

***Rola religii w edukacji międzykulturowej*, red. Wiesława Korzeniowska, Andrzej Murzyn, Hana Lukášová-Kantorková, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2008, ss. 222.**

Trzeci tom serii *Dialog bez granic*, wydawanej przez międzynarodowy komitet redakcyjny, którego trzon tworzą pedagodzy naukowcy wywodzący się z Uniwersytetu Śląskiego (Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie) i Uniwersytetu Ostrawskiego (Republika Czeska), poświęcono roli religii w edukacji międzykulturowej. Chyba nie popełnię błędu, twierdząc, że we współczesnej polskiej pedagogice akademickiej tematyka religijna poruszana jest sporadycznie. Najczęściej głos w tej sprawie zabierają przedstawiciele tzw. pedagogiki religijnej – zarówno katolickiej, jak i protestanckiej, dla których doświadczenie religijne odgrywa kluczową rolę w procesie wychowania. Pedagodzy „niereligijni” z różnych powodów zachowują – najczęściej milczący – dystans wobec tego zagadnienia¹. Po uwzględnieniu tego faktu z jeszcze większym uznaniem trzeba podejść do recenzowanego opracowania, w którym naukowcy z różnych krajów podejmują kontrowersyjny i trudny problem wpływu religii na życie i wychowanie człowieka.

Praca zbiorowa pod redakcją naukową Wiesławy Korzeniowskiej, Andrzeja Murzyna i Hany Lukášovej-Kantorkovej składa się z dwóch części. W pierwszej zatytułowanej *Close to the Problem (Wprowadzenie do problemu)* zebrano dziewięć artykułów ukazujących z różnych punktów widzenia relację między religią

¹ Charakteryzując relację współczesnych pedagogów do religii, Małgorzata Stopikowska stwierdza, że: „Poza pedagogami o proweniencji katolickiej, czy ogólnie chrześcijańskiej, stosunek ten cechuje się niechęcią i podejrzliwością. Wynika to prawdopodobnie z odrzucenia religii jako ideologii, która miałaby krępować m.in. swobodę myślenia (i układania sobie życia) oraz prowadzenia badań”. Por. M. Stopikowska, *Dzieje teologii a współczesność pedagogiki – szkic z problematyki metodologicznej*, w: *Ewolucja „ogólności” w dyskursach pedagogicznych*, red. T. Hejnicka-Bezwińska, R. Leppert, Bydgoszcz 2005, s. 184.

a kulturą współczesną. Druga część nosi tytuł *A Religious Side of Intercultural Education (Religijna strona edukacji międzykulturowej)* i zawiera pięć rozpraw, w których dominującym tematem jest refleksja nad wychowaniem religijnym w warunkach społeczeństwa wielokulturowego. W obu częściach teksty autorskie zostały przedstawione w języku oryginalnym (angielski, czeski, rosyjski, francuski, polski). Niestety w przypadku tekstów obcojęzycznych redaktorzy zrezygnowali z dołączenia polskiego przekładu, zadowolając się jedynie umieszczonymi na końcu książki (por. s. 205-222) streszczeniami niektórych wystąpień (z niewiadomych powodów nie znalazł się wśród nich żaden z tekstów czeskich). Być może tym zabiegiem chcieli w sposób praktyczny skonfrontować czytelnika z wielokulturowością, o której – teoretycznie – traktuje omawiana pozycja. Wydaje mi się jednak, że przyniosło to raczej ujmę niż korzyść dla publikacji. Proponuję, aby przy wydawaniu kolejnej książki zachować konwencję zastosowaną *notabene* we wstępie, gdzie wszystkie teksty można przeczytać po polsku, angielsku i czesku.

W pierwszym tekście otwierającej części australijski politolog Larry Marshall szkicuje w artykule *Religion and Conflict in Asia Pacific (Religia a konflikt w Oceanii)* przemiany społeczno-kulturowe, w wyniku których religia stała się w Oceanii, skąd pochodzi autor, jednym z głównych czynników wywołujących konflikty i napięcia społeczne. Wychodząc od idyllicznej wizji pokojowego współistnienia różnych kultur i religii, którą L. Marshall wyniósł z okresu dzieciństwa (por. s. 23-24), zastanawia się nad przyczynami, które doprowadziły do – jak się wydaje – bezpowrotnego zagubienia tej harmonii. Przyczyn obecnego stanu rzeczy należy szukać, jego zdaniem, z jednej strony w słabnącym wpływie wychowania religijnego (por. s. 25), a z drugiej w ogarniającej współczesny świat globalizacji (por. s. 25-26). Jak należałoby odpowiedzieć na tę „globalizację odgórną” (s. 27)? Autor sugeruje, że istnieje tylko jedna droga powstrzymania zachodniego globalizmu: „globalizacja od dołu”, której ważnym składnikiem jest dialog interreligijny (por. s. 28-29).

Z podobnej – socjologicznej – perspektywy relację między kulturą a religią w społeczeństwie polskim analizuje Andrzej Kasparek w artykule pt. *Katolicyzm a opinie Polaków o innych konfesjach – szkic socjologiczny*. Młody naukowiec z Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie zebrał i przeanalizował wyniki przeprowadzonych w ostatnich latach badań statystycznych odnośnie do

stanu i treści poglądów religijnych Polaków. Za kuriozalne uważam stwierdzenie A. Kasperka, w którym – zapewne kierowany socjologicznym oglądem rzeczywistości – wątpi on w możliwość kształtowania dialogu międzyreligijnego w naszym społeczeństwie ze względu na „monolityczność struktury wyznaniowej Polaków” (s. 36). Jego zdaniem „obcowanie z odmiennością jest najlepszym sposobem na jej oswojenie” (tamże), natomiast

w przypadku monolityczności wyznaniowej, dominacji jednej konfesji, trudno mówić o rzeczywistym i powszechnym obcowaniu z taką religijną, a zarazem kulturową odmiennością (tamże).

W tym rozumowaniu tkwi nie tylko błąd naturalistyczny, polegający na założeniu prostoliniowej zależności między opozycyjnymi czynnikami stanowiącymi ludzką naturę (np. ciało – dusza, myślenie – działanie itp.), lecz również zapoznanie – jak to wyraził ongiś Johann F. Herbart – ukształcalności człowieka, czyli zdolności do duchowego kształtowania. Najprostszych przykładów tego ostatniego dostarcza nam nauczanie szkolne. Czy aby zrozumieć treści przekazywane na lekcjach geografii, nieodzowny jest wyjazd do Afryki?

W kolejnym artykule tej części Taťana Göbelová, filozof z uniwersytetu w Ostrawie, przedstawia swoje *Zamyśleni nad vzťahem křesťanství a multikulturní Europy (Rozmyślenia nad ożywieniem chrześcijaństwa a Europą multikulturalną)*. Według autorki „bycie Europejczykiem” implikuje związek z tradycją duchową cywilizacji europejskiej (zachodniej), której zrozumienie nie jest możliwe bez odniesienia do chrześcijaństwa. To pod jego wpływem ukształtował się sposób myślenia o człowieku, w którym podkreślane jest „napięcie między wymiarem immanentnym a transcendentnym” (s. 48). Jego źródłem było doświadczenie religijne. Chcąc zachować „ducha europejskiego” (tamże), konieczne jest – zdaniem Göbelovej – z jednej strony przeciwdziałanie Taylorowskiej idei „absolutnego humanizmu», który transcendencję nazywa iluzją”, a przez to „sakralizuje samego siebie” (s. 51), z drugiej zaś troska o pielęgnowanie we współczesnej kulturze „zmysłu religijnego” (s. 50).

Czwarty tekst wyszedł spod pióra Jadwigi Uchyły-Zroskiej, profesor edukacji artystycznej Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie. Autorka przedmiotem refleksji czyni motywy religijne obecne w świętowaniu Bożego Narodzenia.

Podobną – można by rzec praktyczną – perspektywę przyjmuje Elizabeth Shadish w artykule pt. *The Philosophy of Religion: A Productive Tolerance (Filozofia religii: produktywna tolerancja)*. Wbrew tytułowi sugerującemu ściśle teoretyczne potraktowanie problemu autorka dzieli się swoim osobistym doświadczeniem z pracy w El Camino College w Torrance (USA), gdzie wykładała filozofię religii. Jej studentami były osoby wywodzące się z różnych kultur i narodowości w wieku od 15 do 70 lat – osoby zarówno zaczynające edukację na poziomie wyższym, jak i te, które wracają do szkoły, aby dokończyć przerwane kiedyś kształcenie. W przedstawionym artykule na szczególne podkreślenie zasługuje postawa, jaką E. Shadish starała się ukształtować w swoich słuchaczach. Nie jest to wcale „krytyczny dystans” (s. 71), który, zdawałoby się, wyróżnia filozofów, lecz „krytyczne zaangażowanie” (s. 73). Polega ono na refleksyjnym przeżywaniu własnej religijności po to, aby móc na nią krytycznie spojrzeć i ocenić, a następnie wejść w prawdziwy dialog z reprezentantami innych wierzeń. Tylko takie podejście umożliwi połączenie w wychowaniu religijnym otwartości z integralnością (spójnością). Bardziej szczegółowo na temat tej syntezy autorka pisze w ostatnim rozdziale swojej pracy (por. s. 75-77).

Szósty tekst umieszczony w pierwszej części jest właściwie obszernym sprawozdaniem z organizowanych od 1990 roku na pograniczu polsko-czeskim Dni Kultury Chrześcijańskiej.

Autorką następnego artykułu jest Tetyana Vvedenska, pracownik naukowy Uniwersytetu w Dnipropetrowsku (Ukraina). Jak głosi tytuł, przedmiotem jej zainteresowania są *Толерантність и міжконфесійні відносини в Україні (Tolerancja i stosunki międzywyznaniowe na Ukrainie)*. Pierwszy z terminów – „tolerancję” – T. Vvedenska definiuje zgodnie z dokumentem podpisanym przez 185 krajów członkowskich ONZ w 1995 roku zwanym *Deklaracją podstaw tolerancji*. W myśl owej deklaracji do istoty tolerancji należą: uznanie różnorodności kultur, swoboda wyrażania poglądów i prawo do ekspresji własnej indywidualności (por. s. 97). Na podstawie tego autorka formułuje stwierdzenie, że „tolerancja to jedność w różnorodności” (s. 98). Jedność ta wyraża się w dialogu, zwłaszcza religijnym, i stanowi to, co określane jest mianem kultury:

W centrum kultury religijnej znajduje się specyficzne odniesienie sakralne, które przenika i kształtuje całą rzeczywistość człowieka wierzącego (s. 99).

Rzeczywistość tę autorka określa terminem „uniwersum symboliczne” (tamże) i wyciąga – moim zdaniem – fałszywy wniosek, że „każda religia ze swej natury ogranicza tak czy inaczej rozumianą tolerancję do odmienności w myśleniu. Jeśli człowiek zmieni w religii którąś z głównych prawd wiary, znajdzie się tym samym poza przedziałami wyznaczającymi granice kultury religijnej danego wyznania. W przeciwieństwie do tego jądro rozwiniętej kultury świeckiej nie ma tak surowego charakteru; jest ono bardziej plastyczne i dopuszcza pluralizm interpretacji” (tamże). Milczącą przesłanką takiego sposobu rozumowania jest teza o nieuchronności procesu sekularyzacji, to znaczy: przejścia od religijności do areligijności, w której kultura zostaje wyemancypowana z religijnych odniesień. Jak wykazał J. Habermas, takie rozumienie zjawiska sekularyzacji jest błędem, gdyż nie uwzględnia jego charakteru dialektycznego².

Przedostatni artykuł pierwszej części powstał w kooperacji dwóch pedagogów Uniwersytetu Ostrawskiego – Jaromíra Febera i Jeleny Petrucijovej – i nosi tytuł *Sakralni a profánní ve filozofii výchovy (Elementy sacrum i profanum w filozofii wychowania)*. Jest to zbiór dość swobodnie powiązanych refleksji na temat aksjologicznego wymiaru życia, który dwójka czeskich filozofów wychowania utożsamia z religią i religijnością.

Pierwszą część zamyka tekst Ryszarda Solika pt. *Chrześcijaństwo – wspólnota – mistyka. Sztuka a nowa wrażliwość religijna*. Autor sięga do przeszłości, a dokładnie do sztuki XIII i XIV wieku, i wskazuje w niej wywodzące się z religii inspiracje artystyczne. Jest to jeden z wielu zaprezentowanych w tej części sposobów ukazania miejsca religii w kulturze.

W drugiej części motywem przewodnim jest analiza religijnej strony wychowania międzykulturowego. Rozpoczyna ją artykuł Andrzeja Murzyna pt. *Edukacja osoby-obywatela łącznikiem między religią a kulturą i podstawą dialogu między kulturami*. Pedagog z Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie nawiązuje w nim niejako do wątku podjętego w pierwszej części przez E. Shadish i J. Uchylę-Zroską: wymiar praktyczny (przeżyciowy) edukacji

² Por. J. Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt a.M. 2001, s. 12-15.

religijnej. Tłem jego rozważań nie są jednak osobiste doświadczenia, lecz koncepcja osoby wybitnego polskiego personalisty Czesława Bartnika.

Na początku swoich rozważań autor stawia warunek:

Aby w ogóle zrodziła się chęć zrozumienia osoby związanej z inną kulturą, trzeba – jak sądzę – wyzbyć się myślenia, że świat można wyjaśnić za pomocą prostego modelu o charakterze dwubiegunowym (s. 133-134).

Zgodnie z nim rzeczywistość „dzieli się na dwa obozy: ten zły – świecki, i ten dobry – religijny” (s. 133). Po zerwaniu z tym stereotypem okazuje się, że religijność tworzy własny, niesprowadzalny do innych zakres kultury ludzkiej. Edukacja religijna ma dążyć przede wszystkim do tego,

aby nie „spłoszyć” w osobie odwiecznej potrzeby otwierania się na rzeczywistość transcendentną (istniejącą poza tym światem), aby nie zabić twórczego niepokoju towarzyszącego poczuciu „zależności od jakiejś tajemniczej rzeczywistości” i pragnienia nawiązania z nią kontaktu (s. 134).

Tak scharakteryzowane doświadczenie religijne A. Murzyn słusznie uznaje za podstawowy wymóg dialogu z wyznawcami innych religii. Podobnie jak E. Shadish pedagog z Cieszyna podkreśla, że:

Znajomość wytworów własnej kultury [religijnej – dop. D.S.] musi być pełna, co oznacza, że nie może być jedynie bezkrytycznym przyjmowaniem i praktykowaniem zwyczajów, lecz ich przeżywaniem i poddawaniem osobistej refleksji. Tylko wówczas osoba będzie zdolna do twórczego spotkania z osobą wychowaną w innej kulturze. Owo twórcze spotkanie polega na tym, że jego uczestnicy nie boją się podzielić ze sobą uwewnętrznionymi wytworami własnej kultury. Nie mamy wtedy do czynienia jedynie z wymianą przepisów, reguł i konwenansów, lecz przede wszystkim z wymianą osobowości, dla których kultura [religijna – dop. D.S.] jest przestrzenią pozwalającą się spotkać i coś o sobie opowiedzieć (s. 135-136).

Autorem kolejnego tekstu jest Dominique Maerten, dyrektor Instytutu Kształcenia Pedagogicznego w Cambrai (Francja) i odpowiedzialny za nauczanie katolickie w diecezji o tej samej nazwie. Jego artykuł *L'apprentissage du dialogue interreligieux á l'école catholique, dans une société sécularisée* (Nauczanie

dialogu międzyreligijnego w szkołach katolickich w warunkach społeczeństwa laickiego) prezentuje dojrzałe spojrzenie na zasygnalizowane w tytule problemy. Za kluczowe można uznać rozróżnienie między tolerancją a dialogiem międzyreligijnym, którego autor dokonuje na samym początku. Pierwszy z terminów jest jego zdaniem

wartością laicką, która umożliwi koegzystencję osób niepodzielających tych samym przekonań, np. religijnych (s. 148).

Warunkiem tolerancji jest „abstrahowanie od wszystkiego, co wyróżnia mnie spośród innych” (tamże). Na tej podstawie D. Maerten formułuje wniosek, że jest ona usytuowana „na zewnątrz religii” (tamże). W przeciwieństwie do tego dialog międzyreligijny „toczy się we wnętrzu sfery religijnej i prowadzi do spotkania (nie tylko koegzystencji) różnorodnych religii” (tamże).

Autor wymienia także pięć warunków podtrzymywania dialogu między religiami: a) ujmować religię w jej wymiarze wewnętrznym, a nie na podstawie „produktów ubocznych” (*sous-produits*); b) gruntownie poznać religię, zarówno własną, jak i innych ludzi; c) uwzględniać kontekst historyczny; d) nie ignorować dwuznaczności tkwiących w tradycjach religijnych i e) kochać ludzi niezależnie od ich wyznań.

Ponadto w zakresie dialogu międzyreligijnego Maerten różni cztery jego formy: a) dialog życia – pokojowe współistnienie z osobami wyznającymi inną religię; b) dialog w działaniu – wspólne rozwiązywanie istotnych problemów społecznych w imię szeroko pojętej solidarności międzyludzkiej; c) dialog w sprawie dogmatów wiary – otwarta dyskusja na temat różnic w wyznawanych prawdach wiary i d) dialog duchowy – konstruktywna wymiana własnych doświadczeń duchowych (por. s. 156-157).

Następna praca w zbiorze wyszła spod pióra Wiesławy Korzeniowskiej, profesor historii na Uniwersytecie Śląskim w Cieszynie, i nosi tytuł *Wychowanie religijne jako kształtowanie postaw na rzecz wielokulturowości*. Odwołując się do doświadczeń historycznych, autorka dostarcza argumentów przemawiających za potrzebą edukacji w zakresie religii. Interesującym wątkiem w tej refleksji jest wskazana przez Korzeniowską możliwość niewłaściwego, albo inaczej – wypaczonego, wychowania religijnego (inni autorzy rzadko o tym wspominali). Pisze ona między innymi:

Jeżeli sferę religijności człowieka pozbawi się rozumu, człowiek dziczeje, religia zaś, stając się niebezpiecznym zabobonem, może zniewolić umysł, wolę i ciało (s. 172).

W tym kontekście autorka wskazuje chrześcijaństwo jako źródło współczesnej kultury europejskiej ugruntowanej na koncepcji człowieka-osoby, czyli wartości samej w sobie. Dzięki temu wywodząca się od Chrystusa religia może być wzorem „prawdziwego wychowania religijnego (s. 174), które ma charakter integralny (spójny).

W przedostatnim tekście Bronisława Dymara na podstawie wybranym współczesnych utworów poetyckich rozważa problem: *Wiara i religijność w wierszach dorosłych i dzieci jako wyraz dążenia do dobra.*

Całość zamyka artykuł Anieli Różańskiej *Edukacja religijna a edukacja międzykulturowa w szkole publicznej w społeczeństwie wielokulturowym.* Jest to studium komparatystyczne, w którym autorka porównuje status i formy nauczania religii w poszczególnych krajach europejskich. W tym kontekście młoda pedagog kultury z Cieszyna postuluje przeprowadzenie „rewolucji paradygmatycznej” (T.S. Kuhn) w zakresie wychowania religijnego. Jej zdaniem w dobie „pluralizmu kulturowego” (s. 199-200) szkoła winna stać się „wspólnotą osób uczących się i uczących” (s. 199). Cechą charakterystyczną takiej wspólnoty jest posiadanie wspólnej płaszczyzny znaczeniowej, teoretycznej i praktycznej (por. s. 201).

Tradycyjny sposób rozumienia zarówno edukacji religijnej, jak i edukacji międzykulturowej [nie tylko – dop. D.S.] nie tworzy takiej wspólnej płaszczyzny (s. 201),

ale wręcz ją uniemożliwia. To właśnie czyni konieczną

zmianę od edukacji jednowyznaniowej, zamkniętej, do edukacji religijnej otwartej wobec innych religii, czyli do międzykulturowej edukacji religijnej (s. 201).

Niebezpieczeństwo, jakie dostrzegam w tej propozycji, wiąże się przede wszystkim z przedstawionym rozumieniem dialogu między kulturami. We wstępie W. Korzeniowska pisze o nim następująco:

Kultury tylko wtedy mają szanse trwania i rozwijania się obok siebie, gdy zostaną uszanowane uniwersalistyczne zasady oświecenia (s. 11).

Moim zdaniem racjonalistyczne podejście do religii gubi najważniejszy jej element – doświadczenie religijne – i wprowadza dialog w jałową przestrzeń „inter-” (pomiędzy).

Dariusz Stępkowski