rio de Janeiro kontakte, aber keinen Kontakt mit meinem unmittelbaren Nachbarn pflege, keinen Sinn. Selbstverständlich schließe ich im Rahmen eines begrenzten Zeit- und Energiehaushalts, indem ich mich Menschen aus Tokyo und Rio widme, zwangsläufig aus, mich einem unmittelbaren Nachbarn zu widmen. Ich müsste das aber auch, wenn ich mich einem oder auch einem weiteren unmittelbaren Nachbarn zuwende und nicht einem dritten und vierten usw.

¹⁰ Vgl. E. Spiegel, *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*, Kassel: WeZuCo, 2. Aufl. 1987.

¹¹ Vgl. dazu M. Nagler, E. Spiegel, *Politik ohne Gewalt. Prinzipien, Praxis und Perspektiven der Gewaltfreiheit*, Berlin: LIT, 2008.

¹² In einem noch nicht lange zurückliegenden Beitrag habe ich die gegenwärtige Situation unter dem Aspekt von INTER gesehen und einen deutlichen Fortschritt von MULTI (im Sinne eines bloßen Koexistierens, eines Nebeneinanders) hin zu INTER (im Sinne eines vielfältig ineinander verschränkten Daseins von Kulturen und Religionen sowie Nationen) erkannt; vgl. E. Spiegel, *Vom „multi“ zum „inter“ Interreligiöses Lernen im multireligiösen Kontext* (in einem von H. von Laer herauszugebenden Band im Druck). Mittlerweile habe ich ein vierschriftiges bzw. vierschichtiges Modell entwickelt, das zum Ausdruck bringt, dass wir uns längst von einer EGO-Konstellation (ich und meine Kultur/Religion/Nation und die anderen) über eine MULTI-Konstellation und INTER-Konstellation zu einer mit TRANS bezeichneten Konstellation bewegt haben. Ob in der Mode, im Musikgeschmack, im Konsum, hinsichtlich politischer Organisationen und kultureller Bewegungen usw., haben wir das bloße INTER bereits überschritten und leben in der Unity von TRANS. Vgl. insbesondere auch Ausführungen und Graphik in E. Spiegel, *Religionspädagogik in der Mitte des Lebens. Unterrichtskonzeptionelle Orientierungen für den Religionsunterricht*, in: IRP-Impulse, Frühjahr 2011, 10–17.

¹³ So schon in *Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1974*, in: L. Bertsch, u.a. (Hrsg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien: Herder, 1976, Bd. 1, 123–152 (hier bes. die Punkte 2.4.3 oder 2.6.2).

¹⁴ Vgl. E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg: Claassen, 1960.

je. Dopiero wtedy będzie odpowiednio doceniona, gdy ocenimy ją nie tylko z perspektywy dorosłych jako szczególne osiągnięcie ludzi młodych lub też jako projekty ludzi młodych dla rówieśników (ograniczone zazwyczaj do określonej fazy rozwoju), lecz jako drogowskaz dla wszystkich

⁷ To, że w naukach i w poszczególnych instytucjach edukacyjnych podejścia oparte o „diversity” ciągle jeszcze mają wielką koniunkturę, z jednej strony jest opóźnionym skutkiem rozumienia świata fundamentalnie nacechowanego myśleniem w kategoriach „diversity”, a z drugiej strony ciągle jeszcze słusznie uwzględniają one problem, że ludzie „różnią się” co prawda nie substancjalnie i zasadniczo, ale jednak partykularnie oraz w drugorzędnie również w szczegółach regionalnych, lokalnych i indywidualnych. Podczas gdy jedni będą rozwodzić się o – pewnie istniejących różnicach ich nosów i przy tym skierują swój wzrok na skrzywienie nosa, na szerokość i rozmach skrzydełek nosa itd., inni odkryją, że wszyscy oni po prostu mają nosy – co jest niewątpliwie tym, co decyduje o wszystkim i jest wspólne i nadrzędne. Pod tym względem powinniśmy przyglądać się badaniom nad uniwersalami, por. np. Donald E. Brown, *Human Universals*, New York: McGraw-Hill, 1991, Christoph Antweiler, *Was ist dem Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, wyd. 2 rozszerzone i poprawione, 2009.

⁸ Dla Bernharda Grümme’go takie rozróżnienie jest zasadnicze

⁹ W tym kontekście trzeba także na nowo zastanowić się nad rozróżnieniem bliskich i dalekich przestrzeni etycznych i ostrzec przed przeciwstawieniem społecznego zachowania na dystans kilku tysięcy mil z jednej strony, bezpośredniemu kontaktowi społecznemu z najbliższym sąsiadem z drugiej. Zarówno jedno jak i drugie jest wynikiem pewnej selekcji. Zawsze, zarówno w jednym jak i w drugim przypadku mogą się poświęcić tylko jednej stronie a drugiej nie, ponieważ moje zasoby społeczne są ograniczone. Na tym tle nie ma sensu argumentacja, że mam co prawda kontakty z ludźmi w Tokio i Rio de Janeiro, ale nie mam kontaktu z moim bezpośrednim sąsiadem. Oczywiście w ramach ograniczonych zasobów czasu i energii moje poświęcenie dla ludzi w Tokio lub Rio de Janeiro siłą rzeczy wyklucza poświęcanie się dla mojego bezpośredniego sąsiada. To samo jednak miałoby miejsce, gdybym poświęcał się dla jednego lub jeszcze drugiego bliskiego sąsiada a dla trzeciego i czwartego nie itd.

¹⁵ Vgl. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin und Stuttgart: Spemann, 1905.

¹⁶ „Weniger” heißt ausdrücklich nicht: „überhaupt nicht“ (im Sinne Marcions) „Weniger” meint allerdings: „nicht in erster Linie”. In diesem Sinne haben nicht nur die Redakteure der biblischen Schriften immer wieder selektiert und gruppiert und tun es beispielsweise die verantwortlichen HerausgeberInnen von Kinderbibeln (vgl. T. Nauerth, *Fabelnd denken lernen. Konturen biblischer Didaktik am Beispiel Kinderbibel*, Göttingen: V&R unipress, 2009), die Verantwortlichen für die Zusammenstellung von Bildungsstandards für den Religionsunterricht, von dementsprechenden Lehrplänen, von Unterrichtswerken usw.

¹⁷ Vgl. F. Crusemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978; vor ihm zahlreiche Texte von Martin Buber

¹⁸ Noch polemischer und deutlicher: Was wäre die Politische Theologie ohne Auschwitz? Benötigt sie nicht sogar Auschwitz für ihre eigene Existenz? Muss sie nicht, um sich selbst treu zu bleiben und im Interesse ihrer eigenen Existenz, den Blick auf die Schattenseite des menschlichen Zusammenlebens, auf Orte und Phasen seines Misslingens geradezu fixieren? Tut sie nicht der Theologie dadurch Gewalt an, dass sie den Blick – nicht nur einseitig, sondern ungebührlich gewichtend – auf menscheitsgeschichtliche Momente der Verunglückung des menschlichen Zusammenlebens lenkt und dabei die Möglichkeit einer Theologie angesichts der Fülle des Lebens, aus der Mitte des Lebens heraus, verbaut? In jüdisch-christlicher Tradition ist der Diabolos (der Durcheinanderbringer, das teuflisch Böse) ein abgefallener Engel, stehen Gott und Teufel nicht dualistisch einander gegenüber bzw. auf derselben Stufe. Nach Fromm verdankt die Biophilie ihre Existenz einer biologischen Verankerung, während die Nekrophilie – jener nachgeordnet – dem Menschen mehr oder weniger zuwächst. Die „neue Politische Theologie” hat dem Bösen nicht nur nicht zuviel Raum gegeben, sondern es zur alles beherrschenden Macht erhoben und damit anthropologisch – das war selbstverständlich nicht ihre Absicht – sogar stabilisiert. Das fatale direkte Kritik ist die Perpetuierung dessen, gegen das sie sich richtet. Aus diesem Grund entbehrt Jesuanische Sozialethik Staatskritik und Staatsethik. Es ist dies die radikalste Kritik: dass Staat nicht kritisiert, sondern durch eine „Kontrastgesellschaft” überflüssig gemacht wird. Hier ist auch auf das viel zu wenig bekannte Werk von L. Kohr, *Weniger Staat. Gegen die Übergriffe der Obrigkeit*, Salzburg: Müller, 2004, zu verweisen.

9/2010

¹⁰ Por. E. Spiegel, *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*, Kassel: WeZuCo, wyd. 2, 1987.

¹¹ Por. na ten temat: M. Nagler, E. Spiegel, *Politik ohne Gewalt. Prinzipien, Praxis und Perspektiven der Gewaltfreiheit*, Berlin: LIT, 2008.

¹² Niedawno w jednym z moich artykułów przyglądałem się obecnej sytuacji w perspektywie INTER dostrzegając wyraźny postęp od MULTI (w znaczeniu samej tylko koegzystencji obok siebie) w kierunku INTER (w znaczeniu wielorako ze sobą splecionego istnienia kultur i religii oraz narodów); por. E. Spiegel, *Vom „multi“ zum „inter“*. *Interreligiöses Lernen im multi-religiösen Kontext* (red. H. von Laer, w druku) Od tego czasu wypracowałem model czteroetapowy względnie czterowarstwowy, który pokazuje, że już od dłuższego czasu czynimy postępy wychodząc od konstelacji EGO (ja i moja kultura/religia/naród a inni) przez konstelację MULTI oraz konstelację INTER do konstelacji TRANS. Czy to w modzie, w gustach muzycznych, w konsumpcji, odnośnie organizacji politycznych i ruchów kulturowych itd., przekroczyliśmy już samo INTER i żyjemy w unity TRANS. Por. szczególnie rozważania i grafiki w E. Spiegel, *Religionspädagogik in der Mitte des Lebens. Unterrichtskonzeptionelle Orientierungen für den Religionsunterricht*, w: IRP-Impulse, wiosna 2011, s. 10-17.

¹³ Tak już w: *Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland 1974*, w: Ludwig Bertsch i in. (red.), *Gemeinsame Synode der Bischöfe Deutschlands*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder, 1976, t. 1, s. 123-152 (tu szczególnie pkt. 2.4.3 lub 2.6.2).

¹⁴ Por. E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg: Claassen, 1960.

¹⁵ Por. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin und Stuttgart: Spemann, 105.

¹⁶ „Mniej” zdecydowanie nie oznacza „wcale nie” (w myśli Marcjona). Jednak „mniej” oznacza również „nie w pierwszym rzędzie”. W tym znaczeniu nie tylko redaktorzy pism biblijnych ciągle na nowo wybierali i grupowali je, tak samo czynią to na przykład redaktorzy odpowiedzialni za wydawanie Biblii dla dzieci (por. T. Nauwerth, *Fabelnd denken lernen. Konturen biblischer Didaktik am Beispiel Kinderbibel*, Göttingen: V&R unipress, 2009), osoby odpowiedzialne za ustanowienie standardów edukacyjnych dla nauczania religii, koncipowanie odpowiednich programów nauczania, podręczników itd.

¹⁷ Por. F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das*

¹⁸ Vgl. bereits O. Cullmann, *Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich: Zwingli, 1952.

¹⁹ Aber selbst diese Zuordnung eines eine grundlegende Differenz zwischen Religionsunterricht und Politikunterricht beschreibenden Propriums könnte durch einen Politikunterricht in Frage gestellt werden, der es nicht bei der Wahrnehmung und Beschreibung des auf den Ebenen von sozialem bzw. politischem Mikro-, Meso- und Makrokosmos gegebenen Zwischenbewenden lässt, sondern dieses Zwischen auf seine Tiefendimension hin befragt. Gandhi macht hierbei immerhin die Entdeckung einer „Macht der Wahrheit“ (hinduistisch satyagraha), Vaclav Havel geht von einem „Absoluten Horizont des Seins“ aus. Vgl. M.K. Gandhi, *Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*, Gladenbach: Hinder + Deilmann, 1977; V. Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben. Von der Macht der Ohnmächtigen*, Reinbek: Rowohlt, 1980.

²⁰ Von einem ungeteilten Vertrauen kann nicht dann oder nicht mehr gesprochen werden, wenn der Gläubige mittels Einsatz von Gewalt Einfluss auf das Geschehen nehmen will. Wann immer es zu Gewalt kommt, ob im Kleinen oder im Großen, ob auf struktureller oder aktionaler Ebene, sucht der Akteur bzw. die Akteurin den Prozess ausschließlich aus sich heraus zu steuern. Er bzw. sie tut dies deshalb ausschließlich, weil Gewalt, unabhängig von ihrer Intensität und Extensität, dadurch gekennzeichnet ist, dass sie einen Punkt setzt, dass sie etwas unwiederbringlich „cuttet“. Atheistisch ist Gewalt deshalb, weil sich ihr Akteur bzw. ihre Akteurin durch sie zu einem „alter deus“ aufschwingt.

²¹ Vgl. mein Tabuisierungsmodell in E. Spiegel, *Ohne Gewalt leben. Spiritualität und Praxis gewaltfreier Weltgestaltung*, in: M. Nagler, E. Spiegel, *Politik ohne Gewalt. Prinzipien, Praxis und Perspektiven der Gewaltfreiheit*, Münster: LIT, 2008, 55-140. Vgl. auch G. D. Paige, *Nonkilling Global Political Science*, Honolulu, Hawai'i: Center for Global Nonkilling, 2009 (OCLC). Für J.E. Mueller, *The Remnants of War*, Ithaca, N.Y.: Cornell University, 2004, hat sich die Frage, ob Krieg ein Auslaufmodell ist, bereits erledigt. Er beschreibt in seinem Buch die Überbleibsel des Krieges und richtet damit den Blick nach vorne.

²² Bereits 2007 hatten sich 58.000 US-Kriegsveteranen des Vietnamkrieges nach ihrer Rückkehr das Leben genommen. Dies waren mehr als im selben Krieg getötet wurden. 20% der im Ausland eingesetzten und in diesem Zusammenhang getöteten deutschen Soldaten nahmen sich selbst das Leben.

²³ Nicht behauptet wird dabei, dass es nicht - regionale - Vorgänge gibt, die sich gegenläufig zum großen

Königtum. Die antilithischen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978, a przed nim liczne teksty Martina Bubera

¹⁸ Jeszcze polemiczniej i wyraźniej: czy Teologia Polityczna byłaby bez Oświęcimia? Czy może ona nawet potrzebuje go do swej egzystencji? Czy w celu wierności sobie i dla uzasadnienia swego bytu nie musi się ona wręcz skupiać na ciemnych stronach współżycia ludzi, na miejscach i okresach jego klęski? Czy nie czyni ona przez to gwałtu na teologii, kierując swój wzrok – nie tylko jednostronnie lecz w sposób niedozwolony, przesuwając akcenty – na historyczne momenty klęski we współżyciu ludzi i tym samym zamyka drogę teologii zorientowanej na pełnię życia i wynikającej z samego centrum życia? W tradycji judeo-chrześcijańskiej „diablos” (ten, który miesza wszystko, czyli diabelskie zło) jest upadłym aniołem, przy czym Bóg i diabeł nie stoją dualistycznie naprzeciw sobie, ani też na tym samym poziomie. Według Fromma *biofilia* zawdzięcza swoje istnienie zakorzenieniu biologicznemu, podczas gdy *nekrofilia* – będąca wobec niej drugorzędą – w większym lub mniejszym stopniu jest przez człowieka nabyta. „Nowa Teologia Polityczna” nie tylko przyznała zbyt dużo miejsca złu, lecz nawet podniosła je do pozycji władzy nadrzędnej i tym samym nawet ustabilizowała je w sensie antropologicznym – co oczywiście nie było zamierzone. Fatalnym skutkiem krytyki bezpośredniej jest utrwalanie właśnie tego, przeciw czemu jest skierowana. Z tego powodu etyka społeczna Jezusa nie zawiera krytyki państwa ani też etyki państwa. Właśnie na tym polega najbardziej radykalna krytyka państwa, że nie krytykuje się go, lecz czyni zbędnym poprzez tworzenie społeczeństwa „kontrastowego”. W tym kontekście należy również zwrócić uwagę na pewne zbyt mało znane dzieło: L. Kohr, *Weniger Staat. Gegen die Übergriffe der Obrigkeit*, Salzburg: Müller, 2004.

¹⁹ Por. już O. Cullmann, *Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich: Zwingli, 1952.

²⁰ Ale nawet to przyporządkowanie *proprium* opisującego zasadniczą różnicę między nauczaniem religii a nauczaniem polityki mogłoby zostać zakwestionowane przez takie nauczanie polityki, które nie poprzestaje na dostrzeganiu i opisywaniu „pomiędzy” funkcjonującego na wszystkich poziomach społecznego względnie politycznego mikro-, mezo- i makrokosmosu, lecz zgłębia to „pomiędzy” również pod względem jego fundamentu. Gandhi przy tym odkry-

Trend Verhalten bzw. im Kontext eines weltweiten Zusammenwachsens der Kulturen und Nationen auf Interessengegensätze verweisen, die – durchaus politisch – auszuhandeln sind. Es wird auch nicht behauptet, dass es weiterhin beispielsweise keine (massiven) ökonomischen Konflikte zwischen Arm und Reich gibt. Diese sind – wiederum politisch – zu lösen. So gesehen, werden auch in einer Welt des administrativen TRANS die Konflikte weder hinsichtlich ihrer Intensität noch ihrer Extensität abnehmen. Sie werden nur anders und unter anderen (nämlich administrativen) Verhältnissen zu lösen sein. Dennoch ist zu sehen, dass es weltweit beachtliche „Friedenszonen“ gibt; vgl. D. Senghaas, *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004, 162–181, in starker Anlehnung an Kenneth Boulding.

²⁵ Auch aus historischer Sicht scheint es eine Entwicklung zu geben, die der Vision einer kulturell wie religiös, politisch und sprachlich verbundenen Weltgemeinschaft – wie wir ihr etwa im Bild der Völkerwallfahrt auf den Zion bei Jesaja 2, der Vorstellung einer Stadt ohne Tempel in der Apokalypse 21 oder der in der Apostelgeschichte 2 beschriebenen transnationalen Pfingstgemeinde begegnen können – beachtlich nahekommt, vgl. JOHN R. McNeill, WH. McNeill, *Human Web. The Bird's Eye View of World History*, New York / NY: WW Norton & Company, 2003.

²⁶ Bezeichnenderweise und konsequenterweise hat die UNO ihre Dekade zukunftsweisend/perspektivisch mit „Culture of Peace and Nonviolence“ überschrieben, während der Ökumenische Rat der Kirche für die von ihm ausgerufenen, parallel zur UNO gedachten Dekade nur das (eher rückwärtsgewandte) Motto „Gewalt überwinden“ ausgab. Vgl. M. Kässmann, *Gewalt überwinden. Eine Dekade des Ökumenischen Rates der Kirche*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2000. Grundlegend E. Boulding, *Cultures of Peace. The Hidden Side of History*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000.

Egon Spiegel

Prof. Dr. habil., Diplomtheologe und Diplompolitologe, Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie (Religionspädagogik und Pastoraltheologie) an der Universität Vechta. *Forschungsschwerpunkte*: Soziotheologie, korrelative Symboldidaktik, Friedenswissenschaft, *Interreligiöses Lernen*

wa „moc prawdy”, po hindusku: *satyagraha*, a Vaclav Havel zakłada „absolutny horyzont bytu” Por. M.K. Gandhi, *Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*, Gladenbach. Hinder + Deelmann, 1977, V. Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben. Von der Macht der Ohnmächtigen*, Reinbek: Rowohlt, 1980.

²¹ O niepodzielnym zaufaniu nie można już lub jeszcze mówić wówczas, gdy wierzący chce wpłynąć na bieg wydarzeń stosując przemoc. Zawsze gdy dochodzi do przemocy, czy to w małej czy wielkiej sprawie, czy na poziomie strukturalnym czy akcyjnym, „aktor” próbuje sterować tym procesem wyłącznie z własnej mocy – wyłącznie dlatego, że przemoc, niezależnie od jej intensywności i ekstensywności, charakteryzuje się postawieniem kropki, czyli ze coś nieodwracalnie „tnie” (cutting). Przemoc jest ateistyczna z tego powodu, że jej „aktor” przypisuje sobie rolę „alter deus”

²² Por. mój model tabuizacji w: E. Spiegel, *Ohne Gewalt leben. Spiritualität und Praxis gewaltfreier Weltgestaltung*, w: M. Nagler, E. Spiegel, *Politik ohne Gewalt. Prinzipien. Praxis und Perspektiven der Gewaltfreiheit*, Münster: LIT, 2008, s. 55–140 Por. także G.D. Paige, *Nonkilling Global Political Science*, Honolulu, Hawai'i. Center for Global Nonkilling, 2009 (OCLC). Dla Johna E. Müllera (*The Remnants of War*, Ithaca, N.Y. Cornell University, 2004) pytanie czy wojna jest „modelem schodzącym z rynku”, jest już nieaktualne. W swej książce opisuje on, co pozostaje po wojnie, i tym samym kieruje wzrok w przyszłość

²³ Już w roku 2007 liczba amerykańskich weteranów wojny wietnamskiej, którzy po powrocie popełnili samobójstwo, przekroczyła 58.000. Jest ona wyższa niż liczba żołnierzy poległych w tej wojnie. A wśród żołnierzy niemieckich, którzy zostali wysłani za granicę i tam zginęli, 20% było samobójcami.

²⁴ Nie twierdzimy, jakoby nie istniały (regionalne) wydarzenia przeciwne wielkiemu trendowi względnie wskazujące w kontekście ogólnofiatowego zrastania się kultur i narodów na istnienie sprzecznych interesów, które należy rozwiązać, oczywiście na drodze politycznej. Nie twierdzimy również, że nie ma już na przykład (masywnych) konfliktów ekonomicznych pomiędzy biednymi a bogatymi. Również one muszą być rozwiązywane politycznie. Pod tym względem także w świecie administracyjnego TRANS konfliktów nie zabraknie, ani pod względem ich intensywności ani też ekstensywności. Jednak będą one rozwiązywane inaczej i w innych (mianowicie administracyjnych)

warunkach. Mimo to należy dostrzec, że w skali globalnej istnieją już znaczne „strefy pokoju”, por. D. Senghaas, *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004, s. 162–181, który silnie nawiązuje do Kennetha Bouldinga.

²⁵ Również z perspektywy historycznej możemy stwierdzić rozwój, który w znacznej mierze zbliża się do wizji wspólnoty globalnej związanej ze sobą religijnie, politycznie i językowo, jaką spotykamy na przykład w opisie pielgrzymki narodów na górę Syjon w Iz 2, w wyobrażeniu miasta bez świątyni w Apk 21 lub w opisanej w Dz 2 transnarodowej wspólnocie w dniu Zesłania Ducha Świętego, por. J.R. McNeill, W.H. McNeill, *Human Web. The Bird's Eye View of World History*, New York / N.Y.: W.W. Norton & Company, 2003

²⁶ Konsekwentnie ONZ nadała swojej dekadzie charakterystyczny i perspektywiczny, skierowany w przyszłość tytuł „Culture of Peace and Nonviolence”, podczas gdy Ekumeniczna Rada Kościołów dekadzie zorganizowanej równoległe do tej z ONZ nadała motto „Przezwyciężyć przemoc” (które jest skierowane raczej wstecz). Por. M. Käßmann, *Gewalt überwinden. Eine Dekade des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2000. Fundamentalnie ważne jest: E. Boulding, *Cultures of Peace. The Hidden Side of History*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2000.

Egon Spiegel

Prof. dr hab., teolog i politolog, kierownik Katedry Teologii Praktycznej (Pedagogika Religii i Teologia Pastoralna) na Uniwersytecie w Vechcie. *Główne obszary badawcze*: socjoteologia, korelatywna dydaktyka symbolu, pedagogika pokoju, nauczanie interreligijne

Nauczanie religii ma wymiar polityczny bez względu na to, czy jest on zamierzony, czy też rozpatrywany pod kątem krytyki ideologii. Dlatego też musi być ono świadome własnych implikacji politycznych, musi pozwolić im na autorefleksję i rozwinąć ten wymiar polityczny w postaci integracyjnego pojmowania edukacji. Takie pojmowanie edukacji wiąże wzajemnie ze sobą wymiary estetyczny i polityczny, wymiary odnoszące się do działania i doświadczenia w relacji zarówno krytycznej, jak i produktywnej. Tym samym otwiera się szerokie spektrum tematów i zadań, zachęcające wręcz do podejścia zarówno interdyscyplinarnego, jak i międzynarodowego. Właśnie dlatego zależność między nauczaniem religii a polityką została wybrana jako główny temat niniejszego numeru „KERYKSA” na rok 2010. Podobnie jak w poprzednich latach „KERYKS” również w tym numerze wykazuje wrażliwość na tematy kontrowersyjne i relewantne. Nierzadko nasze czasopismo spełniało dzięki temu pionierską rolę w dyskursie pedagogiczno-religijnym.

Redakcja życzy Państwu inspirującej i interesującej lektury i wyraża nadzieję na ożywioną dyskusję.

Der Religionsunterricht, ob er dies will oder nicht, ob er dies ideologiekritisch reflektiert oder nicht, hat eine politische Dimension. Er muss sich inmitten seiner politischen Implikationszusammenhänge aufklären, muss sie selbstreflexiv werden lassen und diese politische Dimension in einem integrativen Bildungsbegriff entfalten, der ästhetische und politische, handlungsbezogene und erfahrungsbezogene Dimensionen in einem wechselseitig kritischen wie produktiven Verhältnis verschränkt. Damit ist ein breites Spektrum an Themen und Aufgaben eröffnet, das einen interdisziplinären wie internationalen Zugriff reizvoll macht und deshalb die vorliegende Keryksausgabe 2010 zu in ihrem thematischen Schwerpunkt wählt. Wie so oft in den letzten Jahren zeigt „KERYKS” mit diesem Heft eine Sensibilität für brisante und relevante Themen. Nicht selten hatte sie damit im religionspädagogischen Diskurs eine Vorreiterrolle inne.

Die Redaktion wünscht ihnen eine anregende und interessierte Lektüre und hofft auf eine rege Diskussion.



ISSN 1643-2444



9 771643 244007